

THIỆN PHÚC

**ĐỨC PHẬT: BẬC ĐẠO SƯ
VÔ TIỀN KHOÁNG HẬU
TRÊN ĐỊA CẦU NÀY**

**THE BUDDHA:
AN UNPRECEDENTED MASTER
ON THIS EARTH**

**TẬP I
VOLUME I**

Copyright © 2022 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 Mở Đầu—Preface</i>	5
<i>Phần Một—Part One: Đức Phật: Bậc Đạo Sư Vô Song Đã Khai Sáng Đạo Phật Dựa Trên Giáo Lý Giác Ngộ & Giải Thoát—The Buddha: An Unequal Master Who Founded Buddhism That Is Based On the Teachings of Enlightenment & Emancipation</i>	13
<i>Chương Một—Chapter One: Thời Kỳ Tiền Phật Giáo Trên Thế Giới—The World During the Pre-Buddhism</i>	15
<i>Chương Hai—Chapter Two: Phật Đản Sanh—Buddha's Birthday</i>	25
<i>Chương Ba—Chapter Three: Phật Thị Hiện—The Buddha's Manifestation</i>	33
<i>Chương Bốn—Chapter Four: Đạo Phật—Buddhism</i>	47
<i>Chương Năm—Chapter Five: Đức Phật: Đức Phật Chuyển Pháp Luân—The Buddha Turned the Wheel of Dharma</i>	67
<i>Chương Sáu—Chapter Six: Bậc Đạo Sư Vô Song Của Người Và Trời—The Buddha: An Unequaled Teacher of Humans and Heavenly Beings</i>	89
<i>Chương Bảy—Chapter Seven: Đức Phật: Bậc Đạo Sư Vô Tiền Khoáng Hậu Chỉ Dạy Con Đường Lên Phật—The Buddha: An Unprecedented Master Who Teaches the Path Leading to the Buddhahood</i>	95
<i>Chương Tám—Chapter Eight: A Tỳ Đạt Ma: Khoa Học Lý Luận—Abhidharma: A Science of Reasoning</i>	117
<i>Chương Chín—Chapter Nine: Đức Thích Ca Mâu Ni Phật: Vị Bổn Sư Mở Ra Đạo Lộ Diệt Khổ—Sakyamuni Buddha: The Original Master Who Opened the Path to the Removal of Sufferings</i>	137
<i>Chương Mười—Chapter Ten: Đức Phật Thuyết Giảng Về Chất Liệu Đốt Lên Những Ngọn Lửa Trong Chúng Sanh—The Buddha Preached On Fueling Materials for All Fires in Beings</i>	147
<i>Chương Mười Một—Chapter Eleven: Cái Nhìn Của Đức Phật Về Vũ Trụ & Nhân-Duyên Sanh—The Buddha's Outlook on Cosmos-Life-Causation</i>	181
<i>Chương Mười Hai—Chapter Twelve: Giáo Lý Đạo Phật Luôn Lạc Quan-Luôn Đồng Điệu Với Đời Sống Và Khoa Học Vào Mọi Lúc—Buddhist Teachings Is Always Optimism & in Accord With Life and Science at All Times</i>	209
<i>Chương Mười Ba—Chapter Thirteen: Tới Những Ngày Cuối Đời Mà Đức Phật Vẫn Nghĩ Đến Những Thế Hệ Tương Lai—Toward Final Days of His Life, The Buddha Still Thought of Later Generations</i>	215
<i>Chương Mười Bốn—Chapter Fourteen: Những Trận Pháp Vũ Sau Cùng Của Đức Phật Trong Thành Câu Thi Na—The Last Showers of Dharmas of the Buddha In Kusunagara</i>	229

<i>Chương Mười Lăm—Chapter Fifteen: Lược Sử Phân Phái & Sự Phát Triển Các Bộ Phái Phật Giáo—A Brief History of Divisions & the Development of Buddhist Sects</i>	255
<i>Chương Mười Sáu—Chapter Sixteen: Ba Trường Phái Lớn Trong Phật Giáo—Three Main Schools in Buddhism</i>	335
<i>Chương Mười Bảy—Chapter Seventeen: Cộng Đồng Tăng Già—Buddhist Sangha</i>	343
<i>Phần Hai—Part Two: Những Giáo Pháp Mà Đức Phật Đã Một Thời Giảng Giải Là Những Chân Lý Không Thể Nghĩ Bàn (Phần I)—The Teachings That the Buddha Once Taught Are All Inconceivable Truths (Section I)</i>	349
<i>Chương Mười Tám—Chapter Eighteen: Niềm Tin Trong Đạo Phật—Faith in Buddhism</i>	351
<i>Chương Mười Chín—Chapter Nineteen: Ba Pháp Ấn Cốt Lõi Trong Giáo Pháp Nhà Phật—Three Core Dharma Seals In Buddhist Teachings</i>	363
<i>Chương Hai Mươi—Chapter Twenty: Bốn Chân Lý Cao Thượng—Four Noble Truths</i>	439
<i>Chương Hai Mươi Một—Chapter Twenty-One: Tám Con Đường Thánh—The Noble Eightfold Path</i>	457
<i>Chương Hai Mươi Hai—Chapter Twenty-Two: Bốn Tâm Vô Lượng—Four Immeasurable Mind</i>	515
<i>Chương Hai Mươi Ba—Chapter Twenty-Three: Nhân Duyên Quả Theo Quan Điểm Phật Giáo—Cause-Condition-Effect In Buddhist Point of View</i>	539
<i>Chương Hai Mươi Bốn—Chapter Twenty-Four: Thuyết Nghiệp Báo Theo Quan Điểm Phật Giáo—The Theory of Actions & Retributions In Buddhist Point of View</i>	573
<i>Chương Hai Mươi Lăm—Chapter Twenty-Five: Thuyết Duyên Khởi Trong Giáo Thuyết Nhà Phật—The Theory of Causation In Buddhist Teachings</i>	631
<i>Chương Hai Mươi Sáu—Chapter Twenty-Six: Mười Hai Nhân Duyên—The Twelve Conditions of Cause-and-Effect</i>	675
<i>Chương Hai Mươi Bảy—Chapter Twenty-Seven: Sáu Ba La Mật—Six Paramitas</i>	685
<i>Tài Liệu Tham Khảo—References</i>	739

Lời Đầu Sách

Đức Phật Thích Ca Mâu Ni là Đấng Chánh Biến Tri, đản sanh vào năm 623 trước Tây lịch, tại miền bắc Ấn Độ, bây giờ là xứ Népal, một nước nằm ven sườn dãy Hy Mã Lạp Sơn, trong vườn Lâm Tỳ Ni tại thành Ca Tỳ La Vệ, vào một ngày trăng tròn tháng tư. Trước khi thành Phật, tên Ngài là Sĩ Đạt Đa Cồ Đàm. Ngài nguyên là Thái Tử của nước Ca Tỳ La Vệ, phụ hoàng là Tịnh Phạn Vương, mẫu hoàng tên Ma Da. Phật là danh hiệu của một bậc đã xé tan bức màn vô minh, tự giải thoát mình khỏi vòng luân hồi sanh tử, và thuyết giảng con đường giác ngộ và giải thoát cho chúng sanh. Chữ “Buddha” lấy từ gốc Phạn ngữ “Budh” có nghĩa là giác ngộ, chỉ người nào đạt được Niết Bàn qua thiền tập và tu tập những phẩm chất như trí tuệ, nhẫn nhục, bố thí... Con người ấy sẽ không bao giờ tái sanh trong vòng luân hồi sanh tử nữa, vì sự nối kết ràng buộc phạm phu tái sanh đã bị chặt đứt.

Sau khi đạt được đại giác, đức Phật đã đi đến vườn Lộc Uyển và 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 cách khác, kể từ đó, đức Phật đã trở thành một vị đạo sư vô tiền khoáng hậu. Ngài đã đi khắp cùng xứ Ấn Độ tuyên thuyết 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.

Tưởng cũng nên nhắc lại, đức Phật đạt được giác ngộ vào năm 35 tuổi cho đến khi Ngài nhập Niết Bàn vào năm 80 tuổi, Ngài thuyết giảng suốt những năm tháng đó. Chắc chắn Ngài phải là một trong những người nhiều nghị lực nhất chưa từng thấy: 45 năm trường Ngài giảng dạy ngày đêm, và chỉ ngủ khoảng hai giờ một ngày. Suốt 45 năm, Đức Phật truyền giảng đạo khắp nơi trên xứ Ấn Độ. Ngài kết nạp nhiều đệ tử, lập các đoàn Tăng Già, Tỳ Kheo và Tỳ Kheo Ni, thách thức hệ thống giai cấp, giảng dạy tự do tín ngưỡng, đưa phụ nữ lên ngang hàng với nam giới, chỉ dạy con đường giải thoát cho dân chúng trên khắp các nẻo đường. Giáo pháp của Ngài rất đơn giản và đầy ý nghĩa cao cả, loại bỏ các điều xấu, làm các điều lành, thanh lọc thân tâm cho trong sạch. Ngài dạy phương pháp diệt trừ vô minh, đường lối tu hành để diệt khổ, xử dụng trí tuệ một cách tự do và khôn ngoan để có sự hiểu biết chân chánh. Đức Phật khuyên mọi người nên thực hành mười đức tính cao cả là từ bi, trí tuệ, xả, hỷ, giới, nghị lực, nhẫn nhục, chân thành, cương quyết, thiện ý và bình thản. Đức Phật chưa hề tuyên bố là Thần Thánh. Người luôn công khai nói rằng bất cứ ai cũng có thể trở thành Phật nếu người ấy biết phát triển khả năng và dứt bỏ được vô minh. Khi giác hạnh đã viên mãn thì Đức Phật đã 80 tuổi. Đức Phật nhập Niết Bàn tại thành Câu Thi Na, để lại một kho tàng giáo lý kinh điển quý giá mà cho đến nay vẫn được xem là khuôn vàng thước ngọc. Đức Phật nói: “Ta không phải là vị Phật đầu tiên ở thế gian này, và cũng không phải là vị Phật cuối cùng. Khi thời điểm đến sẽ có một vị Phật giác ngộ ra đời, Ngài sẽ soi sáng chân lý như ta đã từng nói với chúng sanh.” Trước khi nhập diệt, Đức Phật đã dặn dò tứ chúng một câu cuối cùng: “Mọi vật trên đời không có gì quý giá. Thân thể rồi sẽ tan rã. Chỉ có đạo Ta là quý báu. Chỉ có chân lý của Đạo Ta là bất di bất dịch.”

Đức Phật xuất hiện vì một đại sự nhân duyên: Khai thị cho chúng sanh ngộ nhập tri kiến Phật, hay là giác ngộ theo kinh Pháp Hoa, Phật tánh theo kinh Niết Bàn và thiên đường cực lạc theo kinh Vô Lượng Thọ. Theo kinh Tăng Nhất A Hàm, Đức Phật là một chúng sanh duy nhất, một con người phi thường, xuất hiện trong thế gian này, vì lợi ích cho chúng sanh, vì hạnh phúc của chúng sanh, vì lòng bi mẫn, vì sự tốt

đẹp của chư như Thiên. Đức Phật đã khai sáng ra đạo Phật. Có người cho rằng đạo Phật là một triết lý sống chứ không phải là một tôn giáo. Kỳ thật, Phật giáo không phải là một tôn giáo theo lối định nghĩa thông thường, vì Phật giáo không phải là một hệ thống tín ngưỡng và tôn sùng lễ bái trung thành với một thần linh siêu nhiên. Đạo Phật cũng không phải là một thứ triết học hay triết lý suông. Ngược lại, thông điệp của Đức Phật thật sự dành cho cuộc sống hằng ngày của nhân loại: “Tránh làm điều ác, chuyên làm việc lành và thanh lọc tâm ý khỏi những nhiễm trược trần thế.” Thông điệp này ra đời từ sự thực chứng chân lý của Đức Phật. Nếu một người phạm phải hành động xấu thì không có cách chi người đó tránh khỏi được hậu quả xấu. Phật chỉ là bậc đạo sư, chỉ dạy chúng sanh cái gì nên làm và cái gì nên tránh, chứ Ngài không thể nào làm hay tránh dùm chúng sanh được. Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật đã chỉ dạy rõ ràng: “Bạn phải là người tự cứu lấy mình. Không ai có thể làm gì để cứu bạn ngoại trừ chỉ đường dẫn lối, ngay cả Phật.” Dù Đức Phật đã nhập diệt, nhưng trên 2.500 năm sau những giáo thuyết của Ngài vẫn còn tế độ rất nhiều người, gương hạnh của Ngài vẫn còn là nguồn gợi cảm cho nhiều người, và những lời dạy dỗ của Ngài vẫn còn tiếp tục biến đổi nhiều cuộc sống. Chỉ có Đức Phật mới có được oai lực hùng mạnh tồn tại sau nhiều thế kỷ như thế ấy. Đức Phật không bao giờ tự xưng rằng Ngài là một thần linh, là con của thần linh, hay là sứ giả của thần linh. Ngài chỉ là một con người đã tự cải thiện để trở nên toàn hảo, và Ngài dạy rằng nếu chúng ta noi theo gương lành ấy chính ta cũng có thể trở nên toàn hảo như Ngài. Ngài không bao giờ bảo đệ tử của Ngài thờ phượng Ngài như một thần linh. Kỳ thật Ngài cấm chỉ đệ tử Ngài làm như vậy. Ngài bảo đệ tử là Ngài không ban phước cho những ai thờ phượng Ngài hay giáng họa cho ai không thờ phượng Ngài. Ngài bảo Phật tử nên kính trọng Ngài như một vị Thầy. Kỳ thật, trong suốt gần hai mươi sáu thế kỷ qua, đức Phật vẫn luôn là một bậc đạo sư xuất chúng và vô tiền khoáng hậu trên địa cầu này.

Đối với các Phật tử chân chánh, vị Phật lịch sử ấy không phải là vị thần tối thượng, cũng không phải là đáng cứu thế cứu người bằng cách tự mình gánh lấy tội lỗi của loài người. Người Phật tử chỉ tôn kính Đức Phật như một con người toàn giác toàn hảo đã đạt được sự giải thoát thân tâm qua những nỗ lực của con người và không qua ân điển của bất cứ một đấng siêu nhiên nào. Trong giáo thuyết nhà Phật, đức Phật

có mười danh danh hiệu: Như Lai, Ứng Cúng, Chánh Biến Tri, Minh Hạnh Túc, Thiện Thệ, Thế Gian Giải, Vô Thượng Sĩ Điều Ngự Trượng Phu, Thiên Nhơn Sư, Phật, Thế Tôn. Tuy nhiên, phải thật tình mà nói, đức Phật mãi mãi là một bậc đạo sư vô tiền khoáng hậu trên địa cầu này. Ngài không những là một người giác ngộ viên mãn mà còn là một người hoàn toàn, một người đã trở thành toàn thể, bản thân tự đầy đủ, nghĩa là một người trong ấy tất cả các khả năng tâm linh và tâm thần đã đến mức hoàn hảo, đến một giai đoạn hài hòa hoàn toàn và tâm thức bao hàm cả vũ trụ vô biên. Một người như thế không thể nào đồng nhất được nữa với những giới hạn của nhân cách và cá tính và sự hiện hữu của người ấy. Không có gì có thể đo lường được, không có lời nào có thể miêu tả được con người ấy.

Quyển sách nhỏ có tựa đề “Đức Phật: Bậc Đạo Sư Vô Tiền Khoáng Hậu Trên Địa Cầu Này” không phải là một nghiên cứu chi tiết về đức Phật, mà nó chỉ viết rất tóm lược về đức Phật Lịch Sử và những gì xảy ra cho chúng sanh sau khi đức Phật đản sanh, xuất gia, giác ngộ và trở thành một bậc đạo sư cho cả trời người. Trong tập sách chúng ta chỉ nói về Đức Phật: Bậc Đạo Sư vô song đã khai sáng đạo Phật, dựa trên giáo lý giác ngộ và giải thoát của chính Ngài. Đồng thời, chúng ta cũng tóm lược về những giáo pháp mà đức Phật đã một thời giảng giải, những chân lý không thể nghĩ bàn. Cuộc hành trình đi đến giác ngộ và giải thoát 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 đức Phật và Phật giáo, nhân mùa Phật Đản 2566 (2022), tôi cũng mạo muội biên soạn tập sách “Đức Phật: Bậc Đạo Sư Vô Tiền Khoáng Hậu Trên Địa Cầu Này” bằng song ngữ Việt Anh. Trước hết là cung kính cúng dường lên ngôi Tam Bảo (Phật-Pháp-Tăng) và chúng sanh muôn loài; kế thứ là tác giả muốn phổ biến một vài điều về đức Phật, một bậc đạo sư vô tiền khoáng hậu và một số lời dạy không thể nghĩ bàn của Ngài đến với Phật tử ở mọi trình độ, đặc biệt là những người sơ cơ, hy vọng sự đóng góp nhỏ nhoi này sẽ giúp cho Phật tử hiểu biết thêm về đức Phật lịch sử. Những mong tất cả chúng ta có thể nhìn cuộc đời của đức Phật như một cuộc sống mẫu mực có thể giúp hướng chúng ta đến một cuộc sống an bình và hạnh phúc cho chính mình.

Thiện Phúc

Preface

Sakyamuni Buddha was born in 623 BC in Northern India, in what is now Nepal, a country situated on the slope of Himalaya, in the Lumbini Park at Kapilavathu on the Vesak Fullmoon day of April. Before becoming Buddha, his name is Siddhartha Gotama. He was born a prince. His father was Rajah Suddhodana, and his mother Maha Maya. Buddha is an epithet of those who successfully break the hold of ignorance, liberate themselves from cyclic existence, and teach others the path to enlightenment and liberation. The word “Buddha” derived from the Sanskrit root budh, “to awaken,” it refers to someone who attains Nirvana through meditative practice and the cultivation of such qualities as wisdom, patience, and generosity. Such a person will never again be reborn within cyclic existence, as all the cognitive ties that bind ordinary beings to continued rebirth have been severed.

After enlightenment, the Buddha went to the Deer Park to deliver 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 undescribable 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 other words, after the day of enlightenment, the Buddha became an unprecedented master who was wandering all over India to lecture 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.

It should be reminded that the Buddha attained Enlightenment at the age of 35, on the eighth day of the twelfth month of the lunar calendar, at the time of the Morning Star's rising. After attaining Enlightenment at the age of 35 until his Mahaparinirvana at the age of 80, he spent his life preaching and teaching. He was certainly one of the most energetic man who ever lived: forty-nine years he taught and preached day and night, sleeping only about two hours a day. For 45 years, the Buddha traversed all over India, preaching and making converts to His religion. He founded an order of monks and later another order of nuns. He challenged the caste system, taught religious freedom and free inquiry, raised the status of women up to that of men, and showed the way to liberation to all walks of life. His teaching were very simple but spiritually meaningful, requiring people "to put an end to evil, fulfil all good, and purify body and mind." He taught the method of eradicating ignorance and suppressing sufferings. He encouraged people to maintain freedom in the mind to think freely. All people were one in the eyes of the Buddha. He advised His disciples to practice the ten supreme qualities: compassion, wisdom, renunciation, discipline, will power, forbearance, truthfulness, determination, goodwill, and equanimity. The Buddha never claimed to be a deity or a saint. He always declared that everyone could become a Buddha if he develops his qualities to perfection and is able to eliminate his ignorance completely through his own efforts. At the age of 80, after completing His teaching mission, He entered Nirvana at Kusinara, leaving behind a lot of priceless doctrinal treasures considered even today as precious moral and ethical models. The Buddha said: "I am not the first Buddha to come upon this earth, nor shall I be the last. In due time, another Buddha will arise, a Holy one, a supreme Enlightened One, an incomparable leader. He will reveal to you the same Eternal Truth which I have taught you." Before entering Nirvana, the Buddha uttered His last words: "Nothing in this world is precious.

The human body will disintegrate. Only is Dharma precious. Only is Truth everlasting.”

For the sake of a great cause, or because of a great matter, the Buddha appeared, for the changing beings from illusion into enlightenment (according to the Lotus Sutra), or the Buddha-nature (according to the Nirvana Sutra), or the joy of Paradise (according to the Infinite Life Sutra). According to the Anguttara Nikaya, the Buddha is a unique being, an extraordinary man arises in this world for the benefit of sentient beings, for the happiness of sentient beings, out of compassion for the world, and for the good of gods and men. The Buddha founded Buddhism. Some says that Buddhism is a philosophy of life, not a religion. In fact, Buddhism is not strictly a religion in the sense in which that word is commonly understood, for it is not a system of faith and worship to a supernatural god. Buddhism is neither a philosophy. In the contrary, the Buddha’s message is really for human beings in daily life: “Keeping away from all evil deeds, cultivation of a moral life by doing good deeds and purification of mind from worldly impurities.” This message originated from the Buddha’s realization of the Truth. If a person commits a bad action (karma) it will be impossible for that person to escape from its bad effect. The Buddha is only a Master, who can tell beings what to do and what to avoid but he cannot do the work for anyone. In the Dhammapada Sutra, the Buddha clearly stated: “You have to do the work of salvation yourself. No one can do anything for another for salvation except to show the way.” 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 favours or blessings 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. As a matter of fact, for almost twenty-six centuries, the Buddha has been being an exceptional and and unprecedented master on this earth.

For true Buddhists, the historic Sakyamuni Buddha was neither as a Supreme Deity nor as a savior who rescues men by taking upon himself the burden of their sins. Rather, Buddhists venerate Him as a fully awakened, fully perfected human being who attained liberation of body and mind through his own human efforts and not by the grace of any supernatural being. In

Buddhist teachings, the Buddha has ten epithets of a Buddha: Tathagata (Thus Come One), One Worthy of Offerings, One of Proper and Pervasive Knowledge (Samyak-Sambuddha), One Complete in Clarity and Conduct (Vidya-carana-Sampanna), One who is always on the path toward goodness; never regressing toward evil (Sugata), Well Gone One who understands the World (Lokavit), Taming and Subduing Hero (Anuttara Purusa-Damya-Sarathi), Teacher of Gods and Humans, Buddha, and World Honored One (Lokanatha). However, honestly speaking, the Buddha is forever an unprecedented master on this earth. He is not only fully enlightened but a Perfect One, one who has become whole, complete in himself, that is, one in whom all spiritual and psychic faculties have come to perfection, to maturity, to a stage of perfect harmony, and whose consciousness encompasses the infinity of the universe. Such a one can no longer be identified with the limitations of his individual personality, his individual character and existence; there is nothing by which he could be measured, there are no words to describe him.

This little book titled “The Buddha: An Unprecedented Master On This Earth” is not a detailed study of the Buddha, but a book that only summarizes on the Historical Buddha, what happened to human beings after His birth, renounced the worldly life, became enlightenment and Teacher of Gods and Humans. In this book, we only discuss on the Buddha: an unequal master who founded Buddhism that is based on His teachings of enlightenment and emancipation. At the same time, we also summarize the teachings that the Buddha once taught which are all inconceivable truths. The journey leading to enlightenment and emancipation demands continuous efforts with right understanding and practice. Presently even with so many books available on the Buddha and Buddhism, on the occasion of the Vesak 2566 (2022), I venture to compose this booklet titled “The Buddha: An Unprecedented Master On This Earth” in Vietnamese and English. First, I would like to respectfully to offer the work to the Triple Jewel (Buddha, Dharma, Sangha) and all sentient beings; next, I would like to spread some stories of the Buddha, an unprecedented master on this earth and His Inconceivable Teachings to all Vietnamese Buddhist followers, especially Buddhist beginners, hoping this little contribution will help Buddhists to understand more about the Historical Buddha. Hoping that we all can look at the life of the Buddha as an exemplary life that can help us lead a life of peace and happiness for our own.

Thiền Phúc

Phần Một

***Đức Phật: Bậc Đạo Sư Vô Song
Đã Khai Sáng Đạo Đạo Phật Dựa
Trên Giáo Lý Giác Ngộ & Giải Thoát***

Part One

***The Buddha: An Unequal Master
Who Founded Buddhism That Is Based On the
Teachings of Enlightenment & Emancipation***

Chương Một

Chapter One

Thời Kỳ Tiền Phật Giáo Trên Thế Giới

Khoảng 3.000 năm trước Tây lịch, tại lưu vực sông Ấn Hà, phát khởi một nền văn minh đô thị, được gọi là “Văn Hóa Thung Lũng Ấn Hà.” Hai đô thị lớn là Mohenjo Daro và Harrappa, vì vậy nền văn hóa này cũng được gọi là “Văn Hóa Harrappa”. Theo Andrew Skilton trong Đại Cương Lịch Sử Phật Giáo, có lẽ đây là một xã hội đã có tổ chức cao, rất bảo thủ, không thay đổi bao nhiêu qua nhiều thế kỷ. Những cố gắng nhằm tái xác định lại những phong tục và tín ngưỡng của xã hội này phần lớn chỉ do sự suy đoán mặc dầu người ta đã tìm thấy những di vật có ý nghĩa với những dấu ấn được sử dụng rộng rãi trong việc buôn bán ở các vùng bờ biển. Những con dấu này khắc lại một loại chữ viết, mà đến nay vẫn chưa giải mã được. Một con dấu nổi tiếng vẽ hình một người ở tư thế ngồi thiền, mà một số người nghĩ là nó mô tả một hình thức ngồi thiền hay quán tưởng trong buổi sơ khai. Nền văn minh này từ từ lụn tàn vào khoảng 1.200 năm trước Tây lịch, có lẽ do hậu quả của những thay đổi về môi trường, nhưng chắc hơn là do dự thay đổi dòng chảy của sông Ấn Hà.

Tuy nhiên, những dấu vết này không liên quan gì đến sự xuất hiện cùng thời của những bộ tộc xâm lăng từ phía Tây bắc tràn xuống. Rất có thể những bộ tộc này đã đến đây đúng vào lúc nền văn hóa này đang tàn lụn. Có nhiều học giả cho rằng đây không phải là một cuộc xâm lăng, mà chỉ là một sự thẩm thấu văn hóa. Nói gì thì nói, sau khi nền văn minh Thung Lũng Ấn Hà bị tàn lụi thì lục địa này trở thành quê hương mới cho làn sóng người di dân của những bộ tộc du mục tới định cư. Sau khi trèo vượt qua những núi đèo xuyên qua Hi Mã Lạp Sơn dẫn tới những vùng biên giới Tây Bắc Ấn Độ và Népal bây giờ, nhiều thế kỷ sau đó những bộ tộc Aryan này bắt đầu một cuộc càn quét trọn vẹn trên toàn thể bán lục địa này. Những bộ tộc người Aryan này mang theo với họ tín ngưỡng đa thần giáo. Họ cũng mang theo với họ một hệ thống giai cấp xã hội, chia xã hội thời đó ra làm ba thành phần: tư tế, chiến binh, và nông dân. Thành phần tư tế bao gồm những người có khả năng tụng đọc rành nghề cử hành nghi lễ, là tiền thân

của giai cấp Bà La Môn sau này. Hai giai cấp sau cùng giống với những giai cấp chiến binh và thứ dân về sau này. Chúng ta biết được tất cả những điều trên nhờ vào những văn bản do chính con cháu của những người này viết ra về sau này. Đây là những kinh điển căn bản của Bà La Môn giáo, không được Phật giáo thừa nhận.

Trước thời Phật giáo, Ấn Độ giáo, tôn giáo đã ăn sâu vào Ấn Độ mà nguồn gốc hãy còn là một huyền thoại. Tôn giáo không có giáo chủ, cũng không có giáo điển. Nó luôn đưa vào tất cả mọi mặt của chân lý. Người theo Ấn Độ giáo tin tưởng vào luật của Nghiệp lực. Đây là tên gọi chung cho hệ thống xã hội, văn hóa và tôn giáo của giống người Aryan ở Ấn Độ, đây là giống dân di cư vào Ấn Độ vào ngay trước thời kỳ bắt đầu có lịch sử của nước này. Duy trì xã hội làm bốn giai cấp, trong đó Bà La Môn là giai cấp tối thượng. Theo nguyên tắc thờ phượng Thượng đế bằng những nghi thức đề ra từ Thánh Kinh Vệ Đà. Trung thành hay tin tưởng tuyệt đối vào thuyết nghiệp quả luân hồi, lấy sự tái sinh vào cõi trời làm mục tiêu tối thượng cho người trần tục. Họ tin có một định luật hoạt động suốt cuộc đời. Gieo gì gặt nấy ở một lúc nào đó và ở một chỗ nào đó. Đó là định luật mỗi hành động, mỗi ý định hành động, mỗi thái độ đều mang quả riêng của nó. Người trở thành thiện do những hành động thiện và trở thành ác do những hành động ác. Nghĩa là mỗi người phải chịu trách nhiệm về hoàn cảnh của chính mình, chứ không thể đổ lỗi cho người khác được. Bạn chính là bạn vì những thứ mà bạn đã làm trong quá khứ. Đối với người theo Ấn Độ giáo, đương nhiên quá khứ bao gồm tất cả những kiếp sống trước của bạn. Theo truyền thống Ấn Giáo, nhiệm vụ chính của người nữ là sanh con và làm việc trong nhà. Vì vậy mà nó coi cuộc sống độc thân là cuộc sống vô ích, và những người đàn bà không kết hôn đáng bị phỉ báng. Những câu chuyện trong Kinh Vệ Đà cho thấy rất nhiều người Ấn Độ đã tìm kiếm những câu trả lời về cuộc sống quanh họ, cũng như về vũ trụ xa xăm. Sách cổ nhất của Ấn Độ giáo là bộ kinh Vệ Đà. Bộ kinh này gồm những câu thơ và những bài thánh ca cổ được sáng tác từ hơn 3000 năm trước. Những luật lệ Bà La Môn mà các tu sĩ dùng làm nghi lễ thờ phượng đã có vào khoảng giữa 1200 và 1000 trước Thiên Chúa. Những Thiên Anh Hùng Ca vĩ đại là những câu thơ triết lý về anh hùng truyền thuyết về các vị thần. Những thiên anh hùng ca này là những truyện cổ được kể lại qua nhiều thế hệ trước khi được viết vào đầu kỷ nguyên Thiên Chúa. Một chương ngắn của

Thiên Anh Hùng Ca, Dáng đi Bhavagavad Gita, trở thành một tác phẩm tôn giáo được ưa thích ở Ấn Độ.

Theo giáo lý Ấn Độ giáo, mỗi người có một vị trí riêng trong cuộc sống và trách nhiệm riêng biệt. Mỗi người được sanh ra ở một chỗ với những khả năng riêng biệt vì những hành động và thái độ trong quá khứ. Có bốn giai cấp chính trong Ấn Độ Giáo. Trong bốn đẳng cấp có 12 nhánh. Qua nhiều năm, hơn 1000 thứ bậc đẳng cấp đã xuất hiện trong đời sống xã hội Ấn Độ, nhưng tất cả đều thuộc một trong bốn nhóm chính này. Trong đời sống xã hội bình thường, ranh giới đẳng cấp phản ảnh bất công thực sự và thành kiến nặng nề. Chính nhiều người Ấn Độ giáo cũng cố gắng thực hiện xóa bỏ một số bất công trắng trợn. Ngài Gandhi là người đã đem hết sức lực để phục hồi “tiện dân” vào địa vị có đẳng cấp. Thứ nhất là nhóm trí thức và thầy tu. Thứ nhì, tầng lớp quý tộc, kể cả giai cấp quân nhân. Thứ ba, nhóm hành chính, gồm những nhà buôn và địa chủ. Thứ tư, số lớn dân chúng làm những việc thông thường trong xã hội. Giai cấp gọi là “tiện dân” hay “người bị ruồng bỏ” (mới đây bị hủy bỏ do luật của Ấn Độ) gồm những người có nguồn gốc thuộc những phân nhóm khác của giai cấp thứ tư, quần chúng nhân dân. Do những điều kiện xã hội và kinh tế khác nhau, họ bị mất đẳng cấp, hay mất vị trí trong xã hội. Mục đích quan trọng nhất mà mỗi người phải vượt lên là thoát khỏi ảnh hưởng của bất hạnh trong quá khứ. Mỗi người đều có mục tiêu căn bản suốt cuộc đời là thoát khỏi ảo tưởng thông qua với sự hợp nhất với Bà La Môn. Đời sống lạc thú, thực hiện tất cả những ham thích bình thường của con người kể cả ham thích rất quan trọng bắt nguồn từ nhục dục. Người theo Ấn Độ giáo không bác bỏ kinh nghiệm giác quan về cuộc đời, phát triển quan hệ sáng tạo với người khác, biết thẩm mỹ, biểu lộ tình dục. Nhưng người Ấn Độ giáo coi kinh nghiệm này khi được dùng đúng cách và không được coi như là những mục tiêu duy nhất của đời sống. Trách nhiệm tham gia vào hoạt động kinh tế phúc lợi công cộng, bao gồm một số công việc hay nghề nghiệp có giá trị. Mỗi người có bốn phận với chính mình và với xã hội để làm một số công việc có ích. Vì việc này người ấy sẽ nhận được tiền bạc cần thiết cho nhu cầu hằng ngày, và thông qua đó người ấy đóng góp vào phúc lợi chung. Sống đúng theo luân lý hay đạo đức sống. Ta có bốn phận với chính ta và đối với người khác để làm những gì được trông đợi ở chính mình về luân lý và đạo đức. Bốn phận đã được phân định khá rõ ràng tại Ấn

Độ, cho mỗi một đẳng cấp có một luật lệ hành động và thái độ mà mỗi thành viên phải thi hành. Và đối với luật lệ này, một người phát nguyện bằng nỗ lực của mình nếu muốn đạt một đời sống tốt đẹp.

Vào khoảng 800 năm trước Thiên Chúa, Ấn Độ giáo biên soạn bộ kinh U Bà Ni Sà Đa, gồm những câu trả lời của những ẩn sĩ nổi tiếng thời đó trước những câu hỏi về đời sống và vũ trụ. Một thời gian ngắn trước thời Đức Phật, bản kinh U Bà Ni Sà Đa bằng văn xuôi đã được biên soạn, kinh nói về những lời giảng bí mật, chỉ truyền từ thầy sang đệ tử mà thôi. Bộ kinh này được coi là giai đoạn cuối cùng của kinh Vệ Đà, và vì vậy mà được gọi là “Tột đỉnh của Vệ Đà”. Ở đây các yếu tố nghi lễ không có tầm quan trọng như trong các bộ kinh trước, thay vào đó là những lời giảng bí truyền và đầy ẩn tượng về sự tái sinh và đầu thai. Một mặt người ta đi tìm cái nền tảng của thế giới hiện tượng, cốt lõi của vạn hữu ngoại giới, cái đó được gọi là “Brahman”; mặt khác người ta đi tìm cái sự vật hiện hữu tối hậu bên trong mỗi cá nhân, là cái người ta cho là sự sống và ý thức, và cái này được gọi là “Atman”. Kinh U Bà Ni Sà Đa đi đến giáo huấn bí truyền cuối cùng là đồng hóa hai thực tại này, cho rằng “Atman” và “Brahman” chỉ là một thực tại duy nhất. Ranh giới đẳng cấp phản ánh bất công thực sự và thành kiến nặng nề trong đời sống xã hội bình thường. Chính nhiều người Ấn Độ giáo cũng cố gắng thực hiện xóa bỏ một số bất công trắng trợn. Ngay những người trong giai cấp quý tộc cũng đã đem hết sức lực để phục hồi “tiện dân” vào địa vị có đẳng cấp. Ai trong chúng ta cũng đều biết rằng các nền văn minh trên thế giới vốn luôn đi kèm với những sóng gió của việc tranh giành quyền lực và của cải vật chất. Chính điều này đã thúc đẩy mọi sức mạnh tâm linh của con người phải đứng lên chống lại hệ thống bạo lực đương quyền. Tại Ấn Độ những lực lượng đối kháng nổi lên trong những vùng Tây Bắc. Ngay từ lúc mới được thành lập, Phật giáo chủ yếu nhắm đến các tầng lớp thị dân đông đảo. Chính vì vậy mà chúng ta thấy Phật giáo phát triển quanh các vùng Benares và Patna, nơi mà vào thời đại đồ sắt đã sản sinh ra những ông vua đầy tham vọng xuất thân từ quân đội, đã thiết lập các vương quốc mênh mênh với nhiều thành phố rộng lớn. Phần lớn công việc hoằng hóa của Đức Phật đều được thực hiện tại các thành phố lớn, điều này giúp chúng ta lý giải dễ dàng tính cách tri thức trong lời dạy của Ngài, cũng như phong cách thành thị trong ngôn ngữ được sử dụng và tính hợp lý trong các tư tưởng được Ngài

truyền dạy. Để đối kháng với những mê tín về thần quyền, Đức Phật luôn nhấn mạnh rằng Ngài chỉ là người dẫn đường, chứ không phải là một đấng quyền năng, và rằng mọi sự gợi ý chỉ dẫn đều cần phải được chứng nghiệm, kể cả những chỉ dẫn của chính Ngài.

Trong khi Phật giáo bắt đầu nảy mầm tại Ấn Độ thì tại Trung Hoa một trong những tôn giáo lớn của thế giới cũng đang bắt đầu: Khổng giáo. Hệ thống luân lý đạo đức này thoát thai từ giáo lý của Đức Khổng Phu Tử, nhấn mạnh về lòng hiếu, để, trung, lễ, tín, công bằng, liêm sĩ. Khổng Tử sinh vào khoảng năm 557-479 trước Tây lịch, người nước Lỗ. Ông sống vào thời luân lý và văn hóa của Nhà Châu đang suy vi, nên đã cố gắng tìm cách chấn hưng; ông dạy 3.000 đệ tử về thi, sử, lễ và nhạc. Ông là nhà giáo dục vĩ đại của Trung quốc và được người hiện đời gọi ông là “Vạn Thế Sư Biểu.” Tuy nhiên, đạo Khổng và đạo Phật hoàn toàn khác biệt nhau. Đạo Khổng chỉ nặng về gia đình và xã hội, con cái lớn lên lập gia đình, lấy vợ gả chồng, rồi sanh con đẻ cháu nối dõi tông đường, thờ vua giúp nước, vân vân. Ngược lại, đạo Phật thì chủ trương việc xuất gia, rời bỏ gia đình cha mẹ, vợ con, và lục thân quyến thuộc mà đi tu. Cho nên lúc khởi đầu các học giả Khổng học, khi chưa hiểu thấu suốt về đạo Phật, cho rằng đạo Phật là tà giáo ngoại đạo, bỏ cha mẹ, vợ con, phá hoại nền tảng gia đình và xã hội, bất trung bất hiếu. Vì thế mà khi đạo Phật mới được đưa vào Trung Quốc đã bị các học giả Khổng giáo quyết liệt chống đối. Tuy nhiên, Đức Phật và tôn giáo của Ngài được phổ biến rộng rãi phần lớn nhờ vào phương pháp tiếp cận với đa số quần chúng. Ngài yêu cầu đệ tử của Ngài thuyết giảng Phật pháp bằng chính ngôn ngữ của người dân tại đó làm cho dân chúng vô cùng cảm kích. Lão giáo là một trong những tôn giáo lớn của Trung Quốc. Tôn giáo này được Lão Tử sáng lập cùng thời với Phật giáo bên Ấn Độ. Giáo lý của tôn giáo này dựa trên “Đạo” hay con đường tự nhiên. Những người tu tập theo Lão giáo theo truyền thống cố gắng đạt đến trường sanh bất tử, mà theo Phật giáo là một thí dụ cổ điển về chuyện luyện chấp vào thân.

The World During the Pre-Buddhism

About 3,000 years B.C., along the River Indus, there grew up a city-based civilization, known as the “Indus Valley Culture”. The two

greatest cities were at Mohenjo Daro and Harrappa, for which reason this has been termed the “Harrappan Culture”. According to Andrew Skilton in the “Concise History of Buddhism”, this society appears to have been highly organized and very conservative, showing little change over many centuries. Attempts to reconstruct customs and beliefs of this society are largely speculative though most suggestive items that have been recovered, such as seals used in extensive trading, especially in the coastal areas. These show a form of writing, as yet undeciphered. One famous seal shows a masked human figure in a yogic posture, thought by some to be performing a primitive form of yoga or meditation. This civilization gradually declined in around 1,200 years B.C., possibly as a result of environmental changes, most probably the change of direction in the flow of the River Indus.

However, this is not likely to have been linked with the coincidental appearance of invading tribes from the north-west. Probably, these new comers found their way to Northern India when the culture there was in its dead time. Many scholars believed that this was not a military invasion, but a cultural osmosis. No matter what had happened, military invasion, or cultural osmosis, or the dying-out of the “Indus Valley Culture”, this continent had become new homeland for large waves of migrating nomadic tribes, pushed out from their old homeland which originally stretched from Central Europe to Central Asia. After climbing various passes through the Himalayas to the North-West of present day India’s frontier with Nepal, these Aryan tribes began a complete sweep eastward across the entire subcontinent in the next several centuries. These Aryan tribes brought with them their own beliefs of polytheism. They also brought with them their own social caste system, which divided society into three classes: priests, warriors, and farmers. The first of these were professional reciters of hymns and performers of ritual, the predecessors of the later “brahmana” class. The last two classes were similar to the “ksatriya” and “vaisya” classes. All this known because of the survival of the texts produced by these people’s descendants. These are basic scriptures of Brahmanism, not recognizing by Buddhists.

Before Buddhism, Hinduism, the traditional social religious structure of the Indian people and its origin is still mystic. It has neither a founder nor a fixed canon. It incorporated for centuries all aspects of

truth. Hindus believe in the law of karma. Hinduism or Brahmanism, the general name given to the social-cultural-religious system of the Indo-Aryan, who migrated into India just before the dawn of history. The maintenance of the four castes which assures the supremacy of the priest caste, the brahmana. Appeasement of the gods by means of rituals derived from the Sacred Vedas. Complete faith and fidelity to the theory of karma and reincarnation, with rebirth in heaven seen as the final goal of earthly life. There is a universal law, which operates throughout all life. Whatever is sown must be reaped sometime and somewhere. This is the law: every action, every intention to act, every attitude bears its own fruit. A man becomes good by good deeds and bad by bad deeds. It is to say each person is fully responsible for his own condition, and cannot put the blame on anyone else. You are what you are because of what you have done in the past. To a Hindu, the past, of course, would include all previous lives or existences. In Hindu tradition, the main duties assigned to women were childbearing and housework. Thus it considers a single life as a wasted life and unmarried women were subject to scoffs. The stories in the Vedas reveal a great deal about the Indian people who were searching for answers about life around them, as well as about the remote universe. The oldest sacred books of Hinduism called the Vedas. They are ancient poems and hymns which were composed more than 3,000 years ago. The Brahmanic rules which the priests use for rituals of worship dated from between 1,200 and 1,000 B.C. The Great Epics are philosophical and religious poems about legendary heroes and gods. They were ancient stories that had been told for generations before they were written at about the first century B.C. A short section of one of the Epics, the Bhagavad Gita, has become the favorite religious text in India.

According to Hindu teachings, every person has a specific place in life and specific responsibilities. Each person is born where he is, and with particular abilities that he has, because of past actions and attitudes. There are four main castes in Hinduism. Within the four castes, there are dozens of sub-divisions. Through the years, more than a thousand levels of castes have appeared in Indian social life; but all belong to one of the four main groups. In ordinary social life, caste lines have frequently reflected real injustices and strong prejudices.

Even thoughtful Hindus today realize that abuses have crept into the system. Many efforts have been made in the direction of straightening out some of the gross injustices. Gandhi was one who gave freely of his energies in restoring the “untouchables” to caste status: First, the intellectual-priest group. Second, the nobility, including the warriors. Third, the administrative group, including merchants and landowners. Fourth, the great masses of people who do the common work of a society. The class of so-called “Untouchables” or “Out-castes” (recently abolished by Indian law) was composed of people who had originally belonged to different sub-groups of the fourth caste, the masses. Through various social and economic conditions, they lost caste or lost their place in society. The most important goal for each person to achieve is release from the influence of past unhappiness. Each person has the fundamental aim all through life of escaping from maya through union with Brahman. The life of pleasure, fulfilment of all normal human desires, including the very important desires rooted in sex. Hindus do not reject the sensory experiences of life, development of creative relationships with other people, aesthetic appreciation, and sexual expression. The Hindus value these experiences when used correctly and not regarded as the only goal of life. Participation in economic activity or public welfare, which includes working in some worthwhile job or profession. Each person has an obligation to himself and to society to do some useful work. For this he receives the wherewithal for his daily needs. Living the right kind of moral or ethical life. One has a duty to him and to others to do what is expected of him morally and ethically. The duty has been rather specifically defined in India, for each caste has a code of actions and attitudes, which are expected of its members. And to this code a person is pledged through all his endeavors if he wishes to attain the good life.

The Upanishads, dating from about 800 B.C., are the answers that the renowned hermit-teachers of that period gave to questions about life and the universe. Shortly before the time of the Buddha, the earliest prose Upanishads were compiled, which dealt with a secret teaching, to be passed from master to disciples only. The Upanishads were regarded as the final stage in the evolution of the Veda, and therefore known as the Vedanta, the “Culmination of the Veda”. The

ritual elements so prevalent in the earlier texts are less important here, and in their place we find a secret teaching on rebirth. According to the Upanishads, on the one hand, people looked for that which was the basis of the external phenomenal world, the underlying essence of all external objects and things, which were termed “Brahman”; on the other hand, they looked for the ultimately existent thing within the individual, that which supports life and consciousness in each of us, to be termed “Atman”. The secret teaching in the Upanishads taught that “Atman” and “Brahman” were one and the same. Caste lines have frequently reflected real injustices and strong prejudices in ordinary social life. Even thoughtful Hindus today realize that abuses have crept into the system. Many efforts have been made in the direction of straightening out some of the gross injustices. Even people belonged to the noble class also tried to restore the “untouchables” to caste higher statuses. We all know that the growth of any civilization in the world has been accompanied by recurrent waves of disillusion with power and material wealth. This very reason mobilized the resources of the spirit against the existing power system. In India the reaction forces arose in the Northwest regions. From the beginning, Buddhism developed around Benares and Patna, where the Iron Age had thrown up ambitious warrior kings, who had established large kingdoms with big cities. In opposition to superstitions in divine power the Buddha always stressed that He was only a guide, not an authority, and that all propositions must be tested, including His own.

While Buddhism sprouted in India, in China one of the great religions also started: Confucianism. The system of morality growing out of the teachings of the Chinese philosopher Confucius, which stressed on filiality, respect for the elderly, loyalty, propriety, faith, justice, decency and shame. Confucius (557-479) was born in the state of Lu. He lived in the time when the moral and cultural tradition of Chou were in rapid decline. In attempting to uphold the Chou culture, he taught poetry, history, ceremonies and music to about 3,000 disciples. He was the first Chinese Great Educator that Chinese people still give him the title “Master of Ten Thousand Years.” However, Confucianism and Buddhism are totally different. Confucianism emphasizes on the ideas of family and society. Confucianism emphasizes on teaching children to grow up, to get married, to bear children and grandchildren,

to continue the family line, to be a productive member in society. In contrast, Buddhism is founded on the essence of 'abandoning worldly ways,' to leave home, to detach from family, parents, wife, husband, children, relatives, friends, etc. Therefore, Confucian scholars considered Buddhism as wicked and false teachings. That was why when Buddhism was first introduced into China, it was strongly opposed by Confucian scholars. However, the popularity of the Buddha and his disciples largely depended upon his method of approach to the masses. The Buddha had asked his disciples to preach his doctrine in the people's own language. The people were naturally impressed. Taoism is one of the big religions in China. This religion was founded by Lao-Tzu, at the same time with Buddhism in India. Its doctrines are based on Tao or way of nature. Taoist practitioners traditionally strive for immortality, which, in Buddhism, is a classic example of deluded attachment to the body.

Chương Hai

Chapter Two

Phật Đản Sinh

Vào năm 563 trước Tây lịch, một cậu bé được sanh ra trong một hoàng tộc tại miền Bắc Ấn Độ. “Trên trời dưới trời, riêng ta cao nhất. Trên trời dưới trời riêng ta tôn quý nhất (Thiên Thượng Thiên Hạ Duy Ngã Độc Tôn).” Theo truyền thuyết Ấn Độ, đó là lời Đức Phật lúc Ngài mới giáng sanh từ bên sườn phải Hoàng Hậu Ma Da và bước bầy bước đầu tiên. Đây không phải là một câu nói cao ngạo mà là câu nói để chứng tỏ rồi đây Ngài sẽ hiểu được sự đồng nhứt của bản tánh thật của toàn vũ trụ, chứ không phải là bản ngã theo thế tục. Lời tuyên bố này cũng là thường pháp của chư Phật ba đời. Đối với Đại Thừa, Ngài là tiêu biểu cho vô lượng chư Phật trong vô lượng kiếp. 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. 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.

Hiện nay vẫn còn nhiều bàn cãi về năm sanh chính xác của Đức Phật; tuy nhiên ý kiến của phần đông chọn năm 623 trước Tây Lịch. Ngày Phật đản sanh là ngày trăng tròn tháng 4 Âm Lịch, đó là một ngày tuyệt đẹp. Tiết trời trong sạch, gió mát thoang thoảng. Trong vườn trăm hoa đua nở, tỏa hương ngào ngạt, chim hót líu lo... tạo thành một cảnh tượng thần tiên ở thế gian để đón chào sự đản sanh của Thái Tử. Theo truyền thuyết Ấn Độ thì lúc đó đất trời rung động, từ trên trời cao tuôn đổ hai dòng nước bạc, một ấm một mát, tắm gội cho thân thể của Thái Tử. Ngày nay các quốc gia theo truyền thống Phật giáo, tổ chức ngày Đại lễ Phật Đản vào khoảng giữa tháng tư âm lịch. Cũng theo truyền thuyết Ấn Độ, ngày Phật Đản sanh đáng tin cậy, có lẽ vào ngày mồng 8 tháng 4; tuy nhiên, tất cả các nước theo Phật giáo lấy ngày trăng tròn tháng tư làm lễ kỷ niệm. Đối với cộng đồng Phật giáo, ngày lễ quan trọng nhất nhất là ngày lễ Phật Đản. Đó là ngày trăng tròn tháng tư. Hàng triệu người trên thế giới cử hành lễ Phật Đản. Ngày này được gọi là ngày Vesak tại xứ Tích Lan, ngày Visakha Puja tại Thái Lan. Vào ngày này, Phật tử tại vài xứ như Trung Hoa, Đại Hàn tham dự vào lễ “Tắm Phật.” Họ rưới nước thơm vào tượng Phật Đản Sanh. Việc này tượng trưng cho thanh tịnh nơi tâm ý và hành động. Chùa viện được trang hoàng bông hoa cờ phướn; trên bàn thờ đầy lễ vật cúng dường. Những bữa cơm chay được dọn ra cho mọi người. Người ta làm lễ phóng sanh. Đây được xem như là ngày thật vui cho mọi người. Theo truyền thống Nguyên Thủy, ngày Phật Đản sanh, có lẽ vào ngày mồng 8 tháng 4; tuy nhiên, tất cả các nước theo Phật giáo lấy ngày trăng tròn tháng tư làm lễ kỷ niệm. Đây là một trong những ngày lễ quan trọng nhất của Phật giáo, vì ngày đó vừa là ngày Đức Phật đản sanh, thành đạo và đạt niết bàn. Theo truyền thống Đại Thừa, ngày rằm tháng tư là ngày mà các nước theo truyền thống Phật giáo tổ chức ngày lễ kỷ niệm Phật Đản sanh, xuất gia, thành đạo và nhập Niết bàn. Lễ Vesak gồm có một thời giảng pháp, một buổi quán niệm về cuộc đời Đức Phật, các cuộc rước xung quanh nơi thờ. Ngoài ra ngày Vesak còn là dịp nhắc nhở chúng ta cố gắng đạt tới Đại giác.

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 huệ, 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. Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng mỗi tôn giáo có một niềm tin riêng biệt. Người Phật tử chúng ta không thể nào lấy tôn giáo này để so sánh với tôn giáo khác, cũng không thể nào nói tôn giáo này hơn tôn giáo khác được. Cần trọng!

Buddha's Birth Day

In the year 563 B.C. a baby was born into a royal family in northern India. “In the heavens above and earth beneath I alone am the honoured one.” According to Indian legendary, this is first words attributed to Sakyamuni after his first seven steps when born from his mother’s right side, not an arrogant speaking, it bears witness to an awareness of the identity of I, the one’s own true nature or Buddha-nature with the true nature of the universe, not the earthly ego. This announcement is ascribed to every Buddha, as are also the same special characteristics attributed to every Buddha, hence he is the Tathagata come in the manner of all Buddhas. In Mahayanism he is the type of countless other Buddhas in countless realms and periods. 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.

Nowadays, there are still some discussions over the exact year of the Buddha's birth; however, the majority of opinions favor 623 B.C. The Buddha's birthday was the day of the full moon in April of the Lunar Calendar. It was a beautiful day. The weather was nice and a gentle breeze was blowing. All the flowers in the Lumbini Park were blooming, emitting fragrant scents, and all the birds were singing melodious songs. Together, they seemed to have created a fairy land on earth to celebrate the birth of the Prince, a coming Buddha. According to the Indian legends, at that time, the earth shook, and from the sky, two silvery currents of pure water gushed down, one was warm and the other cool, which bathed the body of the Prince. Nowadays, countries with Buddhist tradition usually celebrate the Buddha's Birthday around the middle of the fourth month of the Lunar Year. Also according to Indian legends, the more reliable Buddha's Birth Day, perhaps on the 4th month, 8th day; however, all Buddhist countries observe the Full Moon Day of the Lunar month of Vaisakha (April-May) as Buddha Birth Day Anniversary. For the Buddhist community, the most important event of the year is the celebration of the birth of the Buddha. It falls on the full-moon day in the fourth lunar month (in May of the Solar Calendar). This occasion is observed by millions of Buddhists throughout the world. It is called Vesak in Sri Lanka, Visakha Puja in Thailand. On this day, Buddhists in some countries like China and Korea would take part in the ceremonial

bathing of the Buddha. They pour ladles of water scented with flower petals over a statue of the baby Buddha. This symbolizes purifying their thoughts and actions. The temple are elegantly decorated with flowers and banners; the altars are full of offerings. Vegetarian meals are provided for all. Captive animals, such as birds and turtles, are set free from their cages. This is a very joyous day for everyone. According to the Theravada tradition, the Buddha's Birth Day, perhaps on the 4th month, 8th day; however, all Buddhist countries observe the Full Moon Day of the Lunar month of Vaisakha (April-May) as Buddha Birth Day Anniversary. This is one of the major festivals of Buddhism because most Buddhist countries celebrate the day on which the Buddha was born, attained awakening, and passed into nirvana. According to the Mahayana tradition, the month corresponding to April-May, on the Full Moon day of which is celebrated the Birth, Renunciation, Enlightenment and Parinirvana of the Buddha. The Vesak celebration consists of the presentation of the teaching, contemplation of the life of Buddha, the process around the sacred sites. Furthermore, Vesak festival goes beyond mere historical commemoration; it is a reminder for each of us to strive to become enlightened.

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 flowers 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. Devout Buddhists should always remember that each religion has its own faith. We, Buddhists can neither campare this religion to that religion; nor can we say this religion is better that that religion. Be careful!

Chương Ba

Chapter Three

Phật Thị Hiện

I. Phật Thị Hiện:

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

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

Theo kinh Hoa Nghiêm, phẩm 33, có mười thứ niệm niệm xuất sanh trí của chư Phật: *Thứ nhất* là trong một niệm, tất cả chư Phật hay thị hiện vô lượng thế giới, từ cõi trời giáng xuống. *Thứ nhì* là trong một niệm, tất cả chư Phật đều hay thị hiện vô lượng thế giới, Bồ Tát thọ

sanh. *Thứ ba* là tất cả chư Phật hay thị hiện vô lượng thế giới, xuất gia học đạo. *Thứ tư* là tất cả chư Phật hay thị hiện vô lượng thế giới, dưới cội Bồ Đề thành Chánh Đẳng Chánh Giác. *Thứ năm* là tất cả chư Phật hay thị hiện vô lượng thế giới chuyển diệu pháp luân. *Thứ sáu* là tất cả chư Phật đều hay thị hiện vô lượng thế giới, giáo hóa chúng sanh, cúng dường chư Phật. *Thứ bảy* là tất cả chư Phật trong một niệm, đều hay thị hiện vô lượng thế giới, bất khả thuyết nhiều loại thân Phật. *Thứ tám* là tất cả chư Phật, trong một niệm, thị hiện vô lượng thế giới, nhiều thứ trang nghiêm, vô số trang nghiêm, tất cả trí tạng tự tại của Như Lai. *Thứ chín* là tất cả chư Phật, trong một niệm, đều thị hiện vô lượng thế giới, vô lượng vô số chúng sanh thanh tịnh. *Thứ mười* là trong một niệm, tất cả chư Phật đều hay thị hiện vô lượng tam thế chư Phật. Tất cả chư Phật thị hiện với nhiều loại căn tánh. Tất cả chư Phật thị hiện với nhiều cách tinh tấn. Tất cả chư Phật thị hiện với nhiều thứ hạnh giải. Tất cả chư Phật thị hiện ở trong tam thế thành Chánh Đẳng Chánh Giác.

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

Theo kinh Hoa Nghiêm, phẩm 38, có mười lý do khiến chư Đại Bồ Tát thị hiện ở vương cung: *Thứ nhất* là thị hiện vì muốn làm cho những chúng sanh đồng tu hành với Bồ Tát đời trước được thành thực thiện

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

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

Theo kinh Hoa Nghiêm, phẩm 38, có mười lý do khiến chư Đại Bồ Tát xuất gia: *Thứ nhất* là nhằm chán tại gia. *Thứ nhì* là khiến chúng sanh nhằm chán sự tham đắm tại gia. *Thứ ba* là tùy thuận tin mến đạo Thánh. *Thứ tư* là tuyên dương và tán thán công đức xuất gia. *Thứ năm* là hiển bày lia hẩn kiến chấp nhị biên. *Thứ sáu* là khiến chúng sanh lia xa dục lạc và ngã lạc. *Thứ bảy* là hiện tướng xuất tam giới. *Thứ tám* là

hiện tự tại chẳng lệ thuộc người khác. *Thứ chín* là vì hiển bày sẽ được thập lực và vô úy của các Đức Như Lai. *Thứ mười* là vì hậu thân Bồ Tát phải thị hiện xuất gia.

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

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

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

II. Đại Sự Nhân Duyên:

Phật Ra Đời Vì Một Đại Sự Nhân Duyên. Phật xuất hiện vì một đại sự nhân duyên: Khai thị cho chúng sanh ngộ nhập tri kiến Phật, hay là giác ngộ theo kinh Pháp Hoa, Phật tánh theo kinh Niết Bàn và thiên đường cực lạc theo kinh Vô Lượng Thọ. Theo kinh Tăng Nhất A Hàm, Đức Phật là một chúng sanh duy nhất, một con người phi thường, xuất hiện trong thế gian này, vì lợi ích cho chúng sanh, vì hạnh phúc của chúng sanh, vì lòng bi mẫn, vì sự tốt đẹp của chư như Thiên. Đức Phật đã khai sáng ra đạo Phật. Có người cho rằng đạo Phật là một triết lý sống chứ không phải là một tôn giáo. Kỳ thật, Phật giáo không phải là một tôn giáo theo lối định nghĩa thông thường, vì Phật giáo không phải là một hệ thống tín ngưỡng và tôn sùng lễ bái trung thành với một thần linh siêu nhiên. Đạo Phật cũng không phải là một thứ triết học hay triết lý suông. Ngược lại, thông điệp của Đức Phật thật sự dành cho

cuộc sống hằng ngày của nhân loại: “Tránh làm điều ác, chuyên làm việc lành và thanh lọc tâm ý khỏi những nhiễm trược trần thế.” Thông điệp này ra đời từ sự thực chứng chân lý của Đức Phật. Dù sống trong cung vàng điện ngọc với đủ đầy vật chất xa hoa, Đức Phật vẫn luôn suy tư sâu xa tại sao chúng sanh phải chịu khổ đau phiền não trên cõi trần thế này. Cái gì gây nên sự khổ đau phiền não này? Một ngày nọ, lúc thiếu thời của Đức Phật, khi đang ngồi dưới một tàng cây, Ngài bỗng thấy một con rắn xuất hiện và đớp lấy một con lươn. Trong khi cả hai con rắn và lươn đang quần thảo, thì một con điều hâu sà xuống chộp lấy con rắn với con lươn còn trong miệng. Sự cố này là một thời điểm chuyển biến quan trọng cho vị hoàng tử trẻ về việc thoát ly cuộc sống thế tục. Ngài thấy rằng sinh vật trên cõi đời này chẳng qua chỉ là những miếng mồi cho nhau. Một con bắt, còn con kia trốn chạy và hễ còn thế giới này là cuộc chiến cứ mãi dằng co không ngừng nghỉ. Tiến trình săn đuổi và tự sinh tồn không ngừng này là căn bản của bất hạnh. Nó là nguồn gốc của mọi khổ đau. Chính vì thế mà Thái tử quyết tâm tìm phương chấm dứt sự khổ đau này. Ngài đã xuất gia năm 29 tuổi và sáu năm sau, Ngài đã thành đạo. Theo Đức Phật, luật “Nhơn Quả Nghiệp Báo” chi phối chúng sanh mọi loài. Nghiệp có nghĩa đơn giản là hành động. Nếu một người phạm phải hành động xấu thì không có cách chi người đó tránh khỏi được hậu quả xấu. Phật chỉ là bậc đạo sư, chỉ dạy chúng sanh cái gì nên làm và cái gì nên tránh, chứ Ngài không thể nào làm hay tránh dùm chúng sanh được. Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật đã chỉ dạy rõ ràng: “Bạn phải là người tự cứu lấy mình. Không ai có thể làm gì để cứu bạn ngoại trừ chỉ đường dẫn lối, ngay cả Phật”.

Buddha's Manifestation

I. Buddha's Manifestation:

From the Buddhist point of view, all the circumstances of our life are manifestations of our own consciousness. This is the fundamental understanding of Buddhism. From painful, afflictive and confused situations to happy and peaceful circumstances... all are rooted in our own mind. Our problems are we tend to follow the lead of that restless mind, a mind that continuously gives birth to new thoughts and ideas.

As a result, we are lured from one situation to another hoping to find happiness, yet we only experience nothing but fatigue and disappointment, and in the end we keep moving in the cycle of Birth and Death. The solution is not to suppress our thoughts and desires, for this would be impossible; it would be like trying to cover a stone over grass, grass will find its way to survive. We must find a better solution than that. Why do we not train ourselves to observe our thoughts without following them. This will deprive them their suppressing energy and is therefore, they will die out by themselves.

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

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

manifest with various faculties and characters. All Buddhas manifest with various energies. All Buddhas manifest with various practical understandings. All Buddhas manifest and attain true enlightenment in the past, present and future.

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

According to the Flower Adornment Sutra, chapter 38, there are ten reasons Enlightening Beings appear to live in a royal palace: *First*, Enlightening Beings manifest to live in a royal palace in order to cause roots of goodness of their colleagues of the past to develop to maturity. *Second*, Enlightening Beings manifest to live in a royal palace in order to show the power of roots of goodness of Enlightening Beings. *Third*, Enlightening Beings manifest to live in a royal palace in order to show the comforts of great spiritual power of enlightening beings to humans and celestials who are obsessed with comforts. *Fourth*, Enlightening Beings manifest to live in a royal palace in order to adapt to the minds of sentient beings in the polluted world. *Fifth*, Enlightening Beings

appear to live in a royal palace in order to manifest the spiritual power of Enlightening Beings, able to enter concentration in the heart of the palace. *Sixth*, Enlightening Beings manifest to live in a royal palace in order to enable those who had the same aspiration in the past to fulfill their aims. *Seventh*, Enlightening Beings manifest to live in a royal palace in order to enable their parents, family and relatives to fulfill their wishes. *Eighth*, Enlightening Beings manifest to live in a royal palace in order to use music to produce the sounds to the sublime teaching to offer to all Buddhas. *Ninth*, Enlightening Beings manifest to live in a royal palace in order to dwell in the subtle concentration while in the palace and show everything from the attainment of Buddhahood to final extinction. *Tenth*, Enlightening Beings manifest to live in a royal palace in order to accord with and preserve the teaching of the Buddhas.

According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of certain understanding of the realm of sentient beings: Enlightening beings who abide by these can attain the supremely powerful certain understanding of Buddhas. *First*, Great Enlightening Beings know that all realms of sentient beings essentially have no reality. *Second*, Great Enlightening Beings know that all realms of sentient beings enter the body of one sentient being. *Third*, Great Enlightening Beings know that all realms of sentient beings enter the body of an Enlightening Being. *Fourth*, Great Enlightening Beings know that all realms of sentient beings enter the matrix of enlightenment. *Fifth*, Great Enlightening Beings know that the body of one sentient being enters all realms of sentient beings. *Sixth*, Great Enlightening Beings know that all realms of sentient beings can be vessels of the Buddhas' teaching. *Seventh*, Great Enlightening Beings know all realms of sentient beings and manifest the bodies of celestial beings for them according to their desires. *Eighth*, Great Enlightening Beings know all realms of sentient beings and manifest the tranquil, composed behavior of saints and individual illuminates for them, according to their inclinations. *Ninth*, Great Enlightening Beings know all realms of sentient beings and manifest to them the bodies of Enlightening Beings adorned with virtues. *Tenth*, Great Enlightening Beings know all realms of sentient beings and show them the marks

and embellishments and the tranquil comportment of Buddhas, and enlighten sentient beings.

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

According to the Flower Adornment Sutra, there are ten reasons Great Enlightening Beings show the act of walking seven steps: For these ten reasons they show the act of walking seven steps after birth; they manifest this to pacify sentient beings. *First*, Great Enlightening Beings show the act of walking seven steps to manifest the power of enlightening beings. *Second*, Great Enlightening Beings show the act of walking seven steps to manifest the giving of the seven kinds of wealth. *Third*, Great Enlightening Beings show the act of walking seven steps to satisfy the wishes of the spirits of the earth. *Fourth*, Great Enlightening Beings show the act of walking seven steps to manifest the appearance of transcending the three worlds. *Fifth*, Great Enlightening Beings show the act of walking seven steps to manifest the supreme walk of the enlightening being, beyond the walk of the elephant, the bull, or the lion. *Sixth*, Great Enlightening Beings show the act of walking seven steps to manifest the characteristics of adamant ground. *Seventh*, Great Enlightening Beings show the act of

walking seven steps to manifest the desire to give sentient beings courageous strength. *Eighth*, Great Enlightening Beings show the act of walking seven steps to manifest the practice of the seven jewels of awakening. *Ninth*, Great Enlightening Beings show the act of walking seven steps to show that the truth they have realized does not come from the instruction of another. *Tenth*, Great Enlightening Beings show the act of walking seven steps to manifest supreme peerless in the world.

According to the Flower Adornment Sutra, chapter 38, there are ten reasons why Great Enlightening Beings smile and make a promise in their hearts to tame and pacify sentient beings: *First*, Great Enlightening Beings manifest to smile and make a promise because they think that all worldlings are sunk in the mire of craving, and no one but Enlightening Beings can rescue them. *Second*, Great Enlightening Beings manifest to smile and make a promise to tame and pacify sentient beings because all worldlings are blinded by passion and afflictions, and only Enlightening Beings have wisdom. *Third*, Great Enlightening Beings manifest to smile and make a promise to tame and pacify sentient beings because based on this so-called body, Enlightening Beings will attain the supreme reality-body of Buddhas, which fills all times. *Fourth*, Great Enlightening Beings manifest to smile and make a promise to tame and pacify sentient beings because at the time, the Enlightening Beings, with unobstructed eyes, look over all the Brahma heavens and all the controlling heavens, and think: These sentient beings all think they have the power of knowledge. *Fifth*, Great Enlightening Beings manifest to smile and make a promise to tame and pacify sentient beings because they observe sentient beings who have long planted roots of goodness and who now are regressing and sinking. *Sixth*, Great Enlightening Beings manifest to smile and make a promise to tame and pacify sentient beings because they observe that though the seeds sown in the world be few, the fruits reaped are many. *Seventh*, Great Enlightening Beings manifest to smile and make a promise to tame and pacify sentient beings because they see that all sentient beings who receive the teaching of Buddha will surely gain benefit. *Eighth*, Great Enlightening Beings manifest to smile and make a promise to tame and pacify sentient beings because they see that Enlightening Beings who were their colleagues in past

ages have become obsessed with other things and cannot attain the great virtues of the Buddha teaching. *Ninth*, Great Enlightening Beings manifest to smile and make a promise to tame and pacify sentient beings because they see that the celestials and humans who were in the same communities with them in the past still are in mundane states, unable to detach from them, and not tiring of them either. *Tenth*, Great Enlightening Beings manifest to smile and make a promise to tame and pacify sentient beings because at that time they are bathed in the lights of all Buddhas and are even more joyful.

Besides, there are many other manifestations: *First*, manifest be awake to all truths and expound their meanings, definitively, without duality. All Buddhas can manifest be awake to all truths and expound their meanings, definitively, without duality, one of the ten kinds of mastery of nondual action of all Buddhas. *Second, manifest for external aid*: This is the aid in the blessing and powers of this life. In contrast with invisible or mysteric aid, in getting rid of sins, increasing virtue. *Third*, manifest physical forms to do Buddha-work for sentient beings, one of the ten kinds of performance of Buddha-work for sentient beings of all Buddhas. *The fourth kind of manifestation is the manifest virtue*: To manifest virtue (positive in deeds and thoughts as expounded in the Avatamsaka Sutra-Kinh Hoa Nghiêm), in contrast with to repress the passions. *The fifth kind of manifestation is the manifestation of the body*. *The sixth kind of manifestation is the manifestation of dharma-body*. *The seventh kind of manifestation is the manifestation of untold Buddhas in the world*. *The eighth kind of manifestation is the manifested Buddha (Sakyamuni Buddha)*. *The ninth kind of manifestation is the manifesting the autonomous spiritual capacities of all Enlightening Beings*. Manifesting the autonomous spiritual capacities of all Enlightening Beings is a grove for enlightening beings because they use great spiritual powers to turn the wheel of teaching unceasingly and civilize sentient beings. This is one of the ten kinds of grove of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these can achieve the Buddhas' unexcelled peaceful, happy action, free from sorrow and affliction. *The tenth kind of manifestation is the manifesting birth in the phenomenal realm but having no attachment to anything*. Imbued with the qualities of Buddhahood, they manifest birth

in the phenomenal realm, their physical features perfect, their associates pure, yet they have no attachment to anything.

II. For the Sake of a Great Cause:

The Buddha arose in this world for the sake of a great cause, or because of a great matter. The Buddha appeared, for the changing beings from illusion into enlightenment (according to the Lotus Sutra), or the Buddha-nature (according to the Nirvana Sutra), or the joy of Paradise (according to the Infinite Life Sutra). According to the Anguttara Nikaya, the Buddha is a unique being, an extraordinary man arises in this world for the benefit of sentient beings, for the happiness of sentient beings, out of compassion for the world, and for the good of gods and men. The Buddha founded Buddhism. Some says that Buddhism is a philosophy of life, not a religion. In fact, Buddhism is not strictly a religion in the sense in which that word is commonly understood, for it is not a system of faith and worship to a supernatural god. Buddhism is neither a philosophy. In the contrary, the Buddha's message is really for human beings in daily life: "Keeping away from all evil deeds, cultivation of a moral life by doing good deeds and purification of mind from worldly impurities." This message originated from the Buddha's realization of the Truth. As a prince living in the lap of luxury, the Buddha started to ponder very deeply on why living beings suffer in this world. He asked himself: "What is the cause of this suffering?" One day while sitting under a tree as a young boy, he saw a snake suddenly appear and catch an eel. As the snake and the eel were struggling, an eagle swooped down from the sky and took away the snake with the eel still in its mouth. That incident was the turning point for the young prince to start thinking about renouncing the worldly life. He realized that living beings on the earth survive by preying on each other. While one being tries to grab and the other tries to escape and this eternal battle will continue forever. This never-ending process of hunting, and self-preservation is the basis of our unhappiness. It is the source of all suffering. The Prince decided that he would discover the means to end this suffering. He left His father's palace at the age of 29 and six years later he gained enlightenment. According to the Buddha, the Law of Cause and Effect controls all beings. Karma simply means action. If a person commits a bad action (karma) it will be impossible

for that person to escape from its bad effect. The Buddha is only a Master, who can tell beings what to do and what to avoid but he cannot do the work for anyone. In the Dhammapada Sutra, the Buddha clearly stated: “You have to do the work of salvation yourself. No one can do anything for another for salvation except to show the way.”

Chương Bốn ***Chapter Four***

Đạo Phật

I. Những Nguyên Nhân Đưa Đến Sự Thành Hình Phật Giáo:

Vào thế kỷ thứ 7 trước Tây lịch, Ấn Độ gồm 16 vùng lãnh thổ, tám vùng là tám vương quốc, còn tám vùng khác là các xứ Cộng Hòa. Xã hội Ấn Độ trước thời Đức Phật và ngay trong thời Đức Phật là một xã hội đầy khủng hoảng, đặc biệt nhất là những sự tranh chấp quyền lực và của cải vật chất. Nhiều người không thể tìm ra câu trả lời thỏa mãn về những khó khăn xáo trộn trong đời sống hằng ngày của họ. Vì sự không toại nguyện này mà trong thời gian này đã có rất nhiều cải cách tôn giáo xuất hiện trong cố gắng tìm ra lối thoát cho Ấn Độ giáo ra khỏi tính nông cạn của nó. Một trong những cải cách này là Phật giáo. Ngay từ khoảng năm 600 trước Tây lịch, Đức Phật chẳng những đã đề xướng tứ diệu đế như căn bản học thuyết như chúng đã hiện ra khi Ngài đại ngộ, mà Ngài còn chỉ cho mọi người làm cách nào để sống một cách khôn ngoan và hạnh phúc, vì thế mà giáo pháp của Ngài đã lan rộng từ xứ Ấn Độ ra khắp các miền châu Á, và xa hơn thế nữa. Về mặt tâm linh mà nói, Ngài đã thúc đẩy con người đứng lên chống lại hệ thống bạo lực đang tồn tại vào thời đó. Kỳ thật Phật giáo không phải là một tôn giáo mới mẽ ở Ấn Độ, mà nó là một biểu tượng của sự ly khai với Ấn Độ giáo. Như chúng ta thấy, trong khi kinh Vệ Đà cổ võ việc cho phép giết súc vật để dâng cúng thần linh thì Phật giáo kịch liệt bài bác những kiểu tế lễ như thế. Hơn thế nữa, Phật giáo còn tiến hành nhiều cuộc vận động mạnh mẽ chống lại việc tế lễ này. Bởi vì nghi thức tế lễ đòi hỏi phải được thực hiện bởi những người Bà La Môn, là những người chuyên môn về nghi lễ tôn giáo thời đó, trong khi thường dân từ thế hệ này qua thế hệ khác chỉ có thể làm những việc tay chân mà thôi. Chính vì thế mà đạo Phật bác bỏ hoàn toàn hệ thống giai cấp ở Ấn Độ thời bấy giờ. Và Đức Phật bác bỏ mọi sự tự cho mình là dòng dõi cao sang như kiểu tự hào của giai cấp Bà La Môn. Đạo Phật bác bỏ mọi sự phân biệt trong xã hội giữa người với người và nói rằng chính cái nghiệp, tức là những việc làm của một người, mới quyết định sự danh giá hay thấp hèn của người đó mà thôi. Đức Phật khẳng

định với các đệ tử của Ngài: “Việc nhấn mạnh đến sự bình đẳng về địa vị xã hội, căn cứ trên việc làm của một người chứ không phải trên dòng dõi của họ.” Một ý tưởng cách mạng khác mà chúng ta có thể tìm thấy trong Phật giáo là tôn giáo này mở rộng cửa đón nhận cả nam giới lẫn nữ giới trong đời sống tu tập. Ngoài các ni sư và các nữ Phật tử tại gia nổi tiếng như Khema, Patacara, Dhammadinna, Sujata, Visakha, và Samavati, ngay cả những cô gái điếm như Amrapali cũng không bị chối bỏ cơ hội sống đời tu hành phạm hạnh. Chính vì thế mà từ lúc đạo Phật bắt đầu tại vùng Đông Bắc Ấn cho đến ngày nay đã gần 26 thế kỷ, nó đã chẳng những đi sâu vào lòng của các dân tộc châu Á, mà từ thế kỷ thứ 19 nó đã trở thành nguồn tư tưởng tu tập cho nhiều người ở Âu châu và Mỹ châu nữa.

Như trên đã nói, vào khoảng thế kỷ thứ 7 trước Tây lịch, là lúc nhiều người Ấn Độ nghi ngờ tôn giáo của chính xứ sở họ. Họ sợ hãi vì muôn đời phải đầu thai vào một giai cấp. Nếu họ thuộc giai cấp cùng đinh, họ phải tiếp tục đầu thai vào giai cấp này hết đời này qua đời khác. Thoạt đầu, Đức Phật luôn bị dày vò bởi những câu hỏi như “Tại sao có bất hạnh?”, “Làm sao con người được hạnh phúc?”, vân vân. Ngài chuyên tâm tu tập khổ hạnh, nhưng sau sáu năm kiên trì tìm kiếm và tích cực hy sinh, Ngài vẫn không tìm ra được câu trả lời cho những vấn đề này. Sau sáu năm tìm kiếm sự giải thoát bằng con đường khổ hạnh, Thái tử Tất Đạt Đa quyết định tìm câu trả lời qua tư tưởng và thiền định. Sau 49 ngày đêm thiền định dưới cội Bồ Đề, Ngài đã trở thành một người “Giác Ngộ”. Con đường mà Đức Phật tìm ra là con đường “Trung Đạo” giữa những cực đoan. Những cực đoan phải tránh là một mặt quá ham mê đời sống nhục dục, mặt khác là đời sống khổ hạnh. Cả hai cực đoan này dẫn đến sự mất quân bình trong cuộc sống. Cả hai cực đoan chẳng bao giờ có thể đưa ai đến mục tiêu thật sự giải thoát khỏi khổ đau và phiền não. Đức Phật tuyên bố: “Muốn tìm con đường Trung Đạo hòa hợp với cuộc sống, mỗi người phải tự mình thận trọng tìm kiếm, không nên phí thì giờ vào việc tranh cãi. Mỗi người phải thăm dò và tự thực nghiệm, không có ngoại lệ.” Trải qua gần hai mươi sáu thế kỷ, cả Phật giáo Đại Thừa lẫn Tiểu Thừa đã chứng tỏ có thể thích ứng với những hoàn cảnh thay đổi và với những dân tộc khác nhau. Vì thế mà từ khi thành hình đến nay, Phật giáo vẫn sẽ còn tiếp tục là một ảnh hưởng thật sự trong đời sống tâm linh của nhiều dân tộc trên thế giới với niềm tin là những điều Đức Phật khám phá ra có thể

giúp đỡ hầu hết mọi người. Với câu hỏi “Tại sao tôi không hạnh phúc?” Đức Phật gợi ý: vì bạn tràn đầy mong muốn, cho đến khi sự mong muốn là sự khao khát thì nó không thể nào được thỏa mãn dù bạn đã được những thứ mà bạn muốn. Như vậy “Làm thế nào để tôi có hạnh phúc?” Bằng cách chấm dứt mong muốn. Giống như ngọn lửa sẽ tự nhiên tắt khi bạn không châm thêm dầu vào, cho nên sự bất hạnh của bạn chấm dứt khi nhiên liệu tham dục thái quá bị lấy đi. Khi bạn chiến thắng được lòng ích kỷ, những thói quen và hy vọng đại dột, hạnh phúc sẽ thực sự hiện ra.

Tưởng cũng nên nhắc lại, lịch sử Ấn Độ trước thời kỳ Đức Phật cho thấy Ấn Độ giáo đã được sáng lập và phát triển tại bán đảo Ấn Độ một thời gian rất dài. Nền văn minh Harappan hay văn minh Thung Lũng Ấn Độ, từng được gọi là cái nôi của văn hóa nhân loại, đã thăng hoa vào thế kỷ thứ 28 đến thế kỷ thứ 18 trước Thiên chúa. Nền văn minh này kéo dài từ phía tây Pakistan và phía nam xuống đến thành phố mà bây giờ gọi là Bombay, về phía đông đến tận chân núi dãy Hy Mã Lạp Sơn. Văn minh Harappan rất tiến bộ về cả vật chất lẫn tinh thần. Có bằng chứng cho thấy rằng dân của nền văn minh Harappan rất tiến bộ trong việc dẫn thủy nhập điền và toán học căn cứ vào kiểu nhị phân, giống như kiểu nhị phân đã được dùng trong điện toán hiện đại. Thêm vào đó, những khám phá khảo cổ tại Mohenjo-daro và Harappa cho thấy nền văn minh này có một nền văn hóa tinh thần cực kỳ phát triển. Gần 5000 năm trước đây, dân Ấn Độ đã có một bản chữ viết mà cho đến nay chúng ta vẫn chưa đọc được và họ cũng có một hệ thống tín ngưỡng và tôn giáo nhấn mạnh đến sự giải thoát khỏi nghiệp báo và tái sinh bằng sự từ bỏ và thiền định. Tuy nhiên, khoảng giữa thế kỷ 18 và 15 trước Thiên chúa, Ấn Độ bị một dân tộc gọi là Aryans xâm chiếm. Dân Aryans có nguồn gốc từ Đông Âu, có lẽ những nơi mà bây giờ người ta gọi là Ba Lan và Ukraine. Người Aryans đã mang đến bán đảo Ấn Độ một hệ thống tín ngưỡng và tôn giáo hoàn toàn trái ngược với hệ thống của nền văn minh Harappan. Người Aryans thờ phượng một số thần được nhân cách hóa về các hiện tượng thiên nhiên như thần sấm, thần sét, thần lửa, thần nước, vân vân. Chính vì thế mà ngày nay chúng ta thấy hai tôn giáo lớn ở Ấn Độ đều chịu ảnh hưởng bởi hai nền văn minh Harappan và Aryans. Riêng về Phật giáo, tôn giáo này lấy sự phát triển tôn giáo của nền văn minh Harappan. Những yếu tố quan trọng của nền văn minh Harappan như sự từ bỏ, thiền định,

tái sanh, nghiệp và giải thoát, vân vân, cũng là những yếu tố rất quan trọng trong giáo lý Phật giáo.

II. Sự Khai Sanh Của Một Tôn Giáo:

Như trên đã nói, Thái Tử Tất Đạt Đa là một con người vĩ đại đã từ bỏ cuộc sống trong cung vàng điện ngọc để làm một du Tăng khát sĩ khổ hạnh ở vùng mà ngày nay là miền Bắc Ấn Độ. Điều này tự nó không lấy gì làm độc đáo: nhiều người khác cũng đi tìm giải thoát tâm linh trong rừng sâu núi thẳm. Tuy nhiên, trong quá trình sự tìm kiếm của người đàn ông này đã đem lại những câu trả lời được truyền lại hết từ thế hệ này sang thế hệ khác và được giải thích tỉ mỉ, làm sáng tỏ, và được giải thích trở lại để thành hình một trong những truyền thống tín ngưỡng đương thời tuyệt vời nhất. Trong thực tế, Phật giáo còn vượt xa hơn một tôn giáo bình thường: tác động tôn giáo và nền văn hóa của nó qua hàng thế kỷ đã vang dội khắp vùng Nam và Đông Nam Châu Á và gần đây là ở Tây phương, truyền thống này trở nên thật rộng lớn và biến đổi đến nỗi khiến cho những người có cái nhìn thoáng qua hơi hợt dường như cho nó có vẻ rời rạc hơn là liên tục. Tuy vậy, phía sau nhiều sự thiếu hợp lý là một dòng liên kết quen thuộc mà người ta có thể nhận ra. Tất cả những hình thức của Phật giáo đều có chung những cội rễ và tất cả đều được thúc đẩy bởi sự tìm kiếm để đạt được một trạng thái mãn nguyện bền vững lâu dài nhờ sự phát triển tâm linh và đạo đức. Tất cả đều liên quan đến một con đường nào đó đi đến sự chứng nghiệm giác ngộ của một con người, con người ấy được gọi là Phật. Đạo Phật xuất hiện ở Ấn Độ vào thế kỷ thứ 5 trước Tây lịch và tất cả những hình thức biến đổi của nó có thể lần ra từ cội nguồn này. Theo lịch sử thời cổ đại của Ấn Độ, sự khởi đầu mang tính lịch sử chính xác của truyền thống có một chút gì không rõ ràng lắm, vì vào thời đó khắp xứ Ấn Độ có quá nhiều vương quốc nhỏ. Tuy nhiên, không còn nghi vấn gì về chuyện vào khoảng thế kỷ thứ 5 trước Tây lịch, có một vị thầy với khả năng đặc biệt để thu hút môn đệ, có thể là thành viên của dòng tộc Thích Ca trong thành Ca Tỳ La Vệ, ngày nay thuộc vương quốc Népal, bắt đầu thuyết giảng một phương cách giải quyết mới về vấn đề cứu độ đã có từ lâu trước đó. Người ta cho rằng giáo lý của Ngài là phản ứng đối với nền văn hóa thống trị Bà La Môn vào thời đại của Ngài, được tập trung vào hệ thống giáo lý Vệ Đà và những tục lệ tế thần được giai cấp giáo sĩ Bà La Môn tiến

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

III. Đạo Phật:

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. Danh từ Phật giáo phát xuất từ chữ Phạn “Budhi”, có nghĩa là “giác ngộ”, “tỉnh thức”, và như vậy Phật giáo là tôn giáo của giác ngộ và tỉnh thức. 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 gần 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.

Danh từ “philosophy”, nghĩa là triết học, có hai phần: “philo” có nghĩa là ưa thích yêu chuộng, và “sophia” có nghĩa là trí tuệ. Như vậy, philosophy là sự yêu chuộng trí tuệ, hoặc tình yêu thương và trí tuệ. Cả hai ý nghĩa này mô tả Phật giáo một cách hoàn hảo. Phật giáo dạy ta nên cố gắng phát triển trọn vẹn khả năng trí thức để có thể thông suốt rõ ràng. Phật giáo cũng dạy chúng ta phát triển lòng từ bi để có thể trở thành một người bạn thật sự của tất cả mọi chúng sanh. Như vậy Phật giáo là một triết học nhưng không chỉ đơn thuần là một triết học suông. Nó là một triết học tối thượng. 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.

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 bái Đức Phật là chúng ta lễ bái 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.

Đức Phật dạy chúng ta nên cố gắng nhận biết chân lý, từ đó chúng ta mới có khả năng thông hiểu sự sợ hãi của chúng ta, tìm cách giảm thiểu lòng ham muốn của ta, tìm cách triệt tiêu lòng tự kỷ của chính mình, cũng như trầm tĩnh chấp nhận những gì mà chúng ta không thể thay đổi được. Đức Phật thay thế nỗi lo sợ không phải bằng một niềm tin mù quáng và không thuận lý nơi thần linh, mà bằng sự hiểu biết thuận lý và hợp với chân lý. Hơn nữa, Phật tử không tin nơi thần linh vì không có bằng chứng cụ thể nào làm nền tảng cho sự tin tưởng như vậy. Ai có thể trả lời những câu hỏi về thần linh? Thần linh là ai? Thần linh là người nam hay người nữ hay không nam không nữ? Ai có thể đưa ra bằng chứng rõ ràng cụ thể về sự hiện hữu của thần linh? Đến nay chưa ai có thể làm được chuyện này. Người Phật tử dành sự phán đoán về một thần linh đến khi nào có được bằng chứng rõ ràng như vậy. Bên cạnh đó, niềm tin nơi thần linh không cần thiết cho cuộc sống có ý nghĩa và hạnh phúc. Nếu bạn tin rằng thần linh làm cho cuộc sống của bạn có ý nghĩa và hạnh phúc hơn thì bạn cứ việc tin như vậy. Nhưng nhớ rằng, hơn hai phần ba dân chúng trên thế giới này không tin nơi thần linh, và ai dám nói rằng họ không có cuộc sống có ý nghĩa và hạnh phúc? Và ai dám cả quyết rằng toàn thể những người tin nơi thần linh đều có cuộc sống có ý nghĩa và hạnh phúc hết đâu? Nếu bạn tin rằng thần linh giúp đỡ bạn vượt qua những khó khăn và khuyết tật thì bạn cứ tin như vậy đi. Nhưng người Phật tử không chấp nhận quan niệm cứu độ thần thánh như vậy. Ngược lại, căn cứ vào kinh nghiệm của Đức Phật, Ngài đã chỉ bày cho chúng ta là mỗi người đều có khả năng tự thanh tịnh thân tâm, phát triển lòng từ bi vô hạn và sự hiểu biết toàn hảo. Ngài chuyển hướng thần trời sang tự tâm và khuyến khích chúng ta tự tìm cách giải quyết những vấn đề bằng sự hiểu biết chân chánh của chính mình. Rốt rồi, thần thoại về thần linh đã bị khoa

học trấn áp. Khoa học đã chứng minh sự thành lập của vũ trụ hoàn toàn không liên hệ gì đến ý niệm thần linh.

Phật giáo là một triết lý dạy cho con người có cuộc sống hạnh phúc. Nó cũng dạy cho người ta cách chấm dứt luân hồi sanh tử. Giáo lý chính của Đức Phật tập trung vào Bốn Chân Lý Cao Thượng hay Tứ Diệu Đế và Bát Thánh Đạo. Gọi là “cao thượng” vì nó phù hợp với chân lý và nó làm cho người hiểu biết và tu tập nó trở thành cao thượng. Người Phật tử không tin nơi những điều tiêu cực hay những điều bi quan, huống là tin nơi những thứ dị đoan phù phiếm. Ngược lại, người Phật tử tin nơi sự thật, sự thật không thể chối cãi được, sự thật mà ai cũng biết, sự thật mà mọi người hướng tới để kinh nghiệm và đạt được. Những người tin tưởng nơi thần linh thì cho rằng trước khi được làm người không có sự hiện hữu, rồi được tạo nên do ý của thần linh. Người ấy sống cuộc đời của mình, rồi tùy theo những gì họ tin tưởng trong khi sống mà được lên nước trời vĩnh cửu hay xuống địa ngục đời đời. Lại có người cho rằng mỗi cá nhân vào đời lúc thọ thai do những nguyên nhân thiên nhiên, sống đời của mình rồi chết, chấm dứt sự hiện hữu, thế thôi. Phật giáo không chấp nhận cả hai quan niệm trên. Theo giải thích thứ nhất, thì nếu có một vị thần linh toàn thiện toàn mỹ nào đó, từ bi thương xót hết thấy chúng sanh mọi loài thì tại sao lại có người sanh ra với hình tướng xấu xa khủng khiếp, có người sanh ra trong nghèo khổ cơ hàn. Thật là vô lý và bất công khi có người phải vào địa ngục vĩnh cửu chỉ vì người ấy không tin tưởng và vâng phục thần linh. Sự giải thích thứ hai hợp lý hơn, nhưng vẫn còn để lại nhiều thắc mắc chưa được giải đáp. Thọ thai theo những nguyên nhân thiên nhiên là rõ ràng, nhưng làm thế nào một hiện tượng vô cùng phức tạp như cái tâm lại được phát triển, mở mang, chỉ giản dị từ hai tế bào nhỏ là trứng và tinh trùng? Phật giáo đồng ý với sự giải thích về những nguyên nhân tự nhiên; tuy nhiên, Phật giáo đưa ra sự giải thích thỏa đáng hơn về vấn đề con người từ đâu đến và sau khi chết thì con người đi về đâu. Khi chết, tâm chúng ta với khuynh hướng, sở thích, khả năng và tâm tánh đã được tạo duyên và khai triển trong đời sống, tự cấu hợp trong buồng trứng sẵn sàng thọ thai. Như thế ấy, một cá nhân sanh ra, trưởng thành và phát triển nhân cách từ những yếu tố tinh thần được mang theo từ những kiếp quá khứ và môi trường vật chất hiện tại. Nhân cách ấy sẽ biến đổi và thay đổi do những cố gắng tinh thần và những yếu tố tạo duyên như nền giáo dục và ảnh hưởng của cha mẹ

cũng như xã hội bên ngoài, lúc lâm chung, tái sanh, tự cấu hợp trở lại trong buồng trứng sẵn sàng thọ thai. Tiến trình chết và tái sanh trở lại này sẽ tiếp tục diễn tiến đến chừng nào những điều kiện tạo nguyên nhân cho nó như ái dục và vô minh chấm dứt. Chừng ấy, thay vì một chúng sanh tái sanh, thì tâm ấy vượt đến một trạng thái gọi là Niết Bàn, đó là mục tiêu cùng tột của Phật giáo.

Buddhism

I. Causes That Led to the Formation of Buddhism:

About 7 centuries B.C., India was divided into sixteen zones, eight of which were kingdoms and the remaining republics. Indian society before and at the time of the Buddha was a society that had full of conflicts, especially struggles for power and material wealth. During this period many people were not able to find satisfaction in Hinduism to their daily life's disturbing problems. Because of this dissatisfaction, some religious reforms shortly arose in an attempt to rid Hinduism of its superficiality. One of these reforms was to be the beginning of Buddhism. About 600 B.C., the Buddha not only expounded the four Noble Truths as the core of his teaching, which he had recognized in the moment of his enlightenment, He had also shown people how to live wisely and happily, and therefore, his teachings soon spread from India throughout Asia, and beyond. Spiritually speaking, He mobilized people to stand up to fight against the existing power system. In fact, Buddhism is not a new religion in India, it is only a symbol of separation with Hinduism. As we can see while the religion of the Veda allowed animal sacrifice to propitiate the gods, Buddhism set its face against sacrifices. Moreover, Buddhism waged strong campaigns against this practice. Because the sacrificial ritual required the services of Brahmins, who had specialized in religious ceremonies, while ordinary people, from one generation to another, could only do labor works. Thus, Buddhism denounced the Caste system at that time in India. And the Buddha denounced all claims to superiority on the ground of birth as the Brahmins claimed. Buddhism denounced all social distinctions between man and man, and declared that it was 'karma', the action of man, that determined the eminence or lowness of

an individual. The Buddha confirmed with his disciples: “The insistence on the equality of social status based on one’s actions and not on the lineage of birth of that person.” Another revolutionary idea we can find in Buddhism was the fact that it widely opened the doors of organized religious life to women and men alike. In addition to distinguished nuns and lay Buddhist-women, such as Khema, Patacara, and Dhammadinna, Sujata, Visakha, and Samavati, even courtesans like Amrapali were not denied opportunities to embrace the religious life. For these reasons, from the beginning in Northeast India almost 26 centuries ago, Buddhism penetrated not only in the heart of Asian people, but since the nineteenth century it also became part of the thinking and practice of a lot of people in Europe and America as well.

As mentioned above, about the Seventh Century B.C., many people questioned the value of their own religion: Hinduism. According to Hinduism’s theories, they had to be reborn to the same class forever. If they belonged to the class of Sudra, they would be reborn into that class life after life. At first, Prince Siddhartha always concerned with burning questions as: “Why was there unhappiness?”, or “How could a man be happy?” etc. He diligently performed ascetic practices, but after six years of persevering search and strenuous self-denial, He still had not found the answers for these problems. After spending six years in seeking a solution of emancipation through ascetic practices without any success, Prince Siddhartha determined to find the answer in thought and meditation. After 49 days and nights of meditation under the Bodhi Tree, He had become the “Awakened One”. The path that the Buddha had found was the “Middle Path”, which was in between extremes. The extremes to be avoided were the life of sensual indulgence on the one hand and the life of drastic asceticism on the other. Both led to out-of-balance living. Neither led to the true goal of release from sufferings and afflictions. The Buddha declared: “To find the Middle Path to harmonious living, each person must search thoughtfully, not wasting any time in wordy arguments. Each person must explore and experiment for himself without any exception.” During almost twenty-six centuries, both Mahayana and Hinayana Buddhism since the time of formation have proved adaptable to changing conditions and to different peoples in the world with the belief that what the Buddha discovered can help and influence almost

everyone. For the question “Why am I unhappy?” the Buddha suggests: because you fill yourself with wanting, until the wanting is a thirst that cannot be satisfied even by the things you want. “How can I be happy?” By ceasing to want. Just as a fire dies down when no fuel is added, so your unhappiness will end when the fuel of excessive is taken away. When you conquer selfish, unwise habits and hopes, your real happiness will emerge.

It should be reminded that Indian history before the Buddha’s time showed that Hinduism had been founded and developed on the Indian peninsula for a long time ago. Civilization of Harappan or the civilization of the Indus Valley which was known as the cradles of human culture, flourished from the 28th century B.C. till the 18th century B.C. This civilization extended from what is now western Pakistan and to the south near present-day Bombay and to the east near Shimla, in the foothills of the Himalayas. Harappan Civilization was very advanced both materially and spiritually. There is evidence that the people of this civilization exhibited great skills in irrigation, mathematics based on binary models, the same model employed in modern computing. In addition, archaeological discoveries from Mohenjo-daro and Harappa showed that that civilization had a very highly developed culture. Almost 5,000 years ago, Indian people already had a scrip that remains undeciphered to date and they had a system of beliefs and religions which stressed on the liberation of the bondages of karmas and rebirths through renunciation and meditation. However, between 1800 B.C. and 1500 B.C., India was invaded by a people known as Aryans. Aryans originated from Eastern Europe, perhaps where are now called Poland and Ukraine. The Aryans brought to the Indian peninsula a totally different system of beliefs and religion. The Aryans worshipped a number of gods who were personifications of natural phenomena, such as the god of thunder and lightning, the god of fire, of water, etc. Thus, nowadays we can see, two big religions in India inherited from both Harappan and Aryan traditions. For Buddhism, this religion draws most of its inspiration from the religious culture of the Harappan Civilization. The most important elements of the Harappan Civilization such as renunciation, meditation, rebirth, karma, and liberation... are also important in Buddhist theories.

II. The Birth of a Religion:

Some twenty-five centuries ago a great man took up the life of a wandering ascetic in what is today Northern India. This in itself was not a unique event: many others also sought spiritual liberation walking in the deep forests and high mountains. However, this man's quest resulted in answer that have been handed down to successive generations and, in the process, have been elaborated, interpreted and reinterpreted to form one of the greatest living religious traditions. In fact, Buddhism is much more than a religion: its cultural and philosophical impact has for centuries reverberated throughout South and Southeast Asia and, more recently, in the West. The tradition has become so vast and diverse that a superficial glance seems to reveal more disparity than continuity. Nevertheless, behind the many incongruities there is a recognizable common thread. All forms of Buddhism share the same roots and all are motivated by the quest to attain a long-lasting state of contentment through mental, spiritual and moral development. All relate in some way to the enlightenment experience of one man, who is known as the "Buddha." Buddhism began in India in the 5th century B.C. and all its variants can be traced to these origins. According to ancient Indian history, the precise historical beginning of the tradition is somewhat obscure, for at that time there were so many small kingdoms all over India. However, there is no question that around the 5th century B.C., an exceptionally charismatic teacher, probably a member of the Sakya clan in Kapilavastu, in present day Nepal, began to preach a new approach to the age-old problem of salvation. It has been suggested that his teaching was a reaction to the dominant "Brahmanical" culture of his time, which centered on the Vedas and on the sacrificial practices that were carried out by the priestly class. As a matter of fact, Buddhism is very simple. This religion is a demonstration of kindness towards other human beings. The most important thing in Buddhism is a good mind and warm feelings. The Buddha believes that each individual has an opportunity to change his own life and enlightenment is the utmost achievement of everybody. However, Buddhism exerted an enormous influence on the intellectual, religious and cultural life of India for more than sixteen centuries. It played a formative part in defining Hindu culture and, during its first centuries, was so enmeshed in Indian

society (together with other spiritual teachings of the subcontinent) that it is misleading to think of it as a self-conscious reformist movement. Buddhism became established as a monastic religion, enjoying spells of royal patronage, but around the 8th century it came under pressure from a resurgent Hinduism. Its decline was precipitated by Muslim invasions from the North, which began in the 7th century and gradually intensified during the following eight centuries. With the ruthless sacking of the great Buddhist universities at the end of the 12th century, Buddhism all but disappeared from India. The teachings of Buddhism have never been exclusive to one class or limited to one geographical area. The Buddha and his monks spent the dry months wandering in what is today northern India and, long before Buddhism's disappearance from India, their beliefs were carried by monks and travelers all over Asia, to Sri Lanka, Burma, Cambodia, Laos, China, Japan, Korea, Thailand, Tibet and Vietnam, to name but few of the places where the tradition has taken root. Buddhism is particularly amenable to expansion because of the universality of the Buddha's teaching. His Dharma (Truth) is designed to appeal to every individual, regardless of rank or class, inviting him or her to follow the path leading to enlightenment and the cessation of suffering. Being linked to neither a specific place nor a single society, Buddhism has generally managed to incorporate the local customs and beliefs that it has encountered in its expansion, especially that are traditionally associated with the social life. This has opened up Buddhism to a host of influence and has resulted in a greatly varied tradition, which nevertheless manages to preserve the core of its teaching.

III. Buddhism:

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 name Buddhism comes from the word "budhi" which means 'to wake 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.

The word philosophy comes from two words 'philo' which means 'love' and 'sophia' which means 'wisdom'. So philosophy is the love of wisdom or love and wisdom, both meanings describing Buddhism perfectly. Buddhism teaches that we should try to develop our intellectual capacity to the fullest so that we can understand clearly. It also teaches us to develop loving kindness and compassion so that we can become (be like) a true friend to all beings. So Buddhism is a philosophy but not just a philosophy. It is the supreme philosophy. 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.

The Buddha taught us to try to recognize truth, so we can understand our fear, to lessen our desires, to eliminate our selfishness, and to calmly and courageously accept things we cannot change. He replaced fear, not with blindly and irrational belief but with rational understanding which corresponds to the truth. Furthermore, Buddhists do not believe in god because there does not seem to be any concrete evidence to support this idea. Who can answer questions on god? Who is god? Is god masculine or feminine or neuter? Who can provide ample evidence with real, concrete, substantial or irrefutable facts to

prove the existence of god? So far, no one can. Buddhists suspend judgment until such evidence is forthcoming. Besides, such belief in god is not necessary for a really meaningful and happy life. If you believe that god make your life meaningful and happy, so be it. But remember, more than two-thirds of the world do not believe in god and who can say that they don't have a meaningful and happy life? And who dare to say that those who believe in god, all have a meaningful and happy life? If you believe that god help you overcome disabilities and difficulties, so be it. But Buddhists do not accept the theological concept of salvation. In the contrary, based on the Buddha's own experience, he showed us that each human being had the capacity to purify the body and the mind, develop infinitive love and compassion and perfect understanding. He shifted the gods and heavens to the self-heart and encouraged us to find solution to our problems through self-understanding. Finally, such myths of god and creation concept has been superseded by scientific facts. Science has explained the origin of the universe completely without recourse to the god-idea.

Buddhism is a philosophy that teaches people to live a happy life. It's also a religion that teaches people to end the cycle of birth and death. The main teachings of the Buddha focus on the Four Noble Truths and the Eightfold Noble Path. They are called "Noble" because they enoble one who understand them and they are called "Truths" because they correspond with reality. Buddhists neither believe in negative thoughts nor do they believe in pessimistic ideas. In the contrary, Buddhists believe in facts, irrefutable facts, facts that all know, that all have aimed to experience and that all are striving to reach. Those who believe in god or gods usually claim that before an individual is created, he does not exist, then he comes into being through the will of a god. He lives his life and then according to what he believes during his life, he either goes to eternal heaven or eternal hell. Some believe that they come into being at conception due to natural causes, live and then die or cease to exist, that's it! Buddhism does not accept either of these concepts. According to the first explanation, if there exists a so-called almighty god who creates all beings with all his loving kindness and compassion, it is difficult to explain why so many people are born with the most dreadful deformities, or why so many people are born in poverty and hunger. It

is nonsense and unjust for those who must fall into eternal hells because they do not believe and submit themselves to such a so-called almighty god. The second explanation is more reasonable, but it still leaves several unanswered questions. Yes, conception due to natural causes, but how can a phenomenon so amazingly complex as consciousness develop from the simple meeting of two cells, the egg and the sperm? Buddhism agrees on natural causes; however, it offers more satisfactory explanation of where man came from and where he is going after his death. When we die, the mind, with all the tendencies, preferences, abilities and characteristics that have been developed and conditioned in this life, re-establishes itself in a fertilized egg. Thus the individual grows, is reborn and develops a personality conditioned by the mental characteristics that have been carried over by the new environment. The personality will change and be modified by conscious effort and conditioning factors like education, parental influence and society and once again at death, re-establish itself in a new fertilized egg. This process of dying and being reborn will continue until the conditions that cause it, craving and ignorance, cease. When they do, instead of being reborn, the mind attains a state called Nirvana and this is the ultimate goal of Buddhism.

Chương Năm

Chapter Five

Đức Phật Chuyển Pháp Luân

I. Tổng Quan Về Hoàn Cảnh Khi Đức Phật Thuyết Bài Pháp Đầu Tiên Và Sau Đó Bắt Đầu Sứ Mệnh Thuyết Pháp:

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. Kể từ đó, đức Phật truyền bá chủng tử Bồ Đề khắp mọi nơi. Đặc biệt là sau lần đức Phật gặp Da Xá và thuyết cho ông ta nghe về giáo pháp đạo Phật, Da Xá và năm mươi người bạn của ông ta đã ngay lập tức mặc áo cà sa vàng và xuất gia theo ngài. Nhóm của Da Xá là nhóm Tăng Già lớn đầu tiên phát nguyện đi theo đức Phật ngay sau khi Ngài giác ngộ. Từ đó đức Phật và Tăng đoàn của Ngài bắt đầu sứ mệnh thuyết pháp của Ngài. Một lần nọ, khi đức Phật và Tăng đoàn của Ngài đang trên đường đi đến xứ Ma Kiệt Đà, một vương quốc nằm ở miền Trung Ấn Độ, đức Phật đã cho mời lãnh đạo nhóm tu thờ cúng thần lửa là Ưu Lô Tần Loa Ca Diếp đến để hỏi nơi trú ngụ qua đêm. Ưu Lô Tần Loa Ca Diếp chỉ cho đức Phật một ngôi nhà bằng đá và cảnh báo rằng tại đó có một con rồng dữ, thường xuất hiện vào lúc nửa đêm để nuốt người. Vì vậy, nếu Phật chịu trú tại đó thì cũng đừng nuôi tiếc khi bị nó ăn thịt. Tuy nhiên, đức Phật và Tăng đoàn mới này của Ngài vẫn quyết định bước vào ngôi nhà đá và ngồi trên một cách thư thả. Vào lúc nửa đêm, rồng dữ xuất hiện, há rộng miệng và nhe nanh nhọn, nhưng nó không thể làm hại đức Phật và Tăng đoàn mới của ngài. Ngày hôm sau, ngoài sự dự đoán của Ưu Lô Tần Loa Ca Diếp và nhóm thờ thần lửa của ông ta, đức Phật và Tăng đoàn mới của ngài vẫn bình an vô sự trong ngôi nhà đá đó. Thế là Ưu Lô Tần Loa Ca Diếp và nhóm thờ thần lửa của ông ta đi từ sự ngạc nhiên cùng cực đến thán phục. Ưu Lô Tần Loa Ca Diếp liền đến gặp đức Phật và hỏi

Ngài về những phương pháp tu hành đăc đạo. Sau khi nghe đức Phật thuyết giảng diệu pháp bằng giọng nói vô cùng thuyết phục và phong cách đạo đức của ngài, bây giờ thì Ưu Lôu Tần Loa Ca Diếp đã hoàn toàn bị thuyết phục. Ông ta quyết định từ bỏ tất cả những gì mà mình đã tu tập từ trước đến giờ và đưa năm trăm đệ tử của mình đến quy y với đức Phật. Sau khi đức Phật nhận Ưu Lôu Tần Loa Ca Diếp và năm trăm đệ tử của ông ta, Ngài cũng thuyết cho họ nghe về Tứ Diệu Đế. Tất cả đều cảm thấy tràn ngập niềm hoan hỷ với Phật pháp, và nhận thấy rằng mình vô cùng may mắn được đức Phật giúp cho rũ bỏ những cái ác, nhận lấy cái thiện và đến được trên con đường chánh đạo. Sau đó, Ưu Lôu Tần Loa Ca Diếp gặp được hai người em của mình và nói cho họ biết về chuyện mình cải đạo. Hai người em của Ưu Lôu Tần Loa cũng chịu tham dự cuộc thuyết pháp của đức Phật và cuối cùng chịu quy y theo Phật. Tưởng cũng nên nhắc lại, hai người em của Ưu Lôu Tần Loa Ca Diếp cũng có năm trăm đệ tử. Như vậy chỉ trong một thời gian ngắn, Tăng đoàn mới của đức Phật đã có trên một ngàn người. Tất cả đều theo đức Phật về núi Linh Thứu trong thành Vương Xá. Vì nguyên do của họ chỉ đi bộ nên đoàn Tăng lữ đải này đã gây sự chú ý cho cả vương quốc Ma Kiệt Đà.

Trong các lần thuyết pháp, đức Phật luôn nhắc nhở rằng người Phật tử luôn cần hai hướng giáo dục: hướng thứ nhất là giáo dục ngoài đời và hướng thứ hai là giáo dục trong đạo. Hai hướng này được xem như là hai cánh của loài chim. Không có hai cánh loài chim không bay được. Tương tự như vậy, không có đủ đầy hai hướng giáo dục, người Phật tử chẳng những không có được đời sống ấm no ngoài đời, mà đời sống tâm linh cũng nghèo nàn tăm tối. Giáo dục ngoài đời sẽ giúp chúng ta nghề nghiệp nuôi thân và gia đình, trong khi giáo dục trong đạo giúp chúng ta có được hạnh phúc chân thật trong đời sống tâm linh. Thật vậy, giáo dục tôn giáo là cực kỳ cần thiết vì nó dạy chúng ta suy nghĩ và hành động như thế nào để thành người lương thiện và có được hạnh phúc. Giáo dục tôn giáo còn giúp chúng ta biết thương yêu và thông hiểu ý nghĩa cuộc đời để tự thích ứng được mình theo quy luật nhân sinh trong bất cứ hoàn cảnh nào. Sau sáu năm kinh qua tu tập khổ hạnh, Đức Phật đã khuyên hàng đệ tử của Ngài nên theo đường trung đạo. Ngài dạy: “Phật tử nên luôn lợi dụng tối đa cuộc sống ngoài đời trong khi tu hành để đi đến chân hạnh phúc trong đời này và đời sau.”

II. Đức Phật Thuyết Kinh Chuyển Pháp Luân:

Đức Phật Thuyết Kinh Chuyển Pháp Luân: Tưởng cũng nên nhắc lại, từ Bồ Đề Đạo Tràng, nơi đức Phật đạt được đại giác, đến khu Vườn Nai, gần thành Ba La Nại, cách xa khoảng trên 300 cây số, nhưng vì lời hứa trước đây là sẽ trước tiên độ năm anh em Kiều Trần Như sau khi đại giác nên đức Phật đã không quản ngại đường xa. Ngài đã đi một cách chậm rãi và mất đến khoảng bảy ngày mới tới nơi. Ngay tại khu Vườn Nai, đức Phật đã thuyết thời pháp đầu tiên cho năm vị tu khổ hạnh. Bài pháp thuyết về Trung Đạo, Tứ Diệu Đế và Bát Chánh Đạo. Biến cố lần đầu tiên đức Phật chuyển Pháp Luân khai sáng ra một tôn giáo có tên là Phật giáo. Pháp luân, bánh xe Pháp trong Phật giáo, học thuyết do Phật thuyết giáo gồm Tứ diệu đế, Bát chánh đạo và trung đạo. Pháp luân được biểu hiện với một bánh xe có tám tia, tượng trưng cho Bát chánh đạo. Bánh xe pháp hay chân lý Phật pháp có khả năng nghiền nát những ác quấy, đối lập và ảo vọng. Lời thuyết pháp của Đức Phật phá vỡ mọi não phiền nghiệp hoặc, lời ấy không ngừng nghỉ ở một người nào, một chỗ nào, mà nó xoay chuyển mãi từ thế hệ này qua thế hệ khác. Theo Phật giáo, chuyển bánh xe Phật Pháp hay thuyết Phật Pháp. Chuyển Pháp Luân cũng có nghĩa là tuyên thuyết lý tưởng của Phật, hay thể hiện lý tưởng của Phật trong thế gian, nghĩa là kiến lập vương quốc của Chánh Pháp.

Như trên đã nói, lúc ban sơ, để độ năm anh em Kiều Trần Như, Đức Phật Thích Ca Mâu Ni đã đi đến Vườn Lộc Uyển. Năm vị này đều là bà con của Ngài. Họ đã từng theo Ngài tu đạo, tuy nhiên, vì không chịu nổi những pháp tu khổ hạnh của Đức Phật lúc ở Núi Tuyết, vì mỗi ngày Ngài chỉ ăn một hột mè, một hột mạch, nên thân thể gầy ốm. Ba vị đồng tu vì không chịu nổi nên bỏ đi, chỉ còn lại hai vị. Về sau, vài ngày rằm tháng chạp, có vị tín nữ đem sữa tới cúng dường Đức Phật, Ngài thọ nhận, nên hai vị còn lại cũng hiểu lầm, tưởng Ngài đã từ chối khổ hạnh, nên cũng bỏ đi. Họ nói: “Tu hành cần phải khổ hạnh. Bây giờ Sa Môn Cồ Đàm uống sữa, chẳng còn khả năng tu hành nữa. Ngài chẳng chịu đựng được khổ hạnh nữa rồi.” Do đó họ bỏ đi. Thế là cả năm vị đều bỏ Ngài mà đi đến Vườn Lộc Uyển. Khi đến Vườn Lộc Uyển, Đức Phật ba lần thuyết giảng về Tứ Diệu Đế, gọi là “Tam Chuyển Tứ Đế Pháp Luân” cho năm vị Tỳ Kheo.

Lần Đầu Chuyển Pháp Tứ Đế: Đây là Khổ. Tánh của Khổ là bức bách. Đây là Tập hay nguyên nhân của Khổ. Tánh của Tập là chiêu cảm. Đây là Diệt hay sự chấm dứt đau khổ. Sự dứt Khổ có thể chứng đắc. Đây là Đạo hay con đường dứt khổ. Con đường dứt Khổ có thể tu tập được giác ngộ. *Lần Thứ Nhì Chuyển Pháp Tứ Đế:* Đây là Khổ, con phải biết. Đây là Tập hay nguyên nhân của Khổ, mà con phải đoạn trừ. Đây là Diệt hay sự chấm dứt đau khổ. Con phải chứng đắc. Đây là Đạo hay con đường dứt khổ mà con phải tu tập. *Lần Thứ Ba Chuyển Pháp Tứ Đế:* Đây là Khổ. Ta đã biết, không cần biết thêm nữa. Đây là Tập hay nguyên nhân của Khổ. Ta đã đoạn hết, không cần đoạn thêm nữa. Đây là Diệt hay sự chấm dứt đau khổ. Ta đã dứt sạch, không cần dứt thêm gì nữa. Đây là Đạo hay con đường dứt khổ. Ta đã tu thành, không cần tu thêm nữa.

Đức Phật cũng đã nhắc nhở năm anh em Kiều Trần Như rằng bốn chân lý này là những hiện tượng nhân sinh. Không ai có thể tránh được những nỗi khổ sanh, già, bệnh và chết này. Nguồn gốc đưa đến những nỗi khổ này hay tập đế căn bản xuất phát từ tam độc tham, sân, si. Những chất độc này phát khởi tham vọng và những mê mờ nằm trong ba nghiệp thân, khẩu, và ý. Làm thế nào để tiêu diệt khổ đau? Chúng ta phải tu tập Giới-Định-Huệ để đối đầu và triệt tiêu tham, sân, si... từ đó chấm dứt khổ đau phiền não. Khi Đức Phật đã ba lần chuyển bánh xe Pháp Tứ Đế rồi, Ngài đã dạy: “Này Kiều Trần Như, hiện giờ ông đang bị khách trần quấy nhiễu, khiến ông chẳng đặng giải thoát.” Sau khi Kiều Trần Như nghe đến hai chữ “Khách Trần” thì ông liền khai ngộ. Tại sao gọi là khách trần? Khách Trần có nghĩa là người khách không sạch sẽ (vì bản chất của nó là bụi bặm). Trong khi Tự Tánh của mình vốn là ông chủ, tự tánh vốn thanh tịnh. Chính vì thế mà ông khai ngộ và được Đức Phật đặt tên là “Giải Bốn Tế” nghĩa là thông đạt lý giải chân lý sẵn có xưa nay.

Theo Kinh A Hàm, trong 45 năm thuyết Pháp của Đức Phật, Ngài tuyên bố rõ ràng là Ngài chỉ dạy hai vấn đề: Khổ và Diệt Khổ, ngoài ra Ngài không dạy gì nữa. Ngài khuyến khích các đệ tử của Ngài du hành để thuyết pháp và giải thích đời sống phạm hạnh, vì hạnh phúc và an lạc của chúng sanh, vì lòng thương tưởng cho đời, vì lợi ích và hạnh phúc của chư Thiên và loài người. Đức Phật nêu rất rõ mục đích thuyết pháp của Ngài là không tranh luận với các nhà lãnh đạo tôn giáo khác và không cạnh tranh với lý thuyết đối nghịch. Không có sự

tranh chấp trong sự thuyết pháp của Ngài. Ngài chỉ trình bày con đường dẫn đến giác ngộ và giải thoát khổ đau phiền não. Đức Phật luôn luôn có đầy lòng từ bi với tất cả chúng sanh hữu tình. Cho đến khi nằm nghỉ, Ngài cũng “tâm từ thương chúng sanh.” Ngài có thuyết Pháp cũng chỉ vì tình thương của Ngài đối với chúng sanh mọi loài. Kinh Phật gồm trên 150 bộ, tất cả đều nói lên sự hiểm nguy của sanh tử nên nhắc cho người khác biết những lời Phật dạy với hy vọng cuối cùng họ sẽ hiểu và vượt thoát khỏi luân hồi sanh tử.

Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của Bốn Chân Lý Cao Thượng Trong Kinh Chuyển Pháp Luân: Bốn chân lý cao thượng hay Tứ Thánh Đế trong giáo lý nhà Phật nói rõ vì đâu có khổ và con đường giải thoát. Người ta nói Đức Phật Thích Ca Mâu Ni đã giảng bài pháp đầu tiên về “Bốn Chân Lý Cao Thượng” trong vườn Lộc Uyển, sau khi Ngài giác ngộ thành Phật. Trong đó Đức Phật đã trình bày: “Cuộc sống chứa đầy đau khổ, những khổ đau đó đều có nguyên nhân, nguyên nhân của những khổ đau này có thể bị hủy diệt bằng con đường diệt khổ.” Bốn Chân Lý Cao Thượng là bốn trong những giáo lý căn bản nhất của giáo lý nhà Phật. Thời Đức Phật còn tại thế, Ngài luôn nhấn mạnh rằng không thông hiểu và thực hành Bốn Chân Lý Cao Thượng sẽ khiến chúng ta phải lăn trôi mãi trong vòng luân hồi sanh tử. Bốn Chân Lý Cao Thượng hay bốn chân lý nhiệm mầu trong giáo lý nhà Phật, nói rõ vì đâu có khổ và con đường giải thoát. Người ta nói Đức Phật Thích Ca Mâu Ni đã giảng bài pháp đầu tiên về “Bốn Chân Lý Cao Thượng” trong vườn Lộc Uyển, sau khi Ngài giác ngộ thành Phật. Trong đó Đức Phật đã trình bày: “Cuộc sống chứa đầy đau khổ, những khổ đau đó đều có nguyên nhân, nguyên nhân của những khổ đau này có thể bị hủy diệt bằng con đường diệt khổ.” Tứ Thánh Đế là bốn trong những giáo lý căn bản nhất của giáo lý nhà Phật. Theo Hòa Thượng Piyadassi trong quyển “Con Đường Cổ Xưa,” đối với đạo Phật, việc thức tỉnh từ Vô Minh đến Giác Ngộ luôn luôn hàm ý sự thấu triệt Bốn Chân Lý Cao Thượng. Bậc Giác Ngộ được gọi là Phật, chỉ vì Ngài đã thấu triệt Tứ Thánh Đế. Toàn bộ bài pháp đầu tiên của Đức Phật dành trọn vẹn để trình bày về Bốn Chân Lý Cao Thượng này; vì đó là cốt tủy của đạo Phật. Ví như dấu chân của các loài đi trên đất, có thể được chứa đựng trong dấu chân voi, được xem là lớn nhất về tầm cỡ, giáo lý Bốn Chân Lý Cao Thượng này cũng vậy, bao quát hết thảy mọi thiện pháp. Trong kinh điển Pali, đặc biệt là trong tạng kinh (Suttas),

Bốn Chân Lý Cao Thượng này được diễn giải chi tiết bằng nhiều cách khác nhau. Không có một nhận thức rõ ràng về Bốn Chân Lý Cao Thượng, người ta khó có thể hiểu được Đức Phật đã dạy những gì trong suốt 45 năm hoằng hóa. Đối với Đức Phật thì toàn bộ lời dạy của Ngài chỉ nhằm để hiểu về Khổ, tính chất bất toại nguyện của mọi hiện hữu duyên sanh, và hiểu về con đường thoát khỏi tình trạng bất toại nguyện này. Toàn bộ lời dạy của Đức Phật không gì khác hơn là sự ứng dụng một nguyên tắc này. Như vậy chúng ta thấy rõ Đức Phật đã khám phá ra Bốn Chân Lý Cao Thượng, phần còn lại chỉ là sự khai triển có hệ thống và chi tiết hơn về Tứ Thánh Đế này. Có thể xem đây là giáo lý tiêu biểu của ba đời chư Phật. Tính chất ưu việt của Tứ Thánh Đế trong lời dạy của Đức Phật, được thể hiện rõ nét qua bức thông điệp của Ngài trong rừng Simsapa, cũng như từ bức thông điệp trong vườn Lộc Uyển. Thời Đức Phật còn tại thế, Ngài luôn nhấn mạnh rằng không thông hiểu và thực hành Bốn Chân Lý Cao Thượng sẽ khiến chúng ta phải lăn trôi mãi trong vòng luân hồi sanh tử. Hành giả nên luôn nhớ rằng ‘Bốn Chân Lý Cao Thượng’ được thấy rõ khi chánh niệm và trí tuệ có mặt.

Không có từ ngữ dịch tương đương trong Anh ngữ cho từ “Dukkha” trong tiếng Pali (Nam Phạn) hay tiếng Sanskrit (Bắc Phạn), nên người ta thường dịch chữ “Dukkha” dịch sang Anh ngữ là “Suffering”. Tuy nhiên chữ “Suffering” thỉnh thoảng gây ra hiểu lầm bởi vì nó chỉ sự khốn khổ hay đau đớn cực kỳ. Cần nên hiểu rằng khi Đức Phật bảo cuộc sống của chúng ta là khổ, ý Ngài muốn nói đến mọi trạng thái không thỏa mãn của chúng ta với một phạm vi rất rộng, từ những bức dọc nho nhỏ đến những vấn đề khó khăn trong đời sống, từ những nỗi khổ đau nát lòng chí đến những tang thương của kiếp sống. Vì vậy chữ “Dukkha” nên được dùng để diễn tả những việc không hoàn hảo xảy ra trong đời sống của chúng ta và chúng ta có thể cải hóa chúng cho tốt hơn. Nói tóm lại, mọi hiện hữu đều có bản chất khổ chứ không mang lại toại nguyện (sự khổ vô biên vô hạn, sanh khổ, già khổ, bệnh khổ, chết khổ, thương yêu mà phải xa lìa khổ, oán ghét mà cứ gặp nhau là khổ, cầu bất đắc khổ, vân vân. Khổ đeo theo ngũ uẩn như sắc thân, sự cảm thọ, tưởng tượng, hình ảnh, hành động, tri thức). Qua tu tập, hành giả có thể thấy trực tiếp là các hiện tượng danh và sắc, hay thân và tâm, đều đau khổ. Tập Đế là sự thật rõ ràng về nguồn gốc của những nỗi khổ. Theo giáo lý nhà Phật, tham ái là nguyên nhân của đau khổ.

Những dục vọng xấu xa nảy nở từ những việc vụn vặt trong gia đình, lan ra ngoài xã hội, và nổ lớn thành chiến tranh giữa các chủng tộc, giữa các quốc gia, hay giữa những phe nhóm của các quốc gia trên thế giới. Ngu si là nguyên nhân của mọi cái khổ (sự ham sống làm cho chúng sanh cứ mãi chết đi sống lại, hễ ham sống tất ham vui sướng, ham quyền thế, ham tài sản, càng được càng ham). Cứu cánh diệt khổ là Niết bàn tịnh tịch (nếu chịu hạ lòng tham xuống rồi bỏ nó đi, hay trục nó ra khỏi mình thì gọi là diệt). Qua thiền quán, chánh niệm và trí tuệ có mặt, hành giả thấy rõ sự chấm dứt khổ đau một khi si mê và các phiền não khác đều biến mất. Chân lý về con đường diệt khổ, ấy là thực hành Bát Thánh đạo. Đức Phật đã dạy rằng: “Bất cứ ai chấp nhận Bốn Chân Lý Cao Thượng và chịu hành trì Bát Thánh Đạo, người ấy sẽ hết khổ và chấm dứt luân hồi sanh tử.”

III. Đức Phật Thuyết Kinh Vô Ngã Tướng:

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

Thuyết Vô Ngã có hai đặc tánh chính là pháp vô ngã và nhân vô ngã. Thứ nhất là Nhân Vô Ngã. Con người không có sự thường hằng

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

Theo đức Phật, vô ngã tướng 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 tâm 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 sứ, chẳng có ánh sáng vinh danh nào hết. Và ở đây chẳng chút sắc màu lộng lẫy; tất cả đều xám xịt, không một chút ấn tượng, không một chút quyến rũ. Trong thiền tập, trước tiên bạn hãy rũ bỏ ngã tướng. Nếu có ngã tướng thì sẽ sinh ra đủ thứ chướng ngại, và bạn không thể đạt được một loại trí huệ nào cả. Một khi có ngã tướng thì tự mình sanh ra tâm ích kỷ, rồi sau đó sanh ra tâm tự lợi, tâm tìm cầu, tâm tham lam. Khi cầu không được, mà tham cũng không xong, thì lại sanh ra tâm tranh đấu, quyết tranh hơn tranh thua cùng người khác để quyết định mạnh yếu. Tham thiền tức là quét sạch hết những bụi vọng tưởng. Khi mình không còn vọng tưởng, ấy

chính là nghĩa của câu “thời thời thường phát thức,” vì hành giả tu thiền không muốn cho tâm mình bám đầy bụi. Đây chính là Pháp môn “Quét sạch tất cả mọi pháp, xa rời tất cả tướng” hay Thiền Vô Ngã Tướng.

Nói tóm lại, theo như bài thuyết giảng của đức Phật, 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). Do nơi ngã chấp mà có 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. 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. 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.

The Buddha Turned the Wheel of Dharma

I. An Overview of the Circumstances When the Buddha Preached the First Sermon and Then Started His Preaching Mission:

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 fourth is the Noble Truth of the Path:* The Path that helps us reach the ultimate wisdom.”

Since then, the Buddha spread the seeds of Bodhi far and wide. Specifically after the time the Buddha met with Yasas and preached to him the teachings of Buddhism, Yasas and fifty friends of his immediately donned the yellow robe and followed Him. They were the first large group of Sangha to take vows right after the Buddha's enlightenment. Henceforth, the Buddha and His Sangha started his preaching mission. On one occasion, while in his way to Magadha, a kingdom in central India at the time, the Buddha called on Uruvilva-Kasyapa, the leader of the fire-worshipping cult and asked for lodging. Uruvilva-Kasyapa showed the Buddha a stone hut and warned that inside the hut there was a poisonous dragon that always appeared in the middle of the night to devour human beings. So, not be regret if

the Sangha of the Buddha chose to stay there and were eaten up. However, the Buddha and his new Sangha still decided to enter the stone hut and sat calmly in a crossed-legs posture. By midnight, the poisonous dragon appeared, showed its jaws widely and clutched its sharp claws, but it could neither harm the Buddha nor the new Sangha. The following day, beyond the prediction of Uruvilva-Kasyapa and his followers, the Buddha and his new Sangha were still safe and sound in that stone hut. So Uruvilva Kasyapa and his followers went from extreme surprise to admiration. So, Uruvilva Kasyapa came to consult the Buddha about the methods of correct practices. After hearing the wonderful Dharma from the Buddha in his ever convincing tone and his virtuous manner, Uruvilva Kasyapa was now totally convinced. He then determined to give up what he had practiced in the past and led his five hundred disciples to take refuge in the Buddha. After the Buddha converted Uruvilva Kasyapa and his five hundred followers, he also preached to them the Four Noble Truths. All of them was filled with joys of the Dharma and found that they were very lucky to have the Buddha's help to get rid of the evils, to receive the good, and come to tread on the right path. After that, Uruvilva Kasyapa met his two brothers and gave them the account of how he was converted. The two brother also agree to attend the Buddha's preaching and finally took refuge in the Buddha. It should be reminded that the two brothers of Uruvilva Kasyapa also had five hundred followers. So in a very short period of time, the new Sangha of the Buddha already had more than one thousand people. All of them followed the Buddha to return to Mount Vulture Peak in Rajagrha. For the whole Sangha only walked, this long procession of Monks on the move caught the attention of the entire Kingdom of Magadha.

In his preachings, the Buddha always reminded that Buddhists always need two ways of education: the first way is secular education and the second one is religious education. These two ways are considered as the two wings for a bird. Without two wings, no bird can fly. Similarly, without these two ways of education, Buddhists would lead to a poor and obscure life, not only in the secular world but also in the spiritual life. Secular education will help us with an appropriate profession to support our family while religious education will help us lead a true happy life. As a matter of fact, religious education is

extremely necessary, for it teaches us how to think and act in order to be good and happy. Besides, it also helps us love and understand the meaning of life so that we are able to adjust ourselves to its laws in any circumstances. After experiencing six years in ascetic practices, the Buddha advised his followers to follow the middle path. He taught: “Buddhists should always make best use of their secular life while cultivating the path of true happiness in this world and hereafter.”

II. The Buddha Preached The Sutra on Turning the Wheel of Dharma:

The Buddha Preached The Sutra on Turning the Wheel of Dharma: It should be reminded that from Bodh-Gaya, where Prince Sakyamuni attained great enlightenment, to the Deer Park near Benares, which is about 300 kilometers, but because of his promise to first preach to save the five brothers of Kaudinya after enlightenment, so the Buddha walked slowly from Bodh-Gaya to the Deer Park, and it took him a week to get there. Right at the Deer Park, the Buddha preached to five ascetics his First Sermon (Dhammacakkappavattana Sutta). The sermon preached about the Middle Way between all extremes, the Four Noble Truths and the eight Noble Paths. This event was also the Buddha's first turning the wheel of the Dharma which gave birth to a religion with the name of Buddhism. Wheel of the teaching in Buddhism, a symbol of the teaching expounded by the Buddha, including the Four Noble Truths, The Eightfold Noble Path and The Middle Way. The Dharma-Chakra is always depicted with eight spokes representing the eightfold path. The Buddha truth which is able to crush all evil and all opposition. The preaching of a Buddha. Dharma wheel is likened a wheel because it crushed all illusions, evil and on opposition, like Indra's wheel, which rolls from man to man, place to place, age to age. According to Buddhism, to turn the Dharma Cakra (wheel) of dharma means to turn or roll along the Law-wheel, i.e. to preach Buddha-truth, or to explain the religion of Buddha. Turning the Wheel of Truth also means 'preaching the Buddha's Ideal,' or the 'realization of the Buddha's Ideal in the world,' i.e., the foundation of Kingdom of Truth.

As mentioned above, in the beginning, Sakyamuni Buddha first went to convert the five Bhiksus in the Deer Park. These five Bhiksus

were the Buddha's relatives. They had been cultivating the Way with the Buddha, but three of them could not endure the bitterness of ascetic practices. When Sakyamuni Buddha was in the Himalayas, he ate one sesame seed and one grain of wheat each day, and he became as thin as a matchstick, so they left because they were starving and could not endure the suffering, only two of them remained. Later, on the eighth day of the twelfth lunar month, a heavenly maiden made an offering of milk to the Buddha. When the Buddha drank the milk, his two remaining companions also left, saying: "Cultivation consists of ascetic practice. But now, you have drunk milk. That shows that you could not cultivate. You cannot take the suffering." Then they left. All of them went to the Deer Park. When the Buddha arrived at the Deer Park, He turned the Dharma Wheel of the Four Holy Truths three times for the five Bhiksus: *The First Turning of the Four Noble Truths*: This is Suffering. Its nature is oppression. This is accumulation. Its nature is enticement. This is Cessation. Its nature is that it can be realized. This is the Way. Its nature is that it can be cultivated to become enlightened. *The Second Turning of the Four Noble Truths*: This is Suffering. You should know it. This is accumulation. You should cut it off. This is Cessation. You should realize it. This is the Way. You should cultivate it. *The Third Turning of the Four Noble Truths*: This is Suffering. I have already known it and need not know it again. This is accumulation. I have already cut it off and need not cut it off again. This is Cessation. I have already realized and need not realize it any more. This is the Way. I have already successfully cultivated and need not cultivate it any more.

The Buddha also reminded the five brothers of Kaudinya that the four truths represent the phenomena of life. No-one can avoid sufferings associated with birth, old age, sickness, and death. The source of these sufferings or the accumulation of sufferings basically originated from the three poisons of desire, anger and ignorance. These poisons generated passions and delusions that would reside in the karma of the body, mouth and mind. How can we extinguish sufferings? We must practice the three learnings of Precepts-Concentration-Wisdom to counter and extinguish the three poisons of desire, anger, and ignorance and to end sufferings and afflictions. After speaking the Four Holy Truths, the Buddha said, "Ajnatakaundinya,

you are troubled by the guest-dust and have not obtained emancipation.” When Ajnatakaundinya heard the words ‘guest-dust’ he became enlightened. What is meant by ‘guest-dust’? Guest is not the host, and ‘dust’ is something impure. The self-nature is the host, and it is pure. So Ajnatakaundinya became enlightened, and the Buddha named him “One who understands the original limit” because he understood the basic principle.

According to The Agama Sutra, in 45 years of preaching the Dharma, the Buddha declared explicitly that He did preach only on Suffering and the End of Suffering, and nothing else. He exhorted His disciples to go forth to preach the Dharma and to explain the holy life for the welfare of the many, for the happiness of the many, out of compassion for the world, for the advantage, for the happiness of the deities and human beings. The Buddha made it very clear that His purpose in preaching the Dharma was not to quarrel with other religious leaders or to compete with antagonistic doctrines. There is no quarrel in His preaching. He just shows the way to enlightenment and liberation from all sufferings and afflictions. The Buddha is always filled with love and compassion for all living beings. Even when He takes a rest, He still wants to spread His love and compassion to other beings. His preaching is only performed out of compassion and love for the world. There are over 150 Buddhist sutras, all of them are talking about the danger of mortality, so to preach others about Buddha’s teachings with the hope that they will eventually understand and be able to escape the cycle of births and deaths.

Overview and Meanings of Four Noble Truths in the Sutra of Turning the Wheel: The four Noble Truths, a fundamental doctrine of Buddhism which clarifies the cause of suffering and the way to emancipation. Sakyamuni Buddha is said to have expounded the Four Noble Truths in the Deer Park in Sarnath during his first sermon after attaining Buddhahood. The Buddha organized these ideas into the Fourfold Truth as follows: “Life consists entirely of suffering; suffering has causes; the causes of suffering can be extinguished; and there exists a way to extinguish the cause.” Four Noble Truths are four of the most fundamental Buddhist theories. At the time of the Buddha, He always stressed that failing to comprehend and practice the Four Noble Truths have caused us to run on so long in the cycle of birth and death.

A fundamental doctrine of Buddhism which clarifies the cause of suffering and the way to emancipation. Sakyamuni Buddha is said to have expounded the Four Noble Truths in the Deer Park in Sarnath during his first sermon after attaining Buddhahood. The Buddha organized these ideas into the Fourfold Truth as follows: "Life consists entirely of suffering; suffering has causes; the causes of suffering can be extinguished; and there exists a way to extinguish the cause." Four Noble Truths are four of the most fundamental Buddhist theories. According to Most Venerable Piyadassi in "The Buddha's Ancient Path," in Buddhism, awakening from ignorance to full knowledge always implies the comprehension of the Four Noble Truths. The Enlightened One is called the Buddha simply because he understood the Truths in their fullness. The whole of his first sermon is devoted to the formulation of these Truths; for they are the essence of the Buddha's teaching. "As the footprint of every creature that walks the earth can be contained in an elephant's footprint, which is pre-eminent for size, so does the doctrine of the Four Noble Truths embrace all skilful Dhamma, or the entire teaching of the Buddha. In the original Pali texts, specifically in the discourses, these Four Noble Truths are made clear in detail and in diverse ways. Without a clear idea of the Truths, one can not know what the Buddha taught for forty-five years. To the Buddha the entire teaching is just the understanding of Dukkha, the unsatisfactory nature of all phenomenal existence, and the understanding of the way out of this unsatisfactoriness. The entire teaching of the Buddha is nothing other than the application of this one principle. Thus, we clearly see that the Buddha discovered the Four Noble Truths, and the rest are logical developments and more detailed explanations of the Four Noble Truths. This is the typical teaching of the Buddhas of all ages. The supremacy of the Four Noble Truths in the teaching of the Buddha is extremely clear from the message of the Simsapa Grove as from the message of the Deer Park. At the time of the Buddha, He always stressed that failing to comprehend and practice the Four Noble Truths have caused us to run on so long in the cycle of birth and death. Practitioners should always remember that the Four Noble Truths are seen at any time when mindfulness and wisdom are present.

There is no equivalent translation in English for the word “Dukkha” in both Pali and Sanskrit. So the word “Dukkha” is often translated as “Suffering”. However, this English word is sometimes misleading because it connotes extreme pain. When the Buddha described our lives as “Dukkha”, he was referring to any and all unsatisfactory conditions. These range from minor disappointments, problems and difficulties to intense pain and misery. Therefore, Dukkha should be used to describe the fact that things are not completely right in our lives and could be better. In one word, all existence entails suffering. All existence is characterized by suffering and does not bring satisfaction. Through cultivation, Practitioners may see directly that all physical and mental phenomena share the characteristic of suffering. Truth of the causes of suffering. According to Buddhist tenets, craving or desire is the cause of suffering. It creates dissension in the family and society that degenerates into war between races, nations, and groups of nations in the world. The truth of the origin of suffering or causes of suffering, or its location. All sufferings are caused by ignorance, which gives rise to craving and illusions (craving or grasping the wrong things), i.e. craving for life, for pleasure, for power, for wealth; the more he earns, the more he wants. There is an end to suffering, and this state of no suffering is called Nirvana. Through meditation, mindfulness and wisdom are present, practitioners see clearly suffering will be ceased when ignorance and other afflictions fall away and cease. Regarding the practicing of 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.

III. The Buddha Preached the Anattalakkhana Sutta:

After finishing the preaching of the Dhammacakkappavattana Sutta (Sutra on Egolessness), the Buddha continued to preach the Anattalakkhana Sutta to the five brothers of Kaundinya. 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 contradiction to “Atta”. He did not place two terms in juxtaposition and say: “This is my ‘Anatta’ in opposition to ‘Atta’.” The term “Anatta”, since the prefix “an” indicates non-existence, and not opposition. So “Anatta” literally means no atta, that is the mere denial of an “atta”, the non-existence of “atta”. The believers in an “atta” tried to keep their “atta”. The Buddha simply denied it, by adding the prefix “an”. As this concept of an Atta, Self, or Soul, was deep rooted in many whom the Buddha met, He had to discourse at length on this pivotal question of Self to learned men, dialecticians and hair-splitting disputants.

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

According to the Buddha, Impersonal Tone or No Mark of the Self 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 plenitude of Divine Grace, no glorification of any sort. Here is nothing painted in high colors, all is grey and extremely unobtrusive and unattractive. In practices of meditation, first of all, you cannot have the mark of self. If you have the mark of self, all kinds of obstacles will arise, and you will obtain no wisdom at all. Once there is a mark of self, selfish thoughts arise, followed by thoughts of seeking and greed. if you do not obtain what you seek and crave, contentious thoughts arise, and you will struggle with others to see who is stronger. The practice meditation means to diligently wipe the mirror of the mind or to clean it. Only when we are free of all random thoughts are we "diligently wiping it clean at all times." We want to wipe it clean so it will not get dusty. This is the Dharma-door of "Sweeping away all dharmas, and separating from all marks."

In short, based on the Buddha's preaching, phenomena are unreal, i.e. turtle-hair or rabbit's horn; the unreality of phenomena, one of the three kinds of unreality. From the attachment to an ego leads to wrong discrimination of judgment, and proceeds from rightly comprehending the nature of objects, internal as well as external, and also relationship existing between objects as independent individuals or as belonging to a genus. The 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. 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).

Chương Sáu

Chapter Six

Đức Phật: Bạc Đạo Sư Vô Song Của Người Và Trời

Chữ Phật không phải là một danh từ riêng mà là một từ có nghĩa là “Bạc Giác Ngộ” hay “Bạc Đại Giác.” Thái tử Sĩ Đạt Tha không phải sanh ra để được gọi là Phật. Ngài không sanh ra tự nhiên giác ngộ, mà phải với nỗ lực tự thân, Ngài mới đạt đến Giác Ngộ. Bất cứ chúng sanh nào thành tâm và cố gắng vượt thoát khỏi mọi vướng mắc đều có thể giác ngộ và thành Phật được. Tất cả Phật tử nên luôn nhớ rằng Đức Phật không phải là một vị thần linh. Cũng như chúng ta, Đức Phật sanh ra là một con người. Sự khác biệt giữa Đức Phật và phàm nhân là Đức Phật đã giác ngộ còn phàm nhân vẫn còn mê mờ. Tuy nhiên, dù giác hay dù mê thì Phật tánh nơi ta và Phật tánh nơi Phật không sai khác. Phật là danh hiệu của một bậc đã xé tan bức màn vô minh, tự giải thoát mình khỏi vòng luân hồi sanh tử, và thuyết giảng con đường giải thoát cho chúng sanh. Chữ “Buddha” lấy từ gốc Phạn ngữ “Budh” có nghĩa là giác ngộ, chỉ người nào đạt được Niết Bàn qua thiền tập và tu tập những phẩm chất như trí tuệ, nhẫn nhục, bố thí. Con người ấy sẽ không bao giờ tái sanh trong vòng luân hồi sanh tử nữa, vì sự nối kết ràng buộc phàm phu tái sanh đã bị chặt đứt. Qua tu tập thiền định, chư Phật đã loại trừ tất cả những tham dục và nhiễm ô. Vị Phật của hiền kiếp là Phật Thích Ca Mâu Ni. Ngài sanh ra với tên là Tất Đạt Đa trong dòng tộc Thích Ca. Phật là Đấng Toàn Giác hay một người đã giác ngộ viên mãn: về chân tánh của cuộc sinh tồn. Chữ Phật có nghĩa là tự mình giác ngộ, đi giác ngộ cho người, sự giác ngộ này là viên mãn tối thượng. Từ Buddha” được rút ra từ ngữ căn tiếng Phạn “Budh” nghĩa là hiểu rõ, thấy biết hay tỉnh thức. Phật là người đã giác ngộ, không còn bị sanh tử luân hồi và hoàn toàn giải thoát. Tàu dịch là “Giác” và “Trí”. Phật là một người đã giác ngộ và giải thoát khỏi vòng luân hồi sanh tử.

Phật xuất hiện vì một đại sự nhân duyên: Khai thị cho chúng sanh ngộ nhập tri kiến Phật, hay là giác ngộ theo kinh Pháp Hoa, Phật tánh

theo kinh Niết Bàn và thiên đường cực lạc theo kinh Vô Lượng Thọ. Theo kinh Tăng Nhất A Hàm, Đức Phật là một chúng sanh duy nhất, một con người phi thường, xuất hiện trong thế gian này, vì lợi ích cho chúng sanh, vì hạnh phúc của chúng sanh, vì lòng bi mẫn, vì sự tốt đẹp của chư như Thiên. Đức Phật đã khai sáng ra đạo Phật. Có người cho rằng đạo Phật là một triết lý sống chứ không phải là một tôn giáo. Kỳ thật, Phật giáo không phải là một tôn giáo theo lối định nghĩa thông thường, vì Phật giáo không phải là một hệ thống tín ngưỡng và tôn sùng lễ bái trung thành với một thần linh siêu nhiên. Đạo Phật cũng không phải là một thứ triết học hay triết lý suông. Ngược lại, thông điệp của Đức Phật thật sự dành cho cuộc sống hằng ngày của nhân loại: “Tránh làm điều ác, chuyên làm việc lành và thanh lọc tâm ý khỏi những nhiễm trược trần thế.” Thông điệp này ra đời từ sự thực chứng chân lý của Đức Phật. Dù sống trong cung vàng điện ngọc với đủ đầy vật chất xa hoa, Đức Phật vẫn luôn suy tư sâu xa tại sao chúng sanh phải chịu khổ đau phiền não trên cõi trần thế này. Cái gì gây nên sự khổ đau phiền não này? Một ngày nọ, lúc thiếu thời của Đức Phật, khi đang ngồi dưới một tàng cây, Ngài bỗng thấy một con rắn xuất hiện và chớp lấy một con lươn. Trong khi cả hai con rắn và lươn đang quần thảo, thì một con diều hâu sà xuống chớp lấy con rắn với con lươn còn trong miệng. Sự cố này là một thời điểm chuyển biến quan trọng cho vị hoàng tử trẻ về việc thoát ly cuộc sống thế tục. Ngài thấy rằng sinh vật trên cõi đời này chẳng qua chỉ là những miếng mồi cho nhau. Một con bắt, còn con kia trốn chạy và hễ còn thế giới này là cuộc chiến cứ mãi dằng co không ngừng nghỉ. Tiến trình săn đuổi và tự sinh tồn không ngừng này là căn bản của bất hạnh. Nó là nguồn gốc của mọi khổ đau. Chính vì thế mà Thái tử quyết tâm tìm phương chấm dứt sự khổ đau này. Ngài đã xuất gia năm 29 tuổi và sáu năm sau, Ngài đã thành đạo. Theo Đức Phật, luật “Nhơn Quả Nghiệp Báo” chi phối chúng sanh mọi loài. Nghiệp có nghĩa đơn giản là hành động. Nếu một người phạm phải hành động xấu thì không có cách chi người đó tránh khỏi được hậu quả xấu. Phật chỉ là bậc đạo sư, chỉ dạy chúng sanh cái gì nên làm và cái gì nên tránh, chứ Ngài không thể nào làm hay tránh đùm chúng sanh được. Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật đã chỉ dạy rõ ràng: “Bạn phải là người tự cứu lấy mình. Không ai có thể làm gì để cứu bạn ngoại trừ chỉ đường dẫn lối, ngay cả Phật.”

Theo các tông phái Thiên thì Phật tử chấp nhận rằng vị Phật lịch sử ấy không phải là vị thần tối thượng, cũng không phải là đấng cứu thế cứu người bằng cách tự mình gánh lấy tội lỗi của loài người. Người Phật tử chỉ tôn kính Đức Phật như một con người toàn giác toàn hảo đã đạt được sự giải thoát thân tâm qua những nỗ lực của con người và không qua ân điển của bất cứ một đấng siêu nhiên nào. Theo Phật giáo, ai trong chúng ta cũng là một vị Phật, nghĩa là mỗi người chúng ta đều có khả năng làm Phật; tuy nhiên, muốn thành Phật, chúng ta phải đi theo con đường gian truân đến giác ngộ. Trong các kinh điển, chúng ta thấy có nhiều sự xếp loại khác nhau về các giai đoạn Phật quả. Một vị Phật ở giai đoạn cao nhất không những là một người giác ngộ viên mãn mà còn là một người hoàn toàn, một người đã trở thành toàn thể, bản thân tự đầy đủ, nghĩa là một người trong ấy tất cả các khả năng tâm linh và tâm thần đã đến mức hoàn hảo, đến một giai đoạn hài hòa hoàn toàn và tâm thức bao hàm cả vũ trụ vô biên. Một người như thế không thể nào đồng nhất được nữa với những giới hạn của nhân cách và cá tính và sự hiện hữu của người ấy. Không có gì có thể đo lường được, không có lời nào có thể miêu tả được con người ấy.

The Buddha: An Unequaled Teacher of Humans and Heavenly Beings

The word Buddha is not a proper name, but a title meaning “Enlightened One” or “Awakened One.” Prince Siddhartha was not born to be called Buddha. He was not born enlightened; however, efforts after efforts, he became enlightened. Any beings who sincerely try can also be freed from all clingings and become enlightened as the Buddha. All Buddhists should be aware that the Buddha was not a god or any kind of supernatural being. Like us, he was born a man. The difference between the Buddha and an ordinary man is simply that the former has awakened to his Buddha nature while the latter is still deluded about it. However, whether we are awakened or deluded, the Buddha nature is equally present in all beings. Buddha is an epithet of those who successfully break the hold of ignorance, liberate themselves from cyclic existence, and teach others the path to liberation. The word “Buddha” derived from the Sanskrit root budh, “to

awaken,” it refers to someone who attains Nirvana through meditative practice and the cultivation of such qualities as wisdom, patience, and generosity. Such a person will never again be reborn within cyclic existence, as all the cognitive ties that bind ordinary beings to continued rebirth have been severed. Through their meditative practice, Buddhas have eliminated all craving, and defilements. The Buddha of the present era is referred to as “Sakyamuni” (Sage of the Sakya). He was born Siddhartha Gautama, a member of the Sakya clan. The Buddha is One Awakened or Enlightened to the true nature of existence. The word Buddha is the name for one who has been enlightened, who brings enlightenment to others, whose enlightened practice is complete and ultimate. The term Buddha derived from the Sanskrit verb root “Budh” meaning to understand, to be aware of, or to awake. It describes a person who has achieved the enlightenment that leads to release from the cycle of birth and death and has thereby attained complete liberation. Chinese translation is “to perceive” and “knowledge.” Buddha means a person who has achieved the enlightenment that leads to release from the cycle of birth and death and has thereby attained complete liberation.

For the sake of a great cause, or because of a great matter, the Buddha appeared, for the changing beings from illusion into enlightenment (according to the Lotus Sutra), or the Buddha-nature (according to the Nirvana Sutra), or the joy of Paradise (according to the Infinite Life Sutra). According to the Anguttara Nikaya, the Buddha is a unique being, an extraordinary man arises in this world for the benefit of sentient beings, for the happiness of sentient beings, out of compassion for the world, and for the good of gods and men. The Buddha founded Buddhism. Some says that Buddhism is a philosophy of life, not a religion. In fact, Buddhism is not strictly a religion in the sense in which that word is commonly understood, for it is not a system of faith and worship to a supernatural god. Buddhism is neither a philosophy. In the contrary, the Buddha’s message is really for human beings in daily life: “Keeping away from all evil deeds, cultivation of a moral life by doing good deeds and purification of mind from worldly impurities.” This message originated from the Buddha’s realization of the Truth. As a prince living in the lap of luxury, the Buddha started to ponder very deeply on why living beings suffer in this world. He asked

himself: “What is the cause of this suffering?” One day while sitting under a tree as a young boy, he saw a snake suddenly appear and catch an eel. As the snake and the eel were struggling, an eagle swooped down from the sky and took away the snake with the eel still in its mouth. That incident was the turning point for the young prince to start thinking about renouncing the worldly life. He realized that living beings on the earth survive by preying on each other. While one being tries to grab and the other tries to escape and this eternal battle will continue forever. This never-ending process of hunting, and self-preservation is the basis of our unhappiness. It is the source of all suffering. The Prince decided that he would discover the means to end this suffering. He left His father’s palace at the age of 29 and six years later he gained enlightenment. According to the Buddha, the Law of Cause and Effect controls all beings. Karma simply means action. If a person commits a bad action (karma) it will be impossible for that person to escape from its bad effect. The Buddha is only a Master, who can tell beings what to do and what to avoid but he cannot do the work for anyone. In the Dhammapada Sutra, the Buddha clearly stated: “You have to do the work of salvation yourself. No one can do anything for another for salvation except to show the way.”

According to the Zen sects, Buddhists accept the historic Sakyamuni Buddha neither as a Supreme Deity nor as a savior who rescues men by taking upon himself the burden of their sins. Rather, it venerates him as a fully awakened, fully perfected human being who attained liberation of body and mind through his own human efforts and not by the grace of any supernatural being. According to Buddhism, we are all Buddhas from the very beginning that means every one of us is potentially a Buddha; however, to become a Buddha, one must follow the arduous road to enlightenment. Various classifications of the stages of Buddhahood are to be found in the sutras. A Buddha in the highest stage is not only fully enlightened but a Perfect One, one who has become whole, complete in himself, that is, one in whom all spiritual and psychic faculties have come to perfection, to maturity, to a stage of perfect harmony, and whose consciousness encompasses the infinity of the universe. Such a one can no longer be identified with the limitations of his individual personality, his individual character and

existence; there is nothing by which he could be measured, there are no words to describe him.

Chương Bảy

Chapter Seven

Đức Phật: Bậc Đạo Sư Vô Tiền Khoáng Hậu

Chỉ Dạy Con Đường Lên Phật

Có người cho rằng danh từ tôn giáo là một danh từ không thích hợp để gọi đạo Phật, vì Phật giáo không phải là một tôn giáo, mà là một triết học luân lý. Theo tôi, đạo Phật là tôn giáo của Chân Lý và Triết Lý Sống Động. Đạo Phật vừa là một tôn giáo mà cũng vừa là một triết lý sống dựa theo những lời chỉ dạy của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni ở xứ Ấn Độ trên 2.500 năm qua. Trước khi đi sâu vào vấn đề chúng ta nên phân tích sơ qua về hai danh từ Phật và triết học. Trước hết, danh từ Phật giáo phát xuất từ chữ Phạn “Budhi”, có nghĩa là “giác ngộ”, “tỉnh thức”, và như vậy Phật giáo là tôn giáo của giác ngộ và tỉnh thức. 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 gần một phần ba dân số trên khắp thế giới là tín đồ Phật giáo. 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. Thứ hai, danh từ “philosophy”, nghĩa là triết học, có hai phần: “philo” có nghĩa là ưa thích yêu chuộng, và “sophia” có nghĩa là trí tuệ. Như vậy, philosophy là sự yêu chuộng trí tuệ, hoặc tình yêu thương và trí tuệ. Cả hai ý nghĩa này mô tả Phật giáo một cách hoàn hảo. Phật giáo dạy ta nên cố gắng phát triển trọn vẹn khả năng trí thức để có thể thông suốt rõ ràng. Phật giáo cũng dạy chúng ta phát triển lòng từ bi để có thể trở thành một người bạn thật sự của tất cả mọi chúng sanh. Như vậy Phật giáo là một triết học nhưng không chỉ đơn thuần là một triết học suông. Nó là một triết học tối thượng. 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. 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. Sau những đắn đo suy nghĩ, 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. Sau khi Đức Phật nhập diệt, các đệ tử của Ngài đã kết tập và ghi lại tất cả những lời giáo huấn của Ngài mà bây giờ chúng ta gọi là Kinh Điển. Không phải một quyển mà có thể ghi lại tất cả những lời dạy ấy, mà tổng cộng có trên 800 quyển ghi lại vừa Kinh, Luật và Luận.

Trong Phật giáo, không có sự phân biệt giữa thần linh hay chúng sanh siêu việt và người bình thường. Hình thức cao nhất của một chúng sanh là Phật. Tất cả mọi người đều có khả năng thành Phật nếu họ chịu theo tu tập theo những lời chỉ dạy của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni. Bằng cách tuân theo những giáo thuyết của Đức Phật và những pháp thực hành về Phật giáo, ai cũng có thể trở thành một vị Phật. Một vị Phật cũng là một chúng sanh con người, nhưng chúng sanh ấy đã chứng ngộ và thông hiểu tất cả những tác dụng và ý nghĩa của đời sống và vũ trụ. Khi một con người chứng ngộ và thật sự thông hiểu về mình và vạn hữu, người ta gọi người đó là Phật, hay là bậc giác ngộ.

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 bái Đức Phật là chúng ta lễ bái 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, rằng thì là 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, vân vân và vân vân.

Bốn chân lý nhiệm mầu trong giáo lý nhà Phật, nói rõ vì đâu có khổ và con đường giải thoát. Người ta nói Đức Phật Thích Ca Mâu Ni đã giảng bài pháp đầu tiên về “Tứ Diệu Đế” trong vườn Lộc Uyển, sau khi Ngài giác ngộ thành Phật. Trong đó Đức Phật đã trình bày: “Cuộc sống chứa đầy đau khổ, những khổ đau đó đều có nguyên nhân, nguyên nhân của những khổ đau này có thể bị hủy diệt bằng con đường diệt khổ.” Bát Chánh Đạo hay tám con đường đúng, tám con đường dẫn tới sự chấm dứt đau khổ, mục đích của diệu đế thứ ba trong tứ diệu đế (Đạo đế). Bát Chánh Đạo là tám nẻo trong 37 nẻo bồ đề. Tu tập Bát Chánh Đạo sẽ đưa đến những lợi ích thực sự như tự cải tạo tự thân, vì tu bát chánh đạo là sửa đổi mọi bất chính, sửa đổi mọi tội lỗi trong đời sống hiện tại, đồng thời còn tạo cho thân mình có một đời sống chân chánh, lợi ích và thiện mỹ; cải tạo hoàn cảnh vì nếu ai cũng tu bát chánh đạo thì cảnh thế gian sẽ an lành tịnh lạc, không còn cảnh khổ đau bất hạnh gây nên bởi hận thù, tranh chấp hay chiến tranh giữa người với người, giữa nước này với nước kia, hay chủng tộc này với chủng tộc khác, ngược lại lúc đó thanh bình sẽ vĩnh viễn ngự trị trên quả đất này; tu bát chánh đạo còn là căn bản đầu tiên cho sự giác ngộ, là nền tảng chánh giác, là căn bản giải thoát, ngày nay tu bát chánh đạo là gieo trồng cho mình những hạt giống Bồ Đề để ngày sau gặt hái quả Niết Bàn Vô Thượng. Tâm vô lượng là tâm rộng lớn không thể tính lường được. Trong đạo Phật, tâm vô lượng không những làm lợi ích cho vô lượng chúng sanh, dẫn sinh vô lượng phúc đức và tạo thành vô lượng quả vị tốt đẹp trong thế giới đời sống trong một đời, mà còn lan rộng đến vô lượng thế giới trong vô lượng kiếp sau này, và tạo thành vô lượng chư Phật. Bốn tâm vô lượng, còn gọi là Tứ Đăng hay Tứ Phạm Hạnh, hay bốn trạng thái tâm cao thượng. Được gọi là vô lượng vì chúng chiếu khắp pháp giới chúng sanh không giới hạn không

ngăn ngại. Cũng còn được gọi là “Phạm Trú” vì đây là nơi trú ngụ của Phạm Chúng Thiên trên cõi Trời Phạm Thiên.

Trong cả hai trường phái Nguyên Thủy và Đại Thừa, Đức Phật dạy các đệ tử của Ngài, nhất là Phật tử tại gia giữ gìn ngũ giới. Dù Kinh Phật không đi vào chi tiết, nhưng các đạo sư cả hai trường phái đã giải thích rất rõ ràng về năm giới này. Năm giới cấm của Phật tử tại gia và xuất gia, tuy nhiên Phật chế ngũ giới đặc biệt cho những Phật tử tại gia. Người trì giữ năm giới sẽ được tái sinh trở lại vào kiếp người (giới có nghĩa là ngăn ngừa, nó có thể chặn đứng các hành động, ý nghĩ, lời nói ác, hay đình chỉ các nghiệp báo ác trong khi phát khởi. Năm giới là điều kiện căn bản làm người, ai giữ tròn các điều kiện cơ bản này mới xứng đáng làm người. Trái lại thì đời này chỉ sống bằng thân người, mà phi nhân cách, thì sau chết do nghiệp cảm thuần thực, khó giữ được thân người, mà phải tái sinh lưu chuyển trong các đường ác thú. Do đó người học Phật, thọ tam quy, phải cố gắng trì ngũ giới). Chân lý Nhân Quả là một trong những lời dạy quan trọng của đức Phật. 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. Luật nhân quả hay sự tương quan giữa nguyên nhân và kết quả trong luật về “Nghiệp” của 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, dẫu kiếp này người ấy không làm gì đáng trách. Nhân quả là một định luật tất nhiên nêu rõ sự tương quan, tương duyên giữa nhân và quả, không phải có ai sinh, cũng không phải tự nhiên sinh. Nếu không có nhân thì không thể có quả; nếu không có quả thì cũng không có nhân. Nhân nào quả nấy, không bao giờ nhân quả tương phản hay mâu thuẫn nhau. Nói cách khác, nhân quả bao giờ cũng đồng một loại. Nếu muốn được đậu thì phải gieo giống đậu. Nếu muốn được cam thì phải gieo giống cam. Một khi đã gieo cỏ dại mà mong gặt được lúa bắp là chuyện không tưởng. Một

nhân không thể sinh được quả, mà phải được sự trợ giúp của nhiều duyên khác, thí dụ, hạt lúa không thể nảy mầm lúa nếu không có những trợ duyên như ánh sáng, đất, nước, và nhân công trợ giúp. Trong nhân có quả, trong quả có nhân. Chính trong nhân hiện tại chúng ta thấy quả vị lai, và chính trong quả hiện tại chúng ta tìm được nhân quá khứ. Sự chuyển từ nhân đến quả có khi nhanh có khi chậm. Có khi nhân quả xảy ra liền nhau như khi ta vừa đánh tiếng trống thì tiếng trống phát hiện liền. Có khi nhân đã gây rồi nhưng phải đợi thời gian sau quả mới hình thành như từ lúc gieo hạt lúa giống, nảy mầm thành mạ, nhổ mạ, cấy lúa, mạ lớn thành cây lúa, trổ bông, rồi cắt lúa, 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 cấp sách đến trường học tiểu học, đến ngày thành tài 4 năm đại học phải trải qua thời gian ít nhất là 14 năm. Có những trường hợp khác từ nhân đến quả có thể dài hơn, từ đời trước đến đời sau mới phát hiện. Hiểu và tin vào luật nhân quả, Phật tử sẽ không mê tín dị đoan, không ỷ lại thần quyền, không lo sợ hoang mang. Biết cuộc đời mình là do nghiệp nhân của chính mình tạo ra, người Phật tử với lòng tự tin, có thêm sức mạnh to lớn sẽ làm những hành động tốt đẹp thì chắc chắn nghiệp quả sẽ chuyển nhẹ hơn, chứ không phải trả đúng quả như lúc tạo nhân. Nếu làm tốt nữa, biết tu thân, giữ giới, tu tâm, nghiệp có thể chuyển hoàn toàn. Khi biết mình là động lực chính của mọi thất bại hay thành công, người Phật tử sẽ không chán nản, không trách móc, không ỷ lại, mà có thêm nhiều cố gắng, có thêm tự tin để hoàn thành tốt mọi công việc. Biết giá trị của luật nhân quả, người Phật tử khi làm một việc gì, khi nói một lời gì, nên suy nghĩ trước đến kết quả tốt hay xấu của nó, chứ không làm liều, để rồi phải chịu hậu quả khổ đau trong tương lai.

Chân lý về 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 tích góp bởi Mạt Na thức và chất chứa bởi A Lại Da 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. Như trên đã nói, nghiệp là sản phẩm của thân, khẩu, ý, như hạt giống được gieo trồng, còn quả báo là kết quả của nghiệp, như cây trái. Khi thân làm việc tốt, khẩu nói lời hay, ý nghĩ chuyện đẹp, thì nghiệp là hạt giống thiện. Ngược lại thì nghiệp là hạt giống ác. Chính vì vậy mà Đức Phật dạy: “Muốn sống một đời cao đẹp, các con phải từng ngày từng giờ cố gắng kiểm soát những hoạt động nơi thân khẩu ý chớ dừng để cho những hoạt động này làm hại cả ta lẫn người.” Nghiệp và quả báo tương ứng không sai chạy. Giống lành sanh cây tốt quả ngon, trong khi giống xấu thì cây xấu quả tẻ là chuyện tất nhiên. Như vậy, trừ khi nào chúng ta hiểu rõ ràng và hành trì tinh chuyên theo luật nhân quả hay nghiệp báo, chúng ta không thể nào kiểm soát hay kinh qua một cuộc sống như chúng ta ao ước đâu. Theo Phật Pháp thì không có thiên thần quỷ vật nào có thể áp đặt sức mạnh lên chúng ta, mà chúng ta có hoàn toàn tự do xây dựng cuộc sống theo cách mình muốn. Nếu chúng ta tích tụ thiện nghiệp, thì quả báo phải là hạnh phúc sướng vui, chứ không có ma quỷ nào có thể làm hại được chúng ta. Ngược lại, nếu chúng ta gây tạo ác nghiệp, dù có lạy lục van xin thì hậu quả vẫn phải là đắng cay đau khổ, không có trời nào có thể cứu lấy chúng ta. Khi chúng ta hành động, dù thiện hay ác, thì chính chúng ta chứng kiến rõ ràng những hành động ấy. Hình ảnh của những hành động này sẽ tự động in vào tiềm thức của chúng ta. Hạt giống của hành động hay nghiệp đã được gieo trồng ở đấy. Những hạt giống này đợi đến khi có đủ duyên hay điều kiện là nảy mầm sanh cây trở quả. Cũng như vậy, khi người nhận lãnh lấy hành động của ta làm, thì hạt giống của yêu thương hay thù hận cũng sẽ được gieo trồng trong tiềm thức của họ, khi có đủ duyên hay điều kiện là hạt giống ấy nảy mầm sanh cây và trở quả tương ứng. Đức Phật dạy nếu ai đó đem cho ta vật gì mà ta không lấy thì dĩ nhiên người đó phải mang về, có nghĩa là túi

chúng ta không chứa đựng vật gì hết. Tương tự như vậy, nếu chúng ta hiểu rằng nghiệp là những gì chúng ta làm, phải cất chứa trong tiềm thức cho chúng ta mang qua kiếp khác, thì chúng ta từ chối không cất chứa nghiệp nữa. Khi túi tiềm thức trống rỗng không có gì, thì không có gì cho chúng ta mang vác. Như vậy làm gì có quả báo, làm gì có khổ đau phiền não. Như vậy thì cuộc sống cuộc tu của chúng ta là gì nếu không là đoạn tận luân hồi sanh tử và mục tiêu giải thoát rốt ráo được thành tựu.

Đức Phật nhìn nhận khổ đau phiền não trong cuộc sống nhân loại vì sự luyến chấp mê muội vào vạn hữu. Thật là sai lầm khi cho rằng đạo Phật bi 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 Ngài đã nêu rõ cho chúng đệ tử của Ngài thấy được luyến 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 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 luyến 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 diều hâu gần đó chụp được một miếng thịt, vội vụt bay lên không. Những con khác thấy vậy liền tấn công con diều này, làm cho nó nhả miếng thịt xuống. Một con diều 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. Để chấm dứt khổ đau phiền não trong cuộc sống, Đức Phật khuyên tứ chúng nên: “Chư Ác Mạc Tác, Chúng Thiện Phụng Hành, Tự Tịnh Kỳ Ý”. Trong Kinh A Hàm, Phật dạy: “Không làm những việc

ác, chỉ làm những việc lành, giữ tâm ý trong sạch, đó lời chư Phật dạy.” Biển pháp mênh mông cũng từ bốn câu kệ này mà ra.

Phải thực tình mà nói, chân lý giáo thuyết của đạo Phật luôn đồng điệu với đời sống và khoa học một cách vượt thời gian. Giáo lý chính của Đức Phật tập trung vào Bốn Chân Lý Cao Thượng hay Tứ Diệu Đế và Bát Thánh Đạo. Gọi là “cao thượng” vì nó phù hợp với chân lý và nó làm cho người hiểu biết và tu tập nó trở thành cao thượng. Người Phật tử không tin nơi những điều tiêu cực hay những điều bi quan, huống là tin nơi những thứ dị đoan phù phiếm. Ngược lại, người Phật tử tin nơi sự thật, sự thật không thể chối cãi được, sự thật mà ai cũng biết, sự thật mà mọi người hướng tới để kinh nghiệm và đạt được. Những người tin tưởng nơi thần linh thì cho rằng trước khi được làm người không có sự hiện hữu, rồi được tạo nên do ý của thần linh. Người ấy sống cuộc đời của mình, rồi tùy theo những gì họ tin tưởng trong khi sống mà được lên nước trời vĩnh cửu hay xuống địa ngục đời đời. Lại có người cho rằng mỗi cá nhân vào đời lúc thọ thai do những nguyên nhân thiên nhiên, sống đời của mình rồi chết, chấm dứt sự hiện hữu, thế thôi. Phật giáo không chấp nhận cả hai quan niệm trên. Theo giải thích thứ nhất, thì nếu có một vị thần linh toàn thiện toàn mỹ nào đó, từ bi thương xót hết thấy chúng sanh mọi loài thì tại sao lại có người sanh ra với hình tướng xấu xa khủng khiếp, có người sanh ra trong nghèo khổ cơ hàn. Thật là vô lý và bất công khi có người phải vào địa ngục vĩnh cửu chỉ vì người ấy không tin tưởng và vâng phục thần linh. Sự giải thích thứ hai hợp lý hơn, nhưng vẫn còn để lại nhiều thắc mắc chưa được giải đáp. Thọ thai theo những nguyên nhân thiên nhiên là rõ ràng, nhưng làm thế nào một hiện tượng vô cùng phức tạp như cái tâm lại được phát triển, mở mang, chỉ giản dị từ hai tế bào nhỏ là trứng và tinh trùng? Phật giáo đồng ý với sự giải thích về những nguyên nhân tự nhiên; tuy nhiên, Phật giáo đưa ra sự giải thích thỏa đáng hơn về vấn đề con người từ đâu đến và sau khi chết thì con người đi về đâu. Khi chết, tâm chúng ta với khuynh hướng, sở thích, khả năng và tâm tánh đã được tạo duyên và khai triển trong đời sống, tự cấu hợp trong buồng trứng sẵn sàng thọ thai. Như thế ấy, một cá nhân sanh ra, trưởng thành và phát triển nhân cách từ những yếu tố tinh thần được mang theo từ những kiếp quá khứ và môi trường vật chất hiện tại. Nhân cách ấy sẽ biến đổi và thay đổi do những cố gắng tinh thần và những yếu tố tạo duyên như nền giáo dục và ảnh hưởng của cha mẹ cũng như xã hội

bên ngoài, lúc lâm chung, tái sanh, tự cấu hợp trở lại trong buồng trứng sẵn sàng thọ thai. Tiến trình chết và tái sanh trở lại này sẽ tiếp tục diễn tiến đến chừng nào những điều kiện tạo nguyên nhân cho nó như ái dục và vô minh chấm dứt. Chừng ấy, thay vì một chúng sanh tái sanh, thì tâm ấy vượt đến một trạng thái gọi là Niết Bàn, đó là mục tiêu cùng tột của Phật giáo.

Nói tóm lại, đức Phật, một bậc Đạo Sư Vô Tiền Khoáng Hậu Chỉ Dạy Con Đường Lên Phật. Không chút nghi ngờ về đạo Phật là một tôn giáo của chân lý và một triết lý sống động hai mươi sáu thế kỷ về trước. Đạo Phật vẫn còn là một tôn giáo của chân lý và một triết lý sống động ngay trong thế kỷ này (thế kỷ thứ 21). Đạo Phật đồng điệu với tất cả những tiến bộ của khoa học ngày nay và nó sẽ luôn đồng điệu với khoa học vượt thời gian. Giáo lý cơ bản về từ, bi, hỷ, xả, chánh kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh định và chánh niệm, cũng như năm giới căn bản không sát sanh, không trộm cắp, không tà dâm, không vọng ngữ và không uống những chất cay độc... vẫn luôn là ngọn đuốc soi sáng thế gian u tối này. Thông điệp về hòa bình, tình thương yêu và hạnh phúc của đạo Phật gửi đến chúng sanh mọi loài vẫn luôn luôn là một chân lý rạng ngời cho nhân loại. Bất cứ ai trong chúng ta cũng có thể đạt được mục tiêu cao nhất của đạo Phật, dù xuất gia hay tại gia. Tuy nhiên, điều thiết yếu nhất là chúng ta phải thành khẩn tu tập theo những lời dạy dỗ của Đức Phật. Đức Phật và những đại đệ tử của Ngài không phải tự nhiên mà đắc thành chánh quả. Đức Phật và các đệ tử của Ngài một thời cũng là những phàm phu như chúng ta. Họ cũng bị phiền não bởi những bất tịnh nơi tâm, luyến chấp, sân hận và vô minh. Nhưng giờ này họ đã thành Phật, thành Thánh, còn chúng ta sao cứ mãi u mê lăn trôi tạo nghiệp trong luân hồi sanh tử? Phật tử thuần thành nên lắng nghe lời Phật dạy, nên thanh tịnh thân, khẩu ý để đạt đến chân trí tuệ, trí tuệ giúp chúng ta hiểu được chân lý và đạt được mục tiêu tối hậu của Phật giáo. Nói cách khác, nếu chúng ta chịu thành tâm tu tập giáo pháp nhà Phật thì một ngày không xa nào đó ai trong chúng ta cũng đều làm việc thiện, tránh làm việc ác; ai cũng hết lòng giúp đỡ người khác chứ không làm hại ai, và tâm niệm chúng ta luôn ở trạng thái thanh tịnh. Như vậy chắc chắn tu tập giáo pháp này thì đời này và đời sau cuộc sống chúng ta sẽ hạnh phúc, thịnh vượng.

Cuối cùng tu tập giáo pháp ấy sẽ dẫn đưa chúng ta đến mục tiêu tối hậu là giải thoát, đó là hạnh phúc tối thượng của Niết Bàn.

***The Buddha: An Unprecedented Master
Who Teaches the Path Leading to the Buddhahood***

Someone says that the word religion is not appropriate to call Buddhism because Buddhism is not a religion, but a moral philosophy. For me, Buddhism is a Religion of the Truth and a Living Philosophy. Buddhism is both a religion and philosophy of life based on the teachings set forth by Shakyamuni Buddha over 2500 years ago in India. Before going further we should briefly analyze the two words “Buddha” and “Philosophy”. First, the name Buddhism comes from the word “budhi” which means ‘to wake up’ and thus Buddhism is the philosophy of awakening. 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 almost one third of the population of the world are its followers. Until a hundred years ago, Buddhism was mainly an Asian philosophy but increasingly it is gaining adherents in Europe and America. Secondly, the word philosophy comes from two words ‘philo’ which means ‘love’ and ‘sophia’ which means ‘wisdom’. So philosophy is the love of wisdom or love and wisdom, both meanings describing Buddhism perfectly. Buddhism teaches that we should try to develop our intellectual capacity to the fullest so that we can understand clearly. It also teaches us to develop loving kindness and compassion so that we can become (be like) a true friend to all beings. So Buddhism is a philosophy but not just a philosophy. It is the supreme philosophy. 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. 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. After careful considerations, 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 travelled 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. After the passing of Shakyamuni Buddha, his disciples recorded all of his teaching into scriptures called sutras. There is no one book that contains all the information the Buddha taught, but the total of more than 800 books that recorded a vast number of sutras, vinaya and abhidharma.

In Buddhism, there is no distinction between a divine, or a supreme being, and an ordinary person. The highest form of a human being is a Buddha. All people have the inherent ability and potential to become Buddhas if they follow and cultivate the teachings set forth by Shakyamuni Buddha. By following the Buddha's teachings and Buddhist practices, anyone can eventually become Buddhas. A Buddha is also a human being, but one who comes to a realization and thoroughly understands the workings and meaning of life and the universe. When one comes to that realization and truly knows and understands oneself and everything, he is called "Buddha" or he is said to have attained enlightenment. He is also called "the Enlightened One."

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 favours or blessings 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 means 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 devout 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 (statue) 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 inward (within) not outward (without) to find perfection and understanding. So in no way one can say that Buddhists worship god or idols. In fact, a long 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, and courage him 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 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, and so on, and so on.

The Four Noble Truths, A fundamental doctrine of Buddhism which clarifies the cause of suffering and the way to emancipation. Sakyamuni Buddha is said to have expounded the Four Noble Truths in the Deer Park in Sarnath during his first sermon after attaining Buddhahood. The Buddha organized these ideas into the Fourfold Truth as follows: "Life consists entirely of suffering; suffering has causes; the causes of suffering can be extinguished; and there exists a way to extinguish the cause." The noble Eightfold Path or the eight right (correct) ways. The path leading to release from suffering, the goal of the third in the four noble truths. These are eight in the 37 bodhi ways to enlightenment. Practicing the Noble Eight-fold Path can bring about real advantages such as improvement of personal conditions. It is due to the elimination of all evil thoughts, words, and actions that we may commit in our daily life, and to the continuing practice of charitable work; improvement of living conditions. If everyone practiced this noble path, the world we are living now would be devoid of all miseries and sufferings caused by hatred, struggle, and war between men and men, countries and countries, or peoples and peoples. Peace would reign forever on earth; attainment of enlightenment or Bodhi Awareness. The Noble Eight-fold Path is the first basic condition for attaining Bodhi Consciousness that is untarnished while Alaya Consciousness is still defiled. In Buddhism, the mind is immeasurable. It not only benefit immeasurable living beings, bringing immeasurable blessings to them, and producing immeasurable highly spiritual attainments in a world, in one life, but also spreads all over immeasurable worlds, in immeasurable future lives, shaping up immeasurable Buddha. The four immeasurables or infinite Buddha-states of mind. The four kinds of boundless mind, or four divine abodes. These states are called illimitables because they are to be radiated towards all living beings without limit or obstruction. They are also called brahmaviharas or divine abodes, or sublime states, because they are the mental dwellings of the brahma divinities in the Brahma-world.

In both forms of Buddhism, Theravada and Mahayana, the Buddha taught his disciples, especially lay-disciples to keep the Five Precepts.

Although details are not given in the canonical texts, Buddhist teachers have offered many good interpretations about these five precepts. The five basic commandments of Buddhism. The five basic prohibitions binding on all Buddhists, monks and laymen alike; however, these are especially for lay disciples. The observance of these five ensures rebirth in the human realm. The truth law of causation is one of the most important teaching of the Buddha. 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. Law of cause and effect or the relation between cause and effect in the sense of the Buddhist law of “Karma”. The law of causation (reality itself as cause and effect in momentary operation). Every action which is a cause will have a result or an effect. Likewise every resultant action or effect has its cause. The law of cause and effect is a fundamental concept within Buddhism governing all situations. The Moral Causation in Buddhism means that a deed, good or bad, or indifferent, brings its own result on the doer. Good people are happy and bad ones unhappy. But in most cases “happiness” is understood not in its moral or spiritual sense but in the sense of material prosperity, social position, or political influence. For instance, kingship is considered the reward of one’s having faithfully practiced the ten deeds of goodness. If one meets a tragic death, he is thought to have committed something bad in his past lives even when he might have spent a blameless life in the present one. 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. By understanding and believing in the law of causality, Buddhists will not become superstitious, or alarmed, and rely passively on heaven authority. He knows that his life depends on his karmas. If he truly believes in such a causal mechanism, he strives to accomplish good deeds, which can reduce and alleviate the effect of his bad karmas. If he continues to live a good life, devoting his time and effort to practicing Buddhist teachings, he can eliminate all of his bad karmas. He knows that he is the only driving force of his success or failure, so he will be discouraged, put the blame on others, or rely on them. He will put more effort into performing his duties satisfactorily. Realizing the value of the law of causality, he always cares for what he thinks, tells or does in order to avoid bad karma.

The truth of 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 gathered or accumulated by the Manas and stored in the Alayavijnana. 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. As mentioned above, karma is a product of body, speech and mind; while recompense is a product or result of karma. Karma is like a seed sown, and recompense is like a tree grown with fruits. When the body does good things, the mouth speaks good words, the mind thinks of good ideas, then the karma is a good seed. In the contrary, the karma is an evil seed. Thus the Buddha taught: "To lead a good life, you Buddhists should make every effort to control the activities of your body, speech, and mind. Do not let these activities hurt you and others." Recompense corresponds Karma without any exception. Naturally, good seed will produce a healthy tree and delicious fruits, while bad seed gives worse tree and fruits. Therefore, unless we clearly understand and diligently cultivate the laws of cause and effect, or karma and result, we cannot control our lives and experience a life the way we wish to. According to the Buddha-Dharma, no gods, nor heavenly deities, nor demons can assert their powers on us, we are totally free to build our lives the way we wish. If we accumulate good karma, the result will surely be happy and joyous. No demons can harm us. In the contrary, if we create evil karma, no matter how much and earnestly we pray for help, the result will surely be bitter and painful, no gods can save us.

When we act, either good or bad, we see our own actions, like an outsider who witnesses. The pictures of these actions will automatically imprint in our Alaya-vijnana (subconscious mind); the seed of these actions are sown there, and await for enough conditions to spring up its tree and fruits. Similarly, the effect in the alaya-vijnana (subconscious mind) of the one who has received our actions. The seed of either love or hate has been sown there, waiting for enough conditions to spring up its tree and fruits. The Buddha taught: "If someone give us something, but we refuse to accept. Naturally, that person will have to keep what they plan to give. This means our pocket is still empty." Similarly, if

we clearly understand that karmas or our own actions will be stored in the alaya-vijnana (subconscious mind) for us to carry over to the next lives, we will surely refuse to store any more karma in the 'subconscious mind' pocket. When the 'subconscious mind' pocket is empty, there is nothing for us to carry over. That means we don't have any result of either happiness or suffering. As a result, the cycle of birth and death comes to an end, the goal of liberation is reached.

The Buddha admitted the presence of sufferings and afflictions in human life because of the ignorant attachment to all things. 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. In order to terminate the suffering and affliction in life, The Buddha advises his fourfold disciple: “Do no evil, to do only good, to purify the mind.” In the Agama Sutra, the Buddha taught: “Do not commit wrongs, devoutly practice all kinds of good, and purify the mind, that’s Buddhism” or “To do no evil, to do only good, to purify the will, is the doctrine of all Buddhas.” These four sentences are said to include all the Buddha-teachings.

Truly speaking, the Truth in Buddhist Teachings is always in accord with Life and Science at all times. The main teachings of the Buddha focus on the Four Noble Truths and the Eightfold Noble Path. They are called “Noble” because they enoble one who understand

them and they are called “Truths” because they correspond with reality. Buddhists neither believe in negative thoughts nor do they believe in pessimistic ideas. In the contrary, Buddhists believe in facts, irrefutable facts that all know, that all have aimed to experience and that all are striving to reach. Those who believe in god or gods usually claim that before an individual is created, he does not exist, then he comes into being through the will of a god. He lives his life and then according to what he believes during his life, he either goes to eternal heaven or eternal hell. Some believe that they come into being at conception due to natural causes, live and then die or cease to exist, that’s it! Buddhism does not accept either of these concepts. According to the first explanation, if there exists a so-called almighty god who creates all beings with all his loving kindness and compassion, it is difficult to explain why so many people are born with the most dreadful deformities, or why so many people are born in poverty and hunger. It is nonsense and unjust for those who must fall into eternal hells because they do not believe and submit themselves to such a so-called almighty god. The second explanation is more reasonable, but it still leaves several unanswered questions. Yes, conception due to natural causes, but how can a phenomenon so amazingly complex as consciousness develop from the simple meeting of two cells, the egg and the sperm? Buddhism agrees on natural causes; however, it offers more satisfactory explanation of where man came from and where he is going after his death. When we die, the mind, with all the tendencies, preferences, abilities and characteristics that have been developed and conditioned in this life, re-establishes itself in a fertilized egg. Thus the individual grows, is reborn and develops a personality conditioned by the mental characteristics that have been carried over by the new environment. The personality will change and be modified by conscious effort and conditioning factors like education, parental influence and society and once again at death, re-establish itself in a new fertilized egg. This process of dying and being reborn will continue until the conditions that cause it, craving and ignorance, cease. When they do, instead of being reborn, the mind attains a state called Nirvana and this is the ultimate goal of Buddhism.

In short, the Buddha, an Unprecedented Master Who Teaches the Path Leading to the Buddhahood. There is not a doubt that Buddhism

was a religion of the truth and a living philosophy more than 26 centuries ago. It's still now a religion of the truth and a living philosophy in this very century (the twenty-first century). Buddhism is in accord with all the progresses of nowadays science and it will always be in accord with science at all times. Its basic teachings of loving-kindness, compassion, joy, equanimity, right view, right thought, right speech, right action, right livelihood, right effort, right mindfulness and right concentration, as well as the basic five precepts of not killing, not stealing, not committing sexual misconduct, not lying and not drinking alcohol and not doing drugs... are always a torch that lights the darkness of the world. The message of peace and of love and happiness of Buddhism to living beings of all kinds is always the glorious truth for all human beings. Everyone can achieve the highest goal in Buddhism, no matter who is that person, clergy person or lay person. However, the most important thing we all must remember is making an honest effort to follow the Buddha's teachings. The Buddha and his great disciples did not achieve their ultimate goal by accident. The Buddha and his disciples were once ordinary sentient beings like us. They were once afflicted by the impurities of the mind, attachment, aversion, and ignorance. They all became either Buddhas or Saints now, but for us, we are still creating and creating more and more unwholesome deeds and continuing going up and down in the cycle of birth and death? Devout Buddhists should listen to the Buddha's teachings, should purify our actions, words and mind to achieve true wisdom, the wisdom that help us understand the truth and to attain the ultimate goal of Buddhism. In other words, if we sincerely cultivate in accordance with the Buddha's teachings, one day not too far, everyone of us would be able to do good deeds, to avoid bad deeds; everyone of us would try our best to help others whenever possible and not to harm anyone, our mind would be mindful at all times. Thus there is no doubt that the Buddha's Dharma will benefit us with happiness and prosperity in this life and in the next. Eventually, it will lead us to the ultimate goal of liberation, the supreme bliss of Nirvana.

Chương Tám *Chapter Eight*

A Tỳ Đạt Ma: Khoa Học Lý Luận

I. Tổng Quan Và Đặc Điểm Của Luận Tạng:

Trong Phật giáo, từ Luận Tạng thường để chỉ những luận văn bàn về vấn đề giáo lý và triết học do học thuyết Phật nêu lên. Luận tạng được các nhà tư tưởng hay tác giả Phật giáo soạn, một hệ thống triết học của các kinh điển có tính cách giáo huấn, chứ không phải là những bài thuyết giảng của Đức Phật. Luận Tạng là một trong ba tạng kinh điển. Luận Tạng bao gồm phần giải thích và biện luận kinh điển hay những lời Phật dạy. Các học giả đều thừa nhận rằng Hội Nghị Kết Tập lần thứ nhất này chỉ bàn về Kinh Tạng (Dharma) và Luật Tạng (Vinaya), phần Luận Tạng không được nói đến trong cuộc kết tập kinh điển lần thứ nhất. Tuy nhiên, bộ 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. Bộ Luận tạng Hoa Ngữ gồm ba phần: Đại Thừa Luận, Tiểu Thừa Luận, và Tổng Nguyên Tục Nhập Tạng Chư Luận (960-1368 sau Tây Lịch). Luận Tạng Phật giáo hay là cái giỏ của học thuyết cao thượng. Luận Tạng là tạng thứ ba trong Tam tạng giáo điển Phật giáo. Nghiên cứu về Phật pháp. Luận Tạng 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 “Luận Tạng 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.

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 thiền 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. 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 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.

Dẫu tác giả, hay các tác giả là ai, chắc chắn Luận Tạng là công trình sáng tác của một bộ óc kỳ tài chỉ có thể so sánh với một vị Phật. Và điểm này càng nổi bật hiển nhiên trong tập Patthana Pakarana, vừa phức tạp vừa tế nhị, diễn tả mối tương quan của luật nhân quả với đầy đủ chi tiết. Đối với bậc thiện tri thức muốn tìm chân lý, Luận Tạng là bộ sách chỉ đạo khẩn yếu, vừa là một bộ khái luận vô giá. Ở đây có đủ thức ăn tinh thần cho học giả muốn mở mang trí tuệ và sống đời lý tưởng của người Phật tử. Luận Tạng không phải là loại sách để đọc qua cầu vui hay giải trí. Khoa tâm lý học hiện đại, còn hạn định, vẫn nằm trong phạm vi của Vi Diệu Pháp khi đề cập đến tâm, tư tưởng, tiến trình tư tưởng, các trạng thái tâm. Nhưng Luận Tạng không chấp

nhận có một linh hồn, hiểu như một thực thể trường tồn bất biến. Như vậy Vi Diệu Pháp dạy một thứ tâm lý trong đó không có linh hồn.

Có bảy bộ Tạng Luận chính trong Phật giáo: Thứ nhất là *Pháp Tu*: Phân loại các Pháp. Thứ nhì là *Phân Biệt*: Những Tiết Mục. Thứ ba là *Giới Thuyết*: Luận giải về các nguyên tố hay Giới. Thứ tư là *Nhơn Thuyết*: Chỉ danh những cá tính. Thứ năm là *Thuyết Sự*: Những điểm Tranh Luận. Thứ sáu là *Song Đối*: Bộ sách về những cặp đôi. Thứ bảy là *Phát Thú*: Bộ sách đề cập đến những vấn đề liên quan. Trong Vi Diệu Pháp, tâm hay tâm vương được định nghĩa rõ ràng. Tư tưởng được phân tích và sắp xếp đại để thành từng loại về phương diện luân lý. Tất cả những trạng thái tâm hay tâm sở đều được lược kê cẩn thận. Thành phần cấu hợp của mỗi loại tâm được kể ra từng chi tiết. Tư tưởng phát sanh như thế nào cũng được mô tả tỉ mỉ. Riêng những chấp tư tưởng bhavanga và javana, chỉ được đề cập và giải thích trong Vi Diệu Pháp. Trong Vi Diệu Pháp, những vấn đề không liên quan đến giải thoát đều bị gác hẳn qua một bên. Vi Diệu Pháp không nhằm tạo lập một hệ thống tư tưởng về tâm và vật chất, mà chỉ quan sát hai yếu tố cấu tạo nên cái được gọi là chúng sanh để giúp hiểu biết sự vật đúng theo thực tướng. Bà Rhys Davids đã viết: “Vi Diệu Pháp đề cập đến cái gì ở bên trong ta, cái gì ở chung quanh ta, và cái gì ta khao khát thành đạt.” Theo Phật giáo, Tạng Kinh chứa những giáo lý thông thường, còn Luận Tạng chứa đựng những giáo lý cùng tột. Hầu hết các học giả Phật giáo đều cho rằng muốn thông hiểu Giáo lý của Đức Phật phải có kiến thức về Luận Tạng vì đó là chìa khóa để mở cửa vào “thực tế.”

II. Tóm Lược Nội Dung Của Bộ Luận A Tỳ Đạt Ma:

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 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 hưởng ngoại cầu hình tướng thay vì hưởng 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.” *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 tính lặng của chư pháp. *Thứ nhì là Vô Tỷ Pháp:* Pháp cao tột không gì có

thể so sánh được. *Thứ ba là Đối Pháp*: Trí đối cảnh, pháp đối quán hay đối hưởng, nghĩa là dùng trí huệ của bậc Thánh đạo vô lậu để đối quán cái lý của tứ đế Niết Bàn. *Thứ tư là Hương Pháp*: Nhân hưởng 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 Tập 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 Tập 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 ảnh 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 kiên 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 Tụ Luận. 2) A Tỳ Đạt Ma Pháp Uẩn Túc Luận: Do Ngài Đại Mục Kiền 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 Hiện 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 kiết 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 (Aibhasasatra) 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 Tạp 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 Ba Sa Luận: A Tỳ Đạt Ma Tỳ Ba Sa Luận giải thích cuốn Phát Trí Luận của Cà 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).

Abhidharma: A Science of Reasoning

I. An Overview & Characteristics of the Shastra Pitaka:

In Buddhism, the term Shastra generally refers to treatises or commentaries on dogmatic and philosophical points of Buddhist doctrine composed by Buddhist thinkers or authors that systematically interpret philosophical statements in the sutras, and not the lectures of the Buddha. Thesaurus of discussions or discourses, one of the three divisions of the Tripitaka. It comprises the philosophical works. It is accepted by critical scholars that the First Council settled the Dharma and the Vinaya, and there is no ground for the view that Abhidharma formed part of the canon adopted at the First Council. However, the first compilation is accredited to Maha-Kasyapa, disciple of Buddha, but the work is of a later period. The Chinese version is in three sections: The Mahayana Philosophy, the Hinayana Philosophy, and the Sung and Yuan Addenda (960-1368 AD). 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. Sastra 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.

“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.

Whoever the great author or authors may have been, it has to be admitted that the Abhidhamma must be the product of an intellectual genius comparable only to the Buddha. This is evident from the intricate and subtle Patthana Pakarana which describes in detail the various causal relations. To the wise truth-seekers, Abhidhamma is an indispensable guide and an intellectual treat. Here is found food for thought for original thinkers and for earnest students who wish to develop wisdom and lead an ideal Buddhist life. Abhidhamma is not a subject of fleeting interest designed for the superficial reader. Modern psychology, limited as it is, comes within the scope of Abhidhamma inasmuch as it deals with mind, thoughts, thought-processes, and mental properties; but it does not admit of a psyche or a soul. It teaches a psychology without a psyche.

There are seven major books of the Abhidhamma Pitaka: First, Dhammasangani: Classification of Dhamma. Second, Vibhanga: Divisions of items. Third, Dhatukatha: Discourse on Elements. Fourth, Puggala-Pannatti: The Book on Individuals. Fifth, Kathavatthu: Points of Controversy. Sixth, Yamaka: The Book of Pairs. Seventh, Patthana: The Book of Causal Relation. Consciousness (citta) is defined. Thoughts are analyzed and classified chiefly from an ethical standpoint. All mental properties (cetasika) are enumerated. The composition of each type of consciousness is set forth in detail. How thoughts arise is minutely described. Bhavanga and javana thought-moments. Irrelevant problems that interest students and scholars, but have no relation to one's deliverance, are deliberately set aside. Abhidhamma does not attempt to give a systematized knowledge of mind and matter. It investigates these two composite factors of the so-called being, to help the understanding of things as they truly are. Mrs. Rhys Davids wrote about Abhidhamma as follows: "Abhidhamma deals with what we find within us, around us, and of what we aspire to find." According to Buddhism, while the Sutta Pitaka contains the

conventional teaching, the Abhidhamma Pitaka contains the ultimate teaching. It is generally admitted by most exponents of the Dhamma that a knowledge of the Abhidhamma is essential to comprehend fully the teachings of the Buddha, as it represents the key that opens the door of reality.

II. Summaries of Content of Abhidharma:

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 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 Prasthanas:*** Abhidharma-jnana-prasthanas-sastra, Katyayaniputra's Source of Knowledge (Jnana-prasthanas or Book of the Beginning of knowledge) or Eight Books (Astha-grantha), written by Bhiksu 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) Prakarana-pada or Category-leg, written by Vasumitra. 2) Vijnana-kaya or Consciousness-body, written by Devasarman. 3) Dharma-skandha or Element-group, written by Sariputra. 4) Prajnapti-pada or World-system, written by Maudgalyayana. 5) Dhata-kayapada or Mental-element-body, written by Purna. 6) Sangiti-paryayapada or Rehearsal-reading, written by Mahakausthila. *Third*, Parsva's Great Commentary (Mahavibhasa), translated into Chinese with 200 volumes. *Fourth*, Abridged Commentary (Vibhasa), translated into Chinese with 14 volumes. In Chinese we have thus two transmissions of the Vibhasa, 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-hrdaya, 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-hrdaya 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-hrdaya, 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 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-sangiti-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 636 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.

Chương Chín

Chapter Nine

Đức Thích Ca Mâu Ni Phật: Vị Bốn Sư Mở Ra Đạo Lộ Diệt Khổ

Phải thực tình mà nói, đức Thích Ca Mâu Ni Phật, vị Bốn Sư đã khai sáng Đạo Phật và khai mở ra Đạo Lộ Diệt Khổ cho chúng sanh muôn loài. Như trên đã nói, Bốn Chân Lý Cao Thượng hay bốn chân lý nhiệm mầu trong giáo lý nhà Phật, nói rõ vì đâu có khổ và con đường giải thoát. Theo Phật giáo Mật Tông, có mười sáu khía cạnh của Tứ Diệu Đế trong Kim cang Thừa. Chân lý về Khổ đế gồm có khổ, vô thường, không, và vô ngã. Chân lý về Tập đế (nguồn gốc của khổ) gồm có nguồn gốc, sinh khởi, nhân, và duyên. Chân lý về Diệt đế (sự diệt khổ) gồm có diệt tận, tịch tĩnh, tối thắng, và viển ly. Chân lý về Đạo đế (con đường diệt khổ) gồm có đạo, chánh lý, chánh hạnh, và xuất ly. Theo đạo Phật, khổ đau có thể được loại bỏ bởi vì tự khổ đau không phải là bản chất cố hữu của tâm thức chúng ta. Vì khổ đau khởi lên từ vô minh hay những quan niệm sai lầm, một khi chúng ta nhận chân được tánh không hay thực tướng của vạn hữu thì vô minh hay quan niệm sai lầm không còn ảnh hưởng chúng ta nữa.

Những bước cơ bản của đạo lộ diệt khổ hướng đến Niết Bàn đã được Đức Phật chỉ rõ (Đạo Lộ Diệt Khổ). Đó là con đường tu tập cần trọng nội tâm thế nào để tạo được sự an lạc thanh khiết và sự yên nghỉ tối thượng khỏi những xáo trộn của cuộc đời. Đạo lộ này quả thật rất khó, nhưng nếu chúng ta với sự chánh niệm và hoàn toàn tỉnh thức, bước lên trên đó thận trọng từng bước, chúng ta cũng có ngày đến đích. Người ta thường đi mà không thấy không biết con đường mình đang đi. Tôn giáo chú trọng trên thực hành, tức là đi như thế nào, nhưng lại sao lãng việc giáo hóa những hoạt động trí thức để xác định con đường tu tập chân chính, tức là thấy như thế nào. Trong Phật giáo Đại Thừa, đây là con đường trên đó người ta đã trực tiếp chứng nghiệm “tánh không.” Con đường này đồng thời với sơ địa Bồ Tát, trên đó hành giả dẹp bỏ được những nhận thức giả tạo về một cái ngã trường tồn. Đức Phật đã nhấn mạnh trong giáo lý của Ngài là tiến trình thử nghiệm trong tu tập

theo giáo lý nhà Phật là một chuỗi những quan sát khách quan trước khi thực hành. Qua quan sát khách quan chúng ta nhận chân ra bộ mặt thật của khổ đau phiền não. Từ đó chúng ta mới có cơ hội tu tập để tận diệt hoàn toàn khổ đau và phiền não. Chính vì thế mà ở vào bất cứ thời điểm nào trong tiến trình tu tập, quan sát khách quan lúc nào cũng giữ vai trò chính yếu trong tiến trình thử nghiệm trong tu tập theo Phật giáo. Thứ nhất là vượt Qua Sự Sân Hận. Theo thuyết nhà Phật, muốn vượt qua sân hận chúng ta phải quán rằng một con người hay con thú làm cho mình giận hôm nay có thể đã từng là bạn hay là người thân, hay có thể là cha là mẹ của ta trong một kiếp nào đó trong quá khứ. Thứ nhì là vượt Qua Luyến Ái. Muốn qua luyến ái chúng ta nên tu tập thiền định và quán tưởng rằng một người bạn hôm nay có thể trở thành kẻ thù ngày mai, do đó không có gì cho chúng ta luyến ái. Thứ ba là hàng Phục Ma Chướng. Hàng phục ma quân như Đức Phật đã làm khi Ngài vừa thành Chánh Giác (Khi Đức Phật sắp sửa thành chánh giác, Ngài ngồi ở Bồ Đề Đạo Tràng, thì có vị trời thứ sáu ở cõi dục giới hiện tướng ác ma đến thử thách Ngài bằng đủ thứ nguy hại, hoặc dùng lời ngon ngọt dụ dỗ, hoặc dùng uy lực bức hại. Tuy nhiên, đức Phật đều hàng phục được tất cả). Thứ tư là khắc phục hoài nghi. Học kinh, đọc truyện nói về những người giác ngộ, cũng như Thiền quán là những phương cách giúp chúng ta nhận biết chân lý và khắc phục hoài nghi. Thứ năm là xả bỏ tiền tài và sắc dục. Theo Kinh Tứ Thập Nhị Chương, Chương 22, Đức Phật dạy: “Tiền tài và sắc đẹp đối với con người rất khó buông xả, giống như chút mật trên lưỡi dao, không đủ cho bữa ăn ngon, thế mà đưa trẻ liếm vào thì bị nạn đứt lưỡi.” Thứ sáu là loại bỏ vọng niệm. Một trong những phương cách tốt nhất để loại trừ vọng niệm là hoặc ngồi thiền, hoặc giữ một phương pháp nào đó chẳng hạn như niệm hồng danh Phật A Di Đà. Thứ bảy là chẳng hủy báng Phật pháp. Đây là một trong mười luật nghi của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được luật nghi đại trí vô thượng. Thứ tám là không tìm Lỗi Người. Trong cuộc sống hằng ngày, chúng ta thường nhìn lên, nhìn xuống, nhìn đông, nhìn tây, nhìn bắc, nhìn nam, cố tìm lỗi người. Phật dạy rằng chúng ta nên nhìn lại chúng ta, chúng ta nên phản quang tự kỷ để tự giác ngộ lấy chính mình. Đức Phật dạy: “Khi nào chúng ta không còn thấy lỗi người hay chỉ thấy cái hay của chính mình, chừng đó chúng ta sẽ được các bậc trưởng lão nể vì và hậu bối kính ngưỡng. Theo Kinh Pháp Cú, câu 50, Đức Phật dạy: “Chớ nên

dòm ngó lỗi người, chớ nên dòm coi họ đã làm gì hay không làm gì, chỉ nên ngó lại hành động của mình, thử đã làm được gì và chưa làm được gì”. Thứ chín là hãy tự xem xét lấy mình. Chúng ta, những Phật tử thuần thành, phải tự quán sát lấy mình để từ đó chúng ta có khả năng hiểu mình là ai. Hiểu thân và tâm mình bằng sự quan sát theo dõi. Trong lúc ngồi thiền, trong khi ăn uống, ngủ nghỉ, chúng ta đều biết phải làm như thế nào để giới hạn và điều hòa. Hãy xử dụng trí tuệ của chúng ta. Hành thiền không nhằm mục đích đạt được, hay để hoàn thành một cái gì cả. Chỉ cần chú tâm tĩnh thức. Toàn thể việc hành thiền của chúng ta là nhìn thẳng vào tâm mình. Khi nhìn thẳng vào tâm mình chúng ta sẽ thấy được sự khổ, nguyên nhân của khổ, và chấm dứt sự khổ. Thứ mười là kiểm soát tình cảm. Theo đạo Phật, kiểm soát tình cảm không có nghĩa là đè nén hay đàn áp cảm xúc, mà là ý thức rõ ràng những tình cảm tiêu cực có hại. Nếu chúng ta không ý thức được sự tai hại của chúng thì chúng ta có khuynh hướng để cho chúng tự do bộc phát. Ngược lại, nếu chúng ta nhận rõ sự tàn hại của chúng, chúng ta sẽ xa lánh chúng một cách dễ dàng. Thứ mười một là loại trừ các dục vọng. Hành giả tu Phật nên tha thiết điều phục các dục vọng và khát vọng điều phục các dục vọng trong tương lai. Thứ mười hai là loại trừ khổ đau. Khổ đau có thể được loại bỏ bởi vì tự khổ đau không phải là bản chất cố hữu của tâm thức chúng ta. Vì khổ đau khởi lên từ vô minh hay những quan niệm sai lầm, một khi chúng ta nhận chân được tánh không hay thực tướng của vạn hữu thì vô minh hay quan niệm sai lầm không còn ảnh hưởng chúng ta nữa. Giống như khi chúng ta bật đèn lên trong một căn phòng tối; một khi đèn được bật sáng lên, thì bóng tối biến mất. Tương tự, nhờ vào trí tuệ chúng ta có thể tẩy sạch vô minh và những trạng thái nhiễu loạn trong dòng chảy tâm thức của chúng ta. Hơn nữa, trí tuệ còn giúp chúng ta tẩy sạch mọi dấu vết nghiệp lực đã và đang hiện hữu trong tâm thức chúng ta, khiến cho sức mạnh của những dấu vết này không còn có thể tác dụng và tạo quả báo cho chúng ta nữa. Sau khi nhận chân ra bộ mặt thật của đời sống, Đức Phật tự nhủ: “Ta phải thoát ly sự áp chế của bệnh hoạn, già nua và chết chóc.” Thứ mười ba là loại Trừ Mê Hoặc. Mê hoặc hay hư vọng là bị lừa dối hoàn toàn. Mê hoặc còn ám chỉ một niềm tin vào một điều gì đó trái với thực tại. Mặt khác, mê hoặc gợi ý rằng điều được thấy có thực tại khách quan nhưng bị giải thích lầm hay thấy sai. Theo Phật Giáo, mê hoặc là vô minh, là không biết chân tánh của vạn

hữu hay ý nghĩa thật sự của sự hiện hữu. Chúng ta bị các giác quan của mình (kể cả lý trí và tư tưởng phân biệt) làm cho lầm lạc đến khi nào chúng còn khiến chúng ta chấp nhận thế giới hiện tượng như là toàn thể thực tại, trong khi thật ra nó chỉ là một khía cạnh giới hạn và phù du của thực tại, và tác động tựa hồ như là ở bên ngoài đối với chúng ta, trong khi nó chính là phản ảnh của chính chúng ta. Điều này không có nghĩa là thế giới tương đối không có thực thể gì cả. Khi các vị thầy nói rằng tất cả mọi hiện tượng đều là hư vọng, các thầy muốn nói rằng so với tâm, thì thế giới do giác quan nhận biết chỉ là một khía cạnh giới hạn và phiến diện của chân lý, cũng giống như là mộng ảo mà thôi. Khi chúng ta không thấy được thực chất của sự vật thì cái thấy của chúng ta luôn bị che lấp trong đám mây mù mê hoặc. Bởi những ưa thích và ghét bỏ của mình làm cho mình không thấy rõ các căn và trần (những đối tượng của các căn) một cách khách quan trong bối cảnh thật sự của nó. rồi từ đó chạy theo rượt bắt những ảo cảnh, ảo tưởng, ảo giác và những gì giả tạo phỉnh lừa ta. Giác quan của chúng ta bị lầm lạc và dẫn chúng ta đi sai nẻo. Chúng ta không thấy sự vật trong ánh sáng của thực tế, vì thế phương cách mà chúng ta nhìn sự vật bị sai lạc. Tâm mê hoặc lầm tưởng cái không thật là thật, thấy cái bóng bay qua ta ngỡ đó là cái gì có thực chất và trường tồn vĩnh cửu, kết quả là tâm thần của chúng ta bị bắn loạn mù mờ, xung đột, bất hòa, và triền miên đau khổ. Khi chúng ta bị kẹt trong tình trạng mê hoặc thì từ nhận thức, suy tư và hiểu biết của chúng ta đều không đúng. Chúng ta luôn thấy trường tồn vĩnh cửu trong những sự vật vô thường tạm bợ, thấy hạnh phúc trong đau khổ, thấy có bản ngã trong cái vô ngã, thấy đẹp đẽ trong cái đúng ra phải dứt bỏ khước từ. Chúng ta cũng suy tư và hiểu biết lầm lạc như thế ấy. Chúng ta bị mê hoặc bởi bốn lý do: chính giác quan của chúng ta, lối suy tư không khôn ngoan, sự chú ý không có hệ thống, và không nhìn thấy rõ bản chất thật sự của thế gian này. Đức Phật đề nghị chúng ta nên dùng chánh kiến để loại trừ những mê hoặc và giúp chúng ta nhận chân ra bản chất thật sự của vạn hữu. Một khi chúng ta thật sự hiểu biết rằng vạn sự vạn vật đều phải biến đổi trên thế giới và vũ trụ này, chắc chắn chúng ta sẽ không bao giờ muốn lệ thuộc vào bất cứ thứ gì nữa. Thứ mười bốn là loại trừ chướng ngại và phiền não. Với sự diệt trừ các lậu hoặc, sau khi tự mình chứng tri với thượng trí, vị ấy chứng đạt và an trú ngay trong hiện tại, tâm giải thoát, tuệ giải thoát không có lậu hoặc. Thứ mười lăm là loại trừ tham,

sân, si và sợ hãi. Loại trừ tham, sân, si và sợ hãi, vì biết điều phục tự tâm. Đây là một trong mười hạnh tu của chư Đại Bồ Tát. Chư Đại Bồ Tát an trụ trong những pháp này thời đạt được hạnh bất lai bất khứ bất lai của chư Phật. Thứ mười sáu là loại trừ vọng niệm. Một trong những phương cách tốt nhất để loại trừ vọng niệm là hoặc ngồi thiền, hoặc giữ một phương pháp nào đó chẳng hạn như niệm hồng danh Phật A Di Đà. Thứ mười bảy là buông xả (thông tay hay buông bỏ) Giáo pháp căn bản của nhà Phật là phải trấn tĩnh kèm cột tâm viên ý mã. Khi buồn ngủ thì tìm chỗ yên tĩnh, tắt đèn và nằm xuống nghỉ ngơi cả thân lẫn tâm. Trong đạo Phật, chúng ta thường nghe nói về buông xả và không bám víu vào thứ gì. Như vậy Đức Phật muốn dạy gì về buông xả? Ngài muốn nói trong cuộc sống hằng ngày không cách chi mà chúng ta buông mọi vật mọi việc. Chúng ta phải nắm giữ sự việc, tuy nhiên đừng cố bám víu vào chúng. Thí dụ như chúng ta phải làm ra tiền cho chi tiêu trong đời sống, nhưng không bám víu vào việc làm ra thật nhiều tiền mà bất chấp đến việc làm ra tiền bằng cách nào. Hành giả làm bất cứ việc gì cũng nên làm với cái tâm xả bỏ. Đừng nên kỳ vọng sự đền đáp hay tán dương. Nếu chúng ta xả bỏ một ít, chúng ta sẽ có một ít bình an. Nếu chúng ta xả bỏ được nhiều, chúng ta sẽ có nhiều bình an. Nếu chúng ta xả bỏ hoàn toàn, chúng ta sẽ được bình an hoàn toàn.

Sakyamuni Buddha: The Original Master Who Opened Path to the Removal of Sufferings

Truly speaking, Sakyamuni Buddha, the Original Master who founded Buddhism and opened the Path to the Removal of Sufferings for all sentient beings. As mentioned above, the four Noble Truths, a fundamental doctrine of Buddhism which clarifies the cause of suffering and the way to emancipation. According to the Mantrayana, there are sixteen aspects of the Four Noble Truths in the Vajrayana. The Truth of Suffering (duhkhasatya-skt) comprises of suffering (duhkha-skt), impermanence (anitya-skt), emptiness (sunyata-skt), and selflessness (anatmaka-skt). The Truth of Origin (samudayasatya-skt) comprises of origin (samudaya-skt), strong production (prabhava-skt), cause (hetu-skt), and condition (pratyaya-skt). The Truth of Cessation

(nirodhasatya-skt) comprises of cessation (nirodha-skt), pacification (santa-skt), excellence (pranita-skt), and definite emergence (nihsarana-skt). The Truth of the Path (margasatya-skt) comprises of path (marga-skt), suitability (nyaya-skt), achievement (pratipatti-skt), and deliverance (nairyanika-skt). According to Buddhism, suffering can be eliminated because suffering itself isn't the intrinsic nature of our minds. Since suffering arises from ignorance or misconception, once we realize emptiness, or the nature of things as they are, ignorance or misconception no longer influences us.

The essential steps of the path to the removal of suffering to Nibbana are pointed out by the Buddha. It is the way of careful cultivation of the mind so as to produce unalloyed happiness and supreme rest from the turmoil of life. The path is indeed very difficult, but if we, with constant heedfulness, and complete awareness, walk it watching our steps, we will one day reach our destination. The way of walking or the way of cultivation. People often walk without seeing the way. Religions generally lay importance on practice, that is, how to walk, but neglect teaching the intellectual activity with which to determine the right way, that is, how to see. In Mahayana Buddhism, this is the path on which one has directly realized emptiness. This also coincides with the first Bodhisattva level (bhumi). On this path meditators completely remove the artificial conceptions of a permanent self. The Buddha stressed in His Teachings the experimental process in Buddhist cultivation is a chain of objective observations before any practices because through objective observations we realize the real face of sufferings and afflictions. It's objective observation that gives us an opportunity to cultivate to totally destroy sufferings and afflictions. Thus, at any time, objective observation plays a key role in the experimental process in Buddhist cultivation. The first path is the path of overcoming anger. According to the Buddhist theory, in order to overcome anger, one must contemplate that a person or an animal which causes us to be angry today may have been our friend, relative or even our father or mother in a certain previous life. The second path is the path of overcoming attachment. We should meditate or contemplate that a friend today may become an enemy tomorrow and therefore, there is nothing for us to attach to. The third path is the path of overcoming attachment overcoming demons. To overcome demons,

e.g. as the Buddha did at his enlightenment. The fourth path is the path of overcoming doubts. To study scriptures, to read stories of enlightened ones, as well as to contemplate will help us perceive the truth and overcome doubts. The fifth path is the path of renouncing wealth and sex. According to the Sutra In Forty-Two Sections, Chapter 22, the Buddha said: "People who cannot renounce wealth and sex are like small children who, not satisfied with one delicious helping, lick the honey off the blade of the knife and in doing so, cut their tongues." The sixth path is the path of getting rid of deluded thoughts. One of the best methods to get rid of deluded thoughts is either meditation to obtain concentration or just keep one method such as reciting the name of Amitabha Buddha. The seventh path is the path of not to slander any enlightening teachings. Should not slander any enlightening teachings. This is one of the ten kinds of rules of behavior of great enlightening beings. Enlightening beings who abide by these can attain the supreme discipline of great knowledge. The eighth path is the path of not to look for faults in others. In daily life, always look above, look below, look to the east or to the west, to the north or to the south and so on to try to find faults in others. Buddha taught that we should look into ourselves, we should reflect the light of awareness inwardly to become enlightened. The Buddha taught: "When we do not see others' mistakes or see only our own rightness, we are naturally respected by seniors and admired by juniors." According to the Dharmapada, sentence 50, the Buddha taught: "Let not one look on the faults of others, nor things left done and undone by others; but one's own deeds done and undone." The ninth path is the path of examining ourselves. We, devoted Buddhists, must examine ourselves so that we are able to know who we are. Know our body and mind by simply watching. In sitting, in sleeping, in eating, know our limits. Use wisdom. The practice is not to try to achieve anything. Just be mindful of what is. Our whole meditation is to look directly at the mind. We will be able to see suffering, its cause, and its end. The tenth path is the path of controlling emotions. In Buddhism, controlling emotions does not mean a repression or suppression of emotions, but to recognize that they are destructive and harmful. If we let emotions simply come and go without checking them, we will have a tendency to be prone to emotional outbursts. In the contrary, if we have a clear recognition of their

destructive potential, we can get rid of them easily. The eleventh path is the path of getting rid of desires. A Buddhist practitioner should be keenly anxious to get rid of desires, and wants to persist in this. The twelfth path is the path of eliminating of suffering. Suffering can be eliminated because suffering itself isn't the intrinsic nature of our minds. Since suffering arises from ignorance or misconception, once we realize emptiness, or the nature of things as they are, ignorance or misconception no longer influences us. It's like turning a light on in a dark room, once the light is on, the darkness vanishes. Similarly, wisdom can help us cleanse ignorance and disturbing attitudes from our minds forever. In addition, wisdom cleanses the karmic imprints currently on our minds, so they won't bring results. After perceiving the true picture of life, the Buddha said to himself: "I must get rid of the oppression of disease, old age and death." The thirteenth path is the path of eliminating perversions (eliminating deluded and confused). This means eliminating deceived in regard to reality. Delusion also implies a belief in something that is contrary to reality. Illusion, on the other hand, suggests that what is seen has objective reality but is misinterpreted or seen falsely. In Buddhism, delusion is ignorance, an unawareness of the true nature of things or of the real meaning of existence. We are deluded or led astray by our senses (which include the intellect and its discriminating thoughts) insofar as they cause us to accept the phenomenal world as the whole of reality when in fact it is but a limited and ephemeral aspect of reality, and to act as though the world is external to us when in truth it is but a reflection of ourselves. This does not say all phenomena are illusory, they mean that compared with Mind itself the world apprehended by the senses is such a partial and limited aspect of truth that it is dreamlike. When we fail to see the true nature of things our views always become clouded. Because of our likes and dislikes, we fail to see the sense organs and sense objects objectively and in their proper perspective and go after mirages, illusions and deceptions. The sense organs delude and mislead us and then we fail to see things in their true light as a result of which our way of seeing things becomes perverted. The delusion of mind mistakes the unreal for the real, the passing shadows for permanence, and the result is confusion, conflict, disharmony and perpetual sorrow. When we are caught up in these illusions, we perceive, think and view things

incorrectly. We perceive permanence in the impermanence; pleasure in pain; self in what is not self; beauty in repulsive. We think and view in the same erroneous manner. We are perverted for four reasons: our own senses, unwise reflection, unsystematic attention, failure to see true nature of this world. The Buddha recommended us to utilize right understanding or insight to remove these illusions and help us recognize the real nature of all things. Once we really understand that all things are subject to change in this world without any exception, we will surely want to rely on nothing. The fourteenth path is the path of eliminating of all hindrances and afflictions. By realizing for oneself with direct knowledge, one here and now enters upon and abides in the deliverance of mind and deliverance by wisdom that are taintless with the destruction of the taints. The fifteenth path is the path of getting rid of covetousness. Getting rid of covetousness, anger, delusion, and fear, by taming their own minds, one of the ten kinds of action of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these can achieve the action of Buddhas that has no coming or going. The sixteenth path is the path of getting rid of deluded thoughts. One of the best methods to get rid of deluded thoughts is either meditation to obtain concentration or just keep one method such as reciting the name of Amitabha Buddha. The seventeenth path is the path of letting go. A basic teaching of the Buddha on how to calm and rein in the “monkey” mind. When we feel asleep, just lie down in a quiet place, put the lights out and let go our minds and bodies. In Buddhism, we have always been hearing about letting go and not clinging to anything. What does the Buddha mean on letting go? He means in daily activities, no way we can let go everything. We have to hold on things; however, try not to cling to them. For example, we try to make money for our living expenses, but not try to cling on making a lot of money to accumulate regardless of the means of making the money. Practitioners do everything with a mind that lets go. Do not expect any praise or reward. If we let go a little, we will have a little peace. If we let go a lot, we will have a lot of peace. If we let go completely, we will know complete peace and freedom.

Chương Mười

Chapter Ten

Đức Phật Thuyết Giảng Về Chất Liệu

Đốt Lên Những Ngọn Lửa Trong Chúng Sanh

Tại khu Vườn Nai, bên cạnh thuyết giảng Kinh Chuyển Pháp Luận, đức Phật cũng thuyết bài giảng về lửa. Từ lửa luyến ái, lửa tham vọng, lửa dục tình đến lửa tham, sân, si, mạn, nghi, tà kiến, sát, đạo, dâm, vọng, vân vân. Tất cả những ngọn lửa ấy đang đốt cháy hết tất cả rừng phước đức và công đức của hành giả. Và chúng vẫn còn đang hừng hực cháy không ngừng nghỉ trong mỗi người chúng ta ngay trong giờ phút này. Chất liệu nào đã đốt lên những ngọn lửa đang cháy hừng hực trong chúng sanh mọi loài?

Sáu Căn Là Chất Đốt Ngay Bên Trong Hành Giả: Trong Phật giáo, sáu căn là chất đốt rất tốt cho tất cả các loại lửa, thí dụ như là lửa tham, sân, si, mạn, nghi, tà kiến, sát, đạo, dâm, vọng, vân vân. Sáu căn: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, và ý. Hành giả nên luôn nhớ rằng thức ăn cho sáu căn: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, và ý. Thức ăn cho nhãn căn là ngữ; cho nhĩ căn là âm thanh; cho tỷ căn là mùi hương; cho thiệt căn là hương vị; cho thân căn là sự xúc chạm êm dịu; và cho ý căn là chư pháp. Hành giả nên luôn nhớ rằng lục căn hay lục chúng sanh giống như những con thú hoang bị nhốt và lúc nào cũng muốn thoát ra. Chỉ khi nào chúng được thuần hóa thì chúng mới được hạnh phúc. Cũng như thế chỉ khi nào sáu căn được thuần lương bởi chân lý Phật, thì chừng đó con người mới thật sự có hạnh phúc. Một trong những mục đích quan trọng nhất của hành giả tu Phật là luôn giữ cho sáu căn được thanh tịnh. Sáu căn thanh tịnh nghĩa là tiêu trừ tội cấu từ vô thủy để phát triển sức mạnh vô hạn (như trường hợp Đức Phật). Sự phát triển tròn đầy này làm cho mắt có thể thấy được vạn vật trong Tam thiên Đại thiên thế giới, từ cảnh trời cao nhất xuống cõi địa ngục thấp nhất, thấy tất cả chúng sanh trong đó từ quá khứ, hiện tại, vị lai, cũng như nghiệp lực của từng cá nhân. Theo Tỳ Kheo Piyananda trong Những Hạt Ngọc Trí Tuệ Phật Giáo, bạn phải luôn tỉnh thức về những cơ quan của giác quan như mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và sự tiếp xúc của chúng

với thế giới bên ngoài. Bạn phải tỉnh thức về những cảm nghĩ phát sinh do kết quả của những sự tiếp xúc ấy: mắt đang tiếp xúc với sắc, tai đang tiếp xúc với âm 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.

Hành giả nên luôn nhớ rằng lý do khiến con người đọa địa ngục, làm ngạ quỷ, hoặc súc sanh, vân vân, không ngoài sự chi phối của lục căn. Con người sở dĩ sanh làm a tu la, sanh lên cõi trời hay sanh vào cõi người cũng không ngoài tác dụng của sáu căn này. Đồng ý lục căn giúp chúng ta sinh hoạt trong cuộc sống hằng ngày, nhưng chúng lại là tác nhân chính rước khổ đau phiền não vào thân tâm của chúng ta. Chúng chính là những nhân tố chính khiến chúng ta gây tội tạo nghiệp, để rồi cuối cùng phải bị đọa vào các đường dữ cũng vì chúng. Chúng ta đừng cho rằng mắt là vật tốt, giúp mình nhìn thấy, bởi vì chính do sự giúp đỡ của mắt mà sanh ra đủ thứ phiền não, như khi mắt nhìn thấy sắc đẹp thì mình sanh lòng tham sắc đẹp, tham tới mức dầu đạt hay không đạt được cái sắc ấy mình vẫn bị phiền não chế ngự. Ngay cả tai, mũi, lưỡi, thân, và ý cũng đều như vậy. Chúng khiến mình phát sanh đủ thứ phiền não. Chính vì thế mà Đức Phật khuyên chúng đệ tử của Ngài như thế này: “Các con phải tu làm sao cho trên không biết có trời, giữa không biết có người, dưới không biết có đất.” Tu như thế nào mà trời, đất và người không còn ảnh hưởng đến lục căn, đông tây nam bắc cũng không còn ảnh hưởng đến lục căn, ấy chính là lúc chúng ta giải thoát khỏi mọi chướng ngại.

Theo Kinh Sa Môn Quả trong Trường Bộ Kinh, Đức Phật đã dạy về một vị Tỳ Kheo Hộ Trì Các Căn: “Thế nào là vị Tỳ Kheo hộ trì các căn? Khi mắt thấy sắc, Tỳ Kheo không nắm giữ tướng chung, không nắm giữ tướng riêng. Những nguyên nhân gì, khiến nhãn căn không được chế ngự, khiến tham ái, ưu bi, các ác, bất thiện khởi lên, Tỳ Kheo tự chế ngự nguyên nhân ấy, hộ trì nhãn căn, thực hành sự hộ trì nhãn căn. Khi tai nghe tiếng, mũi ngửi hương, thân cảm xúc, ý nhận thức các pháp, vị ấy không nắm giữ tướng chung, không nắm giữ tướng riêng. Nguyên nhân gì khiến ý căn không được chế ngự, khiến tham ái, ưu bi, các ác, bất thiện pháp khởi lên, Tỳ Kheo chế ngự nguyên nhân ấy, hộ trì ý căn, thực hành sự hộ trì ý căn. Vị ấy nhờ sự hộ trì cao quý các căn ấy, nên hưởng lạc thọ nội tâm, không vẫn đục.

Sáu Căn Với Sáu Đường Xâm Nhập Khiến Lửa Bùng Cháy:

Trong Phật giáo, sáu căn cùng với sáu đường xâm nhập khiến cho các loại lửa bùng cháy, từ lửa tham, sân, si, mạn, nghi, tà kiến, đến các loại lửa sát, đạo, dâm, vọng, vân vân. Đường Xâm Nhập là một trong những mắc xích trong thập nhị nhơn duyên. Lục nhập là sáu chỗ xâm nhập hay căn nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý. Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Ba, Đức Phật đã nhắc ngài A Nan về Lục Nhập như sau: “Ông A Nan! Vì sao bản tính của Lục Nhập là Như Lai Tạng?”

Thứ nhất là Nhãn Căn với Nhãn Nhập: Ông A Nan! Tôi đã từng nói, con mắt bị mê mỗi trông thấy các hoa đốm lăng xăng. Mắt lành thấy rõ hư không không có hoa. Hoa đốm nháy nhót ở hư không là do mắt bệnh. Hoa đốm và bệnh, đều trong phạm vi của hư không và mắt lành. Vậy có thể nói, con mắt và trần cảnh của chúng sanh đều ở trong phạm vi của Bồ Đề. Nhân hai vọng trần tối và sáng, phát ra cái thấy nơi bề trong, để thu nạp các trần tượng đó, gọi là tính thấy. Rồi hai cái trần sáng tối kia, tính thấy đó không có thể. Đúng thế ông A Nan, tính thấy đó không từ nơi sáng hay nơi tối đến, không ở mắt ra, cũng chẳng ở hư không sinh. Vì sao? Nếu từ sáng tới, khi tối liền theo sáng diệt, đáng lẽ không thấy tối. Nếu từ tối tới, khi sáng liền theo tối diệt, đáng lẽ không thấy sáng. Nếu từ con mắt sinh ra, hẳn không có sáng tối, như thế cái thấy vốn không có tự tính. Nếu do hư không mà ra, nhìn phía trước thấy các vật, quay trở lại đáng lẽ thấy con mắt. Vả lại nếu hư không tự thấy, còn có liên lạc gì với cái nhập của ông? Vậy nên biết rằng nhãn nhập hư vọng, vốn chẳng phải tính nhân duyên hay tính tự nhiên.

Thứ nhì là Nhĩ Căn với Nhĩ Nhập: Ông A Nan! Ví dụ có người lấy hai ngón tay bịt chặt lỗ tai, nghe tiếng trong đầu ù-ì. Tai và tiếng đó đều ở trong phạm vi của Bồ Đề. Nhân hai vọng trần động và yên tĩnh phát ra cái nghe nơi bề trong, để thu nạp các trần tượng ấy, gọi là tính nghe. Rồi hai cái trần động tĩnh kia, tính nghe đó không thể có. Đúng thế ông A Nan, tính nghe đó không từ nơi động tĩnh đến, không phải từ tai ra, chẳng ở hư không sinh. Vì sao? Nếu từ tĩnh lại, khi động liền theo tĩnh diệt, đáng lẽ không biết động. Nếu từ động tới, khi tĩnh liền theo động diệt, đáng lẽ không biết tĩnh. Nếu từ lỗ tai sinh ra, hẳn không có động, tĩnh, như thế cái nghe vốn không có tự tính. Nếu do hư không mà ra, thì hư không đã thành tính nghe, tức không phải là hư không. Vả lại, nếu hư không nghe được, còn có liên lạc gì với cái nhập của ông? Vậy nên biết rằng nhĩ nhập hư vọng, vốn chẳng phải tính

nhân duyên hay tính tự nhiên. *Thứ ba là Tỷ Căn với Tỷ Nhập:* Ông A Nan! Ví như có người bịt chặt hai lỗ mũi. Bịt lâu mũi nhọc và cảm thấy lạnh. Nhân cảm xúc phân biệt thông, nghẹt, trống, đặc, cho đến các mùi thơm thúi. Mũi và cái nhọc ấy đều ở trong phạm vi của Bồ Đề. Nhân hai vọng trần thông và tắc phát ra cái ngửi nơi bề trong, để thu nạp các trần tượng, gọi là tính ngửi. Rồi hai cái trần thông, tắc kia, tính ngửi đó không thể có. Tính ngửi đó không từ nơi thông, hay tắc lại, không phải từ mũi ra, cũng chẳng ở hư không sinh. Vì sao? Nếu từ thông lại, khi tắc tính ngửi phải diệt mất, đáng lẽ không biết tắc. Nếu nhân cái tắc mà có, khi thông không thể ngửi được, sao lại biết mùi thơm thúi? Nếu từ lỗ mũi sinh ra, hẳn không có thông tắc, như thế cái ngửi vốn không có tự tính. Nếu do hư không mà ra, đáng lẽ cái ngửi ấy quay lại ngửi được mũi ông. Cái hư không có tính ngửi thì còn có liên lạc gì với cái nhập của ông? Vậy ông nên biết rằng tỷ nhập hư vọng, vốn chẳng phải tính nhân duyên hay tính tự nhiên. *Thứ tư là Thiệt Căn với Thiệt Nhập:* Ông A Nan! Ví như có người lấy lưỡi liếm mép, liếm mãi thành mỗi mệt. Người ốm thấy đắng, người khỏe thấy ngọt. Do vị ngọt và vị đắng, mới rõ có thiệt căn. Lúc bình thường chỉ thấy vị nhạt. Lưỡi và cái mỗi mệt ấy đều ở trong phạm vi của Bồ Đề. Nhân hai cái vọng trần ngọt và nhạt phát ra cái nếm nơi bề trong, để thu nạp các trần tượng ấy, gọi là tính nếm. Rồi hai cái trần ngọt và nhạt kia, tính nếm đó không thể có. Đúng thế, ông A Nan, tính nếm đó không từ nơi ngọt đắng lại, không từ lưỡi ra, cũng chẳng sinh từ hư không. Vì sao? Nếu từ ngọt đắng lại, khi nhạt tính nếm phải diệt, đáng lẽ không biết nhạt. Nếu từ nhạt ra, khi ngọt tính nếm phải mất, sao lại biết ngọt đắng? Nếu từ lưỡi sinh ra, hẳn không có ngọt, nhạt và đắng, như thế tính nếm vốn không có tự tính. Nếu do hư không mà ra, thì hư không có tính nếm, chứ không phải miệng ông. Hư không mà biết nếm, thì còn có liên lạc gì với cái nhập của ông? Vậy nên biết thiệt nhập hư vọng, vốn chẳng phải tính nhân duyên hay tính tự nhiên. *Thứ năm là Thân Căn với Thân Nhập:* Ông A nan! Ví như có người lấy một bàn tay lạnh úp vào bàn tay nóng. Nếu lạnh nhiều thì nóng theo thành lạnh. Nếu nóng nhiều thì lạnh trở lại thành nóng. Biết nóng lạnh khi chạm tay, thì cái biết đó vẫn có từ khi chưa chạm tay. Thân và cái cảm giác đó, đều ở trong phạm vi của Bồ Đề. Nhân hai vọng trần ly và hợp phát ra cái cảm giác nơi bề trong, để thu nạp các trần tượng ấy, gọi là tính biết khi sờ mó. Rồi hai cái trần ly hợp, thích và không thích kia, tính

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

Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có sáu nội xứ: nhãn xứ, nhĩ xứ, tỷ xứ, thiệt xứ, thân xứ và ý xứ. Hành giả nên luôn cố giữ cho sáu nội xứ này được thanh tịnh. Nghĩa là họ luôn cố giữ cho sáu căn thanh tịnh nghĩa là tiêu trừ tội cấu từ vô thủy để phát triển sức mạnh vô hạn (như trường hợp Đức Phật). Sự phát triển tròn đầy này làm cho mắt có thể thấy được vạn vật trong Tam thiên Đại thiên thế giới, từ cảnh trời cao nhất xuống cõi địa ngục thấp nhất, thấy tất cả chúng sanh trong đó từ quá khứ, hiện tại, vị lai, cũng như nghiệp lực của từng cá nhân. Đây là trạng thái lục căn thanh tịnh mà tông Thiên

Thai đã định nghĩa trong Thập Tín Vị của Biệt Giáo hay Tương Tự Tức của Viên Giáo.

Cảnh Cũng Là Chất Đốt Tốt Nhất Cho Lửa: 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. Trong Phật giáo, trần cảnh bên ngoài cũng là chất đốt rất tốt cho những ngọn lửa tham, sân, si, mạn, nghi, tà kiến, sát, đạo, dâm, vọng. Chữ "cảnh" có nhiều nghĩa, như quang cảnh, môi trường, lãnh vực, phạm vi, đối tượng, hay kiến thức, vân vân. Thiên Phật giáo dường như có cách dùng chữ "cảnh" rất đặc biệt; thí dụ như "cảnh bất sinh" có nghĩa là một kinh nghiệm đặc biệt của Thiên chưa được khởi dậy trong người đệ tử. Như vậy, "cảnh" có nghĩa là cái kinh nghiệm hay kiến giải đặc biệt trong tâm, mà, dĩ nhiên có thể được xem như là một "đối tượng" được tâm quán tưởng hay lãnh hội. Hành giả nên luôn nhớ rằng cảnh duyên huyền giả tạm hợp rồi tan như ánh chớp, như ảo tưởng, như ma. Hành giả nên nhớ rằng ngoại cảnh giới là cảnh không phải do nội tâm hiện ra, mà từ bên ngoài đến. Chính vì vậy mà một khi không bị ngoại cảnh chi phối, đó chính là có tu. Ngược lại, nếu bị ngoại cảnh chuyển, ấy là đọa lạc. Ngoại cảnh còn là điều kiện hay hoàn cảnh bên ngoài khiến cho người ta làm việc ác. Tất cả những trở ngại và bất toàn không do những điều kiện bên ngoài, mà là do tâm tạo. Nếu chúng ta không có sự tỉnh lặng nội tâm, không có thứ gì bên ngoài có thể mang lại hạnh phúc cho chúng ta. Có những cảnh giới riêng biệt khác nhau, cũng là biệt cảnh tâm sở (tâm sở của những cảnh riêng biệt).

Theo Duy Thức Học, biệt cảnh là những ý tưởng hay trạng thái tâm thức khởi lên khi tâm được hưởng về những đối tượng hay điều kiện khác nhau. Theo Pháp Tướng Tông, biệt cảnh là những yếu tố của tâm sở bao gồm năm thứ: dục, thắng giải, niêm, định và huệ. Cảnh giới nghĩa đen là "phạm vi cho súc vật" hay "đồng cỏ cho súc vật," là một phạm vi cho hành động và đối tượng của giác quan. Trong Kinh Lăng Già, cảnh giới có nghĩa là một thái độ tâm linh chung mà người ta có đối với thế giới bên ngoài, hay đúng hơn là một khung cảnh tâm linh mà sự hiện hữu của con người được bao bọc trong đó. Trong tu tập, hành giả không nên "cảnh lý cầu hình", nghĩa là cố tìm vật sau gương (xem thấy bóng dáng sự vật trong gương rồi đưa tay ra phía sau gương để nắm bắt vật đó), ý nói lấy giả làm thật (lộng giả thành chơn), chỉ

uổng công vô ích mà thôi. Như trên đã đề cập, ngoại cảnh giới là cảnh không phải do nội tâm hiện ra, mà từ bên ngoài đến. Tuy nhiên, cảnh như gió hay làm tâm động. Trong nhà Thiền thì Phướn Động, Gió Động Hay Tâm Động? Lục tổ Huệ Năng đã khẳng định với các vị sư đang cãi cọ trước tu viện Pháp Tâm rằng: “Chẳng phải phướn động, cũng chẳng phải gió động, mà là tâm của mấy ông động.”

Tám Thức Giữ Cho Lửa Không Tắt: Trong Phật giáo, tám thức là chất đốt rất tốt chẳng những làm cho bùng cháy tắt cả các loại lửa, thí dụ như là lửa tham, sân, si, mạn, nghi, tà kiến, sát, đạo, dâm, vọng, vân vân. Thêm vào đó, tám thức còn là những chất liệu luôn giữ cho những loại lửa vừa kể trên không bao giờ tắt. 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 nầy 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 nầy đều không bao gồm hết ý nghĩa chứa đựng trong vijnana. Thức là cái trí hay cái biết tương đối. Từ nầy 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.

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

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

khôn và đạo đức. Mạt Na thường được nghĩ tương đương với “tâm” hay “thức.” Nó được rút ra từ gốc chữ Phạn “Man” có nghĩa là “suy nghĩ hay tưởng tượng,” và nó liên hệ tới sinh hoạt tri thức của “thức.” Đây là lý trí tạo ra mọi hư vọng. Nó chính là nguyên nhân gây ra bản ngã (tạo ra hư vọng về một cái “tôi” chủ thể đứng tách rời với thế giới khách thể). Mạt Na Thức cũng tác động như là cơ quan chuyển vận “hạt giống” hay “chủng tử” của các kinh nghiệm giác quan đến thức thứ tám (hay tàng thức). Mạt na thức được diễn tả như là một cái biển trong đó những dòng chảy tư tưởng cứ dâng trào lên không ngừng nghỉ. Nó là thức chuyển tiếp tất cả những tin tức từ ý thức qua A lại da thức. Mạt Na Thức và năm tâm thức tập hợp lại với nhau như các triết gia đã vạch ra. Theo Kinh Lăng Già, hệ thống năm căn thức này phân biệt cái gì thiện với cái gì không thiện. Mạt Na Thức phối hợp với năm căn thức thủ chấp các hình sắc và tướng trạng trong khía cạnh đa phức của chúng; và không có lúc nào ngưng hoạt động cả. Điều này ta gọi là đặc tính sát na chuyển (tạm bợ của các thức). Toàn bộ hệ thống các thức này bị quấy động không ngừng và vào mọi lúc giống như sóng của biển lớn. Mạt-Na thức hay Ý căn là sự suy nghĩ phối hợp với các căn. Ý thức hay thức của trí thông minh không phải là tâm, nó là sự vận hành của tâm. Tâm chúng sanh là một cơn xoáy không ngừng xoay chuyển, trong đó những hoạt động của tâm không bao giờ ngừng nghỉ theo bốn tiến trình sanh, trụ, dị, diệt. Ý thức không tùy thuộc vào bất cứ căn nào, nhưng lệ thuộc vào sự liên tục của tâm. Ý thức chẳng những nhận biết cả sáu đối tượng gồm sắc, thanh, hương, vị, xúc và các hiện tượng trong quá khứ, hiện tại và ngay cả vị lai. Ý thức sẽ cùng ta lữ hành từ kiếp này qua kiếp khác, trong khi năm thức trước chỉ là những tâm tạm thời. Ý thức còn là một trong năm uẩn. Mạt Na hoạt động như một trạm đầu thập tất cả những hoạt động của sáu thức kia. Mạt Na chính là thức thứ bảy trong tám thức, có nghĩa là “Tư 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 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. Trực giác này có tính cách tập quán và mê muội. Tính mê vọng của nó được cầu thành bởi liễu biệt cảnh thức, nhưng nó lại trở thành căn bản cho liễu biệt cảnh thức. Đối tượng của loại tuệ giác này là một mảnh vụn biến hình của A lại da mà nó cho là cái ta, trong đó có linh hồn và thân xác. Đối tượng của nó không bao giờ là tánh cảnh mà chỉ là đối chất cảnh. Vừa là nhận thức về ngã, mạt na được xem như là chướng ngại căn bản cho sự thể nhập thực tại. Công phu thiền quán của liễu biệt cảnh thức có thể xóa được những nhận định sai lạc của mạt na. Chức năng của mạt na thức theo giả thiết là suy nghĩ về mạt na, như nhãn thức suy nghĩ về thế giới hình sắc và nhĩ thức suy nghĩ về thế giới của âm thanh; nhưng thực ra, ngay khi mạt na thức phát sinh ra cái nhị biên của chủ thể và đối tượng do từ cái nhất thể tuyệt đối của A Lại Da thì mạt na thức và quả thực tất cả các thức khác cũng bắt đầu vận hành. Chính vì thế mà trong Kinh Lăng Già, Đức Phật bảo: “Niết Bàn của Phật giáo chính là sự tách xa cái mạt na thức phân biệt sai lầm. Vì mạt na thức làm nguyên nhân và sở duyên thì sự phát sinh bảy thức còn lại xảy ra. Lại nữa, khi mạt na thức phân biệt và chấp thủ vào thế giới của các đặc thù ở bên ngoài thì tất cả các loại tập khí (vasana) được sinh ra theo, và A Lại da được chúng nuôi

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

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

sinh ra. Tầng thức cất giữ những gì được chứa vào nó cho đến khi có hoàn cảnh thích hợp cho chúng hiện ra. Những dịch giả Tây Tạng lại dịch nó là “Căn bản của tất cả” vì nó làm nền tảng cho mọi hiện tượng trong vòng sanh tử và Niết Bàn. Qua thiền tập và tham dự vào những thiện nghiệp, người ta từ từ thay thế những chủng tử phiền não bằng những chủng tử thanh tịnh; một khi người ta thanh tịnh hóa một cách toàn diện A Lại Da, thì đó được coi như là “Tịnh Thức.” A Lại Da có nghĩa là cái tâm cất chứa tất cả. Nó đi chung với bảy thức được sinh ra trong ngôi nhà vô minh. A Lại Da tàng thức (đệ bát thức). Ý thức căn bản về mọi tồn tại hay ý thức di truyền, nơi những hạt giống karma lọt vào và gây ra hoạt động tâm thần. 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 thấu thập. Khi một sinh vật chết thì bảy thức kia sẽ chết theo, nhưng A-Lại-Da thức vẫn tiếp tục. Nó là quyết định tối hậu cho sự đầu thai trong lục đạo.

The Buddha Preached On Fueling Materials for All Fires in Beings

At the Deer Park, besides preaching the Sutra on Turning the Wheel of Dharma, the Buddha also preached a Lecture on Fires. From the fire of love, fire of passion, fire of lust to the fires of greed, anger, ignorance, arrogance, doubt, wrong views, killing, stealing, and lying, and so on. All these fires have been burning up all the forest of Practitioners' merits and virtues. And they are still flaring up incessantly in us at this very moment. What are fueling materials which are flaring up in all sentient beings?

Six Organs of Sense Are Fueling Materials From Within Practitioners: In Buddhism, six sense organs are best fueling materials for all kinds of fires, i.e., fires of greed, anger, ignorance, arrogance, doubt, wrong views, killing, stealing, committing sexual misconducts, and lying, and so on. Six bases of mental activities: eye, ear, nose, tongue, body and mind. Practitioners should always remember that food for six bases of mental activities: eye, ear, nose, tongue, body and

mind. Food for the eyes is the sleep; for the ears is the sound; for the nose is the smell; for the tongue is the taste; for the body is the smooth touch; and for the mind is the dharma. Practitioners should always remember that the six senses or six organs of sense are likened to six wild creatures in confinement and always struggling to escape. Only when they are domesticated will they be happy. So is it with the six senses and the taming power of Buddha-truth. So is it with the six senses and the taming power of Buddha-truth. One of the most important purposes of practitioners is to keep the six sense organs pure. The six organs and their purification in order to develop their unlimited power and interchange (in the case of Buddha). This full development enables the eye to see everything in a great chiliocosm from its highest heaven down to its lowest hells and all the beings past, present, and future with all the karma of each. 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: eye is now in contact with forms (rupa), ear is now in contact with sound, nose is now in contact with smell, tongue is now in contact with taste, body is now in contact with touching, and mind is now in contact with all things (dharma).

Practitioners should always remember that the six faculties are the main reasons that cause human beings to fall into hells, to be reborn in the realm of the hungry ghosts, or animals, asuras, devas, or human beings, etc. It is agreeable that the six faculties that help us maintain our daily activities, but they are also the main factors that bring sufferings and afflictions to our body and mind. They are the main agents that cause us to create unwholesome karma, and eventually we will fall into evil ways because of them. Do not think that the eyes are that great, just because they help us see things. It is exactly because of their help that we give rise to all kinds of sufferings and afflictions. For instance, when we see an attractive person of the opposite sex, we become greedy for sex. If we do not get what we want, we will be afflicted; and if we get what we want, we will also be afflicted. The other faculties, ear, nose, tongue, body and mind are the same way. They make one give rise to many sufferings and afflictions. Therefore,

the Buddha advised his disciples thus: “You should cultivate until you are unaware of heaven above, people in between, and earth below.” If we cultivate until the time heaven, earth, people, east, west, south, north, etc., can no longer impact our six faculties, then at that point we are liberated from all hindrances.

According to the Samannaphala Sutta in the Long Discourses of the Buddha, the Buddha taught about “a guardian of the sense-door.” How does a monk become a guardian of the sense-door? Here a monk, on seeing a visible object with the eye, does not grasp at its major signs or secondary characteristics. Because greed and sorrow, evil unskilled states, would overwhelm him if he dwelt leaving this eye-faculty unguarded, so he practises guarding it, he protects the eye-faculty, develops restraint of the eye-faculty. On hearing a sound with the ear...; on smelling an odour with the nose...; on tasting a flavour with the tongue...; on feeling an object with the body...; on thinking a thought with the mind, he does not grasp at its major signs or secondary characteristics, he develops restraint of the mind-faculty. He experiences within himself the blameless bliss that comes from maintaining this Ariyan guarding of the faculties.

Six Sense Organs with Six Entrances Cause the Fires to Flare Up:

In Buddhism, six sense organs together with six entrances cause to flare up all kinds of fires, from the fires of greed, anger, ignorance, arrogance, doubt, wrong views, to the fires of killing, stealing, committing sexual misconducts, and lying, and so on. “Entrance” is one of the links in the chain of causation. The six entrances or locations, both the organ and the sensation (eye, ear, nose, tongue, body, mind; sight, hearing, smell, taste, touch, and perception). The six entrances or locations, both the organ and the sensation (eye, ear, nose, tongue, body, mind; sight, hearing, smell, taste, touch, and perception). One of the links in the chain of causation. According to the Surangama Sutra, book Three, the Buddha reminded Ananda about the six entrances as follows: “Ananda! Why do I say the six entrances have their origin in the wonderful nature of true suchness, the treasury of the Thus Come One?” *The first entrance is the The Organ of Sight with Eye-Entrance:* Ananda! Although the eye’s staring causes fatigue, the eye and the fatigue originate in Bodhi. Staring gives rise to the characteristic of fatigue. Because a sense of seeing is stimulated in the midst of the two

false, defiling objects of light and dark, defiling appearances are taken in; this is called the nature of seeing. Apart from the two defiling objects of light and dark, this seeing is ultimately without substance. Thus, Ananda, you should know that seeing does not come from light or dark, nor does it come forth from the sense organ, nor is it produced from emptiness. Why? If it came from light, then it would be extinguished when it is dark, and you would not see darkness. If it came from darkness, then it would be extinguished when it is light, and you would not see light. Suppose it came from the sense organ, which is obviously devoid of light and dark, a nature of seeing such as this would have no self-nature. Suppose it came forth from emptiness. When it looks in front of you, it sees the shapes of the defiling dust; turning around, it would see your sense-organ. Moreover, if it were emptiness itself which sees, what connection would that have with your entrance? Therefore, you should know that the eye entrance is empty and false, since it neither depends upon causes and conditions for existence nor is spontaneous in nature. *The second entrance is the Organ of Hearing with Ear-Entrance:* Ananda! Consider, for example, a person who suddenly stops up his ears with two fingers. Because the sense-organ of hearing has become fatigued, a sound is heard in his head. However, both the ears and the fatigue originate in Bodhi. Because a sense of hearing is stimulated in the midst of the two false, defiling objects of movement and stillness, defiling appearances are taken; this is called the nature of hearing. Apart from the two defiling objects of movement and stillness, this hearing is ultimately without substance. Thus, Ananda, you know that hearing does not come from movement and stillness; nor does it come from the sense-organ, nor is it produced from emptiness. Why? If it came from stillness, it would be extinguished when there is movement, and you would not hear movement. If it came from movement, then it would be extinguished when there is stillness, and you would not be aware of this stillness. Suppose it came from the sense-organ, which is obviously devoid of movement and stillness: a nature of hearing such as this would have no self-nature. Suppose it came from emptiness; emptiness would then become hearing and would no longer be emptiness. Moreover, would it have with your entrance? Therefore, you should know that the ear-entrance is empty and false, since it neither depends upon causes and

conditions for existence, nor is spontaneous in nature. *The third entrance is the Organ of Smell with Nose-Entrance:* Ananda! Consider, for example, a person who inhales deeply through his nose. After he has inhaled for a long time it becomes fatigued, and then there is a sensation of cold in the nose. Because of that sensation, there are the distinctions of penetration and obstruction, of emptiness and actuality, and so forth, including all fragrant and stinking vapors. However, both the nose and the fatigue originate in Bodhi. Because a sense of smelling is stimulated in the midst of the two false, defiling objects of penetration and obstruction, defiling appearances are taken in; this is called the nature of smelling. Apart from the two defiling objects of penetration and obstruction, this smelling is ultimately without substance. You should know that smelling does not come from penetration and obstruction, nor does it come forth from the sense-organ, nor is it produced from emptiness. Why? If it came from penetration, the smelling would be extinguished when there is obstruction, and then how could it experience obstruction? If it existed because of obstruction, then where there is penetration there would be no smelling; in that case, how would the awareness of fragrance, stench, and other such sensations come into being? Suppose it came from the sense organ, which is obviously devoid of penetration and obstruction. A nature of smelling such as this would have no self-nature. Suppose it came from emptiness; smelling itself would turn around and smell your own nose. Moreover, if it were emptiness itself which smelled, what connection would it have with your entrance? Therefore, you should know that the nose-entrance is empty and false, since it neither depends upon causes and conditions for existence nor is spontaneous in nature. *The fourth entrance is the Organ of Taste with Tongue-Entrance:* Ananda! Consider, for example, a person who licks his lips with his tongue. His excessive licking causes fatigue. If the person is sick, there will be a bitter flavor; a person who is not sick will have a subtle sweet sensation. Sweetness and bitterness demonstrate the tongue's sense of taste. When the organ is inactive, a sense of tastelessness prevails. However, both the tongue and the fatigue originate in Bodhi. Because of the two defiling objects of sweetness and bitterness, as well as tastelessness, stimulate a recognition of taste which in turn draws in these defiling sensations, it becomes what is

known as a sense of taste. Apart from the two defiling objects of sweetness and bitterness and apart from tastelessness, the sense of taste is originally without a substance. Thus, Ananda, you should know that the perception of sweetness, bitterness, and tastelessness does not come from sweetness or bitterness, nor does it exist because of tastelessness, nor does it arise from the sense organ, nor is it produced from emptiness. Why? If it came from sweetness and bitterness, it would cease to exist when tastelessness was experienced, so how could it recognize tastelessness? If it arose from tastelessness, it would vanish when the flavor of sweetness was tasted, so how could it perceive the two flavors, sweet and bitter? Suppose it came from the tongue which is obviously devoid of defiling objects sweetness and bitterness and of tastelessness. An essence of tasting such as this would have no self-nature. Suppose it came from emptiness; the sense of taste would be experienced by emptiness instead of by the mouth. Suppose, moreover, that it was emptiness itself which tasted, what connection would that have with your entrance? Therefore, you should know that the tongue entrance is empty and false, since it neither depends upon causes and conditions for existence, nor is it spontaneous in nature. *The fifth entrance is the Organ of Touch with Body-Entrance:* Ananda! Consider, for example, a person who touches his warm hand with his cold hand. If the cold is in excess of warmth, the warm hand will become cold; if the warmth is in excess of the cold, his cold hand will become warm. So the sensation of warmth and cold is felt through the contact and separation of the two hands. Fatiguing contact results in the interpenetration of warmth and cold. However, both the body and the fatigue originate in Bodhi. Because a physical sensation is stimulated in the midst of the two defiling objects of separation and union, defiling appearances are taken in; this is called the awareness of sensation. Apart from the two sets of defiling objects of separation and union, and pleasantness and unpleasantness, the awareness of sensation is originally without a substance. Thus, Ananda, you should know that this sensation does not come from separation and union, nor does it exist because of pleasantness and unpleasantness, nor does it arise from the sense organ, nor is it produced from emptiness. Why? If it arose when there was union, it would disappear when there was separation, so how could it sense the separation? The two

characteristics of pleasantness and unpleasantness are the same way. Suppose it came from the sense organ, which is obviously devoid of the four characteristics of union, separation, pleasantness, and unpleasantness; an awareness of physical sensation such as this would have no self-nature. Suppose it came from emptiness; the awareness of sensations would be experienced by emptiness itself, what connection would that have with your entrance? Therefore, you should know that the body-entrance is empty and false, since it neither depends upon causes and conditions for existence, nor is spontaneous in nature. *The sixth entrance is the Organ of Mind with Mind-Entrance:* Ananda! Consider, for example, a person who becomes so fatigued that he goes to sleep. Having slept soundly, he awakens and tries to recollect what he experienced while asleep. He recalls some things and forgets others. Thus, his upsidedownness goes through production, dwelling, change, and extinction, which are taken in and returned to a center habitually, each following the next without ever being overtaken. This is known as the mind organ or intellect. The mind and fatigue are both Bodhi. The two defiling objects of production and extinction stimulate a sense of knowing which in turn grasps these inner sense data, reversing the flow of seeing and hearing. Before the flow reaches the ground it is known as the faculty of intellect. Apart from the two sets of dwelling objects of waking and sleeping and of production and extinction, the faculty of intellect is originally without substance. Thus, Ananda, you should know that the faculty of intellect does not come from waking, sleeping, production, or extinction, nor does it arise from the sense organ, nor is it produced from emptiness. Why? If it came from waking, it would disappear at the time of sleeping, so how could it experience sleep? If it came from production, it would cease to exist at the time of extinction, so how could it undergo extinction? If it came from extinction it would disappear at the time of production, so how could it know about production? Suppose it came from the sense-organ; waking and sleeping cause only a physical opening and closing respectively. Apart from these two movements, the faculty of intellect is as unsubstantial as flowers in space, because it is fundamentally without a self-nature. Suppose it came from emptiness; the sense of intellect would be experienced by emptiness instead of by the mind. Then what connection would that have with

your entrance? Therefore, you should know that the mind entrance is empty and false, since it neither depends upon causes and conditions for existence, nor is spontaneous in nature.

According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are six internal sense-spheres: Eye-sense-sphere, Ear-sense-sphere, Nose-sense-sphere, Tongue-sense-sphere, Body-sense-sphere, and Mind-sense-sphere. Practitioners should always try keep these six internal sense-spheres pure places. That is to say, they try to keep the six organs and their purification in order to develop their unlimited power and interchange (in the case of Buddha). This full development enables the eye to see everything in a great chiliocosm from its highest heaven down to its lowest hells and all the beings past, present, and future with all the karma of each. This is the state of the organs thus purified is defined by T'ien-T'ai as the semblance stage in the Perfect teaching.

Objects or Views Are Also Best Fueling Materials for Fires: A prospect, region, territory, surroundings, views, circumstances, environment, area, field, sphere, environments and conditions, i.e., the sphere of mind, the sphere of form for the eye, of sound for the ear, etc. In Buddhism, objects or views are also best fueling materials for all kinds of fires, i.e., fires of greed, anger, ignorance, arrogance, doubt, wrong views, killing, stealing, committing sexual misconducts, and lying, and so on. The word "object" has many meanings, such as scene, environment, domain, sphere, object, understanding, etc. Zen Buddhists seemed to have a special usage of this word; for instance, a realm has not yet arisen (ching pu sheng) means a certain specific experience of Zen which has not yet arisen in the disciple. Thus "realm" means the specific experience or understanding within one's mind, which, of course, can be referentially treated as an "object" visualized or comprehended by the mind. Practitioners should always remember that all things and conditions come together and disintegrate like a lightning, an illusion or a phantom. Practitioners should remember that external states or external realms are realms which are not created by the mind, but come from the outside. For this reason, if you can remain unperturbed by external states, then you are currently cultivating. On the contrary, if you are turned by external states, then you will fall. External states are also external conditions or

circumstances which stir or tempt one to do evil. Problems and dissatisfaction do not develop because of external conditions, but from our own mind. If we don't have internal peace, nothing from outside can bring us happiness. There are different kinds of regions, states or conditions.

According to the Mind-Only theories, different realms mean the ideas, or mental states which arise according to the various objects or conditions toward which the mind is directed. According to the Fa-Hsiang School, this group of elements falls under the general category of "mental function" which has five elements: desire, verification, recollection, meditation, and wisdom. Gocara means experience, mental attitude. Gocara literally means "a range for cattle," or "a pasturage," is a field for action and an object of sense. In the Lankavatara Sutra, it means a general attitude one assumes toward the external world, or a better spiritual atmosphere in which one's being is enveloped. In cultivation, practitioners should not try to find things behind the mirror, this indicates someone who fulfils what was promised in jest, only wastes the time without any result. As mentioned above, external states or external realms are realms which are not created by the mind, but come from the outside. However, the wind moving usually causes our minds moving. In Zen, the question for Zen practitioners is that the flag moving, the wind moving, or our minds moving? Several monks was arguing back and forth about the flag and the wind without reaching the truth in front of the Fa Hsin monastery in Kuang Chou. The sixth patriarch, Hui-Neng, said to them: "It is not the wind moving, neither the flag moving. It is your own minds that are moving."

Eight Consciousnesses Keep the Fires From Extinguishing: In Buddhism, eight consciousnesses are best fueling materials that not only keep flaring up all kinds of fires, i.e., fires of greed, anger, ignorance, arrogance, doubt, wrong views, killing, stealing, committing sexual misconducts, and lying, and so on. Furthermore, these eight consciousnesses are also best materials that keep these above mentioned fires from extinguishing. "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.

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

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

develops when the dominant condition in which the body faculty meets an object of touch. The location of the body faculty is throughout the entire body. Cognition of the objects of touch, one of the five forms of cognition. Here a monk, on touching a tangible object with the body, is neither pleased nor displeased, but remains equable, mindful and clearly aware. This is one of the six stable states which the Buddha taught in the Sangiti Sutta in the Long Discourses. *Sixth, Mano Consciousness*: The Mano Consciousness is the thinking consciousness that coordinates the perceptions of the sense organs. The mind consciousness, the sixth or the intellectual consciousness is not the mind, it's the function of the mind. The sentient being's mind is an ever-spinning whirlpool in which mental activities never cease. There are four stages of production, dwelling, change, and decay. A mind which does not depend on any of the five sense faculties, but on the immediately preceding continuum of mind. Mental consciousness apprehends not only objects (form, sound, taste, smell, touch) in the present time, but it also apprehends objects in the past and imagines objects even in the future. Mental consciousness will go with us from one life to another, while the first five consciousnesses are our temporary minds. Consciousness is also one of the five skandhas. The function of Manovijnana is by hypothesis to reflect on Manas, as the eye-vijnana reflects on the world of forms and the ear-vijnana on that of sounds; but in fact as soon as Manas evolves the dualism of subject and object out of the absolute unity of the Alaya, Manovijnana and indeed all the other Vijnanas begin to operate. Thus, in the Lankavatara Sutra, the Buddha said: "Buddhist Nirvana consists in turning away from the wrongfully discriminating Manovijnana. For with Manovijnana as cause (hetu) and support (alambana), there takes place the evolution of the seven Vijnanas. Further, when Manovijnana discerns and clings to an external world of particulars, all kinds of habit-energy (vasana) are generated therefrom, and by them the Alaya is nurtured. Together with the thought of "me and mine," taking hold of it and clinging to it, and reflecting upon it, Manas thereby takes shape and is evolved. In substance (sarira), however, Manas and Manovijnana are not different the one from the other, they depend upon the Alaya as cause and support. And when an external world is tenaciously held as real which is no other than the presentation of one's

own mind, the mentation-system (citta-kalapa), mutually related, is evolved in its totality. Like the ocean waves, the Vijnanas set in motion by the wind of an external world which is the manifestation of one's own mind, rise and cease. Therefore, the seven Vijnanas cease with the cessation of Manovijnana." A mind which does not depend on any of the five sense faculties, but on the immediately preceding continuum of mind. Mental consciousness apprehends not only objects (form, sound, taste, smell, touch) in the present time, but it also apprehends objects in the past and imagines objects even in the future. Mental consciousness will go with us from one life to another, while the first five consciousnesses are our temporary minds. Consciousness is also one of the five skandhas. Consciousness refers to the perception or discernment which occurs when our sense organs make contact with their respective objects. The first five consciousness correspond to the five senses. The sixth consciousness integrates the perceptions of the five senses into coherent images and make judgments about the external world. The seventh consciousness is the active center of reasoning, calculation, and construction or fabrication of individual objects. It is the source of clinging and craving, and thus the origin of self or ego and the cause of illusion that arises from assuming the apparent to be real. The terms "conscious" and "unconscious" are used with several different meanings. In one meaning, which might be called functional, "conscious" and "unconscious" refer to a subjective state within the individual. Saying that he is conscious of this or that psychic content means that he is aware of affects, of desires, of judgments, etc. *Seventh, Klistamanas Consciousness:* "Klista-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-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." *Eighth, Alaya Vijnana: Alaya Vijnana*, the receptacle intellect or consciousness, basic consciousness, Eighth consciousness, subconsciousness, and store consciousness. The storehouse consciousness or basis from which come all seeds of consciousness or from which it responds to causes and conditions, specific seeds are reconveyed by Manas to the six senses, precipitating new actions, which in turn produce other seeds. This process is simultaneous and endless. "Alayavijnana is also called "Open knowledge", the store of knowledge where all is revealed, either good or bad. Alaya means a house or rather a home, which is in turn a place where all the valued things for use by us are kept and among which we dwell. Also called "Store consciousness," "eighth consciousness," or "karma repository." All karma created in the present and previous lifetime is stored in the Alaya Consciousness. According to the Consciousness-Only, there are eight consciousnesses (sight, hearing, smell, taste, touch, mind, Mana and Alaya). These consciousnesses enable sentient beings to discriminate between right and wrong of all dharmas (thoughts, feelings, physical things, etc). However, human beings have a deep consciousness which is called Alaya-consciousness which is the actual subject of rebirth, and is mistakenly taken to be an eternal soul or self by the other consciousnesses. It is in the Alaya-consciousness that the impressions of action and experience are stored in the form of 'seeds' and it is these seeds which engender further experiences according to the individual situation. According to Asvaghosa Bodhisattva in the Awakening of Faith and the Samparigraha, the Alaya or store is the consciousness in which the true and the false unite. When Alaya Consciousness becomes pure and taintless, it is Tathata (Thusness). Also known as Alayavijnana. In the Lankavatara Sutra, the Buddha told Mahamati: "Oh Mahamati! The Tathagata-garbha contains in itself causes alike good and not-good, and from which are generated all paths of existence. It is like an actor

playing different characters without harboring any thought of 'me and mine.'" Alaya means all-conserving. It is in company with the seven Vijnanas which are generated in the dwelling-house of ignorance. The function of Alayavijnana is to look into itself where all the memory (vasana) of the beginningless past is preserved in a way beyond consciousness (acintya) and ready for further evolution (parinama); but it has no active energy in itself; it never acts, it simply perceives, it is in this exactly like a mirror; it is again like the ocean, perfectly smooth with no waves disturbing its tranquillity; and it is pure and undefiled, which means that it is free from the dualism of subject and object. For it is the pure act of perceiving, with no differentiation yet of the knowing one and the known. According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, when all things are reflected on our mind, our discriminating or imagining power is already at work. This called our consciousness (vijnana). Since the consciousness coordinating all reflected elements stores them, it is called the store-consciousness or ideation-store. The ideation-store itself is an existence of causal combination, and in it the pure and tainted elements are causally combined or intermingled. When the ideation-store begins to move and descend to the everyday world, then we have the manifold existence that is only an imagined world. The ideation-store, which is the seed-consciousness, is the conscious center and the world manifested by ideation is its environment. It is only from the Buddha's Perfect Enlightenment that pure ideation flashed out. This pure ideation can purify the tainted portion of the ideation-store and further develop its power of understanding. The world of imagination and the world of interdependence will be brought to the real truth (parinirvana). This having been attained, the seed-store, as consciousness, will disappear altogether and ultimately will reach the state where there is no distinction between subject and object. The knowledge so gained has no discrimination (Avikalpa-vijnana). This ultimate state is the Nirvana of No Abode (apratisthita-nirvana), that is to say, the attainment of perfect freedom, not being bound to one place. The function of Alayavijnana is to look into itself where all the memory (vasana) of the beginningless past is preserved in a way beyond consciousness (acintya) and ready for further evolution (parinama); but it has no active energy in itself; it never acts, it simply

perceives, it is in this exactly like a mirror; it is again like the ocean, perfectly smooth with no waves disturbing its tranquillity; and it is pure and undefiled, which means that it is free from the dualism of subject and object. For it is the pure act of perceiving, with no differentiation yet of the knowing one and the known. The initiator of change, or the first power of change, or mutation, i.e. the alaya-vijnana, so called because other vijnanas are derived from it. An important doctrinal concept that is particularly important in the Yogacara tradition. This term is sometimes translated by Western scholars as “storehouse consciousness,” since it acts as the repository of the predisposition that one’s actions produce. It stores these predispositions until the conditions are right for them to manifest themselves. The Tibetan translators rendered 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.

Chương Mười Một

Chapter Eleven

Cái Nhìn Của Đức Phật

Về Vũ Trụ & Nhân-Duyên Sanh

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

vẫn tiếp tục cho chúng ta ánh sáng mỗi ngày. Đối với một số tôn giáo khác, Thượng đế rất có quyền năng so với loài người, nhưng theo Phật giáo, các ngài chưa giải thoát được sự khổ đau phiền não, và có thể các ngài vẫn còn sân hận. Thọ mạng của các ngài rất dài, nhưng không trường cửu như một số tôn giáo vẫn tin tưởng.

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

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

Nói về nhân sinh quan Phật giáo, thật là sai lầm khi nghĩ rằng nhân sinh quan của đạo Phật là một quan niệm bi quan, rằng con người luôn sống trong tinh thần bi quan yếm thế. Ngược lại, người con Phật mỉm cười khi họ đi suốt cuộc đời. Người nào hiểu được bản chất thật của cuộc sống, người ấy hạnh phúc nhất, vì họ không bị điên đảo bởi tính chất hư ảo, vô thường của vạn vật. Người ấy thấy đúng thật tướng của vạn pháp, chứ không thấy như cái chúng dường như. Những xung đột phát sanh trong con người khi họ đối đầu với những sự thật của cuộc đời như sanh, lão, bệnh, tử, vân vân, nhưng sự điên đảo và thất vọng này không làm cho người Phật tử nao núng khi họ sẵn sàng đối diện với chúng bằng lòng can đảm. Quan niệm sống như vậy không bi quan, cũng không lạc quan, mà nó là quan niệm thực tiễn. Người không biết đến nguyên tắc hằng chuyển trong vạn pháp, không biết đến bản chất nội tại của khổ đau, sẽ bị điên đảo khi đương đầu với những thăng trầm của cuộc sống, vì họ không khéo tu tập tâm để thấy các pháp

đúng theo thực tướng của chúng. Việc xem những lạc thú là bền vững, là dài lâu của con người, dẫn đến biết bao nhiêu nỗi lo toan, khi mọi chuyện xảy ra hoàn toàn trái ngược với sự mong đợi của họ. Do đó, việc trau dồi, tu tập một thái độ xả ly đối với cuộc sống, với những gì liên quan đến cuộc sống thật là cần thiết. Thái độ xả ly hay thân nhiên vô chấp này không thể tạo ra những bất mãn, thất vọng và những xung đột nội tâm, bởi vì nó không chấp trước vào thứ này hay thứ khác, mà nó giúp chúng ta buông bỏ. Điều này quả là không dễ, nhưng nó là phương thuốc hữu hiệu nhất nhằm chế ngự, nếu không muốn nói là loại trừ những bất toại nguyện hay khổ đau. Đức Phật thấy khổ là khổ, hạnh phúc là hạnh phúc, và Ngài giải thích rằng mọi lạc thú thế gian, giống như các pháp hữu vi khác, đều phù du và hư ảo. Ngài cảnh tỉnh mọi người không nên quan tâm quá đáng đến lạc thú phù du ấy, vì không sớm thì muộn cũng dẫn đến khổ đau phiền não. Xả là phương thuốc giải độc hữu hiệu nhất cho cả hai thái độ bi quan và lạc quan. Xả là trạng thái quân bình của Tâm, không phải là trạng thái lãnh đạm thờ ơ. Xả là kết quả của một cái tâm đã được an định. Thật ra, giữa thái độ bình thản khi xúc chạm với những thăng trầm của cuộc sống là điều rất khó, thế nhưng đối với người thường xuyên trau dồi tâm xả sẽ không đến nỗi bị nó làm cho điên đảo, Hạnh phúc tuyệt đối không thể phát sinh nơi những gì do điều kiện và sự kết hợp tạo thành (các pháp hữu vi). Những gì chúng ta áp ủ với bao nỗi hân hoan vào giây phút này, sẽ biến thành đau khổ vào giây phút kế. Lạc thú bao giờ cũng thoáng qua và không bền vững. Sự thỏa mãn đơn thuần của giác quan mà chúng ta gọi là lạc, là thích thú, nhưng trong ý nghĩa tuyệt đối của nó thì sự thỏa mãn như vậy không phải là điều đáng mừng. Vui cũng là khổ, là bất toại nguyện, vì nó phải chịu sự chi phối của luật vô thường. Nếu có cái nhìn đầy trí tuệ như vậy, chúng ta sẽ thấy được các pháp đúng theo tính chất của nó, trong ánh sáng chân thật của nó, có thể chúng ta sẽ nhận ra rằng thế gian này chẳng qua chỉ là tuồng ảo hóa, nó dẫn những ai dính mắc vào nó đi lầm đường lạc lối. Tất cả những thứ gọi là lạc thú đều là phù du, là sự mở màn cho đau khổ mà thôi. Chúng chỉ nhất thời xoa dịu những vết lở lói thảm hại của cuộc đời. Đây chính là những gì thường được hiểu là khổ trong đạo Phật. Do biến hoại, chúng ta thấy rằng khổ không bao giờ ngừng tác động, nó vận hành dưới dạng thức này hay dạng thức khác.

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

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

hay khổ sở của chính mình. Con người tạo thiên đường hay địa ngục cho chính mình. Con người là chủ thể định mệnh của mình, con người là kết quả của quá khứ và là nguồn gốc của tương lai. Về quan niệm Thiên Thừa, đây chỉ là một trong ngũ thừa, có công năng đưa những người tu tập thiện nghiệp đến một trong sáu cõi trời dục giới, cũng như đưa những người tu tập thiện định đến những cảnh trời sắc giới hay vô sắc giới cao hơn. Chúng sanh được tái sanh vào cõi trời nhờ tu trì thập thiện.

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

cảnh, vui đó rồi buồn đó, cười đó rồi khóc đó, hạnh phúc đó rồi khổ đau đó.

Theo Kinh Duy Ma Cật, khi Văn Thù Sư Lợi Bồ Tát vâng mệnh của Đức Phật đi thăm bệnh cư sĩ Duy Ma Cật, nên mới có cuộc đối đáp về “thân”. Văn Thù hỏi cư sĩ Duy Ma Cật: “Phàm Bồ Tát an ủi Bồ Tát có bệnh như thế nào?” Duy Ma Cật đáp: “Nói thân vô thường, nhưng không bao giờ nhàm 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 nhàm mỏi, 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 nhàm 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. Đúng về cả hai phương diện sinh lý và tâm lý, con người là bất tịnh. Đây không phải là một cái nhìn tiêu cực hay bi quan, mà chỉ là cái nhìn khách quan về con người. Thấy được sự cấu tạo của cơ thể, từ tóc trên đỉnh đầu, cho đến máu, mủ, đàm, phân, nước tiểu, những vi khuẩn ẩn náu trong ruột và những bệnh tật cứ chực sẵn để phát sinh, ta thấy phần sinh lý của ta quả là bất tịnh. Phần sinh lý đó cũng là động lực thúc đẩy ta đi tìm sự thỏa mãn dục lạc, do đó nên kinh gọi thân thể là nơi tích tụ của tội lỗi. Còn phần tâm lý? Vì không thấy được sự thật về vô thường, khổ không và vô ngã của sự vật cho nên tâm ta thường trở thành nạn nhân của tham vọng thù ghét; do tham vọng và thù ghét mà chúng ta tạo ra biết bao tội lỗi, cho nên kinh nói “tâm là nguồn suối phát sinh điều ác.”

Thêm một nhân sinh quan khác về Thân của Đạo Phật là “Thân Người Khó Được” Trong các 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 lụng khổ thân tích chứa của cải, rốt cuộc vô ích cho bản thân mình trước cái sanh lão bệnh tử. Sau khi chết đi, của cải ấy liền trở qua tay người khác một cách phủ phàng. Lúc ấy không có một chút phước lành nào để cho thần thức nương cậy về kiếp sau, cho nên phải đọa vào tam đồ ác đạo. Cổ đức có dạy: “Thiên niên thiết mộc khai hoa dị, nhất thất nhưn thân vạn kiếp nan.” Nghĩa là cây sắt ngàn năm mà nay nở hoa cũng chưa lấy làm kinh dị, chớ thân người một khi đã mất đi thì muôn kiếp cũng khó mà tái hồi. Vì thế, Phật tử chơn thuần nên luôn nhớ những gì Phật dạy: “Thân người khó được, Phật pháp khó gặp. Được thân người, gặp Phật pháp, mà ta nỗ để cho thời gian luống qua vô ích, quả là uổng cho một kiếp người.”

Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, duyên khởi có nghĩa là sự vật chờ duyên mà nảy sinh, đối lại với tánh giác hay chân như; hay vạn sự vạn vật hay các pháp hữu vi đều từ duyên mà khởi lên, chứ không có tự tánh. Phật giáo không coi trọng ý niệm về nguyên lý căn nhân hay nguyên nhân đệ nhất như ta thường thấy trong các hệ thống triết học khác; và cũng không bàn đến ý niệm về vũ trụ luận. Tất nhiên, triết học về Thần học không thể nào phát triển trong Phật giáo. Đừng ai mong có cuộc thảo luận về Thần học nơi một triết gia Phật giáo. Đối với vấn đề sáng thế, đạo Phật có thể chấp nhận bất cứ học thuyết nào mà khoa học có thể tiến hành, vì đạo Phật không thừa nhận có một xung đột nào giữa tôn giáo và khoa học. Theo đạo Phật, nhân loại và các loài hữu tình đều tự tạo, hoặc chủ động hoặc thụ động. Vũ trụ không phải là quy tâm độc nhất; nó là môi trường cộng sinh của vạn hữu. Phật giáo không tin rằng vạn hữu đến từ một nguyên nhân độc nhất, nhưng cho rằng mọi vật nhất định phải được tạo thành ít nhất là hai nguyên nhân. Những sáng hóa hay biến

thành của các nguyên nhân đi trước nối tiếp trong liên tục thời gian, quá khứ, hiện tại và vị lai, như một chuỗi dây xích. Chuỗi xích này được chia thành 12 bộ phận, gọi là 12 khoen nhân duyên vì mỗi bộ phận liên quan nhau với công thức như sau “Cái này có nên cái kia có; cái này sinh nên cái kia sinh. Cái này không nên cái kia không; cái này diệt nên cái kia diệt.”

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

hiện mà không có các điều kiện, cho nên không có pháp nào là chẳng ‘Không,’ nghĩa là không có sự tồn tại độc lập đích thực.”

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

đời sống trong quá khứ là một đời sống toàn diện giống hệt như đời sống hiện tại.

Thứ nhì là “A Lại Da Duyên Khởi”: A Lại Da Duyên Khởi để giải thích căn nguyên của nghiệp. Nghiệp được chia thành ba nhóm, chẳng hạn như nghiệp nơi thân, nơi khẩu và nơi ý. Nếu khởi tâm tạo tác, phải chịu trách nhiệm việc làm đó và sẽ chịu báo ứng, bởi vì ý lực là một hành động của tâm ngay dù nó không phát biểu ra lời nói hay bộc lộ trong hành động của thân. Nhưng tâm là cứ điểm căn để nhất của tất cả mọi hành động luật duyên sinh phải được đặt vào kho tàng tâm ý, tức Tầng Thức hay A Lại Da thức (Alaya-vijnana). Lý thuyết ý thể của đạo Phật, tức học thuyết Duy Thức, chia thức thành tám công năng, như nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức, ý thức, mạng na thức, và a lại da thức. Trong tám thức này, thức thứ bảy và thức thứ tám cần phải giải thích. Thức thứ bảy là trung tâm cá biệt hóa của ngã tính, là trung tâm hiện khởi của các ý tưởng vị ngã, ích kỷ, kiêu mạn, tự ái, ảo tưởng và mê hoặc. Thức thứ tám là trung tâm tích tập của ý thể, là nơi chứa nhóm các ‘hạt giống’ hay chủng tử của tất cả mọi hiện khởi và chúng được bộc lộ trong các hiện khởi đó. Đạo Phật chủ trương rằng căn nguyên khởi của vạn hữu và vạn tượng là hiệu quả của ý thể. Mỗi chủng tử tồn tại trong tầng thức và khi nó trào vọt vào thế giới khách quan, nó sẽ được phản ảnh để trở thành một hạt giống mới. Nghĩa là tâm vươn ra thế giới ngoại tại và khi tiếp nhận các đối tượng nó đặt những ý tưởng mới vào trong tầng thức. Lại nữa, hạt giống mới đó sẽ trào vọt để phản ảnh trở lại thành một hạt giống mới mẻ khác nữa. Như thế, các hạt giống hay các chủng tử tụ tập lại và tất cả được chứa nhóm ở đây. Khi chúng tiềm ẩn, chúng ta gọi chúng là những chủng tử. Nhưng khi chúng hoạt động, chúng ta gọi chúng là những hiện hành. Những chủng tử cố hữu, những hiện hành, và những chủng tử mới hỗ tương phụ thuộc lẫn nhau tạo thành một vòng tròn mãi mãi tái diễn tiến trình trước sau như nhất. Đây gọi là A Lại Da Duyên Khởi. Cái làm cho chủng tử hay vô thức tâm phát khởi thành hiện hành, nghĩa là động lực tạo ra dòng vận động của duyên khởi, chính là ý thể, nghĩa là thức. Có thể thấy một cách dễ dàng, theo thuyết A Lại Da Duyên Khởi này, rằng Hoặc, Nghiệp và Khổ khởi nguyên từ nghiệp thức, hay ý thể. Tầng thức lưu chuyển tái sinh để quyết định một hình thái của đời sống kế tiếp. Có thể coi tầng thức giống như một linh hồn trong các tôn giáo khác. Tuy nhiên, theo học thuyết của đạo Phật, cái tái sinh không phải

là linh hồn, mà là kết quả của các hành động được thi hành trong đời sống trước. Trong đạo Phật, người ta không nhận có hiện hữu của linh hồn.

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

sinh đã đến như vậy, nghĩa là, đến trong con đường thế gian. Đến như vậy và đi như vậy do đó có thể được dùng với hai nghĩa: “Vị đã giác ngộ nhưng đến trong con đường thế gian,” hay “vị đến trong con đường thế gian một cách đơn giản.” Bây giờ, Chân như hay Như Lai tạng chỉ cho trạng thái chân thật của vạn hữu trong vũ trụ, cội nguồn của một đấng giác ngộ. Khi tĩnh, nó là tự thân của Giác Ngộ, không liên hệ gì đến thời gian và không gian; nhưng khi động, nó xuất hiện trong hình thức loài người chấp nhận một đường lối thế gian và sắc thái của đời sống. Trên thực tế, Chân như hay Như Lai tạng là một, và như nhau: chân lý cứu cánh. Trong Đại Thừa, chân lý cứu cánh được gọi là Chân như hay Như thực. Chân như trong ý nghĩa tĩnh của nó thì phi thời gian, bình đẳng, vô thủy vô chung, vô tướng, không sắc, bởi vì bản thân sự vật mà không có sự biểu lộ của nó thì không thể có ý nghĩa và không bộc lộ. Chân như trong ý nghĩa động của nó có thể xuất hiện dưới bất cứ hình thức nào. Khi được điều động bởi một nguyên nhân thuận tịnh, nó mang hình thức thanh thoát; khi được điều động bởi một nguyên nhân ô nhiễm, nó mang hình thức hủ bại. Do đó chân như có hai trạng thái: tự thân chân như, và những biểu lộ của nó trong vòng sống và chết.

Thứ tư là “Pháp Giới Duyên Khởi”: Pháp giới (Dharmadhatu) có nghĩa là những yếu tố của nguyên lý và có hai sắc thái: trạng thái chân như hay thể tánh và thế giới hiện tượng. Tuy nhiên trong Pháp Giới Duyên Khởi, người ta thường dùng theo nghĩa thứ hai, nhưng khi nói về thế giới lý tưởng sở chứng, người ta thường dùng nghĩa thứ nhất. Đạo Phật chủ trương rằng không có cái được tạo độc nhất và riêng rẽ. Vạn hữu trong vũ trụ, tâm và vật, khởi lên đồng thời; vạn hữu trong vũ trụ nương tựa lẫn nhau, ảnh hưởng lẫn nhau, và do đó tạo ra một bản đại hòa tấu vũ trụ của toàn thể điệu. Nếu thiếu một, vũ trụ sẽ không toàn vẹn; nếu không có tất cả, cái một cũng không. Khi toàn thể vũ trụ tiến tới một bản hòa âm toàn hảo, nó được gọi là nhất chân pháp giới, vũ trụ của cái “Một” hay cái “Thực,” hay “Liên Hoa Tạng.” Trong vũ trụ lý tưởng đó, vạn hữu sẽ tồn tại trong hòa điệu toàn diện, mỗi hữu không chướng ngại hiện hữu và hoạt động của các hữu khác. Mặc dù quan niệm viên dung và đồng khởi là vũ trụ, nó là một thuyết Pháp Giới Duyên Khởi, bản tính của hiện khởi là vũ trụ, nó là một thứ triết lý về toàn thể tính của tất cả hiện hữu, hơn là triết học về nguyên khởi.

The Buddha's Outlook on Cosmos-Life-Causation

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

Outlook on life and universe has been discussed by a lot of famous scholars in the world. Examination of the origin or nature of life and universe is the task of the metaphysic experts. This problem has a very important position in philosophy. It was examined from the beginning of the Egyptian, Indian and Chinese civilizations. This book is designed to give you only an overview of the Buddhist cosmology. Buddhist cosmology not only takes into account the existence of innumerable systems of worlds grouped into what we should call galaxies, but has equally vast conceptions of cosmic time. According to Buddhist cosmology, the earth goes through periodic cycles. In some of the cycles it improves, in others it degenerates. The average age of a man is an index of the quality of the period in which the person lives. It may vary between 10 years and many hundreds of thousands of years. At the time of Sakyamuni Buddha, the average life-span was 100 years. After him, the world becomes more depraved, and the life of man shortens. The peak of sin and misery will be reached when the average life has fallen to 10 years. The Dharma of Sakyamuni Buddha will then be completely forgotten. But after that the upward swing begins again. When the life of man reaches 80,000 years, Maitreya Buddha from the Tusita Heaven will appear on the earth. Besides, the most ancient Buddhist texts speak of the various phases in the evolution and devolution over enormous time-periods of these galaxies, how they gradually formed and how after a period of relative stability during which life may be found on their worlds, how, inevitably having come into existence, they must in due course decline and go to destruction. All this is the working of processes, one vent leading quite naturally to another. The Buddha was the Teacher who discovered the real nature of the universal cosmic law and advised us to live in accordance with this law. The Buddha confirmed that it is impossible for anyone to escape from such cosmic laws by praying to an almighty god, because this universal law is unbiased. However, the Buddha has taught us how to stop bad practices by increasing good deeds, and training the mind to eradicate evil thoughts. According to the Buddha, a man can even become a god if he leads a decent and righteous way of life regardless of his religious belief. It is to say a man someday can obtain peace, mindfulness, wisdom and liberation if he is willing to cultivate to perfect himself. The Buddha Sakyamuni himself realized the Noble

Truths, considered all metaphysical questions are empty. He often kept silent and gave no answers to such metaphysical questions, because for Him, those questions do not realistically relate to the purpose of Buddhists, the purpose of all Buddhists is the final freedom. According to the Buddha, how can a man know what the universe really is when he cannot understand who he really is? Therefore, the Buddha taught: "The practical way for a man is turning back to himself and seeing where and who he is and what he is doing so that he can overcome the destruction of all hindrances to the truth of all things. That is to say, he has to cultivate to purify his body and mind." For the universe, the Buddha declared that the material world is formed by the Four Great Elements as many Indian thinkers before Him did. These are Earth element, Water element, Fire element and Air element. These elements are dynamic and impermanent, therefore, all existing things compounded by them must be impermanent too. The problem about the origin of the four elements becomes senseless and is unacceptable to the truth of Dependent Origination which was discovered and taught by the Buddha.

Talking about the Buddhist outlook on life, it is wrong to imagine that the Buddhist outlook on life 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 deva by observing the ten forms of good actions or Ten Commandments (Dasa-kusala).

Regarding the point of view on the Kaya and Citta, Buddhism talks about the theory of impermanence of the body and mind. Some people wonder why Buddhism always emphasizes the Theory of Impermanence? Does it want to spread in the human mind the seed of disheartenment, and discourage? In their view, if things are

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

According to the Vimalakirti Sutra, Manjusri Bodhisattva obeyed the Buddha's command to call on Upasaka Vimalakirti to enquire after his health, there was a conversation about the "body". Manjusri asked Vimalakirti: "What should a Bodhisattva say when comforting another Bodhisattva who falls ill?" Vimalakirti replied: "He should speak of the impermanence of the body but never of the abhorrence and relinquishment of the body. He should speak of the suffering body but never of the joy in nirvana. He should speak of egolessness in the body while teaching and guiding all living beings (in spite of the fact that they are fundamentally non-existent in the absolute state). He should

speak of the voidness of the body but should never cling to the ultimate nirvana. He should speak of repentance of past sins but should avoid slipping into the past. Because of his own illness he should take pity on all those who are sick. Knowing that he has suffered during countless past aeons he should think of the welfare of all living beings. He should think of his past practice of good virtues to uphold (his determination for) right livelihood. Instead of worrying about troubles (klesa) he should give rise to zeal and devotion (in his practice of the Dharma). He should act like a king physician to cure others' illnesses. Thus a Bodhisattva should comfort another sick Bodhisattva to make him happy." Manjusri, a sick Bodhisattva should look into all things in this way. He should further meditate on his body which is impermanent, is subject to suffering and is non-existent and egoless; this is called wisdom. Although his body is sick he remains in (the realm of) birth and death for the benefit of all (living beings) without complaint; this is called expedient method (upaya). Manjusri! He should further meditate on the body which is inseparable from illness and on illness which is inherent in the body because sickness and the body are neither new nor old; this is called wisdom. The body, though ill, is not to be annihilated; this is the expedient method (for remaining in the world to work for salvation).

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

victims of greed and hatred, and we act wrongly. So the sutra says, “The mind is the source of all confusion.”

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

According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, causation means conditioned arising, or arising from the secondary causes, in contrast with arising from the primal nature or *bhutatatha* (Tánh giác); or everything arises from conditions and not being spontaneous and self-contained has no separate and independent nature. Buddhism does not give importance to the idea of the Root-Principle or the First Cause as other systems of philosophy often do; nor does it discuss the idea of cosmology. Naturally such a branch of

philosophy as theology did not have grounds to develop in Buddhism. One should not expect any discussion of theology from a Buddhist philosopher. As for the problem of creation, Buddhism is ready to accept any theory that science may advance, for Buddhism does not recognize any conflict between religion and science. According to Buddhism, human beings and all living things are self-created or self-creating. The universe is not homocentric; it is a co-creation of all beings. Buddhism does not believe that all things came from one cause, but holds that everything is inevitably created out of more than two causes. The creations or becomings of the antecedent causes continue in time-series, past, present and future, like a chain. This chain is divided into twelve divisions and is called the Twelve Divisioned Cycle of Causation and Becomings. Since these divisions are interdependent, the process is called Dependent Production or Chain of causation. The formula of this theory is as follows: From the existence of this, that becomes; from the happening of this, that happens. From the non-existence of this that does not become; from the non-happening of this, that does not happen.

According to the Madhyamaka philosophy, the doctrine of causal law (Pratityasamutpada) is exceedingly important in Buddhism. It is the causal law both of the universe and the lives of individuals. It is important from two points of view. Firstly, it gives a very clear idea of the impermanent and conditioned nature of all phenomena. Secondly, it shows how birth, old age, death and all the miseries of phenomenal existence arise in dependence upon conditions, and how all the miseries cease in the absence of these conditions. The rise and subsidence of the elements of existence is not the correct interpretation of the causal law. According to the Madhyamaka philosophy, the causal law (pratityasamutpada) does not mean the principle of temporal sequence, but the principle of essential dependence of things on each other. In one word, it is the principle of relativity. Relativity is the most important discovery of modern science. What science has discovered today, the Buddha had discovered more than two thousand five hundred years before. In interpreting the causal law as essential dependence of things on each other or relativity of things, the Madhyamaka means to controvert another doctrine of the Hinayanists. The Hinayanists had analyzed all phenomena into elements (dharma)

and believed that these elements had a separate reality of their own. The Madhyamika says that the very doctrine of the causal law declares that all the dharmas are relative, they have no separate reality of their own. Without a separate reality is synonymous with devoid of real (sunyata), or independent existence. Phenomena are devoid of independent reality. The most importance of the causal law lies in its teaching that all phenomenal existence, all entities in the world are conditioned, are devoid of real (sunya), independent existence (svabhava). There is no real, dependent existence of entities. All the concrete content belongs to the interplay of countless conditions. Nagarjuna sums up his teaching about the causal law in the following words: "Since there is no elements of existence (dharma) which comes into manifestation without conditions, therefore there is no dharma which is not 'sunya,' or devoid of real independent existence."

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

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

The second category is the “Causation by the Ideation-Store”: Causation by the Ideation-store is used to explain the origin of action. Actions or karma are divided into three groups, i.e., those by the body, those by speech and those by volition. When one makes up one’s mind to do something, one is responsible for it and is liable to retribution, because volition is a mind-action even if it is not expressed in speech or manifested in physical action. But the mind being the inmost recess of all actions, the causation ought to be attributed to the mind-store or Ideation-store. The Buddhist ideation theory divides the mind into eight faculties, i.e., the eye-sense, the ear-sense, the nose-sense, the tongue-sense, the body-sense, the 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-vijnana, or Ideation-store. Of these eight faculties, the seventh and the eighth require explanation. The seventh, the Individualizing Center of Egotism is the center where all the selfish ideas, egotistic, opinions, arrogance, self-love, illusions, and delusions arise. The eighth, the Storing Center of Ideation, is where the ‘seeds’ of all manifestations are deposited and later expressed in manifestations. Buddhism holds that the origin of all things and events is the effect of ideation. Every seed lies in the Storing Center and when it sprouts out into the object-world a reflection returns as a new seed. That is, the mind reaches out into the outer world and, perceiving objects, puts new ideas into the mind-store. Again, this new seed sprouts out to reflect

back a still newer seed. Thus the seeds accumulate and all are stored there together. When they are latent, we call them seeds, but when active we call them manifestations. The old seeds, the manifestations and the new seeds are mutually dependent upon each other, forming a cycle which forever repeats the same process. This is called the Chain of Causation by Ideation. That which makes the seed or subconscious thought sprout out into actual manifestation, that is, the motive force which makes the chain of causation move, is nothing but ideation. It is easy to see from this theory of Causation by Ideation that Delusion, Action and Suffering originate from mind-action, or ideation. The Storing Center of Ideation is carried across rebirth to determine what the next form of life will be. This Storing Center might be regarded as similar to the soul in other forms of religion. According to the Buddhist doctrine, however, what is reborn is not the soul, but is the result of the actions performed in the preceding life. In Buddhism the existence of the soul is denied.

The third category is the "Causation by Thusness": Causation by Thusness is used to explain the origin of the ideation-store. The ideation-store of a human being is determined by his nature as a human being and this nature is a particular dynamic form of Thusness. One should not ask where Thusness or Matrix of Thus-come originates, because it is the noumenon, the ultimate indescribable Thusness. Thusness or suchness, is the only term which can be used to express the ultimate indefinable reality. It is otherwise called the Matrix of Thus-come. Thus-come is Buddha-nature hidden in ordinary human nature. "Thus-come" is a designation of the Buddha employed by himself instead of "I" or "we," but not without special meaning. After he had attained Enlightenment, he met the five ascetics with whom he had formerly shared his forest life. These five ascetics addressed him saying "Friend Gotama." The Buddha admonished them, saying that they ought not treat the Thus-come (thus enlightened I come) as their friend and their equal, because he was now the Enlightened One, the Victorious, All-wise One. When he had 'thus come' in his present position as the instructor of all men and even of devas, they should treat him as the Blessed One and not as an old friend. Again, when the Buddha went back to Kapilavastu, his former home, he did not go to the palace of his father, but lived in the banyan grove outside the town,

and as usual went out to beg daily. Suddhodana, his king-father, could not bear the idea of his own son, the prince, begging on the streets of Kapilavastu. At once, the king visited the Buddha in the grove and entreated him to return to the palace. The Buddha answered him in the following words: "If I were still your heir, I should return to the palace to share the comfort with you, but my lineage has changed. I am now a successor to the Buddhas of the past, all of whom have 'thus gone' (Tathagata) as I am doing at present, living in the woods and begging. So your Majesty must excuse me." The king understood the words perfectly and became a pupil of the Buddha at once. Thus come and thus gone have practically the same meaning. The Buddha used them both and usually in their plural forms. Sometimes the words were used for a sentient being who thus come, i.e., comes in the contrary way. Thus-come and Thus-gone can therefore be used in two senses: 'The one who is enlightened but comes in an ordinary way' or 'The one who comes in an ordinary way simply.' Now, Thusness or the Matrix of Thus-come or Thus-gone means the true state of all things in the universe, the source of an Enlightened One, the basis of enlightenment. When static, it is Enlightenment itself, with no relation to time or space; but, when dynamic, it is in human form assuming an ordinary way and feature of life. Thusness and the Matrix of Thus-come are practically one and the same, the ultimate truth. In Mahayana the ultimate truth is called Suchness or Thusness. We are now in a position to explain the Theory of Causation by Thusness. Thusness in its static sense is spaceless, timeless, all-equal, without beginning or end, formless, colorless, because the thing itself without its manifestation cannot be sensed or described. Thusness in its dynamic sense can assume any form; when driven by a pure cause it takes a lofty form; when driven by a tainted cause it takes a depraved form. Thusness, therefore, is of two states. The one is the Thusness itself; the other is its manifestation, its state of life and death.

The fourth category is the "Causation by the Universal Principle": Dharmadhatu means the elements of the principle and has two aspects: the state of Thusness or noumenon and the world of phenomenal manifestation. In this causation theory it is usually used in the latter sense, but in speaking of the ideal world as realized, the former sense is to be applied. Buddhism holds that nothing was created singly or

individually. All things in the universe, matter and mind, arose simultaneously, all things in it depending upon one another, the influence of each mutually permeating and thereby making a universal symphony of harmonious totality. If one item were lacking, the universe would not be complete; without the rest, one item cannot be. When the whole cosmos arrives at a harmony of perfection, it is called the 'Universe One and True,' or the 'Lotus Store.' In this ideal universe all beings will be in perfect harmony, each finding no obstruction in the existence and activity of another. Although the idea of the interdependence and simultaneous rise of all things is called the Theory of Universal Causation, the nature of the rise being universal, it is rather a philosophy of the totality of all existence than a philosophy of origination.

Chương Mười Hai

Chapter Twelve

Giáo Lý Đạo Phật Luôn Lạc Quan-Luôn Đồng Điều Với Đời Sống Và Khoa Học Vào Mọi Lúc

I. Đạo Phật Luôn Lạc Quan:

Có một số người 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. Nhiều người cho rằng đạo Phật bi quan yếm thế vì quan điểm đặc sắc của nó cho rằng thế gian này không có gì ngoài sự đau khổ, cho đến hạnh phúc rồi cũng phải kết cuộc trong đau khổ. Thật là sai lầm khi nghĩ như vậy. Đạo Phật cho rằng cuộc sống hiện tại vừa có hạnh phúc vừa có khổ đau, vì nếu ai nghĩ rằng cuộc đời chỉ toàn là hạnh phúc thì kẻ đó sẽ phải khổ đau một khi cái gọi là hạnh phúc chấm dứt. Đức Phật cho rằng Hạnh phúc và khổ đau lồng nhau trong cuộc sống hằng ngày của chúng ta. Nếu ai không biết rằng hạnh phúc là mầm của đau khổ, kẻ đó sẽ vô cùng chán nản khi đau khổ hiện đến. Vì thế mà Đức Phật dạy rằng chúng ta nên nhận thức đau khổ là đau khổ, chấp nhận nó như thực kiến và tìm cách chống lại nó. Từ đó mà Ngài nhấn mạnh đến chuyên cần, tinh tấn và nhẫn nhục, mà nhẫn nhục là một trong lục độ Ba La Mật. Nói tóm lại, theo quan điểm Phật giáo, đời có khổ có vui, nhưng ta không được chán nản bi quan khi đau khổ ập đến, cũng như không được trụy lạc khi hạnh phúc đến tay. Cả hai thứ khổ vui đều phải được chúng ta đón nhận trong dè dặt vì hiểu rằng đau khổ nằm ngay trong hạnh phúc. Từ sự hiểu biết này, người con Phật chơn thuần quyết tinh tấn tu tập để biến khổ vui trần thế thành một niềm an lạc siêu việt và miên viễn, nghĩa là lúc nào chúng ta cũng thoát khỏi mọi hệ lụy của vui và khổ. Chúng đến rồi đi một cách tự nhiên. Chúng ta lúc nào cũng sống một cuộc sống không lo, không phiền, không náo, vì chúng ta biết chắc rằng mọi việc rồi sẽ qua đi. Quan điểm của Phật giáo đối với bi quan và lạc quan rất sáng tỏ: Phật giáo không bi quan mà cũng chẳng lạc

quan về cuộc sống con người. Hai thái cực lạc quan và bi quan đều bị chặn đứng bởi học thuyết trung đạo của Phật giáo.

II. Giáo Lý Đạo Phật Luôn Đồng Điều Với Đời Sống Và Khoa Học Vào Mọi Lúc:

Giáo lý chính của Đức Phật tập trung vào Bốn Chân Lý Cao Thượng hay Tứ Diệu Đế và Bát Thánh Đạo. Gọi là “cao thượng” vì nó phù hợp với chân lý và nó làm cho người hiểu biết và tu tập nó trở thành cao thượng. Người Phật tử không tin nơi những điều tiêu cực hay những điều bi quan, huống là tin nơi những thứ dị đoan phù phiếm. Ngược lại, người Phật tử tin nơi sự thật, sự thật không thể chối cãi được, sự thật mà ai cũng biết, sự thật mà mọi người hướng tới để kinh nghiệm và đạt được. Những người tin tưởng nơi thần linh thì cho rằng trước khi được làm người không có sự hiện hữu, rồi được tạo nên do ý của thần linh. Người ấy sống cuộc đời của mình, rồi tùy theo những gì họ tin tưởng trong khi sống mà được lên nước trời vĩnh cửu hay xuống địa ngục đời đời. Lại có người cho rằng mỗi cá nhân vào đời lúc thọ thai do những nguyên nhân thiên nhiên, sống đời của mình rồi chết, chấm dứt sự hiện hữu, thế thôi. Phật giáo không chấp nhận cả hai quan niệm trên. Theo giải thích thứ nhất, thì nếu có một vị thần linh toàn thiện toàn mỹ nào đó, từ bi thương xót hết thấy chúng sanh mọi loài thì tại sao lại có người sanh ra với hình tướng xấu xa khủng khiếp, có người sanh ra trong nghèo khổ cơ hàn. Thật là vô lý và bất công khi có người phải vào địa ngục vĩnh cửu chỉ vì người ấy không tin tưởng và vâng phục thần linh. Sự giải thích thứ hai hợp lý hơn, nhưng vẫn còn để lại nhiều thắc mắc chưa được giải đáp. Thọ thai theo những nguyên nhân thiên nhiên là rõ ràng, nhưng làm thế nào một hiện tượng vô cùng phức tạp như cái tâm lại được phát triển, mở mang, chỉ giản dị từ hai tế bào nhỏ là trứng và tinh trùng? Phật giáo đồng ý với sự giải thích về những nguyên nhân tự nhiên; tuy nhiên, Phật giáo đưa ra sự giải thích thỏa đáng hơn về vấn đề con người từ đâu đến và sau khi chết thì con người đi về đâu. Khi chết, tâm chúng ta với khuynh hướng, sở thích, khả năng và tâm tánh đã được tạo duyên và khai triển trong đời sống, tự cấu hợp trong buồng trứng sẵn sàng thọ thai. Như thế ấy, một cá nhân sanh ra, trưởng thành và phát triển nhân cách từ những yếu tố tinh thần được mang theo từ những kiếp quá khứ và môi trường vật chất hiện tại. Nhân cách ấy sẽ biến đổi và thay đổi do những cố

gắng tinh thần và những yếu tố tạo duyên như nền giáo dục và ảnh hưởng của cha mẹ cũng như xã hội bên ngoài, lúc lâm chung, tái sinh, tự cấu hợp trở lại trong buồng trứng sẵn sàng thọ thai. Tiến trình chết và tái sinh trở lại này sẽ tiếp tục diễn tiến đến chừng nào những điều kiện tạo nguyên nhân cho nó như ái dục và vô minh chấm dứt. Chừng ấy, thay vì một chúng sanh tái sinh, thì tâm ấy vượt đến một trạng thái gọi là Niết Bàn, đó là mục tiêu cùng tột của Phật giáo.

Mặc dù khoa học không phải là một trong những lời giảng chính trong Phật giáo, những giáo thuyết nhà Phật luôn đồng điệu với khoa học trong mọi thời kỳ. Albert Einstein đã từng khẳng định: “Nếu có một tôn giáo nào đương đầu được với nhu cầu của khoa học hiện đại, thì đó sẽ là Phật giáo. Phật giáo không cần xét lại quan điểm của mình để cập nhật hóa với những khám phá mới của khoa học. Phật giáo không cần phải từ bỏ quan điểm của mình để xu hướng theo khoa học, vì Phật giáo bao trùm cả khoa học cũng như vượt qua khoa học.” Cũng theo Egerton C. Baptist: “Khoa học không thể đưa ra một sự quyết đoán nào. Nhưng Phật giáo có thể đương đầu với những thách thức của nguyên tử lực, vì kiến thức siêu việt của Phật giáo bắt đầu nơi, mà ở đó, khoa học kết thúc. Và đây là một chứng minh rõ ràng cho những ai đã từng nghiên cứu về Phật giáo. Chẳng hạn, xuyên qua thiên định, những cấu trúc nguyên tử có thể tìm thấy và được cảm nhận.”

Buddhist Teachings Is Always Optimism & in Accord With Life and Science at All Times

I. Buddhism Is Always Optimism:

There are some people 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. Some people believe that Buddhism is pessimistic because its significant viewpoint on the idea that there is nothing but hardship in this world, even pleasures end in hardship. It is totally wrong thinking that way. Buddhism believes that in this present life, there are both pleasures and hardships. He who regards life as entirely pleasure will suffer when the so-called

“happiness” ceases to exist. The Buddha believes that happiness and sufferings intertwine in our daily life. If one is ignorant of the fact that pleasures can cause hardships, one will be disappointed when that fact presents itself. Thus the Buddha teaches that one should regard hardship as hardship, accepting it as a fact and finding way to oppose it. Hence his emphasis on perseverance, fortitude, and forbearance, the latter being one of the six Perfections. In short, according to the Buddhist view, there are both pleasures and hardships in life, but one must not be discouraged when hardship comes, or lose oneself in rapture of joy when pleasure comes. Both pleasures and hardships must be taken alike with caution for we know that pleasures end in hardship. From this understanding, sincere Buddhists will be determined to cultivate diligently to turn both worldly pleasures and hardships to an eternally transcendental joy. It is to say that we are not bound to both worldly pleasures and hardships at all times. They come and go naturally. We are always live a life without worries, without afflictions because we know for sure that everything will pass. The Buddhist point of view on both optimism and pessimism is very clear: Buddhism is not optimistic nor pessimistic on human life. Two extremes of both optimism and pessimism are prevented by the moderate doctrine of Buddhism.

II. Buddhist Teachings Is Always in Accord With Life and Science at All Times:

The main teachings of the Buddha focus on the Four Noble Truths and the Eightfold Noble Path. They are called “Noble” because they enoble one who understand them and they are called “Truths” because they correspond with reality. Buddhists neither believe in negative thoughts nor do they believe in pessimistic ideas. In the contrary, Buddhists believe in facts, irrefutable facts, facts that all know, that all have aimed to experience and that all are striving to reach. Those who believe in god or gods usually claim that before an individual is created, he does not exist, then he comes into being through the will of a god. He lives his life and then according to what he believes during his life, he either goes to eternal heaven or eternal hell. Some believe that they come into being at conception due to natural causes, live and then die or cease to exist, that’s it! Buddhism does not accept either of

these concepts. According to the first explanation, if there exists a so-called almighty god who creates all beings with all his loving kindness and compassion, it is difficult to explain why so many people are born with the most dreadful deformities, or why so many people are born in poverty and hunger. It is nonsense and unjust for those who must fall into eternal hells because they do not believe and submit themselves to such a so-called almighty god. The second explanation is more reasonable, but it still leaves several unanswered questions. Yes, conception due to natural causes, but how can a phenomenon so amazingly complex as consciousness develop from the simple meeting of two cells, the egg and the sperm? Buddhism agrees on natural causes; however, it offers more satisfactory explanation of where man came from and where he is going after his death. When we die, the mind, with all the tendencies, preferences, abilities and characteristics that have been developed and conditioned in this life, re-establishes itself in a fertilized egg. Thus the individual grows, is reborn and develops a personality conditioned by the mental characteristics that have been carried over by the new environment. The personality will change and be modified by conscious effort and conditioning factors like education, parental influence and society and once again at death, re-establish itself in a new fertilized egg. This process of dying and being reborn will continue until the conditions that cause it, craving and ignorance, cease. When they do, instead of being reborn, the mind attains a state called Nirvana and this is the ultimate goal of Buddhism.

Even though Science is not one of the main teachings in Buddhism, Buddhist theories are always in accord with science at all times. Albert Einstein confirmed: "If there is any religion that would cope with modern scientific needs, it would be Buddhism. Buddhism requires no revision to keep it up to date with recent scientific findings. Buddhism does not need to surrender its views to science, because it embraces science as well as goes beyond science." Also according to Egerton C. Baptist: "Science can give no assurance. But Buddhism can meet the Atomic challenge, because the supermundane knowledge of Buddhism begins where science leave off. And this is clear enough to anyone who has made a study of Buddhism. For, through Buddhist meditation, the atomic constitutes making up matter have been seen and felt."

Chương Mười Ba

Chapter Thirteen

Tới Những Ngày Cuối Đời Mà Đức Phật Vẫn Nghĩ Đến Những Thế Hệ Tương Lai

I. Chuyển Hoằng Hóa Cuối Cùng Của Đức Phật:

Chuyến đi từ sông Hằng đến thành Câu Thi Na trước khi đức Phật nhập Niết Bàn cũng là chuyến hoằng hóa cuối cùng của đức Phật. Sau bốn mươi lăm năm du hành hoằng hóa, đến tuổi tám mươi, đức Phật nhận thấy việc du hành của mình sắp đến hồi kết thúc vì Ngài cảm thấy thể lực của mình suy giảm một cách nhanh chóng mặc dầu tâm trí Ngài vẫn minh mẫn như thuở nào. Đức Phật biết rằng mình không thể nào trụ thế lâu hơn nữa, nên Ngài quyết định đi đến rặng núi Hy Mã Lạp Sơn ở phía Bắc để nhập Niết Bàn. Đây là vùng đất mà Ngài rất rành rẽ lúc còn trai trẻ. Ngài quyết định sẽ dẫn theo tôn giả A Nan và chúng Tỳ Kheo rời khỏi thành Vương Xá. Ngài đã vượt sông Hằng để đi vào vương quốc Bạt Kỳ, đến thành Ba Liên Phát gần núi Linh Thứu, dựng lều lớn thuyết pháp. Tín chúng nghe tin liền kéo đến nghe Ngài thuyết pháp. Phật đã tuyên thị: “Không làm điều ác. Làm tất cả các điều lành. Thanh sạch tâm ý. Ấy lời chư Phật dạy.” Lúc ấy, nước láng giềng của vương quốc Bạt Kỳ là xứ Ma Kiệt Đà, có quân đội hùng mạnh và tinh nhuệ. Nhà vua của xứ này là A Xà Thế có tham vọng muốn đưa quân sang xâm chiếm xứ Bạt Kỳ. Vì vậy nhà vua sai quan đại thần Vũ Thế (Varsa) đến tham gia pháp hội giảng pháp và luôn thể thăm viếng đức Phật để tiết lộ với Phật ý định xâm chiếm xứ Bạt Kỳ để mở rộng lãnh thổ. Đức Phật hỏi A Nan: “Có còn nhớ trước đây, Như Lai đã giảng giải cho quân dân xứ Bạt Kỳ về 'Bảy Phép Bất Suy', muốn họ theo đó mà thực hiện thì có thể chống lại sự xâm lăng và bảo vệ xứ sở. Như Lai tự hỏi họ đã thực hiện chưa?” A Nan đáp: “Bạch Thế Tôn, người xứ Bạt Kỳ đã tin tưởng và thực hành theo những lời chỉ dạy của ngài chứ không dám lơ là.” Đức Phật nói cho quan đại thần Varsa biết: “Toàn thể dân chúng xứ Bạt Kỳ đều có thể thực hiện 'Bảy Phép Bất Suy' và đủ sức chống trả lại cuộc xâm lăng của nước khác. Nếu có chiến, tất nhiên họ sẽ đánh trả và sẽ chiến thắng.” Khi trở về

xứ, quan đại thần Vũ Thế (Varsa) liền đem lời của đức Phật trình lên vua A Xà Thế. Chính uy đức và lòng bi mẫn của đức Phật đã cảm hóa được vua A Xà Thế, đồng thời cũng giúp ngăn chặn một cuộc chiến tranh tàn khốc.

Sau khi rời xứ Bạt Kỳ, đức Phật và giáo đoàn rẽ phải đi về hướng Bắc để đến thành Tỳ Xá Ly. Trong thành Tỳ Xá Ly (Vesali) có một người phụ nữ xinh đẹp tên là Am Ma La (Amradarika), người có nhiều ruộng đất và nô tì. Một hôm, khi biết đức Phật đến thành Tỳ Xá Ly, Am Ma La liền lên xe ngựa, dẫn theo thị nữ ra nghênh tiếp đức Phật và chúng tỳ kheo. Đức Phật bảo Am Ma La: “Người tuy trẻ tuổi và xinh đẹp, có nhiều tài sản, lại có đức hạnh, thường làm việc thiện, nhưng người cần phải hiểu rằng: 'chư pháp vô thường, tuổi thanh xuân không ở mãi với người. Đã làm người đều sẽ phải già yếu, bệnh hoạn rồi chết đi. Vì thế đừng lãng phí tuổi thanh xuân để phải hối tiếc lúc về già.’” Am Ma La ngộ ra lời Phật dạy. Cô ta liền xin quy y với Phật và thọ trì năm giới. Cô cũng kính cẩn thỉnh Phật và Tăng đoàn của ngài đến nhà mình để được dâng lễ cúng dường cho các ngài. Đức Phật đã từ bi chấp nhận lời thỉnh cầu của Am Ma La. Trên đường về, cỗ xe của Am Ma La đụng phải xe của trưởng giả Sư Tử (Simha) thuộc bộ tộc Ly Xa (Licchavi). Am Ma La phân trần vì đức Phật sắp đến nhà cô nhận sự cúng dường nên xe cô chạy nhanh, để xảy ra việc va chạm. Trưởng giả Sư Tử từ lâu đã nghe đến uy đức của Phật nên yêu cầu Am Ma La nhường cho ông làm tín chủ cho việc cúng dường này. Cả hai người đều không nhường nhau, nên phải thỉnh đức Phật đến quyết định. Đức Phật dạy họ đừng cầu hư vinh, Phật sẽ đến chỗ của Am Ma La trước, rồi sau đó sẽ đi đến nhà của trưởng giả Sư Tử.

Trong khi đức Phật và giáo đoàn đang lưu trú trong thành Tỳ Xá Ly, một lần nọ, tôn giả Mục Kiền Liên trên đường khuyến giáo, qua núi Y Tư Diêm Lợi (Rsigiri Mountain), bị bọn ngoại đạo lửa thể sát hại khi đang thiền định. Đức Phật, Xá Lợi Phất cùng chúng tỳ kheo khi nghe tin, ai cũng đều thương cảm. Đức Phật biết rõ về phép thần thông quảng đại của Mục Kiền Liên đủ sức để chống lại sự hãm hại của ngoại đạo, nhưng tôn giả cũng hiểu biết sâu sắc về nghiệp báo của mình đã đến, tự nguyện báo thân, thuận nhận quả báo để cảnh giác cho người đời sau. Lúc đó đức Phật đã gần tám mươi tuổi.

Trong thời gian đức Phật và A Nan đang lưu trú tại khu vườn Trúc, Ngài lâm trọng bệnh, nhưng sau đó bệnh giảm dần, nhưng sức lực của

Ngài không còn như trước đây nữa. Một hôm, vào buổi hừng đông, đức Phật cảm thấy dễ chịu và có thể đi đến thành Tỳ Xá Ly để khát thực. Sau khi thọ trai, đức Phật bảo tôn giả A Nan mang theo gói để cùng ngài đi đến Tháp Pava để nghỉ trưa một chút. Khi đức ngồi một mình dưới bóng mát của một tàng cây, Ngài khởi tâm quán xét nhân duyên của sự tịch diệt của mình và kết luận rằng ba tháng sau sẽ nhập Niết Bàn. Khi tôn giả A Nan đến bên cạnh Ngài, đức Phật bảo: “A Nan! Vào ngày rằm tháng hai (tháng Visakha), Thế Tôn sẽ nhập Niết Bàn. Chỉ còn ba tháng nữa thôi.” Rồi một hôm trong khi Ngài đang hành hóa trong khu rừng Trúc gần thành Tỳ Xá Ly, ngài đã nói với chúng tỳ kheo: “Ta thuyết pháp độ sinh được trên bốn mươi lăm năm. Khoảng ba tháng sau, Như Lai sẽ nhập Niết Bàn dưới hai tàng cây Ta La trong thành Câu Thi Na.” nghe tin này các thầy tỳ kheo ai nấy đều cảm thấy sầu cảm. Sau khi nghe tin, Xá Lợi Phất đến đánh lễ và xin phép đức Phật được nhập Niết Bàn trước Ngài vì các đại đệ tử của chư Phật thấy đều nhập diệt trước đức Thế Tôn của họ. Tôn giả A Nan tập họp mọi người lại để tiễn biệt Xá Lợi Phất. Xá Lợi Phất đã nói những lời tiễn biệt tâm huyết khích lệ mọi người bảo vệ giữ gìn giáo đoàn, hoằng pháp khắp nơi. Sau đó, Xá Lợi Phất từ biệt mọi người để về quê nhập Niết Bàn.

Một hôm, đức Phật bảo tôn giả A Nan: “Này A Nan! Chúng Tỳ Kheo còn mong muốn điều gì ở Như Lai? Như Lai đã nói hết pháp mà Như Lai biết; không còn sót thứ gì nữa. Đến lúc này thì chúng Tỳ Kheo nên biết rồi phương cách tu tập đúng đắn để đạt tới Niết Bàn. Như Lai không giữ điều gì bí mật. Với tất lòng, Như Lai mong mỗi tất cả chúng Tỳ Kheo và hy vọng cho họ. Như Lai đã nói hết những gì mà họ cần nên biết để được giải thoát khỏi khổ đau phiền não. A Nan! Bây giờ Như Lai là một ông già; sức lực đã suy yếu; thời gian còn lại của Như Lai cũng sắp kết thúc; Như Lai đã tám mươi tuổi! Vì thế cho nên, mấy ông dựa vào chính bản thân mình, vì tự mình là an trú tốt nhất. Đừng dựa dẫm vào ai khác. Pháp là chỗ mà mấy ông phải quay về, vì pháp là gốc của tâm, và không còn gì khác hơn nữa. Những Tỳ Kheo nào quyết định tu tập như vậy thì được xem là những người tiến bộ nhất trong Tăng Già.”

Ngày đức Phật nhập diệt đã đến gần, trong lòng chư Tăng bịn rịn khôn lường. Tôn giả A Nan khẩn cầu: “Xin đức Thế Tôn khoan nhập Niết Bàn, xin Ngài tiếp tục cứu độ chúng sanh thoát khỏi những khổ

đau!” Đức Phật bảo A Nan: “A Nan! Thế Tôn hoàn toàn xả bỏ và thoát khỏi nghiệp duyên sanh tử. Chết là một điều chắc chắn, không có thứ gì tồn tại lâu dài. A Nan! Những việc quá khứ không nên khởi nghĩ. Chúng ta nên đi đến tịnh xá Đại Lâm, con hãy thông báo cho đại chúng Tỳ Kheo trong thành Tỳ Xá Ly tập hợp đến nơi đó.”

Tại đây, đức Phật khuyến khích chúng Tỳ Kheo: “Chư Tỳ Kheo cần phải nghiêm chỉnh tuân thủ những lời giáo huấn của Ngài. Kế đến là làm lợi ích cho mọi người trên thế gian, giúp đỡ họ tu tập Phật pháp, làm mẫu mực cho mọi người noi theo. Tất cả chúng Tỳ Kheo nên luôn nhớ rằng tất cả những sự vật trên thế gian đều sinh diệt biến đổi vô thường, và huyễn giả không chân thật. Máy ông cần phải siêng năng tinh tấn, nỗ lực tu tập cho mình được tiến bộ, giữ không cho tâm mình buông lung mới mong thoát được khổ đau trong sanh tử luân hồi.” Đức Phật nói thêm rằng chúng ta đau khổ vì chúng ta không thấy được chân lý của bản chất của vạn vật: Các hành pháp đều phải tan hoại. Sự thay đổi nhanh chóng của pháp hữu vi hay pháp được thành lập bởi nhân duyên hay điều kiện, bị ảnh hưởng bởi quy luật sanh, trụ, dị và diệt. Vô thường nghĩa là không thường, không mãi mãi ở yên trong một trạng thái nhất định mà luôn thay hình đổi dạng. Đi từ trạng thái hình thành, cao to, thấp nhỏ, tan rã, vãn vãn, đạo Phật gọi đây là những giai đoạn thay đổi đó là thành trụ hoại không. Tất cả sự vật trong vũ trụ, từ nhỏ như hạt cát, thân con người, đến lớn như trái đất, mặt trăng, mặt trời đều nằm trong định luật vô thường. Vô thường là nét căn bản trong giáo lý nhà Phật: Vô thường, khổ, và vô ngã. Sống, thay đổi và chết (thay đổi liên tục trong từng phút giây).

Đức Phật bèn dạy: “Ứng thân của Phật không thể ở mãi trên thế gian được, đây là quy luật tự nhiên, nhưng Phật pháp thì sẽ còn dài. Các ông hãy theo đó mà phụng hành.” A Nan và những người khác lại tham vấn với đức Phật về bốn việc: 1) Sau khi đức Phật nhập diệt, dựa ai làm Thầy? 2) Tăng đoàn sẽ an trú ở đâu? Làm sao điều phục những ác tỳ kheo? 4) Làm thế nào kết tập kinh điển để mọi người tín thọ? Đức Phật đáp: 1) Dựa vào Giới Luật làm thầy. 2) Tăng đoàn dựa vào Tứ Niệm Xứ để an trú. 3) Đối với ác Tỳ kheo, lạng lẽ mà bỏ. 4) Mọi kinh điển, ở đâu kinh đều có 4 chữ: “Như vậy tôi nghe”. Đây là những lời căn dặn cuối cùng của đức Phật. Đoạn đức Phật thuyết kinh Di Giáo.

Khi đức Phật sắp nhập Niết Bàn, có người ngoại đạo tên là Tu Bạt Đà La (Subhadda) đã trên trăm tuổi, nghe tin Phật sắp viên tịch, đến xin Phật khai mở. Mọi người lo sợ ông ta sẽ quấy rầy đức Phật nên ngăn cản không cho ông gặp, nhưng đức Phật đồng ý gặp ông ta. Đức Phật bèn nói với A Nan: “A Nan! Con không nên ngăn chặn Tu Bạt Đà La đến gặp Như Lai. Hãy để cho ông ấy vào vì ông ấy cần hỏi Như Lai một số vấn đề mà ông ta còn vướng mắc trong việc tu tập chứ không phải đến làm phiền Như Lai một cách vô bổ. Pháp Như Lai nói có thể khiến cho ông ta hiểu ngay tức khắc.” Tu Bạt Đà La đi vào và trình bày với đức Phật một số vấn đề mà ông ta còn nghi ngờ. Đức Phật nói với Tu Bạt Đà La: “Người tu đạo phải nhận thức: chư hành vô thường, chư pháp vô ngã, Niết Bàn tịch tĩnh. Đây là ba pháp ấn kiểm nghiệm chân lý. Chỉ cần tu tập bốn thánh đế, bát thánh đạo, mười hai nhân duyên, là có thể được giải thoát tự tại.” Sau khi nghe đức Phật thuyết giảng Phật Pháp, những thắc mắc trong tâm của Tu Bạt Đà La được giải quyết. Tu Bạt Đà La liền xin quy y với Phật, và trở thành vị đệ tử cuối cùng của ngài. Chẳng bao lâu sau đó, Tu Bạt Đà La chứng quả A La Hán trước lúc đức Phật nhập Niết Bàn. Ngay sau khi Tu Bạt Đà La chứng quả A La Hán, đức Phật cho chư Tỳ Kheo một cơ hội sau cùng để hỏi ngài những gì liên quan đến Phật pháp, hay những gì mà các vị còn nghi ngờ. Nhưng không có vị Tỳ Kheo nào sinh lòng nghi ngờ đối với ba ngôi Tam Bảo: Phật-Pháp-Tăng. Trước hội chúng, đức Phật nói: “Đây là lời chỉ dạy cuối cùng của Như Lai trên thế gian. Nay các vị Tỳ Kheo! Đây là lời nói cuối cùng của Như Lai đến với chư vị: Tất cả hành nghiệp là vô thường, các vị phải giải thoát khỏi chúng; chớ có buông lung phóng dật!” Thật tình mà nói, đức Phật quả là một bậc đạo sư vô tiền khoáng hậu, đến những ngày cuối đời mà Ngài vẫn còn nghĩ đến những thế hệ tương lai. Ôi! Vi diệu làm sao trái tim từ bi của Ngài! Ôi! Cao quý làm sao trái tim từ bi của Ngài!

II. Lời Nhấn Nhủ Của Đức Phật Trong Bữa Cơm Cúng Đường Cuối Cùng Của Ngài:

Một buổi sáng, đức Phật muốn nhìn thành Tỳ xá Ly lần sau cùng nên Ngài bảo tôn giả A Nan: “Này A Nan! Đây là lần cuối cùng Thế Tôn ngắm nhìn thành Tỳ xá Ly. A Nan! Chúng ta hãy đi đến làng Kiền Trà (Bhanda).” Tại đó, đức Phật nghỉ ngơi, rồi thuyết pháp cho dân chúng trong làng. Sau đó, đức Phật và chúng đệ tử tiếp tục đi đến

làng Ha Đê (Hatthi), làng Am Bà (Amba) và làng Diêm Phù (Jambu) Cuối cùng, đức Phật và chúng đệ tử đi đến thành Đạt Bồ Già (Bjoga), dừng lại tại một ngôi tháp mà về sau này được đặt tên là Tháp A Nan Đà. Tại đây đức Phật chỉ ra cho chúng Tỳ Kheo có bốn giáo pháp lớn để xác nhận nguyên tắc Phật pháp. Đoạn đức Phật tiếp tục cuộc hành trình đến thành Ba Bà (Pava) và nghỉ chân trong Vườn Xoài của Thuần Đà, con trai của một người thợ kim hoàng trong vùng.

Thuần Đà bèn đi đến khu vườn xoài để thỉnh đức Thiện Thệ và Tăng đoàn dùng bữa tại nhà ông ta. Tại khu Vườn Xoài, đức Phật đã thuyết pháp cho ông Thuần Đà và gia đình nghe, khiến cho họ có lòng thâm tín và muốn quy y Phật pháp. Sau đó, đức Phật chấp nhận lời thỉnh cầu đi đến nhà của ông Thuần Đà để thọ nhận cúng dường vào sáng ngày hôm sau. Thuần Đà còn được gọi là Chu Na hay Chuẩn Đà, một người thợ rèn trong thành Câu Thi Na, người đã cúng dường bữa cơm cuối cùng cho Đức Phật. Trong thức ăn của ông Thuần Đà có trộn lẫn một thứ nấm chiên đàn. Khi đức Thiện Thệ dùng xong bữa ăn do Thuần Đà chuẩn bị, ngài đã ngã bệnh nặng với những cơn đau dữ dội có thể đưa đến tử vong, nhưng ngài vô cùng tỉnh táo chứ không một lời than trách. Đức Phật khẳng định rằng những ai cúng dường Đức Phật bữa cơm đầu tiên ngay trước khi Ngài thành đạo, hay bữa cơm sau cùng trước khi Ngài nhập Niết Bàn, sẽ được vô lượng công đức. Rồi đức Thiện Thệ bảo A Nan: “Nào A Nan, chúng ta hãy đi đến thành Câu Thi Na.” Trên đường đi đến thành Câu Thi Na, đấng Thiện Thệ nói với A Nan: “Này, A Nan, bây giờ chuyện của ông Thuần Đà có thể xảy ra khi một số người có thể khuấy động lên sự hối hận nơi ông Thuần Đà, và họ nói: 'Thuần Đà, ông thiệt là ác độc, vì ăn bữa cơm do ông thiết đãi tại nhà mà đức Như Lai phải qua đời.' Này ông A Nan, sự hối hận như vậy của ông Thuần Đà phải được dẹp qua một bên ngay lập tức bằng cách nói rằng: 'Phước báu cúng dường bữa cơm cuối cùng cho đức Như Lai rất lớn. Chính đức Thế Tôn đã nói từ kim khẩu của ngài: Có hai bữa cúng dường và phước báu như nhau, lớn hơn tất cả sự cúng dường nào khác: bữa cúng dường khi Như Lai thành đạo quả và bữa cúng dường trước khi ngài nhập diệt. Đây là hai phước báu cúng dường lớn lao như nhau mà tín thí được thọ hưởng.'”

Trong Phật giáo, cúng dường là cung cấp nuôi dưỡng hay cúng dường những thứ lễ vật như thức ăn, hương, hoa, nhang, đèn, kinh sách, giáo thuyết, vân vân. Phật tử nên luôn nhớ rằng cúng dường đến chư Phật và chư Bồ Tát

để tỏ lòng biết ơn. Điều này cũng giống như con cái tỏ lòng cung kính cha mẹ, hay như học trò tôn kính thầy vậy. Có một vài người không hiểu được ý nghĩa của việc cúng dường trong đạo Phật, nên vội vàng kết luận rằng đạo Phật là một tôn giáo thờ ngẫu tượng. Họ đã hoàn toàn sai lầm. Trước khi nhập diệt trong khu rừng Sa La, đức Phật đã nói với A Nan Đà về cách cúng dường cao quý nhất đến với Đức Phật. Trong giờ phút cuối cùng của cuộc đời, trước khi nhập Biệt Bàn, giữa rừng Ta La Song Thọ tại thành Câu Thi Na, Đức Phật đã 80 tuổi, ngắm nhìn những bông hoa rơi rắc cúng dường Ngài lần cuối, Ngài đã nói với A Nan: “Như thế không phải là kính trọng, tôn sùng, đánh lễ, cúng dường Như Lai. Nay A Nan, nếu có Tỳ Kheo, Tỳ Kheo Ni, hay nam nữ cư sĩ nào thành tựu chánh pháp và sống tùy pháp, sống chân chánh trong chánh pháp thì người ấy đã kính trọng, tôn sùng, đánh lễ, cúng dường Như Lai, với sự cúng dường tối thượng. Do vậy, nay A Nan, hãy thành tựu chánh pháp, hãy sống chân chánh trong chánh pháp và hành trì đúng chánh pháp. Nay A Nan, các người phải học tập như vậy.” Lời khuyến hóa sống tùy thuận chánh pháp này của Đức Phật đã chỉ rõ cho thấy rằng vấn đề tối trọng yếu vẫn là tu tập tâm và chánh hạnh trong lời nói và việc làm, chứ không phải đơn thuần cúng dường hương hoa đến bậc Giác Ngộ. Sống chân chánh theo Giáo Pháp là điều mà Đức Như Lai thường xuyên nhấn mạnh. Như vậy khi người Phật tử cúng dường hương hoa, nhang đèn trước kim thân Đức Phật hay một đối tượng thiêng liêng nào đó, và suy gẫm đến những ân đức cao quý của Phật, mà không hề cầu nguyện một ai cả. Những việc làm như vậy không mang tính chất sùng bái hay lễ nghi mê tín. Những bông hoa đó chẳng bao lâu sau sẽ tàn úa, những ngọn nến kia rồi sẽ tắt lịm như để nói với họ, nhắc nhở họ về tính chất vô thường của vạn pháp. Hình tượng đối với người Phật tử là một đề mục tập trung, là một đề mục để hành thiền; từ nơi kim thân của Đức Phật người Phật tử tìm được sự truyền cảm và khích lệ để noi theo những phẩm hạnh cao quý của Ngài.

Toward Final Days of His Life, The Buddha Still Thought of Later Generations

I. The Buddha's Last Propaganda of the Dharma:

The journey from Ganges River to Kusinagara before the Buddha's Nirvana was also the last propaganda of the Dharma of the Buddha. After forty-five years of traveling and preaching, at the age of 80, the Buddha realized that his traveling around was about to end because he felt his physical strength was quickly declining even though his mind

was still as strong as ever. The Buddha knew that he could not remain in the world much longer, so the Buddha decided to make a journey to the north to the foothills of the Himalayas in order to enter Nirvana. This was the region the Buddha most familiar to him in his younger days. The Buddha decided to leave Rajagrhā with Ananda and the Order of Bhiksus. The Buddha and his assembly crossed the River Ganges and entered the Kingdom of Vajji. There, in the city of Pataliputra, large tents were erected for the Buddha to preach the dharma. The faithful came from all over to listen to the Buddha expounding on his exhortation: “Cease to do all evil. Do all that is good. Purify your mind. That is the teaching of all Buddhas.” At the time, the Kingdom of Vajji's neighboring state Magadha had strong and well trained army. Its King Ajatasatru was very ambitious and wished to send his troops to invade Vajji. So, King Ajatasatru sent his minister whose name was Varsa to come to participate in this Dharma Preaching assembly, and to pay a visit to the Buddha as well as to disclose to him King Ajatasatru's intention of invading Vajji to expand his territory. The Buddha asked Ananda: “I recall that in the past I had delivered a speech on the 'Seven Unfailing Methods' to both the military and civilians of Vajji in Camara Monastery. I instructed them to follow the methods accordingly so as to repel invasion and protect the country. I wonder if they have accomplished that?” Ananda replied: “After hearing your instructions, the people of Vajji have followed them steadfastly and put them into practice without fail.” The Buddha then told the minister Varsa: “The entire population of Vajji have been able to implement the 'Seven Unfailing Methods' and are well prepared to resist the invasion of a neighboring country. If there is a war, they will be victorious.” Minister Varsa relayed the Buddha's words to King Ajatasatru upon his return. Thus the Buddha's awe-inspiring virtue and compassion have influenced King Ajatasatru and averted the eruption of a cruel war.

After leaving Patali, the Buddha and his assembly turned northward to the direction of Vaisali (Vesali). In the City of Vesali (Vaisali), there lived a beautiful lady by the name of Amrapali (Amradarika), who owned many acres of land and a large number of maids. One day, when she learned of the Buddha's arrival to the city, she brought with her the maids, and they rode in horse-drawn carriages

to greet the Buddha and the Bhiksus. The Buddha told Amradarita: “Although you are young and beautiful, have amassed a lot of wealth, possess virtues and are philanthropic in nature, you must realize the impermanence of everything. Youth is not everlasting. All men will eventually grow old, contract illness and die. So do not squander away your time to make yourself feel sorry when you get older.” Amradarika was enlightened by the Buddha's teaching. She immediately took refuge in the Buddha as well as received the Five Precepts. She also invited the Buddha and the Bhiksus to go to her house for offerings. The Buddha compassionately accepted her invitation. On her way back home, Amradarika's carriage was involved in a collision with the carriage of Simha-elder of the Licchavi clan. She told him that because the Buddha would be going to her house to accept her offerings, her carriage moved too fast causing the collision. Simha-elder had known the Buddha's pretige and virtue for a long time. He demanded that Amradarika let him be the donor for the offerings. The two of them refused to concede. Finally they asked the Buddha to decide. The Buddha told them not to seek superficial vanity. he promised to go to Amradarika's place first, and later, to the house of Simha-elder.

While the Buddha and his assembly stayed in Vaisali, once the venerable Maudgalyayana was on a preaching mission. he passed through the Rsigiri Mountain. While meditating, he was murdered by members of the naked ascetics cult. The Buddha, Sariputra. all the Bhiksus were overcome with grief on hearing the news. The Buddha was well aware of the transcendent supernatural powers possessed by Maudgalyayana, which could withstand any act to harm him by the ascetics. but the Buddha profoundly understood that when one's karma in previous lifetimes came to maturity, this retribution-body of ours would be given up to compensate for the previous karma and to give due caution to posterity.

During the time the Buddha and the venerable Ananda stayed at Bamboo Grove Village, the Buddha became seriously ill, but later He gradually recovered; however, his physical strength was not as strong as before. The Buddha was approaching eighty years of age. One day, at daybreak, the Buddha felt more comfortable and was able to go for alms in the city of Vaisali. After the meal, the Buddha went to Pava Stupa. He told Ananda to bring the cushion so that he could rest there

for a little moment at midday. While the Buddha was sitting alone under the shade of a tree, he investigated with his mind the cause and the condition of his passing away and concluded that he would enter Nirvana after three months. When Ananda came to his side, the Buddha said to him: “Ananda! On the fifteenth day of the Visakha month the Buddha will enter Nirvana; it is only three months away.” Then, one day he walked to the Bamboo Grove Forest in the vicinity of Vesali. There he announced to the Bhiksus: “I have preached the dharma and converted beings for forty-five years. I will enter into Nirvana under and between two sala trees in Kusinagara in three months.” The Buddha's disciples were shocked to hear this, and they all were overcome with grief. After hearing the news that the Blessed One would enter into Nirvana in three months, Sariputra came to respectfully bow to the Buddha and requested permission to enter Nirvana first because in the past, the chief disciples of all the Buddhas before Sakyamuni all passed into Nirvana ahead of their own “World Honored One.” The venerable Ananda gathered everybody to bid farewell to elder Sariputra. Sariputra sternly encouraged the community to support the Sangha, in order to propagate the dharma and benefit the living. Then, Sariputra bade farewell to all and return to his native village to pass away into Nirvana.

One day, the Buddha said to Ananda: “Ananda! What can the Bhiksus still expect from me? I have told everything about dharma; nothing else left. By this time, the Bhiksus should know the way to practice, to verify their practice and to attain nirvana. I do not keep any secret. With all my heart I wish the very best for all the Bhiksus and have high expectations and hopes for them. I have told them everything they should know up to the time of their final deliverance from sufferings and afflictions. Ananda! I am an old man now; my strength is ebbing; my time is close to its end; I am eighty already. Therefore, you all should depend on yourselves, for oneself is the best place to abide in. Do not depend on others. Dharma is what you should rely on, for dharma is the root of mind, and nothing else is. Any Bhiksus who are determined to practice as such are to be considered the most progressive ones in the Sangha.”

The day the Buddha's exit from this world was drawing near, and the Bhiksus were reluctant for the parting. The venerable Ananda

implored the Buddha: “O the Blessed One, please do not enter Nirvana. Please stay and continue to help people to stop sufferings!” The Buddha said to Ananda: “Ananda! The Buddha has completely severed himself from the karmic effects of life and death. Furthermore, death is unavoidable, and nothing can exist forever. Come, let us go to Mahavana. You'd better ask the bhiksus of Vaisali to assemble there.” Here, the Buddha encourage Bhiksus: “O Bhiksus! You all should observe strictly all the Buddha's teachings, for the benefit of people in the world, helping other beings to practice and to learn the Buddha-dharma and serving as models for people in the world. And finally, you all should always remember that all worldly things are transient and illusory. You must practice and learn diligently and think about future improvement of yourselves. Guard your minds, do not be heedless, so that you can then expect liberation from sufferings of the returning round of birth and death.” The Buddha added that it is because we don't see that truth of the nature of things that we suffer: Cessation of impermanence or all conditioned dharmas are destroyed. The speedy changes of all phenomena which are influenced by the production or birth, duration or existence, change, and annihilation. Anitya is the state of not being permanent, of lasting or existing only for a short time, of changing continually. Physical changes operating from the state of formation, to that of development, decay and disintegration are exact manifestations of the law of transformation. All things in the universe, from the small grain of sand, the human body, to the big one such as the earth, moon and sun are governed by the above law, and as such, must come through these four periods. This process of changes characterizes impermanence. Anitya is one of the three fundamental of everything existing: Impermanence (Anitya), Suffering (Duhkha) and Non-ego (Anatman).

The Buddha instructed them saying: “The Buddha's incarnate body (nirmanakaya or accommodated body) cannot stay in the world forever. This is the natural law. But my Dharma can live on for a long time. You should observe and practice according to my teachings.” Ananda and others then consulted the Buddha on four things: 1) Who will be the Teacher after the Buddha's exit? 2) On what ground will the Sangha dwell? 3) How to tame and disciplinethe ill-natured Bhiksuss? 4) How to compile the Sutras to establish faith in them? The Buddha replied: 1)

Adhere to the Precepts as your Teacher. 2) The Sangha will dwell on the Four Establishments of Mindfulness. 3) Discreetly reject the ill-natured Bhiksus. 4) In all sutras, start at the beginning with the four words “Thus Have I Heard”. These were the Buddha's last instructions. He then delivered the Sutra of Buddha's Last Exhortations.

When the Buddha was about to pass into nirvana, an old ascetic by the name of Subhadda, over one hundred years old, came to seek instructions from the Buddha when he learned that the Buddha would depart from the world. The Bhiksus were afraid that he might cause disturbances and stopped him from entering to see the Buddha, but the Buddha agreed to receive him. The Buddha told Ananda: “Ananda! Do not stop Subhadda coming to see Tathagata. Let him come in as he wishes. What he wants is to ask me on some problems in his practice; he does not mean to disturb me with meaningless trifles. My explanations will make him understand immediately.” Subhadda entered and said to the Buddha some of his problems that he's still in doubt. The Buddha told Subhadda: “Those who practice the way should recognize the three Dharma Seals for testing the Truth: 1) Emptiness of all dharmas. 2) Impermanence of all phenomena, and 3) Nirvana is a Tranquil Extinction. So long as you practice the Four Noble Truths, the Eightfold Path, and the Twelve Links of Causation, you will obtain release and liberation.” After listening to the Buddha's preaching on Buddha-dharma, Subhadda's problems in mind were solved and cleared up. Then, Subhadda was ordained before the Buddha and became his last disciple. Soon after that, Subhadda attained the stage of Arahant before the Buddha's Nirvana. Right after Subhadda's attainment of the fruit of Arahant, the Buddha offered all Bhiksus in the Sangha the last chance to raise any questions if they're still in doubt of the Buddha-dharma. But none of them had any doubt whatsoever about the Triratna: Buddha-Dharma-Sangha. Then, in front of the assembly of Bhiksus, the Buddha said: “Bhiksus! This is the last occasion for me to talk to you: All actions and deeds are transient and you must detach yourselves from them completely; do not be heedless!” Truly speaking, the Buddha is really an unprecedented master, toward final days of His Life, the Buddha still thought of later generations. Oh! How wonderful His compassionate heart! Oh! How eminent and noble His compassionate heart!

II. The Buddha's Recommendations in His Last Meal:

One morning, the Buddha wanted to take a final look at the city of Vaisali, so he said to Ananda: “Ananda! This is the last time that I shall see the city of Vaisali. Ananda! Let's go to Bhandā village.” At Bhandā, the Buddha took a rest, preached to the people there. Then, the Buddha and his assembly visited the villages of Hatthi, Amba and Jambu. Finally, the Buddha and his assembly arrived at the city of Bhoga where He stopped at a Stupa that later was named as Ananda Stupa. There, the Buddha pointed out to his assembly of Bhiksus that there are four ways of teachings in order to check the principles of the Buddha-dharma. Then, the Buddha continued his journey with his disciples to the city of Pava and rested at the Mango Grove which belonged to Chunda, son of a goldsmith in the region.

Chunda, a metal worker (blacksmith) in Kusinagara, who offered the Buddha the last meal to the Buddha (or from whom the Buddha accepted his last meal). At the Mango Grove, the Buddha preached to Chunda and his family causing them to have deep faith and take refuge in the Buddha-dharma. The Buddha then accepted Chunda's invitation to receive offerings at his home the next morning. In the food that Chunda offered the Buddha there was mixed in it a kind of fungus grown on sandalwood. When the Blessed One had eaten the food prepared by Chunda, he felt extremely sick and sharp pain came upon him even unto death, but the Blessed One was very mindful and bore it without any complaint. The Buddha confirmed that those who offered the first meal before He became a Buddha and the last meal before He passed away would have the most meritorious merit. Then, the Blessed One said to Ananda: “Come, Ananda, let us go on to Kusinagara.” On the way to Kusinagara, the Blessed One addressed the venerable Ananda, saying: “Now it may happen, Ananda, that some should stir up remorse in Chunda, the smith, by saying: 'It is evil to you, Chunda, and loss to you, that the Tathagata died, having eaten his last meal from your provision.' Any such remorse, Ananda, in Chunda, the smith, should be immediately put aside by saying: 'It is good to you, Chunda, and gain to you, that the Tathagata died, having eaten his last meal from your provision. From the very mouth of the Blessed One, O Chunda, have I heard, from his own mouth have I received this saying.'”

These two offerings of food are of equal fruit and of much greater profit than any other: the offering of food which a Tathagata accepts when he attains perfect enlightenment and when he passes away by the utter passing away in which nothing whatever of his earthly existence remains behind. These two offerings of food are of equal fruit and equal profit, and of much greater fruit and much greater profit than any other.

In Buddhism, to make offerings to means to provide whatever nourishes, e.g. food, goods, incense, lamps, scriptures, the doctrine, etc, any offerings for body or mind. Buddhists should always remember that offerings to the Buddha and Bodhisattvas mean to express respect and gratitude to them. It is similar to children paying respect to their parents, as well as students showing gratitude toward their teachers. Some who do not understand the significance of offering in Buddhism, hastily conclude that Buddhism is a religion of idol worship. They are totally wrong. Before passing away, the Buddha confirmed Ananda about the worthiest offering to the Buddha. Before entering into Nirvana, while lying on his death-bed between the two Sala trees at Kusinara, the eighty-year-old Buddha seeing the flowers offered to him, addressed the Venerable Ananda thus: "They who, Ananda, are correct in life, living according to the Dhamma -- it is they who right honor, reverence and venerate the Tathagata with the worthiest homage. Therefore, Ananda, be you correct in life, living according to the Dhamma. Thus, should you train yourselves." This encouragement of the Buddha on living according to the Dhamma shows clearly that what is of highest importance is training in mental, verbal and bodily conduct, and not the mere offering of flowers to the Enlightened Ones. The emphasis is on living the right life. Now when a Buddhist offers flowers, or lights a lamp before the Buddha image or some sacred object, and the ponders over the supreme qualities of the Buddha, he is not praying to anyone; these are not ritual, rites, or acts of worship. The flowers that soon fade, and the flames that die down speak to him, and tell him of the impermanency of all conditioned things. The image serves him as an object from concentration, for meditation; he gains inspiration and endeavors to emulate the qualities of the Master.

Chương Mười Bốn **Chapter Fourteen**

Những Trận Pháp Vũ Sau Cùng **Của Đức Phật Trong Thành Câu Thi Na**

I. Những Lời Phật Dạy Về Giới Luật Trong Các Kinh Điển:

Giới luật là những qui tắc căn bản trong đạo Phật. Hành trì giới luật giúp phát triển định lực, nhờ định lực mà chúng ta thông hiểu giáo pháp, thông hiểu giáo pháp giúp chúng ta tận diệt tham sân si và tiến bộ trên con đường giác ngộ. Giới là một trong những điều kiện tối cần thiết cho bất cứ hành giả tu tập nào. Nếu vị nào không cố hết sức trì giữ giới luật rất dễ bị ma chướng làm tổn hại. Hành giả giữ gìn các giới luật và bảo vệ chúng như đang giữ gìn một viên ngọc quý vậy. Cư sĩ tại gia, nếu không giữ được hai trăm năm chục hay ba trăm bốn mươi tám giới, cũng nên cố gắng trì giữ năm hay mười giới thiện nghiệp: không sát hại chúng sanh, không lấy của không cho, không tà hạnh, không uống rượu, không nói láo, không nói lời thô bạo, không nói lời nhảm nhí, không tham dục, không sân hận và không tà kiến. Trì giới Ba la mật còn là cửa ngõ đi vào hào quang chư pháp, vì nhờ đó mà chúng ta xa lìa thế giới nhiễm trược, và cũng nhờ đó mà chúng ta có thể hướng dẫn những chúng sanh hay buông lung phá giới.

Đức Phật dạy: “Không một loài nào có thể ăn thịt con sư tử, mà chỉ có những con trùng bèn trong mới ăn chính nó; cũng như Phật pháp, không một giáo pháp nào có thể tiêu diệt được, mà chỉ những ác Tăng mới có khả năng làm hại giáo pháp mà thôi.” (trong Kinh Diệu Pháp Liên Hoa, Phật bảo A Nan: “Này ông A Nan, ví như con sư tử mệnh tuyệt thân chết, tất cả chúng sanh không ai dám ăn thịt con sư tử ấy, mà tự thân nó sinh ra đòi bọ để ăn thịt tự nó. Này ông A Nan, Phật pháp của ta không có cái gì khác có thể hại được, chỉ có bọn ác Tỳ Kheo trong đạo pháp của ta mới có thể phá hoại mà thôi.” Ý nói những người phá giới và phá hòa hợp Tăng). Đức Phật đưa ra bốn thí dụ về Phá Giới hay Ba La Di Tứ Dụ cho tứ chúng. Đây là bốn thí dụ về Ba La Di tội mà Phật đã dạy chư Tăng Ni về những kẻ phạm vào điều dâm: kẻ phạm vào điều dâm như chiếc kim mẻ mũi gậy dích,

không xài được nữa; như sinh mệnh của một người đã hết, không thể sống được nữa; như đá vỡ không thể chấp lại; như cây gãy không thể sống lại. Theo Kinh Đại Bát Niết Bàn và Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có năm điều nguy hiểm của người ác giới: người ác giới vì phạm giới luật do phóng dật thiệt hại nhiều tài sản; người ác giới, tiếng xấu đồn khắp; người ác giới, khi vào hội chúng sát Đế Lợi, Bà La Môn, Sa Môn hay cư sĩ, đều vào một cách sợ sệt và dao động; người ác giới, chết một cách mê loạn khi mệnh chung; người ác giới, khi thân hoại mạng chung sẽ sanh vào khổ giới, ác thú, đọa xứ, địa ngục.

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

Theo Kinh Đại Bát Niết Bàn và Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có năm điều nguy hiểm của người ác giới: Thứ nhất là người ác giới vì phạm giới luật do phóng dật thiệt hại nhiều tài sản. Thứ nhì là người ác giới, tiếng xấu đồn khắp. Thứ ba là người ác giới, khi vào hội

chúng sát Đế Lợi, Bà La Môn, Sa Môn hay cư sĩ, đều vào một cách sợ sệt và dao động. Thứ tư là người ác giới, chết một cách mê loạn khi mệnh chung. Thứ năm là người ác giới, khi thân hoại mạng chung sẽ sanh vào khổ giới, ác thú, đọa xứ, địa ngục. Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Sự phá giới làm hại mình như dây mang-la bao quanh cây Ta-la làm cho cây này khô héo. Người phá giới chỉ là người làm điều mà kẻ thù muốn làm cho mình (162). Phá giới chẳng tu hành, thà nuốt hừng sắt nóng hừng hực lửa đốt thân còn hơn thọ lãnh của tìn thí (308). Buông lung theo tà dục, sẽ chịu bốn việc bất an: mắc tội vô phước, ngủ không yên, bị chê là vô luân, đọa địa ngục (309). Vô phước đọa ác thú bị khùng bố, ít vui, quốc vương kết trọng tội: đó là kết quả của tà dâm. Vậy chớ nên phạm đến (310). Cũng như vụng nắm cỏ cô-sa (cỏ thơm) thì bị đứt tay, làm sa-môn mà theo tà hạnh thì bị đọa địa ngục (311). Những người giải đãi, nhiễm ô và hoài nghi việc tu phạm hạnh, sẽ không làm sao chứng thành quả lớn (312). Việc đáng làm hãy làm cho hết sức! Phóng dăng và rong chơi chỉ tăng thêm trần dục mà thôi (313). Không tạo ác nghiệp là hơn, vì làm ác nhứt định thọ khổ; làm các thiện nghiệp là hơn, vì làm lành nhứt định thọ vui (314). Như thành quách được phòng hộ thế nào, tự thân các người cũng phải nên phòng hộ như thế. Một giây lát cũng chớ buông lung. Hễ một giây lát buông lung là một giây lát sa đọa địa ngục (315).

Theo Kinh Duy Ma Cật, khi Đức Thế Tôn còn tại thế, có hai vị Tỳ Kheo **phạm luật hạnh**, lấy làm hổ thẹn, không dám hỏi Phật, đến hỏi Ưu Ba Li rằng: “Dạ thưa ngài Ưu Ba Li! Chúng tôi phạm luật thật lấy làm hổ thẹn, không dám hỏi Phật, mong nhờ ngài giải rõ chỗ nghi hối cho chúng tôi được khỏi tội ấy.” Ưu Ba Li liền y theo pháp, giải nói cho hai vị. Bấy giờ ông Duy Ma Cật đến nói với Ưu Ba Li: “Thưa ngài Ưu Ba Li, ngài chớ kết thêm tội cho hai vị Tỳ Kheo này, phải trừ dứt ngay, chớ làm rối loạn lòng họ. Vì sao? Vì tội tánh kia không ở trong, không ở ngoài, không ở khoảng giữa. Như lời Phật đã dạy: **‘Tâm như nên chúng sanh như, tâm sạch nên chúng sanh sạch.’** Tâm cũng không ở trong, không ở ngoài, không ở khoảng giữa. Tâm kia như thế nào, tội cấu cũng như thế ấy. Các pháp cũng thế, không ra ngoài chơn như. Như ngài Ưu Ba Li, khi tâm tướng được giải thoát thì có tội cấu chăng?” Ưu Ba Li đáp: ‘Không.’ Ông Duy Ma Cật nói: ‘Tất cả chúng sanh tâm tướng không như cũng như thế! Thưa ngài Ưu Ba Li! Vọng tưởng là như, không vọng tưởng là sạch; điên đảo là như, không điên

đảo là sạch; chấp ngã là nhớ, không chấp ngã là sạch. Ngài Ưu Ba Li! Tất cả pháp sanh diệt không dừng, như huyễn, như chớp; các Pháp không chờ nhau cho đến một niệm không dừng; các Pháp đều là vọng kiến, như chiêm bao, như nắng dơn, như trăng dưới nước, như bóng trong gương, do vọng tưởng sanh ra. Người nào biết nghĩa này gọi là giữ luật, người nào rõ nghĩa này gọi là khéo hiểu.” Lúc đó hai vị Tỳ Kheo khen rằng: “Thật là bậc thượng trí! Ngài Ưu Ba Li này không thể sánh kịp. Ngài là bậc giữ luật hơn hết mà không nói được.” Ưu Ba Li đáp rằng: “Trừ Đức Như Lai ra, chưa có bậc Thanh Văn và Bồ Tát nào có thể chế phục được chỗ nhạo thuyết biện tài của ông Duy Ma Cát. Trí tuệ ông thông suốt không lường.” Khi ấy, hai vị Tỳ Kheo dứt hết nghi hối, phát tâm Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác và phát nguyện rằng: “Nguyện làm cho tất cả chúng sanh đều được biện tài như vậy.”

Những Lời Phật Dạy Về “Giới Hạnh” Trong Kinh Pháp Cú: Sống trăm tuổi mà phá giới và buông lung, chẳng bằng sống chỉ một ngày mà trì giới, tu thiền định (110). Về sát sanh, đức Phật dạy: Ai ai cũng sợ gươm đao, ai ai cũng thích được sống còn; vậy nên lấy lòng mình suy lòng người, chớ giết chớ bảo giết (130). Sự phá giới làm hại mình như dây mang-la bao quanh cây Ta-la làm cho cây này khô héo. Người phá giới chỉ là người làm điều mà kẻ thù muốn làm cho mình (162). Trong thế gian này, ai hay sát sinh, hay nói dối, hay lấy cắp, hay phạm dâm, hay rượu chè say sưa (246). Ai có các hành vi đó, tức đã tự đào bỏ thiện căn của mình ngay ở cõi đời này (247). Thường nói lời vọng ngữ thì sa đọa; có làm mà nói không, người tạo hai nghiệp ấy, chết cũng đọa địa ngục (306). Như thành quách được phòng hộ thế nào, tự thân các người cũng phải nên phòng hộ như thế. Một giây lát cũng chớ buông lung. Hễ một giây lát buông lung là một giây lát sa đọa địa ngục (315). Già vẫn sống đức hạnh là vui, thành tựu chánh tín là vui, đầy đủ trí tuệ là vui, không làm điều ác là vui (333). Chế phục được mắt, lành thay; chế phục được tai, lành thay; chế phục được mũi, lành thay; chế phục được lưỡi, lành thay (360). Chế phục được thân, lành thay; chế phục được lời nói, lành thay; chế phục được tâm ý, lành thay; chế phục được hết thấy, lành thay. Tỳ kheo nào chế phục được hết thấy thì giải thoát hết thấy khổ (361).

II. Những Trận Pháp Vũ Sau Cùng Của Đức Phật Trong Thành Câu Thi Na:

Những trận Pháp Vũ cuối cùng hay những lời di huấn sau cùng của đức Phật trong thành Câu Thi Na. Di giáo là những lời dạy của đức Phật được các đệ tử của Ngài ghi chép lại trong kinh, kinh nói về giáo pháp cuối cùng truyền lại khi đức Phật sắp nhập diệt. Sau khi thành đạo và hơn bốn thập niên hoằng hóa lợi sinh, đức Phật đã để lại cho chúng sanh một thông điệp vô giá về Tứ Diệu Đế. Bức thông điệp là một trong những phần quan trọng nhất trong giáo pháp của đức Phật. Đức Phật đã ban truyền thông điệp này nhằm hướng dẫn nhân loại đau khổ, cởi mở những trói buộc bất toại nguyện để đi đến hạnh phúc, tương đối và tuyệt đối (hạnh phúc tương đối hay hạnh phúc trần thế, hạnh phúc tuyệt đối hay Niết Bàn). Đức Phật nói: “Ta không phải là cái gọi một cách mù mờ ‘Thần linh’ ta cũng không phải là hiện thân của bất cứ cái gọi thần linh mù mờ nào. Ta chỉ là một con người khám phá ra những gì đã bị che lấp. Ta chỉ là một con người đạt được toàn giác bằng cách hoàn toàn thấu triệt hết thấy những chân lý.” Thật vậy, đối với chúng ta, đức Phật là một con người đáng được kính mộ và tôn sùng, không phải chỉ như một vị thầy mà như một vị Thánh. Ngài là một con người, nhưng là một người siêu phàm, một chúng sanh duy nhất trong vũ trụ đạt đến tuyệt luân tuyệt hảo. Tất cả những gì mà Ngài thành đạt, tất cả những gì mà Ngài thấu triệt đều là thành quả của những cố gắng của chính Ngài, của một con người. Ngài thành tựu sự chứng ngộ tri thức và tâm linh cao siêu nhất, tiến đến tuyệt đỉnh của sự thanh tịnh và trạng thái toàn hảo trong những phẩm hạnh cao cả nhất của con người. Ngài là hiện thân của từ bi và trí tuệ, hai phẩm hạnh cao cả nhất trong Phật giáo. Đức Phật không bao giờ tự xưng mình là vị cứu thế và không tự hào là mình cứu rỗi những linh hồn theo lối thần linh mặc khải của những tôn giáo khác. Thông điệp của Ngài thật đơn giản nhưng vô giá đối với chúng ta: “Bên trong mỗi con người có ngủ ngầm một khả năng vô cùng vô tận mà con người phải nỗ lực tinh tấn trau dồi và phát triển những tiềm năng ấy. Nghĩa là trong mỗi con người đều có Phật tánh, nhưng giác ngộ và giải thoát nằm trọn vẹn trong tầm mức nỗ lực và cố gắng của chính con người.”

Trước khi nhập Niết Bàn, đức Phật đã từng nhấn mạnh rằng người Phật tử nhất định phải có một nền tảng hiểu biết vững chắc để tu hành, trong đó chúng ta không thể thiếu việc thông hiểu Giới Luật. Đức Phật

dạy: “Không một loài nào có thể ăn thịt con sư tử, mà chỉ có những con trùn bèn trong mới ăn chính nó; cũng như Phật pháp, không một giáo pháp nào có thể tiêu diệt được, mà chỉ những ác Tăng mới có khả năng làm hại giáo pháp mà thôi.” (trong Kinh Diệu Pháp Liên Hoa, Phật bảo A Nan: “Này ông A Nan, ví như con sư tử mệnh tuyệt thân chết, tất cả chúng sanh không ai dám ăn thịt con sư tử ấy, mà tự thân nó sinh ra đòi bọ để ăn thịt tự nó. Này ông A Nan, Phật pháp của ta không có cái gì khác có thể hại được, chỉ có bọn ác Tỳ Kheo trong đạo pháp của ta mới có thể phá hoại mà thôi.” Ý nói những người phá giới và phá hòa hợp Tăng). Đức Phật đưa ra bốn thí dụ về Phá Giới hay Ba La Di Tứ Dụ cho tứ chúng. Đây là bốn thí dụ về Ba La Di tội mà Phật đã dạy chư Tăng Ni về những kẻ phạm vào điều dâm: kẻ phạm vào điều dâm như chiếc kim mẻ mũi gậy dích, không xài được nữa; như sinh mệnh của một người đã hết, không thể sống được nữa; như đá vỡ không thể chấp lại; như cây gãy không thể sống lại.

Sau khi đến Thi Thành, lúc Đức Phật sắp nhập diệt, Ngài yêu cầu chư Tăng họp lại nếu họ có vấn đề nào cần muốn hỏi. Tất cả mọi người đều im lặng. Đức Phật nhìn thoáng qua mọi người trước khi Ngài tóm tắt lại những lời di huấn sau cùng của mình bao gồm vài lời nhắc nhở và nhấn mạnh về những giáo pháp mà Ngài đã thuyết giảng trước đây. Nói về trì giới, đức Phật nhắc nhở: “Một vị Tỳ Kheo phải trì giữ Ba La Đề Mộc Xoa hay giới luật căn bản (Giới luật được ghi trong tạng luật (227 giới cho Tỳ khưu và 311 giới cho Tỳ khưu ni), tạng đầu tiên trong Tam Tạng Pali của Phật giáo nguyên thủy. Chư Tăng Ni mỗi tháng phải tụng giới bốn hai lần vào ngày mười bốn và ba mươi mỗi tháng).” Nói về chế ngự sân hận, đức Phật nhắc nhở: “Này các Tỳ Kheo! Để chế ngự sân hận, chúng ta phải phát triển lòng từ bi bằng cách thiền quán vào lòng từ bi. Căn bản của sự sân giận thường thường là do sự sợ hãi mà ra. Vì khi chúng ta nổi giận lên thường chúng ta không còn sợ hãi điều gì nữa, tuy nhiên, đây chỉ là một loại năng lượng mù quáng. Năng lượng của sự giận dữ có tính cách tàn phá và không xây dựng được chuyện gì hết. Thật vậy, giận dữ thái quá có thể dẫn đến việc tự mình kết liễu đời mình. Khi mình giận ai, hãy lui lại và ráng mà nghĩ đến một vài điều tốt của người ấy. Làm được như vậy, cơn giận tự nó sẽ nguôi đi.” Nói về Vô sở cầu, đức Phật nhắc nhở: “Này các Tỳ Kheo, người đời mãi mãi đắm mê, việc gì cũng tham trước, thế gọi là cầu. Bạc trí ngộ lẽ chân, chuyển ngược thế tục, nên an

tâm trụ nơi vô vi, thân hình tùy nghi mà vận chuyển. Muôn vật đều là không, có gì vui mà cầu được. Hễ có công đức thì liền có hắc ám đuổi theo. Ở lâu trong ba cõi khác nào như trong nhà lửa. Có thân có khổ, được gì mà vui? Thông suốt được vậy ắt buông hết sự vật, dứt tướng, chẳng cầu. ‘Còn cầu còn khổ. Hết cầu mới được vui. Xét biết không cầu mới thực là đạo hạnh nên nói là hạnh Vô Sở Cầu (không cầu mong).’ Nói về cống cao ngã mạn, đức Phật nhắc nhở: “Kiêu mạn là cây tài mình cao hơn mà khinh miệt người khác. Kiêu mạn là tên một loại phiền não, một trong ngũ thượng phần kết. Kiêu mạn là khởi tâm kiêu mạn cho rằng mình hơn hay mình bằng người. Mạn là tự nâng cao mình lên, dương dương tự đắc. Họ có khuynh hướng lấn át người trên, chà đạp người dưới, không học hỏi, không lắng nghe lời khuyên hay lời giải thích, hậu quả là họ phạm phải nhiều lỗi lầm đáng tiếc. Kiêu mạn thường khởi lên khi hành giả bắt đầu cảm nhận an lạc, thư thái, khinh an, và những khoái lạc khác trong việc hành thiền. Kiêu mạn mang đặc tính của một cái tâm tinh tấn tràn đầy hỷ lạc và nhiệt tâm cao độ. Khi hành giả tràn đầy năng lực, tràn đầy hỷ lạc, cảm thấy mình thành công lớn lao, nên có ý nghĩ: “Ta thật là vĩ đại, không ai bằng được ta.” Một khía cạnh nổi bật của kiêu mạn là sự thô cứng, ngưng đọng, tâm của hành giả sẽ ngày càng căng phồng và cứng nhất như một con trăn vừa mới nuốt một sinh vật khác. Khía cạnh này của kiêu mạn cũng tạo nên sự căng thẳng trong cơ thể và trong tư thế của hành giả. Nạn nhân của sự kiêu mạn có cái đầu rất to, nhưng cái cổ cứng nhất nên khó lòng có thể cúi đầu để thi lễ ai được. Kiêu mạn thật đáng sợ vì nó hủy diệt lòng biết ơn, làm cho ta khó có thể thừa nhận được rằng mình đã nợ biết bao nhiêu người khác. Nó khiến chúng ta quên đi những việc tốt đẹp mà người khác đã làm cho chúng ta trước đây. Nó làm cho chúng ta xem thường vị ân nhân và chê bai, gièm pha đức hạnh của họ. Không những thế, ta còn tìm cách che dấu đức hạnh của ân nhân mình để không ai coi trọng họ. Tất cả chúng ta đều có ân nhân. Đặc biệt là lúc còn nhỏ. Thí dụ như cha mẹ chúng, những người đã ban bố cho chúng ta tình thương yêu, sự học hành và những thứ cần thiết trong đời sống. Thầy giáo giúp chúng ta kiến thức. Bạn bè giúp đỡ chúng ta những lúc khó khăn. Hãy nhớ những món nợ mà chúng ta đã nhận từ các bậc ân nhân này. Luôn luôn khiêm nhường biết ơn và cố gắng tìm cơ hội để giúp đỡ các bậc ân nhân. Có hai loại người hiếm quý trên thế gian này. Loại người thứ nhất là loại người ban ơn, cố gắng giúp đỡ

người khác vì những lý do cao cả, giúp độ thoát họ khỏi những khổ đau của vòng sanh tử luân hồi. Loại người thứ hai là những ai đã từng chịu ơn, lại biết mang ơn và tìm cách đền trả những ơn nghĩa này khi thời cơ đến.” Nói về phóng dật buông lung, đức Phật nhắc nhở: “Kẻ ngu si chuyên sống đời Phóng Dật Buông Lung, còn người trí thời không phóng túng. Người có trí luôn nỗ lực khéo chế ngự, tự xây dựng một hòn đảo mà nước lụt không thể ngập tràn. Ai trước kia sống phóng dăng nay không phóng dật sẽ chói sáng đời này như trăng thoát mây che. Đối với chư Phật, một người chiến thắng ngàn quân địch ở chiến trường không thể so sánh với người đã tự chiến thắng mình, vì tự chiến thắng mình là chiến thắng tối thượng. Một người tự điều phục mình thường sống chế ngự. Và một tự ngã khéo chế ngự và khéo điều phục trở thành một điểm tựa có giá trị và đáng tin cậy, thật khó tìm được. Người nào ngồi nằm một mình, độc hành không buồn chán, biết tự điều phục, người như vậy có thể sống thoải mái trong rừng sâu. Người như vậy sẽ là bậc Đạo Sư đáng tin cậy, vì rằng tự khéo điều phục mình rồi mới dạy cho người khác khéo điều phục. Do vậy Đức Phật khuyên mỗi người hãy tự cố điều phục mình. Chỉ những người khéo điều phục, những người không phóng dật mới biết con đường chấm dứt tranh luận, cãi vã, gây hấn và biết sống hòa hợp, thân ái và sống hạnh phúc trong hòa bình.” Nói về thụ miên hôn trầm, đức Phật nhắc nhở: “Thụ miên có nghĩa là ngầy ngật, trạng thái hôn trầm hay rã rượi hay trạng thái bệnh hoạn của tâm và các tâm sở. Nó không phải như một số người có khuynh hướng nghĩ là trạng thái uể oải mệt mỏi của thân; vì ngay cả các bậc A La Hán và các bậc Toàn Giác, những vị đã đoạn trừ hoàn toàn sự rã rượi hôn trầm này vẫn phải chịu sự mệt mỏi nơi thân. Trạng thái hôn trầm cũng giống như bơ đặc không thể trét được. Hôn trầm làm cho tâm chúng ta cứng nhắc và trở lì, vì thế nhiệt tâm và tính thân của hành giả đối với việc hành thiền bị lơ là, hành giả trở nên lười biếng và bệnh hoạn về tinh thần. Trạng thái uể oải này thường dẫn đến sự lười biếng càng lúc càng tệ hơn, cho đến cuối cùng biến thành một trạng thái lãnh đạm trở lì.” Nói về tham dục, đức Phật nhắc nhở: “Tham lam chính là nguồn gốc của khổ đau. Mọi vật rồi sẽ thay đổi, vì thế không nên luyến ái hay vướng víu vào một thứ gì. Nên nhiếp tâm thanh tịnh tìm chân lý và đạt đến hạnh phúc vĩnh hằng.” Biết tri túc thiếu dục là biết sẽ giúp chúng ta diệt trừ tham dục. Điều này có nghĩa là biết thỏa mãn với những điều kiện vật chất khả dĩ giúp

cho chúng ta có đầy đủ sức khỏe để tu tập. Đây là phương cách hữu hiệu nhất để cắt đứt lưới tham dục, an ổn thân tâm và có nhiều thì giờ giúp đỡ tha nhân.” Đức Phật nói tiếp: “Tự các ông tạo nghiệp thì cũng chính các ông chuyển hóa nếu các ông muốn nghiệp tiêu trừ. Không ai có thể khiến nghiệp tiêu trừ dùm các ông được. Ta có nhiều loại thuốc, nhưng Ta không thể uống dùm cho các ông được.” Nói về chỉ thấy lỗi người mà không thấy lỗi mình, đức Phật nhắc nhở: “Đa phần chúng ta ai cũng vậy, thấy lỗi người thì dễ, thấy lỗi mình khó. Đức Phật dạy chúng ta không nên tránh né trách nhiệm của chính mình bằng cách đổ thừa cho người khác về những hoàn cảnh không may hay những điều sui rủi. Thông thường con người khi phải đương đầu với những khuyết điểm của mình, họ thường dối mình và tránh né nhận sự lỗi lầm đó. Họ sẽ tìm đủ mọi cách để bào chữa, ngay cả sử dụng phương cách tặc hại nhất để biện minh cho việc làm của họ. Họ có thể thành công trong việc bào chữa này. Đôi khi họ đạt được kết quả bằng cách cố gắng lừa gạt người khác, ngay cả việc tự dối mình với những ý tưởng xấu xa nảy sinh trong tâm trí. Tuy nhiên, bạn có thể lừa đảo vài người trong một đôi lúc, chứ bạn không thể lúc nào cũng lừa đảo được mọi người. Kể thực sự xấu ác, khi họ gây tạo tội lỗi mà không tự biết. Và người làm ác nhưng biết sám hối tội lỗi của mình là người có trí tuệ vậy. Nếu mình phạm lỗi, mình nên chấp nhận điều ấy. Dĩ nhiên mình cần có can đảm để thấy được sự sai quấy của chính mình. Người có lỗi mà biết nhận lỗi và sửa lỗi. Những người này không khác gì những bậc thánh nhân. Phật tử thuần thành đừng bao giờ nghĩ rằng mình không may, bất hạnh, hay mình là nạn nhân của vận số. Bạn nên ý thức rằng tâm của bạn tạo nên những nguyên nhân gây nên mọi khổ đau phiền não cho chính bạn. Chỉ có như vậy mình mới có thể đi đến đời sống hạnh phúc thật sự được. Hơn nữa, người lớn không nhớ lỗi của người nhỏ. Người tu Phật nên luôn làm người lớn. Đây các Tỳ Kheo! Thấy lỗi người dễ, thấy lỗi mình khó” rất rõ ràng. Lỗi người ta cố phan tìm như tìm thóc trong gạo, còn lỗi mình ta cố che dấu như kẻ cờ gian bạc lận thu dấu quân bài (252). Nếu thấy lỗi người thì tâm ta dễ sinh nóng giận mà phiền não tăng thêm, nếu bỏ đi thì phiền não cũng xa lánh (253). Lỗi biết rằng lỗi, không lỗi biết rằng không lỗi, giữ tâm chánh kiến ấy, đường lành thấy chẳng xa (319).” Sau đó, đức Phật cũng nhắc lại và nhấn mạnh đến những giáo pháp cốt lõi mà Ngài đã dạy trước đây: Tam Pháp Ấn, Tứ Thánh Đế, Bát Thánh Đạo, Tứ Vô Lượng Tâm, Nhân

Quả Nghiệp Báo, Mười Hai Nhân Duyên, Lục Độ Ba La Mật, Thiểu Dục Tri Túc, Thu Thúc Lục Căn, Quân Bình Tham Dục, Tiết Độ và Tự Chế trong Cuộc Sống, Thân Cận Thiện Tri Thức, Không Thân Cận Ác Tri Thức, Tuân Thủ Giới Luật, Tam Tu Giới Định Huệ, Y Nương Nơi Phật Pháp, Hãy Làm Nơi Nương Tựa Nơi Chính Mình, Chư Pháp Vô Thường, Thân Tâm Vô Thường, Những Chương Ngại & Thử Thách Lớn Trên Đường Tu Tập, Vượt Qua Chương Ngại Và Thử Thách Trong Tu Tập, vân vân. Cuối cùng, Đức Phật nhấn mạnh với chư Tăng những lời dạy cuối cùng của Ngài: “Tất cả vạn vật đều đi đến hoại diệt. Bây giờ các con hãy nỗ lực tinh tấn.”

Khi sắp nhập diệt, đức Phật cũng đã dặn dò tứ chúng một câu cuối cùng: “Mọi vật trên đời không có gì quý giá. Thân thể rồi sẽ tan rã. Chỉ có đạo Ta là quý báu. Chỉ có chân lý của Đạo Ta là bất di bất dịch.” Khi ngày Phật nhập diệt sắp gần kề, chư Tỳ kheo bịn rịn khôn nguôi. Thấy vậy đức Phật bèn dạy: “Ứng thân của Phật không thể ở mãi trên thế gian, đây là qui luật tự nhiên, nhưng giáo Pháp của ta thì còn mãi. Các người theo đó mà phụng hành.” Kế đó A Nan lại thỉnh cầu đức Phật nói những việc liên quan đến những quan tâm của hàng đệ tử sau khi Phật nhập diệt. Ngay trước lúc nhập diệt, dưới hàng cây Ta La Song Thọ tại thành Câu Thi Na, đức Phật đã căn dặn đệ tử của Ngài những lời di giáo cuối cùng như sau: *Thứ nhất* là hãy tự thắp đuốc lên mà đi. Hãy về nương nơi chính mình, chớ đừng nương tựa vào bất cứ ai khác. *Thứ nhì* là hãy lấy giáo pháp của ta làm đuốc mà đi. Hãy nương vào giáo pháp ấy, chớ đừng nương vào bất cứ giáo pháp nào khác. *Thứ ba* là nghĩ về thân thể thì nên nghĩ về sự bất tịnh của nó. *Thứ tư* là nghĩ về thân thể thì nên nghĩ rằng cả đau đớn lẫn dễ chịu đều là những nhân đau khổ giống nhau, thì làm gì có chuyện ham chuộng dục vọng? *Thứ năm* là nghĩ về cái “ngã” nên nghĩ về sự phù du (qua mau) của nó để không rơi vào ảo vọng hay ôm ấp sự ngã mạn và ích kỷ khi biết những thứ này sẽ kết thúc bằng khổ đau phiền não? *Thứ sáu* là nghĩ về vật chất, các ông hãy tìm xem coi chúng có cái “ngã” tồn tại lâu dài hay không? Có phải chúng chỉ là những kết hợp tạm bợ để rồi chẳng chóng thì chầy, chúng sẽ tan hoại? *Thứ bảy* là đừng lậm lộn về sự phổ quát của khổ đau, mà hãy y theo giáo pháp của ta, ngay khi ta đã nhập diệt, là các ông sẽ đoạn trừ đau khổ. Làm được như vậy, các ông mới quả thật là đệ tử của Như Lai. *Thứ tám* là này chúng đệ tử, giáo pháp mà Như Lai đã để lại cho các ông, không nên quên lãng,

mà phải luôn xem như bảo vật, phải luôn suy nghiệm và thực hành. Nếu các ông y theo những giáo pháp ấy mà tu hành, thì các ông sẽ luôn hạnh phúc. *Thứ chín* là này chúng đệ tử, điểm then chốt trong giáo pháp là nhắc nhở các ông kèm giữ tâm mình. Hãy giữ đừng cho tâm “tham” là các đức hạnh của các ông luôn chánh trực. Hãy giữ tâm thanh tịnh là lời nói của các ông luôn thành tín. Luôn nghĩ rằng đời này phù du mộng huyễn là các ông có thể chống lại tham và sân, cũng như tránh được những điều ác. *Thứ mười* là nếu các ông thấy tâm mình bị cám dỗ quỵên quỵên bởi tham lam, các ông nên dụng công trì giữ tâm mình. Hãy là chủ nhân ông của chính tâm mình. *Thứ mười một* là tâm các ông có thể khiến các ông làm Phật, mà tâm ấy cũng có thể biến các ông thành súc sanh. Hễ mê là ma, hễ ngộ tức là Phật. Thế nên các ông phải luôn trì giữ tâm mình đừng để cho nó xa rời Chánh Đạo. *Thứ mười hai* là các ông nên tương kính lẫn nhau, phải luôn tuân thủ giáo pháp của Như Lai, chớ không nên tranh chấp. Các ông phải giống như nước và sữa tương hợp nhau, chớ đừng như nước và dầu, không tương hợp với nhau. *Thứ mười ba* là chúng đệ tử, các ông nên cùng nhau ôn tẩm, học hỏi và thực hành giáo pháp của Như Lai. Đừng lãng phí thân tâm và thì giờ nhân tản hay tranh cãi. Hãy cùng nhau thụ hưởng những bông hoa giác ngộ và quả vị của Chánh Đạo. *Thứ mười bốn* là chúng đệ tử, giáo pháp mà Như Lai đã truyền lại cho các ông là do tự thân Như Lai chứng ngộ, các ông nên kiên thủ y nương theo giáo pháp ấy mà tu hành chứng ngộ. *Thứ mười lăm* là chúng đệ tử, nếu các ông bỏ bê không y nương theo giáo pháp Như Lai mà tu hành, có nghĩa là các ông chưa bao giờ gặp Như Lai. Cũng có nghĩa là các ông xa Như Lai vạn dặm, cho dù các ông có đang ở cạnh Như Lai. Ngược lại, nếu các ông tuân thủ và thực hành giáo pháp ấy, dù ở xa Như Lai vạn dặm, các ông cũng đang được cạnh kề Như Lai. *Thứ mười sáu* là chúng đệ tử, Như Lai sắp xa rời các ông đây, nhưng các ông đừng than khóc sầu muộn. Đời là vô thường; không ai có thể tránh được sự hoại diệt nơi thân. Nhục thân Như Lai rời đây cũng sẽ tan hoại như một cái xe mục nát vậy. *Thứ mười bảy* là các ông không nên bi thương; các ông nên nhận thức rằng không có chi là thường hằng và nên giác ngộ thật tánh (tánh không) của nhân thế. Đừng ôm ấp những ước vọng không tưởng vô giá trị rằng biến dị có thể trở thành thường hằng. *Thứ mười tám* là chúng đệ tử, các ông nên luôn nhớ rằng ma dục vọng phiền não luôn tìm cơ hội để lừa gạt tâm các ông. Nếu một con rắn độc đang ở trong

phòng của các ông, muốn ngủ yên các ông phải đuổi nó ra. Các ông phải dứt bỏ những hệ phược của dục vọng phiền não và đuổi chúng đi như đuổi một con rắn độc. Các ông phải tích cực bảo hộ tâm mình. *Thứ mười chín* là chúng đệ tử, giây phút cuối cùng của ta đã tới, các ông đừng quên rằng cái chết chỉ là sự chấm dứt của thân xác. Thân xác được sanh ra từ tinh cha huyết mẹ, được nuôi dưỡng bằng thực phẩm, thì bệnh hoạn và tử vong là điều không tránh khỏi. *Thứ hai mươi* là bản chất của một vị Phật không phải là nhục thể, mà là sự giác ngộ Bồ Đề. Một nhục thân phải tử vong, nhưng Trí huệ Bồ Đề sẽ tồn tại mãi mãi trong chơn lý của đạo pháp. Ai chỉ thấy ta bằng nhục thể là chưa bao giờ thấy ta; ai chấp nhận và thực hành giáo pháp Như Lai mới thật sự thấy được Như Lai. *Thứ hai mươi mốt* là sau khi Như Lai diệt độ, thì giáo pháp của Như Lai chính là Đạo Sư. Những ai y nương theo giáo pháp Như Lai mà tu hành mới chính là đệ tử thật của Như Lai. *Thứ hai mươi hai* là trong bốn mươi lăm năm qua, ta chưa từng giữ lại một thứ gì trong giáo pháp của ta. Không có gì bí mật, không có gì ẩn nghĩa; tất cả đều được chỉ bày rõ ràng cặn kẽ. Hỡi chúng đệ tử thân thương, đây là giây phút cuối cùng. Lát nữa đây ta sẽ nhập Niết Bàn. Và đây là những lời căn dặn cuối cùng của ta.

Theo kinh Đại Bát Niết Bàn trong Trường Bộ Kinh, quyển 16, trước khi nhập diệt, Đức Phật đã ân cần dặn dò tứ chúng bằng cách nhắn gửi với ngài A Nan rằng: “Chính vì không thông hiểu Tứ Thánh Đế mà chúng ta phải lăn trôi bấy lâu nay trong vòng luân hồi sanh tử, cả ta và chư vị nữa!” Trong những ngày cuối cùng, Đức Phật luôn khuyến giáo chư đệ tử nên luôn chú tâm, chánh niệm tỉnh giác tu tập giới định huệ “Giới là như vậy, định là như vậy, tuệ là như vậy.” Trong những lời di giáo sau cùng, Đức Thế Tôn đã nhắc nhở A Nan Đa: “Như Lai không nghĩ rằng Ngài phải lãnh đạo giáo đoàn hay giáo đoàn phải lệ thuộc vào Ngài. Vì vậy, này A Nan Đa, hãy làm ngọn đèn cho chính mình. Hãy làm nơi nương tựa cho chính mình. Không đi tìm nơi nương tựa bên ngoài. Hãy giữ lấy chánh pháp làm ngọn đèn. Cố giữ lấy chánh pháp làm nơi nương tựa. Và này A Nan Đa, thế nào là vị Tỳ Kheo phải làm ngọn đèn cho chính mình, làm nơi nương tựa cho chính mình, không đi tìm nơi nương tựa bên ngoài, cố giữ lấy chánh pháp làm ngọn đèn? Ở đây, này A Nan Đa, vị Tỳ Kheo sống nhiệt tâm, tinh cần, chánh niệm, tỉnh giác, nhiếp phục tham ái ưu bi ở đời, quán sát thân, thọ, tâm, và pháp.” Đoạn Đức Thế Tôn quay sang tứ chúng để nói lời

khích lệ sau cùng: “Hãy ghi nhớ lời Ta đã dạy các con. Lòng tham và dục vọng là nguyên nhân của mọi khổ đau. Cuộc đời luôn luôn biến đổi vô thường, vậy các con chớ nên tham đắm vào bất cứ thứ gì ở thế gian này. Mà cần nỗ lực tu hành, cải đổi thân tâm để tìm thấy hạnh phúc chân thật và trường cửu. Nay chư Tỳ Kheo, ta khuyến giáo chư vị, hãy quán sát kỹ, các pháp hữu vi đều vô thường biến hoại, chư vị hãy nỗ lực tinh tấn!”

The Last Showers of Dharmas of the Buddha In Kusunagara

I. The Buddha's Teachings on Precepts in Buddhist Scriptures:

Precepts are basic commandments, prohibitions, or rules in Buddhism. To observe moral precepts develops concentration. Concentration leads to understanding. Continuous understanding means wisdom that enables us to eliminate greed, anger, and ignorance and to advance and obtain liberation, peace and joy. Keeping precepts is one of the most necessary conditions for any practitioners. If a practitioner does not try the best to keep precepts, he is very easily subject to get harm from demon. Practitioners must observe the moral precepts and guard them as they would hold a precious pearl. Lay people, if they cannot observe two hundred-fifty or three hundred forty-eight precepts, they should try to observe at least five or ten precepts of wholesome actions: abstention from taking life, abstention from taking what is not given, abstention from wrong conduct, abstention from intoxicants, abstention from lying speech, abstention from harsh speech, abstention from indistinct prattling, abstention from covetousness, abstention from ill-will, abstention from wrong views. The Sila-paramita is a gate of Dharma-illumination; for with it, we distantly depart from the hardships of evil worlds, and we teach and guide precept-breaking living beings.

The Buddha taught: “Just as no animal eats a dead lion, but it is destroyed by worms produced within itself, so no outside force can destroy Buddhism, only evil monks within it can destroy it.” The Buddha indicated four metaphors of breaking the vow of chastity for the assembly. These are four metaphors addressed by the Buddha to monks and nuns about he or she who breaks the vow of chastity: he who

breaks the vow of chastity is as a needle without an eye; as a dead man; as a broken stone which cannot be united; as a tree cut in two which cannot live any longer. According to the Mahaparinibbana Sutta and the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are five dangers to the immoral through lapsing from morality (bad morality or failure in morality): he suffers great loss of property through neglecting his affairs; he gets bad reputation for immorality and misconduct; whatever assembly he approaches, whether of Khattiyas, Bramins, Ascetics, or Householders, he does so differently and shyly; at the end of his life, he dies confused; after death, at the breaking up of the body, he arises in an evil state, a bad fate, in suffering and hell.

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

According to the Mahaparinibbana Sutta and the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are five dangers to the immoral through lapsing from morality (bad morality or failure in

morality): First, he suffers great loss of property through neglecting his affairs. Second, he gets bad reputation for immorality and misconduct. Third, whatever assembly he approaches, whether of Khatiyas, Bramins, Ascetics, or Householders, he does so differently and shyly. Fourth, at the end of his life, he dies confused. Fifth, after death, at the breaking up of the body, he arises in an evil state, a bad fate, in suffering and hell. In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: “Breaking commandments is so harmful as a creeper is strangling a sala tree. A man who breaks commandments does to himself what an enemy would wish for him (Dharmapada 162). It is better to swallow a red-hot iron ball than to be an immoral and uncontrolled monk feeding on the alms offered by good people (Dharmapada 308). Four misfortunes occur to a careless man who commits adultery: acquisition of demerit, restlessness, moral blame and downward path (Dharmapada 309). There is acquisition of demerit as well as evil destiny. No joy of the frightened man. The king imposes a heavy punishment. Therefore, man should never commit adultery (Dharmapada 310). Just as kusa grass cuts the hand of those who wrongly grasped. Even so the monk who wrongly practised ascetism leads to a woeful state (Dharmapada 311). An act carelessly performed, a broken vow, and a wavering obedience to religious discipline, no reward can come from such a life (Dharmapada 312). Thing should be done, let’s strive to do it vigorously, or do it with all your heart. A debauched ascetic only scatters the dust more widely (Dharmapada 313). An evil deed is better not done, a misdeed will bring future suffering. A good deed is better done now, for after doing it one does not grieve (Dharmapada 314). Like a frontier fortress is well guarded, so guard yourself, inside and outside. Do not let a second slip away, for each wasted second makes the downward path (Dharmapada 315).

According to the Vimalakirti Sutra, at the time of the Buddha, there were two bhiksus who **broke the prohibitions**, and being shameful of their sins they dared not call on the Buddha. They came to ask Upali and said to him: “Upali, we have broken the commandments and are ashamed of our sins, so we dare not ask the Buddha about this and come to you. Please teach us the rules of repentance so as to wipe out our sins.” Upali then taught them the rules of repentance. At that time,

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

The Buddha’s Teachings on “Virtues” in the Dharmapada Sutra: To live a hundred years, immoral and uncontrolled, is no better than a single-day life of being moral and meditative (110). All tremble at sword and rod, all love life; comparing others with oneself; one should not kill nor cause to kill (130). Breaking commandments is so harmful as a creeper is strangling a sala tree. A man who breaks commandments does to himself what an enemy would wish for him (162). He who in this world destroys life, tells lie, takes others’ wealth, commits adultery, is addicted to intoxicating liquors (246). A person

who has such actions, digs up his own good roots right in this life (247). The speaker of untruth goes down; also he who denies what he has done, both sinned against truth. After death they go together to hells (306). Like a frontier fortress is well guarded, so guard yourself, inside and outside. Do not let a second slip away, for each wasted second makes the downward path (315). To be virtuous until old age is pleasant; to have steadfast faith is pleasant; to attain wisdom is pleasant; not to do evil is pleasant (Dharmapada 333). It is good to have control of the eye; it is good to have control of the ear; it is good to have control of the nose; it is good to have control of the tongue (360). It is good to have control of the body; it is good to have control of speech; it is good to have control of everything. A monk who is able to control everything, is free from all suffering (361).

II. The Last Showers of Dharmas of the Buddha In Kusunagara:

The last showers of Dharmas or the last teachings of the Buddha (Instructions left by the Buddha at his last gasp) in the Kusunagara which were recorded by his disciples in the sutra on the last instructions, the sutra on transforming teaching handed down or bequeathed by the Buddha. After attaining enlightenment and more than four decades of spreading message of the truth regarding the Four Noble Truths. This message is one of the most important parts in the Buddha's Teachings. The Buddha gave this message to suffering humanity for their guidance, to help them to be rid of the bondage of "Dukkha" and to attain happiness, both relative and absolute (relative happiness or worldly happiness, absolute happiness or Nirvana). These Truths are not the Buddha's creation. He only re-discovered their existence. The Buddha said: "I am neither a vaguely so-called God nor an incarnation of any vaguely so-called God. I am only a man who re-discovers what had been covered for so long. I am only a man who attains enlightenment by completely comprehending all Noble Truths." In fact, the Buddha is a man who deserves our respect and reverence not only as a teacher but also as a Saint. He was a man, but an extraordinary man, a unique being in the universe. All his achievements are attributed to his human effort and his human understanding. He achieved the highest mental and intellectual

attainments, reached the supreme purity and was perfect in the best qualities of human nature. He was an embodiment of compassion and wisdom, two noble principles in Buddhism. The Buddha never claimed to be a savior who tried to save ‘souls’ by means of a revelation of other religions. The Buddha’s message is simple but priceless to all of us: “Infinite potentialities are latent in man and that it must be man’s effort and endeavor to develop and unfold these possibilities. That is to say, in each man, there exists the Buddha-nature; however, deliverance and enlightenment lie fully within man’s effort and endeavor.”

Before entering Nirvana, the Buddha emphasized in front of his disciples that Buddhists must definitely build up their foundation of knowledge in cultivation in which we cannot lack understanding of Rules or Precepts. The Buddha taught: “Just as no animal eats a dead lion, but it is destroyed by worms produced within itself, so no outside force can destroy Buddhism, only evil monks within it can destroy it.” The Buddha indicated four metaphors of breaking the vow of chastity for the assembly. These are four metaphors addressed by the Buddha to monks and nuns about he or she who breaks the vow of chastity: he who breaks the vow of chastity is as a needle without an eye; as a dead man; as a broken stone which cannot be united; as a tree cut in two which cannot live any longer.

After arriving in Kusinagara, at his death approached, the Buddha asked the assembly of monks if they had any questions. The gathering remained silent. The Buddha took a quick look at all of his disciples before summarized his Last Teachings which include some of his reminders on the previously preached teachings. Talking about keeping precepts, the Buddha reminded: “A monk is expected to observe all Patimokkha Sila or the fundamental moral code (The 227 disciplinary rules binding on the Bhikkhu and 311 for Bhikkhuni, according to the Theravada Buddhism, recited on Uposatha days (những ngày Bố Tát) for the purposes of confession). Talking about subduing anger, the Buddha reminded: “O, Monks! In order to subdue anger and resentment, we must develop a compassionate mind by meditating on loving kindness, pity and compassion. The basis of anger is usually fear for when we get angry we feel we are not afraid any more, however, this is only a blind power. The energy of anger, if it’s not so

destructive, it may not be of any constructive. In fact, extreme anger could eventually lead us even to taking our own life. When you are angry at someone, let step back and try to think about some of the positive qualities of that person. To be able to do this, your anger would be reduced by its own. Talking about seeking after nothing, the Buddha reminded: “O, Monks! Men of the world, in eternal confusion, are attached everywhere to one thing or another, which is called seeking. The wise, however, understand the truth and are not like the vulgar. Their minds abide serenely in the uncreated while the body turns about in accordance with the laws of causation. All things are empty and there is nothing desirable and to be sought after. Wherever there is nothing merit of brightness there follows the demerit of darkness. The triple world there one stays too long is like a house on fire; all that has a body suffers, and who would ever know what is rest? Because the wise are thoroughly acquainted with this truth, they get neer attached to anything that becomes, their thoughts are quieted, they never seek. ‘Wherever there is seeking, there you have sufferings; when seeking ceases you are blessed. Thus we know that not to seek is verily the way to the truth. Therefore, one should not seek after anything.’” Talking about Elevated Pride the Budd reminded: “Elevated Pride means arrogance or haughtiness. Arrogance and pride, a kind of klesa, one of the five higher bonds of desire. Pride is asserting superiority over inferiors and equality with equals. Looking down on others. Haughty people are self-aggrandized and boasting. They tend to bully their superiors and trample the inferior. They refuse to learn any more or listen to advice or explanations; and as a result commit regretable errors. Conceit arises when practitioners begin to experience joy, rapture, delight, and other interesting things in practice. Mana or conceit has the characteristic of bubbly energy, of a great zeal and enthusiasm arising in the mind. One overflows with energy and is filled with self-centered, self-glorifying thoughts like, “I’m so great, no one can compare with me.” A prominent aspect of conceit is “stiffness and rigidity.” One’s mind feels stiff and bloated, like a python that has just swallowed some other creature. This aspect of mana is also reflected as tension in the body and posture. Its victims get big-headed and stiff-necked, and thus may find it difficult to bow respectfully to others. Conceit is really a fearsome mental state because it destroys

gratitude, making it difficult to acknowledge that one owes any kind of debt to another person. Forgetting the good deeds other have done for us in the past, one belittles them and denigrates their virtues. Not only that, but one also actively conceals the virtues of others so that no one will hold them in esteem. All of us have had benefactors in our lives, especially in childhood and younger days. Our parents, for example, gave us love, education and necessities of life at a time when we were helpless. Our teachers gave us knowledge. Friends helped us when we got into trouble. Remembering our debts to those who have helped us, we feel humble and grateful, and we hope for a chance to help them in turn. There are two types of rare and precious people in the world. The first type is a benefactor, one who is benevolent and kind, who helps another person for noble reasons, sparing no effort to help beings liberate themselves from the sufferings of samsara. The second type is the one who is grateful, who appreciates the good that has been done for him or her, and who tries to repay it when the time is ripe.” Talking about heedlessness, the Buddha reminded: “The foolish indulge in heedlessness, while the wise protect heedfulness. The wise with right effort, heedfulness and discipline to build up an island which no flood can overflow. Who is heedless before but afterwards heedless no more, will outshine this world, like a moon free from clouds. To the Buddhas, a person who has conquered thousands of thousands of people in the battlefield cannot be compared with a person who is victorious over himself because he is truly a supreme winner. A person who controls himself will always behave in a self-tamed way. And a self well-tamed and restrained becomes a worthy and reliable refuge, very difficult to obtain. A person who knows how to sit alone, to sleep alone, to walk alone, to subdue oneself alone will take delight in living in deep forests. Such a person is a trustworthy teacher because being well tamed himself, he then instructs others accordingly. So the Buddha advises the well-tamed people to control themselves. Only the well tamed people, the heedful people, know the way to stop contentions, quarrels and disputes and how to live in harmony, in friendliness and in peace.” Talking about sleepiness and sloth, the Buddha reminded: “Thina or Middha (sleepiness) is sloth or morbid state of the mind and mental properties, yielding to sleep or drowsiness. It is not, as some are inclined to think, sluggishness of the body; for even the Arahats,

the Perfect Ones, who are free from this ill also experience bodily fatigue. This sloth and torpor, like butter too stiff to spread, make the mind rigid and inert and thus lessen the practitioner's enthusiasm and earnestness from meditation so that he becomes mentally sick and lazy. Laxity leads to greater slackness until finally there arises a state of callous indifference." Talking about greed and desire, the Buddha reminded: "Greed and desire are the cause of all unhappiness or suffering. Everything sooner or later must change, so do not become attached to anything. Instead devote yourself to clearing your mind and finding the truth, lasting happiness." Knowing how to feel satisfied with few possessions help us destroy greed and desire. This means being content with material conditions that allow us to be healthy and strong enough to cultivate. This is an effective way to cut through the net of passions and desires, attain a peaceful state of mind and have more time to help others. Cultivation helps us balance 'Lust' by contemplation of loathsomeness." The Buddha added: "Karma that you have made for yourself can only disappear if you want it to. No one can make you want it to disappear. I have many kinds of medicine, but I can't take it for you." Talking about seeing only others' faults, not our own ones, the Buddha reminded: "For the majority of us, it is easy seen are others' faults, but hard indeed to see one's own faults. We should not evade self-responsibility for our own actions by blaming them on circumstances or unluckiness. Usually when a man is forced to see his own weakness, he avoids it and instead gives it to self-deceit. He will search his brain for an excuse, even the lamest one will do, to justify his actions. He may succeed in doing this. Sometimes he succeeds so well in trying to fool others, he even manages to fool himself with the very ghost created by his mind. However, you may fool some of the people for some of the time, but not all the people all the time. The fool who does not admit he is a fool is a real fool. And the fool who admits he is a fool is wise to that extent. If you have made a mistake, then admit it. You need courage, of course admission of your own mistake is not pleasant. You also need wisdom to see your own faults. The Buddha once taught: Those who make mistakes, but admit that they make mistakes and correct them. Those people are not different from the saints. Sincere Buddhists should not think that you have been unlucky, or you have been a victim of fate. Face your shortcomings.

You must realize that your mind has created the conditions which gave rise to the miseries and difficulties you are experiencing. This is the only way that can help lead you to a happy life. Ancients often said: “Great men do not remember the faults of lesser men.” We, lay Buddhists, should always try to be great men. It is very clearly that it's easy to see the faults of others, but it is difficult to perceive our own faults. A man winnows his neighbor's faults like chaff, but hides his own, as a dishonest gambler conceals a losing dice (Dharmapada 252). He who sees others' faults, is easy to get irritable and increases afflictions. If we abandon such a habit, afflictions will also be gone (Dharmapada 253). Those who perceive wrong as wrong and what is right as right, such men, embracing right views and go to the blissful state (Dharmapada 319).” Then, the Buddha also reminded his disciples of previous parts of his core teachings: Three Dharma Seals, Four Noble Truths, the Noble Eightfold Path, Four Immeasurable Minds, Causes-Effects-Retributions in Buddhism, the Twelve Conditions of Cause-and-Effect, Six Paramitas, Be Content with Few Desires and Be Satisfied with What We Have, Sense Restraint in Daily Activities, To Balance Lust, Be Moderate and Self-Restraint in Daily Life, Closely Associate With Good-Knowing Advisors, Not to Closely Associate With Evil Friends, To Observe Buddhist Precepts Meaning to Restrain and Control the Body and Mind, Three Studies of Discipline-Meditation-Wisdom, Reliance on the Buddha's Dharma, Be A Refuge to Yourselves, Everything Is Impermanent, Impermanence of the Body and Mind, Big Obstructions & Challenges on the Path of Cultivation, Overcoming Obstructions and Challenges in Cultivation, and so on. Finally, the Buddha emphasized his last words to the monks: “All things composed are perishable. Now strive diligently.”

When it was about time for Him to enter Nirvana, the Buddha also uttered His last words: “Nothing in this world is precious. The human body will disintegrate. Only Dharma is precious. Only Truth is everlasting.” When the day of the Buddha's passing away was drawing near, and the Bhiksus were reluctant for the parting. The Buddha instructed them saying: “The Buddha's incarnation body cannot stay in the world forever. This is the natural law. But my dharma can live on for a long time. You should observe and practice according to my teachings.” Ananda and others then consulted the Buddha on things of

the Buddha's disciples after the Buddha's passing away. Right before entering Nirvana, beneath the Sala Trees at Kusinagara, the Buddha taught his last words to his disciples as follows: *First*, make yourself a light. Rely upon yourself, do not depend upon anyone else. *Second*, make my teachings your light. Rely on them; do not rely on any other teaching. *Third*, consider your body, think of its impurity. *Fourth*, consider your body, knowing that both its pains and its delight are alike causes of suffering, how can you indulge in its desires? *Fifth*, consider your "self," think of its transiency, how can you fall into delusion about it and cherish pride and selfishness, knowing that they must end in inevitable suffering and afflictions? *Sixth*, consider substances, can you find among them any enduring "self"? Are they aggregates that sooner or later will break apart and be scattered? *Seventh*, do not be confused by the universality of suffering, but follow my teaching, even after my death, and you will be rid of pain. Do this and you will indeed be my disciples. *Eighth*, my disciples, the teachings that I have given you are never be forgotten or abandoned. They are always to be treasured, they are to be thought about, they are to be practiced. If you follow these teachings, you will always be happy. *Ninth*, my disciples, the point of the teachings is to control your own mind. Keep your mind from greed, and you will keep your behavior right; keep your mind pure and your words faithful. By always thinking about the transiency of your life, you will be able to resist greed and anger, and will be able to avoid all evils. *Tenth*, if you find your mind tempted and so entangled in greed, you must try to suppress and control the temptation; be the master of your own mind. *Eleventh*, a man's mind may make him a Buddha, or it may make him a beast. Misled by error, one becomes a demon; enlightened, one become a Buddha. Therefore, control your mind and do not let it deviate from the right path. *Twelfth*, you should respect each other, follow my teachings, and refrain from disputes. You should not like water and oil, repel each other, but should like milk and water, mingle together. *Thirteenth*, my disciples, you should always study together, learn together, practise my teachings together. Do not waste your mind and time in idleness and quarreling. Enjoy the blossoms of Enlightenment in their season and harvest the fruit of the right path. *Fourteenth*, my disciples, the teachings which I have given you, I gained by following the path myself. You should

follow these teachings and conform to their spirit on every occasion. *Fifteenth*, my disciples, if you neglect them, it means that you have never really met me. It means that you are far from me, even if you are actually with me. But if you accept and practice my teachings, then you are very near to me, even though you are far away. *Sixteenth*, my disciples, my end is approaching, our parting is near, but do not lament. Life is ever changing; none can escape the disolution of the body. This I am now to show by my own death, my body falling apart like a dilapidated cart. *Seventeenth*, do not vainly lament, but realize that nothing is permanent and learn from it the emptiness of human life. Do not cherish the unworthy desire that the changeable might become unchanging. *Eighteenth*, my disciples, you should always remember that the demon of worldly desires is always seeking chances to deceive the mind. If a viper lives in your room and you wish to have a peaceful sleep, you must first chase it out. You must break the bonds of worldly passions and drive them away as you would a viper. You must positively protect your own mind. *Nineteenth*, my disciples, my last moment has come, do not forget that death is only the end of the physical body. The body was born from parents and was nourished by food; just as inevitable are sickness and death. *Twentieth*, but the true Buddha is not a human body: it is Enlightenment. A human body must die, but the Wisdom of Enlightenment will exist forever in the truth of the Dharma, and in the practice of the Dharma. He who sees merely my body does not see me. Only he who accepts and practices my teaching truly sees me. *Twenty-first*, after my death, the Dharma shall be your teacher. Follow the Dharma and you will be true to me: *Twenty-Second*, during the last forty-five years of my life, I have withheld nothing from my teachings. There is no secret teaching, no hidden meaning; everything has been taught openly and clearly. My dear disciples, this is the end. In a moment, I shall be passing into Nirvana. This is my last instruction.

According to the Mahaparinirvana Sutra in the Digha Nikaya, volume 16, the Buddha compassionately reminded Ananda: “It is through not understanding the Four Noble Truths, o Bhiksus, that we have had to wander so long in this weary path of rebirth, both you and I!” On his last days, the Buddha always reminded his disciples to be mindful and self-possessed in learning the Three-fold training “Such is right

conduct, such is concentration, and such is wisdom.” In His last instructions to the Order, the Buddha told Ananda: “The Tathagata does not think that he should lead the Order or the Order is dependent on Him. Therefore, Ananda, be lamps to yourselves. Be a refuge to yourselves. Go to no external refuge. Hold fast to the Dharma as a lamp. Hold fast to the Dharma as a refuge. And how, O Ananda, is a Bhiksu to be a lamp to himself, a refuge to himself, going to no external refuge, holding fast to the Dharma as a lamp? Herein, a Bhiksu lives diligent, mindful, and self-possessed, overcoming desire and grief in the world, reflecting on the body, feeling, and mind and mental objects.” Then the Buddha turned to everyone and said his final exhortation: “Remember what I have taught you. Craving and desire are the cause of all unhappiness. Everything sooner or later must change, so do not become attached to anything. Instead, devote yourself to clearing your mind and finding true and lasting happiness. Behold now, O Bhiksus, I exhort you! Subject to change are all component things! Strive on with diligence!”

Chương Mười Lăm

Chapter Fifteen

Lược Sử Phân Phái & Sự Phát Triển Các Bộ Phái Phật Giáo

I. Lược Sử Phân Đoạn Các Thời Kỳ Phát Triển Phật Giáo:

Theo học giả nổi tiếng Phật giáo, Edward Conze trong “Lược Sử Phật Giáo,” tính đến nay Phật giáo đã tồn tại hơn 2.500 năm, và trong suốt thời kỳ này, Phật giáo đã trải qua những thay đổi sâu xa từ căn bản. Lịch sử Phật giáo có thể được chia làm bốn giai đoạn. Thời kỳ thứ nhất là thời kỳ Phật giáo Nguyên Thủy, phần lớn trùng hợp với cái mà sau này được biết đến như “Tiểu Thừa”. Thời kỳ thứ hai được đánh dấu bởi sự phát triển của giáo lý Đại Thừa. Thời kỳ thứ ba là sự phát triển của Mật tông và Thiền tông. Các thời kỳ này kéo dài đến khoảng năm 1000 sau Tây lịch. Sau đó Phật giáo không còn sự thay đổi nào nữa mà chỉ tiếp tục duy trì những gì có sẵn. Và khoảng 1000 năm gần đây được xem là thời kỳ thứ tư. Về mặt địa lý, Phật giáo trong thời kỳ đầu chỉ giới hạn trong phạm vi xứ Ấn Độ. Qua đến thời kỳ thứ hai, Phật giáo bắt đầu cuộc chinh phục sang các xứ Đông Á, và chính bản thân Phật giáo thời kỳ này phải chịu ảnh hưởng bởi những tư tưởng bên ngoài Ấn Độ. Trong suốt thời kỳ thứ ba, có nhiều trung tâm phát huy một cách sáng tạo các tư tưởng Phật giáo được thành hình bên ngoài Ấn Độ, đặc biệt là ở Trung Hoa. Trên phương diện giải thoát, các thời kỳ này khác nhau về quan niệm tu tập của con người. Trong thời kỳ đầu, lý tưởng tu tập nhắm đến quả vị A La Hán, nghĩa là bậc đã dứt trừ hết ái nhiễm, mọi dục vọng đều dứt sạch, và không còn phải tái sanh trong luân hồi. Thời kỳ thứ hai, lý tưởng tu tập hướng đến quả vị Bồ Tát, người phát nguyện cứu độ chúng sanh và tin tưởng chắc chắn mình sẽ trở thành một vị Phật. Thời kỳ thứ ba, lý tưởng tu tập nhắm đến quả vị của một con người hòa hợp hoàn toàn với vũ trụ, không còn bất cứ giới hạn nào, và hoàn toàn tự tại trong sự vận dụng những năng lực của vũ trụ trong tự thân cũng như đối với ngoại cảnh. Điều đặc biệt của Phật giáo là trong mỗi giai đoạn thay đổi đều có một tạng kinh mới, mặc dầu được viết ra nhiều thế kỷ sau khi Đức Phật nhập diệt, nhưng

vẫn được xem là lời Phật dạy. Kinh tạng của thời kỳ đầu, đến thời kỳ thứ hai được bổ sung thêm rất nhiều kinh điển Đại Thừa, và đến thời kỳ thứ ba là sự ra đời của một số lớn kinh điển Mật tông.

II. Lược Sử Phật Giáo Thời Nguyên Thủy:

Phật giáo đã và đang tồn tại trên 2.500 năm. Trong suốt khoảng thời gian gần 26 thế kỷ này Phật giáo đã trải qua rất nhiều thăng trầm với thời gian. Trước khi phát triển ra các nước lân cận, trong thời kỳ đầu Phật giáo gần như chỉ phát triển trong phạm vi lục địa Ấn Độ. Đức Phật chưa từng viết và để lại cho đệ tử những lời dạy của chính Ngài. Tất cả kinh điển Phật giáo đều được các đệ tử về sau này của Ngài kết tập lại hàng trăm năm sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn. Trong suốt thời gian khoảng 500 năm sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn, các đệ tử của Ngài có những đại hội kết tập kinh điển để thảo luận và làm sáng tỏ những vấn đề có tầm mức quan trọng liên quan đến những lời Phật dạy. Chính vì vậy mà trong buổi ban sơ, mỗi kết tập kinh điển, giáo điển Phật giáo đều có những thay đổi đáng kể. Kết quả là sau mỗi giai đoạn đệ tử của Ngài đều cho ra một loại kinh điển mới, dù được viết ra hàng mấy thế kỷ sau ngày Đức Phật nhập Niết Bàn, nhưng vẫn được xem là lời Phật dạy. Trong kỳ kết tập kinh điển lần thứ nhất, cộng đồng Tăng lữ chỉ cố gắng tổ chức cộng đồng của mình với sự xác định về những lời Phật dạy cũng như những giới luật mà Ngài đã ban hành. Trong lần kết tập thứ hai, các truyền thống Phật giáo lúc này khá phức tạp và mơ hồ và kết quả là cuộc phân phái đầu tiên trong Tăng già.

III. Sự Phân Hóa Về Quan Điểm Giữa Thượng Tọa Bộ Và Đại Chúng Bộ:

Trong suốt thời kỳ 500 năm đầu của Phật giáo, kinh điển chỉ được truyền miệng, mãi cho đến gần cuối 500 năm đầu của Phật giáo mới bắt đầu có sự ghi chép. Dĩ nhiên, không ai trong chúng ta dám đoán chắc rằng những lời nói ra của Đức Phật có được ghi chép hết lại trong cái mà bây giờ chúng ta gọi là “giáo điển” hay không vì những gì Đức Phật nói ra đâu có được ghi chép lại ngay. Theo giáo sư Edward Conze trong Lược Sử Phật Giáo thì có thể vào lúc ấy Đức Phật đã giảng dạy bằng ngôn ngữ của xứ Ma Kiệt Đà vào thời đó, nhưng hiện tại không có Phật ngôn nào được ghi lại bằng ngôn ngữ này. Về những kinh điển

được ghi chép sớm nhất, ngay cả ngôn ngữ được sử dụng vẫn còn là một vấn đề gây tranh cãi. Những gì mà chúng ta đang có chỉ là bản dịch của những kinh điển đầu tiên ấy sang các ngôn ngữ Ấn Độ khác như tiếng Nam Phạn và Bắc Phạn. Chính vì vậy mà sau khi Phật nhập Niết Bàn không lâu đã phát khởi nhiều sự khác biệt về cách giảng giải lời Phật dạy. Và cũng chính vì vậy mà sau khi Đức Phật nhập diệt không lâu, Phật giáo đã tự chia tách ra thành nhiều bộ phái, có 18 bộ phái đã được biết đến; tuy nhiên, trên thực tế có đến hơn 30 bộ phái được chúng ta biết tên. Phần lớn những bộ phái này đều có kinh điển riêng, nhưng hầu hết đều đã mất hoặc vì chúng chưa được ghi chép lại bao giờ, hoặc vì chúng bị thời gian tàn phá. Vì những cộng đồng của các bộ phái gắn liền với những miền khác nhau của Ấn Độ nên các truyền thống địa phương đã phát triển, mặc dầu vậy, bất chấp về sự phân chia về địa lý và sự khác nhau về cách giảng dạy lời Phật dạy, các bộ phái vẫn duy trì được tính cách cốt lõi của giáo lý nhà Phật. Do những khác biệt về cách giảng giải lời Phật dạy mà khoảng 140 năm sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn, Thượng Tọa Bộ đã tách rời khỏi Đại Chúng Bộ, là nhóm, mà vào khoảng đầu Tây lịch, đã làm điểm xuất phát cho tư tưởng Đại Thừa.

Khoảng 400 năm sau ngày Đức Phật nhập Niết Bàn, một số tín đồ Phật giáo cảm thấy những lời Phật dạy trong giáo lý đã trở nên xưa cũ và không còn mang lại lợi ích thiết thực nữa. Họ quan niệm rằng giáo pháp đòi hỏi sự cải cách liên tục để đáp ứng những nhu cầu của thời đại mới, của những con người mới và hoàn cảnh xã hội mới, nên họ bắt đầu tạo ra một loại kinh văn mới. Họ cũng tin rằng kinh văn cũ không thể nào duy trì được một tôn giáo sống động như Phật giáo. Họ cho rằng trừ phi có một lực cân bằng qua việc đổi mới thường xuyên, bằng không thì tôn giáo ấy sẽ trở nên chai cứng và mất đi tánh sinh động của nó. Về phương diện triết học, chúng ta phải thành thật mà nói rằng triết học chính là một trong những nguyên nhân chính đưa đến việc phân chia các bộ phái, vì triết học khác với mọi ngành tri thức khác ở chỗ nó cho phép có nhiều hơn một giải pháp cho mỗi vấn đề. Và Phật giáo không chỉ được biết đến như một tôn giáo, mà nó còn được biết đến như một triết lý sống rất cao sâu. Trong khi tiến hành các phương pháp tu tập, các tu sĩ Phật giáo phải đối mặt với những vấn đề thành hình trên lãnh vực triết học ở khắp nơi, chẳng hạn như phân loại của tri thức, những vấn đề đánh giá thực tại, nhân quả, thời gian

và không gian, bản ngã, vân vân. Thời kỳ đầu tập trung vào những vấn đề tâm lý, thời kỳ thứ hai là những vấn đề bản chất của sự hiện hữu, và thời kỳ thứ ba là các vấn đề vũ trụ. Thời kỳ đầu tập trung vào việc cá nhân cố gắng tự nhiếp phục tâm mình, và sự phân tích tâm lý là phương pháp để đạt đến sự chế ngự tâm. Thời kỳ thứ hai chuyển sang bản chất tự nhiên của thực thể, hay được gọi là tự tánh; và nhận thức của tâm về tự tánh của vạn hữu được xem là yếu tố quyết định để đạt đến sự giải thoát. Thời kỳ thứ ba xem việc điều chỉnh tự thân cho hài hòa với vũ trụ là đầu mối để đạt đến giác ngộ, và sử dụng những phương cách có tánh mâu nhiệm, huyền bí từ thời cổ xưa để làm được điều đó. Về phương diện lịch sử, sự phân hóa đầu tiên về quan điểm là giữa những người cho rằng chỉ có hiện tại là thực hữu, và những người khẳng định cả quá khứ và vị lai cũng thực hữu như hiện tại. Hơn thế nữa, hư không và Niết Bàn là 2 pháp thường được cho là vô vi. Tuy nhiên, có một số trường phái không tin rằng hư không thực hữu hay vô vi. Mặt khác, trong khi dường như không ai tranh luận về bản chất vô vi của Niết Bàn, nhưng họ lại không đồng thuận là nó thuộc loại thực tại nào. Một số cho rằng nó hoàn toàn không, số khác lại khẳng định rằng chỉ có Niết Bàn mới đáng cho là thực hữu. Đại Chúng Bộ cho rằng vạn hữu, cái ngẫu nhiên cũng như cái tuyệt đối, đều là giả lập, thuần là quan niệm, thuần là lý luận, không có tự thể riêng. Toàn bộ các pháp giả lập này trái ngược với một “pháp giới” hay “pháp tánh” vốn đồng nhất với tánh không toàn diện là nơi vạn pháp quy về.

Đại Chúng Bộ, những người đại diện cho phần lớn giáo đoàn Phật Giáo, vì họ là nhóm đông nhất trong kỳ kết tập tại thành Hoa Thi, và họ là đại diện của giới cư sĩ đối lập với bộ phận Tăng lữ bảo thủ. Họ đã làm giảm nhẹ tầm quan trọng của Đức Phật lịch sử để thay vào đó là Pháp thân của Đức Phật. Theo kinh Diệu Pháp Liên Hoa, Đức Phật luôn tồn tại trong suốt thời gian vô tận, và lúc nào Ngài cũng thuyết giảng khắp mọi nơi trong vô số hóa thân. Thuyết Ngã Bộ đã gây sóng gió với quan niệm rằng bên cạnh các pháp không có cá ngã, vẫn có một ngã thể cần được biết đến. Họ cố tình thách thức giáo nghĩa cơ bản của các học giả Phật giáo đương thời. Sự ly phái giữa Thượng Tọa Bộ và Đại Chúng Bộ đã xảy ra do quan niệm về vị trí của các vị A La Hán. Đại Chúng Bộ cho rằng A La Hán chưa đạt quả vị mà Thượng Tọa Bộ đã gán cho họ. Các vị A La Hán vẫn chưa hoàn toàn giải thoát vì họ vẫn còn bị quấy nhiễu bởi ác ma, họ vẫn còn hoài nghi, và vẫn

còn không biết nhiều vấn đề. Với Đại Chúng Bộ, các vị A La Hán là những người đáng kính trọng nhưng hãy còn vị kỷ. Đại Chúng Bộ không dựa trên chứng nghiệm của các vị A La Hán mà là dựa trên các vị Bồ Tát, những người quên mình vì tha nhân.

Đại Chúng Bộ đồng nhất tánh không với Phật tánh. Đối với họ, hết thấy chúng sanh, cả thế gian và xuất thế gian, đều lấy tánh không làm nền tảng. Cái tánh không đó là Phật tánh và là Niết Bàn tối hậu. Do đó Phật tánh nhất thiết phải hiện hữu trong hết thấy chúng sanh. Đại Chúng Bộ xem Đức Phật siêu việt, xuất thế gian, không còn gì bất toàn hay bất tịnh, bậc nhất thiết trí, nhất thiết lực, vô hạn, vĩnh hằng, thường tại định, không bao giờ tán tâm và ngủ nghỉ. Đức Phật trong lịch sử chỉ là một hóa thân của Đức Phật siêu việt, do Ngài tạo ra để thị hiện trên thế gian, tùy thuận theo thường pháp của thế gian để giáo hóa chúng sanh ở đó. Với Đại Chúng Bộ, Đức Phật nhập Niết Bàn không phải là Ngài hoàn toàn tịch diệt, mà vì lòng từ bi vô hạn cũng như thọ mạng của Ngài. Ngài còn thị hiện dưới nhiều hình thức để cứu độ hết thấy chúng sanh bằng nhiều phương cách khác nhau. Không chỉ có chư Phật ở thế gian này, các Ngài còn thị hiện khắp nơi, thị hiện trong tất cả thập phương thế giới. Theo quan niệm của Đại Chúng Bộ thì Đức Phật là hiện thân vĩnh cửu của tất cả chân lý đã cho phép sự tiếp tục phát lộ ra chân lý của Ngài vào những thời điểm khác nhau, chứ không nhất thiết chỉ vào thời Đức Phật còn tại thế mà thôi. Đại Chúng Bộ và Đại Thừa theo nghĩa nào đó là những nhà huyền bí đối nghịch với chủ thuyết duy lý của Thượng Tọa Bộ. Sự khác biệt chính là ở chỗ sự huyền bí dựa trên lý trí của Đại Chúng Bộ và duy lý lại mang màu sắc huyền bí của Nam Phương Thượng Tọa Bộ. Tuy nhiên, họ có cơ sở chung là Trung Đạo mà mọi hành giả phải dụng công tu hành để đạt được giải thoát. Hoàn toàn ngược lại với Đại Chúng Bộ, trường phái Thượng Tọa Bộ coi Đức Phật như là một con người bình thường, mặc dầu có mâu thuẫn với một số điều được nói đến trong kinh điển Nam Phạn. Trường phái này chủ trương rằng chỉ có một Bồ Tát hiện thời là Ngài Di Lặc. Ngài hiện đang ngụ tại cung trời Đâu Suất, từ đó Ngài tái sinh làm người khi Phật pháp đã chấm dứt.

IV. Sự Phát Triển & Phân Phái Trong Thượng Tọa Bộ:

A. Sự Phát Triển Thượng Tọa Bộ:

Mười Tám Bộ Phái thời Phật giáo nguyên Thủy bao gồm: Đại Chúng Bộ, Nhứt Thuyết Bộ, Thuyết Xuất Thế Bộ, Đa Văn Bộ, Thuyết Giả Bộ, Chế Đa Sơn Bộ, Tây Sơn Trụ Bộ, Bắc Sơn Trụ Bộ, Kê Dẫn Bộ (Kê Li Bộ), Thượng Tọa Bộ, Tuyết Sơn Bộ, Thuyết Nhứt Thiết Hữu Bộ, Độc Tử Bộ, Pháp Thượng Bộ, Hiền Vi Bộ, Chính Lượng Bộ, Mật Lâm Sơn Bộ, Hóa Địa Bộ, Pháp Tạng Bộ, Âm Quang Bộ, và Kinh Lượng Bộ. Thượng Tọa Bộ là những người đại diện cho truyền thống của các trưởng lão trong lần kết tập kinh điển tại thành Pataliputra. Họ luôn tự hào về tính cách thâm niên lẫn chính thống của họ. Một trăm năm sau ngày Phật nhập diệt, những bậc kỳ lão trong Tăng đoàn đã họp nhau trong hang núi để cùng kết tập luật bộ. Tại cuộc hội nghị ở Tỳ Xá Lê, đã có một số Tăng lữ bất đồng ý kiến trầm trọng với một số Tăng lữ khác những điểm quan trọng liên quan tới giáo pháp. Số Tăng lữ có những ý kiến khác biệt tuy chiếm đa số nhưng họ lại bị một số Tăng lữ khác lên án và gọi là Ác Tỳ Kheo và kẻ thuyết phi pháp đồng thời đã trục xuất họ. Trong lịch sử Phật giáo, số Tỳ Kheo này được gọi là Đại Chúng Bộ vì trong cuộc hội tập họ đã chiếm đa số và phản ánh được ý kiến của đại đa số tục chúng. Những Tăng lữ đã xua đuổi những vị này đã tự xưng là Thượng Tọa Bộ hoặc Trưởng Lão vì họ tự cho là đại biểu chính thống giáo nghĩa Phật Giáo Nguyên Thủy. Giáo lý của Đức Phật theo trường phái này rất đơn giản. Ngài dạy chúng ta ‘tránh mọi điều ác, làm các điều lành và giữ cho tâm ý thanh sạch.’ Có thể đạt được những điều này bằng sự hành trì giới, định, tuệ. Giới hay giữ hạnh kiểm tốt là nền tảng chủ yếu của sự tiến bộ trong đời sống con người. Một người tại gia bình thường phải tránh sát sanh, trộm cắp, tà dâm và uống các chất cay độc. Nếu trở thành tu sĩ thì phải sống đời độc thân, tuân thủ cụ tục giới, tu tập thiền định để trau dồi tuệ giác. Nói chung, kinh điển Thượng Tọa Bộ hạ thấp vai trò của Đức Phật như một nhân vật lịch sử chứ không phải là một nguyên lý siêu hình. Có những mối quan hệ mật thiết giữa Thượng Tọa Bộ và Phật giáo Theravada hay Phật giáo Nguyên Thủy ngày nay. “Sthavira” là thuật ngữ Bắc Phạn dùng để chỉ “Trưởng Lão.” (hay Thượng Tọa). Đây là một trong hai nhóm có quan hệ với cuộc kết tập Kinh Điển lần thứ nhất, nhóm kia là “Đại Chúng Bộ.” Thượng Tọa Bộ tuyên bố là họ nắm giữ kinh điển và truyền thống giới luật nguyên thủy của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni, và họ đặt cho đối thủ của mình, có vẻ như là đại đa số, là những kẻ theo tà giáo. Từ Pali “Thera” tương đương với từ Phạn

ngữ “Sthavira” đã khiến cho nhiều người nghĩ rằng hai hệ phái này là một, hoặc giả hệ phái Theravada có liên hệ với hệ phái Sthaviravadin thời xưa. Chính kinh điển của truyền thống Theravada hiện tại cho rằng truyền thống này chính là hậu duệ của “Thượng Tọa Bộ,” mặc dầu không có căn cứ lịch sử nào xác nhận điều này, vì truyền thống Theravada chỉ khởi lên tại Tích Lan khoảng 2 thế kỷ sau đó mà thôi. Trường phái Thượng Tọa Bộ đã tạo một ảnh hưởng đối với quan niệm của chúng ta về Tăng Già nguyên thủy, mà có lẽ đại diện duy nhất của trường phái này còn tồn tại đến ngày nay là trường phái Nguyên Thủy (Theravada) ở Sri Lanka và các nước Đông Nam Á. Trường phái này đã xác nhận mình là trường phái duy nhất đã ly khai với trường phái Đại Chúng Bộ trong lần Đại Hội Kết Tập Kinh điển lần thứ hai. Vào thời vua A Dục, trường phái Thượng Tọa Bộ đã tự tách ra thành các trường phái Chính Lượng Bộ, Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ và Phân Biệt Thuyết Bộ. Về sau này trường phái Phân Biệt Thuyết Bộ lại tách ra thành hai phái, trường phái Mahisasika, được thành lập ở miền Đông Nam Ấn Độ và phái Theravada được thành lập ở Sri Lanka khi vua A Dục phái con của mình là Mahinda tới nơi này. Từ khi mới thành lập, Thượng Tọa Bộ đã tìm cách phát triển về phía Tây của Ấn Độ. Tại Miến Điện, dưới triều đại Anawrahta (1044-1283), Phật giáo Đại Thừa phát triển rất mạnh mẽ, tuy nhiên, Thượng Tọa Bộ vẫn được ưa chuộng rộng rãi hơn ở nhiều nơi. Dù các Tăng sĩ trong thành Ari không thích Thượng Tọa Bộ vì Tăng sĩ của bộ phái này ăn thịt, uống rượu, dùng bùa chú để giải tội, giết súc vật để tế lễ, và mê đắm ái dục. Mặc dù vậy Thượng Tọa Bộ vẫn tiếp tục tồn tại ở Miến Điện cho đến cuối thế kỷ thứ 18. Sự ủng hộ của triều đình Miến Điện vẫn dành cho Thượng Tọa Bộ, và trước khi Miến Điện bị người Mông Cổ xâm lăng vào năm 1287 thì Pagan vẫn là một trung tâm văn hóa Phật giáo lớn của Thượng Tọa Bộ. Sau đó, suốt 500 năm Miến Điện bị phân chia thành những lãnh địa nhỏ với chiến tranh triền miên, nhưng truyền thống Thượng Tọa Bộ vẫn được duy trì. Nói chung, Phật giáo Miến Điện nghiêng về việc duy trì tính chính thống của Thượng Tọa Bộ trong suốt một thời gian dài. Tại Thái Lan và các vùng khác ở Đông Dương, đồng thời với sự phát triển tại Miến Điện, Thượng Tọa Bộ cũng phát triển sang Thái Lan và các vùng khác ở Đông Dương. Tại Thái Lan, những bộ tộc Thái ở Trung Hoa đã mang đến Thái Lan một hình thức Phật giáo nào đó, nhưng trong thế kỷ thứ 14 thì Thượng Tọa

Bộ của Tích Lan được thiết lập tại đây một cách vững chắc. Tại Kampuchia, vào thế kỷ thứ 11, Mật tông vẫn còn hưng thịnh; tuy nhiên, đến thế kỷ thứ 14, do áp lực của người Thái, Thượng Tọa Bộ đã dần dần thay thế cho tông phái này, và vào thế kỷ thứ 15, Thượng Tọa Bộ chính thống của Tích Lan được du nhập. Tại Chàm và Việt Nam, Thượng Tọa Bộ và hậu thân của nó là hệ phái Theravada chỉ được du nhập từ Kampuchia vào khoảng giữa thế kỷ 20 mà thôi.

B. Sự Phân Chia Các Bộ Phái Trong Thượng Tọa Bộ:

Thứ Nhất Là Thuyết Ngã Bộ: Một trong những bộ phái được thành lập vào khoảng 236 năm sau ngày Đức Phật nhập Niết Bàn. Thuyết Ngã Bộ đã làm sống sót các bộ phái đương thời khác vì nó chủ trương có sự hiện hữu của một ngã thể. Các bộ phái khác cho rằng hầu hết giáo thuyết của Thuyết Ngã Bộ là ngoại giáo vì nó phủ nhận thuyết “vô ngã” của Đức Phật. Chính vì vậy mà Thuyết Ngã Bộ đã bị rất nhiều học giả lỗi lạc đương thời của Phật giáo như Thế Thân và Tịch Hộ đả kích một cách cay cú. Giáo thuyết chính của Thuyết Ngã Bộ bao gồm: i) Trường phái này tin là có một cái “ngã” là căn bản của nghiệp lực và luân hồi, hay cái “Ngã” mang tính chất luân hồi. Tuy nhiên, giáo thuyết Phật giáo phủ định một thực thể hay một linh hồn vĩnh hằng như vậy. Với Phật giáo, cá nhân chỉ là một danh từ ước lệ, là sự phối hợp giữa thể chất và tâm thức, có thể thay đổi từng lúc khác nhau. Giáo thuyết về một cái ngã trường tồn cuối cùng bị Phật giáo xem như là tà thuyết, dù có một thời có rất nhiều người theo giáo thuyết ấy, vì xét lại cho kỹ chúng ta sẽ thấy Đức Phật luôn luôn phủ nhận giáo thuyết về một cái ngã trường tồn và không thể phân cách ấy. Học thuyết về cái ngã của con người này đã gây nên phản ứng dữ dội từ các đối thủ của trường phái này vì nó dạy rằng, tuy giáo lý ‘vô ngã’ của Đức Phật hoàn toàn đúng theo nghĩa bình thường, nhưng vẫn có một cái ngã (nhân vị). Cái ngã này là một vật hiện thực, là cái bản thể cho phép có sự liên tục giữa các lần tái sanh, trí nhớ, và sự chín muồi sau này của các hành vi hữu ý hay ‘nghiệp’ làm trong hiện tại hay quá khứ. Nếu không có cái ngã hay nhân vị nào cả như học thuyết của các trường phái đối thủ tuyên bố, thì Phật giáo sẽ bị tố cáo là một học thuyết ‘hư vô’ và ‘vô đạo đức,’ vì sẽ không có con người nào để chịu trách nhiệm về các hành vi đạo đức. Trường phái này nhấn mạnh rằng ‘cái ngã’ hay ‘nhân vị’ bất định trong tương quan với các yếu tố cơ bản

cấu thành hiện hữu, không ở ngoài cũng không ở trong chúng; không đồng nhất cũng không khác biệt với chúng. Thật ra, chỉ có các vị Phật mới nhận thức được nó. Để củng cố lập trường của mình, trường phái này thường trích dẫn những lời dạy của Đức Phật như “Này các Tỳ Kheo, chỉ có một con người duy nhất sinh ra ở đời này vì sự thịnh vượng của nhiều người, vì hạnh phúc của nhiều người, vì lòng bi mẫn đối với thế giới, vì lợi ích sự thịnh vượng và hạnh phúc của chư Thiên và loài người. Chúng ta có thể thấy lập trường này về sau được phản ánh trong các lý thuyết về Như Lai Tạng của trường phái Đại Thừa, các trường phái Thiên và Thiên Thai của Trung Hoa. Vì vậy, người ta tin rằng trường phái này được thiết lập do sự chia rẽ về giáo lý trong nội bộ của trường phái Thượng Tọa Bộ vào thế kỷ thứ 3 trước Tây Lịch, và tồn tại đến thế kỷ thứ chín hay thứ mười sau Tây Lịch. ii) Theo Thuyết Ngã Bộ, con người đối với các yếu tố tâm sinh lý giống như lửa đối với chất đốt. Lửa không chỉ là một chuỗi các tia cháy liên tục, mà là một thực thể, độc lập, tự hữu, đốt cháy nhiên liệu. Nó có bản chất riêng là nóng, có tác nghiệp, có một nghiệp quả. Như vậy, tự ngã xuất hiện thông qua các thọ uẩn, cấu hữu với thọ uẩn, không phải như một vật biệt lập, mà là một thứ nhất thể về cơ cấu. Như vậy phái Hữu Ngã mong muốn chứng tỏ học thuyết của họ không mâu thuẫn với các nguyên tắc chính trong Phật giáo. Họ khẳng định rằng sự tin tưởng vào một cái “Tự Ngã” không làm tác hại đến đời sống tâm linh khi chúng ta tu tập và nhìn thấy được cái “Chân Ngã” (cái Ngã bất biến). Và lúc đó chúng ta sẽ không còn chấp vào cái “Tôi” và “Của Tôi” theo thường tình thế tục nữa. Thuyết Ngã Bộ định nghĩa “Ngã” như sau: i) Tác giả các tác nghiệp khác nhau, tịnh và bất tịnh. ii) Người tiếp nhận kết quả mong muốn và không mong muốn của những hành vi nó đã làm. iii) Kẻ thọ dụng, lang thang trong luân hồi, xả bỏ các uẩn cũ và thọ nhận cái mới.

Thứ Nhì Là Phân Biệt Thuyết Bộ: Còn gọi là Tỳ Bà Xa Bà Đề bộ, một trong những nhánh nguyên thủy đã tách khỏi Sthavira vào năm 240 trước CN (khoảng 236 năm sau ngày Đức Phật nhập Niết Bàn). Phái này tàn lụi vào thế kỷ thứ VII. Theo Keith trong Trung Anh Phật Học Từ Điển, Tỳ Bà Xa Bà Đề (Vibhajyacadins) là trường phái cho rằng chấp nhận A Tỳ Đạt Ma Luận Tạng là hợp lý, vì trong đó chứa cả bộ Tạng Pali. Phân Biệt Thuyết Bộ (The Vibhajyavadins) và sự khởi thủy của nó hãy còn mù mờ. Phân Biệt Thuyết Bộ cho rằng phải bàn

luận đúng sai. Phân Biệt Thuyết Bộ là bộ phái chủ trương phân tích, biện biệt các pháp, và đối với các sử gia Phật giáo vẫn còn ít nhiều bí ẩn. Theo giáo sư Edward Conze trong *Lược Sử Phật Giáo* thì sự phân chia giữa Nhất Thiết Hữu Bộ và Phân Biệt Thuyết Bộ bắt nguồn từ giáo lý “Bản thể toàn hữu” của Ca Chiên Diên Tử (Katyayaniputra), giáo chủ bộ phái Nhất Thiết Hữu Bộ, cho rằng không chỉ riêng hiện tại, mà cả những sự kiện trong quá khứ và tương lai đều là có thật. Dường như vua A Dục đã đứng về phía Phân Biệt Thuyết Bộ nên phái Nhất Thiết Hữu Bộ phải di chuyển về phía Bắc để truyền bá giáo lý của họ tại Kashmir, nơi mà về sau này vẫn tiếp tục là trung tâm truyền bá của họ trong hơn một ngàn năm. Cốt lõi của Phân Biệt Thuyết Bộ: a) Người bảo vệ cho cái gì phải phân hóa. b) Nhánh Tiểu Thừa đã tách khỏi Sthavira vào năm 240 trước CN. Phái này tàn lụi vào thế kỷ thứ VII. c) Theo Keith trong *Trung Anh Phật Học Từ Điển*, Tỳ Bà Xa Bà Đề (Vibhajyacadins) là trường phái cho rằng chấp nhận A Tỳ Đạt Ma Luận Tạng là hợp lý, vì trong đó chứa cả bộ Tạng Pali. Phân Biệt Thuyết Bộ (The Vibhajyavadins) và sự khởi thủy của nó hãy còn mù mờ. Phân Biệt Thuyết Bộ này cho rằng phải bàn luận đúng sai. d) Bà Sa Luận: Tên gọi tắt của Bộ Luận A Tỳ Đạt Ma Đại Tỳ Bà Sa, Tỳ Bà Sa Luận. Bộ Kinh Luận do Thi Đà Bàn Ni soạn, được ngài Tăng Già Bạt Trường 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 kiết tập kinh điển của triều đại Ca Sắc 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).

Thứ Ba Là Ấm Quang Bộ: Ấm Quang Bộ do ngài Ấm Quang thành lập vào khoảng năm 236 sau ngày Đức Phật nhập Niết Bàn. Giáo sư Przulski cho rằng bộ phái này với Tuyết Sơn Bộ là một vì họ tin rằng các vị Bồ Tát cũng giống như phàm phu, không có quyền lực siêu nhiên nào cả. Các vị A La hán vẫn còn si mê và ngờ vực. Tuy nhiên,

Nalinaksha Dutt không chấp nhận quan điểm này của giáo sư Przulski. Bộ phái này khác với Nhất Thiết Hữu Bộ và Pháp Tạng Bộ đôi chút nhưng rất gần với Thượng Tọa Bộ, nên còn được gọi là Sthavariya. Ấm Quang Bộ tin rằng quá khứ đã sinh quả thì không còn tồn tại nữa, còn quá khứ chưa sinh quả thì tiếp tục tồn tại; do đó, họ làm rung chuyển phần nào địa vị của phái Hữu Bộ vốn cho rằng quá khứ cũng tồn tại như hiện tại vậy. Đôi khi Ấm Quang Bộ được xem như là trường phái thỏa hiệp giữa Hữu Bộ (Sarvastivadin) và Phân Tích Bộ hay Phân Biệt Thuyết Bộ (Vibhajyavadin). Phái này cũng tuyên bố rằng mình có bộ Tam tạng riêng.

Thứ Tư Là Nam Phương Thượng Tọa Bộ: Phật giáo Nguyên Thủy có khi còn gọi là Phật giáo Nam Tông. Phật giáo Nguyên Thủy có ảnh hưởng lớn tại các xứ Tích Lan, Miến Điện, Thái Lan, Lào và Cam Bốt. Riêng tại Tích Lan, Nam Phương Thượng Tọa Bộ đã thống lãnh xứ này trong hai ngàn năm nay, sự thống thuộc của bộ phái này với các tông phái khác trong nội địa Ấn Độ vẫn chưa rõ ràng. Đây là trường phái mà giáo pháp tương ứng với các bộ kinh A Hàm. Những giáo pháp này thường cho rằng không có bản chất của một cái ngã, chư pháp có thực, và niết bàn là hoàn toàn hoại diệt. Không thể nào cả quyết sự phân chia những bộ phái đã xảy ra vào thời điểm nào, tuy nhiên chúng ta biết rằng chính sự truyền bá chánh pháp vào những vùng khác nhau đã đưa đến sự bất đồng và trở thành nguyên nhân chính cho sự phân chia này. Vào thế kỷ thứ ba trước Tây lịch, vua A Dục đã tích cực ủng hộ sự nghiệp truyền bá chánh pháp tới những vùng xa hơn. Người ta tin rằng chính nhờ sự ủng hộ của vua A Dục trong việc truyền bá chánh pháp mà sau cuộc kết tập kinh điển lần thứ ba, phái Nhất Thiết Hữu Bộ đã bén rễ mạnh mẽ ở phía Tây Bắc và phái Nguyên Thủy ở phía Nam, rồi lan truyền đến Tích Lan. Phật giáo còn ảnh hưởng xa hơn nữa đến các vùng Hy Lạp và những vùng mà Hy Lạp thống trị. Suốt hai hay ba thế kỷ tiếp theo triều đại của vua A Dục, đã có 18, hoặc 20, hoặc hơn thế nữa những bộ phái Phật giáo đã tồn tại, đánh dấu sự xuất hiện của thời kỳ phân chia các bộ phái. Những bộ phái Phật giáo trong thời kỳ phân chia bộ phái đầu tiên rất quan tâm và nghiêm nhặt tuân thủ giới luật cũng như nghiên cứu kinh điển. Nhấn mạnh đến việc dịch và giải thích chính xác theo nguyên văn kinh điển. Sự liên hệ giữa Nam Phương Thượng Tọa Bộ và Phật Giáo Nguyên Thủy: Trường phái Tiểu thừa được thành lập sau khi Đức Phật nhập diệt, vào khoảng kỷ

nguyên Thiên Chúa, cũng vào lúc mà trường phái Đại thừa được giới thiệu. Cứu cánh giải thoát của Tiểu thừa là tự độ. Vào thời vua A Dục, trường phái Thượng Tọa Bộ đã tự tách ra làm ba trường phái là Chính Lượng Bộ, Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ và Phân Biệt Thuyết Bộ. Và về sau này, trường phái Phân Biệt Thuyết Bộ lại tách ra làm hai phái: Mahisasika School ở miền Đông Nam Ấn Độ, và Nguyên Thủy Theravada ở Sri Lanka. Những đặc điểm khác của Nam Phương Thượng Tọa Bộ và Phật Giáo Nguyên Thủy: Người ta tin rằng Theravada là trường phái Tiểu thừa thoát thai từ nhóm Sthavira, phát triển từ nhánh Vibhajyavadin, do Moggaliputta Tissa lập ra và được Mahinda đưa vào Tích Lan vào khoảng năm 250 trước Tây lịch. Học thuyết của trường phái này dựa trên Tứ diệu đế, Bát chánh đạo, Thập nhị nhân duyên và vô ngã. Triết lý của trường phái này rất đơn giản. Tất cả các hiện tượng trên thế gian đều mang ba đặc tính, đó là sự vô thường (anitya), khổ (duhkha), và vô ngã (anatma). Nghĩa là không có cái gì được gọi là của riêng nó, không có gì là chắc chắn, không có gì là trường cửu. Mọi hợp thể đều được cấu tạo bởi hai yếu tố, danh hay phần không vật chất, và sắc tức phần vật chất. Ngoài ra, các vật thể này còn được mô tả là gồm có tất cả năm uẩn (skandhas), đó là sắc hay đặc tính vật chất, và bốn đặc tính phi vật chất, thọ, tưởng, hành, thức. Các yếu tố này được xếp thành 12 xứ và 18 giới. Mười hai xứ gồm sáu căn (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý), và sáu trần (sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp). Mười tám giới gồm sáu căn, sáu trần, và sáu thức (sự thấy biết của mắt, sự nghe biết của tai, sự ngửi biết của mũi, sự nếm biết của lưỡi, sự tri giác của toàn thân, và sự hiểu biết của ý thức). Do đó, trường phái Phật giáo chính thống này có một quan điểm đa nguyên về các yếu tố cấu thành vũ trụ. Theravada nhấn mạnh đến sự giải thoát cá nhân bằng tự lực, do tu hành theo các qui tắc đạo đức hầu đạt quả vị A la hán. Ngày nay trường phái xót lại duy nhất của Phật giáo Tiểu thừa này đã và đang phát triển rộng rãi tại các quốc gia Đông Nam Á. Tại Nghị Hội Hoa Thị thành, các giáo lý của trường phái này được thừa nhận là của trường phái Phân Biệt Thuyết Bộ (Vibhajyavada). Sự khác biệt giữa Phật giáo Nguyên Thủy và Đại Thừa: Phật giáo Nguyên Thủy cũng có lúc được gọi là Phật giáo Nam Tông, trong khi Phật giáo Đại Thừa được gọi là Bắc Tông. Cả hai trường phái lúc bắt đầu không phải là những trường phái khác biệt, nhưng vì những mục đích tu hành có khác, nên họ phát triển thành hai

trường phái khác nhau và cuối cùng phát triển trong những vùng địa lý khác nhau. a) Cầu quả A La Hán và Bích Chi Phật là Phật giáo Nguyên Thủy. Mục đích của các Phật tử theo Phật giáo Nguyên Thủy là chấm dứt ngã chấp và do đó trở thành một bậc A La Hán, bậc không còn tái sinh nữa. Tìm quả vị Phật là Đại Thừa. Phật giáo Đại Thừa chấp nhận những giáo thuyết trong Phật giáo Nguyên Thủy, Phật giáo Đại Thừa dạy rằng tín đồ Phật giáo Đại Thừa có thể tu tập quả vị A La Hán, nhưng A La Hán không phải là quả vị tối thượng. Phật giáo Đại Thừa đề nghị tín đồ nên đi theo con đường Bồ Tát đạo vì cuối cùng con đường ấy sẽ dẫn chúng ta đến quả vị Phật. Phật tử thuần thành nên bình tâm tự hỏi: “Sự thật có cái gọi là ‘Thừa’ hay không?” Nếu câu trả lời là “Có”, thì quả thật là một sự mê mờ đáng tiếc, vì Đức Phật đâu có bao giờ đề cập đến thừa thặng gì. Nếu câu trả lời là “Không” là chúng ta đã đi đúng đường, nên tiếp tục đi tới. Chúng ta nên tu tập giáo pháp nào thích hợp với chúng ta nhất, chứ đừng bình phẩm ai. b) Đại Thừa nhấn mạnh đến “vị tha phổ cứu,” phát triển trí huệ, và hóa độ chúng sanh trong kiếp tương lai; trong khi Nguyên Thủy chỉ mong cầu tự độ qua sự tịch diệt nơi niết bàn. c) Trong khi Phật giáo Nguyên Thủy chủ trương đời sống ẩn sĩ trong rừng hoặc đi khát thực, thì Đại Thừa không loại bỏ đặc điểm này, nhưng họ lại muốn cho đời sống tu tập mở rộng hơn cho cả Tăng lẫn tục. Với lý tưởng này, Phật giáo Đại Thừa không mong trở thành A La Hán để chỉ giải thoát cho cá nhân, mà mong trở thành Bồ Tát với ước nguyện thượng cầu Bồ Đề hạ hóa chúng sanh. d) Bồ Tát Đại Thừa tu hành lục độ Ba La Mật; trong khi bên Nguyên Thủy thì A La Hán lấy Tứ Diệu Đế làm bốn giáo, và Độc Giác lấy Thập Nhị Nhân Duyên làm bốn giáo tu hành. e) Phật giáo Đại Thừa tiến bộ và khẳng định. f) Trong khi Phật giáo Nguyên Thủy phát triển Tăng đoàn như là trung tâm, thì Phật giáo Đại Thừa lại thích hướng đến cá thể hơn. g) Trong khi Phật giáo Nguyên Thủy chủ trương hoàn toàn dựa vào kinh điển thì Đại Thừa chỉ dựa vào tinh thần cốt lõi của Đức Phật. Vì vậy, Phật giáo Nguyên Thủy quan tâm đến hình thức và hệ thống trong tính chất chính thống của kinh điển. Tạng Kinh Phật Giáo Nguyên Thủy: Truyền thống giáo pháp của các trưởng lão, truyền thống duy nhất của một nhóm các trưởng phái còn sót lại được phái Đại Thừa gọi là “Tiểu Thừa.” Đây là truyền thống chiếm ưu thế ở vùng Đông Nam Á, đặc biệt là ở Thái Lan, Sri Lanka, Miến Điện, Lào và Cam Bốt. Mặc dù không có cơ sở lịch sử nào, nhưng trường phái

Theravada tuyên bố rằng họ chính là hậu thân của phái Thượng Tọa Bộ ở Ấn Độ. Nguồn gốc của truyền thống này ở Đông Nam Á theo vết từ thời Mahinda, con trai của vua A Dục, một vị tăng đã hướng dẫn một đoàn truyền giáo đến Sri Lanka. Từ cơ sở này mà sau này nó truyền đi khắp vùng, và trong những thập niên gần đây nó đã thu hút một số gia tăng đáng kể những sinh viên ở Âu Châu và Mỹ Châu. Truyền thống này tự hào vì nó là truyền thống Phật giáo bảo thủ sâu xa những giáo pháp và thực hành trong kinh tạng Pali, hệ thống kinh tạng mà truyền thống xem là giáo điển Phật giáo xác thực duy nhất. Tuy nhiên, không ai trong chúng ta biết rõ đây là ngôn ngữ nguyên thủy trong kinh điển của trường phái Thượng Tọa Bộ hay không. Dù sao đi nữa chúng ta vẫn có thể xem trường phái Nguyên Thủy như là đại diện của trường phái Thượng Tọa Bộ. Luận thư cốt yếu của bộ phái Nam Phương Thượng Tọa Bộ: Thắng Nghĩa Thuyết, Pháp Tập Luận, Thanh Tịnh Đạo. Sách vở thuộc Bộ Luận Tạng của trường phái Nguyên Thủy: i) Bộ Pháp Tụ: Bộ Pháp Tụ liệt kê và định nghĩa những tâm thức thiện, ác, và trung tính. Đây cũng là một bộ sách phân tích về hình thể của vật chất. ii) Bộ Phân Tích: Phân tích hay phân loại chi tiết 16 chủ đề chính của giáo pháp, gồm các uẩn, các duyên, các yếu tố (đại), các căn, sự chú tâm tính thức, các yếu tố giác ngộ, thiền định và trí tuệ. iii) Bộ Chất Ngữ: Dựa trên những phân tích về các uẩn, giới, và tiến hành bằng phương cách vấn đáp. iv) Bộ Nhân Chế Định: Phân tích những loại tính tình, bằng những nhân tố khác nhau gồm từ một đến mười nhân tố. v) Bộ Ngữ Tông: Bác bỏ các quan điểm dị giáo của các trường phái Phật giáo khác. vi) Bộ Song Đối: Liên quan đến việc định nghĩa rõ ràng các thuật ngữ. vii) Bộ Vị Tri: Tranh luận đầy đủ về tánh duyên khởi.

Thứ Năm Là Hóa Địa Bộ: Theo kinh điển Bắc Phạn thì Hóa Địa Bộ do ngài Hóa Địa, xuất thân dòng Bà La Môn, thông đạt kinh điển Phật, thành lập sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn khoảng 300 năm. Theo truyền thuyết Phật giáo thì một vài vị Tăng của trường phái Thượng Tọa Bộ, sau khi rời thành Hoa Thị trong kỳ kết tập kinh điển lần thứ 2, đã đi về phương Nam và đến cư trú tại vùng cổ thành Hóa Địa Mạn Đà La. Họ được thế giới Phật giáo biết đến như là người của trường phái Hóa Địa Bộ. Họ cũng đến định cư tại vùng Vanavasi, phía Bắc Kanara, Mysore, Avanti, và Tích Lan. Ngài Pháp Hiển, một nhà hành hương nổi tiếng người Trung Hoa, đến Tích Lan sau khi du hành

chiêm bái và nghiên cứu giáo lý nhà Phật tại Ấn Độ, đã ghi lại rằng chính ông đã nhìn thấy bộ luật của Hóa Địa Bộ tại Tích Lan. Hóa Địa Bộ có hai chi phái. Chi phái trước san sẻ giáo nghĩa của Thượng Tọa Bộ trong khi chi phái sau nầy lại có cùng quan điểm với học thuyết của phái Nhất Thiết Hữu Bộ. Sự lẫn lộn về trường phái nầy phần lớn do bởi có đến hai nhóm của trường phái đã thịnh hành ở hai giai đoạn khác nhau. Theo tài liệu Pali thì Hóa Địa Bộ (Chánh Địa Bộ) là một trong hai mươi tông phái Tiểu Thừa, từ phái Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ mà tách ra riêng sau khi Phật nhập diệt được 300 năm. Bộ chủ của bộ phái nầy vốn là một quốc vương, người đã giáo hóa nhân dân trong bờ cõi đất nước mình cai quản, nên gọi là hóa địa. Giáo pháp của phái bộ nầy cũng giống như Đại Chúng Bộ, cho rằng hiện tại là hữu thể, còn quá khứ và vị lai là vô thể. Giáo pháp bộ nầy cũng chủ trương không và vô ngã mà hiện quán nhất thời; thừa nhận tạp nhiễm sanh ra bởi năm thức. Tông phái còn đặt ra chín thứ vô vi. Vì phủ nhận hữu thể nơi quá khứ và vị lai nên tông phái nầy còn được gọi là Pháp Vô Pháp Lai Tông. Hóa Địa Bộ tin rằng A Lan Hán không còn bị thối chuyển, không có thân trung ấm giữa kiếp nầy với kiếp kế tiếp. Họ cũng cho rằng trong Tăng già có Phật, nên cúng dường cho chư Tăng sẽ có nhiều công đức hơn là chỉ cúng dường cho Đức Phật. Điều đáng chú ý là Hóa Địa Bộ về sau lại có quan điểm trái ngược với những người theo Hóa Địa Bộ lúc ban đầu. Những người Hóa Địa Bộ về sau nầy tin rằng có quá khứ, có vị lai và thân trung ấm. Họ lại cũng tin rằng năm uẩn, xứ, giới, và những tùy miên sẽ còn mãi.

Quan điểm của chi phái Hóa Địa Bộ thứ nhất: a) Chi phái Hóa Địa chối bỏ quan điểm của Nhất Thiết Hữu Bộ; tuy nhiên, họ có phần đồng ý với Nam Phương Thượng Tọa Bộ khi cho rằng: i) Chỉ có hiện tại hiện hữu. ii) Họ nhấn mạnh rằng chư “hành” hoại diệt từng lúc. iii) Sự sống của con người bắt đầu từ lúc thọ thai và chấm dứt ngay lúc chết. iv) Tất cả mọi thứ trên đời nầy đều thay đổi. Nói cách khác, không có yếu tố nào là có thật cả. v) Họ cho rằng người đắc quả Tu Đà Hoàn hay Dự Lưu vẫn còn thối chuyển trong khi người đắc quả A La Hán thì không còn thối chuyển nữa. vi) Một vị A La Hán không còn cần phải làm việc phước đức nữa. vii) Không có một vị trời nào với đời sống thánh thiện cả. viii) Người phạm không đạt được cái gọi là Tín căn. b) Chi phái Hóa Địa đồng ý với quan điểm của Nhất Thiết Hữu Bộ: i) Một người trung bình có thể tu tập để triệt tiêu sự “sân hận”. i) Một người

trung bình có thể tu tập để triệt tiêu sự “sân hận”. i) Một người trung bình có thể tu tập để triệt tiêu sự “sân hận”. ii) Họ tin có cái gọi là người phạm vẫn có được chánh Kiến của tục đế hoặc pháp thế gian. c) Chi phái Hóa Địa chối bỏ quan điểm của cả Nhất Thiết Hữu Bộ lẫn Thượng Tọa Bộ, nhưng lại đồng quan điểm với Đại Chúng Bộ khi cho rằng: i) Tùy Miên không phải tâm mà cũng không phải là tâm pháp. ii) Tùy miên không bao giờ là đối tượng của tư tưởng. iii) Tùy miên được tách rời khỏi tâm. iv) Không có thân trung hữu. v) Không có cái gì có thể luân hồi từ sự hiện hữu này qua sự hiện hữu khác. vi) Ngoại đạo không thể nào đắc được ngũ thông. vii) Thiện nghiệp không thể trở thành nguyên nhân cho sự hiện hữu trong luân hồi sanh tử. viii) Dù Đức Phật được bao gồm trong Tăng già, sự cúng dường cho Phật vẫn được nhiều phước đức hơn cho chư Tăng khác trong Tăng già. ix) Phật thừa và Thanh Văn Thừa có cùng sự giải thoát như nhau. d) Cũng như Đại Chúng Bộ, Hóa Địa Bộ tin có chín thứ vô vi: d1) Theo Đại Chúng Bộ, có chín pháp vô vi hay chín pháp giúp hành giả tự tại không bị biến thiên vì bốn tướng: i) Trạch diệt: Đoạn diệt bằng tri thức. ii) Phi trạch diệt: Đoạn diệt không bằng tri thức, nghĩa là do sự đoạn diệt tự nhiên của nguyên nhân. iii) Hư không, iv) Không vô biên xứ, v) Thức vô biên xứ, vi) Vô sở hữu xứ, vii) Phi tướng phi phi tướng xứ, ix) Thánh đạo chi tánh. d2) Theo Hóa Địa Bộ, có chín pháp vô vi hay chín pháp giúp hành giả tự tại không bị biến thiên vì bốn tướng: Từ i) đến iii) giống như phần d1, iv) Bất động, v) Thiện Pháp Chân Như, vi) Bất Thiện Pháp Chân Như. vii) Vô Ký Pháp Chân Như, có nghĩa là chân như của vạn pháp vốn là tốt đẹp, không tốt đẹp, chẳng phải tốt đẹp mà cũng chẳng phải chẳng tốt đẹp. viii) Đạo Phần Chân Như, ix) Duyên Khởi Chân Như.

Quan điểm của chi phái Hóa Địa Bộ thứ nhì: Như đã nói ở phần trên, có hai chi phái Hóa Địa Bộ, một trước một sau. Sự lẫn lộn về trường phái này phần lớn do bởi có đến hai nhóm của trường phái đã thịnh hành ở hai giai đoạn khác nhau. Sự lẫn lộn về trường phái này phần lớn do bởi có đến hai nhóm của trường phái đã thịnh hành ở hai giai đoạn khác nhau. Sự lẫn lộn về trường phái này phần lớn do bởi có đến hai nhóm của trường phái đã thịnh hành ở hai giai đoạn khác nhau. Trường phái Hóa Địa thứ nhì hoàn toàn chấp nhận quan điểm của Nhất Thiết Hữu Bộ cho rằng quá khứ và tương lai hiện hữu. Họ cũng cho rằng uẩn, xứ và giới luôn có mặt trong trạng thái vi tế nhất. Họ cũng

đồng ý với Nhất Thiết Hữu Bộ rằng có thân trung hữu. Chi phái Hóa Địa thứ nhì đồng ý với quan điểm của phái Nhất Thiết Hữu Bộ cũng giống như chi phái Hóa Địa Bộ thứ nhất đã đồng quan điểm với trường phái Thượng Tọa Bộ Nam Phương vậy. Hóa Địa Bộ thứ nhì phân biệt ba loại uẩn: i) Loại uẩn tức thời. ii) Loại uẩn kéo dài trong một đời. iii) Loại uẩn tồn tại cho đến khi đoạn tận luân hồi.

Thứ Sáu Là Pháp Tạng Bộ: Pháp Tạng Bộ tách rời ra khỏi Hóa Địa Bộ do sự khác biệt về điểm nên cúng dường Phật hay cúng dường Tăng Bảo. Sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn khoảng 236 năm, một vài vị Tăng trong Hóa Địa Bộ đi về phương Bắc và dùng ngôn ngữ Bắc Phạn làm ngôn ngữ chính cho Tam tạng kinh điển của họ. Theo giáo sư Przulski, chư Tăng thuộc hệ phái này có lẽ đã lấy tên của người sáng lập ra hệ phái là ngài Dharmagupta để đặt tên cho hệ phái. Ngài chính là đại sư Dharmarakkhita, người xứ Yonaka, đến vùng Tây bắc Ấn Độ hoàng hóa vào thời vua A Dục. Ảnh hưởng của hệ phái này tập trung tại miền Tây Bắc Ấn Độ, rồi sau đó lan tràn đến Ba Tư. Bộ phái này chú trọng việc cúng dường Phật và rất tôn kính các bảo tháp thờ Phật như được ghi rõ trong Luật Tạng của họ. Giống như Hóa Địa Bộ, họ tin là các A La Hán đã đoạn trừ hết dục vọng, và những người ngoại đạo không thể có được những quyền lực siêu nhiên. Trường phái này một thời phổ biến ở Trung Á và Trung Hoa. Họ có Kinh, Luật, và Luận Tạng riêng. Các tu viện ở Trung Hoa đều theo các cấm giới của họ. Bộ Luật Ba La Đề Mộc Xoa của ngài Pháp Tạng rất thông dụng tại Trung Quốc.

Thứ Bảy Là Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ: Còn gọi là Tát Bà Đa Bộ, gọi tắt là Hữu Bộ, một trong những bộ phái thoát thai từ Thượng Tọa Bộ, được ngài Ca Chiên Diên Tử thành lập vào khoảng 300 năm sau ngày Đức Phật nhập Niết Bàn. Trường phái này dạy về sự hiện hữu hay thực hữu của chư pháp hữu vi và vô vi, trong quá khứ, hiện tại và vị lai. Trường phái này đã phát triển bên Ấn Độ trong nhiều thế kỷ, sau lan truyền rộng rãi qua Trung Hoa và Nhật Bản. Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ là một trong những phái rất bảo thủ trong Thượng Tọa Bộ. Theo truyền thuyết Phật giáo, một số chư tăng Thượng Tọa Bộ rời Ma Kiệt Đà đi đến miền Bắc Ấn Độ, cư trú tại các vùng Mathura, Gandhara và Kasmira. Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ còn được biết đến với cái tên Căn bản thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ và Thánh Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ. Kasmira là trung tâm hoạt động của phái này và tiếng

Bắc Phạn là văn tự chính của kinh điển Hữu Bộ. Vào thời vua Ca Nị Sắc Ca, Hữu Bộ rất hưng thịnh tại vùng Bắc Ấn Độ vì được nhà vua hộ trì. Ảnh hưởng của họ còn lan rộng đến miền Trung Ấn. Theo Giáo sư N. Dutt trong “Các Bộ Phái tại Ấn Độ”, Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ có địa bàn hoạt động chính tại vùng Bắc Ấn, vùng Kasmira, rồi lan tràn đến Mathura, và có công truyền bá Phật giáo Tiểu Thừa tại vùng Trung Á, rồi từ đó truyền sang Trung Hoa. Trường phái này đã phát triển bên Ấn Độ trong nhiều thế kỷ, sau lan truyền rộng rãi qua Trung Hoa và Nhật Bản. Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ với chủ thuyết cho rằng vạn hữu đều có thật. Đại Chúng Bộ (Nhất Thiết Hữu Bộ), một trường phái thuộc Tiểu thừa, tách khỏi Thượng Tọa Bộ nguyên thủy (Sthavira) dưới triều vua A Dục, vào khoảng giữa thế kỷ thứ ba trước Tây Lịch. Thời đó trường phái Thượng Tọa Bộ nguyên thủy bị tách ra làm hai, thứ nhất là Nhất Thiết Hữu Bộ và thứ hai là Phân Biệt Thuyết Bộ. Mãi cho đến bây giờ người ta vẫn chưa rõ về nguồn gốc chính xác của trường phái. Có lẽ là do kết quả của Đại Hội Kết Tập lần thứ ba hay do kết quả của những phái đoàn truyền giáo do vua A Dục phái tới vùng Gandhara. Tuy nhiên, điều người ta biết rõ là nó được thiết lập vững chắc ở vùng Tây Bắc Ấn Độ từ rất sớm. Trong Đại Hội Kết Tập lần thứ tư, dưới sự bảo trợ của vua Ca Nị Sắc Ca, 500 Tỳ Kheo Nhất Thiết Hữu Bộ đã quy tụ lại, kết tập kinh điển và soạn bộ Tỳ Bà Sa Luận. Và rồi từ đó về sau, trường phái này đã làm chủ cả vùng Bắc và Tây Bắc Ấn Độ trong ít nhất là 10 thế kỷ. Sau đó nó lan sang vùng Kashmir và Trung Á, rồi đi vào đất Trung Hoa. Giáo chủ Ca Chiên Diên Tử cho rằng một khi hành giả đã quen với việc đặt quá khứ tương phản với hiện tại và vị lai, thì rất có thể người đó sẽ trở nên tò mò muốn biết xem liệu chỉ có hiện tại là hiện hữu, hay cả quá khứ và vị lai cũng hiện hữu. Nếu chỉ có duy nhất hiện tại là hiện hữu thì việc này sẽ gợi lên thêm vấn đề của sự kéo dài của hiện tại mà nhiều người cho là chỉ trong một thoáng vô cùng ngắn ngủi. Trong trường hợp đó, sẽ không có gì tồn tại kéo dài qua thời gian, và người ta buộc phải cho rằng sự việc bị mất đi và được tái tạo trong từng khoảnh khắc. Nhưng theo Ca Chiên Diên Tử thì điều này tạo ra những khó khăn không chỉ cho những tri thức thông thường, mà cả cho giáo lý nghiệp quả và sự báo ứng của Phật giáo nữa. Vì nếu như một hành động từ quá khứ, vốn đã không tồn tại ngay sau khi diễn ra, lại có thể đưa đến một kết quả tốt hoặc xấu trong nhiều năm sau đó, vậy thì

trong trường hợp đó, có một điều gì không tồn tại mà vẫn hoạt động và tạo ra tác động trong khi nó không tồn tại. Vì vậy Ca Chiên Diên Tử cho rằng, cũng tương tự như vậy, những hiểu biết về các đối tượng quá khứ và tương lai như được xác định bởi trí nhớ và dự báo sẽ không có được, bởi vì không thể có bất cứ sự hiểu biết nào, nếu như không có một đối tượng thật sự của tâm trí. Từ đó, Nhất Thiết Hữu Bộ chủ trương mọi thứ đều có thật, tức quá khứ, vị lai và hiện tại, cũng như hư không và Niết Bàn (trường phái dạy về sự hiện hữu hay thực hữu của chư pháp hữu vi và vô vi, trong quá khứ, hiện tại và vị lai). Họ được biết đến với cái tên Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ vì giáo thuyết của họ chủ trương “vạn pháp hiện hữu”. Danh từ Sarvastivada, tiếng Pali là Sabbatthivada (‘sarva’ có nghĩa là ‘tất cả’, ‘asti’ có nghĩa là ‘hiện hữu’, và ‘vada’ có nghĩa là ‘giáo thuyết’. Phái này chủ trương mọi thứ từ quá khứ, hiện tại đến vị lai đều tồn tại. Nhất Thiết Hữu Bộ nổi tiếng về học thuyết liên quan đến Phật Bảo, nó lập luận rằng thể xác vật lý của Đức Phật không thể là đối tượng của việc đi tìm Tam Bảo. Nó không bằng lòng với lối cắt nghĩa rằng phải đồng hóa Phật với Pháp thân theo nghĩa là một hệ thống giáo pháp, vì như thế sẽ là đồng hóa Phật Bảo với Pháp Bảo. Học thuyết này dạy rằng Phật Bảo bao gồm tất cả những tịnh pháp làm nên Đức Phật như một con người Giác Ngộ. Trường phái Nhất Thiết Hữu Bộ đã khai triển một số học thuyết đặc trưng của mình. Giống như Đại Chúng Bộ, trường phái Nhất Thiết Hữu Bộ chất vấn thân phận tuyệt đối của A La Hán, thậm chí nó cho rằng một vị A La Hán vẫn còn có thể bị thoái chuyển. Nhưng cái làm cho trường phái này nổi bật là học thuyết “mọi sự hiện hữu.” Học thuyết này nhấn mạnh rằng, trong khi các pháp, tức là các yếu tố không thể giản lược của hiện hữu, có thể là tạm thời, nhưng chúng cũng hiện hữu trong quá khứ và tương lai. Thật vậy, ba thời quá khứ, hiện tại và tương lai phải được xem như là những cách, và sự trôi qua của thời gian phải được xem như là sự trôi qua của những pháp cá nhân của ba cách này, dưới sự kích thích của những điều kiện thích hợp. Học thuyết này vừa phù hợp với học thuyết vô thường, vừa cắt nghĩa được làm sao một hành vi quá khứ có hậu quả trong tương lai: đó là vì những pháp cấu tạo nên hành vi quá khứ vẫn còn tồn tại, mặc dù theo cách quá khứ, và do đó có thể tạo được ảnh hưởng ở một thời điểm sau đó. Học thuyết này cũng cắt nghĩa về trí nhớ, vì trí nhớ không là gì khác hơn sự nhận thức về một đối tượng, và vì theo một tiên đề của Phật giáo, người ta

không thể có nhận thức mà không có đối tượng, nên nói rằng các pháp trong quá khứ vẫn còn tồn tại sẽ cho phép trí nhớ có đối tượng cần thiết của nó. Với học thuyết này, trường phái đã thiết lập một khuôn mẫu quan trọng cho những lý thuyết Đại Thừa sau này về Đức Phật. Trường phái Nhất Thiết Hữu Bộ cũng đã khai triển một học thuyết căn bản của con đường với việc thực hành sáu Ba La Mật (bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định và trí tuệ), học thuyết này cũng sẽ có ảnh hưởng sâu xa tới quan niệm Đại Thừa về Bồ Tát. Trường phái Nhất Thiết Hữu Bộ cũng là nguồn gốc phát sinh ra “Bánh xe Đời sống” rất nổi tiếng, bánh xe ấy vẽ lại lục đạo và thập nhị nhân duyên mà các đệ tử của trường phái này thường vẽ trong các cổng tu viện sau này. Những trường phái khác phát sinh từ trường phái Nhất Thiết Hữu Bộ là Phân Biệt Thuyết Bộ và Kinh Lượng Bộ. Những tác phẩm lớn của trường phái này là A Tỳ Đạt Ma Câu Xá (Abhidharmakosha) của Ngài Thế Thân và Đại Tỳ Bà Sa (Mahavibhasha) được soạn dưới sự hướng dẫn của Vasumitra (Thế Hữu Bà Tu Mật Đa). Giáo thuyết của trường phái này tiêu biểu ở Trung Hoa qua những câu “Ngã không Pháp hữu,” “Tam thế thực hữu,” và “Pháp bốn hằng hữu.”

Sự truyền bá Phật pháp của Nhất Thiết Hữu Bộ: Ngay từ khi mới thành lập, trường phái này đã làm chủ cả vùng Bắc và Tây Bắc Ấn Độ trong ít nhất là 10 thế kỷ. Dưới thời vua Ca Nị Sắc Ca, một hội đồng trưởng lão được thành lập để san định phần kinh điển của trường phái Nhất Thiết Hữu Bộ. Từ đó về sau, kinh điển của phái này thường được viết bằng tiếng Bắc Phạn, và sự kiện này đã làm tăng thêm tầm quan trọng của những người Bà La Môn theo về với Phật giáo, vì chỉ có họ mới có khả năng am hiểu được sự phức tạp của ngôn ngữ này. Nhất Thiết Hữu Bộ cũng đã nỗ lực tìm được chỗ đứng tại các vùng đất Nepal và Tây Tạng. Vào đầu thế kỷ thứ 7, theo lời mời của các vị vua Tây Tạng, bộ phái này đã đến xây dựng một tu viện rất lớn gần thủ đô Lhasa. Nhưng sự có mặt của họ bị mờ nhạt sau đó, vì dân chúng xung quanh không mấy quan tâm đến những giáo lý thiếu vắng phép mầu. Mặc dù không thể tự duy trì sự hiện diện của mình được lâu trong một thế giới của những pháp thuật và sự mầu nhiệm, nhưng Nhất Thiết Hữu Bộ cũng tạo được một ảnh hưởng đáng kể đối với tư tưởng của Tây tạng, vì kinh văn của bộ phái này gần như là phiên bản duy nhất của Phật giáo thuộc thời kỳ trước kia đã được đưa vào trong số những kinh điển phiên dịch sang tiếng Tây Tạng.

Các bộ sách của Bộ Luận Tạng của Bộ phái Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ: Kết quả của cao trào quan tâm đến các vấn đề triết học là trường hợp đầu tiên về một loạt những bộ luận được sáng tạo ra để đáp ứng với hoàn cảnh mới. Bộ A Tỳ Đạt Ma rõ ràng đã được soạn ra sau lần phân phái lần thứ ba. Nội dung của bảy quyển A Tỳ Đạt Ma của Nhất Thiết Hữu Bộ khác xa với nội dung của bảy quyển A Tỳ Đạt Ma của phái Thượng Tọa Bộ, một nhánh của Phân Biệt Thuyết Bộ. Luận thư cốt yếu của phái Nhất Thiết Hữu Bộ là bộ A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận và các sơ giải. Dựa vào văn học của phái Hữu Bộ thì các phái Căn Bản Nhất Thiết Hữu Bộ, Pháp tạng Bộ, Hóa Địa Bộ và Âm Quang Bộ đều xuất phát từ Nhất Thiết Hữu Bộ. Theo truyền thống khác thì 7 chi phái Căn Bản Nhất Thiết Hữu Bộ, Pháp Tạng Bộ, Hóa Địa Bộ, Âm Quang Bộ, Đa Văn Bộ, và Phân Biệt Thuyết Bộ đều là những chi phái của Hữu Bộ. Dựa vào các bản dịch ở Trung Hoa, Tây Tạng, những di cảo tìm thấy tại Trung Á, nepal và Gilgit ở Pakistan, và nhiều đoạn trong Phổ Diệu Kinh (Lalitavistara), Phật Bản Hạnh Tập Kinh (Mahavastu), và A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận (Abhidharmakosa), chúng ta thấy rõ ràng kinh điển Hữu Bộ viết bằng chữ Bắc Phạn, chữ Bắc Phạn hỗn tạp, gồm kinh, luật, luận. Hữu Bộ đồng ý với Thượng Tọa Bộ trên phương diện giáo nghĩa, chia vạn pháp làm 5 loại: tâm, pháp, sắc, tâm sở hữu pháp, tâm bất tương ứng hành, có thể được chia làm 75 pháp luôn tồn tại trong quá khứ, hiện tại và vị lai. Hữu Bộ tin vào thuyết Nghiệp và Niết Bàn. Theo họ, Đức Phật là một con người bình thường, nhưng Ngài đã đạt đến giai đoạn giác ngộ và thực chứng chân lý. Họ tin tất cả các vị A La Hán nếu chưa chứng quả vô sanh, vẫn còn bị chi phối bởi nhân duyên và có thể bị thối chuyển. Theo họ, thì Tứ Quả chỉ có thể dần dần chứng đắc, trong khi quả vị thứ hai và thứ ba có thể chứng đắc cùng một lúc. i) Khởi Đầu Trí Tuệ: Được viết bởi Ca Chiên Diên Ni Tử, liên quan tới việc định nghĩa các từ. ii) Trình Bày Cơ Sở: Được soạn bởi Bà Tu Mật Đa, thảo luận về những yếu tố nằm trong lãnh vực phân tách các uẩn và bộ duyệt lại sự phân tích này dưới các tiêu đề Sắc, Tâm, Sở Hữu; còn một danh sách mười sự kiện tích cực của tâm linh. iii) Sứ Tập Về Thức: Được ngài Devasarman biên soạn, liên quan tới việc xác nhận các học thuyết của Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ về hiện hữu quá khứ và tương lai của chư pháp và vô ngã. iv) Đại Tập (các yếu tố chất đóng lại với nhau): Được viết bởi ngài Xá Lợi Phất, trình bày các yếu tố chất đóng lại với nhau, như

phiền não, giới, uẩn và các việc thực hành cần thiết để đạt tới quả vị A La Hán. v) Tâm Thức & Vũ Trụ Luận: Được viết bởi Ngài Mục Kiền Liên, thảo luận về các cách gọi tên, trình bày sự phát sinh các sự kiện tâm thức và vũ trụ luận. vi) Sư Tập các yếu Tố: Được ngài Phú Lô Na biên soạn, trình bày các sự kiện tâm thức tiêu cực và thường hằng. vii) Chú Giải Kinh Sangiti: Được viết bởi ngài Ma Ha Câu Thi La hay Xá Lợi Phất, trình bày cách thức sắp đặt các sự vật để nhớ lại. Nhất Thiết Hữu Bộ và Nam Phương Thượng Tọa Bộ cho rằng một sắc pháp tồn tại lâu hơn tâm pháp. Sắc pháp có thể tồn tại trong trong 17 sát na. *Tâm pháp*: Nhất Thiết Hữu Bộ và Nam Phương Thượng Tọa Bộ cho rằng một tâm pháp tồn tại trong 3 hay 4 sát na. *Sắc pháp*: Khởi, Trụ, và Hoại diệt.

Thứ Tám Là Kinh Lượng Bộ: Còn gọi là Thuyết Độ Bộ hay Thuyết Chuyển Bộ. “Sautrantika” là thuật ngữ Bắc Phạn dùng để chỉ “Kinh Lượng Bộ.” Tên Sautrantika có nghĩa là “Kinh là tối hậu,” vì thế trường phái này chủ trương rằng kinh điển là cực kỳ quan trọng trong việc tu tập chứ không phải những luận giải, những thứ không phải là lời Phật dạy. Trường phái này bác bỏ lời tuyên bố cho rằng A Tỳ Đạt Ma có thẩm quyền tối thượng. Tên của trường phái là “Kinh Điển là Tối Hậu,” ngụ ý không có gì có thể được gọi là kinh điển sau Tạng Kinh do chính Đức Phật tuyên thuyết. Đây là một tông phái Phật Giáo Ấn Độ phát xuất từ trường phái Nhất Thiết Hữu Bộ, có lẽ vào khoảng năm 150 trước Tây Lịch. Tuy nhiên, theo truyền thống Pali, phái “Kinh Lượng Bộ” lại là một nhánh của phái Âm Quang Bộ. Như tên gọi của nó, truyền thống này dựa trên kinh điển, hơn là dựa trên những văn bản của bộ luận A Tỳ Đạt Ma. Giáo thuyết trong kinh điển (một trong 18 bộ của Tiểu Thừa. Sau khi Đức Phật nhập diệt 400 năm, nó được tách ra từ Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ. Trong số Tam Tạng trường phái này chỉ dùng kinh làm chính lượng nên gọi là Kinh Lượng Bộ, người khai sáng ra bộ này là Cưu Ma La Đà (bộ phái này chỉ lấy Kinh làm chính lượng, chỉ dùng kinh điển để chứng minh). Bộ này cho rằng có sự chuyển thực thể từ kiếp này sang kiếp khác (thần hồn chuyển biến từ kiếp này sang kiếp khác). Kinh Lượng Bộ công nhận thẩm quyền của các kệ kinh, nhưng bác bỏ tính xác thực của Luận Tạng. Bộ phái này chủ trương các uẩn luân hồi từ đời này sang đời khác. Theo các Phật tử của phái này thì trong ngũ uẩn của con người, chỉ có một uẩn vi tế nhất chuyển từ kiếp này sang kiếp khác, trái với Chánh

Lượng Bộ cho rằng toàn bộ ‘pudgala’ đều được chuyển đi. Họ chủ trương thân A La hán là tuyệt đối thanh tịnh. Phái này cũng tin rằng mỗi người đều có một khả năng tiềm ẩn trở thành Phật, đây vốn là chủ thuyết của giáo phái Đại Thừa. Do những quan điểm đó nên bộ phái này được xem là một cầu nối giữa Thanh Văn Thừa (thường được gọi là Tiểu Thừa) và Đại Thừa. Trường phái Kinh Lượng Bộ phát khởi như một phản ứng đối với những trào lưu chú giải và đề cao Vi Diệu Pháp của trường phái Tỳ Bà Sa, phủ nhận giá trị của những sách chỉ nam và khảo luận phức tạp mà trường phái Tỳ Bà Sa biên soạn. Mặc dù được phát triển từ truyền thống Nhất Thiết Hữu Bộ, nhưng người ta tin rằng đây là một trường phái Tiểu Thừa quan trọng, mà học thuyết chỉ dựa vào kinh điển. Có một số quan điểm khác mà trường phái Kinh Lượng Bộ tương phản với Nhất Thiết Hữu Bộ. Đặc biệt Kinh Lượng Bộ bác bỏ khái niệm về “Pháp” của Nhất Thiết Hữu Bộ về ba cách của thời gian. Để giải quyết các vấn đề về nghiệp quả, trường phái Nhất Thiết Hữu Bộ đã tìm cách giải quyết nhờ ý tưởng các pháp tồn tại qua cả ba thời. Theo Nhất Thiết Hữu Bộ, nghiệp và quả liên hệ nhau trong ba thời, quá khứ, hiện tại và vị lai. Tuy nhiên, Kinh Lượng Bộ chủ trương rằng các hành động của một người tỏa ra hương thơm khắp môi trường tâm linh của người đó để tạo ra những kết quả nhất định. Lý thuyết này khiến Kinh Lượng Bộ gặp khó khăn và họ đã phải khai triển ý tưởng về “hạt giống” được trồng bởi một hành vi với một đặc tính đạo đức nhất định, để sau này mới đâm chồi khi điều kiện cho phép, và phát sanh ra cái quả phù hợp với hành vi ban đầu. Trường phái Kinh Lượng Bộ không thừa nhận những luận giải không phải là lời Phật dạy. Họ bác bỏ lời tuyên bố rằng Vi Diệu Pháp (A Tỳ Đạt Ma) có phẩm quyền tối thượng. Thật ra, nguồn gốc của trường phái Kinh Lượng Bộ xuất phát bởi việc phủ nhận sự mở rộng không ngừng của Tỳ Bà Sa luận, tức những tác phẩm tóm lược kinh của trường phái Tỳ Bà Sa trong Nhất Thiết Hữu Bộ. Vào thế kỷ thứ tư sau Tây Lịch, ngài Thế Thân đã viết bộ A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận dưới quan điểm của một người theo Kinh Lượng Bộ, và ngài thành công đến độ trường phái Tỳ Bà Sa phải tàn rụi. Từ đó về sau tác phẩm A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận được xem như là Vi Diệu Pháp chính thức của Nhất Thiết Hữu Bộ và Kinh Lượng Bộ. Kinh Lượng Bộ công nhận một chủng tử bất hoại thuộc thiện tánh sẽ dẫn đến Niết Bàn, có từ vô thủy, không bao giờ thay đổi bản chất, lưu tồn trong mọi đời sống của chúng ta. Đó là hạt

giống giải thoát mà Đức Phật đã nói đến “Ta thấy hạt giống giải thoát này cực kỳ vi tế, như lớp vàng còn tiềm ẩn trong tảng đá vậy.” Như vậy có một nhân tố bẩm sinh, không thể hủy hoại và tuyệt đối thuần tịnh trong các quá trình biến chuyển nhất thời, mang tính hiện tượng và bất tịnh. Kinh Lượng Bộ xác nhận có một số thiện pháp căn bản hiện hữu, không thể bị hoại diệt, chúng tồn lưu dưới hình thức các chủng tử luôn nguyên vẹn trong dòng sống tương tục, làm nền cho các thiện pháp mới phát sanh khi có đủ điều kiện thích hợp. Một người bình thường cũng có tiềm năng thành Phật vì dòng tương tục của người ấy luôn hàm chứa Thánh chủng, hay vô lậu chủng tử bất hoại. Theo quan điểm của Kinh Lượng Bộ, một sự kiện tồn tục chỉ trong một sát na, vừa khởi tức diệt, sau khi đã đạt thành tự thể hay đắc tự thể. Sự hoại diệt này là ngẫu nhiên, không cần nhân. Bởi diệt không tồn tại không phải là cái cần phải được tạo tác, nên nó không cần phải được tạo tác, vì vậy nó không phải là quả mà cần phải có nhân. Vạn vật tự diệt, đơn giản vì đó là bản chất của chúng.

Thứ Chín Là Chánh Lượng Bộ: Một trong 18 bộ của trường phái Tiểu Thừa. Ba trăm năm sau ngày Phật nhập niết bàn (khoảng năm 100 trước Tây lịch) thì bốn bộ phái được thành lập, trong đó Chánh Lượng Bộ là bộ thứ ba. Nhóm các trường phái bao gồm Độc Tử Bộ, Pháp Thượng Bộ, Hiền trụ Bộ, Mật Lâm Sơn Bộ, và Chánh Lượng Bộ. Một trong số những bộ phái này, về sau được biết đến với cái tên là Độc Tử-Chánh Lượng Bộ trở thành trường phái nổi bật nhất. Pháp của phái bộ này là chánh lượng hay đúng y với Phật pháp nguyên thủy không sai lệch. Theo truyền thống kinh điển Bắc Phạn và Pali thì có lẽ trường phái Chánh Lượng Bộ bắt nguồn từ thế kỷ thứ ba trước Tây lịch. Trường phái này cho là nó được sáng lập bởi ngài Mahakaccayana, một vị Tăng nổi tiếng ở Avanti. Điều này cho thấy chẳng những họ liên hệ với truyền thống Nam Phạn mà còn với vùng Avanti nữa, vì thế mà nó còn có cái tên Avantika. Y áo và tập quán của họ cũng gần giống như y áo của trường phái Nam Phương Thượng Tọa Bộ. Ít ai nghe nói đến trường phái này trong buổi sơ khai lịch sử Phật giáo ngoại trừ một vài sự chỉ trích về giáo thuyết cấp tiến của nó về sự hiện hữu của khái niệm về một cái ngã ngoài ngũ uẩn. Trường phái Chánh Lượng Bộ nói rằng chính Đức Phật đã chấp nhận có sự hiện hữu không trường tồn của thần thức, điều này hoàn toàn khác biệt với quan điểm Ưu ba ni sa đà (Vệ Đà) cho rằng có một linh hồn trường

cửu và bất biến, linh hồn này sẽ đi theo chúng sanh trong các kiếp một cách liên tục không thay đổi cho đến khi nào chúng sanh này hoàn toàn giải thoát. Trường phái này trở nên phổ cập và truyền bá rộng rãi dưới triều vua Hạt Lợi Sa Phạt Đan Na (606-647, vua xứ Kanyakubja, vị hộ pháp Phật giáo vào khoảng những năm 625 sau Tây Lịch và người ta nói rằng một người em gái của vua Hạt Lợi Sa Phạt Đan Na, tên là Rajyasri, đã xuất gia làm Tỳ Kheo Ni của trường phái này. Các nhà hành hương Trung Hoa cũng xác nhận về sự phổ cập của trường phái này ở Ấn Độ. Những dấu tích sớm nhất của trường phái này vẫn còn lưu lại trên hai bia ký vào thế kỷ thứ hai và thứ tư sau Tây lịch, chứng nhận sự hiện hữu của nó tại hai khu vực Ma Thần Đà và Lộc Uyển. Bia ký thứ nhất được tìm thấy tại Ma Thần Đà, ghi lại sự lắp đặt hình tượng của một vị Bồ Tát để hiến cho các vị Tăng thuộc Chánh Lượng Bộ tại tịnh xá Thi Lợi. Bia ký thứ hai (vào thế kỷ thứ 4 sau Tây lịch), ghi lại rằng bộ phái này được sáng lập tại khu Lộc Uyển, được chạm khắc trên trụ đá của vua A Dục, nằm bên dưới chỉ dụ của nhà vua. Có một bia ký khác, có lẽ vào thế kỷ thứ ba hay thứ tư sau tây lịch, ghi lại về một vị thầy tên Độc Tử, khi ấy trường phái Chánh Lượng Bộ đã trở nên phổ cập hơn cả trường phái Nhất Thiết Hữu Bộ tại vùng Lộc Uyển vì quan điểm và con số đông đảo Tăng Ni gia nhập trường phái này. Bia ký này cho thấy rằng Lộc Uyển đã từng là trung tâm của nhóm Nam Phương Thượng Tọa Bộ (Southern Theravada), một trường phái sớm phổ cập tại đây, lại từ từ nhường bước cho bộ phái Nhất Thiết Hữu Bộ. Dầu Nhất Thiết Hữu Bộ đạt được sự phổ cập và ảnh hưởng trên khắp miền Bắc Ấn, nhưng tại Lộc Uyển, nó lại để cho Chánh Lượng Bộ lấn lướt về ảnh hưởng. Huyền Trang viết rằng ông đã mang về Trung Quốc 15 bộ luận của trường phái này; tuy nhiên, hiện nay chỉ còn lại có một bộ luận được dịch sang tiếng Hoa mang tên Chánh Lượng Bộ Luận chứa đựng giáo nghĩa của trường phái này mà thôi. Trong khi ngài Nghĩa Tịnh thì nói cho chúng ta biết về một bộ luật riêng của trường phái. Nghĩa Tịnh nói thêm rằng bộ luật này đặt ra luật lệ về đồ lót, dây nịch, thuốc men, và giường ngủ đặt ra riêng cho các thành viên của trường phái. Theo Ngũ Bộ Tông, kinh tạng của trường phái này gần giống như kinh tạng của truyền thống Nam Phạn.

Thứ Mười Là Độc Tử Bộ: Độc Tử Bộ do ngài Độc Tử sáng lập vào khoảng năm 280 trước Tây lịch. Độc Tử Bộ là một trong những bộ phái

của Thượng Tọa Bộ, xuất phát từ Avanti. Vì lẽ đó mà họ còn được gọi là Avantakas hay Avantikas. Độc Tử Bộ lấy Luận Tạng làm bản vị, nhưng khác với Hữu Bộ. Cũng như Hóa Địa Bộ, họ chỉ tin vào năm mục của Bát Thánh Đạo. Theo truyền thuyết thì dưới triều vua Harsa, trường phái này được người em gái của nhà vua là Rajyasri bảo trợ. Dựa vào hai bia ký vào các thế kỷ thứ hai và thứ tư, Mathura và Sarnath là những nơi mà Độc Tử Bộ thịnh hành. Theo ngài Nghĩa Tịnh, Độc Tử Bộ rất nổi tiếng tại Lata và Sindhu, thuộc vùng Tây Ấn Độ. Họ cũng rất hưng thịnh trong vùng Ma Kiệt Đà, cũng như các vùng Nam và Đông Ấn. Sự phân chia giữa Độc Tử Bộ và Thượng Tọa Bộ liên quan đến vấn đề hiện hữu của cá thể hay “cái tôi”. Lúc mới thành lập, những người theo thuyết ‘hữu ngã’ được gọi là Độc Tử Bộ, theo tên người sáng lập ra bộ phái này. Về sau, họ lại được biết đến với tên Trụ Tử Bộ hay Chánh Lượng Bộ. Mặc dù giáo lý của họ không hoàn toàn đúng theo giáo lý của Đức Phật, nhưng có lúc họ vẫn lôi cuốn được đông đảo người theo. Theo ngài Huyền Trang vào thế kỷ thứ 7 có hơn 66.000 tỷ kheo tu theo bộ phái này trong tổng số 254.000 tăng sĩ trên toàn cõi Ấn Độ thời đó. Giáo điều cơ bản của triết học Phật giáo cho rằng “tự Ngã” của con người chỉ là một biểu hiện sai lầm, và không nên để ý niệm về “Tự Ngã” xen vào trong ý niệm về thực tại như vốn có dù dưới bất cứ hình thức nào. Trái lại, những người theo Độc Tử Bộ vốn là một bộ phái của Chánh Lượng Bộ (Sammitiya), nổi lên trong số các bộ phái Phật giáo thì lại tin vào thuyết ‘một thực thể vĩnh cửu trong một con người’ (pudgala), và quả quyết rằng nếu không có pudgala thì cũng không có sự tái sinh. Thế Thân trong cuốn A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận đã cố tìm cách bắt chẹt quan điểm này. Theo Độc Tử Bộ thì ‘pudgala’ không đồng nhất, cũng không khác biệt với ngũ uẩn. Cũng giống như Hữu Bộ, họ cho rằng một A La Hán vẫn có thể bị thoái chuyển, và người ngoại đạo cũng có thể đạt đến quyền lực siêu nhiên. Cũng giống như Chánh Lượng Bộ, họ cho rằng chư Thiên không thể có cuộc sống phạm hạnh. Họ cũng tin là có thân trung ấm. Những người “Hữu Ngã” cho rằng chính Đức Phật đã phát biểu những lời phù hợp với những giải thích của thuyết hữu ngã. Chính Đức Phật đã phát biểu những lời phù hợp với những giải thích của thuyết hữu ngã khi Ngài nói: “Trong quá khứ Tôn Sư Diệu Nhân chính là Ta.” Vì rằng qua một đời khác thì mọi yếu tố tâm sinh lý (sắc tâm) đều đã thay đổi, chỉ có cái ngã thể mới có thể chứng minh được Đức Phật và Diệu

Nhân là một. Cũng vậy, khi Đức Thế Tôn bảo ‘trong quá khứ Ta đã từng hiện thân như thế’, từ ‘Ta’ đó chỉ có thể là ‘ngã’. Như vậy đối với Độc Tử Bộ, sự luân hồi xem ra khó lý giải nếu không có ‘ngã thể’. Khi cái chết đến, cuộc sống chấm dứt cùng với tất cả những pháp cấu thành một cá nhân, do những thứ này không thể chuyển sang đời kế tiếp. Nhưng ngã thể thì có thể vì nó không chấm dứt. Nó luân chuyển hiện hữu theo nghĩa từ bỏ những cái uẩn cũ để thủ lấy những cái mới. Như Đức Phật đã nói: “Ta từ bỏ thân này và tiếp nhận hiện thân khác.” Nếu không có ngã thể thì cái gì luân hồi đây? Những người theo chủ thuyết “hữu ngã” đã thách thức quan điểm “vô ngã”, cho rằng bên cạnh các pháp “vô ngã” vẫn có một cái “ngã” phải xem xét đến. Những người theo trường phái này dẫn chứng nhiều phần đáng tin cậy trong kinh điển để hậu thuẫn cho quan điểm của họ. Chẳng hạn như họ trích dẫn câu này: “Có một người, khi sanh ra trên thế giới này là sanh ra vì phúc lợi của nhiều người. Người đó là ai? Chính là Như Lai.” Dù khi nói những lời này, Đức Phật chỉ tùy thuận mà sử dụng ngôn ngữ cho thích hợp với sự mê muội của chúng sanh, những người hữu ngã vẫn cho rằng họ luôn tuân thủ những lời Phật dạy. Họ tin rằng “Tự ngã” là một thực tại theo nghĩa tuyệt đối. Chính “Tự ngã” là yếu tố chung, là sự nối kết cho những tiến trình nối tiếp nhau xảy ra cho một cá nhân trải qua nhiều đời sống, để cuối cùng đạt đến Phật quả. Độc Tử Bộ (phái Hữu Ngã) cũng thừa nhận thẩm quyền của các kinh điển Phật giáo, dù họ có quan điểm riêng của họ về cái gì là tự thể của Phật thuyết. Thánh điển của họ có lẽ được tụng đọc bằng phương ngữ bình dân. Tổ chức tự viện của họ cũng tương tự như các bộ phái khác, chỉ khác vài chi tiết nhỏ trong y áo và tập quán. Về số lượng, có lẽ họ đã từng là thành phần đông đảo trong cộng đồng Phật giáo. Vào thế kỷ thứ 7, ngài Huyền Trang đã tính có đến 66.000 Tăng sĩ thuộc bộ phái này trên tổng số khoảng 254.000 Tăng sĩ trên toàn lục địa Ấn Độ. Theo Độc Tử Bộ thì Kinh Gánh Nặng có một tầm rất quan trọng đối với họ. Trong kinh Đức Phật dạy: “Ta sẽ giảng cho các ông về gánh nặng, sự mang nó, sự cất bỏ nó, và người mang nó. Năm uẩn chấp thủ là gánh nặng. Khát ái cất nó lên. Diệt khát ái là cất bỏ nó.” Độc Tử Bộ rất quan tâm đến việc định nghĩa mối quan hệ giữa “Tự ngã” và các uẩn theo cách làm sao cho không mâu thuẫn với những nguyên tắc chủ yếu trong giáo lý của Đức Phật. Họ tin rằng “Tự ngã” không giống với các uẩn, không nằm trong các uẩn, mà cũng không nằm ngoài các

uẩn. Độc Tử Bộ khẳng định một cách hợp lý rằng ở đây ngã thể được phân biệt với năm uẩn. Bởi vì nếu ngã thể và các uẩn là một thì gánh nặng tự gánh lấy nó, đó là điều phi lý. Độc Tử Bộ cho rằng “Tự ngã” không thể diễn đạt được bằng lời, và cũng không thể định nghĩa được dù ở bất cứ khía cạnh nào. “Tự ngã” chân thật và siêu việt của một người quả là tinh tế đến độ chỉ có chư Phật mới có thể nhìn thấy được.

Thứ Mười Một Là Pháp Thượng Bộ: Tên của một bộ phái Phật giáo xuất phát từ phái Độc Tử Bộ, được thành lập khoảng năm 100 trước Tây Lịch—See Bộ Phái Thứ Mười Là Độc Tử Bộ.

Thứ Mười Hai Là Hiền Trụ Bộ: Tên của một bộ phái Phật giáo xuất phát từ phái Độc Tử Bộ, được thành lập khoảng năm 100 trước Tây Lịch—See Bộ Phái Thứ Mười Là Độc Tử Bộ.

Thứ Mười Ba Là Mật Lâm Sơn Bộ (Lục Thành Bộ): Một trong hai mươi tông phái Tiểu Thừa, có quan hệ với Độc Tử Bộ. Nhóm các trường phái bao gồm Độc Tử Bộ, Pháp Thượng Bộ, Hiền Trụ Bộ, Mật Lâm Sơn Bộ, và Chánh Lượng Bộ—See Bộ Phái Thứ Chín Là Chánh Lượng Bộ & Bộ Phái Thứ Mười Là Độc Tử Bộ.

Thứ Mười Bốn Là Tuyết Sơn Bộ: Còn gọi là Ê Ma Bộ Đa Bộ. Theo Phân Biệt Minh Bồ Tát và Tỳ Ni Đa Đề Bà thì trường phái Tuyết Sơn Bộ là một nhánh của Đại Chúng Bộ, trong khi Thế Hữu lại cho rằng giáo thuyết chính của bộ phái này giống với giáo thuyết của Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ. Thế Hữu thêm rằng Nguyên Thủy Thượng Tọa Bộ đã đổi tên thành Tuyết Sơn Bộ. Tuy nhiên, theo Biên Niên Sử của Tích Lan, Tuyết Sơn Bộ được kể như là một trong những bộ phái sau này, xuất hiện sau thời kỳ của 18 bộ phái. Về giáo lý, bộ phái này có những mâu thuẫn với Thượng Tọa Bộ, nhưng lại có những giáo lý gần giống như giáo lý của Đại Chúng Bộ. Dường như bộ phái này được chia nhánh từ Nhất Thiết Hữu Bộ hay Thượng Tọa Bộ, nhưng về mặt giáo lý thì lại nghiêng về Đại Chúng Bộ hơn là Nhất Thiết Hữu Bộ. Theo Eitel trong Trung Anh Phật Học Từ Điển, Ê Ma Bộ Đa Bộ là một trong năm chi phái của Đại Chúng Bộ. Trường phái Tuyết Sơn, một trong năm phân chi của Đại Chúng Bộ. Qua tên gọi chúng ta có thể biết bộ phái này ban đầu hoạt động tại vùng Tuyết Sơn. Trong cuốn sách nói về mười tám bộ phái, Vasumitra đã gọi Tuyết Sơn Bộ là thừa kế của Thượng Tọa Bộ, nhưng một số học giả khác thì lại cho rằng phái này là một nhánh của Đại Chúng Bộ. Cũng giống như Nhất Thiết Hữu Bộ, phái này cho rằng Bồ Tát không có địa vị gì cao trọng đặc

biệt, nhưng khác với Hữu Bộ ở chỗ họ cho rằng chư Thiên và quỷ thần không thể có cuộc sống phạm hạnh (brahmacharya), và những người ngoại đạo không thể có được quyền lực siêu nhiên.

V. Sự Phát Triển & Phân Phái Trong Đại Chúng Bộ:

A. Sự Phát Triển Đại Chúng Bộ:

Bốn trăm năm sau lần Kết Tập Kinh Điển lần thứ hai tại Tỳ Xá Ly, trường phái Phật giáo Đại Chúng Bộ phát khởi từ sự chia rẽ với các vị trưởng lão, xảy ra sau Nghị Hội Kết Tập Kinh Điển lần thứ hai tại thành Tỳ Xá Ly và có lẽ ngay khi cuộc Nghị Hội lần thứ ba tại thành Hoa Thị. Sau khi Đức Phật nhập diệt chừng một thế kỷ, có sự tranh cãi lớn đã xảy ra trong Tăng đoàn Phật giáo thời nguyên thủy tại thành Tỳ Xá Ly. Một số chư Tăng cải cách đưa ra một hệ thống điều luật mới trong giới luật, nhưng những điều luật này không được chư Tăng trong nhóm bảo thủ ở phía Tây chấp nhận. Đây cũng chính là nguyên nhân đưa đến kỳ kết tập kinh điển lần thứ nhì của bảy trăm chư Tăng dưới sự chủ trì của vua Kalasoka. Do những khác biệt về học thuyết và địa phương đã gây ra mối bất hòa trong cộng đồng Tăng lữ và cộng đồng Tăng lữ thời nguyên thủy đã chia làm hai nhánh riêng biệt, nhóm bảo thủ rất phổ biến ở phía Nam, và nhóm cải cách hay Đại chúng bộ rất thịnh hành ở phương Bắc. Đại Chúng Bộ trở nên rất thịnh hành trong thời đó vì nó gần gũi với tinh thần của tuyệt đại đa số quần chúng. Nó có khuynh hướng cho phép sự tự do giải thích về những lời dạy của Đức Phật chứ không có thành kiến bảo thủ. Bên cạnh đó, Đại Chúng Bộ đặt việc nghiên cứu về lý tưởng Bồ Tát và Phật Đạo một cách nghiêm chỉnh chứ không cứng nhắc. Và chính vì vậy, mà vào khoảng năm 250 trước Tây lịch, tại vùng Ma Kiệt Đà và vùng phía Nam xung quanh Amaravati, những biệt giáo của cổ phái Trí Tuệ hợp thành một giáo phái riêng biệt và giáo phái này chỉ bị tan rã sau khi Phật giáo bị tiêu diệt ở Ấn Độ. Đại chúng bộ trở thành khởi điểm của sự phát triển Đại Thừa bởi thái độ phóng khoáng, và bởi một vài thuyết đặc biệt của họ. Về tất cả mọi phương diện Đại Chúng Bộ khoan dung hơn đối phương của họ. Họ bớt nghiêm nhặt hơn trong việc giải thích luật, bớt độc đoán đối với cư sĩ tại gia, và nhìn những khả năng tinh thần của phụ nữ và của Tăng sĩ căn cơ kém hơn bằng cặp mắt thiện cảm hơn, và sẵn sàng coi là chính thống những tác phẩm trước tác sau này thêm vào kinh điển. Đại Chúng Bộ là bộ phái Phật

giáo phóng khoáng, mà ít lâu sau đó đã phát triển thành một truyền thống mới, được gọi là Đại Thừa. Không phải ngay sau đó mà khoảng hơn 400 năm về sau này, Đại Thừa tự phân ra làm những trường phái khác nhau. Mỗi trường phái đều nhấn mạnh đến một trong nhiều phương tiện giải thoát khác nhau.

Lúc đầu Đại Chúng bộ không phát triển được nhiều vì sự chống đối mạnh mẽ của Thượng Tọa bộ. Họ đã phải chiến đấu quyết liệt mới đứng vững được ở Ma Kiệt Đà, nhưng rồi dần dần họ tạo được sức mạnh và trở thành một bộ phái hùng mạnh. Điều này được chứng minh qua việc họ đã thành lập được các trung tâm hoạt động tại thành Hoa Thi, Tỳ Xá Ly và mở rộng cả về phía nam lẫn phía bắc. Tôn giả Huyền Trang cho chúng ta biết rằng đa số các Tỳ Kheo cấp dưới ở thành Hoa Thi đều khởi đầu bằng trường phái Đại Chúng bộ. Nghĩa Tịnh (671-695) cũng nói rằng ông đã tìm thấy Đại Chúng bộ ở Ma Kiệt Đà (miền Trung Ấn Độ), một ít ở Lata và Sindhu thuộc miền tây Ấn, và một ít ở miền bắc, miền nam và miền đông Ấn. Bia ký ở kinh đô Sư Tử Mathura (Mathura Lion Capital) năm 120 trước Tây Lịch cũng ghi rằng một luận sư tên Budhila có biệt tài thuyết giảng Đại Chúng bộ. Đây là bằng chứng đầu tiên bằng chữ khắc cho thấy là có sự hiện diện của Đại Chúng bộ. Một người Kamalagulya trong triều đại Huviska đã tặng cho các thầy dạy Đại Chúng bộ một cái lọ Wardak ở A Phú Hãn, bên trong đựng các di tích của Đức Phật. Tại A Phú Hãn, Huyền Trang đã tìm thấy ba tu viện thuộc Đại Chúng bộ, chứng tỏ rằng bộ phái này đã được nhiều người theo ở miền tây bắc. Đại Chúng bộ cũng có một trung tâm hoạt động tại Karle. Như vậy, Đại Chúng bộ không chỉ giới hạn ở Ma Kiệt Đà, mà còn lan qua các miền phía bắc, phía tây và có tín đồ rải rác khắp nơi trong nước. Về phía nam Ấn Độ, các bia ký còn ghi lại rất nhiều các bộ phái của Đại Chúng bộ. Tháp Amaravati, khoảng 18 dặm về phía tây của Bezwada. Tháp này có lẽ được xây dựng vào thế kỷ thứ hai trước Tây Lịch, vòng ngoài tháp được xây vào khoảng thế kỷ thứ hai sau Tây Lịch, và các công trình điêu khắc vòng trong thuộc thế kỷ thứ ba sau Tây Lịch. Tháp Nagarjunakonda nằm cạnh tháp Amaravati, là thánh địa Phật giáo quan trọng nhất tại miền nam. Các kiến trúc ở Nagarjunakonda từng là các trung tâm quan trọng của Đại Chúng bộ và trở thành những điểm hành hương. Có thể nói là Đại Chúng bộ đã tạo ảnh hưởng trong cả hai miền nam bắc, nhưng họ

tạo được nhiều ảnh hưởng ở miền nam hơn, đặc biệt là ở hai quận Guntur và Krishna.

Đại Chúng Bộ là những người đại diện cho phần lớn giáo đoàn Phật Giáo, vì họ là nhóm đông nhất trong kỳ kết tập tại thành Hoa Thị, và họ là đại diện của giới cư sĩ đối lập với bộ phận Tăng lữ bảo thủ. Họ đã làm giảm nhẹ tầm quan trọng của Đức Phật lịch sử để thay vào đó là Pháp thân của Đức Phật. Theo kinh Diệu Pháp Liên Hoa, Đức Phật luôn tồn tại trong suốt thời gian vô tận, và lúc nào Ngài cũng thuyết giảng khắp mọi nơi trong vô số hóa thân. Đại Chúng Bộ cho rằng vạn hữu, cái ngẫu nhiên cũng như cái tuyệt đối, đều là giả lập, thuần là quan niệm, thuần là lý luận, không có tự thể riêng. Toàn bộ các pháp giả lập này trái ngược với một “pháp giới” hay “pháp tánh” vốn đồng nhất với tánh không toàn diện là nơi vạn pháp quy về. Thuyết Ngã Bộ đã gây sóng gió với quan niệm rằng bên cạnh các pháp không có cá ngã, vẫn có một ngã thể cần được biết đến. Họ cố tình thách thức giáo nghĩa cơ bản của các học giả Phật giáo đương thời. Sự ly phái giữa Thượng Tọa Bộ và Đại Chúng Bộ đã xảy ra do quan niệm về vị trí của các vị A La Hán. Đại Chúng Bộ cho rằng A La Hán chưa đạt quả vị mà Thượng Tọa Bộ đã gán cho họ. Các vị A La Hán vẫn chưa hoàn toàn giải thoát vì họ vẫn còn bị quấy nhiễu bởi ác ma, họ vẫn còn hoài nghi, và vẫn còn không biết nhiều vấn đề. Với Đại Chúng Bộ, các vị A La Hán là những người đáng kính trọng nhưng hãy còn vị kỷ. Đại Chúng Bộ không dựa trên chứng nghiệm của các vị A La Hán mà là dựa trên các vị Bồ Tát, những người quên mình vì tha nhân.

Đại Chúng Bộ hay Ma Ha Tăng Kỳ Bộ, một trong bốn tông phái của Vaibhasika, được thành lập sau lần kết tập kinh điển thứ nhì. Đại Chúng Bộ, hay trường phái của đa số đại chúng; một trong những phân bộ chính của các bộ phái nguyên thủy. Một bộ phái chính khác là Thượng Tọa Bộ hay bộ phái của các vị trưởng lão. Sau lần kết tập kinh điển thứ ba, trường phái này chia làm năm tông. Từ Phạm ngữ chỉ “trường phái Tiểu thừa Nguyên Thủy” hay “Đại Chúng Bộ.” Các trường phái Mahasanghika được coi như báo trước cho bản thể duy tâm và Phật giáo Đại thừa. Trong đó trường phái này cho rằng mọi cái đều là hình chiếu của tâm thức. Cái tuyệt đối và cái bị qui định, Niết bàn và Ta bà, tự nhiên và siêu nhiên, v.v. tất cả chỉ là tên gọi chứ không có bản chất đích thực. Vào thời kỳ kết tập kinh điển lần thứ hai tại Tỳ Xá

Li, có một nhóm Tăng mà người ta nói có quan hệ trong việc phân chia trường phái trong cộng đồng Phật giáo. Đại Chúng Bộ là một nhóm Tăng sĩ cấp tiến hơn nhóm “Thượng Tọa Bộ,” là nhóm rất bảo thủ trong giới luật và giảng giải giáo pháp. Nhóm Đại Chúng Bộ nhìn Đức Phật như một siêu nhân, trong khi nhóm “Thượng Tọa Bộ” chỉ xem Ngài như một con người xuất chúng mà thôi. Một vài học giả tin rằng Đại Chúng Bộ là móc chuyển tiếp của trường phái Đại Thừa bởi vì nó thừa nhận những giáo lý mà về sau này có liên hệ với Đại Thừa, chẳng hạn như tư tưởng về một vị Bồ Tát tự nguyện tái sanh vào cõi thấp hơn nhằm lợi lạc chúng sanh. Trường phái Đại Chúng Bộ tách biệt với trường phái Thượng Tọa Bộ do một đại hội được tổ chức khoảng 100 năm sau ngày Đức Phật nhập diệt. Cho đến ngày nay, phái Theravada vẫn coi trường phái Đại Chúng Bộ như một nhóm người phóng khoáng và ly khai không muốn chấp nhận lời dạy của Đức Phật một cách triệt để. Tuy nhiên, Đại Chúng Bộ lại trưng ra bằng cứ là Thượng Tọa Bộ mới là nhóm ly khai, muốn thay đổi giới luật nguyên thủy. Đại Chúng Bộ, cùng với trường phái Nguyên Thủy, là một trong hai trường phái sớm nhất của Phật giáo Tiểu Thừa. Đại Chúng Bộ là một nhóm Tăng sĩ cấp tiến hơn nhóm “Thượng Tọa Bộ,” là nhóm rất bảo thủ trong giới luật và giảng giải giáo pháp. Nhóm Đại Chúng Bộ nhìn Đức Phật như một siêu nhân, trong khi nhóm “Thượng Tọa Bộ” chỉ xem Ngài như một con người xuất chúng mà thôi. Một vài học giả tin rằng Đại Chúng Bộ là móc chuyển tiếp của trường phái Đại Thừa bởi vì nó thừa nhận những giáo lý mà về sau này có liên hệ với Đại Thừa, chẳng hạn như tư tưởng về một vị Bồ Tát tự nguyện tái sanh vào cõi thấp hơn nhằm lợi lạc chúng sanh.

Trường phái Đại Chúng Bộ rất mạnh tại xứ Ma Kiệt Đà, đặc biệt là tại thành Hoa Thị. Cũng có những chứng cứ là trường phái này đã có mặt tại xứ Ma Thần Đà vào năm 120 trước Tây Lịch. Sau đó trường phái này đã phát triển một trung tâm ở miền Nam Ấn Độ, quanh những khu Guntur, Amaravati, Jaggayapeta và Nagarjunakonda. Tuy nhiên, vào thế kỷ thứ 12, trường phái này bị triệt tiêu bởi cuộc xâm lăng của Hồi Giáo và đa phần kinh điển của trường phái này đều bị hủy diệt. Đại Chúng Bộ hay trường phái chủ trương già trẻ cùng hợp bên ngoài và cùng kết tập Luật bộ, một trong hai trường phái đầu tiên. Tại cuộc hội nghị ở Tỳ Xá Lê, đã có một số Tăng lữ bất đồng ý kiến trầm trọng với một số Tăng lữ khác những điểm quan trọng liên quan tới giáo

pháp. Số Tăng lữ có những ý kiến khác biệt tuy chiếm đa số nhưng họ lại bị một số Tăng lữ khác lên án và gọi là Ác Tỳ Kheo và kể thuyết phi pháp đồng thời đã trục xuất họ. Trong lịch sử Phật giáo, số Tỳ Kheo này được gọi là Đại Chúng Bộ vì trong cuộc hội tập họ đã chiếm đa số và phản ảnh được ý kiến của đại đa số tục chúng. Những Tăng lữ đã xua đuổi những vị này, đã tự xưng là Thượng Tọa Bộ hoặc Trưởng Lão vì họ tự cho là đại biểu chính thống giáo nghĩa Phật Giáo Nguyên Thủy. Đại Chúng Bộ là những người phân phái sớm nhất, và là tiên thân của Phật giáo Đại Thừa. Họ bênh vực cho bộ phái mới của họ một cách tận tình và chỉ sau vài chục năm đã phát triển đáng kể về mặt quyền uy và đại chúng. Họ sửa đổi các giới luật của bộ Luật Tạng (Vinaya) cho phù hợp với chủ thuyết của họ và đưa thêm vào những giới luật mới, do đó đã có sự cải cách canh tân đối với hàng Tăng già Phật Giáo. Ngoài ra, họ còn thay đổi cách sắp xếp và cách luận giải các đoạn văn của Kinh và Luật. Họ còn đưa ra một số kinh mới, cho rằng đó là những lời do chính Đức Phật phán truyền. Họ bác bỏ một số đoạn trong kinh điển đã được Nghị Hội lần thứ nhất chấp nhận. Họ không thừa nhận nhiều đoạn trong bộ kinh Bốn Sanh, phần phụ lục Parivara trong Luật Tạng vì cho rằng đây là sáng tác của một tu sĩ người Tích Lan. Họ không chấp nhận bộ Luận Tạng được kết tập trong Nghị Hội thứ ba dưới sự bảo trợ của vua A Dục. Họ cho rằng những quyển sách này chỉ mới được soạn sau này, chỉ được xem như là phần phụ lục chứ không được đưa vào trong bộ sưu tập kinh điển của họ. Như thế họ đã kết tập lại lần nữa các bộ tạng kinh, tạng Luật, và đưa vào những phần đã bị Nghị Hội Ca Diếp gạt bỏ. Do đó mà có sự phân chia giáo điển đến hai lần. Bộ kết tập của Đại Chúng bộ mang tên Acariyavada, khác với bộ kết tập của Thượng Tọa bộ tại Nghị Hội lần thứ nhất.

Theo lịch sử thành lập Đại Chúng Bộ, sự phân chia trước nhất giữa Đại Chúng Bộ và Thượng Tọa Bộ phát khởi từ vấn đề địa vị thánh giả của các vị A La Hán. Đại Thiên đã nêu lên năm điểm nghi vấn về việc cho rằng các vị A La Hán không xứng đáng được kính trọng như chư thiên, như một số nhóm trong giáo đoàn thường gán cho họ. Trong những điều ấy, ông đề cập đến việc các vị A La Hán có thể bị mộng tỉnh, và biện luận rằng như vậy họ vẫn còn bị ảnh hưởng của những điều xấu xa hiện ra trong giấc mơ. Ngoài ra, các vị vẫn còn có những chỗ nghi ngờ, còn có nhiều điều chưa biết, và còn lệ thuộc vào sự dẫn

dắt của người khác mới có thể đạt được sự giải thoát. Lập luận của Đại Thiên khởi dậy một cuộc tranh luận mà đa số Tăng chúng đều ngã về theo ông. Vì thế, bắt đầu từ đó có trường phái mang tên Đại Chúng Bộ. Những người chống lại lập luận của Đại Thiên thành hình một bộ phái khác mang tên là Thượng Tọa Bộ, tự cho rằng mình cao quý và chính thống hơn. Thượng Tọa Bộ vẫn tiếp tục tồn tại ở Ấn Độ cho đến hết thời kỳ du nhập giáo thuyết quan trọng đã diễn ra trong bộ phái này. Tất cả những phát triển này cuối cùng đã được xác định bởi quyết định đứng về phía người bình thường chứ không phải các vị thánh giả, do đó bộ phái này đã trở thành cầu nối để những khát vọng của đa số đi vào Phật giáo.

B. Sự Phân Chia Các Bộ Phái Trong Đại Chúng Bộ:

B-1. Các bộ phái Đại Chúng Bộ Ở Vùng Tây Bắc Ấn Độ:

Thứ Nhất Là Nhất Thuyết Bộ: Trường phái Phật giáo nguyên thủy cho rằng vạn hữu giả định chứ không có thực thể. Họ xem chư pháp đều là thế pháp, không thật, và sự tuyệt đối chỉ là một pháp hư hữu và ngẫu nhiên mà thôi. Trường phái này được thành lập khoảng hai thế kỷ sau ngày Đức Phật nhập Niết Bàn.

Thứ Nhì Là Thuyết Xuất Thế Bộ: Một trong những bộ phái tách ra từ Đại Chúng Bộ, bộ này cho rằng các pháp thế gian là kết quả sinh ra do diên đảo hoặc nghiệp, chúng là giả danh, không có thực thể. Chỉ có các pháp xuất thế là không do diên đảo mà khởi. Họ xem tất cả thế pháp đều không thật; tất cả chân pháp đều là những pháp siêu việt. Học thuyết Thuyết Xuất Thế Bộ hay học thuyết về tính siêu phàm của Đức Phật, xuất hiện trong các tác phẩm của trường phái Đại Chúng Bộ như trong quyển Phật Bản Hạnh Tập Kinh, mặc dù những phát biểu liên quan đến học thuyết này có thể thấy trong kinh điển Nam Phạm, theo đó Đức Phật tự mô tả mình như là ở giữa những vật không có tì tích. Theo ngài Thế Hữu thì các trường phái theo Đại Chúng Bộ, đặc biệt là Thuyết Xuất Thế Bộ, xem Đức Phật là siêu việt. Theo Ngũ Bộ Tông thì Thuyết Xuất Thế Bộ tin rằng thân Phật được kết thành bởi những yếu tố cực tịnh. Theo Phật Bản Hạnh Tập Kinh, khái niệm của Thuyết Xuất Thế Bộ về một vị Phật siêu việt xuất hiện như thế này: việc ăn, uống và các sinh hoạt khác của Ngài đều siêu việt chẳng hạn như sự đứng, đi, ngồi, và nằm của Ngài. Phong cách của Ngài không có thứ gì giống với phàm phu cả. Mọi thứ của Ngài đều siêu việt.

Trường phái này cho rằng nếu sự siêu việt của Đức Phật được chấp nhận thì dĩ nhiên là thọ mạng của Ngài cũng sẽ vô hạn, và Ngài cũng sẽ không còn bị chi phối bởi sự ngủ nghỉ hay mơ màng nữa vì Ngài không bao giờ mỗi mết, và con người không bị ngủ nghỉ chi phối mà lại luôn tỉnh thức thì làm gì có chuyện mơ màng nữa. Theo Thuyết Xuất Thế Bộ, dù sự giảng giải của các trường phái có khác nhau, ý tưởng đại thể của trường phái này là Đức Phật không hề vướng mắc một tí vết ô trược nào của trần thế này. Chính vì vậy mà trường phái này mô tả Ngài như là siêu phàm. Ngài ở trong thế giới nhưng không bị ô uế bởi nó. Ngài được thành hình không do việc tình dục vợ chồng, nhưng được sanh ra một cách mâu nhiệm từ bên hông của hoàng hậu Ma Da. Dầu vậy, Ngài vẫn là một con người thực sự, nhưng hình dáng và sinh hoạt của Ngài chỉ là ảo ảnh. Như vậy, khái niệm về sự siêu việt nơi Đức Phật đã bắt rễ trong tâm của người Phật tử ngay từ những ý niệm căn bản của các trường phái theo Đại Chúng Bộ này.

Thứ Ba Là Kê Dẫn Bộ: Kê Dẫn Bộ là một trong những bộ phái được tách ra từ Đại Chúng Bộ, còn gọi là Khôi Sơn Trụ Bộ, Quạt Cự Bộ, Cao Câu Lê Ca Bộ, được thành lập khoảng 200 năm sau ngày Phật nhập diệt và biến mất ngay sau đó. Kê Dẫn Bộ nghi ngờ tất cả mọi thứ. Tên của bộ phái lấy từ chữ “Kaukrtya” có nghĩa là nghi ngờ. Bộ phái này tin rằng trong Tam Tạng giáo điển chỉ có nhất tạng đáng được tin cậy mà thôi. Đó là A Tỳ Đạt Ma vì nó chứa đựng những lời giáo huấn đích thực của Đức Phật. Sự giữ giới không bắt buộc vì nó không luôn phù hợp cho một vị Bồ Tát. Dù xuất xứ từ Đại Chúng Bộ, Kê Dẫn Bộ hầu như có cùng quan điểm với Độc Tử Bộ, là bộ phái xuất xứ từ Thượng Tọa Bộ.

Thứ Tư Là Đa Văn Bộ: Theo Giáo Sư Bapat trong Hai Ngàn Năm Trăm Năm Phật Giáo, Đa Văn Bộ được nói đến trong các bia ký ở Amaravati, Nagarjunakonda và là một nhánh về sau của Đại Chúng Bộ. Bộ phái này được đề xướng bởi một luận sư rất uyên bác về triết lý Phật Giáo tên là Bahusrutiya. Về giáo lý cơ bản, Đa Văn Bộ cho rằng các lời dạy của Đức Phật về vô thường, khổ, không, vô ngã và Niết Bàn đều có ý nghĩa xuất thế vì sẽ dẫn đến giải thoát. Còn các lời dạy khác thì có giá trị thế tục. Ở điểm này, Đa Văn Bộ có thể được xem như là những người đi trước của phái Đại Thừa. Theo họ thì Tăng Già không phải chịu sự chi phối của các luật lệ thế tục. Họ cũng chấp nhận năm điều đề xướng của ngài Đại Thiên xem như quan điểm của

mình. Trong một số vấn đề, chủ thuyết của họ có nhiều điểm tương đồng với phái Đông Tây Sơn Trụ Bộ, còn trong một số vấn đề khác thì họ lại ngã theo Nhất Thiết Hữu Bộ. Theo ngài Chân Đế (Paramartha), Đa Văn Bộ đã cố gắng hòa hợp hai hệ phái Thanh Văn và Đại Thừa. Bộ luận chính của hệ phái này là Thành Thật Luận. Đa Văn Bộ thường được xem là một cầu nối giữa trường phái chính thống và Đại Thừa, vì họ tìm cách phối hợp giáo lý của cả hai phái này. Mặc dù thoát thai từ nhóm Đại Chúng Bộ, nhưng theo Thế Hữu thì Đa Văn Bộ lại chấp nhận nhiều quan điểm của Nhất Thiết Hữu Bộ. Sư Tử Khải (Harivarman) tin vào sự vô ngã nơi con người và sự vô ngã nơi vạn pháp. Giống như những tín đồ của phái chính thống, ông tin vào tính chất đa nguyên của vũ trụ gồm tám mươi bốn yếu tố; và cũng giống như những người thuộc phái Đại Thừa, ông cho rằng có hai loại chân lý, chân lý quy ước và chân lý tuyệt đối. Đi xa hơn, ông còn cho rằng xét trên quan điểm tục đế (chân lý quy ước) thì có ngã thể (atma) hay sự phân xếp vũ trụ thành 84 pháp, nhưng trên quan điểm chân đế thì chẳng còn thứ nào cả, mà là sự rỗng không hoàn toàn (sarva-sunya). Ông tin vào thuyết Phật thân (Buddha-kaya) và Pháp thân (Dharma-kaya) mà ông giải thích là gồm có giới (sila), định (samadhi), tuệ (prajna), giải thoát (vimukti) và tri kiến giải thoát (vimukti-jnana-darsana). Mặc dù không thừa nhận bản chất siêu nhiên tuyệt đối của Phật, nhưng ông vẫn tin vào các quyền năng đặc biệt của Đức Phật, như thập Phật lực, và bốn điều tin chắc (vaisaradya) mà cả Thượng Tọa Bộ cũng chấp nhận. Ông cho rằng chỉ có hiện tại mới là có thực, còn quá khứ và tương lai thì không hiện hữu. Bộ Ngũ Tông giữ im lặng khi nói về giáo thuyết đặc biệt của Đa Văn Bộ. Tuy nhiên, Thế Hữu thì cho rằng giáo thuyết Đa Văn Bộ vẫn giữ nguyên giáo thuyết nguyên thủy của Đức Phật về những vấn đề liên quan đến vô thường, khổ, không, vô ngã và Niết Bàn là siêu việt, trong khi những tiêu đề khác thuộc về thế đế.

Thứ Năm Là Thuyết Giả Bộ: Thuyết Giả Bộ là một trong những bộ phái của Đại Chúng Bộ, được thành lập khoảng hai thế kỷ sau ngày Phật nhập diệt. Theo truyền thuyết Phật giáo, Thuyết Giả Bộ là một trong hai bộ phái được tách ra từ Kê Dẫn Bộ. Nói về giáo thuyết đặc biệt của Thuyết Giả Bộ, Thế Hữu lưu ý rằng đại để Thuyết Giả Bộ đồng ý với Đại Chúng Bộ. Giáo thuyết chính của Thuyết Giả Bộ bao gồm những niềm tin như sau: i) “Uẩn” và “Khổ” không đồng thời phát

sinh. ii) Mười hai xứ không có thật: 12 “Xứ” gồm sáu trú xứ của tướng. Mỗi trú xứ bao gồm những vật thể là đối tượng của các căn tướng ứng, và mỗi thành viên của “xứ” là nguồn cội của các tướng. Có sáu xứ: sắc, thính, hương, vị, xúc, và pháp. iii) Sự đặc “Thánh Đạo” hay “Chết” tùy thuộc vào nghiệp lực. Thuyết Giả Bộ, theo như ngài Chân Đế Tam Tạng kể lại, xuất hiện ít lâu sau Đa Văn Bộ, và tự phân biệt mình như là Đa Văn-Phân Biệt Thuyết Bộ. Sự khác biệt chính giữa Thuyết Giả Bộ và Đa Văn Bộ là Thuyết Giả Bộ có phần giống với những nhà Đại Thừa, họ có quan điểm về giáo pháp của Đức Phật, hóa thân trong Tam Tạng giáo điển phải được phân biệt như là giả thuyết, còn trong tục đế, và hữu lậu. Trường phái này đối nghịch với Đa Văn Bộ, nhưng lại đồng quan điểm nhiều hơn với Đại Chúng Bộ hơn với Nhất Thiết Hữu Bộ.

B-2. Các Bộ Phái Đại Chúng Bộ Ở Phía Nam Ấn Độ:

Thứ Sáu Là Tây Sơn Trụ Bộ: Còn gọi là A Phạt La Thế La, Tây Sơn Bộ, La Thuyết Bộ hay A La Thuyết Bộ. Đây là tông thứ nhì của Đại Chúng Bộ ở khu vực phía Nam, một trong hai mươi tông phái được thành lập khoảng 300 năm sau ngày Đức Phật nhập Niết Bàn. Một tự viện mang tên của tông phái này ở Tây Sơn, người ta nói nó đã được xây dựng từ năm 600 trước Tây Lịch, và bị bỏ phế vào khoảng năm 600 sau Tây Lịch. Trường phái Đường Tháp của những người bên Tây Sơn Tự ở nước Đà Na Yết Kiệt Ca (vùng phía nam Ấn Độ). Đây là một nhánh của trường phái Tiểu Thừa Nguyên Thủy. Tông thứ nhì của Đại Chúng Bộ, một trong hai mươi tông phái Tiểu Thừa. Một tự viện mang tên của tông phái này ở Tây Sơn, người ta nói nó đã được xây dựng từ năm 600 trước Tây Lịch, và bị bỏ phế vào khoảng năm 600 sau Tây Lịch. Trong thế kỷ thứ hai sau khi Đức Phật nhập diệt, Đại Chúng Bộ được tách ra thành Nhất Thuyết Bộ (Ekavyaharika) và Thuyết Xuất Thế Bộ (Lokotarravada), Kê Dẫn Bộ (Kukkutika or Gokulika), Đa Văn Bộ (Bahusrtiya), Thuyết Giả Bộ (Prajnaptivada), và một thời gian ngắn sau thì xuất hiện phái Tây Sơn Trụ Bộ (Aparasaila), Đông Sơn Trụ Bộ (Uttarasaila) và Chế Đa Sơn Bộ (Caityaka). Tất cả những trường phái trên đây đều mở đường cho sự phát triển của Phật giáo Đại Thừa. Các phái Tây Sơn và Đông Sơn Trụ Bộ đều lấy tên của các ngọn đồi ở cạnh trung tâm hoạt động của họ. Họ còn được gọi là Andhaka trong Biên Niên Sử Tích Lan vì được nhiều người trong vùng núi Andhra theo. Trong số các bộ phái tách ra

từ Đại Chúng Bộ thì Chế Đa Sơn Bộ, Tây Sơn Trụ Bộ và Đông Sơn Trụ Bộ là nổi bật nhất và có ảnh hưởng lớn tại miền Nam Ấn Độ.

Thứ Bảy Là Đông Sơn Trụ Bộ: Còn gọi là Đông Sơn Bộ, Phát Bà Thế La hay Phật Bát Thế La Bộ. Một trong những bộ phái của Đại Chúng Bộ, được thành lập khoảng ba thế kỷ sau ngày Phật nhập diệt. Đông Sơn Bộ mang tên của một tự viện, nơi mà phía sau đó mặt trời mọc lên. Theo những luận bàn trong Ngũ Bộ Tông thì bộ phái này tin rằng thân Phật chỉ là sự kết hợp của những yếu tố thanh tịnh hoàn toàn. Họ cho rằng thọ mạng của một vị Phật là vô hạn. Thọ mạng của Ngài dài như thọ mạng của tất cả chúng sanh (hễ khi nào còn chúng sanh là thọ mạng của Ngài còn kéo dài). Bộ phái này cũng cho rằng thân thông của một vị Phật là vô hạn. Ngài có thể thị hiện cùng lúc trên khắp các thế giới của vũ trụ. Một vị Phật luôn làm cho chúng sanh giác ngộ và có tịnh tín không mỗi mệ. Lòng bi mẫn nơi Phật là vô hạn vì vậy mà để giác ngộ chúng sanh một cách vô cùng tận, Ngài chẳng bao giờ nhập Niết Bàn. Vì tâm Ngài luôn ở trạng thái thiền định nên không bao giờ bị rơi vào trạng thái ngủ hay mơ. Đức Phật có thể hiểu biết hết thấy mọi việc trong cùng một lúc. Tâm của Ngài như một tấm gương. Ngài có thể cùng lúc trả lời nhiều câu hỏi mà không cần phải suy nghĩ. Đức Phật luôn tỉnh thức rằng Ngài thanh tịnh và Ngài không còn phải tái sanh nữa. Trường phái này chủ trương “Pháp Không” trong kinh “Lokanuvartana” của mình. Thuật ngữ “Pháp không” hay tính trống rỗng của vạn hữu được dùng để chỉ cũng giống như các vật thể thông thường trong thế giới phải được xem là những vật vô ngã (svabhavasunya), thì các pháp được phân tích trong A Tỳ Đạt Ma Luận cũng phải được coi như thế. Vì thế mà các pháp không thể nào được coi như là những hiện thể tối hậu được. Học thuyết “Pháp Không” cũng xuất hiện trong tác phẩm Thành Thực Luận của trường phái Đại Chúng Bộ của Harivarman vào thế kỷ thứ 3.

Thứ Tám Là Bộ phái Siddharthikas: Hiện nay chúng ta không có nhiều chi tiết về Bộ phái này, chỉ biết đây là tên của một bộ phái Phật giáo của Đại Chúng Bộ ở khu vực phía Nam, được thành lập khoảng ba thế kỷ sau ngày Phật nhập diệt.

Thứ Chín Là Vương Xá Bộ: Tên của một bộ phái Phật giáo của Đại Chúng Bộ, xuất phát từ thành Vương Xá, phát triển về phía Nam, được thành lập khoảng ba thế kỷ sau ngày Phật nhập diệt. Trong Bộ Ngũ Tông, chứ không phải trong bộ luận của ngài Thế Hữu (Bà Tu Mật

Đa), Vương Xá Bộ có vài giáo thuyết đặc biệt. Họ cho rằng tâm tự nó tác động chứ không có thứ gì khác liên hệ với nó. Công đức tích tụ có thể tăng dần bằng cách tiếp tục cúng dường y áo và những món cần dùng cho chư Tăng. Các vị A La Hán không thể chết bất đắc kỳ tử, và sự chết của họ vẫn còn tùy thuộc vào ảnh hưởng của nghiệp lực.

Thứ Mười Là Chế Đa Sơn Bộ: Còn gọi là Chi Đề Gia Bộ hay Chỉ Để Khả Bộ. Bộ phái Chế Đa Sơn, một trong hai mươi bộ phái Tiểu Thừa, do Tỳ Kheo Đại Thiên sáng lập, gồm những nhà tu khổ hạnh cư ngụ trong các lũng mộ hay hang hóc. Cũng nên phân biệt Đại Thiên này với Đại Thiên đã đề ra năm điều dẫn đến sự phân phái đầu tiên. Ông này là một tu sĩ khổ hạnh thông thái, tinh chuyên và xuất gia theo Đại Chúng bộ, rồi sau đó lập ra Chế Đa Sơn bộ. Vì ông sống trên ngọn núi có bảo tháp xá lợi của Phật (caitya) nên lấy tên Caityaka hay Chế Đa Sơn bộ đặt cho bộ phái của mình. Cũng nên nhớ rằng chính Chế Đa Sơn bộ đã sản sinh ra Đông Sơn Trụ bộ và Tây Sơn Trụ bộ. Nói chung thì Chế Đa Sơn bộ có chung các chủ thuyết căn bản với Đại Chúng Bộ, nhưng khác Đại Chúng bộ ở các chi tiết nhỏ. Theo bia ký ghi lại vào thế kỷ thứ hai và thứ ba sau Tây Lịch, cho thấy cùng thời với Chế Đa Sơn bộ còn có các bộ phái khác như Nhất Thiết Hữu bộ, Đại Chúng bộ, Chánh Lượng bộ, Hóa Địa bộ, Đa Văn bộ, và Âm Quang bộ. Nói chung Chế Đa Sơn bộ có chung chủ thuyết căn bản với Đại Chúng bộ, nhưng khác Đại Chúng bộ ở các chi tiết nhỏ. Các chủ thuyết được xem là của Đại Chúng bộ như sau: i) Người ta có thể tạo được công đức lớn bằng cách xây dựng, trang hoàng, và cúng dường các bảo tháp (caitya). Ngay cả việc đi rảo xung quanh bảo tháp cũng có công đức. ii) Dâng cúng hương hoa cho bảo tháp cũng là một công đức. iii) Công đức tạo được do sự cúng dường có thể được hồi hướng cho thân quyến, bạn bè để đem lại an lạc cho họ. Quan niệm này hoàn toàn xa lạ trong Phật giáo Nguyên Thủy, nhưng rất phổ biến trong Phật giáo Đại Thừa. Các kiểu tin tưởng này được phổ thông giữa những người Phật tử tại gia. iv) Chư Phật đã hoàn toàn không có tham, sân, si (jita-raga-dosa-moha) và đạt đến những quyền năng siêu việt (dhatuvara-parigahita). Chư Phật cao hơn các A La Hán vì có được Thập Lực (bala). v) Một người có chánh kiến (samyak-drsti) vẫn không thoát khỏi tính sân, và do đó vẫn có nguy cơ phạm tội giết người. vi) Niết Bàn là một trạng thái tích cực và hoàn thiện (amatadhatu).

A Brief History of Divisions & the Development of Buddhist Sects

I. A Brief History of Periods of the Development of Buddhism:

According to Edward Conze, a famous Buddhist scholar, in “A Short History of Buddhism”, Buddhism has so far persisted for about 2,500 years and during that period it has undergone profound and radical changes. Its history can conveniently be divided into four periods. The first period is that of the old Buddhism, which largely coincided with what later came to be known as the “Hinayana”; the second is marked by the rise of the Mahayana; the third by that of the Tantra and Zen. This brings us to about 1000 A.D. After that Buddhism no longer renewed itself; but just persisted, and the last 1,000 years can be taken together as the fourth period. Geographically, first period Buddhism remained almost purely Indian; during the second period it started on its conquest of Eastern Asia and was in its turn considerably influenced by non Indian thought; during the third, creative centres of Buddhist thought were established outside India, particularly in China. On the field of emancipation, these periods differ in the conception of the type of cultivation. In the first period the ideal saint is an Arhat, or a person who has non-attachment, in whom all craving is extinct and who will no more be reborn in this world. In the second period, the ideal is the Bodhisattva, a person who wishes to save all sentient beings and who hopes ultimately to become an omniscient Buddha. In the third period, the ideal is a “Siddha”, or a person who is so much in harmony with the cosmos that he is under no constraint whatsoever and as a free agent who is able to manipulate the cosmic forces both inside and outside himself. A special characteristic of Buddhism throughout these periods is that the innovations of each new phase were backed up by the production of a fresh canonical literature which, although clearly composed many centuries after the Buddha’s Nirvana, claims to be the word of the Buddha Himself. The scriptures of the first period were supplemented in the second by a large number of Mahayana Sutras and in the third by a truly enormous number of Tantras.

II. A Brief History of Buddhism From the Beginning:

Buddhism has been persisting for more than 2,500 years. During the period of almost 26 centuries Buddhism has undergone a lot of ups and downs. Before developing abroad, at first, Buddhism developed solely inside Indian continent. The Buddha had never written any of his teachings for his disciples. All Buddhist scriptures were recited and accumulated by his followers hundreds of years after the Buddha's Nirvana. During the first five hundred years after the Buddha's Nirvana, several big meetings called Buddhist Councils, in which matters of greater importance were discussed and clarified. Thus, at the start, after each Buddhist Council, Buddhist scriptures had undergone considerable changes. As a result, in each new phase, his followers produced fresh canonical literature which, although clearly composed many centuries after the Buddha's Nirvana, claims to be the word of the Buddha Himself. In the first Council, the Sangha only tried to consolidate their communities with the clarification of the Buddha's teachings and rules. In the Second Buddhist Council, Buddhist traditions were confusing and ambiguous, and the overall result was the first schism in the Sangha.

III. Division of Opinions Between the Sthaviras and Mahasanghikas:

During the first 500 years of Buddhism the scriptures were transmitted orally and they were written down only towards the end of the first period. Of course, we are not so sure if the Buddha's actual words were transmitted into what we now call "Scriptures". During His lifetime, the Buddha may have taught in Ardhamagadhi, but none of His sayings is preserved in its original form. As for the earliest Canon, even its language is still a matter of dispute. All we have are translations of what may have been the early Canon into other Indian languages, such as Pail and Sanskrit. Thus, not long after the Buddha's Nirvana, a lot of differences in the interpretation of the Buddha's teachings ignited. And thus not long after the Buddha's Nirvana, Buddhism had divided itself at some unspecified time into a number of sects, of which usually 18 are counted; however, in fact more than 30 sects are known to us, at least by name. Most of these sects had their own Canon. Nearly all of these Canons are lost either because they

were never written down, or because the written records were destroyed by humans or the depredations of time. As different communities fixed themselves in different parts of India, local traditions developed. Even though these sects had differences in geography and interpretations in the Buddha's teachings, they remained the original core Buddha's teachings. From the difference in the Buddha's teachings, about 140 years after the Buddha's Nirvana, the Sthaviras separated from the Mahasanghikas, who in their turn provided about the beginning of the Christian Era the starting point for the Mahayana.

About 400 years after the Buddha's Nirvana a number of Buddhists felt that the existing doctrines had become stale and somewhat useless. They believed that the doctrines required reformation so as to meet the needs of new ages, new populations and new social circumstances, so they set out to produce a new literature. They also believed that old literature could not sustain a living religion as Buddhism. Unless counterbalanced by constant innovation, it would become fossilized and lost its living qualities. Philosophically speaking, we must sincerely say that philosophy is one of the main causes of sectarian divisions, for philosophy differs from all other branches of knowledge in that it allows of more than one solution to each problem. And Buddhism is not only known as a religion, but it is also known as a profound living philosophy. In the course of carrying out cultivation, Buddhist monks and nuns came up against problems in the field of philosophy, such as the nature and classification of knowledge, criteria of reality, cause and effect, time and space, the existence or non-existence of a "self", and so on. The first period concentrated on psychological questions, the second on ontological, the third on cosmic. The first is concerned with individuals gaining control over their own minds, and psychological analysis is the method by which self-control is sought; the second turns to the nature of true reality and the realization in oneself of that true nature of things is held to be decisive for salvation; the third sees adjustment and harmony with the cosmos as the clue to enlightenment and uses age-old magical and occult methods to achieve it. Historically speaking, the first division of opinion was between those who thought that only the present exists, and those who maintained that the past and future are as real as present. Furthermore, two dharmas were often

counted as unconditioned, space and Nirvana. Some schools, however, doubted whether space is either real or unconditioned, while others seem to have disputed the unconditioned nature of Nirvana, there was no agreement on what kind of reality should be assigned to it. Some believed that it had none at all, while others asserted that it alone should be regarded as truly real. The Mahasanghikas maintained that everything, the contingent as well as the Absolute, is fictitious, a mere concept, mere verbal chatter, without any substance of its own. The “totality” of these fictitious dharmas was contrasted with a Dharma-element or dharmahood, which was further identified with one vast Emptiness into which all dharmas are absorbed.

The Mahasanghikas are those who represented the viewpoint of the laypeople against the monkish party. They minimized the importance of the historical Buddha, Sakyamuni, whom they replaced by the Buddha who is the embodiment of Dharma (dharmakaya). In the Lotus Sutra, the Buddha abides for aeons and aeons, from eternity, and that He preaches the Law at all times in countless places and innumerable disguises. The Pudgalavadins caused a great stir with their view that in addition to the impersonal dharmas, there is still a Person to be reckoned with. They deliberately challenged the fundamental dogma of all contemporary Buddhist scholars. The schism between Sthaviras and Mahasanghikas was occasioned by the question of the status of the Arhat. The Mahasanghikas took the line that in several ways the Arhats fell short of the god-like stature which the Sthaviras attributed to them. Arhats were not yet entirely free, because, among other things, they could still be troubled by demons, had their doubts, and were ignorant of many things. With the Mahayana the Arhats have become worthy, but they are selfish people. Their philosophical statements are no longer based on Arhats’ experiences, but on those of the “Bodhisatvas” who unselfishly prepare themselves for Buddhahood during aeons of self-sacrificing struggle.

The Mahasanghikas identified Emptiness with the nature of the Buddha. For them, all beings, both worldly and supramundane, have the Void for their basis. The Void is the Buddha-nature and the great final Nirvana. The Buddha-nature must therefore necessarily exist in all beings. The Mahasanghikas regarded the historical Buddha as alien to the real Buddha, who was transcendental, altogether supramundane,

had no imperfections, or impurities whatsoever, was omniscient, all-powerful, infinite, and eternal, forever withdrawn into trance, never distracted or asleep. The historical Buddha was only a magical creation of the transcendental Buddha, a fictitious creature sent by Him to appear in the world to conform Himself to its ways and teach its inhabitants. With His Nirvana, He has not altogether disappeared, but with a compassion as unlimited as the length of His life He will until the end of time conjure up all kinds of messengers who will help all kinds of beings in diverse ways. Nor are Buddhas found on this earth alone, but they fill the entire universe, and exist here and there everywhere, in all the world systems. According to the Mahasanghikas, the conception of the Buddha as the timeless embodiment of all Truth allowed for a successive revelation of that truth by Him at different times, and not necessarily only during His lifetime. The Mahasanghikas and Mahayanists were, in a sense, “mystics” opposed to the “Rationalism” of the Sthaviras. The difference was really one between the rational mysticism of the Mahayana, and the mystical tinged rationalism of the Theravadins or Sarvastivadins. However, they had much common ground on the Middle Path where their practitioners strove for emancipation. Completely contrary with the Mahasanghikas, the Sthaviravadins School regards the Buddha as having been an ordinary human being, despite indications to the contrary in its own Pali Canon. It maintains that there is only one Bodhisattva at present, who is Maitreya. He currently resides in the Tusita Heaven, from which he will be reborn in the human realm when the Dharma has died out.

IV. The Development & the Division of Subjects of the Sthaviras:

A. The Development of the Sthaviras:

Eighteen sects of Early Buddhism include: Mahasanghikah, Ekavya-vaharikah, Lokottaravadinah, Bahusrutiyah, Prajanptivadinah, Jetavaniyah (Caityasailah), Aparasailah, Uttarasailah, Kaukkutikah (Gokulika), Aryasthavirah, Haimavatah, Sarvastivadah, Vatsiputriyah, Dharmottariyah, Bhadraniyah, Sammatiyah, Sannagarikah, Mahisasakah, Dharmaguptah, Kasyahpiya, and Sautrantikah. The Sthaviras were those who stood for the tradition of the Elderss, and prided themselves on their seniority and orthodoxy at the Council of

Pataliputra. Elder disciples who assembled in the cave after the Buddha's death. The elder monks or intimate disciples. At the council held at Vaisali, certain monks differed widely from the opinions of other monks on certain important points of the dharma. Though the monks that differed formed the majority, they were excommunicated by the others who called them Papa-Bhikkhus and Adhamma-vadins. In Buddhist history, these Bhikkhus were known as Mahasanghikas because they formed the majority at the council or probably because they reflected the opinions of the larger section of the laity. The Bhikkhus who excommunicated them styled themselves Sthaviras or the Elders, because they believed that they represented the original, orthodox doctrine of the Buddha. We have seen that Mahasanghikas coined the term Mahayana to represent their system of belief and practice, and called the Sthaviras Hinayana. The teaching of the Buddha according to this school is very simple. He asks us to 'abstain from all kinds of evil, to accumulate all that is good and to purify our mind.' These things can be accomplished by the practice of what are called sila, samadhi, and prajna. Sila or good conduct is the very basis of all progress in human life. An ordinary householder must abstain from murder, theft, falsehood, wrong sexual behavior and all intoxicating drinks. To become a monk, one must live a life of celibacy, observe complete silas, practise meditation, and cultivate prajna. In general, the scriptures of the Sthaviras play down the role of the Buddha as a historical, not a spiritual authority. There are close relationships between the Sthaviravadin and Theravada. Sthaviravada is a Sanskrit term for "Elder," or "School of the elders." This is one of the two groups involved in the first Buddhist schism, the other being Mahasamghikas. The Sthaviras claimed to uphold the orthodox scriptural and disciplinary tradition of Sakyamuni Buddha, and they branded their opponents, who appear to have constituted a majority, as heretics. The Pali term "Thera" is the equivalent of the Sanskrit term "Sthavira", and this has led a lot of people to assume that the two sects are identical, or the Theravada is somehow related with the old Sthaviravadin. The present day Theravada Nikaya claims descent from the Sthaviras, although there is no historical basis the assertion, for the Theravada only arose in Sri Lanka at least two centuries later. The Sthaviravadin School has had a profound influence on our conception

of the early Sangha, and maybe the only representative of this school to have survived into the modern period is the Theravadin School of Sri Lanka and Southeast Asian countries. This school has identified itself exclusively with the party that split from the Mahasanghika School at the Second Council. By the time of King Asoka, the Sthaviravadin School had itself split into the Sammitiya, Sarvastivadin and the Vibhajyavadin sub-schools. Later the Vibhajyavadin School also split into two branches, the Mahisasika School, which was established in the South-Eastern India, and the Theravadin School, which was established in Sri Lanka when King Asoka sent his son Mahinda there. From the founding period, Sthaviravadins attempted to spread its teachings to the west of India. In Burma, during the Anawrahta dynasty, Mahayana Buddhism flourished most; however, the Sthaviravadins was more popular in many areas. Monks in Aris certainly disliked monks of the Sthaviravadins, because they ate meat, drank alcohol, used spells to remove guilt, practiced animal sacrifices, and indulged in erotic practices. Nevertheless, Sthaviravadins continued to exist until the end of the eighteenth century. Burmese kings continued to patron and support the Sthaviravadins, and until the invasion of the Mongols in 1287, Pagan was still a great center of Sthaviravadins Buddhist culture. Burma, then, was divided into warring small kingdoms for more than 500 years, but the Sthaviravadins tradition continued. Generally speaking, Burmese Buddhism is bent on preserving the Sthaviravadins orthodoxy for a long time. In Thai and other areas Indochina, at the same time with the spreading in Burma, Sthaviravadins also developed in Thai and other areas in Indochina. In Thailand, The Thai tribes brought from their home in China some form of Buddhism, but in the fourteenth century, the Ceylonese Sthaviravadins was strongly established. In the eleventh century in Kampuchia the Tantrayana still flourished; however, in the fourteenth century, as a result of Thai's pressure, the Sthaviravadins slowly replaced the Tantrayana, and in the fifteenth century the Ceylonese Sthaviravadins was imported. In Champa and Vietnam, Sthaviravadins and its posterity, Theravada, was imported from Kampuchia in the middle of the twentieth century.

B. The Division of Sects of the Sthaviravadins:

First, the Pudgalavada Sect: One of the sects which was founded in around 236 years after the Buddha's Nirvana. The Pudgalavada gave a rude shock to other contemporary Buddhist sects for the Pudgalavadins were those who teach the existence of a person. Other sects regarded the doctrines of the Pudgalavada as almost heretical and a negation of the "anatma" of the Buddha. For this reason, the Pudgalavada was bitterly criticized by many famous scholars like Vasubandhu and Santaraksita. Main doctrines of the Pudgalavadins include: i) The school believed 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. ii) According to the Pudgalavadins, the correlation between a Person and psycho-physical elements is similar to that of fire and fuel. Fire is not just a continuous series of momentary flashes of ignition, but a substance, independent, existing by itself, consuming the fuel. It has a nature of its own, which heat, and it does something, has an effect. Thus, likewise, the "Self" manifests itself through the psycho-physical elements, and therefore co-exists with the skandhas, not as a kind of "structural unity". Thus, the Personalists really wanted to show that their doctrine did not contradict the essential principles of the Buddha's teaching. They insisted that the belief in a self does no harm to the spiritual life when we cultivate to see the true self. And at that time we do not have any attachment to "I" and "Mine" any more. The Pudgalavadins define the "Atman" as follows: i) The doer of different deeds, pure and impure. ii) The recipient of the fruit, desired or undesired, of the deeds he has himself done. iii) The enjoyer who wanders in Samsara, in that he gives up the old skandhas and takes hold of new ones.

Second, the Vibhajyavada Sect: Also called the Vibhajyavadin, one of the original Buddhist branches that split off from the Sthaviras around 240 BC (around 236 years after the Buddha's Nirvana). The school of Vibhajyavadin probably died out by the end of the 7th century. According to Keith in *The Dictionary of Chinese-English Buddhist Terms*, Vibhajyavadins, a school of logicians. It is reasonable to accept the view that the Abhidharma-Pitaka, as we have it in the Pali Canon, is the definite work of this school. The origin of Vibhajyavadins is still obscure. The method of particularization in dealing with questions in debate. It is suggested that this school was established to harmonize the differences between the Sthaviras and Mahasanghikas. The Abhidharma Pitaka as we have it in Pali Canon is the definite work of this school. The Vibhajyavadins are those who make "distinctions", and to Buddhist historians they have remained somewhat of a mystery. According to Prof. Edward Conze in "A Short History of Buddhism", the split between Sarvastivadins and

Vibhajyavadins was occasioned by the pan-realistic ontological doctrine of Katyayamputra, founder of the Sarvastivadins, who taught that not only the present, but also past and future events are real. It appears that king Asoka sided with the Vibhajyavadins and that in consequence the Sarvastivadins went North and converted Kashmir, which remained their centre for more than a thousand years. The core of Vibhajyavadin: a) Defender of What Is To Be Differentiated. b) Hinayana school that split off from the Sthaviras around 240 BC. The school of Vibhajyavadin probably died out by the end of the 7th century. c) According to Keith in *The Dictionary of Chinese-English Buddhist Terms*, Vibhajyavadins, a school of logicians. It is reasonable to accept the view that the Abhidharma-Pitaka, as we have it in the Pali Canon, is the definite work of this school. The origin of Vibhajyavadins is still obscure. The method of particularization in dealing with questions in debate. It is suggested that this school was established to harmonize the differences between the Sthaviras and Mahasanghikas. The Abhidharma Pitaka as we have it in Pali Canon is the definite work of this school. d) Vibhasa-sastra: 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.

Third, the Kasyapiya Sect: The Kasyapiya was founded by Kasyapa in around 236 years after the Buddha's Nirvana. Prof. Przyluski identified this sect with the Haimavatas because they believed that the Bodhisattvas were like ordinary beings and had no extraordinary powers. The arhats had ignorance and doubts. However, Nalinaksha Dutt did not accept this view. The Kasyapiyas differed on

minor points from the Sarvastivadins and the Dharmaguptikas, and were closer to the Sthaviravadins. Hence, they are also called the Sthavariyas. The Mahakasyapiyas believed that the past which has borne fruit ceases to exist, but that which has not yet ripened continues to exist, thus partially modifying the position of the Sarvastivadins, for whom the past also exists like the present. The Mahakasyapiyas are sometimes represented as having effected a compromise between the Sarvastivadins and the Vibhajyavadins, and this sect also claims a tripitaka of their own.

Fourth, the Southern Theravada Buddhism: Southern Theravada Buddhism is sometimes referred to as Southern Buddhism. It has great influence primarily in Sri Lanka, Burma, Thailand, Laos and Cambodia. Especially in Ceylon, the Theravadins have dominated this country for two thousand years; their affiliations with the sects of Indian mainland are uncertain. This is a sect of which teaching corresponds to the Agama sutras. These teachings generally hold that the self is without substance, the separate elements (dharmas) are real, and Nirvana is neither total annihilation. It is uncertain when the division into sects had actually taken place; however, we know that the spread of the faith into various regions led to divergence that became a major cause of schism. Missionary efforts supported by the great Mauryan emperor Asoka in the third century B.C. contributed to the spread of the Dharma to further regions. It is believed that due to Asoka's sponsorship of the spread of Buddhism. The Sarvastivada School of Buddhism took strong root in northwest India after the Third Council, and the Theravada School in the South, extending its influence to Sri Lanka. At that time, Buddhism was carried as far west as Greece and the areas under its control. During two or three centuries following Asoka's reign, either 18 or 20, or perhaps more Buddhist sects came into existence, marking the advent of what is called sectarian Buddhism. Sectarian Buddhism concerned itself first and foremost with strict observance of the monastic precepts and study of scriptures, pursuits that encouraged dogmatism. Emphasis was on literal interpretation of the canon. The relations between the Southern Theravada school and Theravada Buddhism: The small or inferior vehicle as compared with the greater teaching (Đại thừa). Hinayana is the form of Buddhism which developed after Sakyamuni's death, at

about the beginning of the Christian era, when Mahayana doctrine were introduced. The objective is personal salvation. By the time of King Asoka, the Sthaviravadin School had itself split into the Sammitiya, the Sarvastivadin, and the Vibhajyavadin sub-schools. And later, the Vibhajyavadin School also split into two branches, the Mahisasika School, which was established in the South-Eastern India, and the Theravadin School, which was established in Sri Lanka. Other characteristics of Southern Theravada and Theravada Buddhism: It is believed that Theravada is a Hinayana school from the Sthavira group, which developed from the Vibhajyavadin school, founded by Moggaliputta Tissa and brought to Ceylon in 250 BC. The teaching of the Theravada consists of the four noble truths, the eightfold noble path, the doctrine of conditioned arising and anatman. The philosophy of this school is very simple. All worldly phenomena are subject to three characteristics; they are impermanent and transient (*anitya*), suffering (*duhkha*), and non-self. That is to say, there is nothing in them which can be called one's own, nothing substantial, nothing permanent. All compound things are made up of two elements, the non-material part (*nama*), and the material part (*rupa*). They are further described as consisting of nothing but five constituent groups (*skandhas*), namely, the material quality (*rupa*), and four non-material qualities, sensation (*vedana*), perception (*sanjna*), mental formatives (*samskara*), and consciousness (*vijnana*). These elements are also classified into twelve organs and objects of sense (*ayatanani*) and eighteen dhatus. The former consist of the six internal organs of sense (eye, ear, nose, tongue, body, and mind). The corresponding objects of sense, namely material objects, sounds, smells, tastes, tangibles and those things that can be apprehended only by the mind. The eighteen dhatus include the six internal organs of sense, the six corresponding objects of sense, and six consciousnesses (eye-consciousness, ear-consciousness, nose-consciousness, tongue-consciousness, body-consciousness and mind-consciousness). Hence, this most orthodox school of Buddhism has a pluralistic conception of the constituent elements of the universe. Theravada emphasizes on the liberation of the individual to attain the Arhathood, which takes place through one's own efforts in meditation and through observance of the rules of moral discipline and leading a monastery life. Today Theravada, the only surviving school of the

Hinayana, is widespread in the countries of Southeast Asia. At the Council of Pataliputra, the teachings of this school were, according to Pali sources, certified to be those of the Vibhajyavada school. The differences between Theravada and Mahayana Buddhisms: Theravada Buddhism is sometimes referred to as Southern Buddhism, while Mahayana is referred to as Northern Buddhism. Both Mahayana and Theravada began not as separate schools, but because of their different goals in cultivation, they developed into different schools and eventually spread into different geographic areas. a) To seek for Arahathood, Sravakas or Pratyeka-buddhahood is Theravada followers. The goal of Theravada Buddhists is to end attachment to self and, thereby, becoming an Arhat, who undergoes no more rebirth. To seek for Buddhahood is Mahayana. The Mahayana Buddhism accepts all of the teachings of the Theravada Buddhism, it teaches that its followers can cultivate to become an Arhat, but Arhat is not an ultimate goal. It recommends its followers to follow the Path of the Bodhisattva, which will eventually lead to Buddhahood. Sincere Buddhists should step back and ask ourselves: "In fact, are there any so-called 'Vehicles'?" If our answer is "Yes," it's a regrettable answer because the Buddha never mentioned about the so-called "Vehicle." If our answer is "No," we are on the right track of cultivation, so keep move on. We should cultivate the dharmas that suit us the most, and try not to criticize other people. b) The Mahayanists emphasize the universalism and altruism, develop wisdom and the perfect transformation of all living in the future state; while the Theravada followers seek for narrow personal salvation, seek for the destruction of body and mind and extinction in nirvana. c) Whereas Theravada Buddhism emphasizes a forest or mendicant denunciative way, while Mahayana not excluding this feature, wishes to make the Buddhist life open to all, monks and laypeople alike. With the ideal become not only the Arahant for his own salvation but they wish to become Bodhisattvas with a vow to attain perfect knowledge and to save all sentient beings. d) Bodhisattvas in the Mahayana practice six paramitas; while for the Arahanship the Four Noble Truths are the foundation teaching, for pratyeka-Buddhahood the twelve nidanas. e) Mahayana Buddhism is progressive and affirmative. f) Whereas Theravada Buddhism develops with the Order as the center, the Mahayanists concentrate rather upon

the individual. g) While the Theravada Buddhism lays the greatest stress upon the Tripitaka, the Mahayana Buddhism is content to propagate the Buddha's fundamental teaching wherever found. So Theravada is both formal and systematic in the scholastic orthodoxy. Theravada Nikaya: Order of the Teachings of the Elders, the only surviving tradition of the collection of schools referred to collectively as "Hinayana" by their Mahayana opponents, and as Nikaya-Buddhism. It is the dominant tradition in Southeast Asia, is particularly strong in Thailand, Sri Lanka, Burma, Laos, and Cambodia. Although there is no historical basis for the claim, modern Theravada traces itself back to the Sthavira tradition in India. Its origins in Southeast Asia are traced back to Mahinda, the son of King Asoka who became a Buddhist monk and led a mission to Sri Lanka. From this base it later spread throughout the region, and in recent decades has attracted considerable increasing numbers of students in Europe and North America. It prides itself on being a deeply conservative school of Buddhism and bases its teachings and practices on the Pali Canon, which it considers to be the only authentic Buddhist canon. However, no one is clear if this was the language of the original canon of the Sthaviravadin School. However, it is possible for us to consider Theravada as representative of the Sthaviravadin School. The chief text books of the Southern Theravadins: Atthasalini. A Commentary to the Dhammasangani, and Visuddhimagga of Buddhaghosa. Books of the Theravadin Abhidhamma-Pitaka: i) Dhammasangani (p): The classification of things which lists and defines good, bad, and neutral mental states, this is also an analysis of material form. ii) Vibhanga (p): Analysis, offering a detailed analysis or classification of sixteen major topics of the Dharma, including the skandhas, nidanas, the elements, the faculties, mindfulness, bojjhngas, jhanas, and insight. iii) Dhutakatha (p): Discussion of the elements, based on the skandha and ayatana analyses, and proceeding by means of questions and answers. Discussion of the elements, based on the skandha and ayatana analyses, and proceeding by means of questions and answers. iv) Puggalapannati (p): Puggalapannati or description of personalities, the analyses of human character types, by various factors that range in number from one to ten. v) Kathavatthu (p): Subjects of controversy, the refutation of the heterodox views of other Buddhist schools. vi)

Yamaka (p): The pairs, concerned with clear definition of terms. vii)

Patthana (p): Causal relations, a full discussion of pratitya-samutpada.

Fifth, Mahisasakah Sect: According to the Sanskrit scriptures, the Mahisasakas was founded by Mahisasaka, originated from a Bhramin family, 300 years after the Buddha's Nirvana. According to the Buddhist legendary, some Sthavira monks, after leaving Pataliputra after the second council, went towards South and stayed in ancient Mahisamandala. They were known to the Buddhist world as the Mahisasakas. They also made their homes in Vanavasi, North Kanara, Mysore, Avanti, and Ceylon. Fa-Hsien, a famous Chinese pilgrim, recorded that he saw the Vinaya of the Mahisasakas in Ceylon. There were two groups of Mahisasakas. The Earlier Mahisasakas accepted most of the doctrines of the Sthavira while the Later Mahisasakas agreed with the Sarvastivadins. The confusion regarding this school is largely due to the fact that there were two groups of this school which were prominent at two different periods. According to Pali sources, Mahisasakah was one of the twenty Hinayana sects, an offshoot from Sarvastivadah school, supposed to have been founded 300 years after the nirvana. The name Mahisasakah is said to be that of a ruler who converted his land or people, or rectified his land. The doctrines of the school are said to be similar to those of the Mahasanghika, and to have maintain the reality of the present, but not of the past and future; also the doctrine of the void and non-ego; the production of taint by five perceptions; the theory of nine kinds of activity. It was called the school which denied reality to past and future. The Mahisasakas first believed that the Arhats were not subject to retrogression, and there was no antara-bhava, or interim existence between this life and the next. The Sangha included the Buddha and therefore charities given to the former were more meritorious than those given to the buddha only. It is interesting to note that the later Mahisasakas held views contrary to those held by the earlier followers of the sect. They believed in the existence of the past, the future and anatra-bhava. They also believed that khandhas, dhatus, ayatanas and anusayas remained permanently.

The first Mahisasakas' points of views: a) The Mahisasakas whom rejected most of the Sarvastivadins; however, they are partly in agreement with the Southern Theravadins when they held the idea that: i) The present only exists. ii) They made it more emphatic by

stating that all “samskaras” perish at every moment. iii) Entrance into the womb is the beginning, and death is the end, of human life. iv) All are subject to change. In other words, there are no real elements. v) A Srotapanna has a chance of retrogression while an Arhat has not. vi) An Arhat does not need to perform meritorious deeds any more. vii) There is no deva who leads a holy life. viii) There is no faculty of faith obtained by a worldly man (laukikasraddhendriya). b) The Mahisasakas’ points of views which were in agreement with those of the Sarvastivadins: i) An average man is able to cultivate to destroy hatred (raga). ii) There is right view of a worldly man (laukikasamyagdrsti). c) The Mahisasakas whom rejected points of views of both the Sarvastivadins and Theravadins, but they were in agreement with those of the Mahasanghikas. They held the ideas that: i) Dormant passion (anusaya) is neither mind (citta) nor mental. ii) Dormant passion is never an object of thought. iii) Dormant passion is dissociated from mind. iv) There is no intermediate state of existence. v) There is nothing which can transmigrate from one existence to another. vi) No heretic can gain the five supernatural powers. vii) Good karma cannot become the cause of existence in the samsara. viii) Though the Buddha is included in the Sangha, an offering to the Buddha is more meritorious than that to other monks in the Sangha. ix) Buddhayana and Sravakayana have the same emancipation. d) As the Mahasanghikas, the Mahisasakas believe in the nine unconstituted (asamskrta) dharmas: d1) According to the Mahasanghika school, there are nine kinds of non-action: i) Pratisamkhyanirodha: Cessation through knowledge. ii) Apratisamkhyanirodha: Cessation without knowledge, i.e., through the natural cessation of the causes. iii) Sunya or Space., iv) Akasanantyayatana, v) The state of boundless knowledge, vi) The state of nothing, vii) Realm of neither perception nor non-perception, viii) Duyệt khỏi chi tánh, viii) The nature of conditioned arising, xi) The nature of the holy way. d2) According to the Mahisasakah school, there are nine kinds of non-action: From i) to iii) same as in (d1), iv) Anenjata or Immovability, v) Kusala-dharma-tathata, vi) Akusala-dharma-tathata. vii) Avyakrta-dharma-tathata, that is, suchness of the dharma that are meritorious, unmeritorious and neither the one, nor the other, viii) Marganga-tathata, ix) Pratitya-

samutpada-tathata: Suchness of the factors of the Path and suchness of the Law of Dependent Origination.

The second Mahisasakas' points of views: As above mentioned, there were two schools of Mahisasakas, one earlier and the other later. The confusion regarding this school is largely due to the fact that there were two groups of this school which were prominent at two different periods. The second Mahisasakas completely accepted the cardinal doctrines of the Sarvastivadins that past and future exist. They also believed that skandhas, dhatus, and ayatanas in their subtlest states are always present. They agree with the Sarvastivadins in upholding that there is an intermediate state between two existences. The second Mahisasakas, therefore, were as much in agreement with the Sarvastivadins as the first Mahisasakas were with the Southern Theravadins. The second Mahisasakas distinguish three kinds of skandhas: i) Those skandhas which are instantaneous. ii) Those skandhas which endure one life. iii) Those skandhas which endure until the end of Samsara.

Sixth, the Dharmaguptikas Sect: The Dharmaguptikas broke away from the Mahisasakas with whom they differed on points dealing with gifts to the Buddha or to the Sangha. Around 300 years after the Buddha's Nirvana, some Mahisasaka monks went towards north and used Sanskrit as the medium of their Pitaka. They were known as the Dharmaguptas or the Dharmaguptikas. According to Prof. Przyluski, the followers of this school most probably took this name from the founder Dharmagupta who had been identified with Dharmarakkhita, the Yonaka missionary who went to north-western countries during the reign of Asoka. Their influence was found in north-western India, then later extended to Iran. This school believed in offering gifts to the Buddha and greatly revered the stupas of the Buddha as is clear from their rules (Vinaya). Like the Mahisasakas, they believed that an Arhat was free from passion and that heretics could not gain supernatural powers. This school was once popular in Central Asia and China. They had their own Sutra, Vinaya, and Abhidharma literature. The rules of their distinctive Pratimoksa were followed in the monasteries of China and the Pratimoksa was very popular in China.

Seventh, the Sarvastivadah Sect: Realistic school, Prajnaptivadinah, a branch of the Sthavira, one of the subsects which was founded by

Katyayaniputra in around 300 years after the Buddha's Nirvana. This School preaches the Existence of All Things which held that dharmas have a real existence in the past, present and future. This school took the view of phenomenality and reality, founded on the Prajnapti-sastra. This school flourished in India for many centuries and was widely studied in China and Japan. The Sarvastivada was one of the most orthodox branches of Sthavira. According to Buddhist legendary, some Sthavira monks from Magadha went towards Northern India and settled in Mathura, Gandhara, and Kasmira. The Sarvastivadins were also known as the Mulasarvastivadins and the Aryasarvastivadins. Kasmira was the chief center of the activities of the Sarvastivadins. They used Sanskrit as the language of their sacred scriptures. During the reign of Kaniska the Sarvastivadins became very popular in Northern India. King Kaniska patronized them in his kingdom. It was because of him they were able to attain popularity in Northern India. Their influence also reached Central Asia. According to Dr. N. Dutt in "Buddhist Sects in India", the Sarvastivadins had its sphere of activities in Northern India extending from Kasmira to Mathura and was responsible for the propagation of Hinayana Buddhism in Central Asia where it was carried to China. This school took the view of phenomenality and reality, founded on the Prajnapti-sastra. This school flourished in India for many centuries and was widely studied in China and Japan. Sarvastivada is the name of a school with the doctrine that all things are real. Sarvastivada is a Sanskrit term for "Everything exists." This is a school of Hinayana that split off from the Sthaviras or Sthaviravada under the reign of king Asoka, sometime around the mid-third century B.C. At that time, the Sthaviravadin School split into two branches, the first was the Sarvastivadin and the second was the Vibhajyavadin. Until now it is not clear about the precise origins for its formation. What is clear is that it became firmly established in north and north-west India at an early date. At the Fourth Council, sponsored by king Kaniska, five hundred Sarvastivadin monks gathered, established a canon for their own, and compiled several commentarial works called Vibhasas. From this time on it was to dominate north and north-western India for at least ten centuries. And later it also spread through to Kashmir and Central Asia, and then found its way to China. According to the founder of the school, Katyayaniputra, once a monk had got used to contrasting

the past with the present and future, he might well become curious to know whether only the present really exists, or also the past and future. If only the present exists, this raises the further point of its duration, which many regarded as lasting just one single instant. In that case nothing will endure for any length of time, and one must assume that it is annihilated and re-created from instant to instant. This raises difficulties not only for the commonsense, but according to Katyayaniputra, also for the Buddhist doctrine of “Karma” and “Retribution”. For if a past action, which has ceased to exist immediately after taking place should lead to a reward or punishment many years later, then in that case something which does not exist is operative, has an effect, at a time when it does not exist. Likewise, so Katyayaniputra thought, the knowledge of past and future objects, as attested by memory and prediction, would be impossible, since no knowledge is possible without an actual object in front of the mind. In consequence he evolved the “Pan-realistic” theory, which became the peculiar thesis of the Sarvastivadins. In consequence, the Sarvastivadins teach that everything exists, i.e. past, future and present, as well as space and Nirvana (the school which preaches the Existence of All Things which held that dharmas have a real existence in the past, present and future). They were known as Sarvastivadins because of their fundamental doctrine of “sarvamasti” (all things exist). The meaning of the term “Sarvastivada”, Pali Sabbatthivada (sarva means all, asti means exist, and vada means doctrine) is all exist. This school believes that “Everything Is” or “Everything exists.” That is to say everything, past, present and future exists simultaneously. The name of the school derives from its realistic and pluralistic doctrines, according to which the basic building blocks of the universe are simple truths called Dharmas, which exist during the three times: past, present and future. The phenomena of experience are composed of these dharmas, and are regarded as momentary (ksanika) by Sarvastivada, each combination of dharmas coming into being in dependence upon causes and conditions, enduring for only a moment, and then passing away. In the Sarvastivada system, there are seventy-five dharmas, seventy-two of which are conditioned (samskrta), and three of which are unconditioned (asamskrta). The Sarvastivadin School is to be noted for its teachings concerning the Buddha Jewel. It was not satisfied with the

explanation that the Buddha was to be identified with the Dharmakaya, in the sense of the body of the doctrine, because this then made the Buddha Jewel much the same as the Dharma Jewel. It maintained that the Buddha Jewel consisted of all the pure dharmas that made up the Buddha as an Enlightened being. The Sarvastivadin School developed a number of distinctive doctrines. Like the Mahasanghika School it questioned the absolute status of the Arhat, even maintaining the possibility of his regression. But its distinctive doctrine of “all exists.” This doctrine emphasized that, while dharmas, the irreducible elements of existence, might be momentary, they also exist in the past and the future. In fact, the three time: past, present and future are to be seen as ‘modes’, and the passing of time as the moving of individual dharma between these three modes, under the stimulus of appropriate conditions. This was both consistent with the doctrine of impermanence and explained how a past action could have some fruit in the future because the dharmas constituting that past action still existed and capable of exerting an influence at a later time. Memory too was explained by this doctrine, for it is nothing more than the consciousness of an object, and since it is axiomatic in Buddhism that one cannot have consciousness without an object, to say that past dharmas still existed allowed memory its necessary object. The Sarvastivadin School established an important precedent for the later Mahayana doctrines concerning the Buddha. It also developed a fundamental doctrine of the path which involved the practice of six perfections (generosity, morality, patience, energy, meditation, and wisdom), a doctrine that was to have profound repercussions in the Mahayana concept of the Bodhisattva. The Sarvastivadin School was also the originator of the famous “Wheel of Life,” depicting the six realms of existence and the twelve nidanas, or links, of the Pratiya-samutpada or the twelve links of “Cause and Effect” or “Karmic Causality” which its followers often painted inside the gateway to their monasteries. Its most famous offshoots were the Vaibhasika and the Sautrantika Schools. Most important works of this school are the Abhidharmakosha by Vasubandhu (Treasury of Higher Doctrine) and the Mahavibhasha (the Great Book of Alternatives) which was composed under the leading of Vasumitra. Their teachings represented in Chinese by the words “The

self is empty, the Dharma exists,” “The three times are real existence,” and “The universe is eternal existence.”

The propagation of the Buddha’s teachings of the Sarvastivadins: Since the founding period, the Sarvastivadins had dominated the north and north-western India for at least ten centuries. Under the reign of king Kanishka a Council is said to have been held which fixed the Sarvastivadin Canon. From that time onwards the Sarvastivadin writings were normally in Sanskrit, and this fact would increase the relative weight of the Brahmin converts who alone would be fully conversant with the complications of this language. Sarvastivadins also attempted to gain a foothold in Nepal and Tibet. From the beginning of the seventh century, Tibetan kings invited monks of the Sarvastivadins to come to Tibet to establish a monastery near Lhasa, but their settlement soon withered away because the surrounding people remaining indifferent to a teaching which lacked in magical practices. Although they could not maintain themselves for long in this world of magic and witchcraft, the Sarvastivadins have nevertheless exerted a considerable influence on the thought of Tibet, because their literature is practically the only version of the older type of Buddhism to find its way into the Canon of translated scriptures.

Books of the Sarvastivadins Abhidharma Pitaka: As the result of the emergence of an interest in philosophical questions we have the first instance of a whole class of canonical literature being created to meet a new situation. The Abhidharma books were clearly composed after the third division of the schools. The contents of the seven Abhidharma books of the Sarvastivadins differ greatly from those of the seven books of the Theravadins, who are an offshoot of the Vibhajjavadins. Chief text books of the Sarvastivadins are the Abhidharmakosa and its commentaries. According to the tradition of the Sarvastivadins, Mulasarvastivadins, the Dharmaguptas, The Mahisasakas, and the Kasyapiyas were offshoots of the Sarvastivadins. According to another tradition, Mulasarvastivadins, the Dharmaguptas, The Mahisasakas, the Kasyapiyas, the Bahusrutiyas, the Tamrasatiyas, and the Vibhajjavadins were the seven divisions of the Sarvastivadins. According to Chinese and Tibetan translations, manuscripts discovered in Central Asia, Nepal and Gilgit in Pakistan and from several passages referred to in the Lalitavistara, Mahavastu, and Abhidharmakosa, it is

clear that the Sarvastivadins had their own canon in Sanskrit or in mixed Sanskrit. It had three divisions: Sutra, Vinaya and Abhidharma. The Sarvastivadins agreed with the Theravadins in their doctrinal points. They held that five dharmas, i.e., mind, mental states, matter, states independent of the mind, and the unconstituted, which could be sub-divided into seventy-five, remain intact in their subtlest forms in the past, present and future. They believed in the doctrine of Karma and Nirvana. According to them, the Buddha was a human being, but He reached the stage of enlightenment and realized the truth. All Arhats did not receive non-birth, and were ruled by the twelvefold chain of causation, and had chance of retrogression. According to them, the four stages of santification should be realized gradually and the second and third stages could be reached all at once. i) Jnanaprasthana: The “Setting forth of Wisdom”, by Katyayaniputra, concerned with definition of terms. ii) Prakaranapada: The basis of exposition, by Vasumitra, discusses elements under the skandha analysis and a revision of that analysis under the heading of rupa, citta, and Caitasika dharmas; also introduces a list of ten positive mental events. iii) Vijnanakaya: The collection on consciousnesses, written by Devasarman, concerned with substantiating the Sarvastivadin doctrines on the past and future existence of dharmas, and anatman. iv) Dharmaskandha: Written by Sariputra, discussion of the klesas, ayatanas, and skandhas, and the practices required to gain Arahantship. v) Prajnaptisastra: The treatise on designations, written by Maudgalyayana, the arising of mental events, and cosmology. vi) Dhatukaya: The collection of elements, written by Purna, discussion of ever-present and negative mental events. vii) Sangitiparyaya: Written by Mahakausthila or Sariputra. This is the way of putting things in the rehearsal, a commentary on the Sangiti Sutra. The Sarvastivadins and Southern Theravadins assume that a unit of matter may last longer than a thought-unit. It may last for 17 thought-moments: *Thought-unit*: The Sarvastivadins and Southern Theravadins assume that a unit of thought (thought-unit) lasts for 3 or 4 moments. *Unit of matter*: Birth or origination which lasts for half a thought-moment, subsistence which lasts for about sixteen and a half thought-moments, and decay which lasts for half a thought-moment.

Eighth, the Sautrantika Sect: Also called the Santrantivadin. A Sanskrit term for “Sutra Only School.” The name “Sautrantika” itself means “Ending with the Sutra,” so to them “Canonical Texts” are extremely important in Buddhist cultivation. The Sautrantika School Rejected the claim that the Abhidharma was ultimately authoritative. Its name means “Ending with the Sutras,” implying that its concept of what was canonical ended with the Sutra Pitaka, which preached by the Buddha, and nothing else but the Satras can be considered as sutras. This is an Indian Buddhist school that developed from the Sarvastivada, probably sometime around 150 B.C. However, according to the Pali tradition, the Sautrantikas were the branches of the Kasyapiyas. As the name suggests, this tradition bases itself on the Sutras, rather than on Abhidharma texts. The teaching of the sutras, an important Hinayana school, which based its doctrine on the sutras alone, the founder of this division is Kumara-labha. The Sautrantikas regard the Sutras as authoritative, but reject the authenticity of the Abhidharma. The Sautrantikas teach that the skandhas transmigrate from one life to another. This school believed in the transmigration of a substance (sankranti) from one life to another (the transmigration of substance from one birth to another). According to its followers, of the five skandhas of an individual, there is only one subtle skandha which transmigrates, as against the whole of the pudgala of the Sammitiyas. They believed that the body of an Arhat was completely pure. They also believed that every man had in him the potentiality of becoming a Buddha, a doctrine of the Mahayanists. On account of such views, this school is considered to be a bridge between the Sravakayana (often called the Hinayana) and the Mahayana. The Sautrantika School arose as a reaction to the commentarial and Abhidharmic trend of the Vaibhasikas, denying the authority of the complex manuals and treatises that it produced. Although developed from the Sarvastivada, but is believed that this is an important Hinayana school, which based its doctrine on the sutras alone. There were a number of views on which the Sautrantika School differed from the Sarvastivadin. In particular it opposed the Sarvastivadin concept of dharmas existing in the three modes of time, asserting that all dharmas had only a momentary, or ‘ksanika,’ existence. In order to deal with the problems of karman that the Sarvastivada had sought to resolve through the idea

of dharmas persisting through all three times. According to the Sarvastivadin, karma and effect relate in three mode of time: past, present and future. However, Sautrantika School proposed actions perfumed one's mental continuum in such a way as to determine particular results. Difficulties with this model led them to develop the idea of "seed" which were planted by an action with a particular ethical character, only to "sprout" at a later point, when conditions allowed, and give rise to a "fruit" appropriate to the original action. The Sautrantika School did not regard other commentaries or treatises as the word of the Buddha. They rejected the claim that the Abhidharma was ultimately authoritative. In fact, the origin of the Sautrantika School lay in the rejection of the ever growing Vibhasas, or scholastic summaries, of the Vaibhasika-Sarvastivada. In the fourth century A.D., Vasubandhu wrote his famous Abhidharmakosa from a Sautrantika viewpoint and he was so successful that the Vaibhasika School died out. Thereafter Abhidharmakosa was regarded as a definitive Abhidharma text, expounding both the Sarvastivada and Sautrantika philosophies. The Sautrantikas postulated an incorruptible "seed" of goodness which leads to Nirvana, exists from time immemorial, never changes its nature, and abides with us in all our lives. It's the seed of emancipation of which the Buddha speaks when he says: "I see this extremely subtle seed of salvation like a seam of gold hidden in metal-bearing rock." Thus, there exists an innate, indestructible and absolutely pure factor which resides within the processes which are transcendent, phenomenal and impure. The Sautrantikas maintain that some innate wholesome dharmas can never be annihilated; they remain in the form of "seed" intact in the "continuity", and new wholesome dharmas will arise from them under favorable conditions. An ordinary person possesses within himself the potentiality of becoming a Buddha, because his continuity (Person) contains the pure seeds which are subtle and incorruptible. In the Sautrantikas view, an event persists for just one instant, and perishes as soon as it has arisen immediately after acquiring its being (atmanlabha). Its destruction is spontaneous (akasmika), and requires no additional cause. As nothing (abhava) destruction is not something that has to be done, and therefore not an effect requiring a cause. Things perish by themselves, simply because it is their inherent nature to do so.

Ninth, the Sammatiya Sect: One of the 18 sects of early Hinayana. Three hundred years after the Buddha's nirvana it is said that from the Vatsiputriyah school four divisions were formed, of which this was the third. The group of schools comprised mainly the Vatsiputriyas, Dharmmuttariyas, Bhadrayanikas, Sannagarikah (Channagarikas), and Sammitiyas. Of these, the Vatsiputriyas, later known as Vatsiputriyas-Sammitiyas, became the most prominent school of this group. The school of correct measures, or correct evaluation. According to both Sanskrit and Pali scriptural traditions, perhaps the Sammitiyas originated in the third century B.C. The Sammitiyas ascribed their origin to Mahakaccayana, the famous monk of Avanti. This established their close connection not only with the Pali school but also with Avanti, for which their alternative name given in some sources is Avantika. Their robes and customs were like those of the Southern Theravada. We do not hear much of this school in the early history of Buddhism excepting a few criticisms of its radical doctrine of the existence of a conceptual self apart from the five skandhas. The Sammatiyas stated that Buddha admitted the existence of an impermanent soul quite different from the Upanisadic conception of an eternal changeless soul, which continued unchanged through all the existences of a being unless and until it attain full emancipation. This school became popular and widespread during the reign of Harsavardhana (606-647 A.D.). King of Kanyakubja, protector of Buddhism about 625 A.D., and it is said that the king's sister, Rajyasri, joined the school as a bhiksuni. The Chinese travellers also testify to its popularity in India. The earliest evidence of the existence of this school is furnished by two inscriptions of the second and fourth centuries A.D., attesting to the presence of Sammitiyas in Mathura and Sarnath. The first inscription found in Mathura, which records the installation of an image of a Bodhisattva and its dedication to the Sammitiya monks of Sirivihara. The second inscription, mentioning this sect was found at Sarnath, is inscribed on the Asokan Pillar below the Asokan edic. There is another inscription, likely belongs to the third or the fourth century A.D. when the Sammitiyas became more popular than the Sarvastivadins at Sarnath by propagating their views and recruiting a large number of monks and nuns. This inscription shows that Sarnath was at first a centre of the Theravada group, the earliest

popular school, which gradually yielded its place to the next popular school, Sarvastivada. Though Sarvastivada retained its popularity and influence all northern India, it had at least at Sarnath, given place to the Sammitiyas. Hsuan-Tsang writes that he carries to China 15 treatises of this school; however, there exists only one treatise that is expressly mentioned as belonging to this school with the Chinese translation “Sammitiya-Sastra” containing the tenets of this sect. While I-Ching speaks of its separate Vinaya text. The latter tells us further that this Vinaya had rules regulating the use of undergarment, girdle, medicines, and beds for the members of the sect in a way peculiar to itself. According to the Kathavatthu, it is likely that the Sutta-pitaka of the Sammitiyas was substantially the same as that in Pali.

Tenth, the Vatsiputriya Sect: The Vatsiputriyas was founded by Vatsiputra in around 280 B.C. They were the branches of the Sthavira and their original home was Avanti. Because of this, they were also called Avantakas or Avantikas. The Vatsiputriyas based on the Vinaya, but their Vinaya was different from that of the Sarvastivadins’ (Sariputra’s Abhidharma). The Vatsiputriyas was the sub-sect of the Sammitiyas. Like the followers of the Abhidharma, believed in a stage, between the first and second trance of the Sautrantikas, where vitarka, the first application of thought, disappears, but a vicara, or continued reflection, remains. Like the Mahisasaka, they believed in the five factors of the Noble Path. It is said that during the reign of Harsha, this school was patronized by his sister Rajasrit (the sister of Harsavardhana entered the Sangha of the nuns of the Vatsiputriyas). From the two inscriptions dated the second and fourth centuries A.D., it is clear that Mathura and Sarnath were the places where the school became very prominent. I-Ching mentions that the Vatsiputriyas became very prominent in Lata and Sindhu in Western India and they were also flourished in Magadha and in southern and eastern India.

The split between Vatsiputriyas and Sthaviras concerned the question of “Pudgala” or “Person”. At the beginning of their history, the “Personalists” were called Vatsiputriyas, after their founder, whereas later on they were better known as the Sammitiyas. Although their doctrines were not completely orthodox, they were at times strong in numbers. In the seventh century, Hsuan-Tsang counted 66,000 Personalist monks out of a total of 254,000 monks in the whole of India.

It is a fundamental dogma of Buddhist philosophy that personality is a token of falsehood and that no idea of “self”, in whichever form it might appear, ought to have a place in the conception of reality as it actually is. In the contrary, the personalists believed in ‘the permanent substance of an individual.’ This school took its stand on passages in sacred texts which contain the word ‘pudgala’ and contended that, without the existence of such a pudgala, rebirth could not be contemplated. Vasubandhu in his *Abhidharma-kosa* tried, in a special chapter at the end of the book, to refute this view. The pudgala, according to Vatsiputriyas, was neither the same as nor different from the skandhas. Like the Sarvastivadins, they believed that an Arhat could fall and that heretics could also attain miraculous powers. A god, according to their sub-sect, the Sammitiyas, could not practise the holy life. They also believed in antara-bhava. The Personalists believed the Buddha himself, when he recalls his former lives, expresses himself in words which lend themselves to a Personalist construction. The Buddha himself, when he recalls his former lives, expresses himself in words which lend themselves to a Personalist construction. “In the past, the sage Sunetra existed, and that Sunetra was I.” Since all the psycho-physical elements have changed, it can only be the ‘person’ himself who makes the Buddha and Sunetra identical. Similarly, when the Buddha says: “In the past, I have had such a body”, the word “I” can refer only to the Person. Thus, to the Vatsiputriyas, transmigration seemed inconceivable without a Person. On the occasion of death, life ceases, and with it all the other constituents of an individual, which therefore cannot move on into the next life. But the Person can, because he does not cease. He wanders from existence to existence in the sense that he gives up the old skandhas and takes up, or acquires, new ones. As the Buddha had said “He rejects one body and takes up another”. If there is no Person, who then transmigrates? The Personalists challenged the idea of “no-self” and claimed that in addition to the impersonal dharmas there is still a Person to be reckoned with. They could adduce much scriptural authority to support their views. They were, for instance, fond of quoting the remark: “One person, when He is born in the world, is born for the welfare of the many. Who is that one person? He is the Tathagata.” Though the Buddha only conformed to the linguistic usage to save ignorant beings,

the personalists claimed that they stuck to the original teachings of the Buddha. They believed that the Person is a reality in the ultimate sense, which provides a common factor or link for the successive processes occurring in a self-identical individual, over many lives, up to the Buddha-phala (Buddhahood). The Personalists themselves acknowledged the authority of the Buddhist scriptures, although they had their own ideas about what constituted the “Buddha-word”. Their canon probably recited in Apabhramsa. Their monastic organization was similar to that of other schools, with just a few minor differences in dressing and customs. Numerically they seemed to have formed a substantial portion of the Buddhist community. In the seventh century, Hsuan-Tsang counts 66,000 Personalist monks out of a total of 254,000 monks in the whole of India. According to the Vatsiputriyas, the Burden Sutra is extremely important to them. In the sutra, the Buddha taught: “I will teach you the burden, its taking up, its laying down, and the bearer of the burden. The five skandhas of grasping are the burden. Craving takes up the burden. The renunciation of craving lays it down.” The Vatsiputriyas took great care to define the relation of the Person to the skandhas in such a way as not to contradict the essential principles of the Buddha’s teaching. They believed that the Person is neither identical with the skandhas, nor is he in the skandhas, nor outside them. The Vatsiputriyas reasonably claimed that here the Person was clearly distinguished from the five skandhas. For, if Person and skandhas were identical, the burden would carry itself, which is nonsense. The Vatsiputriyas believed that the “Person” is ineffable, indefinable in every aspect whatsoever. A man’s true, transcendental Self is indeed so subtle that only the Buddhas can see it.

Eleventh, the Dharmottariya Sect: Name of a Buddhist Sect, originated from the Vatsiputriya, which was organized around 100 B.C.

Twelfth, the Bhadraniya Sect: Name of a Buddhist Sect, originated from the Vatsiputriya, which was organized around 100 B.C.

Thirteenth, the Sannagarikah Sect: One of the twenty Hinayana sects, connected with Vatsiputriya. The group of schools comprised mainly the Vatsiputriyas, Dharmuttariyas, Bhadraniyas, Sannagarikah (Channagarikas), and Sammitiyas.

Fourteenth, the Haimavatas Sect: According to Bhavya and Vinitadeva, the Haimavatas was a branch of the Mahasanghikas, while

Vasumitra believed that the principal doctrines of this school were the same as those of the Sarvastivadins. He added that the original Sthaviravadins changed its name to Haimavata. In the Ceylonese Chronicles, however, the Haimavatas were counted as one of the later sects, which came into existence some time after the appearance of the first eighteen schools. Doctrinally speaking, its doctrines had some conflicting statements with the Sthaviravadins, but it had some doctrines that were similar to those of the Mahasanghikas, it seems that this school might have branched out of the Sarvastivadins or Sthaviravadins, but doctrinally it was inclined more towards the Mahasanghikas than towards the Sarvastivadins. According to Eitel in *The Dictionary of Chinese-English Buddhist Terms*, Haimavatah is a school of the snow mountains, a schismatic philosophical school, one of the five subdivisions of the Mahasanghikah. The Himalaya School, one of the five divisions of the Mahasanghikah. The very name suggests that the Haimavatah school was originally located in the Himalayan regions. Vasumitra, in his book on the Eighteen Sects, calls the Haimavatas the inheritors of the Sthaviravadins, but other scholars consider this school as a branch of the Mahasanghikas. Like the Sarvastivadins, the Haimavatas believed that the Bodhisattvas had no special eminence, but unlike them, they said that the gods could not live the holy life of brahmacharya and that heretics could not have miraculous powers.

V. The Development & the Division of Subsects of Mahasanghika:

A. The Development of Mahasanghika:

Four hundred years after the Second Council in Vaisali, A school of Buddhism named Mahasanghika which originated in the schism with the Sthaviras that occurred after the Second Council in Vaisali and possibly just prior to the Third Council in Pataliputra. Contention arose in Vaisali in the early Buddhist Order a century after the Buddha's parinirvana. The contending monks offered frame certain new rules in the vinaya which were not accepted by the conservatives in the West. This gave rise to the convention of the second council of seven hundred elder monks in the reign of Kalasoka. The regional and doctrinal differences caused a crack in the unity of the early sangha which was

split up into two distinct branches of Buddhism, the conservative Theravada or the Teachings of the Elders School, becoming more popular in the South, and more innovative Mahasanghika or Great Assembly School in the North. The latter became more popular in time for being closer to the spirit of the masses as liberal and inclined to allow great freedom of interpretation of the Buddha's teachings. Besides, they were deposed to study more seriously the ideal of Bodhisattva and Buddhology. And therefore, around 250 B.C., in Magadha and in the South round Amaravati, the dissenters from the Old Wisdom School organized a separate sect, the Mahasanghikas, which perished only after the Buddhism was destroyed in India. The Mahasanghikas became the starting point of the development of the Mahayana by their more liberal attitude, and by some of their special theories. In every way, the Mahasanghikas were the more liberal than their opponents. They were less strict in interpreting the disciplinary rules, less exclusive with regard to householders, they look more kindly on the spiritual possibilities of women and of less gifted monks, and were more willing to consider as authentic those additions to the Scriptures which were composed at a later date. The Mahasanghikas were the more liberal Buddhist sect, which soon developed into a new trend, called the Mahayana. The Mahayana divided itself into different schools, not immediately but after about 400 years. Each of the schools stressed one of the many means of emancipation.

Their early days, the Mahasanghikas could not make much progress because of the strong opposition of the Theravadins (Sthaviravadins). They had to struggle hard to establish themselves in Magadha, but they steadily gained in strength and became a powerful sect. They even established centers at Pataliputra and Vaisali and spread their influence to both the North and the South. Hsuan-Tsang tells us that 'the majority of the inferior monks at Pataliputra began with the Mahasanghika school.' I-Ch'ing also states that he found the Mahasanghikas in Magadha in central India, a few in Lata and Sindhu in western India; and a few in northern, southern and eastern India. The inscription on the Mathura Lion Capital (120 B.C) records that a teacher named Budhila was given a gift so that he might teach the Mahasanghikas. This is the earliest epigraphic evidence that the Mahasanghika sect existed. The Wardak vase in Afghanistan

containing the relics of the Buddha was presented to the teachers of the Mahasanghikas by one Kamalagulya during the reign of Huviska. At Andharah in Afghanistan, Hsuan-Tsang found three monasteries belonging to this sect, which proves that this sect was popular in the North-West. The cave at Karle in Maharashtra records the gift of a village as also of a nine-celled hall to the adherents of the school of the Mahasanghikas. Clearly, the Mahasanghikas had a center at Karle and exercised influence over the people of the West. They were not thus confined to Magadha alone, but spread over the northern and western parts of India and had adherents scattered all over the country. In the south, the inscriptions at Amaravati stupa, about 18 miles west of Bezvada. The stupa was probably constructed in the second century B.C., its outer rail was erected in the second century A.D. and the sculptures in the inner rail are supposed to belong to the third century A.D. The Nagarjunakonda represents, next to Amaravati, the most important Buddhist site in southern India. These structures at Nagarjunakonda obviously flourished as important centers of the branches of the Mahasanghika sect and became places of pilgrimage. It is thus apparent that the Mahasanghikas extended their activities both towards the North and the South, particularly in Guntur and Krishna district.

The Mahasanghikas are those who represented the viewpoint of the laypeople against the monkish party. They minimized the importance of the historical Buddha, Sakyamuni, whom they replaced by the Buddha who is the embodiment of Dharma (dharmakaya). In the Lotus Sutra, the Buddha abides for aeons and aeons, from eternity, and that He preaches the Law at all times in countless places and innumerable disguises. The Mahasanghikas maintained that everything, the contingent as well as the Absolute, is fictitious, a mere concept, mere verbal chatter, without any substance of its own. The "totality" of these fictitious dharmas was contrasted with a Dharma-element or dharmahood, which was further identified with one vast Emptiness into which all dharmas are absorbed. The Pudgalavadins caused a great stir with their view that in addition to the impersonal dharmas, there is still a Person to be reckoned with. They deliberately challenged the fundamental dogma of all contemporary Buddhist scholars. The schism between Sthaviras and Mahasanghikas was

occasioned by the question of the status of the Arhat. The Mahasanghikas took the line that in several ways the Arhats fell short of the god-like stature which the Sthaviras attributed to them. Arhats were not yet entirely frê, because, among other things, they could still be troubled by demons, had their doubts, and were ignorant of many things. With the Mahayana the Arhats have become worthy, but they are selfish people. Their philosophical statements are no longer based on Arhats' experiences, but on those of the "Bodhisatvas" who unselfishly prepare themselves for Buddhahood during aeons of self-sacrificing struggle.

Mahasanghika was one of the four branches of the Vaibhasika, said to have been formed after the second synod in opposition to the sthaviras, marking the first division in the Buddhist temple. Followers of Mahakasyapa. The school of the community, or majority (Majority Community or Universal Assembly); one of chief early divisions. The other main division was Mahasthavirah, or the Elders Sect. After the third synod this school split into five sects (Purvasaila, Avarasaila, Haimavata, Lokottaravadinas, Prajnaptivadin). A Sanskrit term for "great school of the early Hinayana" or "great assembly school." The schools Mahasanghikas are considered to have prepared the ground for the idealistic ontology and buddhology of the Mahayana because they believe that everything is only a projection of mind, the absolute as well as the conditioned, nirvana as well as samsara, the mundane as well as the supramundane, etc; all is only name and without real substance. During the Second Buddhist Council, held at Vaisali, there was a group of monks who are thought to have been involved in the sectarian schism in the Buddhist community. Mahasanghika is said more liberal than its main rival group of Sthaviras in both monastic discipline and doctrinal interpretation. The Mahasanghika views the Buddha as a supramundane being, while the Sthaviras emphasizes that he's only an exceptional human being. Some scholars believe that the Mahasanghika may have been a transitional form of the Mahayana schools later because the school adopted some doctrines that later became associated with Mahayana, such as the idea that a Bodhisattva may voluntarily choose to be reborn in lower realms of existence in order to benefit others. The Mahasanghika School was differentiated from the Sthaviravadin as a result of a council held roughly one

hundred years after the Buddha's Parinirvana. Until this day, the Theravada still assumes that the Mahasanghikas a lax and breakaway group which was not prepared to accept the Buddha's teachings to the fullest degree. However, the Mahasanghika School itself presents a different picture, suggesting that the Sthaviravada was the breakaway group that was trying to modify the original Vinaya. Together with the Theravada School, one of the two principal schools of Early Hinayana Buddhism. Mahasanghika is said more liberal than its main rival group of Sthaviras in both monastic discipline and doctrinal interpretation. The Mahasanghika views the Buddha as a supramundane being, while the Sthaviras emphasizes that he's only an exceptional human being. Some scholars believe that the Mahasanghika may have been a transitional form of the Mahayana schools later because the school adopted some doctrines that later became associated with Mahayana, such as the idea that a Bodhisattva may voluntarily choose to be reborn in lower realms of existence in order to benefit others.

The Mahasanghika School was very strong in Magadha, at Pataliputra in particular, and there is epigraphical evidence of its presence in Mathura, dating from 120 B.C. And at a later point, it developed a center in Southern India, concentrated in the Guntur district, around Amaravati, Jaggayapeta, and Nagarjunakonda. However, in the twelfth century, the Mahasanghika School was eliminated by the Muslim invasion and most of its canon were destroyed. The general body of disciples or everybody who assembled outside. The school of the community or majority; one of the chief early divisions. At the council held at Vaisali, certain monks differed widely from the opinions of other monks on certain important points of the dharma. Though the monks that differed formed the majority, they were excommunicated by the others who called them Papa-Bhikkhus and Adhamma-vadins. In Buddhist history, these Bhikkhus were known as Mahasanghikas because they formed the majority at the council or probably because they reflected the opinions of the larger section of the laity. The Bhikkhus who excommunicated them styled themselves Sthaviras or the Elders, because they believed that they represented the original, orthodox doctrine of the Buddha. We have seen that Mahasanghikas coined the term Mahayana to represent their system of belief and practice, and called the Sthaviras Hinayana. It is universally

believed that the Mahasinghikas were the earliest seceders, and the forerunners of the Mahayana. They took up the cause of their new sect with zeal and enthusiasm and in a few decades grew remarkably in power and popularity. They adapted the existing rules of the Vinaya to their doctrine and introduced new ones, thus revolutionizing the Buddhist Sangha. Moreover, they made alterations in the arrangement and interpretation of the Sutra and the Vinaya texts. They also canonized a good number of sutras, which they claimed to be the sayings of the Buddha. They rejected certain portions of the canon which had been accepted in the First Council, and did not recognize as the Buddha's sayings (the Buddhavacana) parts of the Jataka, the Parivara (an appendix to the Vinaya) for they believed that this portion was composed by a Sinhalese monk. They also rejected the Abhidharma which was compiled in the Third Council held under the patronage of King Asoka. Opinion differs as to their authenticity as canonical texts since these works were compositions of a later period. All these texts are therefore additional and are not included in the canonical collection of the Mahasanghikas. Thus they compiled afresh the texts of the Dhamma and the Vinaya and included those texts which had been rejected in Mahakasyapa's Council. Thus arose a twofold division in the Canon. The compilation of the Mahasanghikas was designated the Acariyavada as distinguished from Theravada, compiled at the First Council.

According to the history of the formation of the Mahasanghikas, the first schism between Mahasanghikas and Sthaviras arose from the questions of the status of the Arhats. A monk by the name of Mahadeva claimed that in five points the Arhats fell short of the god-like stature which some section of the community attributed to them. Mahadeva claimed that Arhats could have seminal emissions in their sleep. This indicated that Arhats are still subject to the influence of demonic deities who appear to them in their dreams. They are also still subject to doubts, ignorant of many things, and owe their salvation to the guidance of others. His thesis led to a dispute in which the majority took the side of Mahadeva, whose school in consequence called themselves the Mahasanghikas. His adversaries took the name of Sthaviras, or "the Elders", claiming greater seniority and orthodoxy. The Mahasanghikas continued to exist in India until the end and

important doctrinal developments took place within their midst. All these were ultimately determined by their decision to take the side of the people against the saints, thus becoming the channel through which popular aspirations entered into Buddhism.

B. Divisions of Sects in the Mahasanghikas:

B-1. Sects of the Mahasanghikas in the North-Western Areas of India:

First, the Ekavyavaharika Sect: Early Buddhist school (nominalistic) which considered things as nominal without underlying reality. They were those who regarded “all dharmas are conventional and, hence, unreal, and the Absolute is one but rare and accidental. This school was founded in around 200 years after the Buddha’s Nirvana.

Second, the Lokottaravadinah Sect: The Lokottaravadinah Sect was one of the sub-sects of the Mahasanghikah, which held the view that all in the world is merely phenomenal and that reality exists outside it. They regarded “all worldly dharmas are unreal; the real dharmas are supramundane. The theory of Lokottaravada, or doctrine of the supramundane Buddha, appears in Mahasanghika works, i.e. the Mahavastu and the Lokanuvartana Sutra, although statements reminiscent of it can be found in the Pali Canon in which the Buddha describes himself as ‘among all things undefiled’. According to Vasumitra, the offshoots of the Mahasanghikas, especially the Lokottaravadins regarded the Buddha as transcendental. According to the Kathavatthu, the Lokottaravadins held the views that Buddha’s body is made of extremely pure objects. According to the Mahavastu, the Lokottaravadins’ conception on supramundane Buddha appears thus: His eating, drinking, and other daily activities such as standing, walking, sitting, and lying. There is nothing in common between Him and the beings of the world. Everything of Him is transcendental. This school held the views that if the transcendence of Buddha be admitted, then it follows as a matter of course that his length of life would be unlimited and that He would not be subject to sleep or dream, as He would have no fatigue, and one who is without sleep and ever awake has nothing to do with dream. According to the Lokottaravadins, its general idea was that the Buddha was completely devoid of the

impurities of the world. The Lokottaravadin school therefore depicted Him as extra-ordinary. He was in the world but not tainted by it. He was conceived without sexual intercourse, and was born miraculously from his mother's side. Even so he was a real being, but his ordinary human appearance and activities were illusory. Thus, the conception of the transcendence of Buddha took roots in the minds of the Buddhists from the basic concepts of the offshoots of the Mahasanghikas.

Third, the Gokulikas Sect: Also called Kukkulikas, Kukkutikas, or Kaukkutikas, one of the sub-branches of the Mahasanghikas, which was established around 200 years after the Buddha's nirvana and early disappeared. The Kaukulikas were those who always doubted or had suspicion about everything. The name is derived from "Kaurtya", meaning "doubt". It believed that out of the three Pitakas, only one was reliable. It was the Abhidharma as it contained the actual instructions of the Buddha. According to the Kaukulikas, the observance of disciplinary rules is not obligatory as these do not fit in always with the moral ideals of a Bodhisattva. Though originated from the Mahasanghikas, Kaukulikas held almost the same views as those of the Vatsiputriyas, a sect originated from the Sthaviras.

Fourth, the Bahusrutiya Sect: The Bahusrutiya school is mentioned in the inscriptions at Amaravati and Nagarjunakonda and is a later branch of the Mahasanghikas. It owes its origin to a learned teacher in Buddhist lore. As for the fundamental doctrines of the Bahusrutiyas they maintained that the teachings of the Buddha concerning transitoriness (anityata), suffering (duhkha), the absence of all attributes (sunya), the non-existence of the soul (anatman), and the emancipation (nirvana) were transcendental (lokottara), since they led to emancipation. His other teachings were mundane (laukika). On this point the Bahusrutiyas may be regarded as the precursors of the later Mahayana teachers. According to them, there was no mode which led to salvation (nirvanika). Further, the Sangha was not subject to worldly laws. They also accepted the five propositions of Mahadeva as their views. In some doctrinal matters they had a great deal in common with the Sāṅgha schools, while in others they were closely allied to the Sarvastivadins. According to Paramartha, this sub-sect made an attempt to reconcile the two principal systems of Buddhism, the Sravakayana and the Mahayana. Harivarman's Satyasiddhisāstra is the principal

treatise of this school. The Bahusrutiyas are often described as a bridge between the orthodox and the Mahayana school, as they tried to combine the teachings of both. Though this school belonged to the Mahasanghika group, it accepted, according to Vasumitra, many views of the Sarvastivadins. Harivarman believed in the absence of the soul in individuals (atma-nairatmya) and the soullessness of all things (dharma-nairatmya). Like the followers of the orthodox schools, he believed in the plurality of the universe which, according to him, contained eighty-four elements. Like the Mahayanists, he maintained that there were two kinds of truth, conventional (samvrti) and absolute (paramartha). He further maintained that, from the point of conventional truth, atma or the classification of the universe into eighty-four elements existed, but, from the point of view of the absolute truth neither existed. From the point of view of absolute truth there is a total void (sarva-sunya). He believed in the theory of Buddha-kaya as well as of Dharma-kaya, which he explained as consisting of good conduct (sila), concentration (samadhi), insight (prajna), deliverance (vimukti) and knowledge of and insight into deliverance (vimukti-jnana-darsana). Although he did not recognize the absolute transcendental nature of the Buddha, he still believed in the special powers of the Buddha, such as the ten powers (dasa balani), and the four kinds of confidence (vaisaradya) which are admitted even by the Sthaviravadins. He believed that only the present was real, while the past and the future had no existence. Regarding the special doctrines of the Bahusrutiyas, the Kathavatthu is silent. However, Vasumitra states that Bahusrutiyas held that Buddha's teachings relating to impermanence (anityata), suffering (duhkha), non-existence of objects (sunya), absence of soul (anatman), and ultimate goal (Nirvana) are supramundane (lokottara), while his teachings on topics other than those mentioned above are mundane (laukika).

Fifth, the Prajnaptivadins Sect: The Prajnaptivadins Sect was one of the subsects of the Mahasanghikas which was organized around 200 years after the Buddha's Nirvana. According to Buddhist tradition, Prajnaptivadins was one of the two branches which separated from Gokulikas. Regarding the special doctrines of the Prajnaptivadins, Vasumitra remarks that they agreed mainly with the Mahasanghikas. Main doctrines of the Prajnaptivadins believed the followings: i)

“Skandhas” and “Duhkha” are not concomitant. ii) The twelve “Ayatanas” are not real: The twelve “Ayatanas” include six abodes of perception. Each sense sphere encompasses the range of potential objects of observation of its respective sense, and the members of each sphere serve as sources of perceptions: form sense sphere (rupa-ayatana), sound sphere (sabda-ayatana), scent sense sphere (gandha-ayatana), taste sensesphere (rasa-ayatana), tangible object sense sphere (sparsa-ayatana), and mental object sense sphere (mano-ayatana). iii) Either attainment of “Arya-marga” or “death” is dependent on karma. The Prajnaptivadins, as Paramartha tells us, appeared some time after the Bahusrutiyas, and distinguished themselves as Bhahusrutiya-vibhajyavadins. The main difference between the Prajnaptivadins and Buhusrutiyas is that the former, partly like the Mahayanists, held the view that Buddha’s teachings as embodied in the Pitaka should be distinguished as nominal, conventional, and causal. This school, as against the Bahusrutiyas, but agreed more with the views of the Mahasanghikas than those of the Sarvastivadins.

A-2. Subsects of the Mahasanghikas in the Southern Areas of India:

Sixth, Avarasaila or Aparasaila: The second subdivision of Mahasanghika school in the Southern Section, one of the twenty sects which was founded in around 300 years after the Buddha’s Nirvana. A monastery of this name was in Dhana-kataka, said to have been built 600 B.C., deserted 600 A.D. The school of the dwellers in the Western mountains in Dhankataka (south of India); it was a subdivision of Mahasanghika. The second subdivision of Mahasanghika school, one of the twenty Hinayana sects. A monastery of this name was in Dhana-kataka, said to have been built 600 B.C., deserted 600 A.D. During the second century after the Buddha’s death, the Mahasanghika sect was split up into Ekavyaharika, Lokottaravada, Kukkutika, Bahusrutiya and Prajnaptivada, and shortly afterwards appeared the Saila and the Caityaka schools. All of these sub-cults helped pave the way for the growth of Mahayanism. The Sailas derived their name from the hills located round the principal centers of their activities. They were also called the Andhakas in the Ceylonese Chronicles on account of their great popularity in the Andhra country. The Pali commentary, however,

mentions that both the Cetiyavadin (Caityavadin) and the Andhala schools were merely names, remote, provincial, standing for certain doctrines. Among the sections into which the Mahasanghikas were divided, the Caityakas and the Saila schools were the most prominent and had great influence in the South of India.

Seventh, Uttarasailah or Purvasaila: One of the subjects of the Mahasanghikas which was organized around 300 years after the Buddha's Nirvana. The eastern mountain, name of a monastery east of Dhyanyakataka (the eastern mountain or Eastern Hill) behind which the sun is supposed to rise. According to the discussions in the Kathavatthu, the Uttarasailah held the views that Buddha's body was made of completely pure elements. The Buddha's length of life is unlimited. A Buddha lives as long as the sentient beings live (a Buddha lives as long as there exist sentient beings). This sect also held the views that the Buddha's divine power is unlimited. he can appear in one moment in all the worlds of the universe. A Buddha is never tired of enlightening sentient beings and awakening pure faith. The Buddha's compassion is limitless and so in order to enlighten beings interminably, He never enters into Nirvana. As his mind is always in meditation, a Buddha neither sleeps nor dreams. The Buddha can comprehend everything in one moment. His mind is like a mirror. He can answer any question simultaneously without reflection. The Buddha is always aware that he has no impurities, and that he cannot be reborn. The school adopted what is called a "Dharmasunyata" stance in its "Lokanuvartana Sutra". The term "Dharmasunyata" or "Empty of dharmas" is used to indicate that, just as conventional objects in the world are to be seen as "Svabhavasunya" or "empty of selfhood", so too are the dharmas of the Abhidharma analysis. Since this is the case, they cannot be regarded as ultimately existent. "Dharmasunyata" teachings also appear in the Mahasanghika Satyasiddhi-Sastra of Harivarman in the third century: *Phật Bà Thế La Tăng Già Lam (Purvasaila-Sangharama)*.

Eighth, Siddarthikas Sect: At the present time, we do not have details on this sect, we only know that this is the name of a Buddhist Sect, a subsect of the Mahasanghikas in the Southern Section, which was organized around 300 years after the Buddha's Nirvana.

Ninth, Rajagirikas Sect: Name of a Buddhist Sect, a subsect of the Mahasanghikas, originated from Rajargir and developed toward the Southern parts of India, organized around 300 years after the Buddha's Nirvana. In the Kathavatthu, but not in Vasumitra's treatise, certain special doctrines have been attributed to the Rajagirikas. They believed that mind only functions, and there are no other mental states associated with it. The accumulating merits can go on increasing by renewal of gifts and robes and other articles to monks. Arhats cannot die untimely, and their death is also subject to the influence of karma.

Tenth, the Caityaka Sect: Also called the Caitya-saila sect, described as one of the twenty sects of the Hinayana, founded by Bhikkhu Mahadeva, comprised of ascetic dwellers among tombs or in caves. This Mahadeva is to be distinguished from the Mahadeva who was responsible for the origin of the Mahasanghikas. He was a learned and diligent ascetic who received his ordination in the Mahasanghika Sangha. Since he dwelt on the mountain where there was a caitya, the name Caityaka was given to his adherents. It may be noted that Caityavada was the source of the Saila schools, both East and West. Inscription of the second and third centuries A.D. indicates that at the same time with the Caityaka, there were also the following sects: the Sarvastivadins, the Mahasanghikas, the Sammitiyas, the Purvasailiyas, the Aparasailiyas, the Bahusrutiyas, and the Kasyapiyas. Generally speaking, the Caityakas shared the fundamental doctrines of the original Mahasanghikas, but differed from them in minor details. The doctrines specially attributed to the Caityaka school are as follows: i) One can acquire great merit by the creation, decoration and worship of caityas; even a circumambulation of caityas engenders merit. ii) Offerings flowers, garlands and scents to caityas are likewise meritorious. iii) By making gifts one can acquire religious merit, and one can also transfer such merit to one's friends and relatives for their happiness. A conception quite unknown in primitive Buddhism but common in Mahayanism. These articles of faith made Buddhism popular among the laity. iv) The Buddhas are free from attachment, ill-will and delusion (jita-raga-dosa-moha), and possessed of finer elements (dhatuvara-parigahita). They are superior to the Arhats by virtue of the acquisition of ten powers (balas). v) A person having the right view (samyak-dristi) is not free from hatred (dvesa) and, as such,

not free from the danger of committing the sin of murder. vi) Nirvana is positive, faultless state (amatadhatu).

Chương Mười Sáu

Chapter Sixteen

Ba Trường Phái Lớn

Trong Phật Giáo

Trường phái phát xuất từ một người theo kiến giải của mình mà giảng giải về giáo thuyết Phật giáo. Trường phái căn cứ theo giáo thuyết đặc biệt của mình hay của các trường phái đã được thừa nhận mà phán định. Hiện tại, Phật giáo có nhiều trường phái khác nhau, trong số này có ba trường phái lớn. *Trường phái thứ nhất là Nam Tông* hay Nguyên Thủy. Còn được biết đến với tên Tiểu Thừa (Hinayana) hay giáo pháp của hàng Trưởng Lão, xuất phát từ Nam Ấn Độ, lan rộng đến Tích Lan, Miến Điện, Thái Lan, Lào và Cam Bốt. Tiểu thừa hay cỗ xe nhỏ, tên của một học thuyết Phật giáo sơ khai, ngược lại với Đại Thừa. Đây là một từ mà Mahayana đã gán cho những người tu theo trường phái Theravada vì cho rằng những người này chỉ tự độ để trở thành những A-la-hán, chứ không độ tha. Kỳ thật, Hinayana ra đời và phát triển từ khi Phật nhập diệt cho đến đầu thế kỷ trước Tây lịch, và là đại diện cho học thuyết thuần khiết ban đầu y như lời Phật dạy. Điều căn bản trong giáo lý Hinayana là Tứ Diệu Đế, Thập nhị nhân duyên, Học thuyết về bản ngã, Luật nhân quả và bát Chánh đạo. *Trường phái thứ nhì là Bắc Tông* (Đại Thừa). Sau khi Đức Phật nhập diệt, Phật giáo chia ra làm nhiều tông phái; hai loại chính là Tiểu Thừa và Đại Thừa. Những ai cầu chứng ngộ A-La-Hán thì gọi là Tiểu Thừa, những ai cầu thành Phật thì gọi là Đại Thừa. Lúc đầu ngay khi Phật nhập diệt, chỉ có hai tông Trung Quán và Du Già gọi là Đại Thừa, số còn lại là Tiểu Thừa. Trung Quán tức là Tam Luận Tông và Du Già tức là Pháp Tướng Tông bên Trung Quốc. Tại Nhật thì Câu Xá và Thành Thực tông là Tiểu Thừa, số còn lại là Đại Thừa. Đại Thừa, khởi động từ Bắc Ấn Độ đến Tây Tạng, Mông Cổ, Trung Quốc, Việt Nam, Triều Tiên và Nhật Bản. Không giống như Tiểu Thừa có khuynh hướng bảo thủ và không uyển chuyển, Đại Thừa tự thích ứng với các nhu cầu của các dân tộc có nền tảng chủng tộc và văn hóa khác nhau, và có mức độ hiểu biết khác nhau. Đại Thừa còn được gọi là Thượng

Thừa, Diệu Thừa hay Thắng Thừa (The Great Vehicle). Cỗ xe lớn, một trong hai nhánh lớn Phật giáo (Tiểu thừa và Đại thừa). Đại thừa xuất hiện vào khoảng thế kỷ thứ I trước CN, nói là cỗ xe lớn vì tông chỉ của nó là giúp được nhiều người cùng giải thoát. Kỳ thật chủ đích của Đại thừa là cứu độ nhứt thiết chúng sanh. Một trong những điểm tối quan trọng của Phật giáo Đại thừa là nó nhấn mạnh đến giá trị của người tại gia. Nó cho rằng những người thế tục cũng có thể đạt tới đại giác và Niết bàn nếu người ấy chịu cố công tu hành. Những hệ phái Đại thừa chính là Hoa Nghiêm, Thiên Thai, Thiền và Tịnh Độ... Bắc Tông: Phật Giáo truyền về phương Bắc qua Trung Hoa, Mông Cổ, Đại Hàn, Nhật và Việt Nam. Chúng ta ai cũng phải thừa nhận rằng Đại Thừa đã đóng góp rất nhiều vào tư tưởng và văn hóa Phật Giáo. Nó đã sản sinh ra lý tưởng Bồ Tát Đạo tuyệt vời. Đức Phật Thích Ca Mâu Ni là tấm gương bởi sự nghiệp của chính Ngài để con người noi theo. Mục tiêu sự nghiệp của Ngài là Giác Ngộ và Phật Quả, và con đường của Ngài là Bồ Tát Đạo. Đại Hội Kết Tập Kinh Điển lần thứ ba được triệu tập vào thời Hoàng Đế A Dục ở thế kỷ thứ ba trước Tây Lịch, đã có ít nhất là mười tám trường phái, mỗi trường phái đều có học thuyết và giới luật riêng. Có hai trường phái chiếm ưu thế trong các cuộc tranh luận tại Đại Hội, một trường phái Luận Giải gọi là Tỳ Bà Sa Luận Bộ, và một trường phái thực hiện Đa Nguyên gọi là Nhứt Thiết Hữu Bộ. Đại Hội quyết định theo lập trường của trường phái Luận Giải và chính quan điểm của trường phái này được truyền sang Tích Lan bởi những nhà truyền giáo của Vua A Dục, cầm đầu bởi chính con của vua là Thái Tử Mahendra. Tại đó trường phái này được biết là trường phái Nguyên Thủy. Còn những người ủng hộ trường phái Nhứt Thiết Hữu Bộ hầu hết di cư đến Kashmir thuộc miền Tây Bắc xứ Ấn Độ, nơi đây trường phái này trở nên nổi tiếng do sự phổ cập viên mãn của Bồ Tát Đạo. Tuy nhiên, tại một Đại Hội Kết Tập khác (Đại Hội lần thứ tư), được tổ chức dưới thời Hoàng Đế Ca Nị Sắc Ca tại thành Ca Tháp Di La vào thế kỷ thứ nhất sau Tây Lịch. Hai trường phái quan trọng nữa xuất hiện, trường phái Phân Biệt Thuyết Bộ và trường phái Kinh Lượng Bộ. Hai trường phái này bất đồng nhau về tính xác thực của Vi Diệu Pháp. Trường phái Phân Biệt Thuyết Bộ cho rằng được chính Đức Phật thuyết giảng, trong khi trường phái Kinh Lượng Bộ thì cho rằng Vi Diệu Pháp không phải do Đức Phật thuyết giảng. Vào lúc này, những mô tả của Đại Thừa cho chúng ta biết một số các đại hội đã được triệu

tập để biên soạn kinh điển theo truyền thống Đại Thừa. Ở phía bắc và phía nam Ấn Độ, cũng như tại Nalanda trong Ma Kiệt Đà, người ta nghiên cứu và giảng dạy Đại Thừa. Nhiều bản văn Đại Thừa liên quan đến Đức Phật Di Lặc, vị Phật tương lai và nhiều Bồ Tát trên trời. Giáo lý Đại Thừa cũng như giáo lý của các trường phái khác bắt đầu xuất hiện dưới hình thức văn tự khoảng 500 năm sau ngày Đức Phật nhập diệt. Những kinh điển Đại Thừa sớm nhất như kinh Pháp Hoa và Bát Nhã được phổ biến trước thế kỷ thứ nhất sau Tây Lịch. Cốt tủy của quan niệm Đại Thừa là từ bi cho tất cả chúng sanh và phương tiện thiện xảo để hóa độ chúng sanh. Với triết lý thâm sâu và lòng từ bi phổ quát, và xử dụng phương tiện thiện xảo, Phật Giáo Đại Thừa đã nhanh chóng lôi cuốn quần chúng, không những ở Ấn Độ mà còn tại nhiều nơi mới phát triển Phật giáo như ở Trung Á. Khởi thủy của Phật Giáo Đại Thừa có thể tìm thấy ở thời kỳ sơ khởi của Đại Chúng Bộ và thời kỳ sơ khởi của Kinh Điển Đại Thừa. Vào thế kỷ đầu sau Tây Lịch, sự hình thành Đại Thừa Phật Giáo thực sự hoàn tất và tất cả những kinh điển Đại Thừa chủ yếu vẫn còn tồn tại đến ngày nay. Trên lý thuyết mà nói, Đại Thừa Phật giáo được chia làm hai hệ tư tưởng: Trung Luận và Duy Thức Du Già. *Trường phái thứ ba là Mật Giáo.* Mật giáo hay Phật giáo Mật tông, phát triển đặc biệt nơi Chân Ngôn tông, thờ Đức Đại Nhật Như Lai, Thai Tạng và Kim Cương Giới; đối lại với Hiển giáo. Mật giáo gồm các kinh nói về mật tánh gắng sức dạy về mối tương quan nội tại của thế giới bên ngoài và thế giới tâm linh, sự đồng nhất của tâm và vũ trụ, các phương thức được Mật giáo xử dụng trong các phép quán tưởng như sau. Thứ nhất là quán tưởng Mạn Đà La. Mạn Đà La có nghĩa là “vòng tròn,” “hội,” hay “hình.” Có nhiều loại Mạn Đà La, nhưng có hai thứ thông thường nhất trong Mật giáo: hình kết hợp vẽ chân dung nhiều loại khác nhau, quý, thần, Phật và Bồ Tát, biểu thị năng lực, sức mạnh và các hoạt động chung trong các hình vuông tròn, và ngay tại trung tâm là Phật Tỳ Lô Giá Na, vị Phật Quang Minh Biến Chiếu; và một lược đồ tiêu biểu vài mẫu âm thiêng liêng của tiếng Phạn gọi là “bija” hay “chủng tử,” tiêu biểu cho các hình tượng. Thứ nhì là Chơn Âm. Chơn âm là các âm thiêng liêng như âm OM chẳng hạn, được truyền từ thầy sang đệ tử trong lúc khải thị. Khi tâm người đệ tử đã được điều hợp đúng đắn, người ta nói là các chấn động của biểu tượng ngôn ngữ này cùng với sự phối hợp của nó trong tâm thức của người khải thị để mở tâm thức của người đệ tử

đến các chiều kích cao hơn. Thứ ba là Thủ Ấn. Đây là điệu bộ của thân thể, đặc biệt là các cử động tượng trưng của bàn tay, được thực hiện để trợ giúp kêu gọi những tâm thái song hành nhất định của chư Phật và chư Bồ Tát. Mật giáo chia làm hai bộ. Thứ nhất là Mật Giáo Tạng Bộ. Phái Mật Giáo Tạng Bộ có kinh điển được dịch rất sớm vào thế kỷ thứ 4 sau Tây Lịch. Cát Hữu (Srimitra) người xứ Qui-Tư, một bộ lạc da trắng, đã dịch một vài bản kinh sang Hán văn. Đó là những bùa chú thường gồm có một vài mật chú và những bài tán thần hay thánh ở thượng giới, nhưng thật ra chúng không thể được xem như là biểu dương cho những ước vọng cao. Thứ nhì là Mật Giáo Thuần Bộ. Phái mà ta mệnh danh là Mật Giáo Thuần Bộ hay Thuần Mật khởi đầu với ba vị pháp sư Ấn Độ đến Trung Quốc vào thời nhà Đường (713-765). Vị đầu tiên là Thiện Vô Úy, vị thứ hai là Kim Cương Trí, vị thứ ba là Bất Không, và vị thứ tư là Nhất Hành.

Three Main Schools in Buddhism

Sects arise from an individual interpretation of the general teaching of Buddhism. Sects base on a peculiar interpretation of one of the recognized sects. Nowadays, Buddhism has many different schools, among them, there are three major schools. *The first school is the Southern School or Theravada: The Southern or Theravada (Teachings of the Elders), also known as the Hinayana, which arose in southern India, whence it spread to Ceylon, Burma, Thailand, Laos and Cambodia. The “Little or minor (small) Vehicle.” Name of the earliest system of Buddhist doctrine, opposed to the Mahayana. This is the term which the Mahayana utilizes to refer to the those who follow Theravada for they have own liberation goal rather than that of all beings. In fact, Hinayana developed between the death of Buddha and the 1st century BC and it represented the original and pure teaching as it was taught by the Buddha. The essence of the teaching is expressed in the four noble truths, the doctrine of dependent arising, the teaching of the ego, the law of karma and the eightfold noble path. The second school is the North School or the Mahayana (Major Vehicle or the school of Mahayana): After the Buddha’s death, Buddhism was divided into many schools. The two main branches were Hinayana and*

Mahayana. Whoever seeks to become an arhat belongs to the Hinayana; while whoever seeks to become a Buddha belongs to the Mahayana. Right after the Buddha's death the school of Mahayana, attributed to the rise in India of the Madhyamika (the school ascribed to Nagarjuna) and the Yoga; the rest of the sects belonged to the Hinayana. The Madhyamika and Yoga were called Tsan-Luan and Dharmalaksana in China. In Japan, only Kosa and Satyasiddhi belong to the Hinayana; the rest of other schools belong to the Mahayana. The Mahayana moved from northern India to Tibet, Mongolia, China, Vietnam, Korea, and Japan. Unlike Southern Buddhism, which tended to remain conservative and doctrinaire, the Mahayana adapted itself to the needs of peoples of diverse racial and cultural backgrounds and varying levels of understanding. The greater vehicle, one of the two great schools of Buddhism (Hinayana and Mahayana). The Mahayana arose in the first century BC. It is called Great Vehicle because its objective is the salvation of all beings. It opens the way of liberation to a great number of people and indeed, expresses the intention to liberate all beings. One of the most critical in Mahayana is that it stresses the value on laypersons. It emphasizes that laypersons can also attain nirvana if they strive to free themselves from worldly bondages. Major Mahayana sects include Hua-Yen, T'ien T'ai, Zen and the Pure Land. It should be noted that Mahayana spread from India to Tibet, China, Korea and Viet Nam. We must recognize that the Mahayana has contributed a great deal to Buddhist thought and culture. It has produced a wonderful Path of Bodhisattvas. Sakyamuni Buddha set an example by his own career that people could emulate. The goal of this career was Enlightenment and Buddhahood, and the way was the way of the Bodhisattva. The Third Council was held during the reign of Emperor Asoka in the third century B.C., there were already at least eighteen schools, each with its own doctrines and disciplinary rules. Among them, two schools dominated the deliberations at the Third Council, an analytical school called Vibhajyavadins, and a school of realistic pluralism known as the Sarvastivadins. The Council decided in favor of the analytical school and it was the views of this school that were carried to Sri Lanka by Asoka's missionaries, led by his son Mahendra. There it became known as the Theravada. The adherents of the Sarvastivada mostly migrated to Kashmir in the north west of India

where the school became known for its popularization of the path of the perfections of the Bodhisattva. However, another Council (the Fourth Council) was held during the reign of King Kanishka in the first century A.D. in Kashmir; two more important schools emerged, the Vaibhashikas and the Sautrantikas. These two differed on the authenticity of the Abhidharma; the Vaibhashikas holding that the Abhidharma was taught by the Buddha, while the Sautrantikas held that it was not. By this time, Mahayana accounts tell us, a number of assemblies had been convened in order to compile the scriptures of the Mahayana tradition, which were already reputed to be vast in number. In the north and south west of India as well as Nalanda in Magadha, the Mahayana was studied and taught. Many of the important texts of the Mahayana were believed to have been related by Maitreya, the future Buddha and other celestial Bodhisattvas. The written texts of Mahayana as well as those of other schools began to appear about 500 years after the Buddha's Nirvana. The earliest Mahayana sutras such as the Lotus Sutra and the Sutra of the Perfection of Wisdom are usually dated before the first century A.D. The essence of the Mahayana Buddhism is the conception of compassion for all living beings. The Mahayana, with its profound philosophy, its universal compassion and its abundant use of skillful means, rapidly began to attract the majority of people, not only in India, but in the newly Buddhist lands of central Asia. The origin of Mahayana may be traced to an earlier school known as Mahasanghika and earlier literary sources known as Mahayana Sutras. By the first century A.D., the formation of the Mahayana Buddhism was virtually complete, and most of the major Mahayana sutras were in existence. Theoretically speaking, Mahayana Buddhism is divided into two systems of thought: the Madhyamika and the Yogacara. *The third school is the Mantrayana:* The esoteric method. The esoteric Mantra, or Yogacara sect, developed especially in Shingon, with Vairocana as the chief object of worship, and the Mandalas of Garbhadhātu and Vajradhātu. The esoteric teaching or Tantric Buddhism, in contrast with the open schools (Hiển giáo). The Buddhist tantra consists of sutras of a so-called mystical nature which endeavor to teach the inner relationship of the external world and the world of spirit, of the identity of Mind and universe. Among the devices employed in tantric meditational

practices are the following. First, the contemplation of the Mandala. Mandala means “circle,” “assemblage,” “picture.” There are various kinds of mandala, but the most common in Esoteric Buddhism are of two types: a composite picture graphically portraying different classes of demons, deities, Buddhas and Bodhisattvas, representing various powers, forces, and activities, within symbolic squares and circles, and in the center of which is a figure of the Buddha Vairocana, the Great Illuminator; and a diagrammatic representation wherein certain sacred Sanskrit letters, called “bija” or “seeds” are substituted for figures. Second, the contemplation of the Mantra. Mantras are the sacred sounds, such as OM, for example, are transmitted from the master to his disciple at the time of initiation. When the disciple’s mind is properly attuned, the inner vibrations of this word symbol together with its associations in the consciousness of the initiate are said to open his mind to higher dimension. Third, mudra. Mudras are physical gestures, especially symbolical hand movements, which are performed to help evoke certain states of mind parallel to those of Buddhas and Bodhisattvas. The Esoteric School is divided into two divisions. First, the Miscellaneous Mystic Sect. What we designate as “Miscellaneous Mystic” of which mantras were translated early in the fourth century A.D. Srimitra of Kucha, a Central Asian state inhabited by a white race, translated some texts into Chinese. These were charms, cures, and other sorts of sorcery, often containing some mantra prayers and praises of gods or saints of higher grades, but generally speaking they could not be regarded as expressing a high aspiration. Second, the Pure Mystic Sect. What we can designate as ‘Pure Mystic’ begins with some able Indian teachers who arrived in China during the T’ang period (713-765). First, Subhakarasiṃha (637-735), second, Vajrabodhi (663-723), third, Amoghavajra (705-774), and fourth, I-Hsing (683-727).

Chương Mười Bảy *Chapter Seventeen*

Cộng Đồng Tăng Già

Tăng Già có nghĩa là cộng đồng của các vị Thánh Phật giáo, những người đã nhận thức được giáo pháp. Tăng Già cũng nhằm chỉ cộng đồng chư Tăng Ni sống theo giới luật tự viện; và theo nghĩa rộng hơn, Tăng Già kể luôn cả những vị tại gia hỗ trợ cho chư Tăng Ni qua lòng từ thiện và nhận được giáo pháp của họ truyền dạy. Sự sáng tạo của Tăng Già là một vấn đề rõ ràng, một trong những thành quả lớn lao nhất của đức Phật. Nó đã tồn tại qua sự biến đổi và mở rộng cho đến ngày nay, đem lại và tạo cho mỗi người một cơ hội để theo đuổi khóa tu tập để dẫn đến sự giác ngộ, bằng cách dâng hiến đời mình cho cuộc sống phạm hạnh thiêng liêng. Một sự kiện theo đuổi như thế theo quan điểm Phật giáo không phải là hành động vị kỷ, bởi vì Tăng Già là một cơ cấu giữ gìn giáo pháp khi không có mặt của đức Phật vì lợi ích cho tất cả chúng sanh. Từ những ngày xa xưa nhất, Tăng Già đã không có một người có thẩm quyền tối cao, bởi vì đức Phật từ chối thành lập một hệ thống thứ bậc hoặc chỉ định một người kế vị. Ảnh hưởng là chung của tập thể và địa vị cao hơn chỉ được bậc trưởng lão cho phép. Theo đức Phật, sự trung thành triệt để với giáo pháp cần phải dựa vào lý trí cá nhân và sự cảm nhận, chứ không thuần túy dựa vào sự truyền dạy. Tăng Già đóng một vai trò cực kỳ quan trọng trong đạo Phật như là người bảo vệ và giữ gìn giáo pháp. Vào thế kỷ thứ 1 trước Tây lịch, giáo hội Tăng Già nguyên thủy đã có sự phân biệt giữa các nhà sư, một số vị cho rằng phải có số phận tu tập thiền và những vị khác cam kết giữ gìn kinh điển. Nền tảng của Phật giáo, ít nhất là trong truyền thống nguyên thủy, hầu như luôn quan tâm đến việc bảo tồn giáo pháp do bởi cội nguồn của cộng đồng Tăng Già có sự ủy thác hơn là nhờ những cơ cấu chánh trị mạnh mẽ. Thật vậy, đây là một trong những nét đặc trưng căn bản làm cho Phật giáo trở nên khác biệt trong khi các tôn giáo khác tham gia tích cực và chi phối cuộc sống hằng ngày bằng những nghi thức và lễ nghi. Đó không phải là tiêu chuẩn dành cho Phật giáo được liên kết với một nơi hoặc một xã hội đặc biệt, chính vì vậy Phật giáo có thể sống hòa hợp với những đức tin

bản xứ và các tập quán mà nó đã từng đối mặt khi mở rộng ưu thế, đặc biệt những đức tin và tập quán đó thường được kết hợp phong tục xã hội. Mối quan hệ giữa Tăng Già và giới tại gia hoàn toàn khác biệt trong các truyền thống. Các nhà sư Theravada không nắm giữ tiền bạc hoặc kiếm sống bằng bất cứ nghề nghiệp nào, mà hoàn toàn nhờ vào những nhu cầu thế tục của những người tại gia. Trong khi đó tại nhiều nơi như ở Trung Hoa, Nhật Bản, Đại Hàn, Tây Tạng và Việt Nam, nơi mà truyền thống Phật giáo Đại Thừa chiếm ưu thế, một số tự viện tích lũy tài sản và trở nên có thế lực về chính trị.

Những Người Thọ Cụ Túc Giới Đầu Tiên Trong Tăng Đoàn: Mục Kiền Liên và Xá Lợi Phất là những đệ tử đầu tiên của đức Phật. Trước kia họ là đệ tử của giáo pháp Sanjaya, nhưng không đạt được giác ngộ tâm linh. Họ là những bậc Bà la môn thông thái. Trước tiên Xá lợi Phất nghe nói về đức Phật và con đường thánh thiện của Ngài từ các vị đệ tử Phật. Vì vậy, ông bèn tìm đến quy-y và thọ giới với đức Phật. Ông vô cùng cảm phục trước những giáo pháp và sức mạnh siêu nhiên của Đức Phật. Đoạn Xá Lợi Phất tìm gặp Mục Kiền Liên và báo cho ông ta biết về sự quy y với Phật giáo của mình. Sau đó chẳng những họ trở thành đệ tử Phật mà họ còn mang theo với mình 200 đệ tử khác. Về sau này, Xá Lợi Phất rất được kính trọng trong Tăng đoàn vì trí tuệ của ngài, trong khi Mục Kiền Liên nổi tiếng với thần thông. Ngay sau khi thành đạo, Đức Phật đã đi đến thành Vương Xá, thủ đô của xứ Ma Kiệt Đà. Tại đây Ngài đã gặp lại vua Tần Bà Sa La. Vua và một số quần thần, một số nhà thông thái cũng như những công dân ưu tú của xứ Ma Kiệt Đà đã đến gặp Phật. Đức Phật dạy họ về Bát Thánh Đạo và sau đó họ đã quy-y và trở thành đệ tử của Ngài. Vua Tần Bà Sa La rất hài lòng về giáo pháp của đức Phật và ông đã phục vụ đức Phật và chư Tăng trong suốt buổi thọ trai. Để tỏ lòng biết ơn đến đức Phật, giáo Pháp của Ngài và Tăng đoàn, nhà vua đã cúng dường cho Tăng đoàn ngôi tịnh xá Trúc Lâm, nằm ở ngoại thành Vương Xá. Một người thương gia giàu có trong thành sau đó đã xây dựng lên tại khu Trúc Lâm ngôi tịnh xá đầu tiên cho giáo đoàn. Trong suốt 45 năm còn lại trong cuộc đời đức Phật, Ngài đã chu du bằng đôi chân của chính mình khắp miền Đông Bắc Ấn Độ. Mỗi ngày Ngài đi bộ từ 20 đến 30 cây số. Trong khi chu du hoằng hóa như vậy, Ngài gặp nhiều hạng người, từ vua quan, người cao thượng, thương nhân giàu có, đến nông dân, những nhà ẩn tu, Bà La Môn, những người thuộc giai

cấp thấp, học sinh và nhiều hạng người khác, và Ngài đã dạy cho họ về Chân Lý Tối Thượng. Giáo pháp của Ngài đơn giản và thực tiễn về cả hai mặt lý luận và tình cảm. Ngài không tin nơi sự siêu việt của giai cấp trong xã hội và Ngài giảng dạy về sự bình đẳng của mọi người. Rất nhiều đại đệ tử của Ngài là những người thuộc giai cấp thấp. Ưu Ba Li là một người thợ hớt tóc, Sumita là một phu quét đường, Svapaka là một kẻ ăn thịt chó, Svati là một ngư phủ, và Nan Đà là một người chăn bò. Kỳ thật, chư Tăng và đệ tử tại gia của Đức Phật thuộc tất cả mọi giai tầng trong xã hội. Ngài kịch liệt bác bỏ giai cấp và chống lại giai cấp Bà La Môn, những kẻ kiêu ngạo và ngu si và lừa phỉnh quần chúng dưới danh nghĩa tôn giáo. Ngài lên án họ đã đem nghi lễ cúng tế bằng cách hy sinh súc vật vì Ngài biết và ngài thuyết giảng rằng: “Sanh ra không ai là Phạm Thiên hay Thủ đà la. Chỉ có lời nói và cách hành xử quyết định người ấy là quân nhân, thợ thủ công hay giáo sĩ mà thôi.

Buddhist Sangha

The Sangha means the noble community (ariya-sangha) of Buddhist saints who have realized the teachings. Sangha also designates the community of monks and nuns who live according to the monastic code (vinaya); and in its broadest sense it includes the lay people who sustain the monks and nuns through charity and receive their teaching. The creation of the Sangha is without question one of the Buddha's most remarkable achievements. It has survived through diversification and expansion up to the present day, offering an individual the chance to pursue the course of training leading to enlightenment, by dedicating him or herself to the holy life. Such a pursuit would not be deemed a selfish act in Buddhist eyes, because the Sangha, as an institution, maintains the Dharma in the absence of the Buddha for the welfare of all. From its earliest days the Sangha has lacked a supreme authority, because the Buddha refused to establish a functional hierarchy or name of successor. Influence is collective and precedence is allowed only by seniority. According to the Buddha, adherence to the Dharma should be based on personal reasoning and experience, not purely on instruction. The Sangha plays an extremely

important role in Buddhism as the protector and maintainer of the Dharma. As early as the first century B.C., the Theravadin Sangha distinguished between monks who assumed the duty of meditating and those who were committed to preserving the scriptures. The core of “institutional” Buddhism, at least in the Theravadin tradition, has almost always been preoccupied with preserving the Dharma through the lineage of a committed community rather than through political power structures. This is one of the essential features that distinguishes Buddhism from religions that actively participate in, and indeed, govern, the passage of life through rites and rituals. It is not the norm for Buddhism to be linked to a specific place or society, which is why it has generally been able to coexist harmoniously with the indigenous beliefs and practices it has encountered in its expansion, especially those that are traditionally associated with social customs. The relationship between the Sangha and the laity varies greatly among the different traditions. In general, monks do not handle money or make a living from any profession, but rather rely completely on the laity for worldly needs. In such places as China, Japan, Korea, Tibet and Vietnam, where Mahayana Buddhism is dominant, some monasteries have been known to accumulate great wealth and political power.

Early Ordinations in the Sangha: Moggallana and Sariputta were two very important early converts who became Buddha’s chief disciples. Formerly they were the disciples of another religious guru Sanjaya, but had not attained much spiritually under their teacher. They both were very wise and learned Brahmans. Sariputta was the first to learn of the Buddha and his noble path from one of the disciples of the Buddha. Therefore, he went to the Buddha seeking the refuge and was duly ordained. He was deeply impressed by the teachings and supernatural powers of the Buddha. Sariputta then went to Moggallana and told him of his conversion to Buddhism. They not only became the Buddha’s disciples but also brought with them over 200 followers. Later, Sariputta came to be highly respected in the Order for his wisdom, while Moggallana became famous for his supernatural powers. Right after His Enlightenment, the Buddha went to Rajagriha, the capital of Magadha. There Bimbisara was the king. Bimbisara came to receive the Blessed One, accompanied by a number of courtiers, wise men, Brahmans and a large number of eminent citizens.

The Buddha taught them the Noble Eightfold Path, and they all became his lay followers. Bimbisara was highly pleased with the teachings of the Sakyamuni and waited in person on the Buddha and his monks at alms meal. As a token of his gratitude to the Buddha, His Dharma and Sangha, he donated the famous Venuvana or the Bamboo Grove, lying on the outskirts of the city, to the community of monks. A rich merchant then erected dwelling units there and thus the first proper Buddhist monastery came into existence. The Buddha was a great walker and a wanderer. During the last forty-five years of his life, he traveled covering the whole of the north-eastern India on foot. He covered 20 to 30 kilometers of distance a day. In his wandering, he came across all sorts of people, from kings, noblemen, rich merchants to farmers, ascetics, Brahmans, low caste people, students and others and taught them the Ultimate Truth. His teachings were simple and practical which appealed both to reason and emotions. He did not believe in the superiority based on caste and social status and preached equality. Many of his chief disciples were low caste people. Upali was a barber, Sumita a scavenger, Svapaka a dog-eater, Svati a fisherman, and Nanda a cowherd. Actually, his monks and lay followers belonged to all castes in the society. He vehemently refuted the claims of caste and opposed the Brahmans, who were arrogant and ignorant and befooled the masses in the name of religion. He condemned them for their rituals and animal sacrifices for he knew and preached that "by birth one is neither Brahman nor Sudra. Only one's words and behavior determine whether one is soldier or a craftsman or a priest.

Phần Hai

***Những Giáo Pháp Mà Đức Phật
Đã Một Thời Giảng Giải Là Những
Chân Lý Không Thể Nghĩ Bàn
(Phần I)***

Part Two

***The Teachings That the Buddha
Once Taught Are All Inconceivable Truths
(Section I)***

Chương Mười Tám *Chapter Eighteen*

Niềm Tin Trong Đạo Phật

Niềm tin căn bản trong Phật giáo là thế giới với đầy đầy những khổ đau phiền não gây ra bởi tham, sân, si, mạn, nghi, tà kiến. Nếu chúng ta có thể buông bỏ những thứ vừa kể trên thì khổ đau phiền não sẽ tự nhiên chấm dứt. Tuy nhiên, buông bỏ những thứ vừa kể trên không có nghĩa là chạy theo dục lạc trần thế, cũng không có nghĩa là bi quan yếm thế. Theo Đức Phật, nguyên nhân của tất cả những khó khăn trong cuộc sống hằng ngày là luyến ái. Chúng ta nóng giận, lo lắng, tham dục, oán trách, đấng cay, vên vên, đều do luyến ái mà ra. Tất cả những nguyên nhân của bất hạnh, tinh thần căng thẳng, cố chấp và phiền não đều do luyến ái mà ra. Như vậy nếu chúng ta muốn chấm dứt khổ đau phiền não, theo Phật giáo, phải chấm dứt luyến ái, không có ngoại lệ. Tuy nhiên, dứt bỏ luyến ái không phải là chuyện dễ vì muốn chấm dứt luyến ái, chúng ta phải tự chiến thắng chính mình. Chính vì thế mà Đức Phật dạy trong Kinh Pháp Cú: “Chiến thắng vĩ đại nhất của con người không phải là chinh phục được người khác mà là tự chiến thắng lấy mình. Dù có chinh phục hàng muôn người ở chiến trường nhưng chinh phục chính mình mới là chiến thắng cao quý nhất.” Thật vậy, mục tiêu tối thượng của người Phật tử là hướng về bên trong để tìm lại ông Phật nơi chính mình chứ không phải hướng ngoại cầu hình. Vì vậy mục đích tu tập của người Phật tử là phải phát triển sự tự tin vào khả năng của chính mình, khả năng tự mình có thể đạt được trí tuệ giải thoát khỏi mọi hệ lụy của khổ đau phiền não. Đạo Phật cực lực chống lại một niềm tin mù quáng vào sự cứu độ của tha lực, không có căn cứ. Đức Phật thường nhắc nhở tứ chúng: “Các người phải từ bỏ niềm tin mù quáng. Đừng xét đoán theo tin đồn, theo truyền thống, theo những lời đoan chắc vô căn cứ, theo Thánh thư, theo bề ngoài, hoặc đừng vội tin vào bất cứ thứ gì mà một bậc tu hành hay một vị thầy đã nói như vậy mà không có kiểm chứng.

Với Phật giáo, tin tưởng tôn giáo mà không hiểu biết tường tận về tôn giáo đó tức là mù quáng, không khác gì mê tín dị đoan. Dầu có hiểu biết mà không chịu nhận ra chân ngụy hay hiểu biết sai, không

hợp với lẽ tự nhiên, đó cũng là mê tín hay tín ngưỡng không chân chánh. Tin rằng nếu bạn gieo hạt ớt thì bạn sẽ có cây ớt và cuối cùng là bạn sẽ có những trái ớt. Tuy nhiên, nếu bạn sớm nhận chân ra rằng ớt cay, là loại trái mà bạn không muốn, dù đã lỡ gieo, bạn có thể không bón phân tưới nước, lẽ đương nhiên cây ớt sẽ èo ọt, sẽ không sanh trái. Tương tự như vậy, nếu biết hành động như vậy là ác, là bất thiện, bạn không hành động thì dĩ nhiên là bạn không phải gánh lấy hậu quả xấu ác. Đức Phật hoàn toàn phủ nhận việc tin tưởng rằng bất cứ điều gì xảy ra cho một người, hoặc tốt hoặc xấu, là do cơ hội, số mệnh hay vận may rủi. Mọi việc xảy ra đều có nguyên nhân của nó và có mối liên hệ chặt chẽ nào đó giữa nhân và quả. Người muốn tin Phật cũng đừng vội vàng đến với Phật giáo bằng sự hiểu lầm hay sự mù quáng. Bạn nên từ từ tìm tòi, học hỏi trước khi quyết định sau cùng. Những tôn giáo thờ thần linh thì luôn xem lý trí và trí tuệ như là kẻ thù của niềm tin và lòng trung thành với giáo điều vì với họ chỉ có tin hay không tin mà thôi, chứ không có điều gì khác nữa để lý luận. Kỳ thật, nếu chúng ta chấp nhận có cái gọi là thần linh vô song thì chúng ta không thể chấp nhận bất cứ sự khám phá cơ bản nào của khoa học hiện đại, cũng không thể chấp nhận thuyết tiến hóa của Darwin hay sự tiến hóa của vũ trụ do khoa học hiện đại mang đến. Vì theo những người tin tưởng thần linh thì cái gọi là thần linh vô song hay thượng đế đã sáng tạo ra loài người và vũ trụ cùng một lúc và cả ba thứ, thần linh, con người và vũ trụ đều riêng rẽ nhau. Tuy nhiên, khoa học hiện đại đồng ý với những gì mà Đức Phật đã dạy hơn hai mươi sáu thế kỷ về trước, và khoa học đã chứng minh được vũ trụ như là một tiến trình thay đổi vô tận. Hơn nữa, sự tin tưởng vào thần linh cứu rỗi đã gây nên một mối nguy hiểm đáng sợ cho nhân loại, đặc biệt từ thế kỷ thứ nhất đến mãi cuối thế kỷ thứ mười chín, vì những người tin tưởng sự cứu rỗi được thần linh hay thượng đế ban cho họ rồi thì họ lại bắt đầu nghĩ rằng họ cũng phải áp đặt sự cứu rỗi cho người khác. Chính vì lý do đó mà các xứ theo Cơ Đốc giáo đã gửi binh lính và cố đạo của họ đi khắp thế giới để cứu rỗi những dân tộc khác bằng vũ lực. Và kết quả là người ta đã nhân danh “Chúa Trời” để tàn sát và chinh phục hàng triệu triệu người. Phật giáo thì ngược lại với các tôn giáo tin tưởng thần linh. Phật giáo dạy rằng con người phải phát triển trí tuệ. Tuy nhiên, trí tuệ trong Phật giáo không phải là loại trí tuệ được bảo hay được dạy. Chân trí tuệ hay trí tuệ thực sự là nhìn thấy trực tiếp và tự mình hiểu. Với

loại trí tuệ này, con người có tâm lượng cởi mở hơn, con người chịu lắng nghe quan điểm tương phản của người khác hơn là tin tưởng một cách mù quáng. Phật tử thuần thành không bao giờ tin vào luật trường cửu. Đức Phật công nhận luật vô thường và hoàn toàn phủ nhận sự hiện hữu trường cửu của sự vật. Vật chất và tinh thần đều là những ý niệm trừu tượng không thật, thật sự chỉ là những yếu tố luôn thay đổi hay chư pháp, liên hệ lẫn nhau, sanh khởi tùy thuộc lẫn nhau. Như vậy niềm tin trong Phật giáo có nghĩa là tin tưởng vào Đức Phật như một vị Đạo sư, tin giáo pháp của Ngài như ngọn đuốc soi đường và tin Tăng chúng là những gương hạnh về lối sống theo Phật giáo. Theo quan điểm Phật giáo về niềm tin, mọi người có toàn quyền lựa chọn cho mình một niềm tin, không ai có quyền can dự vào niềm tin của ai. Đức Phật dạy trong Kinh Kalama: “Không nên chấp nhận điều gì chỉ vì lý do truyền thống, quyền thế của vị thầy, hay vì nó là quan điểm của nhiều người, hay của một nhóm đặc biệt, hay ngược lại. Mọi thứ đều phải được cân nhắc, quan sát và phán xét xem đúng hay sai dưới ánh sáng nhận thức về lợi ích của chính mình. Nếu là sai không nên bác bỏ ngay mà nên để lại xét thêm nữa. Như vậy chúng ta thấy rõ ràng Phật giáo đặt căn bản ở kinh nghiệm cá nhân, hợp lý, thực hành đạo đức nội tâm. Không cần phải vâng phục thần thánh, cũng không cần phải lấy lòng một vị thầy nào. Với người Phật tử, không có chuyện gắn bó với một niềm tin mù quáng hay với các tín điều cứng nhắc, những nghi lễ, những Thánh thư hay huyền thoại. Đức Phật thường khẳng định với tứ chúng rằng cứu rỗi có đạt được bởi con người và chỉ do con người mà không cần bất cứ một trợ lực nhỏ nào của cái gọi là thượng đế hay thần linh.

Đức Phật dạy chúng ta nên cố gắng nhận biết chân lý, từ đó chúng ta mới có khả năng thông hiểu sự sợ hãi của chúng ta, tìm cách giảm thiểu lòng ham muốn của ta, tìm cách triệt tiêu lòng tự kỷ của chính mình, cũng như trầm tĩnh chấp nhận những gì mà chúng ta không thể thay đổi được. Đức Phật thay thế nỗi lo sợ không phải bằng một niềm tin mù quáng và không thuận lý nơi thần linh, mà bằng sự hiểu biết thuận lý và hợp với chân lý. Hơn nữa, Phật tử không tin nơi thần linh vì không có bằng chứng cụ thể nào làm nền tảng cho sự tin tưởng như vậy. Ai có thể trả lời những câu hỏi về thần linh? Thần linh là ai? Thần linh là người nam hay người nữ hay không nam không nữ? Ai có thể đưa ra bằng chứng rõ ràng cụ thể về sự hiện hữu của thần linh? Đến

nay chưa ai có thể làm được chuyện này. Người Phật tử dành sự phán đoán về một thần linh đến khi nào có được bằng chứng rõ ràng như vậy. Bên cạnh đó, niềm tin nơi thần linh không cần thiết cho cuộc sống có ý nghĩa và hạnh phúc. Nếu bạn tin rằng thần linh làm cho cuộc sống của bạn có ý nghĩa và hạnh phúc hơn thì bạn cứ việc tin như vậy. Nhưng nhớ rằng, hơn hai phần ba dân chúng trên thế giới này không tin nơi thần linh, và ai dám nói rằng họ không có cuộc sống có ý nghĩa và hạnh phúc? Và ai dám cả quyết rằng toàn thể những người tin nơi thần linh đều có cuộc sống có ý nghĩa và hạnh phúc hết đâu? Nếu bạn tin rằng thần linh giúp đỡ bạn vượt qua những khó khăn và khuyết tật thì bạn cứ tin như vậy đi. Nhưng người Phật tử không chấp nhận quan niệm cứu độ thần thánh như vậy. Ngược lại, căn cứ vào kinh nghiệm của Đức Phật, Ngài đã chỉ bày cho chúng ta là mỗi người đều có khả năng tự thanh tịnh thân tâm, phát triển lòng từ bi vô hạn và sự hiểu biết toàn hảo. Ngài chuyển hướng thân trời sang tự tâm và khuyến khích chúng ta tự tìm cách giải quyết những vấn đề bằng sự hiểu biết chân chánh của chính mình. Rốt rồi, thần thoại về thần linh đã bị khoa học trấn áp. Khoa học đã chứng minh sự thành lập của vũ trụ hoàn toàn không liên hệ gì đến ý niệm thần linh.

Đạo Phật lấy việc giải thoát của con người là quan trọng. Có một lần một vị Tỳ Kheo tên Malunkyaputta hỏi Đức Phật, rằng thì là vũ trụ này trường tồn hay không trường tồn, thế giới hữu biên hay vô biên, linh hồn và thể xác là một hay là hai, một vị Phật trường tồn sau khi nhập diệt hay không, vân vân và vân vân. Đức Phật cương quyết từ chối bàn luận những vấn đề trừu tượng như vậy và thay vào đó Ngài nói cho vị Tỳ Kheo ấy một thí dụ. “Nếu một người bị trúng tên tẩm thuốc độc, mà người ấy vẫn lảm nhảm ‘Tôi nhứt định không chịu nhổ mũi tên ra cho tới chừng nào tôi biết ai bắn tôi,’ hoặc giả ‘Tôi nhứt định không nhổ mũi tên ra cho tới chừng nào tôi biết mũi tên bắn tôi bị thương làm bằng chất gì.’” Như một người thực tiễn dĩ nhiên người ấy sẽ để cho y sĩ trị thương tức thời, chứ không đòi biết những chi tiết không cần thiết không giúp ích gì cả. Đây là thái độ của Đức Phật đối với những suy nghĩ trừu tượng không thực tế và không giúp ích gì cho cuộc tu hành của chúng ta. Đức Phật sẽ nói, “Đừng lý luận hay biện luận.” Ngoài ra, đạo Phật không chấp nhận những việc bốc số bói quẻ, đeo bùa hộ mạng, xem địa lý, coi ngày, vân vân. Tất cả những việc này đều là những mê tín vô ích trong đạo Phật. Tuy nhiên, vì tham

lam, sợ hãi và mê muội mà một số Phật tử vẫn còn bám víu vào những việc mê muội dị đoan này. Chừng nào mà người ta thấu hiểu những lời dạy của Đức Phật, chừng đó người ta sẽ nhận thức rằng một cái tâm thanh tịnh có thể bảo vệ mình vững chắc hơn những lời bói toán trống rỗng, những miếng bùa vô nghĩa hay những lời tán tụng mù mờ, chừng đó người ta sẽ không còn lệ thuộc vào những thứ vô nghĩa ấy nữa. Trong đạo Phật, giải thoát là phương châm để đề cao tinh thần tự tại ngoài tất cả các vòng kiềm tỏa, bó buộc hay áp bức một cách vô lý, trong đó niềm tin của mỗi cá nhân cũng phải tự mình lựa chọn, chứ không phải ai khác. Tuy nhiên, Đức Phật thường nhấn mạnh: “Phải cố gắng tìm hiểu kỹ trước khi tin, ngay cả những lời ta nói, vì hành động mà không hiểu rõ bản chất thật của những việc mình làm đôi khi vô tình phá vỡ những truyền thống cao đẹp của chính mình, giống như mình đem ném viên kim cương vào bùn nhơ không khác.” Đức Phật lại khuyên tiếp: “Phàm làm việc gì cũng phải nghĩ tới hậu quả của nó.” Ngày nay, sau hơn 2.500 năm sau thời Đức Phật, tất cả khoa học gia đều tin rằng mọi cảnh tượng xảy ra trên thế gian này đều chịu sự chi phối của luật nhân quả. Nói cách khác, nhân tức là tác dụng của hành động và hiệu quả tức là kết quả của hành động. Đức Phật miêu tả thế giới như một dòng bất tận của sự tái sinh. Mọi thứ đều thay đổi, chuyển hóa liên tục, đột biến không ngừng và như một dòng suối tuôn chảy. Mọi thứ lúc có lúc không. Mọi thứ tuần hoàn hiện hữu rồi lại biến mất khỏi cuộc sống. Mọi thứ đều chuyển động từ lúc sanh đến lúc diệt. Sự sống là một sự chuyển động liên tục của sự thay đổi tiến đến cái chết. Vật chất lại cũng như vậy, cũng là một chuyển động không ngừng của sự thay đổi để đi đến hoại diệt. Một cái bàn từ lúc mới tinh nguyên cho đến lúc mục rữa, chỉ là vấn đề thời gian, không có ngoại lệ. Giáo lý về tính chất vô thường của mọi vạn hữu là một trọng điểm quan yếu của đạo Phật. Không có thứ gì trên thế giới này có thể được coi là tuyệt đối. Nghĩa là không thể có cái gì sanh mà không có diệt. Bất cứ thứ gì cũng đều phải lệ thuộc vào sự duyên hợp thì cũng phải lệ thuộc vào sự tan rã do hết duyên. Thay đổi chính nó là thành phần của mọi thực thể. Trong đời sống hàng ngày, sự việc tiến triển và thay đổi giữa những cực đoan và tương phản, tỷ như thắng trầm, thành bại, được thua, vinh nhục, khen chê, vân vân và vân vân. Không ai trong chúng ta có thể đoán chắc rằng thắng không theo sau bởi trầm, thành không theo sau bởi bại, được theo sau bởi thua, vinh theo sau bởi nhục, và

khen theo sau bởi chê. Hiểu được luật vô thường này, người Phật tử sẽ không còn bị khống chế bởi những vui, buồn, thích, chán, hy vọng, thất vọng, tự tin hay sợ hãi nữa.

Trong giáo huấn cao thượng của Đức Phật, lòng chân thật, từ mẫn, hiểu biết, nhẫn nhục, quảng đại bao dung, và những đức tính cao đẹp khác thật sự bảo vệ và mang lại cho chúng ta hạnh phúc và thịnh vượng thật sự. Một người tu tập sao cho có được những đức tánh tốt vừa kể trên, là người ấy đang hành trình trên đường đến đất Phật. Thật vậy, Phật tánh không thể từ bên ngoài mà tìm thấy được. Phật tánh không có giới hạn nơi Đông, Tây, Nam, Bắc, mà Phật ở ngay tại trong tâm của mỗi người. Trong Kinh Pháp Hoa, Đức Phật dạy: “Thuở xưa có một người cha già yếu và sắp chết, nhưng người ấy còn một người con nhỏ, muốn đưa con sau này được no đủ, ông mới để một viên kim cương vào gấu áo của đứa con. Sau khi cha chết, đứa bé không biết mình có viên ngọc báu, nên cứ đi đây đi đó xin xỏ nhờ vả người khác, nhưng không được một ai giúp đỡ. Một ngày nọ, chàng trai sức nhớ lại viên ngọc báu của cha mình để lại, từ đó về sau chàng trở nên người sang trọng và không còn nhờ cậy người khác nữa.”

Hầu hết ai trong chúng ta đều cũng phải đồng ý rằng trong tất cả các loài sinh vật, con người là những sinh vật độc nhất trong hoàn vũ có thể hiểu được chúng ta đang làm cái gì và sẽ làm cái gì. So sánh với các loài khác thì con người có phần thù thắng và hoàn hảo hơn chẳng những về mặt tinh thần, tư tưởng, mà còn về phương diện khả năng tổ chức xã hội và đời sống nữa. Đời sống của con người không thể nào bị thay thế, lập lại hay quyết định bởi bất cứ một ai. Một khi chúng ta được sanh ra trong thế giới này, chúng ta phải sống một cuộc sống của chính mình sao cho thật có ý nghĩa và đáng sống. Chính vì thế mà cổ đức có dạy: “Con người là một sinh vật tối linh” hay con người được xếp vào hàng ưu tú hơn các loài khác. Và Đức Phật dạy trong kinh Ưu Bà Tắc: “Trong mọi loài, con người có những căn và trí tuệ cần thiết. Ngoài ra, điều kiện hoàn cảnh của con người không quá khổ sở như những chúng sanh trong địa ngục, không quá vui sướng như những chúng sanh trong cõi trời. Và trên hết, con người không ngu si như loài súc sanh.” Như vậy con người được xếp vào loại chúng sanh có nhiều ưu điểm. Con người có khả năng xây dựng và cải tiến cho mình một cuộc sống toàn thiện toàn mỹ.

Faith in Buddhism

A basic belief in Buddhism is that the world is filled with sufferings and afflictions that are caused by the desires, angers and ignorance, pride, doubt, and wrong views. If the above mentioned troubles could be removed, then the sufferings and afflictions would naturally end. However, removing the above mentioned troubles does not mean that we chase after worldly pleasures, nor does it mean pessimism. According to the Buddha, most of daily life's troubles are caused by attachment. We get angry, we worry, we become greedy and complain bitterly. All these causes of unhappiness, tension, stubbornness and sadness are due to attachment. Thus if we want to end sufferings and afflictions, we must end attachment, no exception. However, to end attachment is not easy for in order to end attachment we must conquer ourselves. Thus the Buddha taught in the Dharmapada Sutra: "The greatest of conquests is not the subjugation of others but of the self. Even though a man conquers thousands of men in battle, he who conquers himself is the greatest of conquerors." In fact, the ultimate goal of a Buddhist is to look inward to find his own Buddha and not outward. Thus, the goal of a Buddhist is the development of self-dependency, the ability to set oneself free of sufferings and afflictions. Buddhism is strongly against a blind belief on other forces of salvation with no basic factors. The Buddha always reminded his disciples: "You should reject blind belief. Do not judge by hearsay, not on mere assertion, not on authority of so-called sacred scriptures. Do not hurriedly judge according to appearances, not believe anything because an ascetic or a teacher has said it."

With Buddhism, to believe religion without understanding it thoroughly, it's a blind faith, or it's not different from superstition. Even though understanding but understanding without finding to see if it's right or wrong, in accordance or not in accordance with truth, with reality, it's also a form of superstition or wrong belief. Believe that when you sow a seed of hot-pepper, you will have a hot-pepper tree and eventually you will reap hot-pepper fruit. However, even though you have already sown the seed of hot-pepper, but you realize that you don't like to eat fruit that is hot, you stop fertilizing and watering the

hot-pepper tree, the tree will wither and die, and will not produce any fruit. Similarly, if you know an action is bad and unwholesome, you refuse to act, of course you will not receive any bad or unwholesome consequence. The Buddha refuses to believe that whatever happens to a person, either good or bad, is due to chance, fate or fortune. Everything that happens has a specific cause or causes and there must be some tight relationships between the cause and the effect. Those who want to believe in Buddhism should not rush to become a Buddhist with the wrong understanding or blind belief in Buddhism. You should take your time to do more researches, to ask questions, and to consider carefully before making your final decision. Religions that worship god have always considered reason and wisdom as the enemy of faith and dogma for them there exist only “believe” or “not believe” and nothing else. In fact, if we accept that there exists a so-called almighty god, we cannot accept any of the findings of modern science; neither Darwin’s science of biological evolution nor the theories of the nature and evolution of the universe coming from modern physics. They believe that a so-called creator god invented humankind and the universe all at once and that these three realms of god, man and universe, all are separate. However, modern science agrees with what the Buddha taught almost twenty-six centuries ago, and proves that the universe as one infinite process of change. Furthermore, the belief of salvation by god caused a serious danger to the whole world, especially from the first century to the end of the nineteenth century, for those who believe in the salvation of god believe that they must impose salvation on others. For this reason, Catholic countries sent their troops and priests all over the world to save others by force. And as a result, millions of people got killed or slaughtered and subjugated in the name of god. Buddhism is in contrast with other religions that believe in god. Buddhism teaches that one must develop wisdom. However, wisdom in Buddhism is not simply believing in what we are told or taught. True wisdom is to directly see and understand for ourselves. With this wisdom, people will have an open mind that listens to others’ points of view rather than being closed-minded; people will also carefully examine facts that contradicts their belief rather than blindly believing. Sincere Buddhists never believe in the law of eternity. The Buddha accepts the law of impermanence or change and denies the existence

of eternal substances. Matter and spirit are false abstractions that, in reality, are only changing factors or dharmas which are connected and which arise in functional dependence on each other. Thus, Buddhist faith means that the devotee accepts the Buddha as a Teacher and a Guide, His doctrine as way of life, and the Sangha community as the exemplars of this way of life. According to Buddhist point of view in faith, everyone is completely free to make his own choice in faith, no one has the right to interfere with other people's choice. Let's take a close look in the Buddha's teaching in the Kalama Sutra: "Nothing should be accepted merely on the ground of tradition or the authority of the teacher, or because it is the view of a large number of people, distinguished or otherwise. Everything should be weighed, examined and judged according to whether it is true or false in the light of one's own true benefits. If considered wrong, they should not be rejected but left for further considerations." Therefore, we see clearly that Buddhism is based on personal experience, rationalism, practice, morality, and insight. There is no need to propitiate gods or masters. There is no blind adherence to a faith, rigid dogmas, rituals, holy scriptures, or myths. The Buddha always confirmed his disciples that a salvation can only be gained by man and by man only during his life without the least help from a so-called god or gods.

The Buddha taught us to try to recognize truth, so we can understand our fear, to lessen our desires, to eliminate our selfishness, and to calmly and courageously accept things we cannot change. He replaced fear, not with blindly and irrational belief but with rational understanding which corresponds to the truth. Furthermore, Buddhists do not believe in god because there does not seem to be any concrete evidence to support this idea. Who can answer questions on god? Who is god? Is god masculine or feminine or neuter? Who can provide ample evidence with real, concrete, substantial or irrefutable facts to prove the existence of god? So far, no one can. Buddhists suspend judgment until such evidence is forthcoming. Besides, such belief in god is not necessary for a really meaningful and happy life. If you believe that god make your life meaningful and happy, so be it. But remember, more than two-thirds of the world do not believe in god and who can say that they don't have a meaningful and happy life? And who dare to say that those who believe in god, all have a meaningful

and happy life? If you believe that god help you overcome disabilities and difficulties, so be it. But Buddhists do not accept the theological concept of salvation. In the contrary, based on the Buddha's own experience, he showed us that each human being had the capacity to purify the body and the mind, develop infinitive love and compassion and perfect understanding. He shifted the gods and heavens to the self-heart and encouraged us to find solution to our problems through self-understanding. Finally, such myths of god and creation concept has been superseded by scientific facts. Science has explained the origin of the universe completely without recourse to the god-idea.

Buddhism considers human's liberation the priority. Once the Buddha was asked by a monk named Malunkyaputta, whether the world was eternal or not eternal, whether the world was finite or infinite, whether the soul was one thing and the body another, whether a Buddha existed after death or did not exist after death, and so on, and so on. The Buddha flatly refused to discuss such metaphysics, and instead gave him a parable. "It is as if a man had been wounded by an arrow thickly smeared with poison, and yet he were to say, 'I will not have this arrow pulled out until I know by what man I was wounded,' or 'I will not have this arrow pulled out until I know of what the arrow with which I was wounded was made.'" As a practical man he should of course get himself treated by the physician at once, without demanding these unnecessary details which would not help him in the least. This was the attitude of the Buddha toward the metaphysical speculation which do not in any way help improve ourselves in our cultivation. The Buddha would say, "Do not go by reasoning, nor by argument." Besides, Buddhism does not accept such practices as fortune telling, wearing magic charms for protection, fixing lucky sites for building, prophesying and fixing lucky days, etc. All these practices are considered useless superstitions in Buddhism. However, because of greed, fear and ignorance, some Buddhists still try to stick to these superstitious practices. As soon as people understand the Buddha's teachings, they realize that a pure heart can protect them much better than empty words of fortune telling, or wearing nonsense charms, or ambiguous chanted words and they are no longer rely on such meaningless things. In Buddhism, liberation is a motto which heightens (elevates) the unfettered spirit beyond the irrational wall of

conventional restriction in which the faith of each individual must be chosen by that individual and by no one else. However, the Buddha always emphasized “Try to understand thoroughly before believing, even with my teachings, for acting freely and without knowing the real meaning of whatever you act sometimes you unintentionally destroy valuable traditions of yourselves. This is the same as a diamond being thrown into the dirt.” The Buddha continued to advise: “When you do anything you should think of its consequence.” Nowadays, more than 2,500 years after the Buddha’s time, all scientists believe that every event that takes place in the world is subject to the law of cause and effect. In other words, cause is the activity and effect is the result of the activity. The Buddha described the world as an unending flux of becoming. All is changeable, continuous transformation, ceaseless mutation, and a moving stream. Everything exists from moment to moment. Everything is recurring rotation of coming into being and then passing out of existence. Everything is moving from formation to destruction, from birth to death. The matter of material forms are also a continuous movement or change towards decay. This teaching of the impermanent nature of everything is one of the most important points of view of Buddhism. Nothing on earth partakes of the character of absolute reality. That is to say there will be no destruction of what is formed is impossible. Whatever is subject to origination is subject to destruction. Change is the very constituent of reality. In daily life, things move and change between extremes and contrasts, i.e., rise and fall, success and failure, gain and loss, honor and contempt, praise and blame, and so on. No one can be sure that a “rise” does not follow with a “fall”, a success does not follow with a failure, a gain with a loss, an honor with a contempt, and a praise with a blame. To thoroughly understand this rule of change or impermanence, Buddhists are no longer dominated by happiness, sorrow, delight, despair, disappointment, satisfaction, self-confidence and fear.

In the noble teachings of the Buddha, it is honesty, kindness, understanding, patience, generosity, forgiveness, loyalty and other good qualities that truly protect us and give us true happiness and prosperity. A man who possesses the above mentioned characteristics, that man is travelling on the Path to the Buddha’s Land. It is true that Buddhahood cannot be found outside. It has no limit and not be

confined in the East, West, South or North. It is in fact, in every man's mind. In the Lotus Sutra, the Buddha taught: "Once upon a time, there was a father who was very old and death was hovering on him. He had a little son and wanted him to be well off in the future. He hid a very valuable diamond between the hems of his son's shirt and then gave him some advice. After his father's passing away, the son forgot completely about the hidden diamond. He became poor, wandering here and there to beg for help, met with nothing but refusal. One day, he suddenly remembered about the hidden treasure left by his father, from thence he became a rich man and no longer depended on others for help."

Most of us are agreed to the fact that among all living beings, human beings are unique beings who can understand what we are and what we should be. Compared to other beings, man is most complete and superior not only in the mentality and thinking, but also in the ability of organization of social life. Human beings' life cannot be substituted nor repeated nor determined by someone else. Once we are born in this world, we have to live our own life, a meaningful and worth living life. Thus the ancient said: "Man is the most sacred and superior animal." And the Buddha taught in the Upasaka Sutra: "In all beings, man is endowed with all necessary faculties, intelligence. Besides man's conditions are not too miserable as those beings in hell, not too much pleasure as those beings in heaven. And above all, man's mind is not so ignorant as that of the animals." So man has the ability to build and improve his own life to the degree of perfection.

Chương Mười Chín

Chapter Nineteen

Những Pháp Ấn

Trong Giáo Thuyết Nhà Phật

I. Tổng Quan Về Những Pháp Ấn Trong Giáo Thuyết Nhà Phật:

Pháp ấn là dấu ấn của diệu pháp, diệu pháp chân thực, không chuyển động hay biến đổi nên gọi là “Ấn.” Pháp ấn là dấu hiệu chứng ngộ mà chư Phật hay chư Tổ trao truyền tâm pháp cho nhau. Trong Phật giáo, có nhiều loại Pháp Ấn trong cả hai truyền thống Đại Thừa và Nguyên Thủy. **Tam Pháp Ấn:** Tam Pháp Ấn là ba dấu hiệu mà Đức Phật đã tuyên bố chung cho vạn hữu, hay ba dấu hiệu phân biệt (ba dấu hiệu của hiện hữu): vô thường, khổ và vô ngã. Lại có ba pháp ấn khác: vô thường, khổ, và niết bàn. Một vài tông phái lại cho rằng có bốn pháp ấn: khổ, vô thường, vô ngã, niết bàn. Đối với hành giả tu Phật, tam pháp ấn không phải là ba pháp khác nhau, mà là từ ba quan điểm để xem một pháp, đó là sinh mệnh của mình. Vì thế các bạn có thể hiểu được sinh mệnh của chính mình từ ba quan điểm này và sẽ thấy chúng chồng chéo lên nhau như thế nào. Thí dụ như khi hiểu rõ bản chất của vô thường thì các bạn sẽ hiểu rõ bản chất của khổ và vô ngã. Khi hiểu vô ngã là hiểu rõ Niết bàn tịch tĩnh. Tam Pháp Ấn là ba đặc tánh phổ quát của cuộc sống. Đây là một phần quan trọng trong giáo lý của Đức Phật. Bất cứ Phật tử thuần thành nào tỉnh thức được tam pháp ấn là đã một bước tiến gần đến giác ngộ. Nhiều người không để ý, cũng giống như những giáo lý quan trọng khác như Tứ Diệu Đế, Bát Thánh Đạo, lý Nhân Duyên, Giới Định, Ngũ Uẩn, vân vân, kỳ thật tam pháp ấn cũng là một phần của tuệ học. Nói cách khác, một khi chúng ta am hiểu được lẽ thật của “Tam Pháp Ấn”, chúng ta đã đạt được trí tuệ cần thiết cho việc tu tập giải thoát. Nói là ba đặc tính, kỳ thật đây là ba chân của chiếc ghế “bản chất thật của vạn hữu” mà chân này liên quan mật thiết với chân kia. Nếu chúng ta thiếu mất một đặc tánh thì nguyên lý “Tam Pháp Ấn” trở nên vô nghĩa; hoặc giả như chiếc ghế kia thiếu một chân thì nó không thể nào đứng vững được.

Đức Phật luôn nhấn mạnh đến “Tam Pháp Ấn” như là ba đặc tánh trọng yếu của đạo Phật, vì thứ nhất “Tam Pháp Ấn” luôn liên hệ đến cuộc sống, thứ nhì chúng luôn được tìm thấy trong cuộc sống, và thứ ba chúng là tiêu chuẩn được dùng để thẩm định chân giáo pháp trong Phật giáo (giáo lý nhà Phật luôn song hành với vô thường, khổ và vô ngã). Chính vì vậy mà khi Đức Phật nói cuộc sống này có ba đặc tính, Ngài muốn nhấn mạnh rằng ba đặc tính này lúc nào cũng hiện hữu trong cuộc sống, và chính ba đặc tính này giúp chúng ta biết được phải làm gì với cuộc sống để có được hạnh phúc miên viễn. Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng bất cứ một bài thuyết giảng nào mà không hội đủ ba đặc tánh hay tam pháp ấn này, đều không thuộc về Phật giáo. Hành giả tu Phật nên có cái nhìn như thế nào về sắc và tam pháp ấn? Theo kinh Vô Ngã Tướng, Đức Phật dạy: “Này các Tỳ Kheo, sắc không phải là ngã. Vì này các Tỳ Kheo, nếu sắc là ngã, thì thân này sẽ không bị bệnh và chúng ta có thể nói ‘ước mong sắc của ta được như vậy, ước mong sắc của ta không phải như vậy. Nhưng vì này các Tỳ Kheo, sắc thân không phải là Ngã cho nên thân này bị bệnh và chúng ta không thể nói ‘ước mong cho sắc của ta được như vậy, hay ước mong cho sắc ta không phải như vậy. Lại nữa này các Tỳ Kheo, các ông nghĩ thế nào? Sắc là thường hay vô thường?” Bạch Đức Thế Tôn: “Sắc là vô thường.” “Cái gì vô thường thì tạo khổ đau hay lạc thú?” Bạch Đức Thế Tôn: “Nó tạo khổ đau.” Vậy cái gì vô thường, khổ đau, chịu sự biến hoại thì có thể nào suy nghĩ theo cách này: “Cái này là của tôi, cái này là tự ngã của tôi, được chăng?” Bạch Đức Thế Tôn: “Không thể như vậy được.” Như vậy bằng phương pháp phân tích, Đức Phật đã nhìn nhận sự hiện diện của khổ đau trên đời này. Ngài cho thấy rằng luyện ái mọi vật mà không có chánh kiến về thực chất của chúng là nguyên nhân của khổ đau. Tánh vô thường và biến đổi vốn có sẵn trong bản chất của vạn hữu. Đây là bản chất của chúng ta và đây là chánh kiến. Nếu chúng ta không chấp nhận điều này, chắc chắn chúng ta sẽ gặp nhiều điều xung đột mâu thuẫn vì chúng ta không thể nào thay đổi được bản chất của vạn hữu và kết quả là ‘niềm hy vọng xa dần khiến cho chúng ta đau khổ. Vậy giải pháp duy nhất là ở chỗ phải điều chỉnh quan điểm của chính mình.

Tứ Pháp Ấn: Vài trường phái Phật giáo cho rằng có bốn pháp ấn: khổ, vô thường, vô ngã, niết bàn. *Pháp ấn thứ nhất là Khổ:* Người ta thường dịch chữ “Dukkha” dịch sang Anh ngữ là “Suffering”. Tuy

nhiên chữ “Suffering” thỉnh thoảng gây ra hiểu lầm bởi vì nó chỉ sự khốn khổ hay đau đớn cực kỳ. Cần nên hiểu rằng khi Đức Phật bảo cuộc sống của chúng ta là khổ, ý Ngài muốn nói đến mọi trạng thái không thỏa mãn của chúng ta với một phạm vi rất rộng, từ những bức dọc nho nhỏ đến những vấn đề khó khăn trong đời sống, từ những nỗi khổ đau nát lòng chí đến những tang thương của kiếp sống. Vì vậy chữ “Dukkha” nên được dùng để diễn tả những việc không hoàn hảo xảy ra trong đời sống của chúng ta và chúng ta có thể cải hóa chúng cho tốt hơn. Trạng thái khổ não bức bách thân tâm (tâm duyên vào đối tượng vừa ý thì cảm thấy vui, duyên vào đối tượng không vừa ý thì cảm thấy khổ). Đây là đế thứ nhất trong Tứ Diệu Đế của Phật giáo, cho rằng vòng luân hồi sanh tử được đặt tính hóa bởi những bất toại và đau khổ. Điều này liên hệ tới ý tưởng cho rằng vạn hữu vô thường, chúng sanh không thể nào tránh được phân ly với cái mà họ mong mỏi và bắt buộc phải chịu đựng những thứ không vui. Mục đích chính được kể ra trong Phật giáo là khắc phục “khổ đau.” *Pháp ấn thứ nhì là Vô Thường*: Vô thường nghĩa là không thường, không mãi mãi ở yên trong một trạng thái nhất định mà luôn thay hình đổi dạng. Đi từ trạng thái hình thành, cao to, thấp nhỏ, tan rã, vân vân, đạo Phật gọi đây là những giai đoạn thay đổi đó là thành trụ hoại không. Tất cả sự vật trong vũ trụ, từ nhỏ như hạt cát, thân con người, đến lớn như trái đất, mặt trăng, mặt trời đều nằm trong định luật vô thường. Vô thường là nét căn bản trong giáo lý nhà Phật: Sống, thay đổi và chết (thay đổi liên tục trong từng phút giây). *Pháp ấn thứ ba là Vô Ngã*: 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. Đạo Phật dạy rằng con người được năm yếu tố kết hợp nên, gọi là ngũ uẩn: vật chất, cảm giác, tư tưởng, hành nghiệp và nhận thức. Nếu vật chất là do tứ đại cấu thành, trống rỗng, không có thực chất thì con người, do ngũ uẩn kết hợp, cũng không có tự ngã vĩnh cửu, hay một chủ thể bất biến. Con người thay đổi từng giây từng phút, cũng trải qua sát na vô thường và nhất kỳ vô thường. Nhờ nhìn sâu vào ngũ uẩn cho nên thấy “Ngũ ấm vô ngã, sinh diệt biến đổi, hư nguy không chủ” và đánh tan được ảo giác cho rằng thân này là một bản ngã vĩnh cửu. Vô Ngã Quán là một đề tài thiền quán quan trọng vào bậc nhất của đạo Phật. Nhờ Vô Ngã Quán mà hành giả tháo tung được biên giới giữa ngã và phi ngã, thấy được hòa điệu đại đồng của vũ trụ, thấy ta trong người và người

trong ta, thấy quá khứ và vị lai trong hiện tại, và siêu việt được sinh tử. 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 ấn tượng, không một chút quyến rũ. *Pháp ấn thứ tư là Niết Bàn*: Niết Bàn có nghĩa là thoát khỏi luân hồi sanh tử, chấm dứt khổ đau, và hoàn toàn tịch diệt, không còn ham muốn hay khổ đau nữa (Tịch diệt hay diệt độ). Niết Bàn là giai đoạn cuối cùng cho những ai đã dứt trừ khát ái và chấm dứt khổ đau. Nói cách khác, Niết Bàn là chấm dứt vô minh và ham muốn để đạt đến sự bình an và tự do nội tại. Niết Bàn 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. Với hành giả tu Thiền, khi bạn hiểu rõ vô ngã thì sẽ hiểu rõ Niết ban tịch tĩnh. Chữ "Nirvana" được dịch nhiều cách, có khi dịch là "viên mãn", có khi dịch là "diệt trừ dục vọng". Thế nhưng Niết bàn và vô thường lại là cái phía trước và cái phía sau. Hiểu rõ vô thường liền đạt được Niết bàn; hiểu rõ sự sống là Niết Bàn là đã quán chiếu được vô thường. Vì thế, hành giả tu Thiền thà là nghĩ ra cách đối

mặt với vô thường còn hơn là phải xử lý toàn bộ tam pháp ấn (vô thường, khổ và vô ngã) như là một pháp phải chứng đắc. 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.

II. Tóm Lược Nội Dung Của Những Pháp Ấn Trong Giáo Thuyết Nhà Phật:

Pháp Ấn Thứ Nhất Là Vô Thường: Tất cả mọi sự vật không mãi mãi ở yên trong một trạng thái nhất định mà luôn thay hình đổi dạng. Đi từ trạng thái hình thành, cao to, thấp nhỏ, tan rã, vân vân, đạo Phật gọi đây là những giai đoạn thay đổi đó là thành trụ hoại không. Khi ngồi dưới cội Bồ Đề, Đức Phật thấy rằng các pháp đang liên tục biến đổi và băng hoại. Tất cả sự vật trong vũ trụ, từ nhỏ như hạt cát, thân con người, đến lớn như trái đất, mặt trăng, mặt trời và núi sông đều nằm trong định luật vô thường. Mọi sự mọi vật biến đổi trong từng giây từng phút, đó gọi là sát na vô thường. Các đồi núi đang thay đổi liên tục nhưng chúng ta không thấy được sự thay đổi đó, bởi vì nó diễn ra quá chậm. Nếu ngược lại chúng ta nhìn một cành hoa buổi sáng và lại quan sát nó vào buổi tối thì dễ thấy là nó đã thay đổi rất nhiều chỉ trong vòng mười hai tiếng đồng hồ đó. Mọi vật trên thế gian, kể cả nhân mạng, và chế độ chính trị, vân vân, đều phải trải qua những giai đoạn sinh, trụ, dị, diệt. Sự tiêu diệt này được gọi là “Nhất kỳ vô thường.” Phải quán sát để thường xuyên nhìn thấy tính cách vô thường của mọi sự vật, từ đó tránh khỏi cái ảo tưởng về sự miên viễn của sự

vật và không bị sự vật lôi kéo ràng buộc. Vạn vật đều vô thường, sanh, trụ, dị, diệt không lúc nào ngừng nghỉ. Luật vô thường được nhìn thấy ở khắp mọi nơi và mọi thứ từ tiền bạc, địa vị đến lạc thú và thân thể của chúng ta. Ngay chính thế giới này cũng đang thay đổi và cuối cùng cũng phải băng hoại. Chính vì vậy mà trong các tự viện thường tụng bài kệ vô thường mỗi khi xong các khóa lễ.

Một ngày đã qua.
 Mạng ta giảm dần
 Như cá cạn nước.
 Có gì đâu mà vui sướng?
 Nên chúng ta phải cần tu
 Như lửa đốt đầu.
 Chỉ tỉnh thức về vô thường.
 Chớ nên giải đãi.

Phật tử chân thuần phải luôn nghĩ rằng cơn vô thường mau chóng, mới sáng sớm đó đã lại đến xế chiều. Đâu nên không siêng năng, lo dự bị trước hay sao? Kỳ thật, quan niệm vô thường không những chỉ do tư tưởng Phật giáo thừa nhận, mà triết học các nơi khác cũng thừa nhận. Chính các nhà giáo dục Trung Hoa thời cổ cũng thừa nhận bản chất thay đổi và tạm bợ của mọi sự vật. Tuy nhiên, Phật giáo lại xem đây là một trong ba pháp ấn quan trọng nhất trong triết lý nhà Phật: vô thường, khổ và vô ngã. Các kinh điển Phật giáo thường nói đến tam giới vô thường như mây mùa thu, sanh tử bập bềnh, và mạng sống con người như ánh chớp.

Vô thường nghĩa là không thường, không mãi mãi ở yên trong một trạng thái nhất định mà luôn thay hình đổi dạng. Đi từ trạng thái hình thành, cao to, thấp nhỏ, tan rã, vân vân, đạo Phật gọi đây là những giai đoạn thay đổi đó là thành trụ hoại không. Vô thường hay không tồn tại mãi mãi hay tính không thường hằng, là nét căn bản trong giáo lý nhà Phật: Sống, thay đổi và chết. Là một trong ba đặc trưng của sự tồn tại: Vô thường, khổ và vô ngã. Vô thường là yếu tố căn bản của đời sống, không có nó sự hiện hữu sẽ không có. Thuật ngữ Bắc Phạn “Anitya” có nghĩa là “Vô thường” hay không thường hằng, không mãi mãi ở yên trong một trạng thái nhất định mà luôn thay hình đổi dạng. Đi từ trạng thái hình thành, cao to, thấp nhỏ, tan rã, vân vân, đạo Phật gọi đây là những giai đoạn thay đổi đó là thành trụ hoại không. Tất cả sự vật trong vũ trụ, từ nhỏ như hạt cát, thân con người, đến lớn như trái đất,

mặt trăng, mặt trời đều nằm trong định luật vô thường. Vô thường là nét căn bản trong giáo lý nhà Phật: Sống, thay đổi và chết (thay đổi liên tục trong từng phút giây). Là một trong ba đặc trưng của sự tồn tại: Vô thường, khổ và vô ngã. Vô thường là yếu tố căn bản của đời sống, không có nó sự hiện hữu sẽ không có. Vô thường là một trong ba đặc tính của chư pháp mà Đức Phật đã giảng dạy về các pháp hữu vi, hai đặc tính kia là vô ngã và khổ đau hay bất toại. Theo giáo thuyết nhà Phật, tất cả các hiện tượng hữu vi đều vì nhân duyên mà có, chúng luôn thay đổi. Điều này cũng quan hệ với hai đặc tính còn lại, là vì bản chất vô thường của vạn hữu dẫn tới sự khổ đau không tránh khỏi, vì chúng sanh không thể nào tách rời với những vật mà mình ham muốn. Cũng vì các hiện tượng luôn thay đổi nên không thể nào có một cái ngã thường hằng không thay đổi được. Mọi vật trên đời này đều phải thay đổi và hoại diệt; không vật gì thường hằng dù chỉ trong phút giây, hay sát na ngắn ngủi. Mọi vật, mọi hiện tượng đều phải qua giai đoạn sanh, trụ, dị, diệt. Kinh Kim Cang dạy: “Nhứt thiết hữu vi pháp, như mộng, huyễn, bào, ảnh, như lộ diệc như điện, ưng tác như thị quán.” Nghĩa là hãy xem các pháp hữu vi, nào khác chi bóng bọt, điểm sương, quán xem tất cả vô thường, sanh sanh diệt diệt như tuồng chớp chạng.” Quán chiếu được sự vô thường của vạn hữu sẽ giúp chúng ta không bị trói buộc bởi sự vật của thế gian.

Phật tử chơn thuần nên luôn thức tỉnh rằng: “Muôn vật ở đời vốn không bền vững.” Chung quy cũng nằm trong bốn lẽ “Thành, Trụ, Hoại, Không” mà thôi. Hễ có sanh ra, tức nhiên là có trụ nơi đời một thời gian nào đó, kể đến bị hư hoại đi vào kết cuộc quy về nơi cát bụi. Do tỉnh ngộ như vậy, chúng ta mới thấy thuyết “vô thường” mà Đức Phật đã từng tuyên dạy trong kinh điển là đúng. Bao nhiêu công danh, phú quý, thành đạt trong quá khứ, rốt rồi những thứ này có khác nào một giấc mơ hoa. Phật tử chơn thuần phải biết quyền biến, tùy duyên, an nhẫn thì rất có thể các nghịch cảnh, khổ não được chuyển biến thành thuận cảnh. Mọi vật trên đời này nếu đã có mang cái tướng hữu vi, ắt có ngày hoại diệt. Đời người cũng thế, hễ có sanh là có tử, tuy nói trăm năm, nhưng so với vũ trụ thì có khác nào ánh điện chớp, hay thoáng tựa sương tan, như hoa hiện trong gương, như trăng lồng đáy nước, như hơi thở mong manh, chứ nào có bền lâu? Ngay từ buổi ban sơ, Phật giáo đã có một sự quan sát trực tiếp và không thiên vị từ kinh nghiệm trực tiếp của con người về vô thường. Ngay trong sự quan sát

thường tình chúng ta có thể thấy được sự thay đổi của mùa màng, sự sanh tử của cây cỏ, thú vật và ngay cả con người. Nếu chúng ta làm một cuộc quan sát kỹ hơn chúng ta sẽ thấy trong những con người, về cả vật chất lẫn tinh thần, cũng như tất cả mọi thứ khác, chỉ là tiến trình thay đổi từng lúc một. Hãy nhìn vào bản thân của chính chúng ta, chúng ta sẽ thấy rằng thân của chúng ta vô thường. Thân của chúng ta thay đổi không ngừng. Tâm chúng ta cũng bị vô thường chi phối, và mọi vật xung quanh chúng ta đều vô thường. Tấm thân yêu quý nhất nầy của chúng ta mà chúng ta còn không thể giữ cho trẻ trung, mạnh khỏe mãi được, mà phải bị đến cái thời chịu các mối khổ sanh, già, bệnh, chết. Thế mới biết tất cả sự vật trên đời nầy đều là vô thường, giả tạm, như mộng, như huyễn, như bọt nước mà thôi. Hết nắng lại mưa, hết mưa trời tạnh, hết mạnh rồi đau, hết vui rồi buồn, hết hợp rồi tan, hết vinh rồi nhục, hết lên xe rồi xuống ngựa, sông dài lúc phẳng lặng, lúc lên thác xuống ghềnh. Phật tử chơn thuần nên luôn biết lẽ vô thường, phải luôn cố gắng tu tập, phải cố gắng biến các nghịch cảnh rủi ro cũng như các điều trở ngại cho mình và cho người thành những hoàn cảnh thuận lợi; phải luôn thức tỉnh, bỏ mê theo ngộ mà lập tâm thêm vững mạnh trên bước đường tu.

Mọi sự trên cõi đời nầy đều phải biến dịch và hoại diệt, không việc gì thường hằng bất biến dù chỉ trong một phút giây. Sự thật về vô thường không những chỉ được tư tưởng Phật giáo thừa nhận, mà lịch sử tư tưởng nơi khác cũng thừa nhận như vậy. Chính nhà hiền triết Hy Lạp thời cổ Heraclitus đã nhận định rằng chúng ta không thể bước xuống hai lần cùng một dòng sông. Ông ta muốn nói rằng mọi sự mọi vật luôn thay đổi không ngừng nghỉ hay bản chất đổi thay và tạm bợ của mọi sự mọi vật. Đời sống con người lại cũng như vậy. Kỳ thật, đời người như một giấc mơ, nó tạm bợ như mây mùa thu, sanh tử bập bênh, từ tuổi trẻ qua tuổi thanh niên, rồi tuổi già cũng giống như từ buổi sáng chuyển qua buổi trưa, rồi buổi tối. Hãy nhìn vào thân này để thấy nó đổi thay từng giây trong cuộc sống. Thân này già nhanh như ánh điện chớp. Mọi vật quanh ta cũng thay đổi không ngừng nghỉ. Không một vật gì chúng ta thấy quanh ta mà được trường tồn cả, trên cùng một dòng sông nhưng dòng nước hôm qua không phải là dòng nước mà chúng ta thấy ngày hôm nay. Ngay đến tâm tánh chúng ta cũng bị thay đổi không ngừng, bạn thành thù, rồi thù thành bạn. Rồi những vật sở hữu của ta cũng không chạy ra khỏi sự chi phối của vô thường, cái xe

ta mua năm 2000 không còn là cái xe mới vào năm 2004 nữa, cái áo mà chúng ta cho hội Từ Thiện Goodwill hôm nay đã một thời được chúng ta ưa thích, vân vân và vân vân. Hiểu vô thường không những quan trọng cho chúng ta trong việc tu tập giáo pháp mà còn cho cuộc sống bình nhật nữa vì nó chính là chìa khóa mở cửa bộ mặt thật của vạn hữu và cũng là liều thuốc giải độc cho sân hận và chấp trước. Khi chúng ta hiểu mọi sự mọi vật đều sẽ tàn lụi và đổi thay không ngừng thì chắc chắn chúng ta sẽ không còn muốn luyến chấp vào chúng nữa.

Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Sống trăm tuổi mà không thấy pháp vô thường sinh diệt, chẳng bằng sống chỉ một ngày mà được thấy pháp sinh diệt vô thường (Pháp Cú 113). Như vậy, theo Đức Phật, hiểu luật vô thường không những quan trọng cho chúng ta trong việc thực hành giáo pháp mà còn rất quan trọng cho đời sống hằng ngày của chúng ta. Ngoài việc đem lại lợi ích tức thời, hiểu luật vô thường còn là một phương tiện thiện xảo hữu hiệu giúp chúng ta trong việc thực hành giáo pháp. Vô thường là liều thuốc giải trừ tham sân. Và cuối cùng vô thường là cái chìa khóa giúp chúng ta hiểu được bản chất chủ yếu của vạn hữu.” Trong Kinh Trung Bộ, Đức Phật đưa ra năm hình ảnh cụ thể để chỉ dạy về bản chất vô thường của ngũ uẩn thủ. Ngài ví hình thể vật chất hay sắc như một khối bọt, cảm giác hay thọ như bong bóng nước, tri giác hay tưởng như ảo cảnh, những hoạt động có tác ý của tâm hay hành như một loại cây mềm rỗng ruột, và thức như ảo tưởng. Vì vậy Ngài bảo chư Tăng: “Này chư Tỳ Kheo, có thể nào chẳng một bản thể vững bền nằm trong một khối bọt, trong bong bóng nước, trong ảo cảnh, trong loại cây mềm rỗng ruột, hay trong ảo tưởng? Bất cứ hình thể vật chất nào, dầu trong quá khứ, vị lai hay hiện tại, ở trong hay ở ngoài, thô thiển hay vi tế, thấp hay cao, xa hay gần... mà hành giả nhìn thấy, hành giả nên quán sát hình thể vật chất ấy với sự chú tâm khôn ngoan hay sự chú tâm chân chánh. Một khi hành giả nhìn thấy, suy niệm, và quán sát hình thể vật chất với sự chú tâm chân chánh thì hành giả sẽ thấy rằng nó rỗng không, nó không có thực chất và không có bản thể. Này chư Tỳ Kheo có chẳng một bản thể trong hình thể vật chất?” Và cùng thế ấy Đức Phật tiếp tục giảng giải về bốn uẩn còn lại: “Này chư Tỳ Kheo, có thể nào thọ, tưởng, hành, thức lại có thể nằm trong một khối bọt, trong bong bóng nước, trong ảo cảnh, trong loại cây mềm rỗng ruột, hay trong ảo tưởng?” Theo Kinh Tập A Hàm, quyển III, biến đổi hay vô thường là đặc tánh chính yếu của sự

hiện hữu của các hiện tượng. Chúng ta không thể nói đến bất cứ vật gì, dù là vô tri vô giác hay hữu giác hữu tri, rằng ‘cái này tồn tại’ bởi vì ngay lúc mà chúng ta đang nói thì cái đó đang thay đổi. Ngũ uẩn cũng là thứ được kết hợp lại và do điều kiện, và như vậy ngũ uẩn đó luôn bị định luật nhân quả chi phối. Thức hay tâm và các yếu tố thành phần của nó hay tâm sở cũng không ngừng biến đổi, mặc dầu ở một mức độ thấp hơn, cái thể xác vật chất cũng thay đổi trong từng khoảnh khắc. Người nào thấy rõ ràng rằng ngũ uẩn là vô thường, người đó có chánh kiến.

Theo Phật giáo, mọi thứ trên đời này đều vô thường, từ thân, tâm, đến hoàn cảnh bên ngoài. 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 vô thường là thân này mau tàn tạ, dễ suy

già rồi kết cuộc sẽ phải đi đến cái chết. Người xưa đã than: “Nhớ thuở còn thơ dong ngựa trúc. Thoát trông nay tóc điểm màu sương.” Mưu lược đồng mãnh như Văn Chung, Ngũ Tử Tư; sắc đẹp dễ say người như Tây Thi, Trịnh Đán, kết cuộc rồi cũng: “Hồng nhan già xấu, anh hùng mất. Đôi mắt thư sinh cũng mỗi buồn.” 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. Tâm vô thường là tâm niệm chúng sanh luôn luôn thay đổi, khi thương giận, lúc vui buồn. Những niệm ấy xét ra hư huyễn như bọt nước. Cảnh vô thường là chẳng những hoàn cảnh chung quanh ta hằng đổi thay biến chuyển, mà sự vui cũng vô thường. Món ăn dù ngon, qua cổ họng rồi cũng thành không; cuộc sum họp dù đầm ấm, kết cuộc cũng phải chia tan; buổi hát vui rồi sẽ vãng; quyển sách hay, lần lượt cũng đến trang cuối cùng.

Như vậy, rốt lại cái gì là thường còn trên thế gian này? Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật bảo Mahamati: “Này Mahamati! Bất diệt mà Thế Tôn nói không giống với học thuyết của các triết gia khác. Tại sao? Vì theo họ, có một cái tự tính mà họ khẳng định là sự bất tử và sự bất khả biến. Lập trường của ta không phải thế, vì sự bất diệt mà Ta nói không rơi vào các phạm trù hữu và phi hữu, nó vượt khỏi các phạm trù hữu và phi hữu của sinh và diệt; nó không phải hiện hữu cũng không phải phi hiện hữu. Nó không hiện hữu thế nào? Vì tự tính của các hình tướng không thể được khẳng định là hiện hữu. Chúng ta nhìn thấy chúng như là các hình tướng vốn không phải là những thức tính, chúng ta chấp chúng mà cho là chúng đang ở trước chúng ta, tuy thế chúng thực sự không thể bị chấp. Vì lý do này nên mọi hiện hữu cần phải được xem là không hiện hữu cũng không phi hiện hữu. Nếu chúng ta biết rằng những gì chúng ta nhìn thấy ở trước chỉ là sự biểu hiện của chính cái tâm của chúng ta và nếu chúng ta trú ở bên trong chúng ta, trong đó không có sự phân biệt có tính cách nhị biên xảy ra, thì chúng ta thấy rằng không có gì loạn động trên thế giới. Phàm phu tin chắc vào những hành động của họ và phân biệt trong đó chứ người trí thì không như thế. Này Mahamati! Chính nơi phân biệt những cái không thực mà theo đó phàm phu bị lẫn lộn hoàn toàn trong những phán đoán của họ. Họ lầm lẫn trong sự phán đoán về sinh và bất sinh, về cái được tạo ra và cái không được tạo ra; thực ra không có sự xuất hiện, cũng không có sự biến mất của những hình tượng, do ảo thuật mà chúng ta khẳng định là

được sinh ra hay biến diệt. Này Mahamati! Sự không đúng thực có nghĩa rằng tính của các sự vật không được nhìn ra một cách đúng thực như nó trong tự nó. Tuy nhiên, một khi ta có kiến giải không đúng thì ta sẽ có sự chấp vào tự tính của các sự vật mà không nhìn thấy chúng nó trong sự tịch tịnh của chúng; và hễ chừng nào không nhìn thấy sự tịch tịnh này, thì sự phân biệt sai lầm sẽ không bị mất đi. Do đó Mahamati! Một kiến giải được đặt trên căn bản phi sắc tướng thì cao hơn kiến giải đặt trên căn bản sắc tướng, vì sắc tướng là nguyên nhân của sự sinh. Khi có sự phi sắc tướng thì sự sinh khởi của phân biệt bị chấm dứt, và có một trạng thái bất tử tức Niết Bàn. Này Mahamati! Người ta tìm thấy Niết Bàn tại chỗ ở của thực tính trong ý nghĩa chân thực của nó và từ bỏ sự phân biệt tất cả những gì là tâm và tất cả những gì thuộc về tâm.”

Hành giả tu Phật phải luôn thấy được bản chất vô ngã và vô thường của vạn hữu. Để thông triệt bản chất vô ngã của vạn hữu, hành giả cần phải quán chiếu mọi vật trên thế gian này biến đổi trong từng giây từng phút, đó gọi là sát na vô thường. Mọi vật trên thế gian, kể cả nhân mạng, núi sông và chế độ chính trị, vân vân, đều phải trải qua những giai đoạn sinh, trụ, di, diệt. Sự tiêu diệt này được gọi là “Nhất kỳ vô thường.” Phải quán sát để thường xuyên nhìn thấy tính cách vô thường của mọi sự vật, từ đó tránh khỏi cái ảo tưởng về sự miên viễn của sự vật và không bị sự vật lôi kéo ràng buộc. Đạo Phật dạy rằng con người được năm yếu tố kết hợp nên, gọi là ngũ uẩn: vật chất, cảm giác, tư tưởng, hành nghiệp và nhận thức. Nếu vật chất là do tứ đại cấu thành, trống rỗng, không có thực chất thì con người, do ngũ uẩn kết hợp, cũng không có tự ngã vĩnh cửu, hay một chủ thể bất biến. Con người thay đổi từng giây từng phút, cũng trải qua sát na vô thường và nhất kỳ vô thường. Nhờ nhìn sâu vào ngũ uẩn cho nên thấy “Ngũ ấm vô ngã, sinh diệt biến đổi, hư ngụy không chủ” và đánh tan được ảo giác cho rằng thân này là một bản ngã vĩnh cửu. Vô Ngã Quán là một đề tài thiền quán quan trọng vào bậc nhất của đạo Phật. Nhờ Vô Ngã Quán mà hành giả tháo tung được biên giới giữa ngã và phi ngã, thấy được hòa điệu đại đồng của vũ trụ, thấy ta trong người và người trong ta, thấy quá khứ và vị lai trong hiện tại, và siêu việt được sinh tử.

Có bốn thứ câu chấp về “Thường” và “Vô Thường” của ngoại đạo: Theo Phật giáo, ngoại đạo chấp thường chấp không vào bốn thứ: Thứ nhất là Thường Cú hay Câu Thường: Ngoại đạo chấp cái ‘ngã’ trong

quá khứ tức là cái ‘ngã’ trong hiện tại, tương tục chẳng gián đoạn, nên gọi là thường kiến hay thường cú. Thứ nhì là Vô Thường Cú hay Câu Vô Thường: Ngoại đạo cho rằng cái ‘ngã’ đến đời nay mới sanh, chẳng phải sanh do cái nhân trong quá khứ, đây là đoạn kiến hay vô thường cú. Thứ ba là Diệc Thường Diệc Vô Thường Cú: Chấp rằng ‘ngã’ thường, ‘thân’ vô thường (nếu chấp như vậy thì lìa thân không có ngã). Thứ tư là Phi Thường Phi Vô Thường Cú: Ngoại đạo cho rằng thân có khác nên là phi thường; ngã thì không khác nên là phi vô thường. *Theo Phật giáo, có bốn thứ Biến Thường*: Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, phần Thập Hành Âm Ma, Đức Phật đã nhắc nhở ngài A Nan về bốn thứ biến thường như sau: “Ông A Nan! Các người thiện nam trong tam ma địa, chính tâm yên lặng sáng suốt. Ma chẳng tìm được chỗ tiện cùng tội căn bản của 12 loài sinh. Xem xét trạng thái u thanh, thường nhiều động bản nguyên. Trong viên thường khởi so đo chấp trước. Người ấy bị đạo vào luận bốn thứ biến thường.” *Thứ nhất là Thường Chấp vào Tâm Cảnh*: Hành giả này là người nghiên cứu cùng tội tâm cảnh, tính chất đều không có nhân. Tu tập có thể biết trong hai vạn kiếp, mười phương chúng sanh sinh diệt, đều là xoay vần, chẳng hề tan mất, rồi chấp cho là thường. *Thứ nhì là Thường Chấp vào tứ đại*: Hành giả này là người nghiên cứu cùng tội căn nguyên của tứ đại, tính thường trụ. Tu tập có thể biết trong bốn vạn kiếp mười phương chúng sanh sinh diệt đều là hằng thường, chẳng hề tan mất. Rồi từ đó chấp cho là thường. *Thứ ba là Thường Chấp vào lục căn, mạn na và thức*: Hành giả này là người nghiên cứu cùng tội lục căn, mạn na chấp thụ, trong tâm ý thức, về chỗ bản nguyên, tính hằng thường. Tu tập có thể biết trong tám vạn kiếp tất cả chúng sanh xoay vần chẳng mất, bản lai thường trú, đến cùng tính chẳng mất, rồi chấp cho là thường. *Thứ tư là Thường Chấp vào tướng*: Hành giả này là người đã cùng tội cái căn nguyên của tướng, hết cái sinh lý, lưu chỉ xoay vần; sinh diệt tướng tâm, nay đã dứt bật, tự nhiên thành cái lý bất sanh diệt. Nhân tâm so đo chấp trước cho là thường. Vì chấp thường, mà mất chánh biến tri, đọa lạc ngoại đạo, mê lầm tính Bồ Đề. Theo giáo thuyết nhà Phật, bốn nơi mà con người không thể tránh khỏi con mắt của vô thường hay sứ giả của tử thần. “Sơn Hải Không Thị” tóm tắt câu chuyện về bốn anh em cố dùng phép thần thông để trốn chạy tử thần bằng cách trốn lên non, xuống biển, vào hư không, và lẫn lộn vào nơi chợ búa. Người nơi chợ búa được báo cáo là chết trước nhất. Thế mới biết tu chợ là khó.

Theo Tăng sĩ người Đức Nyanatiloka kể lại lời của Visuddhi-Magga như sau: “Các thực thể chỉ có một khoảnh khắc rất ngắn để sống, ngang với thời gian của một tia chớp. Khi thời gian đó kết thúc thì thực thể ấy tiêu tan. Thế là thực thể của quá khứ đã chết, không còn đang sống và cũng không sống lại được trong hiện tại hay tương lai. Thực thể trong hiện tại không sống trong quá khứ, nó đang sống trong khoảnh khắc hiện tại, nhưng cũng không sống trong tương lai. Một thực thể trong tương lai không sống trong quá khứ hay hiện tại, nó chỉ sống về sau này. Hành giả tu Phật nên luôn nhớ rằng tất cả rồi sẽ qua đi, kể cả chính mình; chỉ có một trạng thái bất tử, đó là Niết Bàn.

Theo Kinh Tạp A Hàm, quyển III, biến đổi hay vô thường là đặc tánh chính yếu của sự hiện hữu của các hiện tượng. Chúng ta không thể nói đến bất cứ vật gì, dù là vô tri vô giác hay hữu giác hữu tri, rằng ‘cái này tồn tại’ bởi vì ngay lúc mà chúng ta đang nói thì cái đó đang thay đổi. Ngũ uẩn cũng là thứ được kết hợp lại và do điều kiện, và như vậy ngũ uẩn đó luôn bị định luật nhân quả chi phối. Thức hay tâm và các yếu tố thành phần của nó hay tâm sở cũng không ngừng biến đổi, mặc dầu ở một mức độ thấp hơn, cái thể xác vật chất cũng thay đổi trong từng khoảnh khắc. Người nào thấy rõ ràng rằng ngũ uẩn là vô thường, người đó có chánh kiến. Trong Kinh Trung Bộ, Đức Phật đưa ra năm hình ảnh cụ thể để chỉ dạy về bản chất vô thường của ngũ uẩn thủ. Ngài ví hình thể vật chất hay sắc như một khối bọt, cảm giác hay thọ như bong bóng nước, tri giác hay tưởng như ảo cảnh, những hoạt động có tác ý của tâm hay hành như một loại cây mềm rỗng ruột, và thức như ảo tưởng. Vì vậy Ngài bảo chư Tăng: “Này chư Tỳ Kheo, có thể nào chẳng một bản thể vững bền nằm trong một khối bọt, trong bong bóng nước, trong ảo cảnh, trong loại cây mềm rỗng ruột, hay trong ảo tưởng? Bất cứ hình thể vật chất nào, dầu trong quá khứ, vị lai hay hiện tại, ở trong hay ở ngoài, thô thiển hay vi tế, thấp hay cao, xa hay gần... mà hành giả nhìn thấy, hành giả nên quán sát hình thể vật chất ấy với sự chú tâm khôn ngoan hay sự chú tâm chân chánh. Một khi hành giả nhìn thấy, suy niệm, và quán sát hình thể vật chất với sự chú tâm chân chánh thì hành giả sẽ thấy rằng nó rỗng không, nó không có thực chất và không có bản thể. Này chư Tỳ Kheo có chẳng một bản thể trong hình thể vật chất?” Và cùng thế ấy Đức Phật tiếp tục giảng giải về bốn uẩn còn lại: “Này chư Tỳ Kheo, có thể nào thọ, tưởng,

hành, thức lại có thể nằm trong một khối bọt, trong bong bóng nước, trong ảo cảnh, trong loại cây mềm rỗng ruột, hay trong ảo tưởng?”

Pháp Án Thứ Nhì Là Khổ: Mọi hiện hữu đều có bản chất khổ chứ không mang lại toại nguyện (sự khổ vô biên vô hạn, sanh khổ, già khổ, bệnh khổ, chết khổ, thương yêu mà phải xa lìa khổ, oán ghét mà cứ gặp nhau là khổ, cầu bất đắc khổ, vãn vãn. Khổ đeo theo ngũ uẩn như sắc thân, sự cảm thọ, tưởng tượng, hình ảnh, hành động, tri thức). Không có từ ngữ dịch tương đương trong Anh ngữ cho từ “Dukkha “ trong tiếng Pali (Nam Phạn) hay tiếng Sanskrit (Bắc Phạn), nên người ta thường dịch chữ “Dukkha” dịch sang Anh ngữ là “Suffering”. Tuy nhiên chữ “Suffering” thỉnh thoảng gây ra hiểu lầm bởi vì nó chỉ sự khốn khổ hay đau đớn cực kỳ. Cần nên hiểu rằng khi Đức Phật bảo cuộc sống của chúng ta là khổ, ý Ngài muốn nói đến mọi trạng thái không thỏa mãn của chúng ta với một phạm vi rất rộng, từ những bực dọc nhỏ nhỏ đến những vấn đề khó khăn trong đời sống, từ những nỗi khổ đau nát lòng chí đến những tang thương của kiếp sống. Vì vậy chữ “Dukkha” nên được dùng để diễn tả những việc không hoàn hảo xảy ra trong đời sống của chúng ta và chúng ta có thể cải hóa chúng cho tốt hơn. Cả hai từ Duhkha (skt) và Dukkha (p) là những từ Bắc Phạn và Nam Phạn có nghĩa là “Khổ” hay “Bất toại.” Đây là đế thứ nhất trong Tứ Diệu Đế của Phật giáo, cho rằng vòng luân hồi sanh tử được đặt tính hóa bởi những bất toại và đau khổ. Điều này liên hệ tới ý tưởng cho rằng vạn hữu vô thường, chúng sanh không thể nào tránh được phân ly với cái mà họ mong mỏi và bắt buộc phải chịu đựng những thứ không vui. Mục đích chính được kể ra trong Phật giáo là khắc phục “khổ đau.” Có ba loại khổ đau: 1) khổ khổ, bao gồm những nỗi khổ về thể chất và tinh thần; 2) hoại khổ, bao gồm những cảm thọ không đúng đắn về hạnh phúc. Gọi là hoại khổ vì vạn hữu đều hư hoại theo thời gian và điều này đưa đến khổ đau không hạnh phúc; 3) Hành khổ, nỗi khổ đau trong vòng sanh tử, trong đó chúng sanh phải hứng chịu những bất toại vì ảnh hưởng của những hành động và phiền não ứ nhiễm.

Đức Phật dạy khổ nằm trong nhân, khổ nằm trong quả, khổ bao trùm cả thời gian, khổ bao trùm cả không gian, và khổ chi phối cả phạm lãn Thánh, nghĩa là khổ ở khắp nơi nơi. Gây nhân nào gặt quả nấy, đó là định luật tự nhiên, thế nhưng trên đời có ít người công nhận như vậy, ngược lại còn than trời trách đất cho những bất hạnh của họ. Bồ Tát sợ nhân chúng sanh sợ quả, nghĩa là chúng sanh vì mê mờ nên

chỉ khi nào quả khổ tới mới lo sợ, khi đang gây nhân khổ thì lại không nhận thấy, mà vẫn cứ thản nhiên như không, nhiều khi lại cho là vui sướng. Khổ bao trùm cả thời gian. Từ vô thủy đến nay, cái khổ của chúng sanh chưa bao giờ dứt, đây là một phần của định luật nhân quả luân hồi (cứ nhân tạo quả, rồi trong quả có nhân, cứ thế mãi không bao giờ ngừng nghỉ). Khổ bao trùm cả không gian. Ở đâu có vô minh thì ở đó có khổ. Vô minh không những chỉ bao trùm trong thế giới này mà nó còn trùm khắp vô lượng thế giới. Khổ chi phối cả phạm lãn Thánh. Chúng sanh ở địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh, a tu la phải khổ sở vô cùng. Loài người bị tham sân si chi phối cũng bị lặn ngụp trong biển khổ. Chư Thiên cũng không tránh được khổ vì ngũ suy tướng hiện. Cho đến các hàng Thánh Tu Đà Hoàn, Tư Đà Hàm, A Na Hàm, Thanh Văn, Duyên Giác, vân vân, vì còn mê pháp, nên không tránh khỏi nỗi khổ biến dịch sinh tử. Xem thế nỗi khổ lớn lao vô cùng. Riêng chỉ các vị Bồ Tát nhờ lòng đại bi, thường ra vào sinh tử, lấy pháp lục độ để cứu độ chúng sanh, mà vẫn ở trong Niết Bàn tự tại.

Sau khi đạt được đại giác, lời tuyên bố đầu tiên của Đức Phật tại vườn Nai là: “Đời chỉ là khổ đau” và “Năm thủ uẩn là khổ đau”. Một lần khác tại thành Xá Vệ, Đức Phật đã lập lại: “Này các Tỳ Kheo, Như Lai sẽ giảng cho các người về khổ và gốc của khổ. Hãy lắng nghe, này các Tỳ Kheo, thế nào là khổ? Này các Tỳ Kheo, Sắc là khổ, Thọ là khổ, Tưởng là khổ, Hành là khổ, Thức là khổ. Này các Tỳ Kheo, đó là ý nghĩa của khổ. Và này các Tỳ Kheo, thế nào là gốc của khổ? Chính Ái này dẫn đến tái sanh, đi cùng với lạc thú và tham luyến, tìm cầu lạc thú chỗ này chỗ kia: đó là dục ái, hữu ái và vô hữu ái.” Nói cách khác, khổ đau của con người vốn là kết quả của sự sinh khởi của duyên khởi, cũng là kết quả của sự sinh khởi của ngũ uẩn. Và như vậy không phải ngũ uẩn, hay con người và cuộc đời gây nên đau khổ, mà là sự chấp thủ năm uẩn của con người gây nên đau khổ. Đức Phật diễn tả ba đặc điểm của Khổ trong cuộc sống hằng ngày của chúng ta. Thứ nhất là khổ vì đau đớn có nghĩa là khi chúng ta bị cảm giác đau đớn thể xác hay khổ sở về tinh thần. Đau đớn về thể xác bao gồm nhức đầu, đau lưng, nhức nhối do bệnh ung thư hay đau thắt tim, vân vân. Khổ sở tinh thần là khi không đạt được điều mà chúng ta mong muốn, khi mất sự vật mà chúng ta ưa thích hoặc khi chúng ta gặp những bất hạnh trong đời. Chúng ta buồn khi nghề nghiệp không thành đạt, chúng ta suy sụp tinh thần khi phải xa lìa những người thân yêu, chúng ta cảm

thấy lo âu khi trông chờ tin tức thơ từ của con cái, vân vân. Thứ hai, khổ vì sự đổi thay là khổ do sự biến chuyển hay đổi thay có nghĩa là những sự việc mà chúng ta thường xem là hạnh phúc không bao giờ giữ nguyên trạng như thế mãi, chắc chắn chúng phải biến chuyển theo cách này hay cách khác và trở thành nỗi thống khổ cho chúng ta. Khi chúng ta mua một cái áo mới, chúng ta thích nó vì nó trông lộng lẫy; tuy nhiên, ba năm sau chúng ta sẽ cảm thấy khổ sở hay khó chịu khi mặc lại chiếc áo ấy vì nó đã cũ kỹ rách sần. Không cần biết là chúng ta thích một người như thế nào và chúng ta cảm thấy sung sướng khi ở cạnh người ấy; tuy nhiên, nếu chúng ta ở bên người ấy lâu ngày chầy tháng thì chúng ta sẽ cảm thấy khó chịu. Như vậy sự sung sướng không phải là bản chất cố sẵn trong cái người mà chúng ta cảm thấy ưa thích, mà nó chỉ là kết quả của sự tương tác trong mối quan hệ giữa chúng ta và người ấy. Thứ ba, khổ vì duyên khởi nói tới hoàn cảnh thân tâm của chúng ta có khuynh hướng khổ đau. Chúng ta cảm thấy khổ sở vì môi trường bên ngoài thay đổi. Thời tiết thay đổi làm cho chúng ta cảm thấy lạnh; bạn bè thay đổi cách cư xử làm cho chúng ta cảm thấy buồn khổ. Thân thể mà chúng ta đang có là cơ sở để cho chúng ta có những cảm nhận về sức khỏe tồi tệ. Nếu chúng ta không có một cơ thể nhận biết đau đớn và nhức nhối thì chúng ta sẽ không bao giờ bị bệnh tật cho dù chúng ta có tiếp cận với biết bao nhiêu vi khuẩn hay vi trùng đi nữa. Tâm thức mà chúng ta đang có chính là cơ sở để chúng ta cảm nhận những cảm giác đau buồn khổ não. Nếu chúng ta có một tâm thức mà sân hận không nhiễm vào được thì chúng ta sẽ không bao giờ phải chịu cảm giác tức giận khi đối nghịch và xúc phạm với người khác.

Trong Phật giáo, có hai loại khổ: khổ về thể chất và khổ về tinh thần. Thứ nhất là nỗi khổ về thể chất, tức là nỗi khổ do bệnh hoạn gây ra. Khổ về thể chất gồm có sanh, lão, bệnh, tử. Thân khổ là thân này đã như nhớp, lại bị sự sanh già bệnh chết, nóng lạnh, đói khát, vất vả cực nhọc chi phối, làm cho khổ sở không được tự tại an vui. Vâng, thật vậy, sanh ra đời là khổ vì cái đau đớn của bà mẹ và của đứa trẻ lúc mới sanh ra là không thể tránh được. Vì sanh ra mà những hình thức khác của khổ như già, bệnh, chết..., theo sau không thể tránh khỏi. Sự khổ đau về thể xác có nhiều hình thức. Trong đời ít nhất một vài lần con người đã nhìn thấy cảnh người thân già nua của mình đau đớn về thể xác. Phần lớn các khớp xương của họ đau đớn khiến họ đi lại khó

khăn. Càng lớn tuổi, cuộc sống của người già càng thêm khó khăn vì họ không còn thấy rõ, không nghe rõ và ăn uống khó khăn hơn. Còn nỗi đau đớn vì bệnh hoạn thì cả già lẫn trẻ đều không chịu nổi. Đau đớn vì cái chết và ngay cả lúc sanh ra, cả mẹ lẫn con đều đau đớn. Sự thật là nỗi khổ đau về sanh, lão, bệnh, tử là không thể tránh được. Có người may mắn có cuộc sống hạnh phúc, nhưng đó chỉ là vấn đề thời gian trước khi họ phải kinh qua đau khổ mà thôi. Điều tệ hại nhất là không ai có thể chia xẻ nỗi đau khổ với người đang bị khổ đau. Tỷ như, một người đang lo lắng cho tuổi già của mẹ mình. Tuy nhiên, người ấy không thể nào thế chỗ và chịu đựng khổ đau thế cho mẹ mình được. Cũng như vậy, nếu một đứa trẻ lâm bệnh, bà mẹ không thể nào kinh qua được những khó chịu của bệnh hoạn của đứa nhỏ. Cuối cùng là cả mẹ lẫn con, không ai có thể giúp được ai trong giờ phút lâm chung cả. Thứ nhì là tâm khổ hay sầu muộn hay sự đau đớn về tâm linh. Bên cạnh khổ đau về thể xác, còn có nhiều hình thức khổ đau về tinh thần. Khổ về tinh thần như buồn phiền, ghen ghét, đấng cay, bất toại, không hạnh phúc, vân vân. Người ta thấy buồn, thấy đơn độc, thấy sầu thảm khi mất đi người thân yêu. Cảm thấy khó chịu khi bị bắt buộc phải đi với người mình không thích. Người ta cũng cảm thấy khổ đau khi không thể thỏa mãn những gì mình muốn, vân vân. Tâm khổ là khi tâm ta khởi phiền não, tất bị lửa phiền não thiêu đốt, gây phiền não trói buộc, roi phiền não đánh đuổi sai khiến, khói bụi phiền não làm tăm tối nhiễm ô. Cho nên người nào khởi phiền não tất kẻ đó thiếu trí huệ, vì tự làm khổ mình trước nhất. Ngoài ra, còn có nỗi khổ vì cảnh. Cảnh khổ là cảnh nầy nắng lửa mưa dầu, chúng sanh vất vả trong cuộc mưu sinh, mỗi ngày ta thấy trước mắt diễn đầy những hiện trạng nhọc nhằn bi thảm.

Trên đời nầy, lo lắng và khổ sở là hai thứ độc hại sinh đôi. Chúng cùng hiện hữu trên thế gian này. Hễ bạn lo lắng là bạn khổ sở, và ngược lại; hễ bạn khổ sở là bạn lo lắng. Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng lo lắng là do chính tâm mình tạo ra, chứ không do thứ nào khác. Chúng ta tạo chúng trong tâm mình vì chúng ta không hiểu được nguy cơ của sự luyến chấp và những cảm giác vị kỷ. Muốn hàng phục những trở ngại này chúng ta phải cố gắng quán sát và huấn luyện tâm, vì một cái tâm không được huấn luyện (tán loạn) chính là nguyên nhân chủ yếu của mọi trở ngại, kể cả lo lắng và khổ sở. Điều quan trọng là phải luôn có một cười cho chính mình và cho tha nhân trong bất cứ tình

huống nào. Đức Phật dạy: “Lo âu chỉ khởi lên nơi những kẻ ngu muội, chứ không khởi lên nơi những người khôn ngoan.” Lo âu chỉ là một trạng thái tâm không hơn không kém. Chính những tư tưởng tiêu cực hay bất thiện sản sanh ra lo lắng khổ sở, trong khi những tư tưởng tích cực hay thiện lành sản sanh ra hạnh phúc và an lạc. Trạng thái khổ não bức bách thân tâm (tâm duyên vào đối tượng vừa ý thì cảm thấy vui, duyên vào đối tượng không vừa ý thì cảm thấy khổ) từ nội khổ đến ngoại khổ. Nơi nội khổ có cả thân khổ lẫn tâm khổ. Thân Khổ là nỗi khổ về thể chất từ bên trong như bệnh hoạn sâu đau. Tâm Khổ là nỗi khổ về tinh thần như buồn phiền, ghen ghét, đấng cay, bất toại, không hạnh phúc, vân vân. Nơi ngoại khổ có cả những nỗi khổ từ hoàn cảnh bên ngoài như tai họa, chiến tranh, vân vân. Đức Phật dạy khổ nằm trong nhân, khổ nằm trong quả, khổ bao trùm cả thời gian, khổ bao trùm cả không gian, và khổ chi phối cả phàm lẫn Thánh, nghĩa là khổ ở khắp nơi. Đức Phật nói rằng bất cứ thứ gì vô thường là khổ đau vì vô thường dù không phải là nguyên nhân của khổ đau, nhưng nó tạo cơ hội cho khổ đau. Vì không hiểu vô thường nên chúng ta tham đắm và bám víu vào những đối tượng với hy vọng là chúng sẽ thường còn, hoặc chúng sẽ mang lại hạnh phúc vĩnh viễn. Vì không chịu hiểu rằng tuổi xuân, sức khỏe và đời sống tự nó cũng vô thường nên chúng ta tham đắm và bám víu vào chúng. Chúng ta bám víu một cách tuyệt vọng vào tuổi xuân và cố gắng kéo dài đời sống, nhưng chắc chắn một ngày nào đó chúng ta sẽ già, sẽ bệnh. Khi việc này xảy đến, vô thường chính là nhân tố tạo cơ hội cho khổ đau phiền não vậy. Theo Tương Ưng Bộ Kinh, Phẩm Tâm Cầu, có ba loại khổ. Chúng sanh mọi loài đều kinh qua ba loại khổ. Đó là Khổ Khổ Tánh, Hoại Khổ Tánh, và Hành Khổ Tánh. Thứ nhất là Khổ Khổ Tánh, tức là khổ gây ra bởi những nguyên nhân trực tiếp hay khổ khổ, gồm những nỗi khổ xác thân như đau đớn, già, chết; cũng như những lo âu tinh thần. Người ta bị khổ khổ khi không có nhà cửa để ở, không có áo quần ấm để tránh lạnh, không có áo quần mỏng để mặc khi trời nóng nực oi bức, không có thực phẩm để sinh tồn, vân vân. Theo Hòa Thượng Piyadassi trong quyển “Con Đường Cổ Xưa,” các loại khổ nơi thân và tâm như là sanh, già, bệnh, chết, gần gũi kẻ không ưa, xa lìa người yêu thương, không đạt được cái mình mong muốn, vân vân, là những cái khổ thông thường trong đời sống hằng ngày, được gọi là Khổ Khổ. Thứ nhì là Hoại Khổ Tánh là nỗi khổ gây ra bởi những thay đổi, chẳng hạn như những người

đang sống trong giàu sang phú quý, nhưng đột nhiên gặp phải hỏa hoạn thiêu sạch hết mọi thứ vật dụng. Hoặc bị rớt máy bay, hoặc chìm tàu mà chết trên biển một cách bất ngờ, đều là họa khổ. Thứ ba là Hành Khổ Tánh là nỗi khổ vì chư pháp vô thường, thân tâm này vô thường. Ai cũng phải kinh qua tuổi thơ, tráng niên, rồi già, rồi chết. Ai cũng phải trải qua những thay đổi biến chuyển trong từng phút từng giây mà tự mình không làm chủ được. Lúc già thì mất mờ, tai điếc, thậm chí tay chân run rẩy không còn linh hoạt nữa. Đây là hành khổ.

Trên hết giáo Pháp của Đức Phật đưa ra một giải pháp đối với vấn đề căn bản về thân phận con người. Theo Phật giáo, kiếp sống con người được nhận ra bởi sự kiện là không có điều gì trường tồn vĩnh viễn: không có hạnh phúc nào sẽ vững bền mãi mãi dù có bất cứ điều gì khác đi nữa, cũng sẽ luôn luôn đau khổ và chia lìa. Bước đầu tiên trên con đường của Phật giáo để đi đến giác ngộ là phải nhận chân ra điều này như là vấn đề quan trọng nhất của kiếp người, để thấy rằng tất cả đều là khổ. Tuy nhiên, đây không phải là một sự kiện bi quan, bởi vì trong khi nhận biết sự hiện diện khắp nơi của ‘khổ’, Phật giáo đưa ra một giải pháp trong hình thức Con Đường Dẫn Đến Sự Diệt Khổ. Chính Đức Phật mô tả đặc điểm giáo pháp của Ngài bằng cách nói “Như Lai chỉ dạy về ‘Khổ’ và sự ‘Diệt Khổ’.” Người ta có thể cảm nhận ‘khổ’ theo ba hình thức. Thứ nhất là sự đau khổ bình thường, nó tác động đến con người khi cơ thể bị đau đớn. Sự đau khổ bình thường cũng là sự đau đớn tinh thần: đó là sự đau khổ khi không đạt được điều mà người ta ham muốn, hoặc buồn bã do sự xa cách những người thân yêu hay những điều thú vị. Nó cũng là những nỗi khổ đau khi người ta phải đối mặt với sanh, lão, bệnh, tử. Theo căn bản, dù bất cứ loại hạnh phúc nào chúng ta cũng nên có sự hiểu biết rằng bất cứ khi nào có niềm vui thú hoặc thỏa thích, thì sẽ không có sự lâu dài. Không sớm thì muộn những thăng trầm của cuộc sống sẽ đưa lại sự thay đổi. Có một câu tục ngữ Phật giáo nói rằng ngay cả tiếng cười cũng có sự khổ đau trong đó, bởi vì tất cả tiếng cười đều vô thường. Tính không bền vững nằm ở sự khổ thứ nhì, nó là sự bất mãn phát sanh từ tính thay đổi. Người ta dường như cho rằng chỉ có cái chết mới có thể mang lại sự diệt khổ, nhưng thực tế thì cái chết cũng là một hình thức của đau khổ. Theo triết lý nhà Phật, vũ trụ vượt xa hơn thế giới vật chất gần gũi có thể nhận thức bằng cảm giác, và sự chết chỉ là một phần của chu kỳ sinh tử luân hồi bất tận. Bản thân của sự chết là không còn thở bởi vì

những hành động có những kết quả trong đời sống tương lai, vượt xa hơn sự chết, giống như những hành động từ kiếp quá khứ đã ảnh hưởng đến hiện tại. Loại khổ thứ ba là mối liên kết cố hữu của những việc làm và những hành động vượt quá cảm nhận và sức tưởng tượng của con người. Trong ý nghĩa này ‘khổ’ áp dụng cho toàn thể vạn vật và những chúng sanh không tưởng, con người, chư thiên, thú vật hoặc ma quỷ đều không thể tránh khỏi ‘khổ’. Như vậy ‘khổ’ không chỉ đề cập đến cái khổ hàng ngày mà có thể cho toàn thể thế giới vô tận và dường như những hình thức của sự khổ bất tận. Không có một sự giải thích đơn giản nào có thể diễn tả tầm quan trọng của nó. Mục tiêu của Phật giáo là sự đoạn diệt toàn bộ và kết thúc mọi hình thức của ‘khổ’ và từ đó đạt được Niết Bàn, diệt tận gốc tham, sân, si là những mấu chốt trói buộc vòng sanh tử luân hồi. Theo Phật giáo, Đức Phật và những ai đạt được giác ngộ đều không còn phải chịu ‘khổ’ nữa, bởi vì nói một cách chính xác họ không còn là ‘người’ hoặc cũng không còn ‘bị cuốn’ trong vòng luân hồi sanh tử nữa: họ sẽ không bao giờ tái sanh. ‘Khổ’ biểu thị vũ trụ như là một khối tròn vẹn, những phần nổi trội của nó biến đổi trong “những cõi sống.” Trong cõi sắc giới, ở đó những vị đại phạm thiên cư trú, ở đó ít có sự khổ hơn ở cõi dục giới của loài người, các vị trời và các chúng sanh khác ít sinh sống hơn. Giống như Đức Phật khi Ngài đi trên trái đất, Ngài có thể đi vào cõi Dục Giới, như vậy con người cũng có thể đi vào cõi Sắc Giới. Thông thường sự kiện này được đạt tới trong thiền định, qua nhiều giai đoạn an chỉ định khác nhau. Hình thức đặc trưng của khổ trong tình huống này là vô thường, được tạo nên bởi sự việc hành giả không có khả năng để duy trì trạng thái nhập định vĩnh viễn. Để đạt được trạng thái hạnh phúc vĩnh cửu hơn, một người phải nỗ lực hơn để hiểu được tiến trình chi phối sự chuyển động trong vũ trụ là một khối tròn vẹn, đó là tái sinh và nghiệp và bằng cách nào đó chúng có thể bị tác động. Theo Phật giáo, chúng sanh có vô số nỗi khổ. Khổ gây ra bởi những nguyên nhân trực tiếp hay khổ khổ, gồm những nỗi khổ xác thân như đau đớn, già, chết; cũng như những lo âu tinh thần. Theo Hòa Thượng Piyadassi trong quyển “Con Đường Cổ Xưa,” các loại khổ nơi thân và tâm như là sanh, già, bệnh, chết, gần gũi kẻ không ưa, xa lìa người yêu thương, không đạt được cái mình mong muốn, vân vân, là những cái khổ thông thường trong đời sống hằng ngày, được gọi là Khổ Khổ.

Chấm dứt khổ đau phiền não là mục đích quan trọng nhất của đạo Phật. Tuy nhiên không phải học mà chấm dứt được đau khổ, mà người ta phải thực hành bằng kinh nghiệm tự thân của chính mình. Khi chúng ta nói đến chấm dứt khổ đau phiền não trong đạo Phật, chúng ta muốn nói đến chấm dứt đau khổ ngay trong đời này kiếp này chứ không đợi đến một kiếp xa xôi nào. Phật tử chơn thuần nên luôn nhớ rằng Niết Bàn theo Phật giáo đơn giản chỉ là nơi không có khổ đau phiền não. Vì vậy nếu chúng ta có thể tu tập tự thân để chấm dứt khổ đau phiền não, là chúng ta đạt được cái mà chúng ta gọi là “Niết Bàn ngay trong kiếp này.” Để chấm dứt khổ đau phiền não, người ta phải từ bỏ sự ham muốn ích kỷ. Giống như lửa sẽ tắt khi không còn nhiên liệu chêm vào thêm nữa, vì thế khổ đau sẽ chấm dứt khi không còn những ham muốn ích kỷ nữa. Khi ham muốn ích kỷ bị tận diệt, tâm của chúng ta sẽ ở trong trạng thái hoàn toàn an lạc. Chúng ta sẽ luôn cảm thấy hạnh phúc. Người Phật tử gọi trạng thái này là “Niết Bàn.” Đây là trạng thái hỷ lạc vĩnh cửu, trạng thái hạnh phúc lớn nhất trong đời sống. Bát Chánh Đạo dẫn đến sự đoạn diệt khổ đau và phiền não được định rõ trong Tứ Diệu Đế là sự trình bày của Đức Phật về cái khổ mà tất cả chúng sanh đều phải trải qua. Nó thường được phân tách làm 3 thành phần chủ yếu: giới, định và tuệ. Một phương cách tương tự khác cũng giống như con đường này nhưng bắt đầu bằng bố thí. Bố thí làm nền móng cho trì giới và kế tiếp có thể giúp hành giả tiến xa hơn tới những nguyện vọng cao cả. Giới, định, tuệ là cốt lõi của sự tu tập tâm linh trong đạo Phật và không thể tách rời chúng được. Chúng không chỉ thuần túy là những phần phụ trợ với nhau giống như những cuống hoa, nhưng được hòa trộn với nhau giống như “muối trong đại dương” dẫn đến sự so sánh nổi tiếng của Phật giáo.

Theo đạo Phật, chân lý về con đường diệt khổ là thực hành Bát Thánh đạo. Đức Phật đã dạy rằng: “Bất cứ ai chấp nhận Tứ Diệu Đế và chịu hành trì Bát Chánh Đạo, người ấy sẽ hết khổ và chấm dứt luân hồi sanh tử.” Trong kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Hào huyền mà tưởng là chơn thật, chơn thật lại thấy là phi chơn, cứ tư duy một cách tà vạy, người như thế không thể nào đạt đến chơn thật (11). Chơn thật nghĩ là chơn thật, phi chơn biết là phi chơn, cứ tư duy một cách đúng đắn, người như thế mới thật chứng được chơn thật (12).” 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. Chơn lý là lẽ tự nhiên, không chối cãi được. Chơn lý chính là nguyên nhân diệt trừ khổ đau. Chơn lý là Phật pháp, là đệ nhất nghĩa đế. Chơn lý là giáo pháp giác ngộ tối thượng của Phật hay cái thực không hư vọng vốn có, đối lại với thế đế (tục đế) của phàm phu, hạng chỉ biết hình tướng bên ngoài chứ không phải là chân lý. Trong giáo lý nhà Phật, bốn chân lý nhiệm mầu nói rõ vì đâu có khổ và con đường giải thoát. Người ta nói Đức Phật Thích Ca Mâu Ni đã giảng bài pháp đầu tiên về “Tứ Diệu Đế” trong vườn Lộc Uyển, sau khi Ngài giác ngộ thành Phật. Trong đó Đức Phật đã trình bày: “Cuộc sống chứa đầy đau khổ, những khổ đau đó đều có nguyên nhân, nguyên nhân của những khổ đau này có thể bị hủy diệt bằng con đường diệt khổ.” Nói tóm lại, đối với người Phật tử, tu tập Bát Chánh Đạo giúp dẫn đến sự đoạn diệt khổ đau và phiền não được định rõ trong Tứ Diệu Đế là sự trình bày của Đức Phật về cái khổ mà tất cả chúng sanh đều phải trải qua. Nó thường được phân tách làm 3 thành phần chủ yếu: giới, định và tuệ. Một phương cách tương tự khác cũng giống như con đường này nhưng bắt đầu bằng bố thí. Bố thí làm nền móng cho trì giới và kế tiếp có thể giúp hành giả tiến xa hơn tới những nguyện vọng cao cả. Giới, định, tuệ là cốt lõi của sự tu tập tâm linh trong đạo Phật và không thể tách rời chúng được. Chúng không chỉ thuần túy là những phần phụ trợ với nhau giống như những cuống hoa, nhưng được hòa trộn với nhau giống như “muối trong đại dương” dẫn đến sự so sánh nổi tiếng của Phật giáo.

Pháp Ấn Thứ Ba Là Vô Ngã: Trước hết 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.

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).

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.

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 thủy 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.

“Ngã” là cái tôi và “Ngã Sở” là cái thuộc về của tôi hay cái do ta sở hữu. 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).

Trong 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*: Nơi ngũ uẩn mà ảo chấp là có thực ngã nên sanh lòng khinh khi người nghèo, kẻ ngu. *Thứ nhì là Nhân Tướng*: Chấp cái ngã là người khác hay đạo khác. *Thứ ba là Chúng sanh tướng*: Chấp ngã đưa vào ngũ uẩn mà sanh. *Thứ tư là Thọ giả tướng*: Chấp thọ mệnh một thời của cái ngã, từ đó sanh ra chấp trước vào tướng sự và ao ước phúc lợi. 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.

Theo Eitel trong Trung Anh Phật Học Từ Điển, Độc Tử (có thuyết nói lúc ông sống ở núi rừng vắng vẻ đã tạp giao với trâu cái mà sanh ra con trai nối dõi đến ngày nay) nguyên là ngoại đạo, về sau quy y đầu Phật, và là người đã sáng lập ra Độc Tử Bộ, một trong những bộ phái chánh Nhất Thiết Hữu Bộ; lập ra thuyết “phi tứ phi ly chi ngã,”

nghĩa là cái ngã không gắn liền cũng không rời ngũ uẩn, nên họ chẳng giữ giới luật, trái lại với ý chỉ mà Đức Phật đã lập ra. 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 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 phự.

Bây giờ, chúng ta bắt đầu tóm lược về ý nghĩa của “vô ngã.” Thuật 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. Phật giáo đồ tin 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. 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 hoán chuyển, nhưng một

thực thể như vậy hay một cái “Ta” như thế không thể tìm thấy ở đâu được.

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

Thuyết Vô Ngã có hai đặc tánh chính là pháp vô ngã và nhân vô ngã. *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, mặt 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 vơ vét hết mọi thứ cho riêng mình. Họ trở nên tàn bạo, tham lam, không chân thật, không lương thiện, và niễ m 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.

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.

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 lằng xằng 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 thảy 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: “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. 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 phải luôn thông hiểu thuyết Vô Ngã của nhà Phật. Đạo Phật dạy rằng con người được năm yếu tố kết hợp nên, gọi là ngũ uẩn: vật chất, cảm giác, tư tưởng, hành nghiệp và nhận thức. Nếu vật chất là do tứ đại cấu thành, trống rỗng, không có thực chất thì con người, do ngũ uẩn kết hợp, cũng không có tự ngã vĩnh cửu, hay một chủ thể bất biến. Con người thay đổi từng giây từng phút, cũng trải qua sát na vô thường và nhất kỳ vô thường. Nhờ nhìn sâu vào ngũ uẩn

cho nên thấy “Ngũ ấm vô ngã, sinh diệt biến đổi, hư ngụy không chủ” và đánh tan được ảo giác cho rằng thân này là một bản ngã vĩnh cửu. Vô Ngã Quán là một đề tài thiền quán quan trọng vào bậc nhất của đạo Phật. Nhờ Vô Ngã Quán mà hành giả tháo tung được biên giới giữa ngã và phi ngã, thấy được hòa điệu đại đồng của vũ trụ, thấy ta trong người và người trong ta, thấy quá khứ và vị lai trong hiện tại, và siêu việt được sinh tử. Chữ Anatman trong Phạn ngữ có nghĩa là vô nhân tính, không có thực chất hay vô ngã. Thuyết Vô Ngã có hai đặc tánh chính là pháp vô ngã và nhân vô ngã. Đôi khi giáo lý “vô ngã” gây ra bối rối và hiểu lầm. Bất cứ lúc nào chúng ta nói “Tôi đang nói”, hay “Tôi đang đi”, vân vân. Như vậy làm sao chúng ta có thể chối bỏ thực tế của cái “Ta”? Phật tử chơn thuần nên luôn nhớ rằng Đức Phật không bảo chúng ta chối bỏ việc xưng hô “Ta” hay “Tôi”. Chính Đức Phật còn phải dùng một từ nào đó để xưng hô, như từ “Như Lai” chẳng hạn, không cần biết từ này có nghĩa gì, nó vẫn là một từ hay một danh xưng. Khi Đức Phật dạy về “Vô ngã”, Ngài nhấn mạnh đến sự từ bỏ một ý niệm cho rằng “Tôi” là một thực thể thường hằng và không thay đổi. Ngài nói năm uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành và thức) không phải là cái “Ta”, và không có cái “Ta” nào được tìm thấy trong năm uẩn này cả. Sự phủ nhận của Đức Phật có nghĩa là sự phủ nhận một niềm tin có một thực thể có thật, độc lập và thường còn được người ta gọi là “Ta” vì một thực thể như vậy phải độc lập, phải thường còn, không biến đổi, không hoán chuyển, nhưng một thực thể như vậy hay một cái “Ta” như thế không thể tìm thấy ở đâu được. Khi Đức Phật đưa ra khái niệm về “Vô ngã,” Ngài đã làm đảo lộn không biết bao nhiêu quan niệm về vũ trụ và nhân sinh. Đức Phật đã giáng một đòn lớn trên ý niệm phổ biến và kiên cố nhất của loài người thời đó: ý niệm về sự tồn tại của cái “ngã” thường còn. Những ai thấu hiểu được vô ngã đều biết rằng nó được đưa ra để đánh đổ ý niệm về “ngã” chứ không phải là một đề án mới của thực tại. Khái niệm “Vô ngã” là phương tiện, chứ không phải là cứu cánh. Nếu nó trở thành một ý niệm thì nó cũng cần được phá vỡ như bao nhiêu ý niệm khác.

Hành giả 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 lằng xằng 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.

Dharma Seals In Buddhist Teachings

I. An Overview of Dharma Seals In Buddhist Teachings:

Dharma seal or the seal of Buddha-truth, expressing its reality and immutability. Its universality and its authentic transmission from one Buddha or patriarch to another. In Buddhism, there many different kinds of dhrama seals in both Mahayana and Theravada Traditions. ***Three Dharma Seals:*** Three Dharma Seals are yhree marks of existence, or three characteristics of existence that the Buddha declared are common to all phenomena, or the three marks that refers to impermanence (anitya), suffering or unsatisfactoriness (duhkha) and egolessness or anatman. There are three other kinds of dharma seals: impermanence, suffering or unsatisfaction, and nirvana. Some Buddhist sects believe that there are four kinds of dharma seals: suffering, impermanence, non-ego, and nirvana. For Buddhist practitioners, these three dharma seals are not three different things but rather one thing

that is your life from three different perspectives. So you can appreciate your life from these perspectives and see how easily they overlap. For example, when you understand impermanence, you understand the nature of suffering and no-self. When you understand no-self that is the peace of Nirvana. Three Dharma Seals are three characteristics of existence are universal in daily life. Any devout Buddhist who becomes aware of these three characteristics is a step closer to enlightenment. Many people are not aware of this, like the Four Noble Truths, the Eightfold Noble Path, the Principle of Cause and Effect, Precepts and Samadhi, and so on. As a matter of fact, the three characteristics of existence are also part of what we call the doctrinal contents of wisdom. In other words, when we thoroughly understand the real meanings of the three characteristics of existence, we are reaching the wisdom that is necessary for the cultivation of liberation. Even though we speak of the three characteristics, we really speak of a three-legged chair of the “real nature of things”. One characteristic or one leg of this chair is closely related to the other. If we miss just one characteristic, the principle of the three characteristics becomes meaningless; or if the chair lacks one leg, it cannot stand steadily. The Buddha always emphasized on the “Three Characteristics of existence” because, first, they refer to facts about the nature of existence, second, they are always found in daily life, and third, they are standards that Buddhism uses to determine real teachings of its own. So when the Buddha said that there are three characteristics of existence, He meant that these characteristics are always present in existence, and that they help us to understand what to do with existence in order to have an eternal happiness for ourselves. Devout Buddhists should always remember that any lectures that do not meet these three characteristics of existence of three Dharma Seals, they do not belong to Buddhism. What kind of view regarding forms and trilaksana should Buddhist practitioners have? According to the Anattalakkhana Sutta, the Buddha taught: “O, Bhikkhus, is the form not the self. If the form, o Bhikkhus, were the self, the body would not be subject to disease and we should be able to say ‘Let my body be such and such a one, let my body not be such and such a one. But since this body, o Bhikkhus, is not the self, therefore, the body is subject to disease, and we are not able to say ‘Let my body be such and such a

one, let my body not be such and such a one.” The Buddha further said: “Now what do you think, o Bhiksus, is the body permanent or perishable?” “It is perishable, Lord.” The Buddha added: “And that which is perishable, does that cause pain or joy?” “It causes pain, Lord.” “And that which is perishable, painful, subject to change, is it possible to regard that in this way: ‘This is mine, this am I, this is myself?’” “That is impossible, Lord.” By the method of analysis the Buddha pointed out to his disciples that attachment to things without a correct view as to their true nature is the cause of suffering. Impermanence and change are inherent in the nature of all things. This is their true nature and this is the correct view, and as long as we are at variance with it, we are bound to run into conflicts. We cannot alter or control the nature of things, and the result is disappointment or suffering. The only solution to this problem lies in correcting our own point of view.

Four Dharma Seals: Some Buddhist schools consider that there are four dharma seals or four dogmas: suffering, impermanence, non-ego, and nirvana. *The first dharma seal is Suffering:* The term “Dukkha” is often translated as “Suffering”. However, this English word is sometimes misleading because it connotes extreme pain. When the Buddha described our lives as “Dukkha”, he was referring to any and all unsatisfactory conditions. These range from minor disappointments, problems and difficulties to intense pain and misery. Therefore, Dukkha should be used to describe the fact that things are not completely right in our lives and could be better. “Suffering” means “unsatisfactoriness.” This is the first of the four noble truths of Buddhism, which holds that cyclic existence is characterized by unsatisfactoriness or suffering. This is related to the idea that since the things of the world are transitory, beings are inevitably separated from what they desire and forced to endure what is unpleasant. The main stated goal of Buddhism from its inception is overcoming “dukkha.” *The second dharma seal is Impermanence:* Anitya is the state of not being permanent, of lasting or existing only for a short time, of changing continually. Physical changes operating from the state of formation, to that of development, decay and disintegration are exact manifestations of the law of transformation. All things in the universe, from the small grain of sand, the human body, to the big one such as

the earth, moon and sun are governed by the aove law, and as such, must come through these four periods. This process of changes characterizes impermanence. Anitya is one of the three fundamental of everything existing: Impermanence (Anitya), Suffering (Duhkha) and Non-ego (Anatman). *The third dharma seal is Egolessness:* Buddhism teaches that human beings' bodies are composed of five aggregates, called skandhas in Sanskrit. If the form created by the four elements is empty and without self, then human beings' bodies, created by the unification of the five skandhas, must also be empty and without self. Human beings' bodies are involved in a transformation process from second to second, minute to minute, continually experiencing impermanence in each moment. By looking very deeply into the five skandhas, we can experience the selfless nature of our bodies, our passage through birth and death, and emptiness, thereby destroying the illusion that our bodies are permanent. In Buddhism, no-self is the most important subject for meditation. By meditating no-self, we can break through the barrier between self and other. When we no longer are separate from the universe, a completely harmonious existence with the universe is created. We see that all other human beings exist in us and that we exist in all other human beings. We see that the past and the future are contained in the present moment, and we can penetrate and be completely liberated from the cycle of birth and death. 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. *The fourth dharma seal is Nirvana:* 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. For Buddhist practitioners, when you understand no-self, that is the peace of nirvana. The word "Nirvana" is translated in different ways, such as "perfect bliss" or "extinction of all desires." But nirvana and impermanence are like front and back. When you understand impermanence, you find peace. When you truly see your life as nirvana, then impermanence is taken care of. So, Buddhist practitioners rather than figuring out how to deal with impermanence, consider these dharma seals all together as the dharma to be realized. 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 around the subject of Nirvana. The Mahaparinirvana Sutra, the Sanskrit fragments of which were discovered recently, one in Central Asia and another in Koyasan, indicates a vivid discussion on the questions as to what is 'Buddha-nature,' 'Thusness,' 'the Realm of Principle,' 'Dharma-body' and the distinction between the Hinayana and Mahayana ideas. All of these topics relate to the problem of Nirvana, and indicate the great amount of speculation undertaken on this most important question.

I. A Summary of the Content of Dharma Seals In Buddhist Teachings:

The First Dharma Seal Is Impermanence: All things last or exist only for a short time, of changing continually. Physical changes operating from the state of formation, to that of development, decay and disintegration are exact manifestations of the law of transformation. The Buddha saw, when seated beneath the Bodhi Tree that everything is changing and passing away all the time. All things in the universe, from the small grain of sand, the human body, to the big one such as the earth, moon, sun, mountains and rivers are governed by the above law, and as such, must come through these four periods. This process of changes characterizes impermanence. All things are impermanent, their birth, existence, change, and death never resting for a moment. The hills and mountains are changing all the time but we cannot notice the change because it takes place so slowly. If, on the other hand, we look at a flower in the morning and examine it again in the evening, it is easy to see how much it has changed in only twelve hours. All things in this world, including human life, and political systems, are constantly changing from moment to moment. This is called impermanence in each moment. Everything passes through a period of birth, maturity, transformation, and destruction. This destruction is called impermanence in each cycle. To see the impermanent nature of all things, we must examine this closely. Doing so will prevent us from being imprisoned by the things of this world. The law of changing and passing away is to be found everywhere and

in everything from money, position, to pleasure, our bodies and even the world itself is changing, and must in the end pass away. In most monasteries, at the end of ceremonies, monks and nuns often chant the verse of impermanence.

This day is already done.
 Our lives are that much less.
 We're like fish in a shrinking pond;
 What joy is there in this?
 We should be diligent and vigorous,
 As if our own head were at stake.
 Only be mindful of impermanence,
 And be careful not to be lax.

It is necessary for sincere Buddhists to think that the impermanence of life is sudden, time truly flies, the morning had just come but night has arrived. Why not be diligent and prepare in anticipation. In fact, the fact of impermanence has been recognized not only in Buddhist thought, but also elsewhere in the history of philosophy. It was the ancient Chinese educators who also recognized the ever-changing and transient nature of things. However, Buddhism considers impermanence is one of the three most important dharma seals: impermanence, suffering, and no-self. Buddhist scriptures always say that the three worlds are impermanent like autumn clouds; that birth and death are like a human dance; and that human life is like a flash of lightning.

Impermanence is the state of not being permanent, of lasting or existing only for a short time, of changing continually. Physical changes operating from the state of formation, to that of development, decay and disintegration are exact manifestations of the law of transformation. Impermanence is the ever changing nature of all phenomena from arising, dwelling and passing away. Anitya is one of the three fundamental of everything existing: Impermanence (Anitya), Suffering (Duhkha) and Non-ego (Anatman). Impermanence is the basis of life, without which existence would not be possible. A Sanskrit term for "Impermanence." Impermanence is the ever changing nature of all phenomena from arising, dwelling and passing away. Anitya is the state of not being permanent, of lasting or existing only for a short time, of changing continually. Physical changes operating from the

state of formation, to that of development, decay and disintegration are exact manifestations of the law of transformation. All things in the universe, from the small grain of sand, the human body, to the big one such as the earth, moon and sun are governed by the above law, and as such, must come through these four periods. This process of changes characterizes impermanence. Anitya is one of the three fundamental of everything existing: Impermanence (Anitya), Suffering (Duhkha) and Non-ego (Anatman). Impermanence is the basis of life, without which existence would not be possible. "Impermanence" is one of the "three characteristics" (trilaksana) that Sakyamuni Buddha said distinguish all conditioned (samskṛta) phenomena, the others being selflessness and unsatisfactoriness or suffering. According to this doctrine, all conditioned phenomena, i.e., phenomena that come into being due to causes and conditions, are constantly changing, and so there is no possibility of holding onto anything. This is connected with the other two characteristics, since the transitory nature of phenomena leads to inevitably suffering, because beings are inevitably separated from things that they desire. Also, because phenomena are constantly changing, there is no possibility of a permanent and unchanging "self" or soul (atman). Everything in this world is subject to change and perish; nothing remains constant for even a single kṣatna or short moment. Everything, every phenomenon passes through a period of birth, maturity, transformation, and destruction. The Diamond Sutra taught: "Just examine the various conditioned dharma, it is no different than a bubble or dewdrop; observe and realize everything is impermanent, births and deaths are like lightning flashes." Contemplation on the impermanence of things will help us prevent from being imprisoned by the things of the world.

Sincere Buddhists should always be awakened and realize: "Nothing in this world lasts forever." In the end, everything is a part of the cycle of "Formation, Existence, Decadence, and Emptiness." If there is birth, naturally, there will be existence for a certain amount of time, then decay will come, and, in the end, return to dirt and sand. Because we are awakened to these conditions of life, we begin realizing the theory of "Impermanence" the Buddha taught in the sutras is accurate. No matter how much glory, wealth, or success was achieved in the past, in the end, these accomplishments are not any

different than a beautiful dream. Sincere Buddhists should know how to adapt and make best of their situations, able cleverly to tolerate and endure various conditions and circumstances of life, then they may be able to transform misfortunes, failures, and sufferings into blessings and happiness. 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 lake, like a short breath, what is really eternal? From its beginning, Buddhism has held that a direct, unbiased observation of human experience on impermanence. Even on the level of ordinary observation we can see the change of seasons, the birth and death of plants, animals, and human beings. If we make a little more intensive observation we will see that human being, both physical and mental, as well as all other things, are only changing process, in flux at every moment. Let's take a look at our own personality, we will find that our bodies are impermanent. They are subject to constant change. Our minds are also characterized by impermanence, and everything we see around us is impermanent. Even our dear bodies, we are unable to maintain its youth, health, and vitality forever because it must endure inevitable sufferings, deterioration, old age, sickness, and death. Everything in life is impermanent, artificial, dream-like, and transient like a bubble in water. After the sunshine, there is rain; after rain there is cessation; after health there is sickness; after happiness there is sadness; after being together there is being apart; after success there is failure; after rise there is fall. Along the long river some stretch are straight, others curve; sometimes it is quite peaceful, other times turbulent and chaotic. Sincere Buddhists should always remember the impermanence of all things, should always try to cultivate, should always turn your misfortunes and setbacks as well as obstacles into advantageous situations; should always awaken, abandon ignorance to see the light of enlightenment, and become more determined to solidify your mind to make firm progress on your cultivated path.

Everything in this world is subject to change and perish; nothing remains constant for even a single moment. The fact of impermanence has been recognized not only in Buddhist thought but elsewhere in the

history of ideas. It was the ancient Greek philosopher Heraclitus who remarked that one cannot step into the same river twice. He meant that everything keeps changing without a pause or the ever-changing and transient nature of things. Human's life is just like that. In fact, human's life is like a dream; it is impermanent like autumn clouds, that birth and death are like a dance; that infant changes to young age and to old age just like morning turns into afternoon, then evening. Look at our body and see it changes every second of life. The growing (becoming old) of a human's life is not different from a flash of lightning. Things around us also keep changing. No one of the things we see around us will last forever, in the same river, the current of yesterday is not the current we see today. Even our minds are constantly subject to change; friends become enemies, enemies become friends. Our possessions are also impermanent, the brand new car we bought in the year of 2000 is no longer a new car in 2004, the shirt we donate to Goodwill Charity today was once liked by us, and so on and so on. Understanding impermanence of existence is important not simply for our cultivation of the Dharma, but also in our daily lives for this understanding is a key to open the door of the ultimate nature of things and also an antidote to anger and attachment. When we see all things are perishable and change every moment, we will not try to attach to them.

In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: "To live a hundred years without comprehending how all things rise and pass away, is no better than a single-day life of seeing beginning and end of all things (Dharmapada Sutra 113). Thus, according to the Buddha, understanding impermanence is important not only for our practice of the Dharma, but also in our daily life. Besides these immediate benefits, understanding impermanence is also an effective skillful means that assists us in practicing the Dharma. The understanding of impermanence is an antidote to desire and ill-will. And finally, it is a key that helps us understand the ultimate nature of things, the way things really are." In the Mijjhamaka Sutra, the Buddha gives five striking similes to illustrate the impermanent nature of the five aggregates of clinging. He compares material form or body to a lump of foam, feeling to a bubble of water, perception to a mirage, mental formations or volitional activities to a plantain trunk without heartwood, and consciousness to an illusion. So He asked the monks: "What essence, monks, could there

be in a lump of foam, in a bubble, in a mirage, in a plantain trunk, in an illusion? Whatever material form there be whether past, future or present; internal or external; gross or subtle; low or lofty; far or near; that material form the meditator sees, meditates upon, examines with systematic and wise attention, he thus seeing, meditating upon, and examining with systematic and wise attention, would find it empty, unsubstantial and without essence. Whatever essence, monks, could there be in material form?" And the Buddha speaks in the same manner of the remaining aggregates and asks: "What essence, monks, could there be in feeling, in perception, in mental formation and in consciousness?" Change or impermanence is the essential characteristic of phenomenal existence. We cannot say of anything, animate or inanimate, 'this is lasting' for even while we say, it is undergoing change. The aggregates are compounded and conditioned, and, therefore, ever subject to cause and effect. Unceasingly does consciousness or mind and its factors change, and just as unceasingly, though at a lower rate, the physical body also changes from moment to moment. He who sees clearly that the impermanent aggregates are impermanent, has right understanding.

According to Buddhism, everything is impermanent, from the impermanence of the body, the mind, to the impermanence of the surrounding environments. 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 well being of the society. 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. Impermanence of the body means that the body withers rapidly, soon grows old and debilitated, ending in death. The ancients have lamented: "Oh, that time when we were young and would ride bamboo sticks, pretending they were horses, in the twinkling of an eye, our hair is now spotted with the color of frost." What happened to all those brave and intelligent young men and those beautiful and enchanting women of bygone days? They ended as in the following poem: "Rosy cheeks have faded, heroes have passed away; young students' eyes, too, are weary and sad." 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. Impermanence of the mind means that the mind and thoughts of sentient beings are always changing, at times filled with love or anger, at times happy or sad. Those thoughts, upon close scrutiny, are illusory and false, like water bubbles. Impermanence of the environment means that not only do our surroundings always change and fluctuate, but happiness, too, is impermanent. Succulent food, once swallowed, loses all tastes; an emotional reunion, however, sweet and joyful, ultimately ends in separation; a delightful party soon becomes a thing of past; a good book, too, gradually reaches the last pages.

So, eventually what is immortal in this world? In the Lankavatara Sutra, the Buddha told Mahamati: "Oh Mahamati! The doctrine of immortality advocated by the Blessed One is not the same as that of other philosophers, not only as regards immortality, but as regards birth and impermanence. Why? According to them, there is a self-substance about which they assert immortality and unchangeability. My position

is not that, for it does not fall into the categories of being and non-being. It goes beyond the categories of being and non-being, of birth and disappearance; it is not existence nor is it non-existence. How is it not non-existent? Because it is like unto a diversity of forms appearing in a dream or maya. How is it not existent? Because the self-substance of forms is not to be asserted as existent. We see them as appearances which are not realities, we grasp (grahana) them as before us yet they are not really graspable. For this reason, all existences are to be regarded neither as existent nor as non-existent. If we know that we see before us is no more than the manifestation of our own mind and abide within ourselves where no dualistic discrimination takes place, we see that there is nothing astir in the world. The ignorant assert themselves in their doings, discriminate therein, but the wise do not. Oh Mahamati! This is due to the discrimination of unrealities whereby the ignorant get altogether confused in their judgments. The ignorant are confused in the judgment of birth and no-birth, and of the created and of the uncreated; there is really no appearance, no disappearance of the magical figures, of which we can assert either as born or as passed. Oh Mahamati! By being untruthful it is meant that the self-nature of things is not truthfully discerned as it is in itself. When however an untrue view prevails, there is an attachment to the self-substance of things, failing to see them in their solitary quietude, and as long as this quietude fails to be seen, there will be no disappearance of wrongful discrimination. Therefore, Mahamati, a view based on formlessness of things is superior to that based on form, because form is the cause of birth. When there is formlessness, it puts a stop to the rise of discrimination, and there is a state of immortality, which is nirvana. Oh Mahamati! One finds Nirvana where one sees the abode of reality in its truthful signification and abandons the discrimination of all that is mind and all that belongs to mind.”

Buddhist practitioners should always see the selflessness and the impermanence of all things. To understand thoroughly the impermanence of all things, Zen practitioners should contemplate that all things in this world, including human life, mountains, rivers, and political systems, are constantly changing from moment to moment. This is called impermanence in each moment. Everything passes through a period of birth, maturity, transformation, and destruction.

This destruction is called impermanence in each cycle. To see the impermanent nature of all things, we must examine this closely. Doing so will prevent us from being imprisoned by the things of this world. Buddhism teaches that human beings' bodies are composed of five aggregates, called skandhas in Sanskrit. If the form created by the four elements is empty and without self, then human beings' bodies, created by the unification of the five skandhas, must also be empty and without self. Human beings' bodies are involved in a transformation process from second to second, minute to minute, continually experiencing impermanence in each moment. By looking very deeply into the five skandhas, we can experience the selfless nature of our bodies, our passage through birth and death, and emptiness, thereby destroying the illusion that our bodies are permanent. In Buddhism, no-self is the most important subject for meditation. By meditating no-self, we can break through the barrier between self and other. When we no longer are separate from the universe, a completely harmonious existence with the universe is created. We see that all other human beings exist in us and that we exist in all other human beings. We see that the past and the future are contained in the present moment, and we can penetrate and be completely liberated from the cycle of birth and death.

There are four tenets of "Permanence" and "Impermanence" held by various Non-Buddhist Schools: According to Buddhism, non-Buddhists have four tenets of attachment on permanence and impermanence: The first tenet is the permanence of ego: Non-Buddhists believe that the ego of past lives is the ego of the present. The second tenet is the permanence the ego: Non-Buddhists believe that the present ego is of independent birth, not the result from the past causes. The third tenet is that the ego is both permanent and impermanent, that the ego is permanent, the body is impermanent. The fourth tenet is that the ego is neither permanent nor impermanent; that the body is impermanent, but the ego not impermanent. *According to Buddhism, there are four theories regarding Pervasive Permanence:* According to the Surangama Sutra, book Nine, in the part of the ten states of the formation skandha, the Buddha reminded Ananda as follows: "Ananda, in his practice of samadhi, the good person" mind is unmoving, clear, and proper and can no longer be disturbed by demons. He can thoroughly investigate the origin of all categories of beings and

contemplate the source of the subtle, fleeting, and constant fluctuation. But if he begins to speculate on its pervasive constancy, he could fall into error with four theories of pervasive permanence.” *The first tenet is the Attachment on Permanence on the Mind and its states:* As this Buddhist practitioner thoroughly investigates the mind and its states, he may conclude that both are causeless. Through his cultivation, he knows that in twenty thousand eons, as beings in the ten directions undergo endless rounds of birth and death, they are never annihilated. Therefore, he speculates that the mind and its states are permanent. *The second tenet is the Attachment on Permanence on the four elements:* As this Buddhist practitioner thoroughly investigates the source of the four elements, he may conclude that they are permanent in nature. Through his cultivation, he knows that in forty thousand eons, as living beings in the ten directions undergo births and deaths, their substances exist permanently and are never annihilated. Therefore, he speculates that this situation is permanent. *The third tenet is the Attachment on Permanence on the sense faculty, the manas, and the consciousness:* As this Buddhist practitioner thoroughly investigates the sixth sense faculty, the manas, and the consciousness that grasps and receives, he concludes that the origin of the mind, intellect, and consciousness is permanent. Through his cultivation, he knows that in eighty thousand eons, all living beings in the ten directions revolve in transmigration, this origin is never destroyed and exists permanently. Investigating this undestroyed origin, he speculates that it is permanent. *The fourth tenet is the Attachment on Permanence on the thoughts:* As this Buddhist practitioner has ended the source of thoughts, there is no more reason for them to arise. In the state of flowing, halting, and turning, the thinking mind, which was the cause of production and destruction, has now ceased forever, and so he naturally thinks that this is a state of nonproduction and nondestruction. As a result of such reasoning, he speculates that this state is permanent. Because of these speculation of permanence, he will lose proper and pervasive knowledge, fall into externalism, and become confused about the Bodhi nature. According to Buddhist teachings, the four places which men cannot conceal from the eye of impermanence (a messenger of death). This phrase of “Mountain-Ocean-Space-Market place” sums up a story of four brothers who tried to use their miraculous power to escape death by

hiding in the mountains, seas, sky, and market places. The one in the market place was the first to be reported as dead. It is so difficult to stay and cultivate in the market place. A German monk named Nyanatiloka, reiterated the momentariness of existence from Asuddhi-Magga as follows: “All beings have only a very short instant to live, only so long as a moment of a slash of a lightning. When this is extinguished, the being is also extinguished. The beings of the last moment is now no longer living, and does not live now or will not live again later. The being of the present moment did not live previously, lives just now, but later will not live any more. The being of the future has not lived yet in the past, does not yet lived now, and will only live later.” Buddhist practitioners should always remember that everything in this world will pass, including yourselves; there is only one state of immortality, that is nirvana.

According to the Samyutta Nikaya, volume III, change or impermanence is the essential characteristic of phenomenal existence. We cannot say of anything, animate or inanimate, ‘this is lasting’ for even while we say, it is undergoing change. The aggregates are compounded and conditioned, and, therefore, ever subject to cause and effect. Unceasingly does consciousness or mind and its factors change, and just as unceasingly, though at a lower rate, the physical body also changes from moment to moment. He who sees clearly that the impermanent aggregates are impermanent, has right understanding. In the Mijjhamaka Sutra, the Buddha gives five striking similes to illustrate the impermanent nature of the five aggregates of clinging. He compares material form or body to a lump of foam, feeling to a bubble of water, perception to a mirage, mental formations or volitional activities to a plantain trunk without heartwood, and consciousness to an illusion. So He asked the monks: “What essence, monks, could there be in a lump of foam, in a bubble, in a mirage, in a plantain trunk, in an illusion? Whatever material form there be whether past, future or present; internal or external; gross or subtle; low or lofty; far or near; that material form the meditator sees, meditates upon, examines with systematic and wise attention, he thus seeing, meditating upon, and examining with systematic and wise attention, would find it empty, unsubstantial and without essence. Whatever essence, monks, could there be in material form?” And the Buddha speaks in the same

manner of the remaining aggregates and asks: “What essence, monks, could there be in feeling, in perception, in mental formation and in consciousness?”

The Second Dharma Seal Is Sufferings: All existence is characterized by suffering and does not bring satisfaction. There is no equivalent translation in English for the word “Dukkha” in both Pali and Sanskrit. So the word “Dukkha” is often translated as “Suffering”. However, this English word is sometimes misleading because it connotes extreme pain. When the Buddha described our lives as “Dukkha”, he was referring to any and all unsatisfactory conditions. These range from minor disappointments, problems and difficulties to intense pain and misery. Therefore, Dukkha should be used to describe the fact that things are not completely right in our lives and could be better. Both Duhkha (skt) or Dukkha (p) are Sanskrit and Pali terms for “suffering” or “unsatisfactoriness.” This is the first of the four noble truths of Buddhism, which holds that cyclic existence is characterized by unsatisfactoriness or suffering. This is related to the idea that since the things of the world are transitory, beings are inevitably separated from what they desire and forced to endure what is unpleasant. The main stated goal of Buddhism from its inception is overcoming “duhkha.” There are three main types of duhkha: 1) the suffering of misery (duhkha-dukhata), which includes physical and mental sufferings; 2) the suffering of change (viparinama-dukhata), which includes all contaminated feelings of happiness. These are called sufferings because they are subject to change at any time, which leads to unhappiness; and 3) compositional suffering (samskara-dukhata), the suffering endemic to cyclic existence, in which sentient beings are prone to the dissatisfaction due to being under the influence of contaminated actions and afflictions.

The Buddha teaches that suffering is everywhere, suffering is already enclosed in the cause, suffering from the effect, suffering throughout time, suffering pervades space, and suffering governs both philistine and saint. We always reap what we have sown. This is a natural law, but some people do not know it; instead they blame God or deities for their misfortune. It is said that the Bodhisattva fears the cause while the philistine fears the effect. In fact, human beings do not care about the cause when doing what they want. They only fear when

they have to suffer from their wrong-doings. Suffering covers throughout the time. Humankind has suffered from time immemorial till now, because suffering never ceases; it is part of the law of causality. Suffering covers throughout space. Suffering goes together with ignorance. Since ignorance is everywhere, in this world as well as in the innumerable other worlds, suffering also follows it. Suffering governs both philistine and saint. Those people who are damned in Hell, in the realm of the starved ghosts, the animals, and Asura undergo all kinds of suffering. Human beings driven by greed, anger, and ignorance are condemned to suffer. Deities, when their bliss is over, suffer from their decay body. All saints of Hinayana school, except the Arhats, including the Stream Enterer, the Once-Returner, the Non-Returner who are still infatuated with their so-called attainment, are subject to the suffering from the cycle of birth and death. Only the Bodhisattvas are exempt from suffering since they voluntarily engage themselves in the cycle in order to save people with their six Noble Paramita Saving Devices.

After the Great Enlightenment, the Buddha declared His first Discourse at the Deer Park: “Life is nothing but suffering” and “The five aggregates are suffering”. At other time in the Sravasti, the Buddha repeated the same discourse: “I will teach you, Bhiksus, pain and the root of pain. Do you listen to it. And what, Bhiksus, is pain? Body, Bhiksus, is pain, feeling is pain, perception is pain, the activities are pain, and consciousness is pain. That, Bhiksus, is the meaning of pain. And what, Bhiksus, is the root of pain? It is this craving that leads downward to rebirth, along with the lure of lust that lingers longingly now here and there: namely, the craving for sense, the craving for rebirth, the craving to have done with rebirth.” In other words, human beings’ suffering is really the result of the arising of Dependent Origination, also the arising of the Five Aggregates. And thus, it is not the five aggregates, or human beings and the world that cause suffering, but a person’s craving for the five aggregates that causes suffering. The Buddha described three main characteristics of Dukkha which we face in our daily lives. First, the suffering of pain occurs whenever we are mentally or physically miserable. Physical suffering includes headaches and scraped knees as well as torment of cancer and heart attacks. Mental suffering occurs whenever we fail to get what we

want, when we lose something we are attached to, or when misfortune comes our way. We are sad when our career goal cannot be achieved, we're depressed when we part from loved ones, we are anxious when we are waiting to obtain a letter from our children, etc... Second, the suffering of change indicates that activities we generally regard as pleasurable in fact inevitably change and become painful. When we first buy a new shirt, we like it because it looks gorgeous; however, three years later, we may be suffering or feeling uncomfortable when we wear it because it is old and becomes worn out. No matter how much we like a person and we feel happy when we are with that person; however, when we spend too much time with that person, it makes us uncomfortable. Thus, happiness was never inherent in the person we like, but was a product of the interaction between us and that person. Third, the pervasive compounded suffering refers to our situation of having bodies and minds prone to pain. We can become miserable simply by the changing of external conditions. The weather changes and our bodies suffer from the cold; how a friend treats us changes and we become depressed. Our present bodies and minds compound our misery in the sense that they are the basis for our present problems. Our present bodies are the basis upon which we experience bad health. If we did not have a body that was receptive to pain, we would not fall ill no matter how many viruses and germs we were exposed to. Our present minds are the basis upon which we experience the pain and hurt feelings. If we had minds that were not contaminated by anger, then we would not suffer from the mental anguish of conflict with others.

In Buddhism, there are two categories of sufferings: physical and mental sufferings. Sufferings from within such as sickness or sorrow. First, physical sufferings or sufferings caused by diseases, including the suffering of birth, old age, sickness and death. The suffering of the body means that our body is not only impure, it is subject to birth, old age, disease and death, as well as to heat and cold, hunger and thirst, and other hardships that cause us to suffer, preventing us from being free and happy. Yes, indeed, birth is inevitably suffering for both the mother and the infant, and because it is from birth, other forms of suffering, such as old age, sickness and death inevitably follow. Physical suffering takes many forms. People must have observed at

one time or another, how their aged relatives suffer. Most of them suffer aches and pains in their joints and many find it hard to move about by themselves. With advancing age, the elderly find life difficult because they cannot see, hear or eat properly. The pain of disease, which strikes young and old alike, can be unbearable. The pain of death brings much suffering. Even the moment of birth gives pain, both to the mother and the child who is born. The truth is that the suffering of birth, old age, sickness and death are unavoidable. Some fortunate people may now be enjoying happy and carefree lives, but it is only a matter of time before they too will experience suffering. What is worse, nobody else can share this suffering with the one that suffers. For example, a man may be very concerned that his mother is growing old. Yet he cannot take her place and suffer the pain of aging on her behalf. Also, if a boy falls very ill, his mother cannot experience the discomfort of his illness for him. Finally, neither mother nor son can help each other when the moment of death comes. Second, the mental sufferings or the sufferings of the mind. Besides physical suffering, there are also various forms of mental suffering. Mental suffering such as sadness, distress, jealousy, bitterness, dissatisfaction, unhappiness, etc. People feel sad, lonely or depressed when they lose someone they love through separation or death. They become irritated or uncomfortable when they are forced to be in the company of those whom they dislike or those who are unpleasant. People also suffer when they are unable to satisfy their needs and wants, etc. The suffering of the mind means that when the mind is afflicted, it is necessarily consumed by the fire of afflictions, bound by the ropes of afflictions, struck, pursued and ordered about by the whip of afflictions, defiled and obscured by the smoke and dust of afflictions. Thus, whoever develops afflictions is lacking in wisdom, because the first person he has caused to suffer is himself. Besides, there is also the suffering of the environment. The suffering of the environment means that this earth is subject to the vagaries of the weather, scorching heat, frigid cold and pouring rain, while sentient beings must toil and suffer day in and day out to earn a living. Tragedies occur every day, before our very eyes.

In this world, worries and miseries are twin evils that go hand in hand. They co-exist in this world. If you feel worried, you are

miserable, and vice-versa; when you are miserable, you are worried. Devout Buddhists should always remember that worries are made by our own minds and by nothing else. We create them in our own minds for we fail to understand the danger of attachment and egoistic feelings. To be able to overcome these problems, we must try to contemplate and to train our minds carefully because an untrained mind is the main cause of all the problems including worries and miseries. The most important fact is that we should always have a smile for ourselves as well as for others in any circumstances. The Buddha taught: "Worries only arise in the fool, not in the wise." Worries and miseries are nothing but states of mind. Negative thoughts produce worries and miseries, while positive thoughts produce happiness and peace. The Buddha teaches that suffering is everywhere, suffering is already enclosed in the cause, suffering from the effect, suffering throughout time, suffering pervades space, and suffering governs both normal people and saint. From internal sufferings to external sufferings. Internal sufferings include both physical and mental sufferings. Physical sufferings are sufferings from within such as sickness or sorrow. Mental sufferings are spiritual sufferings such as sadness, distress, jealousy, bitterness, dissatisfaction, unhappiness, etc. External sufferings include sufferings from outside circumstances such as calamities, wars, etc. The Buddha said that whatever is impermanent is suffering because although impermanence is not a cause for suffering, it creates occasions for suffering. For not understanding of impermanence, we crave and cling to objects in the hope that they may be permanent, that they may yield permanent happiness. Failing to understand that youth, health, and life itself are impermanent, we crave them and cling to them. We desperately hold onto our youth and try to prolong our life, yet because they are impermanent by nature, they keep changing rapidly and we will surely one day become old and sick. When this occurs, impermanence is the main agent which creates occasions for suffering. According to The Connected Discourses of the Buddha, Chapter Esanavaggo (Searches), there are three aspects of Dukkha that all sentient beings experience. They are suffering due to pain, suffering due to change, and suffering due to formations. First, dukkha as ordinary suffering, or suffering due to pain, or suffering that produce by direct causes or suffering of

misery, including physical sufferings such as pain, old age, death; as well as mental anxieties. The suffering within suffering is experienced when people do not have a place to live, clothes to keep out the cold or heat, or food to eat to survive, etc. According to Most Venerable Piyadassi in “The Buddha’s Ancient Path,” all mental and bodily sufferings such as birth, aging, disease, death, association with the unloved, dissociation from the loved, not getting what one wants are the ordinary sufferings of daily life and are called Dukkha-Dukkata. Second, dukkha as produced by change, or suffering due to change, or suffering by loss or deprivation or change, for example, people who are rich, who have a good life, but then a sudden fire burns up all their property, leaving them destitute. Or maybe they die in a plane crash or a shipwreck. These are the sufferings of decay. Third, dukkha as conditioned states, or suffering due to formations, or suffering by the passing or impermanency of all things, body and mind are impermanent. Everybody of us experiences childhood, young days of life, then grows old and dies. Our thoughts flow on in a continuous succession, and we cannot control them. When we grow old, our eyes get blurry, our ears become deaf, and our hands and feet are no longer nimble, but start to tremble. These are the sufferings of process.

The Buddha’s teaching on suffering, above all, offers a solution to the fundamental problem of the human condition. According to Buddhism, human existence is distinguished by the fact that nothing is permanent: no happiness will last forever, and whatever else there is, there will always be suffering and death. The first step in the Buddhist path to awakening is to recognize this as the foremost problem of human existence, to see that all is dukkha. However, this is not a pessimistic observation, because while acknowledging the ubiquity of dukkha, Buddhism offers a solution in the form of the Path Leading to the Cessation of Dukkha. The Buddha himself characterized his teaching by saying: “I teach only Dukkha and the cessation of dukkha.” Dukkha can be experienced in three ways. The first is simply the ordinary suffering that affects people when the body is in pain. Ordinary suffering is also mental pain: it is the grief of not getting what one wants or the distress caused by separation from loved ones or from pleasant conditions. It is also the many other painful situations that one inevitably encounters by virtue of being born, ageing and dying.

Underlying any happiness is the knowledge that whenever there is pleasure or delight, it will not be permanent. Sooner or later the vicissitudes of life will bring about a change. There is a Buddhist saying that even in laughter there is “duhkha,” because all laughter is impermanent. This instability underlies the second kind of duhkha, which is dissatisfaction arising from change. It might seem that only death can bring about the cessation of suffering, but in fact death is also a form of suffering. In Buddhism the cosmos extends far beyond the immediate physical world perceptible by the senses, and death is merely part of the endless cycle of rebirth. Death in itself offers no respite because actions have consequences in future lives far beyond death, just as deeds from previous lives have affected the present. The third kind of suffering is the inherent interconnectedness of actions and deeds, which exceeds human vision and experience. In this sense, suffering applies to the universe in its totality, and no imaginable beings, humans, gods, demons, animals or hell beings, are exempt from it. Suffering thus refers not only to everyday suffering but also to the whole infinite world of possible and seemingly endless forms of suffering. No simple translation can capture its full significance. The goal of Buddhism is the complete and final cessation of every form of duhkha, and thereby the attainment of nirvana, the eradication of greed, hatred and delusion, which ties beings to the cycle of rebirth. Accordingly, Buddhas and those who reach enlightenment do not experience duhkha, because strictly speaking they are not “beings”, nor do they “roll” in the samsara: they will never again be reborn. Duhkha characterizes the cosmos as a whole, but its predominance varies among the different “spheres of existence.” In the world of Pure Form, where the great gods dwell, there is less suffering than in the world of Sense-Desire, inhabited by lesser gods, humans and other beings. Just the Buddha when he walked the earth could enter the World of the Sense-Desire, so too can humans enter the World of Pure Form. This is ordinarily accomplished in meditation, through different kinds of absorptions (dhyana). The characteristic form of suffering in this situation is impermanence, caused by the meditator’s inability to remain eternally in trance. To attain more abiding happiness, an individual must strive to understand the processes that govern movement in the cosmos as a whole, namely, rebirth and karma, and

how they can be affected. According to Buddhist teachings, human beings have countless sufferings. Suffering that produce by direct causes or suffering of misery, including physical sufferings such as pain, old age, death; as well as mental anxieties. According to Most Venerable Piyadassi in “The Buddha’s Ancient Path,” all mental and bodily sufferings such as birth, aging, disease, death, association with the unloved, dissociation from the loved, not getting what one wants are the ordinary sufferings of daily life and are called Dukkha-Dukkata.

The end of sufferings and affliction is the most important goal of Buddhism; however, this cannot be done through studying, but one must practice with your personal experiences. When we speak of the end of sufferings and afflictions in Buddhism, we mean the end of sufferings and afflictions in this very life, not waiting until a remote life. Sincere Buddhists should always remember that Nirvana in Buddhism is simply a place where there are no sufferings and afflictions. So if we can cultivate ourselves to eliminate sufferings and afflictions, we reach what we call “Nirvana in this very life.” To end sufferings and afflictions, selfish desire must be removed. Just as a fire dies when no fuel is added, so unhappiness will end when the fuel of selfish desire is removed. When selfish desire is completely removed, our mind will be in a state of perfect peace. We shall be happy always. Buddhists call the state in which all suffering is ended “Nirvana”. It is an everlasting state of great joy and peace. It is the greatest happiness in life. The Eightfold Path to the Cessation of Duhkha and afflictions, enumerated in the fourth Noble Truth, is the Buddha’s prescription for the suffering experienced by all beings. It is commonly broken down into three components: morality, concentration and wisdom. Another approach identifies a path beginning with charity, the virtue of giving. Charity or generosity underlines morality or precept, which in turn enables a person to venture into higher aspirations. Morality, concentration and wisdom are the core of Buddhist spiritual training and are inseparably linked. They are not merely appendages to each other like petals of a flower, but are intertwined like “salt in great ocean,” to invoke a famous Buddhist simile.

According to Buddhism, the truth of the PATH that leads to the cessation of suffering (the way of cure) or the truth of the right way is

the way of practicing the Eight-fold Noble Truths. Buddha taught: “Whoever accepts the four dogmas, and practises the Eightfold Noble Path will put an end to births and deaths. In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: “In the untruth the foolish see the truth, while the truth is seen as the untruth. Those who harbor such wrong thoughts never realize the truth (Dharmapada 11). What is truth regarded as truth, what is untruth regarded as untruth. Those who harbor such right thoughts realize the truth (Dharmapada 12).” There are two truths, conventional or relative truth, and ultimate truth. By coming to know our everyday world of lived experience, we realize what is known as the world of conventional reality, where the causal principle operates, this is what we call conventional truth (*samvahasatya*). If we accept the reality of this world as conventional, then we can accept the empty nature of this world which, according to Buddhism, is the ultimate truth (*paramathasatya*). The true principle, or the principle of truth, or the absolute apart from phenomena. The truth is the destructive cause of pain. The truth is the asseveration or categories of reality. Truth in reality, opposite of ordinary or worldly truth (Thế đế) or ordinary categories; they are those of the sage, or man of insight, in contrast with those of the common man, who knows only appearance and not reality. In Buddhism, there are four Truths, or four Noble Truths, or four Philosophies. A fundamental doctrine of Buddhism which clarifies the cause of suffering and the way to emancipation. Sakyamuni Buddha is said to have expounded the Four Noble Truths in the Deer Park in Sarnath during his first sermon after attaining Buddhahood. The Buddha organized these ideas into the Fourfold Truth as follows: “Life consists entirely of suffering; suffering has causes; the causes of suffering can be extinguished; and there exists a way to extinguish the cause.” In short, for Buddhists, the cultivation of the Eightfold Path helps leading to the Cessation of Duhkha and afflictions, enumerated in the fourth Noble Truth, is the Buddha’s prescription for the suffering experienced by all beings. It is commonly broken down into three components: morality, concentration and wisdom. Another approach identifies a path beginning with charity, the virtue of giving. Charity or generosity underlines morality or precept, which in turn enables a person to venture into higher aspirations. Morality, concentration and wisdom are the core of Buddhist spiritual training and are inseparably

linked. They are not merely appendages to each other like petals of a flower, but are intertwined like “salt in great ocean,” to invoke a famous Buddhist simile.

The Third Dharma Seal Is Egolessness: First, 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.

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 sources of all illusion. But the Nirvana sutra definitely asserts a permanent ego in the transcendental world, above the range of reincarnation; and the

trend of Mahayana supports such permanence. Ego composed of the five skandhas and hence not a permanent entity. It is used for Atman, the self, personality. Buddhism take as a fundamental dogma, i.e. impermanence, no permanent ego, only a temporal or functional ego. The erroneous idea of a permanent self continued in reincarnation is the source of all illusion.

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 Truth, Sakyamuni Buddha taught that "attachment to self" is the root cause of suffering. From attachment springs grief; from grief springs fear. For him who is wholly free from attachment, there is no grief and much less fear. If you don't have attachments, naturally you are liberated. 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.

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.

"I" means oneself and "Mine" means something that belongs to oneself. The self and its possession. The main goal of Buddhism is the extinction of separate individuality, which is brought about when we cease to identify anything with ourselves. From long habit it has become quite natural to us to think of our own experience in the term of "I" and "Mine." Even when we are convinced that strictly speaking such words are too nebulous to be tenable and that their unthinking use leads to unhappiness in our daily lives, even then do we go on using them. The reasons for this are manifold. One of them is that we see no

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

In Buddhism, 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 ejects 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.

According to Eitel in *The Dictionary of Chinese-English Buddhist Terms*, Vatsa is the founder of the Vatsiputriyas., one of the main divisions of the Sarvastivada (Vaibhasika) school; they were considered schismatics through their insistence on the reality of the ego; their failure in points of discipline,” etc.; the Vinaya as taught by this school has never reached China.” According to the Pudgalavada 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.

Now, let's summarize on the meaning of Egolessness. Anatman is 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). Buddhists believe in a 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. When Sakyamuni Buddha put forth the notion of "no-self (not self, non-ego, the emptiness of a 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 uses 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.

The doctrine of “Anatman” 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 contradiction to “Atta”. He did not place two terms in juxtaposition and say: “This is my ‘Anatta’ in opposition to ‘Atta’.” The term “Anatta”, since the prefix “an” indicates non-existence, and not opposition. So “Anatta” literally means no atta that is the mere denial of an “atta”, the non-existence of “atta”. The believers in an “atta” tried to keep their “atta”. The Buddha simply denied it, by adding the prefix “an”. As this concept of an Atta, Self, or Soul, was deep rooted in many whom the Buddha met, He had to discourse at length on this pivotal question of self to learned men, dialecticians and hair-splitting disputants.

The doctrine of no-self has two main characteristics: selflessness of things (dharma-nairatmya) and selflessness of person (pudgalanairatmya). *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.

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 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.

Buddhist practitioners should always thoroughly understand the Buddhist doctrine of Egolessness. Buddhism teaches that human beings' bodies are composed of five aggregates, called skandhas in Sanskrit. If the form created by the four elements is empty and without self, then human beings' bodies, created by the unification of the five skandhas, must also be empty and without self. Human beings' bodies are involved in a transformation process from second to second, minute to minute, continually experiencing impermanence in each moment. By looking very deeply into the five skandhas, we can experience the selfless nature of our bodies, our passage through birth and death, and emptiness, thereby destroying the illusion that our bodies are permanent. In Buddhism, no-self is the most important subject for meditation. By meditating no-self, we can break through the barrier between self and other. When we no longer are separate from the universe, a completely harmonious existence with the universe is created. We see that all other human beings exist in us and that we exist in all other human beings. We see that the past and the future are contained in the present moment, and we can penetrate and be completely liberated from the cycle of birth and death. Anatman in Sanskrit means the impersonality, insubstantiality, or not-self. The doctrine of no-self has two main characteristics: selflessness of things (dharma-nairatmya) and selflessness of person (pudgalanairatmya). Sometimes, the teaching of "not-self" causes confusion and misunderstanding. Any time we speak, we do say "I am speaking" or "I am talking", etc. How can we deny the reality of that "I"? Sincere

Buddhists should always remember that the Buddha never asked us to reject the use of the name or term “I”. The Buddha himself still use a word “Tatathata” to refer to himself, no matter what is the meaning of the word, it is still a word or a name. When the Buddha taught about “not-self”, he stressed on the rejection of the idea that this name or term “I” stands for a substantial, permanent and changeless reality. The Buddha said that the five aggregates (form, feeling, perception, volition and consciousness) were not the self and that the self was not to be found in them. The Buddha’s rejection of the self is a rejection of the belief in a real, independent, permanent entity that is represented by the name or term “I”, for such a permanent entity would have to be independent, permanent, immutable and impervious to change, but such a permanent entity and/or such a self is nowhere to be found. When Sakyamuni Buddha put forth the notion of “no-self,” he upsets many concepts about life in the universe. He blasted our most firm and widespread conviction, that of a permanent self. Those who understand “not self” know that its function is to overthrow “self,” not to replace it with a new concept of reality. The notion of “not self” is a method, not a goal. If it becomes a concept, it must be destroyed along with all other concepts.

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.

Chương Hai Mươi

Chapter Twenty

Bốn Chân Lý Cao Thượng

I. Bài Pháp Đầu Tiên Của Đức Phật Trong Vườn Lộc Uyển:

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. *Thứ nhất là Chân Lý về Khổ*: Cuộc sống đầy đầy 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, thứ tư là Chân Lý về Đạo Diệt Khổ*: Con đường giúp chúng ta đạt được trí tuệ tối thượng.”

Kể từ đó, đức Phật truyền bá chủng tử Bồ Đề khắp mọi nơi. Đặc biệt là sau lần đức Phật gặp Da Xá và thuyết cho ông ta nghe về giáo pháp đạo Phật, Da Xá và năm mươi người bạn của ông ta đã ngay lập tức mặc áo cà sa vàng và xuất gia theo ngài. Nhóm của Da Xá là nhóm Tăng Già lớn đầu tiên phát nguyện đi theo đức Phật ngay sau khi Ngài giác ngộ. Từ đó đức Phật và Tăng đoàn của Ngài bắt đầu sứ mệnh thuyết pháp của Ngài. Một lần nọ, khi đức Phật và Tăng đoàn của Ngài đang trên đường đi đến xứ Ma Kiệt Đà, một vương quốc nằm ở miền Trung Ấn Độ, đức Phật đã cho mời lãnh đạo nhóm tu thờ cúng thần lửa là Ưu Lô Tần Loa Ca Diếp đến để hỏi nơi trú ngụ qua đêm.

Ưu Lô Tần Loa Ca Diếp chỉ cho đức Phật một ngôi nhà bằng đá và cảnh báo rằng tại đó có một con rồng dữ, thường xuất hiện vào lúc nửa đêm để nuốt người. Vì vậy, nếu Phật chịu trú tại đó thì cũng đừng nuôi tiếc khi bị nó ăn thịt. Tuy nhiên, đức Phật và Tăng đoàn mới này của Ngài vẫn quyết định bước vào ngôi nhà đá và ngồi trên chân một cách thư thả. Vào lúc nửa đêm, rồng dữ xuất hiện, há rộng miệng và nhe nanh nhọn, nhưng nó không thể làm hại đức Phật và Tăng đoàn mới của ngài. Ngày hôm sau, ngoài sự dự đoán của Ưu Lô Tần Loa Ca Diếp và nhóm thờ thần lửa của ông ta, đức Phật và Tăng đoàn mới của ngài vẫn bình an vô sự trong ngôi nhà đá đó. Thế là Ưu Lô Tần Loa Ca Diếp và nhóm thờ thần lửa của ông ta đi từ sự ngạc nhiên cùng cực đến thán phục. Ưu Lô Tần Loa Ca Diếp liền đến gặp đức Phật và hỏi Ngài về những phương pháp tu hành đặc đạo. Sau khi nghe đức Phật thuyết giảng diệu pháp bằng giọng nói vô cùng thuyết phục và phong cách đạo đức của ngài, bây giờ thì Ưu Lô Tần Loa Ca Diếp đã hoàn toàn bị thuyết phục. Ông ta quyết định từ bỏ tất cả những gì mà mình đã tu tập từ trước đến giờ và đưa năm trăm đệ tử của mình đến quy y với đức Phật. Sau khi đức Phật nhận Ưu Lô Tần Loa Ca Diếp và năm trăm đệ tử của ông ta, Ngài cũng thuyết cho họ nghe về Tứ Diệu Đế. Tất cả đều cảm thấy tràn ngập niềm hoan hỷ với Phật pháp, và nhận thấy rằng mình vô cùng may mắn được đức Phật giúp cho rũ bỏ những cái ác, nhận lấy cái thiện và đến được trên con đường chánh đạo. Sau đó, Ưu Lô Tần Loa Ca Diếp gặp được hai người em của mình và nói cho họ biết về chuyện mình cải đạo. Hai người em của Ưu Lô Tần Loa cũng chịu tham dự cuộc thuyết pháp của đức Phật và cuối cùng chịu quy y theo Phật. Tưởng cũng nên nhắc lại, hai người em của Ưu Lô Tần Loa Ca Diếp cũng có năm trăm đệ tử. Như vậy chỉ trong một thời gian ngắn, Tăng đoàn mới của đức Phật đã có trên một ngàn người. Tất cả đều theo đức Phật về núi Linh Thứu trong thành Vương Xá. Vì nguyên do của họ chỉ đi bộ nên đoàn Tăng lữ dài này đã gây sự chú ý cho cả vương quốc Ma Kiệt Đà.

Trong các lần thuyết pháp, đức Phật luôn nhắc nhở rằng người Phật tử luôn cần hai hướng giáo dục: hướng thứ nhất là giáo dục ngoài đời và hướng thứ hai là giáo dục trong đạo. Hai hướng này được xem như là hai cánh của loài chim. Không có hai cánh loài chim không bay được. Tương tự như vậy, không có đủ đầy hai hướng giáo dục, người Phật tử chẳng những không có được đời sống ấm no ngoài đời, mà đời

sống tâm linh cũng nghèo nàn tằm tối. Giáo dục ngoài đời sẽ giúp chúng ta nghề nghiệp nuôi thân và gia đình, trong khi giáo dục trong đạo giúp chúng ta có được hạnh phúc chân thật trong đời sống tâm linh. Thật vậy, giáo dục tôn giáo là cực kỳ cần thiết vì nó dạy chúng ta suy nghĩ và hành động như thế nào để thành người lương thiện và có được hạnh phúc. Giáo dục tôn giáo còn giúp chúng ta biết thương yêu và thông hiểu ý nghĩa cuộc đời để tự thích ứng được mình theo quy luật nhân sinh trong bất cứ hoàn cảnh nào. Sau sáu năm kinh qua tu tập khổ hạnh, Đức Phật đã khuyên hàng đệ tử của Ngài nên theo đường trung đạo. Ngài dạy: “Phật tử nên luôn lợi dụng tối đa cuộc sống ngoài đời trong khi tu hành để đi đến chân hạnh phúc trong đời này và đời sau.”

Theo Kinh A Hàm, trong 45 năm thuyết Pháp của Đức Phật, Ngài tuyên bố rõ ràng là Ngài chỉ dạy hai vấn đề: Khổ và Diệt Khổ, ngoài ra Ngài không dạy gì nữa. Ngài khuyến khích các đệ tử của Ngài du hành để thuyết pháp và giải thích đời sống phạm hạnh, vì hạnh phúc và an lạc của chúng sanh, vì lòng thương tưởng cho đời, vì lợi ích và hạnh phúc của chư Thiên và loài người. Đức Phật nêu rất rõ mục đích thuyết pháp của Ngài là không tranh luận với các nhà lãnh đạo tôn giáo khác và không cạnh tranh với lý thuyết đối nghịch. Không có sự tranh chấp trong sự thuyết pháp của Ngài. Ngài chỉ trình bày con đường dẫn đến giác ngộ và giải thoát khổ đau phiền não. Đức Phật luôn luôn có đầy lòng từ bi với tất cả chúng sanh hữu tình. Cho đến khi nằm nghỉ, Ngài cũng “tâm từ thương chúng sanh.” Ngài có thuyết Pháp cũng chỉ vì tình thương của Ngài đối với chúng sanh mọi loài. Kinh Phật gồm trên 150 bộ, tất cả đều nói lên sự hiểm nguy của sanh tử nên nhắc cho người khác biết những lời Phật dạy với hy vọng cuối cùng họ sẽ hiểu và vượt thoát khỏi luân hồi sanh tử.

II. Bốn Chân Lý Cao Thượng Trong Giáo Thuyết Phật Giáo:

Trước khi nhập Niết Bàn, đức Phật đã từng nhấn mạnh rằng người Phật tử nhất định phải có một nền tảng hiểu biết vững chắc để tu hành, trong đó chúng ta không thể thiếu việc thông hiểu Tứ Diệu Đế. Hành giả tu Phật chỉ cần tu tập Tứ Diệu Đế, Bát Thánh Đạo, Thập Nhị Nhân Duyên, là có thể được giải thoát tự tại.” Sau đó, đức Phật lướt nhìn tứ chúng và nhấn mạnh rằng người Phật tử nhất định phải có một nền tảng hiểu biết vững chắc để tu hành, trong đó chúng ta không thể thiếu

việc thông hiểu Bốn Chân Lý Cao Thượng. Thật vậy, hành trang của cuộc hành trình hướng đến Niết Bàn bao gồm chánh pháp của đức Phật hay nội dung của những chứng ngộ của con đường dẫn đến sự diệt khổ và diệt hết những nhân tố ngọn nguồn tạo ra khổ nằm trong dòng tâm thức. Trong đó bốn chân lý nhiệm mầu trong giáo lý nhà Phật đóng một vai trò rất quan trọng, vì chúng là giáo pháp căn bản của nhà Phật, chúng nói rõ do đâu có khổ và con đường giải thoát. Người ta nói Đức Phật Thích Ca Mâu Ni đã giảng bài pháp đầu tiên về “Tứ Diệu Đế” trong vườn Lộc Uyển, sau khi Ngài giác ngộ thành Phật. Trong đó Đức Phật đã trình bày: “Cuộc sống chứa đầy đau khổ, những khổ đau đó đều có nguyên nhân, nguyên nhân của những khổ đau này có thể bị hủy diệt bằng con đường diệt khổ.” Theo Hòa Thượng Piyadassi trong quyển “Con Đường Cổ Xưa,” đối với đạo Phật, việc thức tỉnh từ Vô Minh đến Giác Ngộ luôn luôn hàm ý sự thấu triệt Tứ Thánh Đế. Bậc Giác Ngộ được gọi là Phật, chỉ vì Ngài đã thấu triệt Tứ Đế. Toàn bộ bài pháp đầu tiên của Đức Phật dành trọn vẹn để trình bày về Tứ Thánh Đế này; vì đó là cốt tủy của đạo Phật. Ví như dấu chân của các loài đi trên đất, có thể được chứa đựng trong dấu chân voi, được xem là lớn nhất về tầm cỡ, giáo lý Tứ Thánh Đế này cũng vậy, bao quát hết thảy mọi thiện pháp. Trong kinh điển Pali, đặc biệt là trong tạng kinh (Suttas), Tứ Đế này được diễn giải chi tiết bằng nhiều cách khác nhau. Không có một nhận thức rõ ràng về Tứ Đế, người ta khó có thể hiểu được Đức Phật đã dạy những gì trong suốt 45 năm hoằng hóa. Đối với Đức Phật thì toàn bộ lời dạy của Ngài chỉ nhằm để hiểu về Khổ, tính chất bất toại nguyện của mọi hiện hữu duyên sanh, và hiểu về con đường thoát khỏi tình trạng bất toại nguyện này. Toàn bộ lời dạy của Đức Phật không gì khác hơn là sự ứng dụng một nguyên tắc này. Như vậy chúng ta thấy rõ Đức Phật đã khám phá ra Tứ Đế, phần còn lại chỉ là sự khai triển có hệ thống và chi tiết hơn về Tứ Thánh Đế này. Có thể xem đây là giáo lý tiêu biểu của ba đời chư Phật. Tính chất ưu việt của Tứ Thánh Đế trong lời dạy của Đức Phật, được thể hiện rõ nét qua bức thông điệp của Ngài trong rừng Simsapa, cũng như từ bức thông điệp trong vườn Lộc Uyển. Thời Đức Phật còn tại thế, Ngài luôn nhấn mạnh rằng không thông hiểu và thực hành Tứ Diệu Đế sẽ khiến chúng ta phải lăn trôi mãi trong vòng luân hồi sanh tử. Hành giả tu tập thiền quán nên luôn nhớ rằng “Tứ Diệu Đế” được thấy rõ khi chánh niệm và trí tuệ có mặt.

Không có từ ngữ dịch tương đương trong Anh ngữ cho từ “Dukkha” trong tiếng Pali (Nam Phạn) hay tiếng Sanskrit (Bắc Phạn), nên người ta thường dịch chữ “Dukkha” dịch sang Anh ngữ là “Suffering”. Tuy nhiên chữ “Suffering” thỉnh thoảng gây ra hiểu lầm bởi vì nó chỉ sự khốn khổ hay đau đớn cực kỳ. Cần nên hiểu rằng khi Đức Phật bảo cuộc sống của chúng ta là khổ, ý Ngài muốn nói đến mọi trạng thái không thỏa mãn của chúng ta với một phạm vi rất rộng, từ những bậc dọc nho nhỏ đến những vấn đề khó khăn trong đời sống, từ những nỗi khổ đau nát lòng chí đến những tang thương của kiếp sống. Vì vậy chữ “Dukkha” nên được dùng để diễn tả những việc không hoàn hảo xảy ra trong đời sống của chúng ta và chúng ta có thể cải hóa chúng cho tốt hơn. Nói tóm lại, mọi hiện hữu đều có bản chất khổ chứ không mang lại toại nguyện (sự khổ vô biên vô hạn, sanh khổ, già khổ, bệnh khổ, chết khổ, thương yêu mà phải xa lìa khổ, oán ghét mà cứ gặp nhau là khổ, cầu bất đắc khổ, vân vân. Khổ đeo theo ngũ uẩn như sắc thân, sự cảm thọ, tưởng tượng, hình ảnh, hành động, tri thức). Qua thiền định, hành giả tu thiền có thể thấy trực tiếp là các hiện tượng danh và sắc, hay thân và tâm, đều đau khổ. Tập Đế là sự thật rõ ràng về nguồn gốc của những nỗi khổ. Theo giáo lý nhà Phật, tham ái là nguyên nhân của đau khổ. Những dục vọng xấu xa nảy nở từ những việc vụn vặt trong gia đình, lan ra ngoài xã hội, và nổ lớn thành chiến tranh giữa các chủng tộc, giữa các quốc gia, hay giữa những phe nhóm của các quốc gia trên thế giới. Ngu si là nguyên nhân của mọi cái khổ (sự ham sống làm cho chúng sanh cứ mãi chết đi sống lại, hễ ham sống tất ham vui sướng, ham quyền thế, ham tài sản, càng được càng ham). Cứu cánh diệt khổ là Niết bàn tịch tịch (nếu chịu hạ lòng tham xuống rồi bỏ nó đi, hay trục nó ra khỏi mình thì gọi là diệt). Qua thiền quán, chánh niệm và trí tuệ có mặt, hành giả thấy rõ sự chấm dứt khổ đau một khi si mê và các phiền não khác đều biến mất. 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.”

Người tu tập tỉnh thức cũng giống như một người đang trốn chạy khỏi tay bọn cướp đi đến gặp phải một khoảng nước bao la trước mặt. Người ấy biết rằng bờ bên này nguy hiểm và bờ bên kia an toàn. Tuy nhiên, không có tàu thuyền gì để đi đến bờ bên kia. Nên người ấy nhanh nhẹn gom góp nhánh lá làm một chiếc bè, và với chiếc bè,

người ấy đã qua bờ bên kia một cách an toàn. Chánh Đạo được dạy bởi Đức Phật cũng giống như chiếc bè. Nó có công năng đưa chúng ta từ bến bờ khổ đau phiền não đến bỉ ngạn vô ưu. Trong Phật giáo Đại Thừa, giáo pháp giống như chiếc bè; khi cứu cánh bỉ ngạn đã đến, thì bè cũng phải bỏ lại sau lưng. Giáo pháp không phải là cứu cánh mà chỉ là phương tiện thôi. Theo Kinh Ấn dụ Con Rắn, Đức Phật dạy: “Giáo pháp của ta như chiếc bè để vượt qua chứ không phải để nắm giữ.” Trong Phật giáo, Pháp chỉ tất cả mọi phương cách tu hành được dạy bởi Đức Phật mà cuối cùng đưa đến cứu cánh giác ngộ. Chư pháp là phương tiện đưa đến cứu cánh, chứ tự chúng không phải là cứu cánh. Giáo pháp của Đức Phật cũng giống như chiếc bè, được dùng để đi qua bên kia bờ. Tất cả chúng ta đều phải lệ thuộc vào chiếc bè Phật pháp này để vượt thoát dòng sông sanh tử. Chúng ta gắng sức bằng tay chân, bằng trí tuệ để đạt đến bỉ ngạn. Khi cứu cánh bỉ ngạn đã đến, thì bè cũng phải bỏ lại sau lưng. Giáo pháp không phải là cứu cánh mà chỉ là phương tiện thôi. Theo Kinh Ấn dụ Con Rắn, Đức Phật dạy: “Giáo pháp của ta như chiếc bè để vượt qua chứ không phải để nắm giữ.” Cũng theo Kinh Trung Bộ, Đức Phật dạy: “Pháp mà ta giảng dạy chỉ là chiếc bè. Ngay cả Pháp ấy còn phải xả bỏ, huống là phi pháp. Chiếc bè Pháp ấy chỉ nên được dùng để đáo bỉ ngạn, chứ không nên giữ lại.”

III. Những Lời Phật Dạy Về Bốn Chân Lý Cao Thượng:

Trong một đoạn kinh nổi tiếng của bộ Trung Bộ Kinh thuộc tạng kinh Pali, Đức Phật mô tả giáo pháp của Ngài giống như một chiếc bè. Ngài dạy, giả thử có một người lữ hành trông thấy một dòng sông rộng lớn. Trong khi đó bên bờ người ấy đang đứng thì nguy hiểm và ghê sợ, trong khi bờ bên kia thì an toàn, bình yên và vắng lặng. Không có cầu mà chẳng có phà để đưa người ấy sang sông, vì vậy người này làm một chiếc bè. Một khi đã qua được bến bờ bên kia, người này nên làm gì? Kéo theo chiếc bè, vật đã từng hữu dụng cho người ấy và bây giờ nó biến thành một trở ngại, hay bỏ nó đi sau khi người ấy đã sang bờ? Đức Phật bình phẩm, chiếc bè dùng để vượt sông, đừng bám víu vào nó, và giống như chân lý trong giáo pháp của Ngài. Nó không phải là một nỗ lực trí tuệ mà cũng không phải là một tín điều, nhưng chỉ là một điều gì đó được biến thành hiện thực và được trau dồi. Giáo pháp của Đức Phật được diễn tả rất ngắn gọn trong Tứ Diệu Đế, một trong những phương thức được chấp nhận rộng rãi nhất của tư tưởng Phật

giáo. Những chân lý này công bố về “khổ” và sự chấm dứt khổ và phản ánh nội dung sự giác ngộ của Ngài. Theo truyền thống, Ngài trình bày những chân lý này trong bài pháp đầu tiên khi thuyết giảng cho 5 người bạn đồng tu cũ ở vườn Lộc Uyển gần thành Sarnath. Bài pháp này được gọi là “Chuyển Pháp Luân,” và nó đã cấu thành một trong những lời giáo huấn căn bản của đạo Phật. *Chân lý thứ nhất là “Khổ Đế”*: Đức Phật dạy rằng mọi vật đều khổ: sanh, lão, bệnh, tử, chia lìa, không thỏa mãn ước muốn, hủy hoại, trạng thái thay đổi liên tục của tất cả các hiện tượng, bất cứ cảm nhận nào, dù sung sướng hay đau khổ đều là “khổ.” Khổ là điều kiện vô thường của vũ trụ tác động trên vạn vật. Ngay cả “cái tôi” hoặc “bản ngã” cũng không có đặc tính vững bền, do bởi trên thực tế nó chỉ là một sai lầm khởi lên từ một khái niệm sai lầm mà thôi. Thuyết “Vô Ngã” này là một trong ba đặc tính của tất cả sự sống cùng với “khổ” là “vô thường.” *Chân lý thứ hai là “Tập Đế”*: Tập đế giải thích rằng ‘khổ’ phát sinh từ tham ái, tham muốn có nhiều hay có ít, tham muốn sinh tồn hay hoại diệt. Sự tham ái hoặc lòng tham như thế là một phần của chu kỳ được mô tả trong thập nhị nhân duyên: phát sinh từ thọ, lần lượt phát sinh từ xúc, từ lục căn, từ danh sắc, từ thức, từ ý hành, từ vô minh, từ khổ, từ sanh, hữu, thủ, và trở lại ái, cứ như thế mà xoay vòng liên tục trở lại. Một trong những định luật căn bản tự nhiên nổi tiếng trong đạo Phật. Lý Duyên Khởi hoặc Thập Nhị Nhân Duyên đặt nền móng cho Nghiệp, nhân quả, sự thay đổi và tự nguyện và tính cách mà ở đó tất cả những hiện tượng quy ước tồn tại. Nó thường được mô tả là sự khởi đầu với vô minh hoặc mê mờ. *Chân lý thứ ba là “Diệt Đế”*: Chân lý này khẳng định rằng có một sự chấm dứt ‘khổ’ hay sự giải thoát cuối cùng và tối cao là sự dập tắt lửa tham, sân và si, việc này xảy ra khi nhân của ‘khổ’ bị loại trừ. Khi người ta hiểu rõ lý Duyên Khởi và những hậu quả của nó được mở lối, khi ấy chuỗi dây xích bị phá và tham ái dẫn đến vòng sinh tử luân hồi bất tận bị đoạn tận và sự diệt khổ đã hoàn tất. Đức Phật gọi chân lý thứ ba là “sự diệt tất.” Sự kiện này không giống như Niết Bàn. Niết Bàn không phải là quả được tạo bởi nhân: nếu là Niết Bàn, nó tự phát sinh, và nếu nó đã tự sinh; nó không thể đưa ra một phương cách để vượt khỏi những sự bám chặt vào nghiệp và tái sinh. *Chân lý thứ tư là “Đạo Đế”*: Đạo đế xác định những yếu tố dẫn đến sự diệt khổ. Tám yếu tố này khẳng định ba thành phần căn bản của sự tu tập tâm linh Phật giáo: Giới, Định, và Huệ. Tứ Diệu Đế được giải thích

bằng cách dùng một hình thức bóng bẩy mang tính y học. Trong đế thứ nhất, thân phận con người được chẩn đoán là khổ. Chân lý thứ hai trích dẫn tham ái, nhân của chứng bệnh này. Chân lý thứ ba tạo nên một triệu chứng tình trạng, chỉ ra rằng có thể hồi phục. Cuối cùng chân lý thứ tư, Bát Chánh Đạo đi đến sự diệt khổ là phương thuốc được kê toa để phục hồi sức khỏe bệnh nhân. Theo lệ thường, người ta cũng kết hợp hình thức hoạt động nào đó với từng chân lý một. Chân lý thứ nhất được ‘hiểu thông suốt.’ Chân lý thứ hai được loại trừ tận gốc: nó đòi hỏi sự khao khát cần được dập tắt. Chân lý thứ ba là cần được chứng nghiệm, để biến thành thực tế. Và chân lý thứ tư cần được trau dồi, “được biến thành hiện thực,” nghĩa là cần được gìn giữ và tuân thủ. Toàn bộ Phật Pháp có thể được xem như là sự giải thích rộng rãi và tỉ mỉ từ Bốn Chân Lý Cao Thượng mà ra.

Hành Giả tu Phật nên suy gẫm cẩn thận lời dạy của Đức Phật về Bốn Chân Lý Cao Thượng trong Tương Ứng Bộ Kinh để chúng ta có thể thâm thâm tiến tu đến khi viên mãn. Trong Kinh Lá Rừng Simsapà, Tương Ứng, Tập VI. 31, một thời Thế Tôn an trú tại rừng Simsapà. Rồi Thế Tôn lấy tay nhặt lên một ít lá Simsapà, rồi bảo các Tỳ Kheo: “Các ông nghĩ thế nào, này các Tỳ Kheo, cái gì là nhiều hơn, một số ít lá Simsapà mà Ta nắm lấy trong tay, hay lá trong rừng Simsapà?” Các Tỳ Kheo trả lời: “Thật là quá ít, bạch Thế Tôn, một ít lá Simsapà mà Thế Tôn nắm lấy trong tay, và thật là quá nhiều lá trong rừng Simsapà.” Đức Thế Tôn nói tiếp: “Cũng vậy, này các Tỳ Kheo, thật là quá nhiều, những gì Ta đã thắng tri mà không nói cho các ông! Thật là quá ít những gì mà Ta đã nói ra! Nhưng tại sao, này các Tỳ Kheo, Ta lại không nói ra những điều ấy? Vì rằng, này các Tỳ Kheo, những điều ấy không liên hệ đến mục đích, không phải là căn bản cho phạm hạnh, không đưa đến yếm ly, ly tham, đoạn diệt, an tịnh, thắng trí, giác ngộ, và Niết Bàn. Do vậy, Ta không nói lên những điều ấy. Và này các Tỳ Kheo, điều gì mà ta nói? ‘Đây là khổ’, này các Tỳ Kheo, là điều Ta nói. ‘Đây là Khổ tập’, là điều Ta nói. ‘Đây là khổ diệt’, này các Tỳ Kheo, là điều Ta nói. ‘Đây là Con Đường đưa đến Khổ diệt’, là điều Ta nói. Nhưng tại sao, này các Tỳ Kheo, Ta lại nói ra những điều ấy? Vì rằng, này các Tỳ Kheo, những điều ấy liên hệ đến mục đích, là căn bản cho phạm hạnh, đưa đến yếm ly, ly tham, đoạn diệt, an tịnh, thắng trí, giác ngộ, Niết Bàn. Do vậy, Ta nói lên những điều ấy. Do vậy, này các Tỳ Kheo, một cố gắng cần phải làm để rõ biết: ‘Đây là Khổ’,

một cố gắng cần phải làm để rõ biết: ‘Đây là Khổ tập’, một cố gắng cần phải làm để rõ biết: ‘Đây là Khổ diệt’, một cố gắng cần phải làm để rõ biết: ‘Đây là Con Đường đưa đến Khổ diệt’.”

Four Noble Truths

I. The Buddha's First Sermon In the Deer Park:

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 undescribable happiness. *And finally, the fourth is the Noble Truth of the Path:* The Path that helps us reach the ultimate wisdom.”

Since then, the Buddha spread the seeds of Bodhi far and wide. Specifically after the time the Buddha met with Yasas and preached to him the teachings of Buddhism, Yasas and fifty friends of his immediately donned the yellow robe and followed Him. They were the first large group of Sangha to take vows right after the Buddha's enlightenment. Henceforth, the Buddha and His Sangha started his preaching mission. On one occasion, while in his way to Magadha, a kingdom in central India at the time, the Buddha called on Uruvilva-Kasyapa, the leader of the fire-worshipping cult and asked for lodging. Uruvilva-Kasyapa showed the Buddha a stone hut and warned that

inside the hut there was a poisonous dragon that always appeared in the middle of the night to devour human beings. So, not be regret if the Sangha of the Buddha chose to stay there and were eaten up. However, the Buddha and his new Sangha still decided to enter the stone hut and sat calmly in a crossed-legs posture. By midnight, the poisonous dragon appeared, showed its jaws widely and clutched its sharp claws, but it could neither harm the Buddha nor the new Sangha. The following day, beyond the prediction of Uruvilva-Kasyapa and his followers, the Buddha and his new Sangha were still safe and sound in that stone hut. So Uruvilva Kasyapa and his followers went from extreme surprise to admiration. So, Uruvilva Kasyapa came to consult the Buddha about the methods of correct practices. After hearing the wonderful Dharma from the Buddha in his ever convincing tone and his virtuous manner, Uruvilva Kasyapa was now totally convinced. He then determined to give up what he had practiced in the past and led his five hundred disciples to take refuge in the Buddha. After the Buddha converted Uruvilva Kasyapa and his five hundred followers, he also preached to them the Four Noble Truths. All of them was filled with joys of the Dharma and found that they were very lucky to have the Buddha's help to get rid of the evils, to receive the good, and come to tread on the right path. After that, Uruvilva Kasyapa met his two brothers and gave them the account of how he was converted. The two brother also agree to attend the Buddha's preaching and finally took refuge in the Buddha. It should be reminded that the two brothers of Uruvilva Kasyapa also had five hundred followers. So in a very short period of time, the new Sangha of the Buddha already had more than one thousand people. All of them followed the Buddha to return to Mount Vulture Peak in Rajagrha. For the whole Sangha only walked, this long procession of Monks on the move caught the attention of the entire Kingdom of Magadha.

In his preachings, the Buddha always reminded that Buddhists always need two ways of education: the first way is secular education and the second one is religious education. These two ways are considered as the two wings for a bird. Without two wings, no bird can fly. Similarly, without these two ways of education, Buddhists would lead to a poor and obscure life, not only in the secular world but also in the spiritual life. Secular education will help us with an appropriate

profession to support our family while religious education will help us lead a true happy life. As a matter of fact, religious education is extremely necessary, for it teaches us how to think and act in order to be good and happy. Besides, it also helps us love and understand the meaning of life so that we are able to adjust ourselves to its laws in any circumstances. After experiencing six years in ascetic practices, the Buddha advised his followers to follow the middle path. He taught: “Buddhists should always make best use of their secular life while cultivating the path of true happiness in this world and hereafter.”

According to The Agama Sutra, in 45 years of preaching the Dharma, the Buddha declared explicitly that He did preach only on Suffering and the End of Suffering, and nothing else. He exhorted His disciples to go forth to preach the Dharma and to explain the holy life for the welfare of the many, for the happiness of the many, out of compassion for the world, for the advantage, for the happiness of the deities and human beings. The Buddha made it very clear that His purpose in preaching the Dharma was not to quarrel with other religious leaders or to compete with antagonistic doctrines. There is no quarrel in His preaching. He just shows the way to enlightenment and liberation from all sufferings and afflictions. The Buddha is always filled with love and compassion for all living beings. Even when He takes a rest, He still wants to spread His love and compassion to other beings. His preaching is only performed out of compassion and love for the world. There are over 150 Buddhist sutras, all of them are talking about the danger of mortality, so to preach others about Buddha’s teachings with the hope that they will eventually understand and be able to escape the cycle of births and deaths.

II. Four Noble Truths:

Before entering Nirvana, the Buddha emphasized in front of his disciples that Buddhists must definitely build up their foundation of knowledge in cultivation in which we cannot lack understanding of the Four Noble Truths. So long as Buddhist practitioners practice the Four Noble Truths, the Eightfold Noble Path, and the Twelve Links of Causation, you will obtain release and liberation.” Then, the Buddha took a quick look at his disciples and emphasized in front of them that Buddhists must definitely build up their foundation of knowledge in

cultivation in which we cannot lack understanding of the Four Noble Truths. As a matter of fact, the luggages of the journey of Nirvana comprise of the Buddha's Correct Dharma which is the content of realizations of the path and absence of suffering and its causes on the mindstreams. Among them, the Four Noble Truths play a very important role because they are fundamental doctrines of Buddhism which clarify the cause of suffering and the way to emancipation. Sakyamuni Buddha is said to have expounded the Four Noble Truths in the Deer Park in Sarnath during his first sermon after attaining Buddhahood. The Buddha organized these ideas into the Fourfold Truth as follows: "Life consists entirely of suffering; suffering has causes; the causes of suffering can be extinguished; and there exists a way to extinguish the cause." According to Most Venerable Piyadassi in "The Buddha's Ancient Path," in Buddhism, awakening from ignorance to full knowledge always implies the comprehension of the Four Noble Truths. The Enlightened One is called the Buddha simply because he understood the Truths in their fullness. The whole of his first sermon is devoted to the formulation of these Truths; for they are the essence of the Buddha's teaching. "As the footprint of every creature that walks the earth can be contained in an elephant's footprint, which is pre-eminent for size, so does the doctrine of the Four Noble Truths embrace all skilful Dhamma, or the entire teaching of the Buddha. In the original Pali texts, specifically in the discourses, these Four Noble Truths are made clear in detail and in diverse ways. Without a clear idea of the Truths, one can not know what the Buddha taught for forty-five years. To the Buddha the entire teaching is just the understanding of Dukkha, the unsatisfactory nature of all phenomenal existence, and the understanding of the way out of this unsatisfactoriness. The entire teaching of the Buddha is nothing other than the application of this one principle. Thus, we clearly see that the Buddha discovered the Four Noble Truths, and the rest are logical developments and more detailed explanations of the Four Noble Truths. This is the typical teaching of the Buddhas of all ages. The supremacy of the Four Noble Truths in the teaching of the Buddha is extremely clear from the message of the Simsapa Grove as from the message of the Deer Park. At the time of the Buddha, He always stressed that failing to comprehend and practice the Four Noble Truths

have caused us to run on so long in the cycle of birth and death. Zen practitioners should always remember that the Four Noble Truths are seen at any time when mindfulness and wisdom are present.

There is no equivalent translation in English for the word “Dukkha” in both Pali and Sanskrit. So the word “Dukkha” is often translated as “Suffering”. However, this English word is sometimes misleading because it connotes extreme pain. When the Buddha described our lives as “Dukkha”, he was referring to any and all unsatisfactory conditions. These range from minor disappointments, problems and difficulties to intense pain and misery. Therefore, Dukkha should be used to describe the fact that things are not completely right in our lives and could be better. In one word, all existence entails suffering. All existence is characterized by suffering and does not bring satisfaction. Through meditation, Zen practitioners may see directly that all physical and mental phenomena share the characteristic of suffering. Truth of the causes of suffering. According to Buddhist tenets, craving or desire is the cause of suffering. It creates dissension in the family and society that degenerates into war between races, nations, and groups of nations in the world. The truth of the origin of suffering or causes of suffering, or its location. All sufferings are caused by ignorance, which gives rise to craving and illusions (craving or grasping the wrong things), i.e. craving for life, for pleasure, for power, for wealth; the more he earns, the more he wants. There is an end to suffering, and this state of no suffering is called Nirvana. Through meditation, mindfulness and wisdom are present, Zen practitioners see clearly suffering will be ceased when ignorance and other afflictions fall away and cease. Regarding the practicing of 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.

A person who is cultivating mindfulness is similar to a man who is escaping from a group of bandits come to a vast stretch of water that is in his way. He knows that this side of the shore is dangerous and the other side is safe. However, there is no boat going to the other shore, nor is there any bridge for crossing over. So he quickly gathers wood, branches and leaves to make a raft, and with the help of the raft, he crosses over safely to the other shore. The Noble Eightfold Path taught

by the Buddha is like the raft. It would take us from the suffering of this shore to the other shore of no suffering. In Mahayana Buddhism, the teaching is likened a raft; when the goal, the other shore, is reached, then the raft is left behind. The form of teaching is not final dogma but an expedient method. According to the Discourse on the Water Snake's Parable, the Buddha taught: "My teaching is like a raft for crossing over, not for carrying." In Buddhism, dharma refers to all the methods of cultivation taught by the Buddha which lead to ultimate enlightenment. They are means that lead to an end, not an end themselves. The Buddha's teaching is likened a raft for going the other shore. All of us depend on the raft of Dharma to cross the river of birth and death. We strive with our hands, feet, and wisdom to reach the other shore. When the goal, the other shore, is reached, then the raft is left behind. The form of teaching is not final dogma but an expedient method. According to the Discourse on the Water Snake's Parable, the Buddha taught: "My teaching is like a raft for crossing over, not for carrying." Also according to the Middle Length Saying, the Buddha taught: "The dharma that I teach is like a raft. Even Dharma should be relinquished, how much the more that which is not Dharma? The Raft of Dharma is for crossing over, not for retaining."

III. The Buddha's Teachings on the Four Noble Truths:

In a famous passage in the Majjhima Nikaya of the Pali Canon, the Buddha likens his teaching to a raft. Suppose, he says, a traveler sees a great expanse of water. The shore he stands on is dangerous and frightening, while the opposite shore offers safety, peace and tranquility. There is neither a bridge to cross nor a ferry to carry him over, so he built a raft. Once on the other shore, what should he do? Drag the raft that had been useful to him and turn it into an impediment, or let go of it now that he is safely across the water? The raft, the Buddha observes, is for crossing with, not clinging to, and the same is true of his teaching. It is neither an intellectual endeavor nor a creed, but merely something to be brought into being and cultivated. The Buddha's teaching is most succinctly expressed in the Four Noble Truths, one of the most universally accepted formulations of Buddhism. These Truths proclaim "duhkha" and its cessation, and reflect the content of the Buddha's enlightenment. According to tradition, he

expounded them in his first sermon delivered to his five former companions at the deer park near Sarnath. This sermon is called the “Setting in Motion of the Wheel of Dharma,” and constitutes one of the most basic teachings of Buddhism. *The first Noble Truth is the Truth of Dukkha*: The Buddha said that everything is “dukkha”: birth, ageing, sickness, death, parting, unfulfilled desires, decay, the state of all phenomena constantly changing, any experience, whether pleasurable or painful, is “dukkha.” Dukkha is the condition of universal impermanence which affects everything. Even the “I” or “Self” has no enduring quality, because in reality it is merely an error arising from false conceptualization. This doctrine of “no-self” is one of three characteristics of all conditioned existence, together with “dukkha” and impermanence. *The second Noble Truth is the Truth of the Origin of Dukkha*: The Truth of the Origin of “dukkha,” explains that “dukkha” arises from craving (literally ‘thirst’; Pali, trishna): craving for sensual pleasure, for having more or for having less, for existence or for self-annihilation. Such craving or greed is part of a cycle that is described as a twelve-linked chain of Dependent Origination: it arises from feeling, which in turn arises from sense-contact, which arises from the six senses, which arise from mind and form, which arise from consciousness, which arises from formations, which arise from ignorance, which arises from suffering, which arises from birth, which arises from becoming, which arises from grasping, which arises from craving, and thus round and round again. One of the most celebrated principles of Buddhism, Dependent Origination underlies Karma, causality, change and free will, and the way in which all conditioned phenomena exist. It is usually described as beginning with ignorance or confusion. *The third Truth is the Noble Truth of the Cessation of Dukkha*: This Truth asserts that there is an end to “dukkha”: supreme and final liberation is the “blowing out” of the fires of greed, hatred and delusion that occurs when the cause of “dukkha” is removed. When Dependent Origination is fully understood and its consequences drawn out, when the chain is broken and the craving that leads to endless births and deaths is abandoned, complete and final cessation of “dukkha” is achieved. The Buddha called the third Noble Truth “the Cessation.” This is not identical to nirvana. Nirvana is not an effect produced by a cause: if it were, it would arise dependently, and if it

arose dependently, it would not be able to offer a means of escape from the clutches of karma and rebirth. *The fourth Noble Truth is the Truth of the Eightfold Noble Path*: the Truth of the Eightfold Noble Path identifies the factors leading to the cessation of “duhkha”. These eight factors affirm the three essential elements of Buddhist spiritual training, moral conduct, concentration and wisdom. The Four Noble Truths are commonly explained by use of medical allegory. In the First Noble Truth the human condition is diagnosed as being “duhkha.” The Second Noble Truth cites craving as the cause of this malady. The Third Noble Truth make a prognosis about the condition, proclaiming that recovery is possible. Finally, the Fourth Noble Truth, the Eightfold Noble Path to the Cessation of “duhkha,” is the medicine prescribed to restore the patient’s health. It is also customary to associate some sort of activity with each of the four Truths. The first Truth is to be “fully comprehended.” The second needs to be eradicated: it requires thirst to be quenched. The third Truth is to be realized, to be made into reality. And the fourth is to be cultivated, “to be brought into being,” that is, to be kept and followed. The entire Buddhist Dharma can be seen as an elaboration of the Four Noble Truths.

Buddhist Practitioners should think over carefully the Buddha’s Teachings on the Four Noble Truths in the Samyutta Nikaya, so that we can quietly advance in practice until we reach our perfection. In the Simsapà Leaves Sutta, Samanabramana Sutta, Volume VI, Book 31, once the Blessed One was staying at Kosambi in the Simsapa forest. Then, picking up a few Simsapa leaves with his hand, he asked the monks: “How do you construe this, monks: Which are more numerous, the few Simsapa leaves in my hand or those overhead in the Simsapa forest?” Bhikkhus replied: “The leaves in the hand of the Blessed One are few in number, lord. Those overhead in the forest are far more numerous.” The Buddha continued to explain: “In the same way, monks, those things that I have known with direct knowledge but have not taught are far more numerous (than what I have taught). And why haven’t I taught them? Because they are not connected with the goal, do not relate to the rudiments of the holy life, and do not lead to disenchantment, to dispassion, to cessation, to calm, to direct knowledge, to self-awakening, to Unbinding. That is why I have not taught them. And what have I taught? ‘This is stress...This is the

origination of stress...This is the cessation of stress...This is the path of practice leading to the cessation of stress': This is what I have taught. And why have I taught these things? Because they are connected with the goal, relate to the rudiments of the holy life, and lead to disenchantment, to dispassion, to cessation, to calm, to direct knowledge, to self-awakening, to Unbinding. This is why I have taught them. Therefore your duty is the contemplation, 'This is stress...This is the origination of stress...This is the cessation of stress.' Your duty is the contemplation, 'This is the path of practice leading to the cessation of stress.'"

Chương Hai Mươi Một

Chapter Twenty-One

Tám Con Đường Thánh

I. Tổng Quan Về Tám Con Đường Thánh:

Bát Chánh đạo hay Bát Thánh Đạo là tám con đường đúng hay tám con đường của các bậc Thánh. Bát Thánh Đạo chính là thấy đúng, suy nghĩ đúng, nói năng đúng, hành động đúng, sống đúng, nỗ lực đúng, ghi nhớ đúng, và thiền định đúng. Thuật ngữ “Đúng” trong Phật giáo có nghĩa là bất cứ suy nghĩ hay hành động nào không gây trở ngại, phiền não và đau khổ cho người và cho mình; mà ngược lại, sự suy nghĩ và hành động này sẽ đưa đến an lạc, tỉnh thức và hạnh phúc cho mình và cho người. Chánh kiến là từ bỏ cách nhìn hưởng về cái ngã của các sự vật và có cái thấy như thật của Đức Phật, nghĩa là vạn sự vạn vật không có tự tánh, không độc lập, mà hiện hữu do sự tổng hợp của nhau, cái này có thì cái kia có, cái này không thì cái kia không. Chánh tư duy là không thiên về thái độ quy ngã đối với sự vật, mà suy nghĩ về sự vật một cách đúng đắn. Chánh tư duy dạy chúng ta từ bỏ ba cái xấu để có được cái tâm độ lượng như tâm Phật: không tham muốn hay chỉ nghĩ đến sự thủ đắc cho riêng mình; không giận ghét hay không ưa thích khi sự việc xảy ra không như ý mình muốn; và không ác độc hay muốn được theo ý mình trong mọi sự. Chánh ngữ dạy chúng ta sử dụng ngôn từ đúng đắn trong đời sống hằng ngày và tránh bốn thứ xấu ác về miệng như nói dối, nói lười hai chiều, nói lời vu khống và nói lời không cần thận. Chánh nghiệp là sự ứng xử hằng ngày phù hợp với giới luật của Đức Phật, nghĩa là phải kềm chế ba điều xấu nơi thân, làm trở ngại cho những hành động đúng như sát hại không cần thiết, trộm cắp, và tà dâm. Chánh mạng là thu hoạch thức ăn, quần áo, nhà cửa và các nhu cầu khác trong cuộc sống một cách đúng đắn. Chánh mạng dạy chúng ta kiếm sống bằng công việc không gây phiền khổ cho người khác hay những nghề vô ích cho xã hội, mà phải sống bằng sự thu nhập chính đáng bằng nghề nghiệp chính đáng và có ích cho người khác. Chánh tinh tấn là luôn hành sử đúng đắn, không lười biếng hay đi lệch khỏi con đường chân chánh, tránh những sai lầm như ba điều xấu về ý, bốn điều xấu về miệng và ba điều xấu

về thân. Chánh niệm là tu tập bằng cái tâm đúng đắn như Đức Phật đã tu tập, nghĩa là chúng ta phải chú tâm vào vạn sự vạn vật trong vũ trụ bằng cái tâm thanh tịnh và chính đáng. Cuối cùng là chánh định, nghĩa là luôn luôn không bị dao động vì những thay đổi của hoàn cảnh bên ngoài. Người Phật tử nên luôn nhớ lời Phật dạy về “Bát Chánh Đạo” trong kinh Pháp Cú như sau: Bát Chánh Đạo là đạo thù thắng hơn các đạo. Tứ đế là lý thù thắng hơn các lý. Ly dục là pháp thù thắng hơn các pháp. Cụ nhân là bậc thù thắng hơn các bậc Thánh hiền (Pháp Cú 273). Chỉ có con đường này, chẳng còn con đường nào khác có thể làm cho tri kiến các người thanh tịnh. Các người thuận làm theo, thì bọn ma bị rối loạn (Pháp Cú 274). Các người thuận tu theo Chánh đạo trên này, thì khổ não sẽ dứt hết, và biết rằng Đạo ta nói có sức trừ diệt chông gay (Pháp Cú 275). Thận trọng lời nói, kềm chế ý nghĩ, thân không làm ác, ba nghiệp thanh tịnh, là được Đạo Thánh Nhơn (Pháp Cú 281).

II. Tóm Lược Nội Dung Của Tám Con Đường Thánh:

Thứ nhất là Chánh Kiến: Người tu tập tỉnh thức nên cố gắng thấy được những luật thiên nhiên đang chi phối đời sống của mình. Chánh kiến là nhận thấy một cách khách quan ngay thẳng; thấy thế nào thì ghi đúng thế ấy, không bị thành kiến hoặc tình cảm ảnh hưởng mà làm cho sự nhận xét bị sai lệch; biết phân biệt cái thật cái giả; nhận thức đạo lý chân chánh để tiến tới tu hành giải thoát. Chánh kiến có nghĩa là thấy được những luật thiên nhiên đang chi phối đời sống của mình. Một trong những luật quan trọng là luật ‘Nhơn Quả’, mỗi hành động đều sẽ mang đến một kết quả nào đó, không có bất cứ ngoại lệ nào. Không có chuyện ‘không thiện không ác’ trong Phật giáo. Như vậy, thiện giả nên luôn nhớ rằng mỗi khi chúng ta hành động vì tham-sân-si, ắt khổ đau sẽ đến với mình. Ngược lại, khi chúng ta làm vì lòng từ bi hay trí tuệ, kết quả sẽ là hạnh phúc và an lạc. Phật tử chơn thuần nên luôn có tâm tỉnh thức để khôn khéo biết phối hợp luật nhơn quả vào cuộc sống hằng ngày của mình. Chánh kiến cũng có nghĩa là thấy và hiểu được cái tánh chân thật hay cái chân như của mình. Trong Phật Giáo, chánh kiến là sự hiểu biết về khổ hay tính chất bất toại nguyện của mọi hiện hữu duyên sanh, hiểu biết về nhân sanh khổ, về sự diệt khổ và con đường dẫn đến sự diệt khổ. Chánh Kiến là một trong hai phần học của Trí Tuệ (phần học khác là Chánh Tư Duy). Chánh kiến

là thấy đúng bản chất, hiểu biết chân lý thật sự của mọi sự, không phải nhìn thấy chúng có vẻ như thế. Theo quan điểm Phật giáo, chánh kiến có nghĩa là tuệ giác, là sự hiểu biết thâm sâu, hay nhìn thấy được mặt dưới của sự việc qua lăng kính của Tứ Diệu Đế, lý nhân duyên, vô thường, vô ngã, vân vân. Chúng ta có thể tự mình đạt được chánh kiến hay hiểu biết chân lý do người khác chỉ bày. Tiến trình đạt được chánh kiến phải theo thứ tự, trước nhất là quan sát khác quan những việc quanh ta, kế thứ xem xét ý nghĩa của chúng. Nghĩa là nghiên cứu, xem xét, và kiểm tra, và cuối cùng là đạt được chánh kiến qua thiền định. Vào thời điểm này thì hai loại hiểu biết, tự mình hay thông qua người khác, trở nên không thể phân biệt được. Nói tóm lại, tiến trình đạt được chánh kiến như sau: quan sát và nghiên cứu, khảo sát một cách có trí tuệ những điều mình đã quan sát và nghiên cứu, và cuối cùng là tập trung tư tưởng để tư duy về cái mà mình đã khảo sát. Nói tóm lại, chánh kiến có nghĩa là sự hiểu biết về tứ diệu đế: khổ đế và tập đế hay những nguyên nhân khiến kéo dài dòng luân hồi sanh tử, diệt đế và đạo đế hay con đường đưa đến chấm dứt khổ đau và giải thoát hoàn toàn. Người tu theo Phật nên phát triển chánh kiến bằng cách nhìn mọi vật dưới ánh sáng của vô thường, khổ và vô ngã sẽ chấm dứt được luyến ái và mê lầm. Không luyến ái không có nghĩa là ghét bỏ. Ghét bỏ thứ gì mà chúng ta đã có và ưa thích trước đây chỉ là sự ghét bỏ tạm thời, vì sự luyến ái lại sẽ trở về với chúng ta. Mục đích của hành giả không phải là đi tìm sự khoái lạc, mà là đi tìm sự bình an. Bình an nằm ngay trong mỗi chúng ta, sự bình an được tìm thấy cùng chỗ giao động với khổ đau. Không thể nào tìm thấy sự bình an trong rừng sâu núi thẳm. Bình an cũng không thể được ban phát bởi người khác. Hành giả tu thiền định là để theo dõi đau khổ, thấy nguyên nhân của nó và chấm dứt nó ngay bây giờ hơn là đương đầu với kết quả của nó về sau này. Chánh kiến là trí tuệ như thật bản chất của thế gian. Muốn được vậy, chúng ta cần phải có sự thấu thị rõ ràng về Tứ Thánh Đế. Đó là Khổ đế, Tập đế, Diệt đế và Đạo đế. Đối với người có chánh kiến, khó có thể có cái nhìn mê mờ về mọi hiện tượng (chư pháp), vì người ấy đã vô nhiễm với mọi bất tịnh và đã đạt đến bất động tâm giải thoát (Akuppa ceto vimutti). Chánh kiến có nghĩa là hiểu biết các pháp như chúng thật sự là chứ không như chúng dường như là. Điều quan trọng là phải nhận thức được rằng chánh kiến trong đạo Phật có một ý nghĩa đặc biệt khác hẳn với những gì thường được mọi người gán cho. Trong

Phật giáo, Chánh kiến là soi chiếu tuệ giác trên năm thủ uẩn và hiểu được bản chất thật của nó, điều này có nghĩa là phải hiểu được chính thân tâm con người. Đó là trực nghiệm, tự quan sát thân tâm của chính mình. Chánh kiến là sự hiểu biết về khổ hay tính chất bất toại nguyện của mọi hiện hữu duyên sanh, hiểu biết về nhân sanh khổ, về sự diệt khổ và con đường đưa đến sự diệt khổ. Chánh kiến rất quan trọng trong Bát Chánh Đạo, vì bảy phần còn lại đều do chánh kiến hướng dẫn. Chánh kiến đoan chắc rằng các tư duy chân chánh đã được duy trì và nhiệm vụ của nó là sắp xếp lại các ý niệm; khi những tư duy và ý niệm này đã trở nên trong sáng và thiện lành thì lời nói và hành động của chúng ta cũng sẽ chân chánh như vậy. Lại nữa, chính nhờ có chánh kiến mà người ta từ bỏ được những tình tấn có hại hay bất lợi, đồng thời tu tập chánh tinh tấn hỗ trợ cho sự phát triển chánh niệm. Chánh tinh tấn và chánh niệm có chánh kiến hướng dẫn sẽ đem lại chánh định. Như vậy chánh kiến được xem là động lực chính trong Phật giáo, thúc đẩy các phần khác trong Bát Chánh Đạo vận hành trong mọi sự tương quan hoàn chỉnh. Có hai điều kiện cần thiết để đưa tới chánh kiến; do nghe người khác, nghĩa là nghe chánh pháp (saddhamma) từ nơi người khác; và do như lý tác ý. Điều kiện thứ nhất thuộc về bên ngoài, nghĩa là những gì chúng ta thu thập được từ bên ngoài; trong khi điều kiện thứ hai nằm ở bên trong, đó là những gì chúng ta tu tập, hay những gì ở trong tâm của chúng ta. Những gì chúng ta nghe tạo thành thức ăn cho tư duy và hướng dẫn chúng ta trong việc thành hình những quan điểm riêng của mình. Do vậy, nghe là điều rất cần thiết, nhưng chỉ đối với những gì liên quan đến chánh kiến, và nên tránh tất cả những lời nói bất thiện của người khác, vì nó làm cản trở tư duy chân chánh. Điều kiện thứ hai là tác lý như ý, khó tu tập hơn, vì nó đòi hỏi phải có sự tỉnh giác thường xuyên trên những đối tượng chúng ta gặp trong cuộc sống hằng ngày. Tác lý như ý thường được dùng trong các bài pháp có ý nghĩa rất quan trọng, vì nó có thể làm cho chúng ta thấy được các pháp một cách sâu xa hơn. Từ “Yoniso” có nghĩa là bằng đường ruột, thay vì chỉ trên bề mặt nông cạn. Do đó, diễn đạt theo lối ẩn dụ, thì đó là sự chú ý triệt để hay sự chú ý hợp lý. Hai điều kiện nghe và tác ý như lý phối hợp với nhau sẽ giúp cho việc phát triển chánh kiến. Người tầm cầu chân lý sẽ không thỏa mãn với kiến thức bề mặt, với cái giả tưởng hời hợt bên ngoài của chư pháp, mà muốn tìm tòi sâu hơn để thấy những gì nằm ngoài tầm thấy của mắt thường.

Đó là loại nghiên cứu được Đức Phật khuyến khích, vì nó dẫn đến chánh kiến. Người có đầu óc phân tích tuyên bố một điều gì sau khi đã phân tích chúng thành những tính chất khác nhau, được sắp đặt lại theo hệ thống, làm cho mọi việc trở nên rõ ràng dễ hiểu, người ấy không bao giờ tuyên bố một điều gì khi chúng còn nguyên thể, mà sẽ phân tích chúng theo những nét đặc thù sao cho sự thật chế định và sự thật tuyệt đối có thể được hiểu rõ ràng không bị lẫn lộn. Đức Phật là một bậc toàn giác, một nhà phân tích đã đạt đến trình độ tuyệt luân. Cũng như một nhà khoa học phân tích con người thành các mô và các mô thành các tế bào. Đức Phật cũng phân tích các pháp hữu vi thành những yếu tố cơ bản, cho đến khi đã phân tích thành những pháp cùng tột, không còn có thể phân tích được nữa. Đức Phật bác bỏ lối phân tích nông cạn, không tác ý như lý, có khuynh hướng làm cho con người trở nên đần độn và ngăn trở việc nghiên cứu tìm tòi vào bản chất thật sự của chư pháp. Nhờ chánh kiến mà người ta thấy được tác động nhân quả, sự sanh và sự diệt của các pháp hữu vi. Thật tánh của chư pháp chỉ có thể nắm bắt theo cách đó, chớ không phải do niềm tin mù quáng, tà kiến, sự suy diễn hay ngay cả bằng triết lý trừu tượng mà chúng ta có thể hiểu được sự thật của chư pháp. Theo Kinh Tăng Chi Bộ, Đức Phật dạy: “Pháp này dành cho người có trí chứ không phải cho người vô trí.” Trong các kinh điển, Đức Phật luôn giải thích các pháp hành và các phương tiện để đạt đến trí tuệ và tránh những tà kiến hư vọng. Chánh kiến thấm nhuần toàn bộ giáo pháp, lan tỏa đến mọi phương diện của giáo pháp, và tác động như yếu tố chánh của Phật giáo. Do thiếu chánh kiến mà phàm phu bị trói buộc vào bản chất thật của cuộc đời, và không thấy được sự thật phổ quát của cuộc sống là khổ, thậm chí họ còn không muốn hiểu những sự thật này, thế nhưng lại vội kết án giáo pháp nhà Phật về Tứ Diệu Đế là bi quan yếm thế. Có lẽ đây cũng là điều tự nhiên, vì đối với những người còn mãi mê trong những lạc thú trần gian, những người lúc nào cũng muốn thỏa mãn các giác quan và chán ghét khổ, thì ngay cả ý niệm về khổ này cũng đã làm cho họ bực bội và xoay lưng lại với nó. Tuy nhiên, họ không nhận ra rằng cho dù họ có lên án cái ý niệm về khổ này, và cho dù họ có trung thành với chủ nghĩa lợi ích cá nhân, và lạc quan về các pháp, họ vẫn bị đè bẹp bởi tính chất bất toại nguyện cố hữu của cuộc đời.

Thứ nhì là Chánh Tư Duy: Người tu tập tỉnh thức không bị chi phối bởi những cảm giác tham lam, sân hận và tà độc. Chánh tư duy là những tư tưởng không bị chi phối bởi những cảm giác tham lam, sân hận và tà độc. Tư tưởng không bị chi phối bởi những ác tâm có nghĩa là chúng ta không bị cai quản bởi sự giận dữ, vì giận dữ có khả năng thiêu đốt chúng ta và những người chung quanh nếu chúng ta không cẩn thận. Tư duy chân chánh là những tư duy có liên quan đến sự xuất ly (Nekkhamma-samkappa), tư duy vô sân hay từ ái (Avyapada-samkappa). Những tư duy này cần được tu tập và mở rộng đến muôn loài chúng sanh bất kể chủng tộc, giai cấp, dòng dõi hay tín ngưỡng, vì chúng bao trùm mọi loài có hơi thở, không có những giới hạn quy định. Chánh tư duy là suy nghĩ đúng với lẽ phải, có lợi cho mình, và có lợi cho người khác. Suy nghĩ những hành vi lầm lỗi, những tâm niệm xấu xa cần phải cải sửa. Suy nghĩ giới định tuệ để tu tập giải thoát. Suy xét vô minh là nguyên nhân của mọi sự đau khổ, là nguồn gốc của mọi tội ác; suy nghĩ tìm phương pháp đúng để tu hành giải thoát cho mình và cho người. Nghĩ đúng là ý nghĩ từ bỏ mọi dục vọng tham sân si. Nghĩ đúng là luôn nghĩ về lòng khoan dung và nhân từ với mọi loài. Nhờ thiền quán mà ta có khả thể nhận diện và buông bỏ ác tâm, khi đó tâm ta sẽ trở nên nhẹ nhàng và thoải mái, bản chất thương yêu của tâm sẽ tự nhiên hiển lộ. Cũng nhờ thiền quán mà ta có khả thể nhận diện và buông bỏ tâm tánh tàn bạo, khi đó chúng ta sẽ có tâm thương xót những ai bị đau khổ và muốn cứu giúp họ. Chánh Tư Duy là một trong hai phần học của trí tuệ (phần khác là Chánh Kiến). Chánh tư duy có nghĩa là tránh luyến ái và sân hận. Theo Phật giáo, nguồn gốc của khổ đau và phiền não là vô minh, luyến ái và sân hận. Trong khi chánh kiến loại bỏ vô minh thì chánh tư duy loại bỏ luyến ái và sân hận; vì vậy chánh kiến và chánh tư duy cùng nhau loại bỏ nguyên nhân của khổ đau và phiền não. Để loại bỏ luyến ái và tham lam, chúng ta phải trau dồi buông bỏ, trong khi muốn loại bỏ sân hận và giận dữ chúng ta phải trau dồi lòng yêu thương và bi mẫn. Buông bỏ phát triển bằng cách suy gẫm về bản chất bất toại nguyện của đời sống, đặc biệt là bản chất bất toại của lạc thú giác quan. Lạc thú giác quan cũng giống như nước mặn, càng uống càng khát. Do hiểu biết bản chất bất toại của cuộc sống, và công nhận những hậu quả không được ưa thích của lạc thú giác quan, chúng ta có thể trau dồi sự buông bỏ và không luyến chấp một cách dễ dàng. Chúng ta có thể phát triển lòng yêu thương và

bi mẫn do công nhận sự bình đẳng thiết yếu ở chúng sanh mọi loài. Giống như con người, tất cả chúng sanh đều sợ chết và run rẩy trước hình phạt. Hiểu thấu điều này chúng ta không nên giết hại hay làm cho chúng sanh khác bị giết hại. Cũng giống như con người, tất cả chúng sanh đều muốn sống và hạnh phúc. Hiểu thấu điều này, chúng ta không nên tự cho mình cao hơn người khác hay đánh giá mình khác với cách mà chúng ta đánh giá người khác. Chánh Tư Duy có nghĩa là những tư duy không cố chấp, từ ái và bất tổn hại. Ở mức độ cao hơn, Chánh Tư Duy chỉ cho loại tâm thức có khả năng giúp chúng ta phân tích không tính một cách vi tế, để nhận biết được tính không một cách trực tiếp.

Thứ ba là Chánh Ngữ: Người tu tập tỉnh thức không nên nói những gì sai với sự thật. Chánh ngữ là không nói những gì sai với sự thật, hoặc những lời chia rẽ và căm thù, mà chỉ nói những lời chân thật và có giá trị xây dựng sự hiểu biết và hòa giải. Chánh ngữ là nói lời thành thật và sáng suốt, nói hợp lý, nói không thiên vị, nói thẳng chứ không nói xéo hay xuyên tạc, nói lời thận trọng và hòa nhã; nói lời không tổn hại và có lợi ích chung. Nói đúng là không nói dối, không ba hoa, tán gẫu hay dèm pha. Chánh ngữ là một trong những phương cách có khả năng giúp chúng ta sống hòa ái giữa chúng ta và người khác và thế giới. Chánh Ngữ là một trong ba phần của Giới Học (hai phần khác là Chánh Nghiệp và Chánh Mạng). Lời nói có thể làm ảnh hưởng đến hàng triệu người. Người ta nói rằng một lời nói thô bạo có thể làm tổn thương hơn vũ khí, trong khi một lời nói nhẹ nhàng có thể thay đổi cả trái tim và tâm hồn của một phạm nhân bướng bỉnh nhất. Vì vậy chánh ngữ trong Phật giáo bao hàm sự tôn trọng chân lý và phúc lợi của người khác. Chánh Ngữ bắt đầu với việc tránh xa bốn loại lời nói gây tổn hại: nói dối, nói lời ly gián, nói lời thô ác và nói chuyện phù phiếm. Chẳng những vậy, Phật tử thuần thành nên luôn cố gắng dùng lời nói như thế nào cho người khác được vui vẻ. Thay vì trút đi sự giận dữ và bực dọc lên người khác, Phật tử thuần thành nên nghĩ đến những cách hữu hiệu để truyền đạt những nhu cầu và cảm xúc của chúng ta. Ngoài ra, Chánh Ngữ còn là nói lời khen ngợi những thành tựu của người khác một cách chân tình, hay an ủi người đang buồn khổ, hay giảng Pháp cho người. Lời nói là một công cụ có công năng ảnh hưởng mạnh mẽ lên người khác, nếu chúng ta biết dùng lời nói một cách khôn ngoan thì sẽ có rất nhiều người được lợi lạc. Lời nói có thể làm

ảnh hưởng đến hàng triệu người. Người ta nói rằng một lời nói thô bạo có thể làm tổn thương hơn vũ khí, trong khi một lời nói nhẹ nhàng có thể thay đổi cả trái tim và tâm hồn của một phạm nhân bướng bỉnh nhất. Vì vậy chánh ngữ trong Phật giáo bao hàm sự tôn trọng chân lý và phúc lợi của người khác, nghĩa là tránh nói dối, tránh nói xấu hay vu khống, tránh nói lời hung dữ, và tránh nói chuyện vô ích.

Thứ tư là Chánh Nghiệp: Người tu tập tỉnh thức nên chọn cách sống chân chánh cho chính mình. Chánh nghiệp là chọn cách sống chân chánh cho chính mình, không sát sanh hại vật, không làm cho người khác khổ đau phiền não, không trộm cắp, không lấy những gì không phải là của mình, không tà dâm, cũng không vì những ham muốn của mình mà làm khổ đau người khác. Chánh nghiệp là hành động chân chánh, đúng với lẽ phải, có ích lợi chung. Luôn luôn hành động trong sự tôn trọng hạnh phúc chung; tôn trọng lương tâm nghề nghiệp của mình; không làm tổn hại đến quyền lợi, nghề nghiệp, địa vị, danh dự, và tính mạng của người khác; giữ gìn thân khẩu ý bằng cách luôn tu tập mười nghiệp lành và nhỏ dứt mười nghiệp dữ. Không ai trong chúng ta tránh được nghiệp quả; tuy nhiên, chúng ta có quyền lựa chọn cách phản ứng, vì nó hoàn toàn tùy thuộc vào chúng ta. Nói cách khác, lựa chọn cách sống chân chánh hay không chân chánh cho chính mình là tùy ở mình. Nói như vậy để thấy rằng những gì chúng ta đã gieo trong quá khứ thì nay chúng ta phải gặt, không có ngoại lệ; tuy nhiên, chúng ta có quyền cố gắng tu tập trong đời này để ít nhất cuộc sống của mình trong hiện tại được an lạc hơn. Chánh Nghiệp là một trong ba pháp tu học cao thượng về Giới Học (hai pháp khác là Chánh Ngữ và Chánh Mạng). Như vậy chánh nghiệp bao hàm tôn trọng đời sống, tôn trọng tài sản và tôn trọng quan hệ cá nhân. Tôn trọng đời sống là không giết hại và không bảo người khác giết hại, tôn trọng tài sản là không trộm cắp và không bảo người khác trộm cắp, tôn trọng những quan hệ cá nhân là tránh tà dâm. Chánh Nghiệp là hành động chân chánh khiến cho chúng ta có thể tránh được ba việc làm tổn hại về thân (sát sanh, trộm cắp và tà dâm). Chánh Nghiệp dạy cho chúng ta ý thức được những tai hại mà chúng ta gây ra cho người khác. Thay vì làm những điều mà trước mắt chúng ta cảm thấy ưa thích thì chúng ta lại quan tâm đến tha nhân. Một khi có Chánh Nghiệp thì dĩ nhiên tự động các mối quan hệ của chúng ta với mọi người sẽ được tốt đẹp hơn và mọi người sẽ cảm thấy hạnh phúc hơn khi cùng sống với chúng ta.

Chánh Nghiệp cũng bao gồm việc ra tay giúp đỡ người khác như phụ giúp người già cả, cứu trợ thiên tai bão lụt, hay cứu giúp người đang lâm nạn, vân vân.

Thứ năm là Chánh Mạng: Người tu tập tỉnh thức nên chọn cho mình một nghề để sống chân chánh. Chánh mạng là chọn cho mình một nghề để sống chân chánh, không làm tổn hại đến người khác; nghề nghiệp nào không liên quan đến sự sát hại, trộm cắp hay không lương thiện. Chánh nghiệp là hành động chân chánh, đúng với lẽ phải, có ích lợi chung. Luôn luôn hành động trong sự tôn trọng hạnh phúc chung; tôn trọng lương tâm nghề nghiệp của mình; không làm tổn hại đến quyền lợi, nghề nghiệp, địa vị, danh dự, và tính mạng của người khác; giữ gìn thân khẩu ý bằng cách luôn tu tập mười nghiệp lành và nhổ dứt mười nghiệp dữ. Chánh nghiệp còn có nghĩa là tránh những hành động tà vạy, sống thanh khiết, không làm gì tổn hại đến tha nhân, không trộm cắp, không tà dâm. Chánh mạng là sự mở rộng về luật của chánh nghiệp đối với sinh kế của Phật tử trong xã hội. Chánh mạng còn có nghĩa là tạo ra của cải tài sản bằng những phương cách thích đáng. Phật tử thuần thành không nên nhúng tay tham gia vào loại hành động hay lời nói tổn hại để mưu sinh, hoặc giả xúi giục khiến người khác làm và nói như vậy. Trí tuệ và hiểu biết của đạo Phật phải được thể hiện vào đời sống của chúng ta, thì đạo đó mới được gọi là đạo Phật sống. Không ai trong chúng ta tránh được nghiệp quả; tuy nhiên, chúng ta có quyền lựa chọn cách phản ứng, vì nó hoàn toàn tùy thuộc vào chúng ta. Nói cách khác, chọn cho mình một nghề để sống chân chánh là tùy ở mình. Nói như vậy để thấy rằng những gì chúng ta đã gieo trong quá khứ thì nay chúng ta phải gặt, không có ngoại lệ; tuy nhiên, chúng ta có quyền cố gắng tu tập trong đời này để ít nhất cuộc sống của mình trong hiện tại được an lạc hơn. Chánh Mạng là một trong ba pháp tu học cao thượng về Giới Học (hai pháp khác là Chánh Ngữ và Chánh Nghiệp). Chánh mạng là làm việc hay có nghề nghiệp chân chánh khiến cho chúng ta có thể tránh được ba việc làm tổn hại về thân (sát sanh, trộm cắp và tà dâm). Chánh mạng còn dạy cho chúng ta ý thức được những tai hại mà chúng ta gây ra cho người khác. Thay vì làm những điều mà trước mắt chúng ta cảm thấy ưa thích thì chúng ta lại quan tâm đến tha nhân. Đức Phật dạy: “Có năm loại sinh kế mà người Phật tử không nên làm là buôn bán súc vật để làm thịt, buôn bán nô lệ, buôn bán vũ khí, độc dược, và các chất say như ma túy

và rượu. Năm loại nghề nghiệp này người Phật tử không nên làm vì chúng góp phần làm cho xã hội băng hoại và vi phạm nguyên tắc tôn trọng sự sống và phúc lợi của người khác.” Ngược lại, người Phật tử nên sống bằng những nghề nghiệp lương thiện, không làm hại mình hại người. Theo Kinh Hoa Nghiêm, chánh mạng là khí giới của Bồ Tát, vì xa rời tất cả tà mạng. Thiền giả an định nơi pháp này thời có thể diệt trừ những phiền não, kiết sử đã chứa nhóm từ lâu của tất cả chúng sanh.

Thứ sáu là Chánh Tinh Tấn: Người tu tập tỉnh thức nên chuyên cần siêng năng làm lợi mình và lợi người. Chánh tinh tấn có nghĩa là chuyên cần siêng năng làm lợi mình và lợi người; không làm những việc bất chính như sát hại, gian xảo, đàng điếm, cờ bạc, ác độc và bỉ ổi, vân vân; ngược lại phải chú tâm làm những việc lành, tạo phước nghiệp. Chánh tinh tấn còn có nghĩa là nỗ lực đúng có nghĩa là cố gắng không cho phát khởi những điều tà vạy, cố gắng vượt qua những tà vạy đang mắc phải, cố gắng làm nảy nở những điều thiện lành chưa nảy nở, cố gắng phát huy những điều thiện lành đã phát khởi. Chánh tinh tấn còn có nghĩa là vun bồi thiện nghiệp cùng lúc nhổ bỏ ác nghiệp. Khi tu tập chánh tinh tấn chúng ta cần phải thực hành với những tư duy của chúng ta. Nếu suy xét chúng ta sẽ thấy rằng những tư duy này không phải lúc nào cũng là thiện lành trong sáng. Đôi khi chúng chỉ là những tư duy bất thiện và ngu xuẩn, mặc dù không phải lúc nào chúng ta cũng bộc lộ chúng thành lời nói hay hành động. Như vậy, nếu chúng ta cứ để cho những tư duy này khởi lên, đó là một dấu hiệu không tốt, vì khi một tư duy không thiện lành được phép tái diễn nhiều lần, nó sẽ thành thói quen. Vì thế, điều thiết yếu là phải nỗ lực không để cho những tư duy bất thiện này tới gần, vì cho đến khi nào chúng ta thành công trong việc chế ngự chúng, những tư duy bất thiện này vẫn sẽ xâm chiếm tâm chúng ta. Không phải chỉ trong những giờ hành thiền chúng ta mới để ý đến tính chất vô cùng quan trọng của chánh tinh tấn. Chánh tinh tấn cần phải được thường xuyên tu tập bất cứ khi nào và bất cứ ở đâu có thể được. Trong mọi lời nói của chúng ta, mọi hành động của chúng ta và cách cư xử của chúng ta trong đời sống hằng ngày, chúng ta cần chánh tinh tấn để thực hiện những bổn phận của chúng ta một cách toàn hảo. Nếu chúng ta thiếu chánh tinh tấn hay đức tính nhiệt tâm tinh cần này, chúng ta có thể bị những trạng thái hôn trầm và lười biếng khuấy phục, thì chắc chắn không thể nào chúng ta

có thể tiến triển việc tu tập được. Chánh Tinh Tấn là một trong ba phần học của Thiền Định (hai phần học khác là Chánh Niệm và Chánh Định). Theo Phật giáo, chánh tinh tấn là trau dồi một thái độ tự tin của tâm, chú ý và tỉnh thức: Chánh tinh tấn là sự nỗ lực trau dồi thái độ tự tin đối với công việc hay đảm nhận và theo đuổi nhiệm vụ bằng nghị lực và ý chí thi hành nhiệm vụ ấy cho đến cùng. Để tiến bộ trên con đường đạo, chúng ta cần phải nỗ lực trong việc tu tập theo Chánh Pháp. Nhờ nhiệt tâm tinh cần chúng ta có thể làm cho những hành động quấy ác ô nhiễm mà mình đã làm trước đây trở nên thanh tịnh, đồng thời ngăn ngừa những hành động này phát sinh trong tương lai. Lại nữa, tinh cần rất cần thiết để duy trì đức hạnh mà chúng ta đã tu tập, cũng như xây dựng những đức hạnh mới trong tương lai. Nhiệm vụ của chánh tinh tấn là để cảnh giác và chặn đứng những tư duy không lành mạnh, đồng thời tu tập, thúc đẩy, duy trì những tư duy thiện và trong sáng đang sanh trong tâm hành giả.

Thứ bảy là Chánh Niệm: Người tu tập tỉnh thức nên chú tâm đúng và nên tưởng đến sự thật và chối bỏ tà vạy. Chánh niệm là nhớ đúng, nghĩ đúng là giai đoạn thứ bảy trong Bát Thánh đạo. Nhìn vào hay quán vào thân tâm để luôn tỉnh thức. Chánh niệm có nghĩa là lìa mọi phân biệt mà niệm thực tính của chư pháp. Chánh niệm là nhớ đến những điều hay lẽ phải, những điều lợi lạc cho mình và cho người. Theo Bát Chánh Đạo, chánh niệm là “Nhất Tâm” và Thiền sẽ giúp hành giả có được Chánh Niệm. Nhờ Thiền mà chúng ta luôn tỉnh thức. Thật vậy, trong cuộc sống hằng ngày, chúng ta nên luôn tỉnh thức về những điều chúng ta suy nghĩ, nói năng và hành động. Chúng ta phải tập trung tư tưởng vào mọi việc trước khi chúng ta có thể làm tốt được. Tỷ như, nếu chúng ta tập trung tư tưởng trong lớp học, chúng ta sẽ không bỏ sót những lời dạy của thầy cô. Chánh niệm còn có nghĩa là ức niệm hay nghĩ nhớ tới cảnh quá khứ, nhớ đến lỗi lầm cũ để sửa đổi, nhớ ân cha mẹ thầy bạn để báo đáp, nhớ ân tổ quốc để phụng sự bảo vệ; nhớ ân chúng sanh để giúp đỡ trả đền; nhớ ân Phật Pháp Tăng để tinh tấn tu hành. Chánh niệm còn có nghĩa là quán niệm hay quán sát cảnh hiện tại và tưởng tượng cảnh tương lai. Chúng ta nên quán tưởng đến cảnh đời đau khổ, bệnh tật, mê mờ của chúng sanh mà khuyến tu; tưởng niệm làm những điều lợi ích chung, không thối lui, không ngại khó khăn nhọc nhằn. Chánh niệm còn có nghĩa là chú tâm đúng là tưởng đến sự thật và chối bỏ tà vạy. Lúc nào cũng tỉnh táo dẹp bỏ

tham lam và buồn khổ của thế tục. Chánh niệm còn có nghĩa là lúc nào cũng tỉnh giác về thân thể, cảm xúc, tư tưởng cũng như những đối tác bên ngoài. Chánh niệm có nghĩa là ý thức được những gì đang xảy ra trong giờ phút hiện tại. Có nghĩa là phải biết được sự biến chuyển của mọi hiện tượng; khi đi thì mình ý thức được những cử động của thân thể; khi quán hơi thở, mình ý thức được cảm giác ra-vào nơi mũi hay lên-xuống nơi bụng; phải ý thức sự có mặt của tư tưởng hay cảm giác khi chúng khởi lên hay khi chúng biến mất. Chánh niệm sẽ đem lại cho tâm chúng ta sự thăng bằng và an tĩnh. Chánh niệm còn có khả năng giữ cho tâm được linh hoạt, để chúng ta có thể ngồi lại quan sát, theo dõi những hiện tượng đang xảy ra như một vở tuồng chung quanh chúng ta. Chánh Niệm là một trong ba phần học của Thiền Định (hai phần học khác là Chánh Tinh Tấn và Chánh Định). Chánh Niệm là ý thức, hay sự chú ý, như vậy chánh niệm là tránh sự xao lãng hay tình trạng tâm trí vẩn đục. Trong việc tu tập Phật pháp, chánh niệm giữ vai trò một sợi dây cương kiểm soát tâm của chúng ta vì tâm chúng ta không bao giờ tập trung hay đứng yên một chỗ. Đức Phật dạy: “Tu tập chánh niệm là tu tập chú tâm vào thân, chú tâm vào cảm nghĩ, chú tâm vào thức, và chú tâm vào đối tượng của tâm.” Nói tóm lại, chánh niệm là kiểm soát thân và tâm và biết chúng ta đang làm gì vào mọi lúc. Chánh Niệm là một yếu tố tâm thức quan trọng có chức năng làm cho chúng ta nhớ tới những gì có lợi lạc. Chánh niệm giữ một vai trò quan trọng trong thiền định, thí dụ Chánh Niệm có thể giúp chúng ta làm tan đi những tư tưởng rộn rịp xông xáo trong tâm thức, và cuối cùng giúp chúng ta có đủ năng lực đạt được sự nhất tâm trên hơi thở. Chánh niệm là phát khởi niệm hay gán sự chú tâm vào: nơi thân tỉnh thức bằng cách thực tập tập trung vào hơi thở; nơi cảm thọ tỉnh thức bằng cách quán sát sự đến đi trong ta của tất cả mọi hình thức của cảm thọ, vui, buồn, trung tính; nơi những hoạt động của tâm tỉnh thức bằng cách xem coi tâm ta có chứa chấp dục vọng, sân hận, lừa dối, xao lãng, hay tập trung; nơi vạn pháp tỉnh thức bằng cách quán sát bản chất vô thường của chúng từ sanh trụ dị diệt để tận diệt chấp trước và luyến ái.

Thứ tám là Chánh Định: Chánh định là tập trung tư tưởng đúng là tập trung vào việc từ bỏ những điều bất thiện và tập trung tinh thần được hoàn tất trong bốn giai đoạn thiền định. Chánh định còn có nghĩa là tập trung tư tưởng vào một vấn đề gì để thấy cho rõ ràng, đúng với chân lý, có lợi ích cho mình và cho người. Chánh định có nghĩa là

chúng ta phải giữ cho tâm mình định tĩnh để thấy rõ bản chất thật của vạn hữu. Thực tập chánh định có thể làm cho chúng trở thành một con người hiểu biết và hạnh phúc hơn. Chánh định đòi hỏi hành giả phải tu tập những bước vừa kể trên. Trừ phi nào mình có chánh định, để tâm có thể an trụ nhất điểm mà không bị lôi cuốn hay làm cho lo ra bởi sự buông thả hay kích thích, chừng đó mình mới có thể đi vào thiền định đòi hỏi sự tập trung mãnh liệt. Tu tập Định trong Thiền hay tập chú tâm trong Thiền định. Trong khi hành thiền chúng ta thường nghĩ rằng sự ồn ào, tiếng xe chạy, tiếng người nói, hình ảnh bên ngoài là những chướng ngại đến quấy nhiễu chúng ta khiến chúng ta phóng tâm, trong khi chúng ta đang cần sự yên tĩnh. Kỳ thật, ai quấy nhiễu ai? Có lẽ chính chúng ta là người quấy nhiễu chúng. Xe cộ, âm thanh vẫn hoạt động theo đường lối tự nhiên của chúng. Chúng ta quấy nhiễu chúng bằng những ý tưởng sai lầm của chúng ta, cho rằng chúng ở ngoài chúng ta. Chúng ta cũng bị dính chặt vào ý tưởng muốn duy trì sự yên lặng, muốn không bị quấy nhiễu. Phải học để thấy rằng chẳng có cái gì quấy nhiễu chúng ta cả, mà chính chúng ta đã ra ngoài để quấy nhiễu chúng. Hãy nhìn cuộc đời như một tấm gương phản chiếu chúng ta. Khi tập được cách này thì chúng ta tiến bộ trong từng thời khắc, và mỗi kinh nghiệm của chúng ta đều làm hiển lộ chân lý và mang lại sự hiểu biết. Một cái tâm thiếu huấn luyện thường chứa đầy lo âu phiền muộn. Bởi thế chỉ một chút yên tĩnh do thiền đem lại cũng dễ khiến cho chúng ta dính mắc vào đó. Đó là sự hiểu biết sai lầm về sự an tịnh trong thiền. Có đôi lúc chúng ta nghĩ rằng mình đã tận diệt được tham sân si, nhưng sau đó chúng ta lại thấy bị chúng tràn ngập. Thật vậy, tham đắm vào sự an tịnh còn tệ hơn là dính mắc vào sự dao động. Bởi vì khi dao động, ít ra chúng ta còn muốn thoát ra khỏi chúng; trong khi đó chúng ta rất hài lòng lưu giữ sự an tịnh và mong muốn được ở mãi trong đó. Đó chính là lý do khiến chúng ta không thể tiến xa hơn trong hành thiền. Vì vậy, khi đạt được hỷ lạc, bạn hãy tự nhiên, đừng dính mắc vào chúng. Dù hương vị của sự an tịnh có ngọt ngào đi nữa, chúng ta cũng phải nhìn chúng dưới ánh sáng của vô thường, khổ và vô ngã. hành thiền nhưng đừng mong cầu phải đạt được tâm định hay bất cứ mức độ tiến bộ nào. Chỉ cần biết tâm có an tịnh hay không an tịnh, và nếu có an tịnh thì mức độ của nó nhiều hay ít mà thôi. Làm được như vậy thì tâm của chúng ta sẽ tự động phát triển. Phải có sự chú tâm kiên cố thì trí tuệ mới phát sanh. Chú tâm như bật đèn và trí tuệ là ánh sáng

phát sanh do sự bật đèn đó. Nếu không bật đèn thì đèn sẽ không sáng, nhưng không nên phí thì giờ với cái bật đèn. Cũng vậy định tâm chỉ là cái chén trống không, trí tuệ là thực phẩm đựng trong cái chén ấy. Đừng dính mắc vào đối tượng như dính mắc vào một loại chú thuật. Phải hiểu mục tiêu của nó. nếu chúng ta thấy niệm Phật khiến chúng ta dễ chú tâm thì niệm Phật, nhưng đừng nghĩ sai lầm rằng niệm Phật là cứu cánh trong việc tu hành. Chánh định là sự an định vững chắc của tâm có thể so sánh với ngọn đèn cháy sáng không dao động ở nơi kín gió. Chính sự tập trung đã làm cho tâm an trú và khiến cho nó không bị dao động, xáo trộn. Việc thực hành định tâm (samadhi) đúng đắn sẽ duy trì tâm và các tâm sở ở trạng thái quân bình. Hành giả có thể phải đương đầu với rất nhiều chướng ngại của tinh thần, nhưng với sự hỗ trợ của chánh tinh tấn và chánh niệm, tâm định vững vàng có khả năng đẩy lùi những chướng ngại, những tham dục đang khuấy động tâm của vị hành giả. Tâm định vững chắc không bị các pháp trần làm cho xao lãng, vì nó đã chế ngự được năm triền cái. Chánh Định là một trong ba phần học của Thiền Định (hai phần khác là Chánh Tinh Tấn và Chánh Niệm). Chánh định là tập trung tâm vào một đối tượng. Chánh định tiến bộ từ từ đến trạng thái tâm an trú nhờ vào Chánh Tinh Tấn và Chánh Niệm. Chánh định còn có thể giúp chúng ta tiến sâu vào sự nhất tâm cao hơn, hay những tầng thiền (sắc giới và vô sắc giới).

III. Vai Trò Của Bát Thánh Đạo Trong Tu Tập:

Bát Chánh Đạo là tám con đường Thánh dẫn tới sự chấm dứt đau khổ, mục đích của diệu đế thứ ba trong tứ diệu đế (Đạo đế). Bát Chánh Đạo cũng là tám nẻo trong 37 nẻo bồ đề. Chính vì thế mà Bát Thánh Đạo đóng một vai trò rất quan trọng trong tu tập Phật giáo.

Thứ Nhất Là Sự Liên Hệ Giữa Bát Thánh Đạo và Giới-Định-Tuệ: Theo Tiểu Kinh Phương Quảng, Trung Bộ Kinh, số 44, để trả lời cư sĩ Visakha về sự liên hệ giữa ‘Bát Thánh Đạo’ và ‘Giới-Định-Tuệ’, Tỳ Kheo Ni Dhammadinna đã giải thích: “Thánh đạo Tám ngành tức là chánh tri kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm và chánh định. Thánh đạo Tám ngành là pháp hữu vi. Thánh đạo Tám ngành bị ‘Giới-Định-Tuệ’ thâm nhiếp. Chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng được ‘Giới’ thâm nhiếp. Chánh tinh tấn, chánh niệm và chánh định được ‘Định’ thâm nhiếp. Chánh tri kiến và chánh tư duy được ‘Tuệ’ thâm nhiếp. Trong đó, nhất tâm là

định, tứ niệm xứ là định tướng, tứ tinh cần là định tư cụ; sự luyện tập, sự tu tập và sự tái tu tập của những pháp ấy là định tu tập ở đây vậy!”

Thứ Nhì Toàn Bộ Thánh Đạo Tám Ngành Này Là Đồng Nghĩa Với Cổ Xe Thù Thắng, Cổ Xe Chánh Pháp, Cổ Xe Vô Thượng Là Sự Chinh Phục Trong Chiến Trận: Theo kinh ‘Cổ Xe Thù Thắng’ trong Tương Ưng Bộ Kinh, quyển bốn, nhân duyên vào buổi sáng, tôn giả A Nan Đà, đắp y, cầm bát, đi vào thành Xá Vệ để khát thực. Tôn giả thấy Bà la môn Jànusoni đi xe ra khỏi thành, cổ xe ngựa toàn một màu trắng. Những con ngựa màu trắng, những đồ trang sức màu trắng, những bộ phận xe cũng màu trắng, dây cương, lộng xe, người đánh xe cũng mặc toàn màu trắng, từ khăn quấn đầu, quần áo và đôi giày, chí đến cây quạt... tất cả đều một màu trắng. Dân chúng trong thành thấy vậy liền nói: “Thật là cổ xe thù thắng. Thật là cổ xe thù thắng về dung sắc!” Tôn giả A Nan Đà liền bạch đức Thế Tôn về cổ xe thù thắng này. Nhân đó Đức Phật dạy: “Này Ananda, Thánh đạo Tám ngành này là đồng nghĩa với cổ xe thù thắng, cổ xe pháp này. Vô thượng là sự chinh phục trong chiến trận. Chánh tri kiến, này Ananda, được tu tập, được làm cho viên mãn, cuối cùng đưa đến nhiếp phục tham, nhiếp phục sân, nhiếp phục si. Chánh tư duy, này Ananda, được tu tập, được làm cho viên mãn, cuối cùng đưa đến nhiếp phục tham, nhiếp phục sân, nhiếp phục si. Chánh ngữ, này Ananda, được tu tập, được làm cho viên mãn, cuối cùng đưa đến nhiếp phục tham, nhiếp phục sân, nhiếp phục si. Chánh nghiệp, này Ananda, được tu tập, được làm cho viên mãn, cuối cùng đưa đến nhiếp phục tham, nhiếp phục sân, nhiếp phục si. Chánh mạng, này Ananda, được tu tập, được làm cho viên mãn, cuối cùng đưa đến nhiếp phục tham, nhiếp phục sân, nhiếp phục si. Chánh tinh tấn, này Ananda, được tu tập, được làm cho viên mãn, cuối cùng đưa đến nhiếp phục tham, nhiếp phục sân, nhiếp phục si. Chánh niệm, này Ananda, được tu tập, được làm cho viên mãn, cuối cùng đưa đến nhiếp phục tham, nhiếp phục sân, nhiếp phục si. Chánh định, này Ananda, được tu tập, được làm cho viên mãn, cuối cùng đưa đến nhiếp phục tham, nhiếp phục sân, nhiếp phục si. Này Ananda, chính với pháp môn này, các ông cần phải hiểu như thế này: ‘Cổ xe thù thắng’, ‘cổ xe Pháp’, vô thượng là sự chinh phục trong chiến trận, là đồng nghĩa với Thánh đạo Tám ngành này.” Sau khi Thế Tôn thuyết giảng như vậy, Ngài lại nói thêm:

“Ai được tín, trí huệ,

Thường xuyên liên kết lại,
 Lấy hổ thẹn làm cán,
 Lấy ý làm ách xe.
 Niệm là người đánh xe,
 Biết hộ trì, phòng hộ,
 Cỗ xe lấy giới luật
 Làm vật dụng cho xe.
 Thiên là trục bánh xe,
 Tinh tấn là bánh xe,
 Xả là định thường hằng,
 Vô dục là nệm xe
 Vô sân và vô hại,
 Viễn ly là binh khí,
 Nhẫn nhục là áo giáp
 An ổn khởi khổ ách,
 Làm mục đích đạt đến,
 Cỗ xe được chuyển vận.
 Pháp này tự ngã làm,
 Trở thành thuộc tự ngã.
 Là cỗ xe thù thắng,
 Vô thượng, không sánh bằng.
 Ngồi trên cỗ xe ấy,
 Bạc Trí thoát ly đời,
 Chắc chắn, không sai chạy,
 Họ đạt được chiến thắng.”

IV. Lợi Ích Trong Việc Tu Tập Bát Thánh Đạo:

Như trên đã đề cập, Bát Thánh Đạo chính là diệu đế thứ tư trong tứ diệu đế có thể giúp cho chúng ta ngăn ngừa những trở ngại trong cuộc sống hằng ngày. Đây là con đường đưa đến chấm dứt khổ đau phiền não. Nếu chúng ta đi theo Bát Thánh Đạo thì cuộc sống của chúng ta sẽ ít khổ đau và nhiều hạnh phúc hơn. Tám con đường đúng dẫn tới sự chấm dứt đau khổ, mục đích của diệu đế thứ ba trong tứ diệu đế (Đạo đế). Bát Thánh Đạo là tám nẻo trong 37 nẻo bồ đề. Tám chi của Bát Thánh Đạo có thể được chia làm ba nhóm: giới, định và tuệ. Đây là con đường duy nhất; không có con đường nào khác dẫn đến giác ngộ và giải thoát tâm. Đây là tất cả những gì đức Từ Phụ đã chỉ

dạy và dẫn dắt để diệt trừ những xung đột tinh thần do hoàn cảnh bất toại nguyện của đời sống tạo nên đều nằm trọn trong Bát Chánh Đạo, từ chánh kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm và chánh định. Tu tập Bát Chánh Đạo sẽ đưa đến những lợi ích thực sự như tự cải tạo tự thân, vì tu bát chánh đạo là sửa đổi mọi bất chính, sửa đổi mọi tội lỗi trong đời sống hiện tại, đồng thời còn tạo cho thân mình có một đời sống chân chánh, lợi ích và thiện mỹ; cải tạo hoàn cảnh vì nếu ai cũng tu bát chánh đạo thì cảnh thế gian sẽ an lành tịnh lạc, không còn cảnh khổ đau bất hạnh gây nên bởi hận thù, tranh chấp hay chiến tranh giữa người với người, giữa nước này với nước kia, hay chủng tộc này với chủng tộc khác, ngược lại lúc đó thanh bình sẽ vĩnh viễn ngự trị trên quả đất này. Ngoài ra, tu tập bát chánh đạo còn là tu tập thiền định căn bản đầu tiên cho sự giác ngộ, là nền tảng chánh giác, là căn bản giải thoát, ngày nay tu bát chánh đạo là gieo trồng cho mình những hạt giống Bồ Đề để ngày sau gặt hái quả Niết Bàn Vô Thượng.

V. Bát Chánh Đạo Giúp Hành Giả Duy Trì Được Kham Nhẫn Và Điều Hòa Trong Cuộc Sống Hằng Ngày:

Đối với người tu Phật, kham nhẫn đóng vai trò rất quan trọng trong tu tập vì Nhẫn Nhục Địa (địa vị nhẫn nhục) hay giai đoạn kham nhẫn là sơ địa trong thập địa Bồ Tát (ở giai đoạn này Bồ Tát trên thì thọ trì Phật Pháp, dưới thì cứu độ chúng sanh. Đối với sanh tử và Niết Bàn đều tự tại. Theo Thượng Đức thì gọi là Bất Động Địa, theo Lạc Đức thì gọi là Kham Nhẫn Địa, theo Ngã Đức thì gọi là Vô Úy Địa, theo Tịnh Đức thông ba Đức trên để bước lên Hàng Địa). Thời kỳ nhẫn nhục, ý nói các bậc đã chứng ngộ chân lý, bậc thứ sáu trong bảy bậc hiền, hay vị thứ ba trong tứ thiện căn. Nói về điều hòa, hành giả phải thực tập điều hòa mọi thứ trong đời sống. Ăn ít và tiết độ đối với chúng ta quả thật là khó khăn. Hãy học cách ăn trong chánh niệm. Ý thức được nhu cầu thực sự của mình; học cách phân biệt giữa muốn và cần. Đào luyện cơ thể không phải là hành xác. Không ngủ, không ăn, dù có giá trị của chúng, nhưng cũng chỉ là những cực đoan. Hành giả phải thực sự muốn chống lại sự biếng nhác và phiền não. Khuấy động chúng lên và quan sát chúng. Một khi hiểu được chúng thì những sự thực hành có vẻ cực đoan trên sẽ không cần thiết nữa. Đó là lý do tại sao chúng ta phải ăn, ngủ, và nói ít lại, nhằm đè nén tâm luyện ái và khiến chúng

tự lộ diện. Hành giả nên luôn nhớ đặc biệt nói về điều độ về vật chất, theo Kinh Pháp Cú, câu 325, Đức Phật dạy: "Như heo kia ưa ngủ, lại tham ăn, kẻ phàm ngu vì tham ăn ưa ngủ, nên phải bị tiếp tục sanh mãi trong vòng luân hồi."

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

chuyện được thực hiện đầy đủ thì đương nhiên cây sẽ lớn lên tự nhiên. Bao lâu cây sẽ lớn, điều đó vượt khỏi tầm kiểm soát của chúng ta. Lúc đầu thì kham nhẫn và kiên trì là hai yếu tố cần thiết, nhưng sau đó niềm tin và quyết tâm sẽ khởi sinh. Lúc bấy giờ chúng ta sẽ thấy giá trị của việc thực hành. Chúng ta sẽ không còn thích quần tụ với bạn bè nữa, mà chỉ thích ở nơi vắng vẻ yên tĩnh một mình để thiền tập. Hãy tỉnh giác trong mọi việc mà chúng ta đang làm, thì tự nhiên bình an và tĩnh lặng sẽ theo sau.

VI. Bát Thánh Đạo Giúp Hành Giả Điều Phục Vọng Tâm:

Như trên đã nói, chánh niệm giữ một vai trò quan trọng trong thiền định, thí dụ Chánh Niệm có thể giúp chúng ta làm tan đi những tư tưởng rộn rịp xôn xao trong tâm thức. Trong khi đó chánh định là sự an định vững chắc của tâm có thể so sánh với ngọn đèn cháy sáng không dao động ở nơi kín gió. Chính sự tập trung đã làm cho tâm an trú và khiến cho nó không bị dao động, xáo trộn. Với sự hỗ trợ của chánh tính tấn và chánh niệm, tâm hành giả có chánh định vững vàng có khả năng điều phục vọng tâm của mình. Điều phục vọng tâm còn được gọi là Tu Tâm, nghĩa là gìn giữ tâm, không cho nó phóng túng kiêu ngạo. Trong giai đoạn đầu của thiền tập, đa số chúng ta sẽ luôn bận rộn với cái tâm vọng tưởng và dao động của mình. Tuy nhiên, chúng ta phải kiên trì trong tu tập cho đến khi nào tâm mình trở nên trong sáng, bình thản và không còn phan duyên, đó là lúc khởi đầu cho một biến chuyển lớn trên bước đường tu tập. Chừng đó may ra chúng ta mới có thể nhận chân được mình là ai. Người không biết tự điều chỉnh tâm mình cho hòa hợp với từng hoàn cảnh cũng giống như một tử thi trong quan tài. Hãy quay trở lại hướng vào tâm mình, cố tìm niềm vui trong chính bản tâm, bạn sẽ luôn tìm thấy trong đó suối nguồn bất tận của sự an vui đang sẵn sàng chờ đón bạn thưởng thức. Chỉ khi nào tâm bạn được điều phục và đi trên con đường chân chính thì tâm ấy mới hữu dụng cho chính bạn và cho xã hội. Một cái tâm bất thiện chẳng những nguy hiểm cho chính bạn, mà còn nguy hiểm cho cả xã hội nữa.

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 nếu chúng ta cho phép tâm buông lung với những tư tưởng xấu xa, tâm có thể gây nên những tai họa, lắm khi tổn hại đến tánh mạng. Nhưng ngược lại, một cái tâm thấm nhuần tư tưởng thiện lành có thể chữa

lành một thân xác bệnh hoạn. Khi tâm tập trung vào chánh tư duy và chánh tinh tấn cũng như chánh kiến (sự hiểu biết đúng đắn) thì ảnh hưởng của nó thật sâu rộng vô cùng. Vì vậy mà một cái tâm thanh tịnh và thiện lành sẽ làm cho cuộc sống mạnh khỏe và thư giãn hơn. Tâm là một hiện tượng vi tế và phức tạp đến nỗi không thể tìm ra hai người với cùng một tâm tánh giống nhau. Tư tưởng của con người diễn đạt ra lời nói và hành động. Sự lặp đi lặp lại của lời nói và hành động khởi lên thói quen và cuối cùng thói quen lâu ngày sẽ biến thành tâm tánh. Tâm tánh là kết quả của những hành động được hưởng bởi tâm, và như vậy tâm tánh của mỗi người khác nhau. Như vậy để thấu đạt bản chất thật sự của đời sống chúng ta cần phải khảo sát tường tận những hóc hiểm sâu tận trong tâm chỉ có thể hoàn tất được bằng cách duy nhất là phải nhìn trở lại sâu vào bên trong của chính mình dựa trên giới đức và đạo hạnh của thiền định. Theo quan điểm Phật giáo, tâm hay thức, là phần cốt lõi của kiếp nhân sinh. Tất cả những kinh nghiệm tâm lý, như đau đớn và sung sướng, phiền muộn và hạnh phúc, thiện ác, sống chết, đều không do một nguyên lý ngoại cảnh nào mang đến, mà chỉ là kết quả của những tư tưởng của chúng ta cũng như những hành động do chính những tư tưởng ấy mang đến. Điều phục tâm có nghĩa là hướng dẫn tâm chúng ta đi theo thiện đạo và tránh xa ác đạo. Theo giáo thuyết nhà Phật, luyện tâm không có nghĩa là hội nhập với thần linh, cũng không nhằm đạt tới những chứng nghiệm huyền bí, hay tự thôi miên, mà nhằm thành tựu sự tĩnh lặng và trí tuệ của tâm mình cho mục tiêu duy nhất là thành đạt tâm giải thoát không lay chuyển. Trong một thời gian dài chúng ta luôn nói về sự ô nhiễm của không khí, đất đai và môi trường, còn sự ô nhiễm trong tâm chúng ta thì sao? Chúng ta có nên làm một cái gì đó để tránh cho tâm chúng ta đừng đi sâu hơn vào những con đường ô nhiễm hay không? Vâng, chúng ta nên làm như vậy. Chúng ta nên vừa bảo vệ vừa thanh lọc tâm mình. Đức Phật dạy: “Từ lâu rồi tâm chúng ta đã từng bị tham, sân, si làm ô nhiễm. Những nhơ bợn trong tâm làm cho chúng sanh ô nhiễm, và chỉ có phương cách gội rửa tâm mới làm cho chúng sanh thanh sạch mà thôi.” Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng lối sống hằng ngày của chúng ta phải là một tiến trình thanh lọc ô nhiễm lời nói và hành động một cách tích cực. Và chúng ta chỉ có thể thực hiện loại thanh lọc này bằng thiền tập, chứ không phải bằng tranh luận triết lý hay lý luận trừu tượng. Đức Phật dạy: “Dầu ta có chinh phục cả ngàn lần, cả ngàn người nơi

chiến trường, người chinh phục vĩ đại nhất vẫn là người chinh phục được chính mình.” Chinh phục chính mình không gì khác hơn là tự chủ, hay tự làm chủ lấy mình. Chinh phục chính mình là nắm vững phần tâm linh của mình, làm chủ những cảm kích, tình cảm, những ưa thích và ghét bỏ của chính mình. Vì vậy, chinh phục chính mình là một vương quốc vĩ đại mà mọi người đều mơ ước, và bị dục vọng điều khiển là sự nô lệ đau đớn nhất của đời người. 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. Mục đích của thực tập Thiền là để điều tâm và có được sự tỉnh thức nơi tâm. Hành giả nếu biết rõ được tâm mình thì sẽ không lãng phí công không, ngược lại thì chỉ là uống công phí sức mà thôi. Muốn biết tâm mình, bạn phải luôn quán sát và nhận biết về nó. Việc này phải được thực tập bất cứ lúc nào, dù đi, đứng, nằm, ngồi, nói, nín. Điều quan trọng là cố gắng đừng bị chi phối bởi các cực đoan, tốt xấu, thiện ác, chánh tà. Khi một niệm thiện phát khởi, ta chỉ nên nhận diện: “Một niệm thiện vừa mới phát sanh.” Khi một niệm bất thiện phát khởi, ta cũng nhận diện: “Một niệm bất thiện vừa mới phát khởi.” Cố gắng đừng lôi kéo hoặc xua đuổi chúng. Nhận diện niệm đến niệm đi là đủ. Nếu chúng còn, biết chúng đang còn. Nếu chúng đã đi rồi thì biết chúng đã đi rồi. Như vậy là hành giả có khả năng điều tâm và đạt được sự tỉnh thức nơi tâm.

Nên nhớ rằng tất cả những tai ương gây nên bởi con người đều bắt nguồn từ từ những người không kiểm soát được tâm mình hay những người không biết cách điều phục tâm mình. Theo dòng thiền Phật giáo, để điều phục vọng tâm, chúng ta phải không bỏ gì vào trong đó (vô tâm). Trong đạo Phật, tu chỉ là chuyển hóa tâm, nghĩa là dùng một thứ kỹ thuật nội tại để chuyển đổi tâm. Trong cuộc sống hằng ngày, thường thì con người chúng ta luôn kinh qua hai trạng thái đối nghịch nhau (có ảnh hưởng trực tiếp đến tâm con người): hạnh phúc và khổ đau. Dù chúng ta không muốn bàn luận xa để phân biệt về một cái thức trong tiểu đề này, ai trong chúng ta cũng phải thừa nhận rằng ngoài cái cơ thể hiển hiện chúng ta còn một phần khác thống trị cả phần cơ thể ấy. Ai trong chúng ta cũng phải đồng ý rằng kinh nghiệm về khổ đau và hạnh phúc không đơn thuần xảy ra nơi thân thể chúng ta, mà nó bắt nguồn từ một chỗ trừu tượng bên trong mà đạo Phật gọi nó là “tâm”. Theo đạo Phật, những sinh hoạt tinh thần mạnh mẽ dưới hình thức tình cảm và tư tưởng, mạnh mẽ đến nỗi chúng có khả năng thống trị luôn

cả kinh nghiệm về thể xác. Đây là điểm then chốt trong đạo Phật, vì từ quan điểm này chúng ta mới thừa nhận rằng tu chính là chuyển hóa tâm, và chuyển hóa tâm chính là tu. Và từ chính quan điểm này chúng ta thừa nhận rằng chính trạng thái tâm, bao gồm thái độ, tư tưởng và tình cảm, đóng vai trò quyết định cho những kinh nghiệm về hạnh phúc và đau khổ của chúng ta. Trong vấn đề chuyển hóa tâm, người Phật tử nên nhớ rằng không có một thứ kỷ luật nào có thể được dùng để ép buộc tâm mình phải theo. Nó phải được hành sử trên căn bản tự nguyện chấp nhận chuyển hóa. Tuy nhiên, sự tự nguyện chấp nhận này chỉ xảy ra sau khi chúng ta đã nhận diện và thấy rõ thái độ, tư tưởng hoặc tình cảm hay lối sống nào là có lợi ích cho mình và cho người. Và chỉ có con đường tâm linh mà mình quyết định theo đuổi mới có thể giúp cho chúng ta chuyển hóa tâm mình mà thôi. Tuy nhiên, để có khả năng chuyển hóa tâm mình, chúng ta phải hiểu thái độ, tư tưởng và tình cảm chúng ta làm việc như thế nào. Chúng ta phải hiểu rõ sự khác biệt giữa thiện và bất thiện. Trong đạo Phật, nói không phải là tu, mà thực hành bằng tất cả năng lực và sự thành khẩn của chính mình mới là tu. Nếu chúng ta nói để giảm thiểu những năng lực bất thiện như tham, sân, si, mạn, nghi, tà kiến, sát, đạo, dâm, vọng, chúng ta phải có tấm lòng từ, bi, hỷ, xả, vân vân, thì đó chỉ là lời nói trống rỗng. Chỉ nói rằng đây là thứ cần cho một cái tâm thiện là chưa đủ, hay chỉ mong ước mình từ bi hơn, thương yêu hơn hay hỷ xả hơn thôi cũng chưa đủ. Ngược lại, người Phật tử phải cố gắng liên tục để tu tập những tánh thiện bên trong mình. Chìa khóa của việc chuyển hóa tâm là sự cố gắng và thành khẩn liên tục. Để có thể bước lên con đường chuyển hóa tâm mình, người Phật tử không có sự lựa chọn nào khác hơn là phải tu tập giới luật và tự quán sát lấy mình xem coi những thái độ, tư tưởng và tình cảm phát khởi ra sao trong tâm mình. Những tu tập này sẽ cho chúng ta trí tuệ chân thật có thể giúp chúng ta biết rõ ràng phải làm cái gì thiện và không làm cái gì bất thiện. Đó là cách chuyển hóa tâm chân chính nhất của người Phật tử.

Một trong những mục đích chính của việc hành thiền là điều phục vọng tưởng. Khi chúng ta có khả năng trụ trong trạng thái hoàn toàn sáng suốt bằng cách đoạn trừ mọi vọng tưởng và không rơi vào trạng thái hôn trầm, đó là tịnh tọa. Khi trong ngoài như như, và không có bất cứ hoàn cảnh nào có thể gây trở ngại cho mình, đó là Thiền. Khi chúng ta hiểu được chân thật nghĩa của tọa thiền, chúng ta sẽ hiểu được chính

mình. Trong tâm chúng ta có một thanh kiếm kim cương. Nếu chúng ta muốn hiểu chính mình thì hãy lấy thanh kiếm kim cương ấy ra mà đoạn trừ tất cả mọi thứ tốt xấu, dài ngắn, đến đi, cao thấp, Phật ma, vân vân. Hãy cắt đứt hết thấy mọi thứ. Nếu chúng ta không suy nghĩ thì chúng ta và hành động là một. Chúng ta là trà mà chúng ta đang uống. Chúng ta cái cọ mà chúng ta đang sơn. Không suy nghĩ có nghĩa là trước khi suy nghĩ. Khi mà chuyện “không suy nghĩ” hiện hữu, chúng ta là toàn bộ vũ trụ; toàn bộ vũ trụ là chúng ta. Đây mới đích thực là tâm thiền, cái tâm tuyệt đối. Nó vượt trên cả không gian và thời gian; vượt lên cả sự đối đãi nhị nguyên ta và người, tốt và xấu, sống và chết. Chân lý chỉ là như thị. Chân lý chỉ hiện hữu trên đầu cọ của anh thợ sơn mà thôi. Mà thật vậy, sự giải thoát thật sự là sự giải thoát từ suy nghĩ, giải thoát từ tất cả mọi chấp trước, ham muốn và vọng tưởng, ngay cả chuyện sống và chết.

Theo Kinh Tứ Niệm Xứ trong Kinh Trung Bộ, Đức Phật dạy: “Này các Tỳ Kheo, như thế nào là Tỳ Kheo sống quán niệm tâm thức nơi tâm thức? Này các Tỳ Kheo, mọi khi nơi tâm thức có tham dục, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang có tham dục. Mỗi khi tâm thức không có tham dục, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình không có tham dục. Mỗi khi trong tâm thức mình có sân hận, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang có sân hận. Mỗi khi tâm thức của mình không có sân hận, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang không có sân hận. Mỗi khi tâm thức mình có si mê, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang si mê. Mỗi khi tâm thức của mình không có si mê, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang không có si mê. Mỗi khi tâm thức mình có thu nhiếp, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang có thu nhiếp. Mỗi khi tâm thức mình tán loạn, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang tán loạn. Mỗi khi tâm thức mình trở thành khoáng đạt, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang trở thành khoáng đạt. Mỗi khi tâm thức mình trở nên hạn hẹp, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang trở nên hạn hẹp. Mỗi khi tâm thức mình đạt đến trạng thái cao nhất, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang đạt đến trạng thái cao nhất. Mỗi khi tâm thức mình không đạt đến trạng thái cao nhất, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình không đạt đến trạng thái cao nhất. Mỗi khi tâm thức mình có định, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang có định. Mỗi khi tâm thức mình không có định, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang không có định. Mỗi khi tâm thức mình giải thoát, vị ấy ý

thức rằng tâm thức của mình đang giải thoát. Mỗi khi tâm thức mình không có giải thoát, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang không có giải thoát. Như vậy vị ấy sống quán niệm tâm thức trên nội tâm; hay sống quán niệm tâm thức trên cả nội tâm lẫn ngoại tâm. Hay vị ấy sống quán niệm tánh sanh khởi trên tâm thức; hay sống quán niệm tánh diệt tận trên tâm thức. Hay sống quán niệm tánh sanh diệt trên tâm thức. “Có tâm đây, vị ấy an trú chánh niệm như vậy, với hy vọng hưởng đến chánh trí, chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời. Nầy các Tỳ Kheo, như vậy là Tỳ Kheo sống quán niệm tâm thức trên các tâm thức.”

Theo Kinh Duy Ma Cật, lúc cư sĩ Duy Ma Cật lâm bệnh; vâng mệnh Phật, Văn Thù Sư Lợi Bồ Tát đến thăm cư sĩ. Văn Thù hỏi: “Cư sĩ! Bồ Tát có bệnh phải điều phục tâm mình như thế nào?” Duy Ma Cật đáp: “Bồ Tát có bệnh phải nghĩ thế này: ‘Ta nay bệnh đây đều từ các món phiền não, điên đảo, vọng tưởng đời trước sanh ra, là pháp không thật có, lấy ai chịu bệnh đó. Vì sao? Vì tứ đại hòa hợp giả gọi là thân, mà tứ đại không chủ, thân cũng không ngã. Lại nữa, bệnh này khởi ra đều do chấp ngã, vì thế ở nơi ngã không nên sanh lòng chấp đắm.’ Bây giờ đã biết gốc bệnh, trừ ngay ngã tưởng và chúng sanh tưởng, phải khởi pháp tưởng. Nên nghĩ rằng: ‘Thân này chỉ do các pháp hiệp thành, khởi chỉ là pháp khởi, diệt chỉ là pháp diệt. Lại các pháp ấy đều không biết nhau, khi khởi không nói nó khởi, khi diệt không nói nó diệt?’ Bồ Tát có bệnh muốn diệt trừ pháp tưởng phải nghĩ rằng: ‘Pháp tưởng này cũng là điên đảo, điên đảo tức là bệnh lớn, ta nên xa lìa nó.’ Thế nào là xa lìa? Lìa ngã và ngã sở. Thế nào là lìa ngã và ngã sở? Là lìa hai pháp. Thế nào là lìa hai pháp? Là không nghĩ các pháp trong, ngoài, mà thực hành theo bình đẳng. Sao gọi là bình đẳng? Là ngã bình đẳng, Niết Bàn bình đẳng. Vì sao? Ngã và Niết Bàn hai pháp này đều không. Do đâu mà không? Vì do văn tự nên không. Như thế, hai pháp không có tánh quyết định. Nếu định nghĩa bình đẳng đó, thì không có bệnh chi khác, chỉ còn có bệnh KHÔNG, mà bệnh KHÔNG cũng không nữa.’ Vị Bồ Tát có bệnh dùng tâm không thọ mà thọ các món thọ, nếu chưa đầy đủ Phật pháp cũng không diệt thọ mà thủ chứng. Dù thân có khổ, nên nghĩ đến chúng sanh trong ác thú mà khởi tâm đại bi. Ta đã điều phục được tâm ta, cũng nên điều phục cho tất cả chúng sanh. Chỉ trừ bệnh chấp mà không trừ pháp, dạy cho dứt trừ gốc bệnh. Sao gọi là gốc bệnh? Nghĩa

là có phan duyên, do có phan duyên mà thành gốc bệnh. Phan duyên nơi đâu? Ở trong ba cõi. Làm thế nào đoạn phan duyên? Dùng vô sở đắc; nếu vô sở đắc thì không có phan duyên. Sao gọi là vô sở đắc? Nghĩa là ly hai món chấp. Sao gọi là hai món chấp? Nghĩa là chấp trong và chấp ngoài; ly cả hai đó là vô sở đắc. Ngài Văn Thù Sư Lợi! Đó là Bồ Tát có bệnh, điều phục tâm mình để đoạn các khổ như già, bệnh, chết là Bồ Đề của Bồ Tát. Nếu không như thế thì chỗ tu hành của mình không được trí tuệ thiện lợi. Ví như người chiến thắng kẻ oán tặc mới là dũng, còn vị nào trừ cả già, bệnh, chết như thế mới gọi là Bồ Tát. Bồ Tát có bệnh nên nghĩ thêm thế này: ‘Như bệnh của ta đây, không phải là thật, không phải có; bệnh của chúng sanh cũng không phải thật, không phải có.’ Khi quán sát như thế, đối với chúng sanh nếu có khởi lòng đại bi ái kiến thì phải bỏ ngay. Vì sao? Bồ Tát phải dứt trừ khách trần phiền não mà khởi đại bi, chớ đại bi ái kiến đối với sanh tử có tâm nhàm chán, nếu lìa được ái kiến thì không có tâm nhàm chán, sanh ra nơi nào không bị ái kiến che đậy, không còn bị sự ràng buộc, lại nói pháp cởi mở sự ràng buộc cho chúng sanh nữa. Như Phật nói: ‘Nếu mình bị trói mà lại đi mở trói cho người khác, không thể được; nếu mình không bị trói mới mở trói cho người khác được.’ Ngài Văn Thù Sư Lợi! Bồ Tát có bệnh nên điều phục tâm mình như thế, mà không trụ trong đó, cũng không trụ nơi tâm không điều phục. Vì sao? Nếu trụ nơi tâm không điều phục là pháp của phàm phu, nếu trụ nơi tâm điều phục là pháp của Thanh Văn, cho nên Bồ Tát không trụ nơi tâm điều phục hay không điều phục, lìa hai pháp ấy là hạnh Bồ Tát. Ở trong sanh tử mà không bị nhiễm ô, ở nơi Niết Bàn mà không diệt độ hẳn là hạnh Bồ Tát. Không phải hạnh phàm phu, không phải hạnh Hiền Thánh là hạnh Bồ Tát. Không phải hạnh nhơ, không phải hạnh sạch là hạnh Bồ Tát. Tuy vượt khỏi hạnh ma mà hiện các việc hàng phục ma là hạnh Bồ Tát. Cầu nhứt thiết trí, không cầu sáu thời là hạnh Bồ Tát. Dù quán sát các pháp không sanh mà không vào chánh vị (chơn như) là hạnh Bồ Tát. Quán mười hai duyên khởi mà vào các tà kiến là hạnh Bồ Tát. Nhiếp độ tất cả chúng sanh mà không mê đắm chấp trước là hạnh Bồ Tát. Ura xa lìa mà không nương theo sự dứt đoạn thân tâm là hạnh Bồ Tát. Tuy ở trong ba cõi mà không hoại pháp tánh là hạnh Bồ Tát. Tuy quán ‘Không’ mà gieo trồng các cội công đức là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành vô tướng mà cứu độ chúng sanh là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành vô tác mà quyền hiện thọ thân là hạnh Bồ Tát. Dù

thực hành vô khởi mà khởi tất cả các hạnh là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành sáu pháp Ba la mật mà biết khắp các tâm, tâm sở của chúng sanh là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành sáu phép thần thông mà không dứt hết lậu hoặc phiền não là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành tứ vô lượng tâm mà không tham đắm sanh về cõi Phạm thế (Phạm Thiên) là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành thiền định, giải thoát tam muội, mà không theo thiền định thọ sanh là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành tứ niệm xứ mà không hoàn toàn li hẳn thân, thọ, tâm, pháp là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành tứ chánh cần mà không rời thân tâm tinh tấn là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành tứ như ý túc mà đặng thần thông tự tại là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành ngũ căn mà phân biệt rành rẽ các căn lợi độn của chúng sanh là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành ngũ lực mà ưa cầu thập lực của Phật là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành bảy pháp giác chi mà phân biệt rõ trí tuệ của Phật là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành bát chánh đạo mà ưa tu vô lượng Phật đạo là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành các pháp chỉ quán trợ đạo mà trọn không thiên hẳn nơi tịch diệt (Niết Bàn) là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành các pháp bất sanh bất diệt, mà dùng tướng hảo trang nghiêm thân mình là hạnh Bồ Tát. Dù hiện oai nghi theo Thanh Văn, Duyên Giác mà không rời Phật pháp là hạnh Bồ Tát. Dù tùy theo tướng hoàn toàn thanh tịnh của các pháp mà tùy theo chỗ sở ứng hiện thân là hạnh Bồ Tát. Dù quán sát cõi nước của chư Phật trọn vắng lặng như hư không mà hiện ra rất nhiều cõi Phật thanh tịnh là hạnh Bồ Tát. Dù chứng đặng quả Phật, chuyển Pháp Luân, nhập Niết Bàn mà không bỏ đạo Bồ Tát là hạnh Bồ Tát vậy.

VII. Tu Tập Bát Thánh Đạo Là Tu Tập Kỷ Luật Tâm Linh:

Để tu tập kỷ luật tâm linh theo lời đức Phật dạy trong Bát Thánh Đạo, hành giả phải theo những bước sau đây. ***Thứ nhất là Cố Gắng Nắm Bắt Lấy Hơi Thở:*** Kinh Quán Niệm dạy về cách nắm hơi thở như sau: “Tỉnh thức khi thở vào và tỉnh thức khi thở ra. Khi thở vào một hơi dài, ta biết là ta đang thở vào một hơi dài. Khi thở ra một hơi dài, ta biết là ta đang thở ra một hơi dài. Thở vào một hơi ngắn, ta biết là ta đang thở vào một hơi ngắn. Thở ra một hơi ngắn, ta biết là ta đang thở ra một hơi ngắn. Ta tự tu tập ‘kinh qua trọn vẹn hơi thở nơi thân khi thở vào.’ Ta tự tu tập ‘kinh qua trọn vẹn hơi thở nơi thân khi thở ra’. Ta tự tu tập là ta đang thở vào và làm cho sự điều hành trong thân thể trở nên tĩnh lặng. Ta tự tu tập là ta đang thở ra và làm cho sự điều hành

trong thân thể trở nên tĩnh lặng.” Như vậy khi tu tập chúng ta nên biết xử dụng hơi thở để duy trì **chánh niệm**, bởi vì hơi thở là dụng cụ rất mầu nhiệm để đình chỉ loạn tưởng. Hơi thở là môi giới giữa thân và tâm. Mỗi khi tâm ý mình phân tán, dong ruổi, chúng ta nên dùng hơi thở để giữ nó lại.

Thứ nhì là Phải Biết Đường Lối Qui Củ Của Tâm Linh: Theo quan điểm của Phật giáo, thiền là một thứ kỷ luật tâm linh, vì thiền giúp chúng ta ở mức độ nào đó kiểm soát được thái độ, tư tưởng và cảm xúc của chúng ta. Theo đạo Phật, trạng thái tâm của chúng ta bao gồm cả tư tưởng lẫn tình cảm thường hoang đàng và không được kiểm soát vì chúng ta thiếu sót phần kỷ luật tâm linh cần thiết để thuần hóa nó. Tâm chúng ta cũng giống như một con ngựa hoang không được kiểm soát. Chỉ có xuyên qua kỷ luật tâm linh mới có thể giúp chúng ta đi ngược lại sự hoang đàng và không kiểm soát của tâm này và giúp chúng ta có khả năng kiểm soát lại được tâm mình. Nếu chúng ta cố gắng thực tập kỷ luật tâm linh thì chúng ta sẽ có khả năng chú tâm vào một đối tượng thiện lành nhất định nào đó, một đối tượng có thể làm tăng khả năng tập trung của chúng ta đúng theo quan điểm của Phật giáo hay còn gọi là **chánh định**. Rồi sau đó chúng ta áp dụng pháp quán phân tích (lý luận) do sự nhận biết sức mạnh và yếu điểm của các loại tư tưởng và cảm tình khác nhau, nhận biết những lợi hại của chúng, chúng ta có thể tăng cường những trạng thái tích cực của trạng thái tâm giúp đưa tới sự thanh thoát, an bình và hạnh phúc, cũng như làm giảm thiểu những thái độ, tư tưởng và tình cảm đưa đến khổ đau phiền não và thất vọng. Như vậy có hai cách kỷ luật tâm linh, cách thứ nhất là chỉ chú tâm vào một đối tượng trụ nơi tĩnh lặng (chỉ quán), và cách thứ hai là quán sát hay phân tích. Thí dụ như thiền chỉ và thiền quán về “vô thường”. Nếu chúng ta chỉ chú tâm vào ý tưởng “vạn hữu vô thường”, ấy là thiền chỉ. Nếu chúng ta luôn áp dụng luận cứ vô thường trong vạn hữu, ấy là thiền quán. Nếu chúng ta thiền quán bằng cách luôn luôn áp dụng luận cứ vô thường vào vạn hữu, làm tăng thêm sự tin tưởng của chúng ta về luật vô thường trên vạn hữu, đó là chúng ta đang thiền quán. Tuy nhiên, người Phật tử phải cẩn thận vì những trở ngại luôn chờ chực chúng ta như sự tán loạn của tư tưởng, sự buồn chán hay hôn trầm, sự buông lung, và sự lãng xãng của tâm chúng ta. Nói tóm lại, thực hiện kỷ luật tâm linh là cực kỳ khó khăn, nhưng

không phải là không thực hiện được. Phật tử thuần thành phải thực tập kỷ luật tâm bằng tất cả nghị lực và lòng thành.

Thứ ba là Tĩnh Luyện Tư Tưởng: Chữ thiền nghĩa là “Tĩnh luyện”, cũng dịch là “Tư duy tu” theo đúng lời Phật dạy trong *chánh tư duy*. Tư duy chính là “tham”, tĩnh luyện nghĩa là ‘thời thời cần phát thức, vật sử nhạ trần ai.’ Tu tập tư duy tu chúng ta luôn tâm niệm, không giây phút nào rời: “Sáng như thế ấy, chiều như thế ấy.” Phải bằng vào tự tánh mà dụng công chứ không cầu ở hình tướng bên ngoài. Nếu gặp cảnh mà chạy theo cảnh, ắt sẽ đi lầm đường. Cảnh giới từ tự tánh sanh mới là cảnh giới chân thật. Pháp môn tĩnh luyện đòi hỏi sự dụng công liên tục, triền miên, không lúc nào gián đoạn. Dụng công như kiểu gà ấp trứng. Tham thiền phải có kiên tâm, thành tâm và hằng tâm. Không thể có tâm kiêu ngạo, thấy mình cao hơn hoặc hay hơn người khác. Như có những tư tưởng đó, thì loại ma cuồng thiền sẽ nhập vào khiến cho công phu không có hiệu quả. Khi tham thiền không nên sanh vọng tưởng. Có vọng tưởng thì chẳng có lợi ích gì, chỉ phí thời giờ mà thôi. Tham thiền phải có tâm nhẫn nại, tâm nghĩ về lâu dài. Bí quyết tham thiền là chữ “Nhẫn”, cái gì nhẫn không được cũng phải nhẫn, nhẫn đến cực điểm, thì bỗng nhiên trực ngộ. Nếu không kham nhẫn, không chịu đựng đau đớn, khó nhọc, khi gặp trở ngại sẽ bỏ cuộc.

The Noble Eightfold Path

I. An Overview of The Noble Eightfold Path:

The eightfold noble path consists in right view, right thinking, right speech, right action, right living, right endeavor, right memory, and right meditation. The term “Correct” in Buddhism means any thinking or action that does not cause troubles, afflictions and sufferings for oneself and others; on the contrary, this thinking or action will bring to oneself or others peace, mindfulness and happiness. Right view means to abandon a self-centered way of looking at things and to have a right view of the Buddha, that is “Nothing has its own self; everything exists due to temporary combination. If this exists, the other exists; if this ceases to exist, the other is in no way to be able to exist.” Right thinking means not to include toward a self-centered attitude toward things but to think of things rightly. Right view teaches us to abandon

the three evils of the mind such as covetousness, resentment, and evil-mindedness; and to think of things rightly, with as generous a mind as the Buddha: not to have greedy mind (covetousness) or not to think only of one's own gain; not to have the angry mind (resentment) or not to get angry when things do not turn out as one wishes; not to have the evil mind (evil-mindedness). Right speech teaches us to use right words in our daily lives and to avoid the four evils of the mouth such as not to lie (to use false language), not to speak with a double tongue, not to commit ill-speaking, and not to use improper language (careless language). Right action means daily conduct in accordance with the precepts of the Buddha. It is to say one must refrain from the three evils of the body that hinder right action such as needless killing, stealing, and committing adultery or other sexual misconduct. Right living means to gain food, clothing, shelter, and other necessities of life in a right way. Right living teaches us not to earn our livelihood through work that makes trouble for others or through a career useless to society, but to live on a justifiable income that we can obtain through right work and a vocation useful to others. Right endeavor means to engage constantly in right conduct without being idle or deviating from the right way, avoid such wrongs as the three evils of the mind, the evils of the mouth, and the three evils of the body. Right memory means to practice with a right mind as the Buddha did, that is, we must address ourselves to all things in the universe with a fair and right mind. And finally, right meditation means not to be agitated by any change of external circumstances. Buddhists should always remember the Buddha's teachings on the Eightfold Noble Path in the Dharmapada Sutra as follows: The best of paths is the Eightfold Path. The best of truths are the Four Noble Truths. Non-attachment is the best of states. The best of men is he who has eyes to see (Dharmapada 273). This is the only way. There is no other way that leads to the purity of vision. You follow this way, Mara is helpless before it (Dharmapada 274). Entering upon that path, you will end your suffering. The way was taught by me when I understood the removal of thorns (arrows of grief) (Dharmapada 275). Be watchful of speech, control the mind, do not let the body do any evil. Let purify these three ways of action and achieve the path realized by the sages (Dharmapada 281).

II. A Summary of the Content of the Noble Eightfold Path:

First, Right Understanding: Practitioners of mindfulness should try to understand the natural laws which govern our everyday life. Right understanding or right view is viewing things objectively; seeing them and reporting them exactly as they are without being influenced by prejudice or emotion. Right view helps differentiate the true from the false, and determines the true religious path for attaining liberation. Right understanding means to understand the natural laws which govern our everyday life. One of the most important of these is the law of karma, the law of cause and effect, every action brings a certain result, without any exception. There is no such 'no wholesome nor unwholesome' in Buddhism. Zen practitioners should always remember that whenever we act with greed, hatred, or delusion, pain and suffering come back to us. On the contrary, when our actions are motivated by generosity, love or wisdom, the results are happiness and peace. Devout Buddhists should always have a mindful mind to skilfully integrate the understanding of the law of karma into our lives. Right understanding also means profoundly and subtly understand our true nature. In Buddhism, right understanding means the understanding of suffering or the unsatisfactory nature of all phenomenal existence, its arising, its cessation and the path leading to its cessation. Right Understanding or Right View is one of the two trainings in Wisdom (the other training is Right Thought). Right understanding can be said to mean seeing things as they really are, or understanding the real truth about things, rather than simply seeing them as they appear to be. According to Buddhist point of view, it means insight, penetrative understanding, or seeing beneath the surface of things, etc., under the lens of the Four Noble Truths, Interdependent origination, impermanence, impersonality, and so forth. Right understanding can be acquired by ourselves or by acquiring the truths that are shown by others. The process of acquiring right understanding must follow the following order: first we must observe objectively the facts which we are presented, then consider their significance. It is to say first to study and then to consider and examine them, and finally attaining right understanding through contemplation. At this point, the two types of understanding, either by ourselves or through others, become indistinguishable. To summarize, the process of acquiring right

understanding are as follows: to observe and to study, to examine intellectually what we have observed and studied, to contemplate what we have examined. In short, Right Understanding means the understanding of the four noble truths: the truths of suffering and its causes perpetuate cyclic existence, the truths of cessation and the path are the way to liberation. Through Right understanding and right thought we eliminate greed, anger and ignorance. The mind supported by wisdom will bring forth the Right Understanding which help us wholly and entirely free from the intoxication of sense desire (kama), from becoming (bhava), wrong views (ditthi) and ignorance (avijja). Buddhist practitioners should develop right understanding by seeing impermanence, suffering, and not-self in everything, which leads to detachment and loss infatuation. Detachment is not aversion. An aversion to something we once liked is temporary, and the craving for it will return. Practitioners do not seek for a life of pleasure, but to find peace. Peace is within oneself, to be found in the same place as agitation and suffering. It is not found in a forest or on a hilltop, nor is it given by a teacher. Practitioners meditate to investigate suffering, see its causes, and put an end to them right at the very moment, rather dealing with their effects later on. Right Understanding, in the ultimate sense, is to understand life as it really is. For this, one needs a clear comprehension of the Four Noble Truths, namely: the Truth of Suffering or Unsatisfactoriness, the Arising of Suffering, the Cessation of Suffering, and the Path leading to the Cessation of Suffering. Right understanding means to understand things as they really are and not as they appear to be. It is important to realize that right understanding in Buddhism has a special meaning which differs from that popularly attributed to it. In Buddhism, right understanding is the application of insight to the five aggregates of clinging, and understanding their true nature, that is understanding oneself. It is self-examination and self-observation. Right understanding is the understanding of suffering or the unsatisfactory nature of all phenomenal existence, its arising, its cessation, and the path leading to its cessation. Right understanding is of the highest important in the Eightfold Noble Path, for the remaining seven factors of the path are guided by it. It ensures that right thoughts are held and it co-operates ideas; when as a result thoughts and ideas become clear and wholesome, man's speech and action are also

brought into proper relation. Moreover, it is through right understanding that one gives up harmful or profitless effort and cultivates right effort which aids the development of right mindfulness. Right effort and right mindfulness guided by right understanding bring about right concentration. Thus, right understanding, which is the main spring in Buddhism, causes the other limbs of the co-ordinate system to move in proper relation. There are two conditions that are conducive to right understanding: Hearing from others means hearing the Correct Law (Saddhamma), from others (Paratoghosa), and systematic attention or wise attention (Yoniso-manasikara). The first condition is external, that is, what we get from outside, while the second is internal, what we cultivate (manasikara literally means doing-in-the-mind). What we hear gives us food for thought and guides us in forming our own views. It is, therefore, necessary to listen, but only to that which is conducive to right understanding and to avoid all the harmful and unwholesome utterances of others which prevent straight thinking. The second condition, systematic attention, is more difficult to cultivate, because it entails constant awareness of the things that one meets with in everyday life. The word 'Yoniso-manasikara' which is often used in the discourses is most important, for it enables one to see things deeply. 'Yoniso' literally means by-way-of-womb instead of only on the surface. Metaphorically, therefore, it is 'radical' or 'reasoned attention'. These two conditions, learning and systematic attention, together help to develop right understanding. One who seeks truth is not satisfied with surface knowledge, with the mere external appearance of things, but wants to dig deep and see what is beyond the reach of naked eye. That is the sort of search encouraged in Buddhism, for it leads to right understanding. The man of analysis states a thing after resolving it into its various qualities, which he puts in proper order, making everything plain. He does not state things unitarily, looking at them as a whole, but divides them up according to their outstanding features so that the conventional and the highest truth can be understood unmixed. The Buddha was discriminative and analytical to the highest degree. As a scientist resolves a limb into tissues and the tissues into cells, the Buddha analyzed all component and conditioned things into their fundamental elements, right down to their ultimates, and condemned shallow thinking, unsystematic attention, which tends

to make man muddle-headed and hinders the investigation of the true nature of things. It is through right understanding that one sees cause and effect, the arising and ceasing of all conditioned things. The truth of the Dhamma can be only grasped in that way, and not through blind belief, wrong view, speculation or even by abstract philosophy. According to the Anguttara Nikaya, the Buddha says: "This Dhamma is for the wise and not for the unwise." The Nikaya also explains the ways and means of attaining wisdom by stages and avoiding false views. Right understanding permeates the entire teaching, pervades every part and aspect of the Dhamma and functions as the key-note of Buddhism. Due to lack of right understanding, the ordinary man is blind to the true nature of life and fails to see the universal fact of life, suffering or unsatisfactoriness. He does not even try to grasp these facts, but hastily considers the doctrine as pessimism. It is natural perhaps, for beings engrossed in mundane pleasures, beings who crave more and more for gratification of the senses and hate pain, to resent the very idea of suffering and turn their back on it. They do not, however, realize that even as they condemn the idea of suffering and adhere to their own convenient and optimistic view of things, they are still being oppressed by the ever recurring unsatisfactory nature of life.

Second, Right Thought: Practitioners should be free from sensual desire, ill-will, and cruelty. Right thought means thoughts that are free from sensual desire, ill-will, and cruelty. Thoughts free from ill-will means thoughts that are free from anger, for when anger is burning in the mind, both us and people around us will suffer. Right thoughts includes thoughts of renunciation, good will, and of compassion, or non-harm. These thoughts are to be cultivated and extended towards all living beings regardless of race, caste, clan, or creed. As they embrace all that breathes there are no compromising limitations. Right thought means that our reflection must be consistent with common sense, useful both to others and ourselves. We must strive to correct our faults, or change our wicked opinions. While meditating on the noble formula of "Precept, Concentration, and Wisdom," we must realize that 'ignorance' is the main cause of suffering, the root of all wicked acts; therefore, we must look for a way to get rid of suffering for us and for others. A mind free from sensual lust, ill-will and cruelty. Right thought means resolve in favour of renunciation, goodwill and nonharming of

sentient beings. Through meditation, we can recognize anger and let it go. At that time, the mind becomes light and easy, expressing its natural loving-kindness. Also through meditation, we can recognize cruelty and let it go. At that time, we will have the mind of understanding the suffering of others and wanting to alleviate it. Right Thought is one of the two trainings in Wisdom (the other training is Right View or Right Understanding). Right thought or right thinking means avoiding attachment and aversion. According to Buddhism, the causes of suffering and afflictions are said to be ignorance, attachment, and aversion. When right understanding removes ignorance, right thought removes attachment and aversion; therefore, right understanding and right thought remove the causes of suffering. To remove attachment and greed we must cultivate renunciation, while to remove aversion and anger we must cultivate love and compassion. Renunciation is developed by contemplating the unsatisfactory nature of existence, especially the unsatisfactory nature of pleasures of the senses, for pleasures of the senses are likened to salt water, the more we drink, the more we feel thirsty. Through understanding the unsatisfactory nature of existence and recognizing the undesirable consequences of pleasures of the senses, we can easily cultivate renunciation and detachment. To develop love and compassion through recognizing the essential equality of all living beings. Like human beings, all other beings fear death and tremble at the idea of punishment. Understanding this, we should not kill other beings or cause them to be killed. Like human beings, all other beings desire life and happiness. Understanding this, we should not place ourselves above others or regard ourselves any differently from the way we regard others. Right thought means the thoughts of non-attachment, benevolence and non-harmfulness. On a deeper level, Right Thought refers to the mind that subtly analyzes Emptiness, thus leading us to perceive it directly.

Third, Right Speech: Practitioners of mindfulness should not speak what is untrue. Right speech means not speaking what is untrue, or using slanderous, abusive or harsh language; rather, speaking words which are honest and helpful, creating a vibration of peace and harmony. Right speech implies sincere, sound, impartial, direct, not distorting, cautious, affable, harmless, useful words and discourses.

Avoidance of lying, slander and gossip (false and idle talk), or abstaining from lying, tale-bearing, harsh words, and foolish babble. Right speech is one of the methods that can help us to live in harmony with other people and the world. Correct or Right Speech or Perfect Speech is one of the three higher trainings in Ethics (two other trainings are Right Action and Right Livelihood). Speech can influence millions of people. It is said that a harsh word can wound more deeply than a weapon, whereas a gentle word can change the heart and mind of even the most hardened criminal. Therefore, right speech implies respect for truth and respect for the well being of others. Right speech begins with avoiding four destructive actions of speech: lying, divisive words, harsh words and idle talk. Not only that, devout Buddhists should always try to communicate in a way pleasing to others. Rather than venting our anger or frustration onto another, devout Buddhists should think about effective ways to communicate our needs and feelings to them. Besides, Right Speech also means to sincerely make an effort to notice and comment upon others' good qualities and achievements, or to console people in time of grief, or to teach people Dharma. Speech is a powerful tool to influence others and if we use it wisely, many people will benefit. Speech can influence millions of people. It is said that a harsh word can wound more deeply than a weapon, whereas a gentle word can change the heart and mind of even the most hardened criminal. Therefore, right speech implies respect for truth and respect for the well being of others. It is to say right speech means the avoidance of lying, backbiting or slander, harsh speech and idle talk.

Fourth, Right action: Practitioners of mindfulness should choose a right way to do things for ourselves. Right action means to choose a right way to do things for ourselves, not killing, not inflicting pain and afflictions on others, not stealing, not taking what is not ours, not committing sexual misconduct, and not causing suffering to others out of greed or desire for pleasant sensations. Right action involves action beneficial to both others and ourselves. We must always act for the happiness of the community, conforming to our sense of duty, without any ulterior motive for damaging others' interests, occupations, positions, honors, or lives. We must also keep strict control of our "action, speech, and mind," carrying out ten meritorious actions and avoiding ten evil ones. Right action also means to abstain from injuring

living beings, from stealing and from unlawful sexual intercourse. No one among us can avoid our past karma; however, we have the right to choose the right way to do things for ourselves. To say this so we can understand that we have to reap what we sowed in the past; however, we have the right to try to cultivate to have a more peaceful life in the present time. Right action is one of the three higher trainings in Ethics (two other trainings are Right Speech and Right Livelihood). Right action implies respect for life, respect for property, and respect for personal relationships. Respect for life means not to kill or tell others to kill living beings, respect for property means not to steal or tell others to steal, respect for personal relationships means to avoid sexual misconduct (avoid adultery). Right action means acting properly. Right action can help us avoid creating the three destructive actions of the body (killing, stealing and unwise sexual behavior). Right action teaches us to be aware of the effects of our actions on others. Once we possess Right Action, instead of doing whatever pleases us at the moment, we'll be considerate of others, and of course, automatically our relationships will improve and others will be happier in our company. Right Action also includes giving old people a hand in their house work, helping storm and flood victims, and rescuing people from danger, and so on.

Fifth, Right Livelihood: Practitioners of mindfulness should choose a right career for ourselves. Right livelihood means to choose a right career for ourselves, which is not harmful to others; not having work which involves killing, stealing or dishonesty. Right action involves action beneficial to both others and ourselves. We must always act for the happiness of the community, conforming to our sense of duty, without any ulterior motive for damaging others' interests, occupations, positions, honors, or lives. We must also keep strict control of our "action, speech, and mind," carrying out ten meritorious actions and avoiding ten evil ones. Right action also means to abstain from injuring living beings, from stealing and from unlawful sexual intercourse. Perfect conduct also means avoidance of actions that conflict with moral discipline. Right livelihood means earning a living in a way that does not violate basic moral values. Right livelihood is an extension of the rules of right action to our roles as breadwinners in society. Right Livelihood also means that to earn a living in an appropriate way.

Devout Buddhists should not engage in any of the physical or verbal negative actions to earn a living, nor should we cause others to do so. Wisdom and understanding in Buddhism must be integrated into our lives, then Buddhism can be called a living Buddhism. No one among us can avoid our past karma; however, we have the right to choose a right career for ourselves because it is very much within our freedom. To say this so we can understand that we have to reap what we sowed in the past; however, we have the right to try to cultivate to have a more peaceful life in the present time. Right livelihood is one of the three higher trainings in Ethics (two other trainings are Right Speech and Right Action). Right livelihood means to have a right work or a right occupation that can help us avoid creating the three destructive actions of the body (killing, stealing and unwise sexual behavior). Right livelihood teaches us to be aware of the effects of our actions on others. Once we possess Right Action, instead of doing whatever pleases us at the moment, we'll be considerate of others. The Buddha taught: "There are five kinds of livelihood that are discouraged for Buddhists: trading in animals for food (selling animals for slaughter), slaves (dealing in slaves), arms (selling arms and lethal weapons), poisons, and intoxicants (drugs and alcohol, selling intoxicating and/or poisonous drinks). These five are not recommended because they contribute to the destruction of society and violate the values of respect for life and for the welfare of others." Right Livelihood is an extension of the rules of right action to our roles as breadwinners in society. In the contrary, Buddhists should live by an honest profession that is free from harm to self and others. According to the Adornment Sutra, right livelihood is a weapon of enlightening beings, leading away from all wrong livelihood. Zen practitioners who abide by these can annihilate the afflictions, bondage, and compulsion accumulated by all sentient beings in the long night of ignorance.

Sixth, Right Effort: Practitioners of mindfulness should be always hard-working, helpful to others and ourselves. Right effort means we must be always hard-working, helpful to others and ourselves. Do not kill, cheat, or lead a wanton, gamble life. On the contrary, always try to perform good deeds for having good karma. Correct (Right or Perfect) Zeal or Effort or Energy also means to try to avoid the arising of evil, demeritorious things have not yet arisen. Try to overcome the evil,

demeritorious things that have already arisen. At the same time, try to produce meritorious things that have not yet arisen and try to maintain the meritorious things that have already arisen and not let them disappear, but to bring them to growth, to maturity and to the full perfection of development. Right effort also means cultivation of what is karmically wholesome and avoidance of what is karmically unwholesome. When developing right effort we must be sincere about our thoughts. If we analyze them we will find that our thoughts are not always good and wholesome. At times they are unwholesome and foolish, though we may not always express them in words and actions or both. Now if we allow such thoughts to rise repeatedly, it is a bad sign, for when an unhealthy thought is allowed to recur again and again, it tends to become a habit. It is, therefore, essential to make a real effort to keep unwholesome thoughts away from us. Until we succeed in stopping them to rise in our mind, unhealthy thoughts will always be taking possession of our mind. It is not only during the time of meditation that we need to cultivate our right effort. Right effort should be cultivated always whenever possible. In all our speech, actions and behavior, in our daily life, we need right effort to perform our duties wholeheartedly and successfully. If we lack right effort and give in to sloth and indolence, we can not proceed with our cultivation. Right effort is one of the three trainings in meditation (two other trainings are Right Mindfulness and Right Concentration). Right effort means cultivating a confident attitude toward our undertakings, taking up and pursuing our task with energy and a will to carry them through to the end. In Buddhism, right effort means cultivating a confident attitude of mind, being attentive and aware. To progress on the path, we need to put our energy into Dharma practice. With enthusiastic effort, we can purify negative actions already done to prevent doing new ones in the future. In addition, effort also is necessary to maintain the virtuous states we've already generated, as well as to induce new ones in the future.

Seventh, Right Remembrance: Practitioners of mindfulness have correct memory which retains the true and excludes the false. Right remembrance, the seventh of the eightfold noble path, means remembering correctly and thinking correctly. The looking or contemplating on the body and the spirit in such a way as to remain

ardent, self-possessed and mindful. Right remembrance means looking on the body and spirit in such a way as to remain ardent, self-possessed and mindful, having overcome both hankering and dejection. Right mindfulness means to give heed to good deed for our own benefit and that of others. According to the eightfold noble path, right mindfulness means the one-pointedness of the mind, and Zen will help practitioner to have Right Remembrance. Through Zen we always have Right mindfulness. In fact, in our daily life activities, we should always be aware and attentive. We should always be aware of what we think, say and do. We must concentrate on everything we do before we can do it well. For instance, if we concentrate in class, we would not miss anything the teacher says. Right mindfulness also means remembrance including old mistakes to repent of and deep gratitude towards parents, country, humankind, and Buddhist Triple Gems. Right mindfulness also means the reflection on the present and future events or situations. We must meditate upon human sufferings that are caused by ignorance and decide to work for alleviating them, irrespective of possible difficulties and boredom. Correct Memory which retains the true and excludes the false. Dwell in contemplation of corporeality. Be mindful and putting away worldly greed and grief. Correct mindfulness also means ongoing mindfulness of body, feelings, thinking, and objects of thought. Mindfulness means being aware of what is happening in the present moment. It means noticing the flow of things, when walking, to be aware of the movement of the body; in observing the breath, to be aware of the sensations of the in-out or raising-falling; to notice thoughts or feelings as they arise or as they disappear. Mindfulness brings the quality of poise, equilibrium and balance to the mind. Mindfulness also keeps the mind sharply focused, with the attitude of sitting back and watching the passing show of our surroundings. The function of the right effort is to be vigilant and check all unhealthy thoughts, and to cultivate, promote and maintain wholesome and pure thoughts arising in a man's mind. Right Mindfulness is one of the three trainings in meditation (two others are Right Effort and Right Concentration). Mindfulness is awareness or attention, and as such it means avoiding a distracted or cloudly state of mind. In the practice of the Dharma, right mindfulness plays as a kind of rein upon our minds for our minds are never concentrated or still. The Buddha taught: "The

practice of mindfulness means mindfulness of the body, mindfulness of feelings, mindfulness of consciousness, and mindfulness of objects of the mind.” In short, right mindfulness means to watch our body and mind and to know what we are doing at all times. Right Mindfulness is an important mental factor that enables us to remember and keep our attention on what is beneficial. Right Mindfulness plays an important role in meditation, i.e., Right mindfulness can help us clear the flurry of thoughts from our minds, and eventually, we’ll be able to concentrate single-pointedly on our breath. Right mindfulness is the application or arousing of attention: be attentive to the activities of the body with the practice of concentration on breathing; be aware of all forms of feelings and sensations, pleasant, unpleasant, and neutral, by contemplating their appearance and disappearance within oneself; be aware whether one’s mind is lustful, hatred, deluded, distracted or concentrated; contemplate the impermanence of all things from arise, stay, change and decay to eliminate attachment.

Eighth, Right Concentration: Right Concentration or Correct Concentration. Detached from sensual objects, detached from unwholesome things, and enters into the first, second, third and fourth absorption. Right concentration means a strong concentration of our thoughts on a certain subject in order to set it clearly, consistent with Buddhist doctrine and for the benefit of others and ourselves. Right meditation means to keep the mind steady and calm in order to see clearly the true nature of things. This type of mental practice can make us become more understanding and a happier person. “Correct concentration” requires the previous steps. Unless one has a concentrated mind that can fix itself calmly and one-pointedly on a single object without being distracted by laxity or excitement, one cannot properly enter into meditation, which requires intense concentration. Cultivating concentration in meditation means to learn to concentrate. In our meditation, we think that noises, cars, voices, sights, and so forth, are distractions that come and bother us when we want to be quiet. But who is bothering whom? Actually, we are the ones who go and bother them. The car, the sound, the noise, the sight, and so forth, are just following their own nature. We bother things through some false idea that they are outside of us and cling to the ideal of remaining quiet, undisturbed. We should learn to see that it is

not things that bother us that we go out to bother them. We should see the world as a mirror. It is all a reflection of mind. When we know this, we can grow in every moment, and every experience reveals truth and brings understanding. Normally, the untrained mind is full of worries and anxieties, so when a bit of tranquility arises from practicing meditation, we easily become attached to it, mistaking states of tranquility for the end of meditation. Sometimes we may even think we have put an end to lust or greed or hatred, only to be overwhelmed by them later on. Actually, it is worse to be caught in calmness than to be stuck in agitation, because at least we will want to escape from agitation, whereas we are content to remain in calmness and not go any further. Thus, when extraordinarily blissful, clear states arise from insight meditation practice, do not cling to them. Although this tranquility has a sweet taste, it too, must be seen as impermanent, unsatisfactory, and empty. Practicing meditation without thought of attaining absorption or any special state. Just know whether the mind is calm or not and, if so, whether a little or a lot. In this way it will develop on its own. Concentration must be firmly established for wisdom to arise. To concentrate the mind is like turning on the switch, there is no light, but we should not waste our time playing with the switch. Likewise, concentration is the empty bowl and wisdom is the food that fills it and makes the meal. Do not be attached to the object of meditation such as a mantra. Know its purpose. If we succeed in concentrating our mind using the Buddha Recitation, let the Buddha recitation go, but it is a mistake to think that Buddha recitation is the end of our cultivation. Right concentration is the intensified steadiness of the mind comparable to the unflickering flame of a lamp in a windless place. It is concentration that fixes the mind right and causes it to be unmoved and undisturbed. The correct practice of "samadhi" maintains the mind and the mental properties in a state of balance. Many are the mental impediments that confront a practitioner, a meditator, but with support of Right Effort and Right Mindfulness the fully concentrated mind is capable of dispelling the impediments, the passions that disturb man. The perfect concentrated mind is not distracted by sense objects, for it sees things as they are, in their proper perspective. Right Concentration is one of the three trainings in Samadhi (two other trainings are Right Effort and Right Mindfulness).

Right concentration means to concentrate the mind single-pointedly on an object. Our concentration or single-pointedness slowly improves through effort and mindfulness, until we attain calm abiding. Right Concentration may also help us progress to deeper states of concentration, the actual meditative stabilizations (form and formless realms).

III. Roles of the Eightfold Noble Truth in Cultivation:

The eightfold noble path, the eight right (correct) ways; the paths leading to release from suffering, the goal of the third in the four noble truths. These are also eight in the 37 bodhi ways to enlightenment. Thus, the eight noble paths play a very important role in cultivation in Buddhism.

First, the Relationship between the “Eightfold Noble Path” and “Virtue-Concentration-Wisdom”: In order to provide answers to layman Visakha on the relationships between “eightfold noble path” and “disciplines-concentration-wisdom”, Bhikkhuni Dhammadinna explained in the Culavedalla Sutta (the Shorter Set of Questions-and-Answers), in Majjhima Nikaya, book 44: “This is the noble eightfold path, friend Visakha: right view, right resolve, right speech, right action, right livelihood, right effort, right mindfulness, right concentration. The noble eightfold path is fabricated (unconditioned). The noble eightfold path is included under the three studies of ‘Virtue-Concentration-Wisdom’. Right speech, right action, and right livelihood come under the study of virtue. Right effort, right mindfulness, and right concentration come under the study of concentration. Right view and right resolve come under the study of discernment. Among which, singleness of mind is concentration; the four frames of reference are its themes; the four right exertions are its requisites; and any cultivation, development, and pursuit of these qualities is its development.”

Second, the Noble Eightfold Path also means ‘the Divine Vehicle’ and ‘the Vehicle of Correct Dhamma’ and ‘the Unsurpassed Victory in Battle’: According to the “Supreme Vehicle” Sutta in the Samyutta Nikaya, volume four, in the morning, the Venerable Ananda dressed and, taking bowl and robe, entered Savatthi for alms. The Venerable Ananda saw the Brahmin Janusoni departing from Savatthi in an all-white chariot drawn by mares. The horses that were yoked to it were

white, its ornaments were white, the chariot was white, its upholstery was white, the reins, goad, and canopy were white, his turban, clothes, and sandals were white, and he was being fanned by a white fan. People, having seen this, said: "Divine, indeed, sir, is the vehicle! It appears to be a divine vehicle, indeed, sir!" Then, when the Venerable Ananda said to the Blessed One about the divine vehicle. By that opportunity, the Buddha taught: "Ananda, this noble eightfold path is the divine vehicle and the vehicle of Dharma and the unsurpassed victory in battle. Right view, Ananda, when developed and cultivated, has as its final goal the removal of lust, the removal of hatred, and the removal of delusion. Right intention, Ananda, when developed and cultivated, has as its final goal the removal of lust, the removal of hatred, and the removal of delusion. Right speech, Ananda, when developed and cultivated, has as its final goal the removal of lust, the removal of hatred, and the removal of delusion. Right action, Ananda, when developed and cultivated, has as its final goal the removal of lust, the removal of hatred, and the removal of delusion. Right livelihood, Ananda, when developed and cultivated, has as its final goal the removal of lust, the removal of hatred, and the removal of delusion. Right effort, Ananda, when developed and cultivated, has as its final goal the removal of lust, the removal of hatred, and the removal of delusion. Right mindfulness, Ananda, when developed and cultivated, has as its final goal the removal of lust, the removal of hatred, and the removal of delusion. Right concentration, Ananda, when developed and cultivated, has as its final goal the removal of lust, the removal of hatred, and the removal of delusion. In this way, Ananda, it may be understood how this is a designation for this noble eightfold path: 'the divine vehicle' and 'the vehicle of Dhamma' and 'the unsurpassed victory in battle.'" This is what the Blessed One said. Having said this, the Sublime One, the Buddha, further said this:

"Its qualities of faith and wisdom
 Are always yoked evenly together.
 Shame is its pole, mind its yoke-tie,
 Mindfulness the watchful charioteer.
 The chariot's ornament is virtue,
 Its axles meditation, energy its wheels;
 Equanimity keeps the burden balanced,

Desirelessness its upholstery.
 Good will, non-harming, and seclusion:
 These are the chariot's weaponry,
 Forbearance its armour and shield,
 As it rolls towards security from bondage.
 This divine vehicle unsurpassed
 Originates from within oneself.
 The wise depart from the world in it,
 In evitably winning the victory.”

IV. The Benefits in Practicing the Eightfold Noble Path:

As mentioned above, the Noble Eightfold Path is the fourth Noble Truth in the Four Noble Truths that can help us prevent problems or deal with any problems we may come across in our daily life. This is the path that leads to the end of sufferings and afflictions. If we follow it, we are on the way to less suffering and more happiness. The eight right (correct) ways. The path leading to release from suffering, the goal of the third in the four noble truths. These are eight in the 37 bodhi ways to enlightenment. The Noble Eightfold Path can be divided into three groups: virtue, concentration and wisdom. This is the only path; there are no short cuts to enlightenment and deliverance of the mind. All the practical guidance and instructions given by the Buddha to remove mental conflicts due to the unsatisfactoriness of life are to be found in the Noble Eightfold Path, from right understanding, right thoughts, right speech, right action, right livelihood, right effort, right mindfulness, right concentration. Practicing the Noble Eight-fold Path can bring about real advantages such as improvement of personal conditions. It is due to the elimination of all evil thoughts, words, and actions that we may commit in our daily life, and to the continuing practice of charitable work; improvement of living conditions. If everyone practiced this noble path, the world we are living now would be devoid of all miseries and sufferings caused by hatred, struggle, and war between men and men, countries and countries, or peoples and peoples. Peace would reign forever on earth. Besides, to cultivate the Eightfold Noble Path also means to practice meditation to attain of enlightenment or Bodhi Awareness. The Noble Eigh-fold Path is the

first basic condition for attaining Bodhi Consciousness that is untarnished while Alaya Consciousness is still defiled.

V. The Eightfold Noble Truth Help Practitioners Maintain Endurance and Moderation in Daily Life:

For Buddhist practitioners, stage of patience or the stage of right assurance or endurance plays an extremely role in cultivation for it is the first of the ten Bodhisattva stages. The method or stage of patience, the sixth of the seven stages of the Hinayana in the attainment of Arahanship or sainthood, or the third of the four roots of goodness. Endurance and moderation are the foundation, the beginning of our practice. To start we simply follow the practice and schedule set up by ourself or in a retreat or monastery. Talking about moderation, practitioners must practice moderation on everything in life. It is difficult to eat little or in moderation. Let learn to eat with mindfulness and sensitivity to our needs, learn to distinguish needs from desires. Training the body is not in itself self-torment. Going without sleep or without food may seem extreme at times. We must be willing to resist laziness and defilement, to stir them up and watch them. Once these are understood, such practices are no longer necessary. This is why we should eat, sleep, and talk little, for the purpose of opposing our desires and making them reveal themselves. Buddhist practitioners should always remember especially relating to manage to provision for material needs, according to the Dharmapada Sutra, verse 325, the Buddha taught: "The stupid one, who is torpid, gluttonous, sleepy and rolls about lying like a hog nourished on pig-wash, that fool finds rebirth again and again."

Those who practice Buddhist teachings should limit themselves in regard to food, robes, and living quarters, to bring them down to bare essentials, to cut away infatuation. In order to be able to accomplish these things, Buddhist practitioners should always maintain right view, right thought, right speech, right action, right living, right effort, right mindfulness, and right concentration in their daily activities, especially right mindfulness because these practices are the basis for concentration. Constant mindfulness in all postures and activities will make the mind calm and clear. But this calm is not the end point of practice. Tranquil states give the mind a temporary rest, as eating will

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

VI. The Eightfold Noble Path Help Practitioners Taming Their Deluded Minds:

As mentioned above, right Mindfulness plays an important role in meditation, i.e., Right mindfulness can help us clear the flurry of thoughts from our minds. Meanwhile, right concentration is the intensified steadiness of the mind comparable to the unflickering flame of a lamp in a windless place. It is concentration that fixes the mind right and causes it to be unmoved and undisturbed. With support of Right Effort and Right Mindfulness, practitioners with fully

concentrated mind are capable of taming their own mind. To tame the mind also called to cultivate the mind, or to maintain and watch over the mind, not letting it get out of control, become egotistical, self-centered, etc. In the beginning of meditation practice, most of us find that the primary thing we must work with is our busy and chaotic mind. However, we must be firm in our practice until our mind becomes clear and balanced, and is no longer caught by external objects, that is the time of a big change in our cultivation. At that time, we may be able to realize who we really are. 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. Only when your mind is under control and put in the right path, it will be useful for yourself and for society. An unwholesome mind is not only danger to yourself, but also to the whole society.

As a matter of fact, Outside the mind, there is no other thing. Mind, Buddha, and all the living, these three are not different (the Mind, the Buddha and sentient beings are not three different things). Zen practitioners should always remember that if the mind is allowed to function viciously and indulge in unwholesome thoughts, it can cause disaster, can even cause one's death. But on the other hand, a mind imbued with wholesome thoughts can cure a sick body. When the mind is concentrated on right thoughts with right effort and right understanding, the effects it can produce are immense. Thus a mind with pure and wholesome thoughts leads to a healthy and relaxed life. Mind is such a subtle and intricate phenomenon that it is impossible to find two men of the same mind. Man's thoughts are translated into speech and action. Repetition of such speech and action gives rise to habits and finally habits form character. Character is the result of man's mind-directed activities and so the characters of human beings vary. Thus to understand the real nature of life, one has to explore the innermost recesses of one's mind which can only be accomplished by deep self-introspection based on purity of conduct and meditation. The Buddhist point of view is that the mind or consciousness is the core of our existence. Of all forces the force of mind is the most potent. It is the power by itself. All our psychological experiences, such as pain and

pleasure, sorrow and happiness, good and evil, life and death, are not attributed to any external agency. They are the result of our own thoughts and their resultant actions. To tame the mind means to try to guide our minds to follow the wholesome path and to stay away from the unwholesome path. According to Buddhism teachings, training the mind doesn't mean to gain union with any supreme beings, nor to bring about any mystical experiences, nor is it for any self-hypnosis. It is for gaining tranquility of mind and insight for the sole purpose of attaining unshakable deliverance of the mind. For a long long period of time, we all talk about air, land and environment pollution, what about our mind pollution? Should we do something to prevent our minds from wandering far deep into the polluted courses? Yes, we should. We should equally protect and cleanse our mind. The Buddha once taught: "For a long time has man's mind been defiled by greed, hatred and delusion. Mental defilements make beings impure; and only mental cleansing can purify them." Devout Buddhists should always keep in mind that our daily life is an intense process of cleansing our own action, speech and thoughts. And we can only achieve this kind of cleansing through practice, not philosophical speculation or logical abstraction. Remember the Buddha once said: "Though one conquers in battle thousand times thousand men, yet he is the greatest conqueror who conquers himself." This is nothing other than "training of your own monkey mind," or "self-mastery," or "control your own mind." It means mastering our own mental contents, our emotions, likes and dislikes, and so forth. Thus, "self-mastery" is the greatest empire a man can aspire unto, and to be subject to our own passions is the most grievous slavery. Zen practitioners should always remember that nothing exists outside the mind (consciousness), since all phenomena are projections of consciousness. The purpose of practicing meditation to take hold of our mind and to obtain the mindfulness of the mind. If the practitioner knows his own mind, he will not waste his time and effort, otherwise, his time and effort will be useless. To know your mind, you should always observe and and recognize everything about it. This must be practiced at all times, while you are walking, standing, lying, sitting, speaking, or even when you are not speaking. The most important thing is to try not to be dominated by the distinction between extremes of good and bad, wholesome and unwholesome, just and

unjust, etc. Whenever a wholesome thought arises, acknowledge it: “A wholesome thought has just arisen.” If an unwholesome thought arises, acknowledge it as well: “An unwholesome thought has just arisen.” Don’t dwell on it or try to get rid of it. To acknowledge it is enough. If they are still there, acknowledge they are still there. If they have gone, acknowledge they have gone. That way the practitioner is able to hold of his mind and to obtain the mindfulness of the mind.

Remember all man-made calamities in the world is created by men who have not learned the way of mind control or men who don’t know how to tame their minds. According to the Buddhist Zen, to tame the deluded mind we must not have any thing in it (take the mind of non-existence or the empty mind). In Buddhism, cultivating is simply transforming the mind, it is to say that we use some kind of inner discipline to transform the heart. In our daily life, we usually experience two contrary states of mind (that have direct bearing on human mind): happiness and suffering. Even though we don’t want to further discuss about the consciousness in this subtitle, we all recognize that besides our concrete body we still have another part that dominates the body. We all agree that the experiences of suffering and happiness do not originate or stem from the body itself, they originate from an inner abstract place which Buddhism calls “mind”. According to Buddhism, powerful mental experiences under the forms of thoughts and emotions are so strong that they have the capability to dominate all physical levels of experience. This is the key point in Buddhism, for from this point of view, we recognize that cultivating is transforming the mind, and transforming the mind means cultivating. And from this very viewpoint, we agree that our state of mind, including our attitudes, thoughts and emotions, plays a crucial role in our experiences of happiness and suffering. In transforming the mind, Buddhists should remember that there’s no discipline can be used to force our mind. It must be done on the basis of voluntary acceptance. However, this voluntary acceptance or voluntary follow a spiritual discipline happens only after we ourselves have recognized that certain attitudes, thoughts, emotions and ways of life are beneficial to us and to others. And the spiritual path is the only way that will help us transform our minds. However, to be able to transform our minds we must understand the way our attitudes, thoughts and emotion work. We must understand

the differences between “wholesome” and “unwholesome”. In Buddhism, speaking is in no way cultivating, cultivating means practicing with our own energy and sincerity. If we say in order to reduce greed, hatred, ignorance, pride, doubt, wrong views, killing, stealing, lying, etc., we must have the mind of loving-kindness, compassion, joy, and renunciation. This is only an empty word. It is not enough to recognize that this is what is required to obtain a wholesome mind. It is not enough simply to wish that we should have more loving-kindness, more compassion, more joy or more renunciation. On the contrary, Buddhists must make an on going effort, again and again, to cultivate the positive aspects within us. The key for transforming the mind is a sustained effort and sincerity. To be able to step on the way of transforming the mind, Buddhists have no other choice but observing the rules and contemplating the way to examine how attitudes, thoughts and emotions arise in us through introspection. These will give us the real wisdom that can help us understand clearly what we should do and what we should not do with the wholesome and the unwholesome. This is the real way of transforming of the mind of a Buddhist.

One of the main purposes of meditation is to tame the deluded thoughts. When we are able to stay perfectly clear by cutting off all thinking and yet not falling into a trance-like sleep, this is called ‘quiet sitting’. When inside and outside become one, and no circumstances can hinder us, this is Zen. When we understand the real meaning of sitting Zen, we understand ourselves. In our mind there is a diamond sword. If we want to understand ourselves, take it and cut off good and bad, long and short, coming and going, high and low, Buddha and demons, etc. Let’s cut off all things. If we are not thinking, we are one with our action. We are the tea that we are drinking. We are the brush that we are painting with. Not-thinking is before thinking. When there exists “not-thinking”, we are the whole universe; the universe is us. This is exactly the Zen mind, absolute mind. It is beyond space and time, beyond the dualities of self and other, good and bad, life and death. The truth is just what it is. The truth is just verse is present in the tip of his brush. In fact, true freedom is freedom from thinking, freedom from all attachments, desires, and deluded thoughts, freedom from even from life and death.

According to the Satipatthana Sutta in the Majjhima Nikaya, the Buddha taught: “Bhikkhus, does a Bhikhu abide contemplating mind as mind? Here a Bhikhu understands mind affected by lust as mind affected by lust, and mind unaffected by lust as mind unaffected by lust. He understands mind affected by hate as mind affected by hate, and mind unaffected by hate as mind unaffected by hate. He understands mind affected by delusion as mind affected by delusion, and mind unaffected by delusion as mind unaffected by delusion. He understands contracted mind as contracted mind, and distracted mind as distracted mind. He understands exalted mind as exalted mind, and unexalted mind as unexalted mind. He understands surpassed mind as surpassed mind, and unsurpassed mind as unsurpassed mind. He understands concentrated mind as concentrated mind, and unconcentrated mind as unconcentrated mind. He understands liberated mind as liberated mind, and unliberated mind as unliberated mind. In this way he abides contemplating mind as mind internally, or he abides contemplating mind as mind externally, or he abides contemplating mind as mind both internally and externally. Or else, he abides contemplating in mind its arising factors, or he abides contemplating in mind its vanishing factors, or he abides contemplating in mind both its arising and vanishing factors. Or else mindfulness that ‘there is mind’ is simply established in him to the extent necessary for bare knowledge and mindfulness. And he abides independent, not clinging to anything in the world. That is how a Bhikkhu abides contemplating mind as mind.”

According to the Vimalakirti Sutra, when Upasaka Vimalakirti was sick; obeying the Buddha’s command, Manjusri Bodhisattva called on Vimalakirti to enquire after his health. Manjusri asked: “How does a sick Bodhisattva control his mind?” Vimalakirti replied: “A sick Bodhisattva should think thus: ‘My illness comes from inverted thoughts and troubles (klesa) during my previous lives but it has no real nature of its own. Therefore, who is suffering from it? Why is it so? Because when the four elements unite to form a body, the former are ownerless and the latter is egoless. Moreover, my illness comes from my clinging to an ego; hence I should wipe out this clinging.’ Now that he knows the source of his illness, he should forsake the concept of an ego and a living being. He should think of things (dharma) thus: ‘A

body is created by the union of all sorts of dharmas (elements) which alone rise and all, without knowing one another and without announcing their rise and fall.' In order to wipe out the concept of things (dharmas) a sick Bodhisattva should think thus: 'This notion of dharma is also an inversion which is my great calamity. So I should keep from it.' What is to be kept from? From both subject and object. What does this keeping from subject and object mean? It means keeping from dualities. What does this keeping from dualities mean? It means not thinking of inner and outer dharmas (i.e. contraries) by the practice of impartiality. What is impartiality? It means equality (of all contraries e.g.) ego and nirvana. Why is it so? Because both ego and nirvana are void. Why are both void? Because they exist only by names which have no independent nature of their own. "When you achieve this equality you are free from all illnesses but there remains the conception of voidness which also is an illusion and should be wiped out as well.' A sick Bodhisattva should free himself from the conception of sensation (vedana) when experiencing any one of its three states (which are painful, pleasurable and neither painful nor pleasurable feeling). Before his full development into Buddhahood (that is before delivering all living beings in his own mind) he should not wipe out vedana for his own benefit with a view to attaining nirvana for himself only. Knowing that the body is subject to suffering he should think of living beings in the lower realms of existence and give rise to compassion (for them). Since he has succeeded in controlling his false views, he should guide all living beings to bring theirs under control as well. He should uproot theirs (inherent) illnesses without (trying to) wipe out non-existence dharmas (externals for sense data). For he should teach them how to cut off the origin of illness. What is the origin of illness? It is their clinging which causes their illness. What are the objects of their clinging? They are the three realms (of desire, form and beyond form). By what means should they cut off their clinging? By means (of the doctrine that) nothing whatsoever can be found, and (that) if nothing can be found there will be no clinging. What is meant by 'nothing can be found? It means (that) apart from dual views (There is nothing else that can be had). What are dual views? They are inner and outer views beyond which there is nothing. Manjustri, this is how a sick Bodhisattva should

control his mind. To wipe out suffering from old age, illness and death is the Bodhisattva's bodhi (enlightened practice). If he fails to do so his practice lacks wisdom and is unprofitable. For instance, a Bodhisattva is (called) courageous if he overcomes hatred; if in addition he wipes out (the concept of) old age, illness and death he is a true Bodhisattva. A sick Bodhisattva should again reflect: Since my illness is neither real nor existing, the illnesses of all living beings are also unreal and non-existent. But while so thinking if he develops a great compassion derived from his love for living beings and from his attachment to this false view, he should (immediately) keep from these feelings. Why is it so? Because a Bodhisattva should wipe out all external causes of troubles (klesa) while developing great compassion. For (this) love and (these) wrong views result from hate of birth and death. If he can keep from this love and these wrong views he will be free from hatred, and wherever he may be reborn he will not be hindered by love and wrong views. His next life will be free from obstructions and he will be able to expound the Dharma to all living beings and free them from bondage. As the Buddha has said, there is no such thing as untying others when one is still held in bondage for it is possible to untie others only after one is free from bonds. Manjusri, a sick Bodhisattva should thus control his mind while dwelling in neither the (state of) controlled mind nor its opposite, that of uncontrolled mind. For if he dwells in (the state of) uncontrolled mind, this is stupidity and if he dwells in (that of) controlled mind, this is the sravaka stage. Hence a Bodhisattva should not dwell in either and so keep from both; this is the practice of the Bodhisattva stage. When staying in the realm of birth and death he keeps from its impurity, and when dwelling in nirvana he keeps from (its condition of) extinction of reincarnation and escape from suffering; this is the practice of the Bodhisattva stage. That which is neither worldly nor saintly is Bodhisattva development (into Buddhahood). That which is neither impure nor pure is Bodhisattva practice. Although he is beyond the demonic state he appears (in the world) to overcome demons; this is Bodhisattva conduct. In his quest of all knowledge (sarvajna) he does not seek it at an inappropriate moment; this is Bodhisattva conduct. Although he looks into the uncreated he does not achieve Buddhahood; this is Bodhisattva conduct. Although he looks into nidana (or the twelve links in the chain of existence) he enters all

states of perverse views (to save living beings); this is Bodhisattva conduct. Although he helps all living beings he does not give rise to clinging; this is Bodhisattva conduct. Although he keeps from the phenomenal he does not lean on the voidness of body and mind; this is Bodhisattva conduct. Although he passes through the three worlds (of desire, form and beyond form) he does not injure the Dharmata; this is the Bodhisattva conduct. Although he realizes the voidness (of thing) he sows the seeds of all merits; this is Bodhisattva conduct. Although he dwells in formlessness he continues delivering living beings; this is Bodhisattva conduct. Although he refrains from (creative) activities he appears in his physical body; this is Bodhisattva conduct. Although he keeps (all thoughts) from rising he performs all good deeds; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the six perfections (paramitas) he knows all the mental states of living beings; this is Bodhisattva conduct. Although he possesses the six supernatural powers he refrains from putting an end to all worldly streams; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the four infinite states of mind, he does not wish to be reborn in the Brahma heavens, this is Bodhisattva conduct. Although he practices meditation, serenity (dhyana), liberation and samadhi, he does not avail himself of these to be reborn in dhyana heavens; this is Bodhisattva conduct. Although he practice the four states of mindfulness he does not keep for ever from the karma of body and mind; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the four right efforts he persists in physical and mental zeal and devotion; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the four Hinayana steps to supernatural powers he will continue doing so until he achieves all Mahayana supernatural powers; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the five spiritual faculties of the sravaka stage he discerns the sharp and dull potentialities of living beings; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the five powers of the sravaka stage he strives to achieve the ten powers of the Buddha; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the seven Hinayana degrees of enlightenment he discerns the Buddha's all-wisdom (sarvajna); this is Bodhisattva conduct. Although he practices the eightfold noble truth (of Hinayana) he delights in treading the Buddha's boundless path; this is Bodhisattva conduct. Although he practices samathavipasyana which contributes to the realization of

bodhi (enlightenment) he keeps from slipping into nirvana; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the doctrine of not creating and not annihilating things (dharma) he still embellishes his body with the excellent physical marks of the Buddha; this is Bodhisattva conduct. Although he appears as a sravaka or a pratyeka-buddha, he does not stray from the Buddha Dharma; this is Bodhisattva conduct. Although he has realized ultimate purity he appears in bodily form to do his work of salvation; this is Bodhisattva conduct. Although he sees into all Buddha lands which are permanently still like space, he causes them to appear in their purity and cleanness; this is Bodhisattva conduct. Although he has reached the Buddha stage which enables him to turn the wheel of the Law (to preach the Dharma) and to enter the state of nirvana, he does not forsake the Bodhisattva path; this is Bodhisattva conduct.”

VII.Cultivating the Eightfold Noble Path Means Cultivating on the Spiritual Discipline:

In order to practice spiritual discipline in accordance with the Buddha's teachings in the eightfold noble path, practitioners should follow the following steps. ***The first thing Practitioners Should Try to Do is to Take Hold of the Breath:*** The Sutra of Mindfulness teaches the method of taking hold of one's breath as follows: “Be ever mindful when you breathe in and mindful when you breathe out. Breathing in a long breath, you know ‘I am breathing in a long breath’. Breathing out a long breath, you know ‘I am breathing out a long breath’. Breathing in a short breath, you know ‘I am breathing in a short breath’. Breathing out a short breath, you know ‘I am breathing out a short breath.’ ‘Experiencing a whole breath-body, I shall breathe in,’ thus you train yourself. ‘Experiencing the whole breath-body, I shall breathe out,’ thus you train yourself. ‘Calming the activity of the breath-body, I shall breathe in,’ thus you train yourself. ‘Calming the activity of the breath-body, I shall breathe out,’ thus you train yourself.” Thus when we practice, we should know how to breathe to maintain mindfulness, for breathing is not only a wonderful tool to prevent dispersion, but it is also a connection between our body and our thoughts. Whenever our mind becomes scattered, we should use our breath as a means to take hold of our mind again.

Second, Cultivators Should Know Guidelines for Spiritual Discipline: From a Buddhist point of view, meditation is a spiritual discipline for meditation allows us to have some degree of control over our attitudes, thoughts and emotions. According to Buddhism, our state of mind which composes of thoughts and emotions, is usually wild and uncontrolled because we lack the spiritual discipline needed to tame it. Our mind is like a wild and uncontrolled horse. Only through a spiritual discipline we are able to reverse our wild and uncontrolled mind, and it also helps us regain control of our own minds. If we try to practice a spiritual discipline on our minds, we are able to concentrate or to place our minds on a given wholesome or positive object, an object that will enhance our ability to focus in accordance with the Buddhist viewpoint; this is also called *right concentration*. Then we utilize the practice of reasoning application, by recognizing the strengths and weaknesses of different types of thoughts and emotions with their advantages and disadvantages. We are able to enhance our states of mind which contribute towards a sense of serenity, tranquillity and contentment, as well as reducing those attitudes, thoughts and emotions that lead to sufferings, afflictions and dissatisfactions. Thus there are two ways of spiritual discipline, the first one is a single-pointed meditation or tranquil abiding, and the second one is penetrative insight or reasoning application. An example of the single-pointed and the analytic meditation on the “impermanence”. If we remain single-pointedly focused on the thought that everything changes from moment to moment, that is single-pointed meditation. If we remain focus on the impermanence by constantly applying to everything we encounter with various reasonings concerning the impermanent nature of things, reinforcing our conviction in the fact of impermanence through this analytical process, we are practicing analytic meditation on impermanence. However, Buddhists should always be careful with obstacles that are always waiting for us during practicing of a spiritual discipline, such as mental scattering or distraction, drowsiness or dullness, mental laxity, and mental excitement. In short, spiritual discipline is extremely difficult to achieve, but it is not impossible for us to achieve. Devout Buddhists should practice with all their energy and sincerity.

Third, Stilling the Thought: Zen translates as ‘stilling the thought.’ It also means ‘thought cultivation’ in accordance with the Buddha’s teaching on the *right thought*. ‘Thought’ refers to investigating the meditation topic. ‘Stilling the thought’ means ‘at all times, wipe it clean, and let no dust alight.’ ‘Thought cultivation’ is done by means of raising the meditation topic in thought after thought and never forgetting it. We must think it this way: “We do it in the morning, and we also do it in the evening.’ We should apply effort within our own nature and not seek outside. If we follow after any external state, it is easy to go astray. Only states that arise from our own nature are true states. The Dharma door of ‘stilling the thought’ requires that we apply continuous, unrelenting effort, without any interruption. In our meditation, we should as concentrated as a mother-hen sitting on her eggs. Meditation requires determination, sincerity, and perseverance. We can not be arrogant and assume that we are higher and better than anyone else. If we have thoughts like these, that means a demon of insanity has possessed us, and our skill will never advance. When we practice meditation, we should not indulge in idle thoughts. When we have idle thoughts, we do not gain any benefit, but we waste a tremendous amount of time. Practicing meditation requires patience and perseverance. The secret of success in Zen meditation is patience, whatever we can not endure, we must still endure. If we can endure to the ultimate point, then suddenly we can penetrate through and experience the clarity of enlightenment. If we lack patience and can not endure bitterness and fatigue, then we will surrender to the states that we encounter.

Chương Hai Mươi Hai

Chapter Twenty-Two

Bốn Tâm Vô Lượng

I. Tổng Quan Về Bốn Tâm Vô Lượng:

Trong Phật giáo, tâm vô lượng là cái tâm rộng lớn, cái tâm không thể tính lường được. Tâm vô lượng không những làm lợi ích cho vô lượng chúng sanh, dẫn sinh vô lượng phúc đức và tạo thành vô lượng quả vị tốt đẹp trong thế giới đời sống trong một đời, mà còn lan rộng đến vô lượng thế giới trong vô lượng kiếp sau này, và tạo thành vô lượng chư Phật. Bốn tâm vô lượng, còn gọi là Tứ Đẳng hay Tứ Phạm Hạnh, hay bốn trạng thái tâm cao thượng. Được gọi là vô lượng vì chúng chiếu khắp pháp giới chúng sanh không giới hạn không ngăn ngại. Cũng còn được gọi là “Phạm Trú” vì đây là nơi trú ngụ của Phạm Chúng Thiên trên cõi Trời Phạm Thiên. Vô Lượng Tâm là những đề mục tu tập mang lại lợi lạc rất lớn cho hành giả. Hành giả tu Phật nên luôn tuân thủ tứ vô lượng tâm vì đó là bốn phẩm hạnh dẫn tới lối sống cao thượng. Chính nhờ bốn phẩm hạnh này mà hành giả có thể loại trừ được tánh ích kỷ và trạng thái bất hòa; đồng thời tạo được tánh vị tha và sự hòa hợp trong gia đình, xã hội và cộng đồng. Trong tu tập, đây là bốn tâm giải thoát, vì từ đó mình có thể nhìn thấy những gì tốt đẹp nhất nơi tha nhân. Như vậy, tứ vô lượng tâm cũng có thể được xem như những đề mục hành thiền thù thắng, qua đó hành giả có thể trau dồi những trạng thái tâm cao siêu hơn. Nhờ tu tập những phẩm chất cao thượng của tứ vô lượng tâm mà hành giả có thể an trụ nơi tâm tỉnh lặng và thanh sạch.

Thật ra, có rất nhiều tế hạnh mà hành giả phải chuẩn bị trong tu tập. Hành giả phải tu tập thế nào mà khi chứng kiến sự thành công của người khác mình phải khởi tâm tùy hỷ; khi thấy người khác đau khổ mình phải khởi tâm thương xót và thông cảm. Khi chính mình thành công mình phải luôn giữ tâm khiêm cung, vân vân và vân vân. Tuy nhiên, Trước khi nhập Niết Bàn, đức Phật đã từng nhấn mạnh rằng người Phật tử nhất định phải có một nền tảng hiểu biết vững chắc để tu hành, trong đó chúng ta không thể thiếu việc thông hiểu Bốn Tâm Vô Lượng. Sau đó, đức Phật đã nhắc lại với chúng đệ tử rằng bốn cái tâm

lớn vô lượng rất quan trọng mà bất cứ hành giả nào cũng phải có trong tu tập. Bốn tâm vô lượng này không những làm lợi ích cho vô lượng chúng sanh, dẫn sinh vô lượng phúc đức và tạo thành vô lượng quả vị tốt đẹp trong thế giới đời sống trong một đời, mà còn lan rộng đến vô lượng thế giới trong vô lượng kiếp sau này, và tạo thành vô lượng chư Phật. Bốn tâm vô lượng, còn gọi là Tứ Đẳng hay Tứ Phạm Hạnh, hay bốn trạng thái tâm cao thượng. Được gọi là vô lượng vì chúng chiếu khắp pháp giới chúng sanh không giới hạn không ngăn ngại. Cũng còn được gọi là “Phạm Trú” vì đây là nơi trú ngụ của Phạm Chúng Thiên trên cõi Trời Phạm Thiên.

Chính tinh thần Từ Bi mà Đức Phật dạy đã ảnh hưởng sâu sắc đến trái tim của vua A Dục, một đại hoàng đế Phật tử của Ấn Độ vào thế kỷ thứ 3 trước Tây Lịch. Trước khi trở thành một Phật tử, ông đã từng là một vị quân vương hiếu chiến giống như cha mình trước là vua Bình Sa Vương, và ông nội mình là vua Candaragupta. Khát vọng muốn bành trướng lãnh thổ của mình đã khiến nhà vua đem quân xâm lăng và chiếm cứ nước láng giềng Kalinga. Trong cuộc xâm lăng này, hàng ngàn người đã bị giết, trong khi nhiều chục ngàn người khác bị thương và bị bắt làm tù binh. Tuy nhiên, khi sau đó nhà vua tin nơi lòng từ bi của đạo Phật, ông đã nhận ra sự điên rồ của việc giết hại này. Vua A Dục cảm thấy vô cùng ân hận mỗi khi nghĩ đến cuộc thảm sát khủng khiếp này và nguyện giã từ vũ khí. Có thể nói vua A Dục là vị quân vương duy nhất trong lịch sử, là người sau khi chiến thắng đã từ bỏ con đường chinh phục bằng đường lối chiến tranh và mở đầu cuộc chinh phục bằng đường lối chánh pháp. Như chỉ dụ 13 khắc trên đá của vua A Dục cho thấy “Vua đã tra kiếm vào vỏ không bao giờ rút ra nữa. vì Ngài ước mong không làm tổn hại đến các chúng sanh.” Việc truyền bá tín ngưỡng từ bi của Đức Phật trên khắp thế giới phương Đông, phần lớn là do những nỗ lực táo bạo và không mệt mỏi của vua A Dục. Pháp Phật đã một thời làm cho tâm hồn người Á Châu trở nên ôn hòa và không hiếu chiến. Tuy nhiên, nền văn minh hiện đại đang xiết chặt trên các vùng đất Châu Á. Một điều mà ai trong chúng ta cũng phải chấp nhận là với đà tăng trưởng và phát triển của văn minh, thì sức sống nội tâm sẽ suy thoái, và con người ngày càng trở nên sa đọa. Với sự tiến triển của khoa học hiện đại rất nhiều thay đổi đã diễn ra, tất cả những thay đổi và cải tiến này, thuộc về lãnh vực vật chất bên ngoài, và có khuynh hướng làm cho con người thời nay ngày càng trở nên

quan tâm đến nhục dục trần tục hơn, nên họ xao lãng những phẩm chất nơi tâm hồn, và trở nên ích kỷ hay vô lượng tâm. Những đợt sóng văn minh vật chất đã ảnh hưởng đến nhân loại và tác động đến lối suy tư cũng như cách sống của họ. Con người bị trói buộc thậm tệ bởi giác quan của họ, họ sống quá thiên về thế giới vật chất đến nỗi không còn tiếp cận được với cái thiện mỹ của thế giới bên trong. Chỉ có quan niệm sống từ bi theo lời Đức Phật dạy mới có thể lập lại sự quân bình về tinh thần và hạnh phúc cho nhân loại mà thôi.

Hành giả tu tập nên luôn tuân thủ tứ vô lượng tâm vì đó là bốn phẩm hạnh dẫn tới lối sống cao thượng. Chính nhờ bốn phẩm hạnh này mà hành giả có thể loại trừ được tánh ích kỷ và trạng thái bất hòa; đồng thời tạo được tánh vị tha và sự hòa hợp trong gia đình, xã hội và cộng đồng. Trong tu tập, đây là bốn tâm giải thoát, vì từ đó mình có thể nhìn thấy những gì tốt đẹp nhất nơi tha nhân. Như vậy, tứ vô lượng tâm cũng có thể được xem như những đề mục hành thiền thù thắng, qua đó hành giả có thể trau dồi những trạng thái tâm cao siêu hơn. Nhờ tu tập những phẩm chất cao thượng của tứ vô lượng tâm mà hành giả có thể an trụ nơi tâm tĩnh lặng và thanh sạch. Tất cả những phương pháp tu tập trong Phật giáo về thiền, tịnh độ, hay mật chú, vân vân, hành giả không bao giờ nên có tâm thái ngưng cảm thông với những người khác. Riêng hành giả đi theo con đường tu tập thiền định không phải là tự cô lập trong một cái lồng hay một cái buồng, mà là tự do cởi mở trong quan hệ với mọi người. Con đường tự nhận thức bao giờ cũng đem lại kết quả tạo nên một đường lối đối xử khác với mọi người, một đường lối thấm nhuần từ bi, thương yêu và cảm thông với mọi sanh linh.

II. Tóm Lược Nội Dung Của Bốn Tâm Vô Lượng:

Từ Vô Lượng Tâm là lòng từ, một trong những đức tính chủ yếu của Phật giáo. Lòng từ thiện vô tư đối với tất cả mọi người. Thực tập lòng từ nhằm chiến thắng hận thù, trước là với người thân rồi sau với ngay cả người đứng, và sau cùng là hướng lòng từ đến với ngay cả kẻ thù, vì tâm từ là lòng ước muốn tất cả chúng sanh đều được an vui hạnh phúc. Trong kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Hận thù không chấm dứt được hận thù; chỉ có tình thương mới chấm dứt được hận thù mà thôi.” Thật vậy, lòng bi mẫn và lòng từ ái là những thứ cực kỳ quan trọng đối với con người, vì dẫu rằng có những cố gắng tự cung tự túc,

nhưng con người vẫn cần có nhau. Không ai là một hòn đảo riêng biệt cả. Một hòn đảo biệt lập ngoài biển khơi có thể tự tồn một mình, nhưng con người không thể sống một mình. Chúng ta cần lẫn nhau, và chúng ta phải xem nhau như những người bạn hay những người giúp đỡ hỗ trợ lẫn nhau. Mọi người, theo thuyết luân hồi, thật ra đều là anh em với nhau, đúng nghĩa là những thành viên trong một đại gia đình, vì qua nhiều vòng liên hồi liên tục, không có một người nam hay một người nữ nào trong quá khứ đã không từng là cha mẹ hay anh chị em của chúng ta. Vì vậy, chúng ta phải tập thương yêu nhau, kính trọng nhau, che chở cho nhau, và chia sẻ với người khác những gì mình có. Tu tập thiền định là tự tập loại trừ lòng ganh ghét, thù hận và vị kỷ, để phát triển lòng từ bi lân mẫn đến với mọi loài. Chúng ta có thân xác và đời sống của riêng mình, nhưng chúng ta vẫn có thể sống hài hòa và giúp đỡ người khác trong khả năng có được của mình. Trong đạo Phật, lòng từ là lòng yêu thương rộng lớn đối với chúng sanh mọi loài, còn gọi là từ vô lượng tâm. Từ vô lượng tâm là lòng thương yêu vô cùng rộng lớn đối với toàn thể chúng sanh mọi loài, và gây tạo cho chúng sanh cái vui chân thật. Hành giả tu thiền phải cẩn thận canh phòng cái gọi là ‘tình yêu thương dưới hình thức yêu thương xác thịt’, đó chỉ là cái vui của thế gian mà thôi. Cái vui của thế gian chỉ là cái vui giả tạm, vui không lâu bền, cái vui ấy bị phiền não chi phối; khi tham sân si được thỏa mãn thì vui; khi chúng không được thỏa mãn thì buồn. Muốn có cái vui chân thật, cái vui vĩnh viễn thì trước tiên chúng ta phải nhổ hết khổ đau do phiền não gây ra. “Từ” phải có lòng bi đi kèm. Bi để chỉ nguyên nhân của đau khổ và khuyên bảo chúng sanh đừng gây nhân khổ, từ để chỉ phương pháp cứu khổ ban vui. Tuy nhiên, lòng từ không phải là một đặc tính bẩm sinh. Nếu chúng ta muốn phát triển lòng từ chúng ta phải bỏ nhiều thời gian hơn để thực hành. Ngồi thiền tự nó không mang lại cho chúng ta cái gọi là “lòng từ.” Muốn được lòng từ, chúng ta phải đưa nó vào hành động trong cuộc sống hằng ngày của chúng ta. Trong những sinh hoạt hằng ngày của chúng ta, chúng ta phải phát triển sự cảm thông và gần gũi với người khác bằng cách suy niệm về những khổ đau của họ. Chẳng hạn như khi gặp ai đang khổ đau phiền não thì chúng ta hết lòng an ủi hoặc giúp đỡ họ về vật chất nếu cần. Nỗi khổ của chúng sanh vô lượng thì lòng từ cũng phải là vô lượng. Muốn thành tựu tâm từ này, hành giả tu thiền phải dùng đủ phương tiện để làm lợi lạc cho chúng sanh, trong khi hóa độ

phải tùy cơ và tùy thời. Tùy cơ là quan sát trình độ căn bản của chúng sanh như thế nào rồi tùy theo đó mà chỉ dạy. Cũng giống như thầy thuốc phải theo bệnh mà cho thuốc. Tùy thời là phải thích ứng với thời đại, với gian đoạn mà hóa độ. Nếu không thích nghi với hoàn cảnh và không cập nhật đúng với yêu cầu của chúng sanh, thì dù cho phương pháp hay nhất cũng không mang lại kết quả tốt. Trong Kinh Tâm Địa Quán, Đức Phật đã dạy về bốn thứ không tùy cơ là nói không phải chỗ, nói không phải thời, nói không phải căn cơ, và nói không phải pháp. Thiền định trên Tâm Từ là tu tập làm sao có được cái tâm đem lại niềm vui sướng cho chúng sanh. Ở đây hành giả với tâm đầy lòng từ trải rộng khắp nơi, trên, dưới, ngang, hết thủy phương xứ, cùng khắp vô biên giới, vị ấy luôn an trú biến mãn với tâm từ, quảng đại, vô biên, không hận, không sân. Từ vô lượng tâm còn có nghĩa là tâm ao ước mong muốn phúc lợi và hạnh phúc của chúng sanh. Sức mạnh của “Lòng Từ” là Hạnh Phúc Thế Gian, nhưng cũng là Năng Lực cho sự tu tập Thiền Định. Tâm từ có sức mạnh đem lại hạnh phúc thế tục cho chúng ta trong kiếp này. Không có tâm từ, con người trên thế giới này sẽ đương đầu với vô vàn vấn đề như hận, thù, ganh ghét, đố kỵ, kiêu ngạo, vân vân. Phật tử nên phát triển tâm từ, nên áp ủ yêu thương chúng sanh hơn chính mình. Thương yêu nên được ban phát một cách vô điều kiện, bất vụ lợi và bình đẳng giữa thân sơ, bạn thù.

Bi Vô Lượng Tâm là cái tâm hay tấm lòng bi mẫn thương xót cứu vớt người khác thoát khỏi khổ đau phiền não. Lòng bi là lòng vị tha, không vì bản ngã, mà dựa trên nguyên tắc bình đẳng. Khi thấy ai đau khổ bèn thương xót, ấy là bi tâm. Lòng bi mẫn có nghĩa là tư duy vô hại. “Karuna” được định nghĩa như “tính chất làm cho trái tim của người thiện lành rung động trước những bất hạnh của người khác” hay “tính chất làm khơi dậy những cảm xúc dịu dàng trong một người thiện lành, khi nhìn thấy những khổ đau của người khác. Độc ác, hung bạo là kẻ thù trực tiếp của lòng bi mẫn. Mặc dù sự buồn rầu hay sầu khổ có thể xuất hiện dưới dạng một người bạn, nó vẫn không phải là Karuna thật sự, mà chỉ là lòng trắc ẩn giả dối, lòng trắc ẩn như vậy là không trung thực và chúng ta phải cố gắng phân biệt tâm bi thật sự với lòng trắc ẩn giả dối này. Người có lòng bi mẫn là người tránh làm hại hay áp bức kẻ khác, đồng thời cố gắng xoa dịu những bất hạnh của họ, bố thí sự vô úy hay đem lại sự an ổn cho họ cũng như cho mọi người, không phân biệt họ là ai. Lòng Bi Mẫn không có nghĩa là thụ động.

Lòng Bi Mẫn trong đạo Phật có nghĩa là từ bi lân mẫn, và từ bi lân mẫn không có nghĩa là cho phép người khác chà đạp hay tiêu diệt mình. Chúng ta phải tử tế với mọi người, nhưng chúng ta cũng phải bảo vệ chính chúng ta và nhiều người khác. Nếu cần giam giữ một người vì người ấy nguy hiểm, thì phải giam. Nhưng chúng ta phải làm việc này với tâm từ bi. Động lực là ngăn ngừa người ấy tiếp tục phá hoại và nuôi dưỡng lòng sân hận. Đối với Hành giả tu Phật, lòng Bi Mẫn có thể giúp chế ngự được sự ngạo mạn và ích kỷ. Bi Vô Lượng Tâm là tâm cứu khổ cho chúng sanh. Ở đây hành giả với tâm đầy lòng bi mẫn trải rộng khắp nơi, trên, dưới, ngang, hết thấy phương xứ, cùng khắp vô biên giới, vị ấy luôn an trú biến mẫn với tâm bi, quảng đại, vô biên, không hận, không sân. Bi vô lượng tâm còn làm tâm ta rung động khi thấy ai đau khổ. Tâm ao ước mong muốn loại trừ đau khổ của người khác, đối lại với sự tàn ác. Một khi chúng ta đã kiện toàn lòng bi mẫn thì tâm chúng ta sẽ tràn đầy những tư tưởng vị tha, và tự nhiên chúng ta nguyện cống hiến đời mình cho việc cứu khổ người khác. Ngoài ra, lòng bi mẫn còn giúp chúng ta chế ngự được sự ngạo mạn và ích kỷ. Lòng bi mẫn có nghĩa là mong cầu cho người khác được thoát khỏi những khó khăn và đau khổ mà họ đã và đang phải trải qua. Lòng bi mẫn khác với lòng thương hại và những tâm thái có tính cách chiếu cố khác. Lòng bi mẫn luôn đi kèm với nhận thức về sự bình đẳng giữa mình và những chúng sanh khác về phương diện mong cầu hạnh phúc và mong muốn thoát khỏi cảnh khổ, và từ đó làm cho chúng ta có thể giúp người khác dễ dàng như giúp chính bản thân mình. “Đồng cảm từ bi hay khoan dung,” một trong những phẩm chất quan trọng và nổi bật nhất của chư Phật và chư Bồ tát, và “bi” cũng chính là động lực phía sau sự theo đuổi cứu cánh giác ngộ Bồ Đề. Sự đồng cảm này thể hiện một cách không phân biệt đối với tất cả chúng sanh mọi loài. Từ bi là một thái độ tích cực quan tâm đến sự khổ não của các chúng sanh khác. Sự đồng cảm ở người tu tập phải được gia tăng bằng trí năng để trở thành đúng đắn và có hiệu quả. Tính từ bi thể hiện ở Bồ Tát Quán Âm. Theo Phật giáo Nguyên Thủy, bi là một trong “tứ vô lượng tâm.” Nó quan hệ tới việc phát triển lòng thương cảm nơi vô số chúng sanh. Theo Phật giáo Đại thừa, từ bi không chưa gọi là đủ, vì nó vẫn còn kém lòng “đại bi” của chư Bồ Tát đến với hết thảy chúng sanh, và từ bi phải đi đôi với trí tuệ mới có thể đạt đến đại giác được. Vì vậy hành giả phải tu tập cả bi lẫn trí, để cái này cân bằng và làm mạnh cái kia.

Lòng “Bi” chính là một trong những cửa ngõ quan trọng đi đến đại giác, vì nhờ đó mà chúng ta không giết hại chúng sanh.

Lòng bi mẫn có nghĩa là mong cầu cho người khác được thoát khỏi những khó khăn và đau khổ mà họ đã và đang phải trải qua. Lòng bi mẫn khác với lòng thương hại và những tâm thái có tính cách chiếu cố khác. Lòng bi mẫn luôn đi kèm với nhận thức về sự bình đẳng giữa mình và những chúng sanh khác về phương diện mong cầu hạnh phúc và mong muốn thoát khỏi cảnh khổ, và từ đó làm cho chúng ta có thể giúp người khác dễ dàng như giúp chính bản thân mình. Ở đây vị Tỳ Kheo với tâm đầy lòng bi mẫn trải rộng khắp nơi, trên, dưới, ngang, hết thủy phương xứ, cùng khắp vô biên giới, vị ấy luôn an trú biến mãn với tâm bi, quảng đại, vô biên, không hận, không sân. Bi vô lượng tâm còn làm tâm ta run động khi thấy ai đau khổ. Tâm ao ước mong muốn loại trừ đau khổ của người khác, đối lại với sự tàn ác. Lòng bi mẫn của chư vị Bồ Tát là không thể nghĩ bàn. Chư Bồ Tát là những bậc đã giác ngộ, những vị Phật tương lai, tuy nhiên, các Ngài nguyện sẽ tiếp tục trụ thế trong một thời gian thật dài. Tại sao vậy? Vì lợi ích cho tha nhân, vì các ngài muốn cứu vớt chúng sanh ra khỏi cơn đại hồng thủy của khổ đau phiền não. Nhưng còn lợi ích của chính các ngài ở đâu? Với các ngài, lợi ích của chúng sanh chính là lợi ích của các ngài, bởi vì các ngài muốn như vậy. Tuy nhiên, nói như vậy thì ai có thể tin được? Thật là đúng với những người khô cạn tình thương, chỉ nghĩ đến riêng mình thì thấy khó tin được lòng vị tha của vị Bồ Tát. Nhưng những người có từ tâm thì hiểu nó dễ dàng. Chúng ta chẳng thấy đó sao, một số người nguội lạnh tình thương thấy thích thú trước niềm đau nỗi khổ của người khác, dù cho niềm đau nỗi khổ chẳng mang lại lợi ích chi cho họ? Và chúng ta cũng phải thừa nhận rằng chư Bồ Tát, cương quyết trong tình thương, thấy hoan hỷ giúp ích cho kẻ khác không chút lo âu vị kỷ. Chúng ta chẳng thấy sao, những kẻ u minh trước bản chất thật sự của vạn hữu nên coi cái “Ngã” là thật nên trói buộc vào nó và hậu quả là khổ đau phiền não. Trong khi chư Bồ Tát đã xóa bỏ được cái “Ngã” nên ngừng xem những cái “Ta” và “của ta” là thật. Chính vì thế mà chư vị Bồ Tát luôn ân cần từ bi đối với tha nhân và sẵn sàng chịu muôn ngàn khổ đau phiền não vì sự ân cần từ bi này. Lòng bi mẫn chắc chắn không phải là một trạng thái ủy mị hay yếu đuối của tâm. Nó là một cái gì đó mạnh mẽ, vững chắc. Trái tim của người có lòng bi mẫn thực sự sẽ rung động, khi thấy một người nào

đó trong cơn hoạn nạn. Tuy nhiên, đây không phải là một sự ưu sầu buồn bã; chính sự rung động này đã khích lệ người ấy hành động và thúc dục người ấy cứu nguy kẻ bất hạnh. Muốn làm được điều này phải cần đến sức mạnh của tâm, phải cần đến rất nhiều lòng khoan dung và tâm xả. Thật là sai lầm khi có người vội vã đi đến kết luận rằng lòng bi mẫn là sự biểu lộ một tâm hồn yếu đuối, bởi vì nó có tính chất dịu dàng, nhu mì. Quan điểm của đạo Phật về lòng bi mẫn không có những giới hạn quy định. Mọi chúng sanh kể cả những sinh vật nhỏ bé nhất bò dưới chân chúng ta. Như vậy, nhân sinh quan của đạo Phật cho rằng không có chúng sanh nào được xem như nằm ngoài vòng từ bi và không có sự phân biệt giữa người, thú, sâu bọ, hay giữa người và người như thượng đẳng hay hạ liệt, giàu hay nghèo, mạnh hay yếu, trí hay ngu, đen hay trắng, Bà La Môn hay Chiên Đà La, vân vân, vì Từ Bi không có biên giới, và ngay khi chúng ta cố gắng phân chia con người ra trên căn bản sai lầm vừa kể trên, liền theo đó cái cảm xúc tư riêng đã lặn vào và những phẩm chất vô hạn này đã trở thành hữu hạn, mà điều này trái ngược lại với những lời dạy của Đức Phật. Chúng ta cần phải thận trọng không để nhầm lẫn tâm bi với những biểu hiện bệnh hoạn của sự buồn rầu, với những cảm giác khổ thân, và với sự ủy mị. Mất một người thân, chúng ta khóc, nhưng cái khóc đó không phải là lòng bi mẫn. Nếu phân tích những cảm xúc này một cách cẩn thận, chúng ta sẽ thấy rằng chúng chỉ là những biểu hiện bề ngoài của những tư tưởng, hay ý nghĩ triu mến, ích kỷ nằm bên trong của chúng ta. Tại sao chúng ta cảm thấy buồn rầu? Bởi vì người thân của chúng ta đã qua đời. Người đó là bạn bè, họ hàng của chúng ta nay không còn nữa. Chúng ta cảm thấy rằng mình đã mất đi một niềm hạnh phúc và mọi thứ khác mà người ấy đem lại, cho nên chúng ta buồn rầu. Dầu thích hay không thích, tự lợi vẫn là nguyên nhân chính của tất cả những tình cảm đó. Không thể gọi đây là “Karuna” được, tại sao chúng ta không buồn khóc khi những người chết đó không phải là người thân của chúng ta? Đơn giản là vì chúng ta không quen với họ, chúng ta chẳng mất mát gì cả và sự qua đời của họ cũng chẳng ảnh hưởng gì đến những vui thú và lợi ích mà chúng ta đã có.

Theo Hòa Thượng Thích Nhất Hạnh trong tác phẩm “Giận,” hiểu biết và từ bi là hai nguồn năng lượng rất mạnh. Hiểu biết và từ bi ngược lại với ngu si và thụ động. Nếu cho rằng từ bi là thụ động, yếu đuối hay hèn nhát tức là không hiểu gì hết về ý nghĩa đích thực của

hiểu biết và từ bi. Nếu cho rằng những người có tâm từ bi không bao giờ chống đối và phản ứng với bất công là lầm. Họ là những chiến sĩ, những anh hùng, anh thư đã từng thắng trận. Khi bạn hành động với tâm từ bi, với thái độ bất bạo động trên căn bản của quan điểm bất nhị thì bạn phải có rất nhiều hùng lực. Bạn không hành động vì sân hận, bạn không trừng phạt hay chê trách. Từ luôn lớn mạnh trong bạn và bạn có thể thành công trong việc tranh đấu chống bất công. Từ bi không có nghĩa là chịu đau khổ không cần thiết hay mất sự khôn ngoan bình thường. Thí dụ như bạn hướng dẫn một đoàn người đi thiền hành, di chuyển thật chậm và thật đẹp. Thiền hành tạo ra rất nhiều năng lượng; thiền hành đem lại sự yên tĩnh, vững chãi và bình an cho mọi người. Nhưng nếu bất thành linh trời lại đổ cơn mưa thì bạn đâu có thể cứ tiếp tục đi chậm để cho mọi người phải bị ướt sũng được? Như vậy là không thông minh. Nếu bạn là một người hướng dẫn tốt bạn sẽ chuyển qua thiền chạy (lúp súp). Bạn vẫn duy trì được niềm vui của thiền hành. Bạn vẫn có thể cười và mỉm cười để tỏ ra mình không ngu ngơ trong tu tập. Bạn vẫn có thể giữ chánh niệm khi thực tập thiền chạy dưới cơn mưa. Chúng ta phải thực tập bằng đường lối thông minh. Thiền tập không phải là một hành động ngu ngơ. Thiền tập không phải là nhắm mắt bắt chước người kế bên. Thiền tập là khéo léo và sử dụng trí thông minh của chính mình. Người tu tập thiền quán nên luôn nhớ rằng con người không phải là kẻ thù của chúng ta. Kẻ thù của chúng ta không phải là người khác. Kẻ thù của chúng ta là bạo động, si mê, và bất công trong chính chúng ta và trong người khác. Khi chúng ta trang bị với lòng từ bi và sự hiểu biết, chúng ta không đấu tranh với người khác, nhưng chúng ta chống lại khuynh hướng chiếm đoạt, khống chế và bóc lột. Chúng ta không muốn tiêu diệt người khác, nhưng chúng ta không để cho họ khống chế và bóc lột chúng ta hay người khác. Chúng ta phải tự bảo chúng ta. Chúng ta có trí thông minh, và trí tuệ. Từ bi không có nghĩa là để cho người khác mặc tình bạo động với chính họ và với chúng ta. Từ bi có nghĩa là thông minh. Hành động bất bạo động xuất phát từ tình thương chỉ có thể là một hành động thông minh. Khi nói tới bi mẫn, vị tha và phúc lợi của người khác, chúng ta không nên lầm tưởng rằng nó có nghĩa là mình phải quên mình hoàn toàn. Lòng bi mẫn vị tha là kết quả của một tâm thức mạnh mẽ, mạnh đến độ con người đó tự thách đố lòng vị kỷ hay lòng chỉ yêu có mình từ đời này qua đời khác. Bi mẫn vị tha hay làm vì người khác là một trong

những cửa ngõ quan trọng đi vào đại giác, vì nhờ đó mà chúng ta không đổ thừa đổ lỗi cho người.

Hỷ Vô Lượng Tâm là tâm vui mừng khi thấy người khác thoát khổ được vui. Ở đây hành giả với đầy tâm hỷ trải rộng khắp nơi, trên, dưới, ngang, hết thủy phương xứ, cùng khắp vô biên giới, vị ấy luôn an trú biến mãn với tâm hỷ, quảng đại, vô biên, không hận, không sân. Hỷ tâm còn là tâm vui khi thấy người thành công thịnh vượng. Thái độ khen ngợi hay chúc mừng này giúp loại bỏ tánh ganh tỵ bất mãn với sự thành công của người. Hỷ tâm còn là cái tâm vui theo điều thiện. Vui theo cái vui của người (thấy người làm việc thiện, lòng mình hoan hỷ vui sướng theo). Đây là hạnh nguyện thứ năm trong Phổ Hiền Thập Hạnh Nguyện. Tùy hỷ công đức là phát tâm chứng nhất thiết trí mà siêng tu cội phước, chẳng tiếc thân mạng, làm tất cả những hạnh khó làm, đầy đủ các môn Ba La Mật, chứng nhập các trú địa của Bồ Tát, đến trọn quả vô thượng Bồ đề, vân vân bao nhiêu căn lành ấy, dù nhỏ dù lớn, chúng ta đều tùy hỷ. Hỷ là cái tâm có công năng loại trừ ác cảm. Do công phu tu tập thiền định và khảo sát những thăng trầm của kiếp sống, hành giả có thể trau dồi đức hạnh cao thượng này và hoan hỷ với tình trạng an lành, hạnh phúc và tiến bộ của người khác. Kỳ thật, khi chúng ta vui được với niềm vui của người khác, tâm chúng ta càng trở nên thanh tịnh, tinh khiết và cao cả hơn.

Xả Vô Lượng Tâm là nội tâm bình đẳng và không có chấp trước, một trong những đức tính chính của Phật giáo, xả bỏ sẽ đưa đến trạng thái hững hờ trước những vui khổ hay độc lập với cả hai thứ này. Xả được định nghĩa là tâm bình đẳng, như không phân biệt trước người vật, kỷ bỉ; xả bỏ thế giới vạn hữu, không còn bị phiền não và dục vọng trói buộc. Xả là một trong thất giác phần hay thất bồ đề phần. Đức Phật dạy: “Muốn được vào trong cảnh giới giải thoát thậm thâm của các bậc Bồ Tát, Phật tử trước hết cần phải xả bỏ tất cả dục lạc của ngũ dục của phàm phu. Theo Kinh Duy Ma Cật, khi ngài Văn Thù Sư Lợi Bồ Tát đến thăm bệnh cư sĩ Duy Ma Cật, ông có hỏi về lòng “xả”. Văn Thù Sư Lợi hỏi Duy Ma Cật: “Sao gọi là lòng xả?” Duy Ma Cật đáp: “Những phước báo mà vị Bồ Tát đã làm, không có lòng hy vọng”. Xả bỏ là không luyến chấp khi làm lợi lạc cho tha nhân. Thói thường khi chúng ta làm điều gì nhất là khi được kết quả tốt, thì chúng ta hay tự hào, tự mãn, và đắc chí. Sự bất bình, cãi vã xung đột giữa người và người, nhóm này với nhóm khác cũng do tánh chấp trước mà nguyên

nhân là do sự chấp ngã, chấp pháp mà ra. Đức Phật dạy rằng nếu có người lên án mình sai, mình nên trả lại họ bằng lòng thương, không nên chấp chặt. Khi họ càng cuồng dạy thì chúng ta càng xả bỏ, luôn tha thứ cho họ bằng sự lành. Làm được như vậy là vui. Các vị Bồ Tát đã ly khai quan niệm chấp pháp, nên không thấy mình là ân nhân của chúng sanh; ngược lại, lúc nào họ cũng thấy chính chúng sanh mới là ân nhân của mình trên bước đường lợi tha mãn chúng, tiến đến công hạnh viên mãn. Thấy chúng sanh vui là Bồ tát vui vì lòng từ bi. Các ngài xả bỏ đến độ người gần xa đều xem bình đẳng, kể trí ngu đều coi như nhau, mình và người không khác, làm tất cả mà thấy như không làm gì cả, nói mà không thấy mình có nói gì cả, chứng mà không thấy mình chứng gì cả. Tâm xả bỏ mọi thứ vật chất cũng như vượt lên mọi cảm xúc. Ở đây hành giả với đầy tâm xả trải rộng khắp nơi, trên, dưới, ngang, hết thấy phương xứ, cùng khắp vô biên giới, vị ấy luôn an trú biến mãn với tâm xả, quảng đại, vô biên, không hận, không sân. Xả vô lượng tâm còn được coi như là nơi mà chư Thiên trú ngụ. Đây là trạng thái tâm nhìn người không thiên vị, không luyến ái, không thù địch, đối lại với thiên vị và thù hận. Tâm ‘Xả’ giúp cho hành giả tu thiền gác qua một bên cả hai cực đoạn bám víu và thù hận. Nhờ tâm ‘Xả’ mà hành giả luôn đi trên trung đạo, không còn chạy theo những thứ ưa thích hay xua đuổi những thứ làm mình không vừa ý. Nhờ tâm ‘Xả’ mà hành giả luôn có tâm bình thản, quân bình, không giận dữ, buồn phiền hay lo âu. Xả đóng vai trò rất quan trọng chẳng những cho việc tu tập, mà còn trong đời sống hằng ngày của chúng ta nữa. Thông thường, chúng ta bị những đối tượng vừa lòng và thích thú làm dính mắc hay bị dao động vì gặp phải những đối tượng không ưa thích. Đây là những trở ngại hầu như mọi người đều gặp phải. Chúng ta bị yêu ghét chi phối nên không có sự quân bình. Vì vậy mà tham lam và sân hận dễ dàng lôi kéo chúng ta. Theo Thiên Sư U. Pandita trong quyển “Ngay Trong Kiếp Này”, có năm cách để phát triển tâm xả: Xả đối với tất cả chúng sanh. Điều thiết yếu đầu tiên làm cho tâm xả phát sinh là có thái độ xả ly đối với tất cả chúng sanh, bao gồm những người thân yêu và ngay cả loài vật. Để chuẩn bị cho tâm xả phát sanh, chúng ta phải cố gắng vun bồi thái độ không luyến ái, không chấp giữ và có tâm xả đối với cả người và vật mà mình yêu thương. Phạm nhân chúng ta có thể có một ít dính mắc vào những người thân thuộc, nhưng quá nhiều dính mắc sẽ có hại cho cả mình và người. Có thái độ xả ly với vật vô

tri vô giác. Muốn phát triển tâm xả chúng ta cũng phải có thái độ xả ly với vật vô tri vô giác như tài sản, y phục, quần áo thời trang. Tất cả mọi thứ rồi cũng sẽ phải bị hủy hoại theo thời gian bởi mọi thứ trên thế gian này đều bị vô thường chi phối. Tránh xa người quá luyến ái. Những người này thường dính mắc vào sự chấp giữ, chấp giữ vào người, vào vật mà họ cho là thuộc về mình. Nhiều người cảm thấy khổ sở khi thấy người khác sử dụng tài sản hay vật dụng của mình. Thân cận người không quá luyến ái và người có tâm xả. Hưởng tâm vào việc phát triển tâm xả. Khi tâm hưởng vào việc phát triển xả ly thì nó không còn lang thang những việc phạm tình thế tục nữa.

Four Immeasurable Minds

I. An Overview of Four Immeasurable Minds:

In Buddhism, an immeasurable mind is a mind of greatness, a mind that cannot be measurable. It not only benefit immeasurable living beings, bringing immeasurable blessings to them, and producing immeasurable highly spiritual attainments in a world, in one life, but also spreads all over immeasurable worlds, in immeasurable future lives, shaping up immeasurable Buddha. The four immeasurables or infinite Buddha-states of mind (Four Immeasurable Minds or the four virtues of infinite greatness). The four kinds of boundless mind, or four divine abodes. These states are called illimitables because they are to be radiated towards all living beings without limit or obstruction. They are also called brahmaviharas or divine abodes, or sublime states, because they are the mental dwellings of the brahma divinities in the Brahma-world. Immeasurable Minds are subjects of meditation that bring great benefits to practitioners. Buddhist practitioners should always observe these four immeasurable minds, for they are four excellent virtues conducive to noble living. They banish selfishness and disharmony and promote altruism with other beings, unity in the family, and good brotherhood in communities. In meditation practice, they are four minds of deliverance, for through them we can recognize the good of others. Therefore, the four immeasurable minds can also be considered as excellent subjects of meditation, through them

practitioners can develop more sublime states. By cultivating these noble virtues, practitioners can maintain a calm and pure mind.

In fact, there are a lot of small virtues that practitioners need to prepare in cultivation. Practitioners should cultivate to a point that they would be happy with other's success and sympathy with other's miseries. They would keep themselves modest when achieving success. Before entering Nirvana, the Buddha emphasized in front of his disciples that Buddhists must definitely build up their foundation of knowledge in cultivation in which we cannot lack understanding of the Four Immeasurable Minds. Then, the Buddha briefly reminded his disciples that these four immeasurable minds were so important in cultivation that any practitioners must possess. These four immeasurable minds are not only benefit immeasurable living beings, bringing immeasurable blessings to them, and producing immeasurable highly spiritual attainments in a world, in one life, but also spreads all over immeasurable worlds, in immeasurable future lives, shaping up immeasurable Buddha. The four immeasurables or infinite Buddha-states of mind, the four kinds of boundless mind, or four divine abodes. These states are called illimitables because they are to be radiated towards all living beings without limit or obstruction. They are also called brahmaviharas or divine abodes, or sublime states, because they are the mental dwellings of the brahma divinities in the Brahma-world.

It was the spirit of love and compassion taught by the Buddha that touched the heart of King Asoka, the great Buddhist Emperor of India in the third century B.C. Before he became a Buddhist he was a warlike monarch like his father, King Bimbisara, and his grandfather, King Candragupta. Wishing to extend his territories he invaded and conquered Kalinga. In this war thousands were slain, while many more were wounded and taken captive. Later, however, when he followed the Buddha's creed of compassion he realized the folly of killing. He felt very sad when he thought of the great slaughter, and gave up warfare. He is the only military monarch on record who after victory gave up conquest by war and inaugurated conquest by righteousness. As his Rock Edict XIII says, 'he sheathed the sword never to unsheath it, and wish no harm to living beings.' The spread of the Buddha's creed of compassion throughout the Eastern world was largely due to the enterprise and tireless efforts of Asoka the Great. The Buddha-law

made Asia mild and non-aggressive. However, modern civilization is pressing hard on Asian lands. It is known that with the rise and development of the so-called civilization, man's culture deteriorates and he changes for the worse. With the march of modern science very many changes have taken place, and all these changes and improvements, being material and external, tend to make modern man more and more worldly minded and sensuous with the result that he neglects the qualities of the mind, and becomes self-interested and heartless. The waves of materialism seem to influence mankind and affect their way of thinking and living. People are so bound by their senses, they live so exclusively in the material world that they fail to contact the good within. Only the love and compassion taught by the Buddha can establish complete mental harmony and well-being.

Practitioners should always observe these four immeasurable minds, for they are four excellent virtues conducive to noble living. They banish selfishness and disharmony and promote altruism with other beings, unity in the family, and good brotherhood in communities. In meditation practice, they are four minds of deliverance, for through them we can recognize the good of others. Therefore, the four immeasurable minds can also be considered as excellent subjects of meditation, through them practitioners can develop more sublime states. By cultivating these noble virtues, practitioners can maintain a calm and pure mind. All methods of cultivation on meditation, Buddha-recitation, secret mantras, and so on, practitioners should never shut ourselves off from communion with our fellow men. As for those who follow the way of meditation is not to become isolated in a cage or cell, but to become free and open in our relations with our fellow beings. The search for self-realization always has its counterpart the development of a new way of relating to others, a way imbued with compassion, love and sympathy with all that live.

II. A Summary of the Content of Four Immeasurable Minds:

Immeasurable Kindness means mind of benevolence, one of the principal Buddhist virtues. Maitri is a benevolence toward all beings that is free from attachment. Maitri can be developed gradually through meditation, first toward persons who are close to us, then to others, and at last to those who are indifferent and ill-disposed to us, for the mind

of loving-kindness is the wish for the welfare and happiness of all beings. In the Dhammapada Sutta, the Buddha taught: "Hatred does not cease by hatred, hatred ceases only by love." In fact, compassion and loving-kindness are the utmost importance for human beings, for despite our strivings towards self-sufficiency, it remains a fact that people need one another. No man is an island at all. An island can exist alone in the sea, but a man cannot live alone. We need each other, and we must come to regard one another as friends and helpers whom we can look toward for mutual support. All men, as the doctrine of rebirth implies, are really brothers to each other, literally members of the big family, for in the repeated round of rebirth there is not one man or woman who has not at some time in the past been our father or mother, our sister or brother. Therefore we must learn to love each other, to respect each other, to protect each other, and to give to the other what we would have for ourselves. To practice Zen is to train ourself to eliminate hatred, anger, and selfishness and to develop loving-kindness toward all. We have our physical bodies and our own lives, but still we can live in harmony with each other and help each other to the best of our ability. In Buddhism, loving kindness is the greatest love toward all sentient beings. Immeasurable loving kindness is the greatest love dedicated to all sentient beings, together with the desire to bring them joy and happiness. Practitioners should be on permanent guard against the so-called 'carnal love disguised as loving-kindness', it is only one of the human joys. Human joy is totally impermanent; it is governed by misery, that is, when our passions such as greed, anger, and ignorance are satisfied, we feel pleased; but when they are not satisfied, we feel sad. To have a permanent joy, we must first sever all sufferings. Loving kindness generally goes together with pity whose role is to help the subjects sever his sufferings, while the role of loving kindness is to save sentient beings from sufferings and to bring them joy. However, loving-kindness is not an inborn characteristic. If we really want to develop our loving-kindness, we have to devote more time to practice. Sitting in meditation alone cannot bring us the so-called "loving-kindness." In order to achieve the loving-kindness, we must put loving-kindness in actions in our daily life. In our daily activities, we must develop empathy and closeness to others by reflecting on their sufferings. For example, when we know

someone suffering, we should try our best to console them by kind words or to help them with our worldly possessions if needed. To respond to immeasurable human sufferings, we should have immeasurable loving kindness. To accomplish the heart of immeasurable loving kindness, practitioners have developed their immeasurable loving kindness by using all means to save mankind. They act so according to two factors, specific case and specific time. Specific case, like the physician who gives a prescription according to the specific disease, the Bodhisattva shows us how to put an end to our sufferings. Specific time means the teachings must always be relevant to the era, period and situation of the sufferers and their needs. The Contemplation of the Mind Sutra teaches that we must avoid four opportune cases: What we say is not at the right place, what we say is not in the right time, what we say is not relevant to the spiritual level of the subject, and what we say is not the right Buddhist Dharma. Meditation on the “Loving-kindness” is cultivating to attain a mind that bestows joy or happiness. Immeasurable Love, a mind of great kindness, or infinite loving-kindness. Boundless kindness (tenderness), or bestowing of joy or happiness. Here, a practitioner, with a heart filled with loving-kindness. Thus he stays, spreading the thought of loving-kindness above, below, and across, everywhere, always with a heart filled with loving-kindness, abundant, magnified, unbounded, without hatred or ill-will. The loving-kindness is also the wish for the welfare and happiness of all living beings. It helps to eliminate ill-will. The powers of Loving-kindness is the Temporal Happiness and the Energy for Meditation Practices. Love has the power of bestowing temporal happiness upon us in this lifetime. Without love, people in this world will encounter a lot of problems (anger, hatred, jealousy, envy, arrogance, etc). A Buddhist should develop love for all sentient beings and to cherish others more than oneself. Love should be given equally to everyone including relatives or strangers, friends or foes, given without any conditions, without self-interests or attachment.

Immeasurable Compassion means mind of sympathy, or pity (compassion) for another in distress and desire to help him or to deliver others from suffering out of pity. The compassion is selfless, non-egoistic and based on the principle of universal equality. ‘Karuna’ means pity or compassion. In Pali and Sanskrit, ‘Karuna’ is defined as

‘the quality which makes the heart of the good man tremble and quiver at the distress of others.’ The quality that rouses tender feelings in the good man at the sight of others’ suffering. Cruelty, violence is the direct enemy of ‘karuna’. Though the latter may appear in the guise of a friend, it is not true ‘karuna’, but falsely sympathy; such sympathy is deceitful and one must try to distinguish true from false compassion. The compassionate man who refrains from harming and oppressing others and endeavors to relieve them of their distress, gives the gift of security to one and all, making no distinction whatsoever. To be kind does not mean to be passive. “Karuna” in Buddhism means compassionate, and compassionate does not mean to allow others to walk all over you, to allow yourself to be destroyed. We must be kind to everybody, but we have to protect ourselves and protect others. If we need to lock someone up because he is dangerous, then we have to do that. But we have to do it with compassion. Our motivation is to prevent that person from continuing his course of destruction and from feeding his anger. For practitioners, Compassion can help refraining from pride and selfishness. Immeasurable Compassion, a mind of great pity, or infinite compassion. Boundless pity, to save from suffering. Here a Zen practitioner, with a heart filled with compassion. Thus he stays, spreading the thought of compassion, above, below, across, everywhere, always with a heart filled with compassion, abundant, magnified, unbounded, without hatred or ill-will. Compassion also makes the heart quiver when other are subject to suffering. It is the wish to remove the suffering of others, and it is opposed to cruelty. Once we have fully developed compassion, our mind will be full with altruistic thoughts, and we automatically pledge to devote ourselves to freeing others from the the suffering. In addition, compassion also enables us to refrain from pride and selfishness. Compassion means wishing others be freed from problems and pain that they have undergone or are undergoing. Compassion is different from pity and other condescending attitudes. Compassion recognizes ourselves and others as equal in terms of wanting happiness and wanting to be free from misery, and enables us to help them with as much ease as we now help ourselves. “Active Compassion,” one of the most important and the outstanding quality of all Buddhas and bodhisattvas; it is also the motivation behind their pursuit of awakening. Compassion extends

itself without distinction to all sentient beings. “Karuna” refers to an attitude of active concern for the sufferings of other sentient beings. Practitioners must cultivate or increase compassion via wisdom (prajna). In Theravada, it is one of the four “immeasurables.” It involves developing a feeling of sympathy for countless sentient beings. According to the Mahayana Buddhism, compassion itself is insufficient, and it is said to be inferior to the “great compassion” of Bodhisattvas, which extends to all sentient beings, and this must be accompanied by wisdom to approach enlightenment. Thus, practitioners must train both “karuna” and “prajna,” with each balancing and enhancing the other. Karuna or compassion is one of the most important entrances to the great enlightenment; for with it, we do not kill or harm living beings.

Compassion means wishing others be freed from problems and pain that they have undergone or are undergoing. Compassion is different from pity and other condescending attitudes. Compassion recognizes ourselves and others as equal in terms of wanting happiness and wanting to be free from misery, and enables us to help them with as much ease as we now help ourselves. Immeasurable Compassion, a mind of great pity, or infinite compassion. Here a monk, with a heart filled with compassion. Thus he stays, spreading the thought of compassion, above, below, across, everywhere, always with a heart filled with compassion, abundant, magnified, unbounded, without hatred or ill-will. Compassion also makes the heart quiver when others are subject to suffering. It is the wish to remove the suffering of others, and it is opposed to cruelty. Bodhisattvas’ compassion is inconceivable. Bodhisattvas are enlightenment-beings, Buddhas-to-be, however, they vow to continue stay in this world for a long period of time. Why? For the good of others, because they want to become capable of pulling others out of this great flood of sufferings and afflictions. But what personal benefit do they find in the benefit of others? To Bodhisattvas, the benefit of others is their own benefit, because they desire it that way. However, in saying so, who could believe that? It is true that some people devoid of pity and think only of themselves, find it hard to believe in the altruism of the Bodhisattvas. But compassionate people do so easily. Do we not see that certain people, confirmed in the absence of pity, find pleasure in the suffering of others, even when it is

not useful to them? And we must admit that the Bodhisattvas, confirmed in pity, find pleasure in doing good things to others without any egoistic preoccupation. Don't we see that certain, ignorant of the true nature of the conditioned Dharmas which constitute their so-called "Self", attach themselves to these dharmas, as a result, they suffer pains and afflictions because of this attachment. While we must admit that the Bodhisattvas, detach themselves from the conditioned Dharmas, no longer consider these Dharmas as "I" or "Mine", growing in pitying solicitude for others, and are ready to suffer pains for this solitude? Compassion is surely not a flabby state of mind. It is a strong enduring thing. When a person is in distress, it is truly compassionate man's heart that trembles. This, however, is not sadness; it is this quacking of the heart that spurs him to action and incites him to rescue the distressed. And this needs strength of mind, much tolerance and equanimity. So, it is totally wrong to come to a hurry conclusion that compassion to be an expression of feebleness, because it has the quality of tenderness. The Buddhist conception of "Karuna" has no compromising limitations. All beings include even the tiniest creature that crawls at our feet. The Buddhist view of life is such that no living being is considered as outside the circle of "Metta and Karuna" which make no distinction between man, animal and insect, or between man and man, as, high and low, rich and poor, strong and weak, wise and unwise, dark and fair, Brahmin and Candala, and so forth; for "Metta and Karuna" are boundless and no sooner do we try to keep men apart on the false basis mentioned above, than the feeling of separateness creeps in and these boundless qualities become limited which is contrary to the teaching of the Buddha. We must be careful not to confuse compassion with morbid manifestations of sadness, with feelings of mental pain and with sentimentality. At the loss of a dear one, man weeps, but that is not compassion. If we analyze such feelings carefully we will conclude that they are outward manifestations of our inner thoughts of self affection. Why do we feel sad? Because our loved one has passed away. He who was our kin is now no more. We feel that we have lost the happiness and all else that we derived from him and so we are sad. Do we not see that all these feelings revolve round the 'I' and 'Mine'? Whether we like it or not, self interest was responsible for it all. Can we call this 'karuna', pity or

compassion? Why do we not feel equally sad when others who are not our kin pass away before our eyes? Because we were not familiar with them, they were not ours, we have not lost anything and are not denied the pleasures and comforts we already enjoy.

According to Most Venerable Thich Nhat Hanh in "Anger," understanding and compassion are very powerful sources of energy. They are the opposite of stupidity and passivity. If you think that compassion is passive, weak, or cowardly, then you don't know what real understanding or compassion is. If you think that compassionate people do not resist and challenge injustice, you are wrong. They are warriors, heroes, and heroines who have gained many victories. When you act with compassion, with non-violence, when you act on the basis of non-duality, you have to be very strong. You no longer act out of anger, you do not punish or blame. Compassion grows constantly inside of you, and you can succeed in your fight against injustice. Being compassion doesn't mean suffering unnecessarily or losing your common sense. Suppose you are leading a group of people doing walking meditation, moving slowly and beautifully. The walking meditation generates a lot of energy; it embraces everyone with calm, solidity, and peace. But suddenly it begins to rain. Would you continue to walk slowly, letting yourself and everyone else get soaked? That's not intelligent. If you are a good leader of the walking meditation, you will break into a jogging meditation. You still maintain the joy of the walking meditation. You can laugh and smile, and thus you prove that the practice is not stupid. You can also be mindful while running and avoid getting soaked. We have to practice in an intelligent way. Meditation is not a stupid act. Meditation is not just blindly following whatever the person next to you does. To meditate you have to be skillful and make good use of your intelligence. Practitioners should always remember that human beings are not our enemy. Our enemy is not the other person. Our enemy is the violence, ignorance, and injustice in us and in the other person. When we are armed with compassion and understanding, we fight not against other people, but against the tendency to invade, to dominate, and to exploit. We don't want to kill others, but we will not let them dominate and exploit us or other people. We have to protect ourselves. We are not stupid. We are very intelligent, and we have insight. Being compassionate does not

mean allowing other people to do violence to themselves or to us. Being compassionate means being intelligent. Non-violent action that springs from love can only be intelligent action. When we talk about compassion, altruism and about others' well-being, we should not misunderstand that this means totally rejecting our own self-interest. Compassion and altruism is a result of a very strong state of mind, so strong that that person is capable of challenging the self-cherishing that loves only the self generation after generation. Compassion and altruism or working for the sake of others is one of the most important entrances to the great enlightenment; for with it, we do not blame others.

Immeasurable Joy means a mind of great joy, or infinite joy. Boundless joy (gladness), on seeing others rescued from suffering. Here a cultivator, with a heart filled with sympathetic joy. Thus he stays, spreading the thought of sympathetic joy above, below, across, everywhere, always with a heart filled with sympathetic joy, abundant, magnified, unbounded, without hatred or ill-will. Appreciative joy is the quality of rejoicing at the success and prosperity of others. It is the congratulatory attitude, and helps to eliminate envy and discontent over the success of others. Immeasurable inner joy also means to rejoice in all good, to rejoice in the welfare of others, or to do that which one enjoys, or to follow one's inclination. This is the fifth of the ten conducts and vows of Samantabhadra Bodhisattva. Rejoice at others' merits and virtues means from the time of our initial resolve for all wisdom, we should diligently cultivate accumulation of blessings without regard for their bodies and lives, cultivate all the difficult ascetic practices and perfect the gates of various paramitas, enter bodhisattva grounds of wisdom and accomplish the unsurpassed Bodhi of all Buddhas. We should completely follow along with and rejoice in all of their good roots (big as well as small merits). Through meditation and study of the vicissitudes of life, practitioners can cultivate this sublime virtue of appreciating others' happiness, welfare and progress. As a matter of fact, when we can rejoice with the joy of others, our minds get purified, serene and noble.

Immeasurable Equanimity means a mind of renunciation. This is one of the chief Buddhist virtues, that of renunciation, leading to a state of indifference without pleasure or pain, or independence of both. It is

defined as the mind in equilibrium, i.e. above the distinction of things or persons, of self or others; indifferent, having abandoned the world and all things, and having no affections or desires. Upeksha is one of the seven Bodhyangas. The Buddha taught: "If one wishes to penetrate into the profound realm of liberation of the Maha-Bodhisattvas, Buddhists must first be able to let go of all of the five desires of ordinary people." According to the Vimalakirti Sutra, when Manjusri Bodhisattva called on to enquire after Upasaka Vimalakirti's health, Manjusri asked Vimalakirti about "Upeksha". Manjusri asked Vimalakirti: "What should be relinquish (upeksha) of a Bodhisattva?" Vimalakirti replied: "In his work of salvation, a Bodhisattva should expect nothing (i.e. no gratitude or reward) in return." Detachment is the attitude of those who give up, forget, do not attach any importance for what they have done for the benefit of others. In general, we feel proud, self-aggrandized when we do something to help other people. Quarrels, conflicts, or clashes between men or groups of men are due to passions such as greed or anger whose source can be appraised as self-attachment or dharma-attachment. The Buddha taught that if there is someone who misjudges us, we must feel pity for him; we must forgive him in order to have peace in our mind. The Bodhisattvas have totally liberated themselves from both self-attachment and dharma-attachment. When people enjoy material or spiritual pleasures, the Bodhisattvas also rejoice, from their sense of compassion, pity, and inner joy. They always consider human beings as their benefactors who have created the opportunities for them to practice the Four Immeasurable Minds on their way to Enlightenment. In terms of the Immeasurable Detachment, the Bodhisattvas consider all men equal, the clever as the stupid, themselves as others, they do everything as they have done nothing, say everything as they have said nothing, attain all spiritual levels as they have attained nothing. Immeasurable Equanimity, a mind of great detachment, or infinite equanimity. Limitless indifference, such as rising above all emotions, or giving up all things. Here a practitioner, with a heart filled with equanimity. Thus he stays, spreading the thought of equanimity above, below, across, everywhere, always with a heart filled with equanimity, abundant, magnified, unbounded, without hatred or ill-will. Equanimity is also considered as a divine abode. It is the state of mind that regards others

with impartiality, free from attachment and aversion. An impartial attitude is its chief characteristic, and it is opposed to favouritism and resentment. Mind of Equanimity helps practitioners to put aside two extremes of attachment and resentment. Through the mind of equanimity, practitioners always follow the Middle Path, neither attached to the pleasant nor repelled by the unpleasant. Also through the mind of equanimity, practitioners' mind can remain balanced without any temper, depression or anxiety. Equanimity plays a tremendous role for both in practice and in everyday life. Generally we get either swept away by pleasant and enticing objects, or worked up into a great state of agitation when confronted by unpleasant, undesirable objects. These hindrances are common among ordinary people. When we lack the ability to stay balanced and unflinching, we are easily swept into extremes of craving or aversion. According to Zen Master U. Pandita in "In This Very Life", there are five ways to develop Equanimity: Balanced emotion toward all living beings. The first and foremost is to have an equanimity attitude toward all living beings. These are your loved ones, including animals. We can have a lot of attachment and desire associated with people we love, and also with our pets. To prepare the ground for equanimity to arise, we should try to cultivate an attitude of nonattachment and equanimity toward the people and animals we love. As worldly people, it may be necessary to have a certain amount of attachment in relationships, but excessive attachments is destructive to us as well as to loved ones. Balanced emotion toward inanimate things. To prepare the ground for equanimity to arise, we should also try to adopt an attitude of balance toward inanimate things, such as property, clothing. All of them will decay and perish because everything in this world must be subject to the law of impermanence. Avoiding people who are so attached to people and things. These people have a deep possessiveness, clinging to what they think belongs to them, both people and things. Some people find it is difficult to see another person enjoying or using their property. Choosing friends who do not have many attachments or possessions. Inclining the mind toward the state of equanimity. When the mind is focusing in the development of equanimity, it will not have time to wander off to thoughts of worldly business any more.

Chương Hai Mươi Ba *Chapter Twenty-Three*

Nhân Duyên Quả *Theo Quan Điểm Phật Giáo*

I. Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của Nhân-Duyên-Quả Theo Quan Điểm Phật Giáo:

Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của Nhân: 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.

Nhân có nghĩa là nguyên nhân hay cái đi ở trước; điều kiện, lý do, nguyên lý (nguyên nhân). 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 có nhân ắt có quả. Tương tự, hễ có 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.

Luật nhân quả còn có nghĩa là sự tương quan giữa nguyên nhân và kết quả trong luật về “Nghiệp” của Phật giáo. Nhân là nguyên nhân, là năng lực phát động; quả là kết quả, là sự hình thành của năng lực phát động. Định luật nhân quả chi phối vạn sự vạn vật trong vũ trụ không có ngoại lệ Mọi hành động là nhân sẽ có kết quả hay hậu quả của nó. Giống như vậy, mọi hậu quả đều có nhân của nó. Luật nhân quả là luật căn bản trong Phật giáo chi phối mọi hoàn cảnh. Luật ấy dạy rằng người làm việc lành, dữ hoặc vô ký sẽ nhận lấy hậu quả tương đương. Người lành được phước, người dữ bị khổ. Nhưng thường thường người ta không hiểu chữ phước theo nghĩa tâm linh, mà hiểu theo nghĩa giàu có, địa vị xã hội, hoặc uy quyền chánh trị. Chẳng hạn như người ta bảo rằng được làm vua là do quả của mười nhân thiện đã gieo trước, còn người chết bất đắc kỳ tử là do trả quả xấu ở kiếp nào, đầu kiếp này người ấy không làm gì đáng trách. Theo Phật giáo, có sự hiện hữu của nhân quả đồng thời; có nghĩa là nhân là quả, quả là nhân. Nhân có quả như là nhân của chính nó, gieo hạt cho quả, rồi quả lại cho hạt. Nhân quả báo ứng thông cả ba đời: hiện báo, sanh báo, và hậu báo.

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 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 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 tương, đối lại với duyên lý (tin vào sự tương 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.

Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của Quả Báo: Từ “Quả” đối lại với “Nhân”. Hết thủy 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 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. Đây là vài niềm tin về quả báo theo quan điểm Phật giáo: Quả báo của ăn cắp vật là nghèo nàn khốn khó. Quả báo của bòn xén là cầu bất đắc. Quả báo của việc phỉ báng là không lưỡi hay thối miệng. Quả báo của bần tiện tham lam là nghèo nàn. Quả báo của việc gây thù chuốc oán là bản thân bị hại. Quả báo của việc mắng chửi kẻ ăn xin là chết đói giữa đường. Quả báo của vị kỷ hại người là suốt đời canh cô (không ai muốn gần gũi mình). Quả báo của việc loan tin thất thiệt hại người là không còn ai tin mình về sau này nữa. Quả báo của việc phỉ báng Tam Bảo là vĩnh viễn đi vào địa ngục vô gián.

Có nhiều loại quả khác nhau như: *Ái quả* có nghĩa là hậu quả hay kết quả của dục vọng và luyến ái. *Dị thực quả*, quả đã thành thực, hoặc tốt hoặc xấu, hoặc được hoặc thua, hoặc thưởng hoặc phạt (quả đã chín muồi). *Diệt quả* hay Niết Bàn là quả của sự diệt tận của những ham muốn dục vọng. *Hữu Vi Quả* hay hậu quả của hành động. *Lai Quả*, quả báo và điều kiện trong kiếp lai sanh được xem như là hậu quả của hiện tại. Nghiệp quả hay kết quả các hành động phát sinh từ tâm thức. Nghiệp quả là hậu quả tất nhiên của hành động theo luật nhân quả của nhà Phật. Hậu quả của nghiệp tái sanh tùy thuộc vào nghiệp gây tạo của những đời trước. *Phược Quả*, khổ quả sinh tử trôi buộc không cho chúng ta giải thoát. Nghiệp nhân dẫn đến khổ quả đã trôi buộc ta, là tử phược. *Quả quả*, quả của Bồ Đề hay Niết Bàn. Bồ Đề là quả, mà cũng là kết quả của việc tu hành nên gọi là quả quả. *Sĩ*

Dụng Quả, quả đồng thời sanh ra bởi “câu hữu nhân,” có nghĩa là tứ đại đều là nhân câu hữu với nhau, không có cái gì bị loại bỏ; và “tương ứng nhân,” như sự tương ứng giữa những điều kiện tâm và tinh thần, chủ quan và khách quan. *Trí Quả*, trí quả hay giác ngộ Bồ Đề (loại diệu quả sinh ra do tu hành ở nhân địa).

Luật nhân quả hay sự tương quan giữa nguyên nhân và kết quả trong luật về “Nghiệp” của Phật giáo. Luật nhân quả hay sự tương quan giữa nguyên nhân và kết quả trong luật về “Nghiệp” của Phật giáo. Nhân là nguyên nhân, là năng lực phát động; quả là kết quả, là sự hình thành của năng lực phát động. Định luật nhân quả chi phối vạn sự vạn vật trong vũ trụ không có ngoại lệ Mọi hành động là nhân sẽ có kết quả hay hậu quả của nó. Giống như vậy, mọi hậu quả đều có nhân của nó. Luật nhân quả là luật căn bản trong Phật giáo chi phối mọi hoàn cảnh. Luật ấy dạy rằng người làm việc lành, dữ hoặc vô ký sẽ nhận lấy hậu quả tương đương. Người lành được phước, người dữ bị khổ. Nhưng thường thường người ta không hiểu chữ phước theo nghĩa tâm linh, mà hiểu theo nghĩa giàu có, địa vị xã hội, hoặc uy quyền chánh trị. Chẳng hạn như người ta bảo rằng được làm vua là do quả của mười nhân thiện đã gieo trước, còn người chết bất đắc kỳ tử là do trả quả xấu ở kiếp nào, đầu kiếp này người ấy không làm gì đáng trách.

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

Lại có ba loại báo hay nhân quả ba đời. *Thứ nhất là “Hiện báo”* hay quả báo hiện đời cho những việc làm trong hiện kiếp. Quả báo ngay trong kiếp hiện tại, hay quả báo của những hành động, lành hay dữ, ngay trong đời này. Quả báo hiện đời cho những hành động tốt xấu trong hiện tại. Thí dụ như đời này làm lành thì ngay ở đời này có thể được hưởng phước; còn đời này làm ác, thì ngay ở đời này liền bị mang tai họa. *Thứ nhì là “Đương báo”* hay sinh báo. Quả báo trong kiếp tái

sanh cho những việc làm trong hiện tại. Hành động bây giờ mà đến đời sau mới chịu quả báo. Kiếp này (sanh báo) gây nghiệp thiện ác thì kiếp sau sẽ chịu quả báo sướng khổ. *Thứ ba là “Hậu báo”* hay quả báo cho hậu kiếp. Hậu báo là quả báo về lâu xa sau này mới gặt. Quả báo của một hay nhiều đời sau tạo nên bởi cái nghiệp thiện ác của đời này. Đời nay làm lành ác, mà qua đến đời thứ hai, thứ ba, hay lâu hơn nữa mới được hưởng phước lành, hay thọ lãnh quả báo ác. Hậu báo sớm muộn không nhất định, nhưng chắc chắn là không thể nào tránh khỏi. Hễ tạo nghiệp, dù thiện hay dù ác, chắc chắn sớm muộn gì sẽ phải thọ lãnh quả báo. Chính vì thế mà cổ đức dạy: “Thiên 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 quả báo theo ba dòng thác sanh tử: *Thứ nhất là Chân đẳng lưu quả*: Hậu quả theo sau hành động thiện, bất thiện hay trung tính. *Thứ nhì là Giả đẳng lưu quả*: Hậu quả đặc biệt của tiền kiếp như giết người thì yếu mệnh. *Thứ ba là Phân vị đẳng lưu quả* hay từng bộ phận khi tái sanh theo hậu quả trước: Chẳng hạn mình làm mù mắt ai trong kiếp trước thì kiếp này mình mù mắt. 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 đứt định thời gian.

II. Chân Lý Nhân Duyên Quả Trong Giáo Thuyết Nhà Phật:

Trong đạo Phật, 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. Luật nhân quả hay sự tương quan giữa nguyên nhân và kết quả trong luật về “Nghiệp” của Phật giáo. Mọi hành động là nhân sẽ có kết quả hay hậu quả của nó. Giống như vậy, mọi hậu quả đều có nhân của nó. Luật nhân quả là luật căn bản trong Phật giáo chi phối mọi hoàn cảnh. Luật ấy dạy rằng người làm việc lành, dữ hoặc vô ký sẽ nhận lấy hậu quả tương đương. Người lành được phước, người dữ bị khổ. Nhưng thường thường người ta không hiểu chữ phước theo nghĩa tâm linh, mà hiểu theo nghĩa giàu có, địa vị xã hội, hoặc uy quyền chánh trị. Chẳng hạn như người ta bảo rằng được làm vua là do quả của mười nhân thiện đã gieo trước, còn người chết bất đắc kỳ tử là do trả quả xấu ở kiếp nào, đầu kiếp này người ấy không làm gì đáng trách. Nhân quả là một định luật tất nhiên nêu rõ sự tương quan, tương duyên giữa nhân và quả, không phải có ai sinh, cũng không phải tự nhiên sinh. Nếu không có nhân thì không thể có quả; nếu không có quả thì cũng không có nhân. Nhân nào quả nấy, không bao giờ nhân quả tương phản hay mâu thuẫn nhau. Nói cách khác, nhân quả bao giờ cũng đồng một loại. Nếu muốn được đậu thì phải gieo giống đậu. Nếu muốn được cam thì phải gieo giống cam. Một khi đã gieo cỏ dại mà mong gặt được lúa bắp là chuyện không tưởng. Một nhân không thể sinh được quả, mà phải được sự trợ giúp của nhiều duyên khác, thí dụ, hạt lúa không thể nảy mầm lúa nếu không có những trợ duyên như ánh sáng, đất, nước, và nhân công trợ giúp. Trong nhân có quả, trong quả có nhân. Chính trong nhân hiện tại chúng ta thấy quả vị lai, và chính trong quả hiện tại chúng ta tìm được nhân quá khứ. Sự chuyển từ nhân đến quả có khi nhanh có khi chậm. Có khi nhân quả xảy ra liền nhau như khi ta vừa đánh tiếng trống thì tiếng trống phát hiện liền. Có khi nhân đã gây rồi nhưng phải đợi thời gian sau quả mới hình thành như từ lúc gieo hạt lúa giống, nảy mầm thành mạ, nhổ mạ, cấy lúa, mạ lớn thành cây lúa, trổ bông, rồi cắt lúa, 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 tiểu học, đến ngày thành tài 4 năm đại học phải trải qua thời gian ít nhất là 14 năm. Có những trường hợp khác từ nhân đến quả có thể dài hơn, từ đời trước đến đời sau mới phát hiện. Hiểu và tin vào luật nhân quả, Phật tử sẽ không mê tín dị đoan, không ỷ lại thần quyền, không lo sợ hoang mang. Biết cuộc đời mình là do nghiệp nhân của chính mình tạo ra, người Phật tử với lòng tự tin, có thêm sức mạnh to lớn sẽ làm những hành động tốt đẹp thì chắc chắn nghiệp quả sẽ chuyển nhẹ hơn, chứ không phải trả đúng quả như lúc tạo nhân. Nếu làm tốt nữa, biết tu thân, giữ giới, tu tâm, nghiệp có thể chuyển hoàn toàn. Khi biết mình là động lực chính của mọi thất bại hay thành công, người Phật tử sẽ không chán nản, không trách móc, không ỷ lại, có thêm nhiều cố gắng, có thêm tự tin để hoàn thành tốt mọi công việc. Biết giá trị của luật nhân quả, người Phật tử khi làm một việc gì, khi nói một lời gì, nên suy nghĩ trước đến kết quả tốt hay xấu của nó, chứ không làm liều, để rồi phải chịu hậu quả khổ đau trong tương lai.

Một số người tin theo Cơ Đốc giáo, và theo Cơ Đốc giáo, thì định mệnh của con người được Thượng đế quyết định. Thượng đế quyết định cho một người được lên thiên đàng hay xuống địa ngục; Thượng đế còn định trước cả cuộc đời của con người trên thế gian này. Vài người khác tin vào thuyết định mệnh, rằng mỗi người chúng ta đều có số phận sẵn mà chúng ta không thể nào thay đổi, cũng như không làm gì khác hơn được. Họ tin rằng ‘Việc gì đến sẽ đến’. Trong triết lý này, nhân tố quyết định số phận con người không phải là Thượng đế, mà là một sức mạnh huyền bí gọi là ‘số phận’ vượt quá tầm hiểu biết của chúng ta. Còn một số người khác nữa lại tin vào sự trái ngược lại với số phận, họ là những người tin vào thuyết ‘vô định’: mọi việc xảy ra đều do sự tình cờ hay ngẫu nhiên nào đó. Họ tin rằng nếu một người may mắn, người đó sẽ đạt được hạnh phúc và sự thành công; nếu không may thì sẽ phải chịu khổ đau và thất bại, nhưng tất cả những gì mà con người nhận lãnh đều không do một tiến trình của sự quyết định, mà đều do tình cờ, hoàn toàn ngẫu nhiên. Trong Cơ Đốc giáo, người tín hữu thờ phượng Thượng đế và cầu nguyện Ngài để được tha thứ khỏi phải lãnh những hậu quả của những hành động xấu ác mà người ấy đã gây tạo. Phật giáo khác với Cơ Đốc giáo ở chỗ Phật giáo xét căn nguyên của mọi điều xấu do bởi vô minh chứ không do tội lỗi do sự nhận thức sai lầm, chứ không do việc hành động theo ý muốn và

chống đối. Về một định nghĩa thực tiễn cho vô minh, chúng ta có thể xem đó là bốn tà kiến làm cho chúng ta đi tìm sự thường hằng trong chỗ vô thường, tìm sự thanh thản trong chỗ không thể tách rời ra khỏi khổ đau, tìm cái ngã trong chỗ chẳng liên quan gì đến bản ngã chân thật, và tìm vui thú trong chỗ thật ra chỉ toàn là sự ghê tởm đáng chán. Theo luật ‘Nhân Quả’ của nhà Phật, hiện tại là cái bóng của quá khứ, tương lai là cái bóng của hiện tại. Vì vậy mà hành động của chúng ta trong hiện tại là quan trọng nhất, vì điều mà chúng ta làm ngày nay ấn định con đường của sự phát triển tương lai của mình. Vì lý do này mà người tu thiền nên luôn chú tâm vào hiện tại hầu có thể tiến triển tốt trên đường tu đạo. Theo giáo lý về tái sinh trong đạo Phật, quan hệ nhân quả giữa hành động và hậu quả của nó không những chỉ có giá trị trong hiện đời, mà còn có giá trị với những đời quá khứ và tương lai nữa. Luật nhân quả phổ thông này không thể nào tránh được. Giống như mình không thể nào chạy trốn được cái bóng của chính mình, chúng ta không thể nào trốn chạy hậu quả của những hành động của mình. Chúng sẽ mãi đeo đuổi chúng ta dầu chúng ta có lẫn trốn ở bất cứ nơi đâu. Ngoài ra, Đức Phật còn dạy, 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.

Đạo Cơ Đốc tự mâu thuẫn bởi một câu viết trong Thánh Kinh “Người gieo cái gì thì sẽ gặt cái nấy” với sự ân xá nhờ ơn Chúa hay Thượng đế. Cái câu “Gieo gì gặt nấy” rõ ràng hoàn toàn phù hợp với ý nghĩa của luật nhân quả tự nhiên, trong khi sự ân xá nhờ ơn Chúa hoàn toàn phủ nhận luật nhân quả tự nhiên này. Nhưng trong đạo Phật, không ai có thể tha thứ cho một người khỏi những vi phạm của người đó. Nếu làm một điều ác thì người đó phải gặt hái những hậu quả xấu, vì tất cả đều do luật chung điều khiển chứ không do một đấng sáng tạo toàn năng nào. Theo Phật giáo, 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. 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. Mọi hành động 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 Phật Giáo, mọi hành động là nhân sẽ có kết quả hay hậu quả của nó. Giống như vậy, mọi hậu quả đều có nhân của nó. Luật nhân quả là luật căn bản trong Phật giáo chi phối mọi hoàn cảnh. Luật ấy dạy rằng người làm việc lành, dữ hoặc vô ký sẽ nhận lấy hậu quả tương đương. Người lành được phước, người dữ bị khổ. Nhưng thường thường người ta không hiểu chữ phước theo nghĩa tâm linh, mà hiểu theo nghĩa giàu có, địa vị xã hội, hoặc uy quyền chánh trị. Chẳng hạn như người ta bảo rằng được làm vua là do quả của mười nhân thiện đã gieo trước, còn người chết bất đắc kỳ tử là do trả quả xấu ở kiếp nào, đầu kiếp này người ấy không làm gì đáng trách. Nhân quả là một định luật tất nhiên nêu rõ sự tương quan, tương duyên giữa nhân và quả, không phải có ai sinh, cũng không phải tự nhiên sinh. Nếu không có nhân thì không thể có quả; nếu không có quả thì cũng không có nhân. Nhân nào quả nấy, không bao giờ nhân quả tương phản hay mâu thuẫn nhau. Nói cách khác, nhân quả bao giờ cũng đồng một loại. Nếu muốn được đậu thì phải gieo giống đậu. Nếu muốn được cam thì phải gieo giống cam. Một khi đã gieo cỏ dại mà mong gặt được lúa bắp là chuyện không tưởng. Một nhân không thể sinh được quả, mà phải được sự trợ giúp của nhiều duyên khác, thí dụ, hạt lúa không thể nảy mầm lúa nếu không có những trợ duyên như ánh sáng, đất, nước, và nhân công trợ giúp. Trong nhân có quả, trong quả có nhân. Chính trong nhân hiện tại chúng ta thấy quả vị lai, và chính trong quả hiện tại chúng ta tìm được nhân quả khứ. Sự chuyển từ nhân đến quả có khi nhanh có khi chậm. Có khi nhân quả xảy ra liền nhau như khi ta vừa đánh tiếng

trống thì tiếng trống phát hiện liền. Có khi nhân đã gậy 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, vên vên, phải qua thời gian ba bốn tháng, hoặc năm sáu tháng. Có khi từ nhân đến quả cách nhau hàng 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. Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng nhân quả ứng báo là sự đáp trả lại cho các nhân nghiệp ác và thiện. Theo Phật giáo, những ai phủ nhận luật nhân quả luân hồi sẽ hủy hoại tất cả những trách nhiệm luân lý của chính mình.

III. Tâm Quan Trọng Của Nhân-Duyên-Quả Trong Việc Tu Hành Theo Đạo Phật:

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

Nhằm giúp cho người tại gia vượt qua những tâm thái nhiễu loạn và chấm dứt phạm phải những hành vi tổn hại, Đức Phật đã ban hành năm giới. Trong một nghi thức ngắn, một vị Tỳ Kheo hay Tỳ Kheo Ni có thể cử hành nghi thức truyền giới, người tại gia có thể quy-y Tam

Bảo và trở thành cận sự nam hay cận sự nữ. Trong khi cử hành nghi lễ, vài vị thầy chỉ nói đến giới thứ nhất là không sát sanh, và để cho Phật tử tại gia tự quyết định thọ hay không thọ bất cứ giới nào trong bốn giới còn lại. Vài vị thầy khác có thể cho thọ cùng một lúc năm giới trong buổi lễ quy-y. Phật tử tại gia có thể thọ bát quan trai giới trong vòng 24 giờ mỗi tháng. Nhiều người thích thọ bát quan trai giới trong ngày đầu tháng, ngày trăng tròn (rằm), ngày 30, hay trong những ngày lễ hội Phật giáo, dù rằng họ có thể thọ bát quan trai giới trong bất cứ ngày nào. Năm giới đầu tiên của tám giới giống như ngũ giới, trừ giới không tà dâm biến thành giới không dâm dục, vì tám giới này được giữ chỉ trong một ngày mà thôi. Tại Thái Lan và Cam Bốt có tục lệ là hầu hết những thanh niên đều trở thành những nhà sư thọ giới Sa Di trong vòng ba tháng, ít nhất là một lần trong đời. Thường thì họ làm như vậy khi họ sắp sửa bước vào đời. Việc này tạo cho họ một nền tảng đạo đức nghiêm trang và cũng là điều kiết tường (điều tốt) cho gia đình. Vào ngày cuối của ba tháng xuất gia, những vị này sẽ hoàn trả lại giới điều và trở về đời sống thế tục của gia đình.

Nói về tư tưởng của người tại gia trên bước đường tu tập, theo Kinh Satipatthana, Đức Phật đã trình bày sự tỉnh thức về con đường giác ngộ. Nơi đây đối tượng tinh thần được chú tâm thẩm tra và quan sát khi chúng phát sinh trong tâm. Nhiệm vụ ở đây là tỉnh thức về những tư tưởng sinh diệt trong tâm. Bạn sẽ từ từ hiểu rõ bản chất của những tư tưởng. Bạn phải biết cách làm sao sử dụng những tư tưởng thiện và tránh cái nguy hiểm của những tư tưởng có hại. Muốn thanh tịnh tâm thì tư tưởng của bạn lúc nào cũng cần được kiểm soát. Về phương cách tỉnh thức về những tư tưởng, Đức Phật dạy: “Ngồi một mình tập trung tâm vào những tư tưởng. Quan sát những tư tưởng thiện và ảnh hưởng tinh thần của chúng. Quan sát những tư tưởng có hại và thấy chúng làm tinh thần xáo trộn thế nào. Đừng cố ý cưỡng lại những tư tưởng, vì càng cưỡng lại bạn càng phải chạy theo. Hãy quan sát những tư tưởng một cách vô tư và tạo cơ hội để vượt qua chúng. Sự chuyển động vượt qua tư tưởng và kiến thức mang lại an lạc, hòa hợp và hạnh phúc. Chỉ quan sát những tư tưởng, từ từ bạn sẽ hiểu được cách kiểm soát những tư tưởng tội lỗi và khuyến khích các tư tưởng thiện. Trong sinh hoạt hằng ngày, cố gắng quan sát tiến trình suy nghĩ của bạn. Chỉ quan sát chứ đừng đồng nhất với tiến trình.” Làm được những điều này, các bạn sẽ trải nghiệm một niềm hạnh phúc và an lạc triền miên nơi nội tâm

các bạn dù các bạn đang sống trong một xã hội đầy bất trắc với vô vàn khổ đau phiền não. Chuyển hóa tâm thức là một trong các phương pháp tu tập có thể giúp người tại gia đạt được an lạc, tỉnh thức, và giải thoát hay giác ngộ ngay trong đời này kiếp này. Đây là cách giúp chúng ta sống từng giây từng phút một cách viên mãn, thí dụ như khi chúng ta rửa chén đĩa hay giặt quần áo, 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 u mê.’

Theo Sư Đại Ấn, một danh Tăng Ấn Độ: “Ý như con ngựa, hãy để cho nó đi tự do như chim bồ câu được thả ra từ một chiếc tàu ở giữa đại dương vô tận. Vì cũng giống như con chim không tìm thấy ra nơi nào để đậu trừ phi nó trở lại chiếc tàu, ý cũng không có nơi nào để đi khác hơn là trở về với nguồn gốc của chúng.” Chính vì thế mà Ngài đã viết bài kệ về Ý như sau:

Mây trôi trên bầu trời không có gốc rễ.
 Chúng không có nơi cư trú.
 Những ý nghĩ trôi nổi trong trí cũng vậy
 Khi chúng ta thấy bản chất của tâm,
 Mọi sự phân biệt đều chấm dứt.

Có người tin rằng họ nên đợi đến sau khi hưu trí rồi hẩn tu vì sau khi hưu trí họ sẽ có nhiều thì giờ trống trải hơn. Những người này có lẽ không hiểu thật nghĩa của chữ “tu” nên họ mới chủ trương đợi đến sau khi hưu trí rồi hẩn tu. Theo đạo Phật, tu là sửa cho cái xấu thành cái tốt, hay là cải thiện thân tâm. Vậy thì khi nào chúng ta có thể đổi cái xấu thành cái tốt hay khi nào chúng ta có thể cải thiện thân tâm chúng ta? Cổ đức có dạy: “Đừng đợi đến lúc khát nước mới đào giếng; đừng đợi ngựa đến vực thẳm mới thâu cương thì quá trễ; hay đừng đợi thuyền đến giữa dòng sông mới trét lỗ rỉ thì đã quá chậm, vùn vùn.” Đa số phàm nhân chúng ta đều có trở ngại trong vấn đề trừ trừ hay trì hoãn trong công việc. Nếu chúng ta đợi đến khi nước tới trôn mới chịu nhảy thì đã quá muộn màng. Như thế ấy, lúc bình thời chúng ta chẳng đếm xỉa gì đến hành động của chính mình xem coi chúng đúng hay sai, mà đợi đến sau khi hưu trí rồi mới đếm xỉa thì e rằng chúng ta chẳng bao giờ có cơ hội đó đâu. Phật tử thuần thành phải nên luôn nhớ rằng vô thường và cái chết chẳng đợi một ai. Chính vì vậy mà chúng ta nên lợi dụng bất cứ thời gian nào có được trong hiện tại để tu tập, vun trồng thiện căn và tích tập công đức.

Đạo Phật không bao giờ tự tách mình ra khỏi đời sống thế tục. Ngược lại, Đức Phật luôn nhắc nhở tứ chúng, Tỳ Kheo, Tỳ Kheo Ni, ưu bà tắc và ưu bà di, luôn sống đời cao đẹp đúng nghĩa nhất, luôn thụ hưởng những phần lợi lạc nhất trong đời. Tuy nhiên, những phần lợi lạc trong đời sống theo đạo Phật không nên được hiểu là khoái lạc vật chất, mà là hạnh phúc thanh thản và an vui trong tinh thần. Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng quả thật chúng ta phải nghiên cứu giáo lý nhà Phật, nhưng việc chính yếu ở đây là chúng ta phải hằng sống với những giáo lý ấy trong cuộc sống hằng ngày của chúng ta. Làm được như vậy, chúng ta đang thực sự là đệ tử của đạo Phật sống, ví bằng ngược lại, chúng ta chỉ ôm cái xác của đạo Phật chết mà thôi.

Mọi người đều hy vọng rằng một ngày nào đó những ước nguyện của họ sẽ được thành tựu. Hy vọng tự nó không có gì sai trái vì hy vọng giúp con người cố gắng vươn lên tới những hoàn cảnh tốt đẹp hơn. Tuy nhiên, khi con người bắt đầu mong muốn mọi việc đều được như ý mình, họ sẽ gặp phiền muộn khi sự việc không xảy ra đúng như ý họ muốn. Chính vì vậy mà Đức Phật dạy: “Cầu bất đắc khổ,” tức là những mong cầu không toại nguyện gây nên đau khổ, đây là một trong bát khổ. Và cũng chính vì vậy mà Đức Phật khuyên mọi người nên thiếu dục tri túc. Thiếu dục là có ít dục lạc; tri túc là biết đủ. Thiếu dục tri túc là ít ham muốn mà thường hay biết đủ. Tri túc là bằng lòng với những điều kiện sinh hoạt vật chất tạm đủ để sống mạnh khỏe tiến tu. Tri túc là một phương pháp hữu hiệu nhất để phá lưới tham dục, để đạt được sự thanh thoi của thân tâm và hoàn thành mục tiêu tối hậu của sự nghiệp tu tập.

Có một số người 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. Nhiều người cho rằng đạo Phật bi quan yếm thế vì quan điểm đặc sắc của nó cho rằng thế gian này không có gì ngoài sự đau khổ, cho đến hạnh phúc rồi cũng phải kết cuộc trong đau khổ. Thật là sai lầm khi nghĩ như vậy. Đạo Phật cho rằng cuộc sống hiện tại vừa có hạnh phúc vừa có khổ đau, vì nếu ai nghĩ rằng cuộc đời chỉ toàn là hạnh phúc thì kẻ đó sẽ phải khổ đau một khi cái gọi là hạnh phúc chấm dứt. Đức Phật cho rằng Hạnh phúc và khổ đau lồng nhau trong cuộc sống hằng ngày của chúng ta. Nếu ai không biết rằng hạnh phúc là mầm của đau khổ, kẻ đó sẽ vô cùng

chán nản khi đau khổ hiện đến. Vì thế mà Đức Phật dạy rằng chúng ta nên nhận thức đau khổ là đau khổ, chấp nhận nó như thực kiến và tìm cách chống lại nó. Từ đó mà Ngài nhấn mạnh đến chuyên cần, tinh tấn và nhẫn nhục, mà nhẫn nhục là một trong lục độ Ba La Mật. Nói tóm lại, theo quan điểm Phật giáo, đời có khổ có vui, nhưng ta không được chán nản bi quan khi đau khổ ập đến, cũng như không được truy lạc khi hạnh phúc đến tay. Cả hai thứ khổ vui đều phải được chúng ta đón nhận trong dè dặt vì hiểu rằng đau khổ nằm ngay trong hạnh phúc. Từ sự hiểu biết này, người con Phật chơn thuần quyết tinh tấn tu tập để biến khổ vui trần thế thành một niềm an lạc siêu việt và miên viễn, nghĩa là lúc nào chúng ta cũng thoát khỏi mọi hệ lụy của vui và khổ. Chúng đến rồi đi một cách tự nhiên. Chúng ta lúc nào cũng sống một cuộc sống không lo, không phiền, không nã, vì chúng ta biết chắc rằng mọi việc rồi sẽ qua đi. Quan điểm của Phật giáo đối với bi quan và lạc quan rất sáng tỏ: Phật giáo không bi quan mà cũng chẳng lạc quan về cuộc sống con người. Hai thái cực lạc quan và bi quan đều bị chặn đứng bởi học thuyết trung đạo của Phật giáo.

Tại các xứ theo Theravada, “Pirit” là một từ thông dụng trong ngôn ngữ Nam Phạn dùng để chỉ sự hộ trì của Phật tử tại gia, trong đó xem việc trì tụng kinh văn Phật giáo như là một cách phát khởi công đức. Thường thường người tại gia hay cúng dường chư Tăng nào trì tụng kinh điển, tin tưởng rằng sinh hoạt này có phước đức cho cả hai bằng cách hộ trì chư Tăng và làm cho kinh điển được trì tụng. Người ta tin rằng sinh hoạt này giúp những ai muốn tích lũy công đức góp phần cho việc tái sinh vào một cõi tốt hơn, và người ta cũng nghĩ rằng việc này sẽ mang lại lợi lạc cho ngay kiếp sống hiện tại. Hình thức thông dụng nhất của việc hộ trì là một nhóm chư Tăng cùng trì tụng công phu khuya, rồi hồi hướng công đức ấy đến tất cả chúng sanh mọi loài. Một cuộc sống xứng đáng, theo quan điểm của Phật giáo Đại Thừa, không phải là chỉ trải qua một cuộc sống bình an, tĩnh lặng mà chính là sự sáng tạo một cái gì tốt đẹp. Khi một người nỗ lực trở thành một người tốt hơn do tu tập thì sự tận lực này là sự sáng tạo về điều tốt. Khi người ấy làm điều gì lợi ích của người khác thì đây là sự sáng tạo một tiêu chuẩn cao hơn của sự thiện lành. Các nghệ thuật là sự sáng tạo về cái đẹp, và tất cả các nghiệp vụ lương thiện đều là sự sáng tạo nhiều loại năng lực có ích lợi cho xã hội. Sự sáng tạo chắc chắn cũng mang theo với nó sự đau khổ, khó khăn. Tuy nhiên, người ta nhận thấy cuộc đời

đáng sống khi người ta nỗ lực vì điều gì thiện lành. Một người nỗ lực để trở nên một người tốt hơn một chút và làm lợi ích cho người khác nhiều hơn một chút, nhờ sự nỗ lực tích cực như thế chúng ta có thể cảm thấy niềm vui sâu xa trong đời người.

Phật giáo có một quan điểm hết sức đặc biệt về “hình tướng bên ngoài hay thế giới nội tâm”. Để có thể có được sự hiểu biết về thế giới bên trong, có lẽ kiến thức khoa học sẽ không giúp ích gì được cho chúng ta. Sự thật cùng tột này không thể nào tìm thấy được trong lãnh vực khoa học. Đối với các nhà khoa học thì tri thức là điều gì đó ngày càng trói chặt họ vào kiếp sinh tồn này. Do vậy tri thức đó không phải là tri kiến giải thoát. Ngược lại, đối với người nhìn cuộc đời và tất cả những gì liên quan đến cuộc đời này đúng theo thực chất của chúng, mối quan tâm chính của họ về cuộc sống này không phải là suy diễn mông lung hay chu du vào những vùng hoang ảo của trí tưởng tượng vô ích, mà làm sao để đạt đến chân hạnh phúc và giải thoát khỏi những khổ đau hay bất toại nguyện. Đối với họ chân tri kiến tùy thuộc vào câu hỏi “sự học này có hợp với thực tế hay không? Nó có hữu ích cho chúng ta trong cuộc chinh phục chân an lạc và tĩnh lặng nội tâm hay không? Nó có đạt đến chân hạnh phúc hay không?” Để hiểu được thế gian bên trong này chúng ta cần phải có sự hướng dẫn, sự chỉ dẫn của một bậc toàn tri có đầy đủ khả năng và chân thật, một bậc mà trí và minh của họ đã thể nhập được vào những phần sâu kín nhất của cuộc đời và nhận ra bản chất thật sự nằm trong mọi hiện tượng. Vị ấy phải đích thực là một triết gia, một khoa học gia chân chính có thể nắm bắt trọn vẹn ý nghĩa của những đổi thay vô thường và đã biến sự hiểu biết này thành sự chứng đắc những sự thật thâm sâu nhất mà con người không thể dò được, những sự thật của tam tướng (Tilakkhana): Vô thường, khổ và Vô Ngã. Những khổn khổ của cuộc sống không còn làm cho vị ấy bối rối hoặc những điều phù du không còn làm cho vị ấy xúc động nữa. Đối với vị ấy, một quan niệm mơ hồ về mọi hiện tượng là điều không thể có, vì vị ấy đã vượt qua mọi khả năng có thể gây ra lầm lỗi nhờ vào sự vô nhiễm hoàn toàn, sự vô nhiễm mà chỉ có thể phát sanh từ trí tuệ nội quán (Vipassananana). Người tu Đạo phải bỏ lại sau lưng mọi thứ, phải y theo chánh tri chánh kiến, coi đó là mẫu mực để tinh tấn thực tập. Lúc tu là lúc “lìa tướng ngôn thuyết”, bởi không còn gì để nói ra nữa; cũng là lúc “lìa tướng tâm duyên” vì không còn duyên nào để tâm theo đuổi cả; “lìa tướng văn tự” vì không còn

chữ nghĩa gì để diễn tả ra. Nếu đã không nói được ra, thì có thứ gì để ghi nhớ, còn thứ gì để chúng ta không buông bỏ được, hay còn gì nữa để chúng ta quan tâm? Phật tử chơn thuần hãy dụng công thâm sâu như vậy, thay vì chỉ tu hời hợt bề ngoài chẳng có lợi ích gì.

Cause-Condition-Effect In Buddhist Point of View

I. An Overview and Meanings of Cause-Condition-Retribution In Buddhist Point of View:

An Overview and Meanings of Cause: 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.

Hetu means cause, antecedent, condition, reason, or principle. 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.

Law of cause and effect also means the relation between cause and effect in the sense of the Buddhist law of "Karma". Cause is a primary force that produces an effect; effect is a result of that primary force. The law of causation governs everything in the universe without exception. The law of causation (reality itself as cause and effect in momentary operation). Every action which is a cause will have a result or an effect. Likewise every resultant action or effect has its cause. The law of cause and effect is a fundamental concept within Buddhism governing all situations. The Moral Causation in Buddhism means that a deed, good or bad, or indifferent, brings its own result on the doer. Good people are happy and bad ones unhappy. But in most cases "happiness" is understood not in its moral or spiritual sense but in the sense of material prosperity, social position, or political influence. For instance, kingship is considered the reward of one's having faithfully practiced the ten deeds of goodness. If one meets a tragic death, he is thought to have committed something bad in his past lives even when he might have spent a blameless life in the present one. According to Buddhism, there exists a simultaneity of Cause and Effect; that means the cause has result as its cause, while the result has the cause as its result. It is like planting seeds; the seeds produce fruit, the fruit produces seeds. The law of karma and its retribution permeates all three life spans: immediate retributions, rebirth retributions (next life retributions), and future retributions.

An Overview and Meanings of Condition: 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.

An Overview & Meanings of Retribution: The term “consequence” or “effect” contrasts with “cause,” or “Fruit” contrasts with “seed.” The effect by causing a further effect becomes also a cause. Retributions mean consequences (requitals) of one’s previous life. The pain or pleasure resulting in this life from the practices or causes and retributions of a previous life. Therefore, ancient virtues said: “If we wish to know what our lives were like in the past, just look at the retributions we are experiencing currently in this life. If we wish to know what retributions will happen to us in the future, just look and examine the actions we have created or are creating in this life.” If we understand clearly this theory, then in our daily activities, sincere Buddhists are able to avoid unwholesome deeds and practice wholesome deeds. Here are some beliefs of retributions in Buddhist point of view: The retributions of robber and petty thieves are poverty

and acute suffering. The retributions of being stingy are frustrated desires. The retributions of being slandering and harsh speech are tongueless and cankerous mouth. The retribution of mean and greedy is poverty. The retribution of being creating hatred with others is to live an endangered life. The retribution of being laughing at or scolding the beggar is to starve to death at the road side. The retribution of being benefitting oneself by bringing harmness to others is to be life-long friendless. The retribution of bringing harm to others by spreading rumours is to become distrust (mistrustful) forever. The retribution of being slandering the Triratna (Buddha, Dharma and Sangha) is to enter Avici forever.

There are many different kinds of effect such as: *Fruit of desire* and attachment. *The ripening of a fruit* (vipaka-phala), or maturation of effect, an effect which is ripe (mature, ripening, maturing), either good or bad, gain or loss, reward or punishment. *The fruit of extinction* or Nirvana as the fruit of extinction of desire. The effect of action or the result of action. *The fruit of the next rebirth* or the condition of the next rebirth, regarded as the result of the present. The fruit of karma or the result of karma (karmaphala), the natural reward or retribution for a deed, brought about by the law of karma mentioned by the Buddha. The fruit of karma, conditions of rebirth depending on previous karmaic conduct. *The retribution bond* or the bitter fruit of transmigration binds the individual so that he cannot attain release. This fruit produces further seeds of bondage. *The fruit of fruit or the fruit of the bodhi* or nirvana. Bodhi itself is a fruit; however, it is also the fruit of a life-long cultivation. The simultaneous effect (purusakaraphala) produced by the co-operative causes (sahabhu-hetu), as the four elements in nature, not one of which can be omitted; and the mutual responsive or associated causes (samprayukta-hetu), i.e. mind and mental conditions, subject with object. The fruit of knowledge, or the fruit of enlightenment.

Law of cause and effect or the relation between cause and effect in the sense of the Buddhist law of "Karma". Cause is a primary force that produces an effect; effect is a result of that primary force. The law of causation governs everything in the universe without exception. The law of causation (reality itself as cause and effect in momentary operation). Every action which is a cause will have a result or an effect. Likewise every resultant action or effect has its cause. The law

of cause and effect is a fundamental concept within Buddhism governing all situations. The Moral Causation in Buddhism means that a deed, good or bad, or indifferent, brings its own result on the doer. Good people are happy and bad ones unhappy. But in most cases “happiness” is understood not in its moral or spiritual sense but in the sense of material prosperity, social position, or political influence. For instance, kingship is considered the reward of one’s having faithfully practiced the ten deeds of goodness. If one meets a tragic death, he is thought to have committed something bad in his past lives even when he might have spent a blameless life in the present one.

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*, deffered result or future retribution. This is the recompenses in subsequent life. Recompenses in subsequent lives, or result that is deffered 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. There are consequences with the three currents of life and death: *The first consequence is the real consequence*: The certain consequences that follow on a good, evil or neutral kind of nature respectively. *The*

second consequence is the temporal fate: The particular fate derived from a previous life's ill deeds (shortened life from taking life). *The third consequence* is each organ as reincarnated according to its previous deeds: For instance, if you had made someone blind in your previous life, you will be blind this or next life. 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.

II. The Truth of Cause-Condition-Effect In Buddhist Teachings:

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. Law of cause and effect or the relation between cause and effect in the sense of the Buddhist law of "Karma". The law of causation (reality itself as cause and effect in momentary operation). Every action which is a cause will have a result or an effect. Likewise every resultant action or effect has its cause. The law of cause and effect is a fundamental concept within Buddhism governing all situations. The Moral Causation in Buddhism means that a deed, good or bad, or indifferent, brings its own result on the doer. Good people are happy and bad ones unhappy. But in most cases "happiness" is understood not in its moral or spiritual sense but in the sense of material prosperity, social position, or political influence. For instance, kingship is considered the reward of one's having faithfully practiced the ten deeds of goodness. If one meets a tragic death, he is thought to have committed something bad in his past lives even when he might have spent a blameless life in the present one. 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. By understanding and believing in the law of causality, Buddhists will not become superstitious, or alarmed, and rely passively on heaven authority. He knows that his life depends on his karmas. If he truly believes in such a causal mechanism, he strives to accomplish good deeds, which can reduce and alleviate the effect of his bad karmas. If he continues to live a good life, devoting his time and effort to practicing Buddhist teachings, he can eliminate all of his bad karmas. He knows that he is the only driving force of his success or failure, so he will be discouraged, put the blame on others, or rely on them. He will put more effort into performing his duties satisfactorily. Realizing the value of the law of causality, he always cares for what he thinks, tells or does in order to avoid bad karma.

Some people believe in Christianity, and according to the Christian, the theistic position that man's destiny is basically determined for him by God. God determines if a man deserves heaven or hell; he may even decide each man's earthly destiny. Some other people believe in fatalism that each of us has a fate which we cannot change and about which we can do nothing. They believe that 'Whatever will be will be.' In this philosophy the agent that determines destiny is not a God, but rather a mysterious impersonal power called 'Fate' which transcend our understanding. Still some other people believe the exact opposite, they believe in indeterminism: everything happens by accident. They believe that if man is lucky, he will achieve

happiness or success; if he is unlucky, he will suffer or fail, but whatever he receives, he receives not through any process of determination but by accident, by sheer coincidence. In Christianity, the Christian worships God and prays to Him in order to obtain forgiveness from the results his evil actions hold out for him. Buddhism differs from Christianity in that it sees the root cause of all evil in “ignorance” and not in “sin”, in an act of intellectual misapprehension and not in an act of volition and rebellion. As a practical definition of ignorance, we are offered the four perverted views which make us seek for permanence in what is inherently impermanent, ease in what is inseparable from suffering, selfhood in what is not linked to any self, and delight in what is essentially repulsive and disgusting. According to the Karma Law in Buddhism, the present is a shadow of the past, the future a shadow of the present. Hence our action in the present is most important, for what we do in the present determines the course of our future development. For this reason, Zen practitioners should always apply their minds to the present so that they may advance on the way. According to the Buddhist doctrine of rebirth, the causal relation between action and its results holds not only with regard to the present life but also with regard to past and future lives. This universal law of cause and effect is non-negotiable. Just as we cannot run away from our own shadows, so we cannot run away from the results of our actions. They will pursue us no matter where we hide. Besides, the Buddha also taught that negative or 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.

Catholicism contradicts itself with the words in the Bible: “Ye shall reap what ye shall sow” and the theory of forgiveness through the grace of Christ or God. The sentence “Reap what you sow” is precisely in accordance with the natural law of karma, while the grace of forgiveness completely denies this law. But in Buddhism, no one can forgive a person for his transgression. If he commits an evil deed, he has to reap the bad consequences, for all is governed by universal law and not by any arbitrary creator. According to Buddhism, 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. 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 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. Devout Buddhists should always remember that retribution of good and evil karma or cause and effect in the moral realm have their corresponding relations. According to Buddhism, whoever denies the rule of "cause and effect" will destroy all moral responsibility.

III. The Importance of Cause-Condition-Effect in Buddhist Cultivation:

It is traditional for Buddhists to honour the Buddha, to respect the Sangha and to pay homage the religious objects of veneration such as the relics of the Buddha, Buddha images, monastery, pagoda, and personal articles used by the Buddha. However, Buddhists never pray to idols. The worship of the Buddha, ancestors, and deceased parents, are encouraged. However, the word "worship" itself is not appropriate from the Buddhist point of view. The term "Pay homage" should be

more appropriate. Buddhists do not blindly worship these objects and forget their main goal is to practice. Buddhists kneel before the image of the Buddha to pay respect to what the image represents, and promise to try to achieve what the Buddha already achieved 25 centuries ago, not to seek worldly favours from the image. Buddhists pay homage to the image not because they are fear of the Buddha, nor do they supplicate for worldly gain. The most important aspect in Buddhism is to put into practice the teaching of Cause-Condition-Effect that were given by the Buddha. The Buddha always reminded his disciples that Buddhists should not depend on others, not even on the Buddha himself, for their salvation. During the Buddha's time, so many disciples admired the beauty of the Buddha, so the Buddha also reminded his disciples saying: "You cannot see the Buddha by watching the physical body. Those who see my teaching see me."

To help laypeople overcome their disturbing attitudes and stop committing harmful actions, the Buddha set out five precepts. During a brief ceremony performed by a monk or nun, laypeople can take refuge in the Triple Gem: Buddha, Dharma, and Sangha. At the same time, they can take any of the five lay precepts and become either an upasaka or upasika. When performing the ceremony, some masters include only the first precept of not killing, and let laypeople decide themselves to take any or all of the other four. Other masters give all five precepts at the time of giving refuge. Laypeople may also take eight precepts for a period of 24 hours every month. Many laypeople like to take the eight precepts on new and full moon days, or the end of the lunar month, or on Buddhist festivals, although they may be taken on any day. The first five of these eight are similar to the five lay precepts, with the exception that the precept against unwise sexual behavior become abstinent from sex, because the precepts are kept for only one day. In Thailand's and Cambodia's traditions, there is a custom whereby most young men become monks and hold the Sramanera precepts for three months, at least once during their lives. They usually do this when they are young adults as it gives them a foundation in strict ethics and is very auspicious for their families. At the end of the three month period, they give back their precepts and return to worldly family life.

Concerning the ideas of a Buddhist in the Path of Cultivation, in the Satipatthana Sutra, the Buddha explained His Way of Enlightenment. Here, mental objects are mindfully examined and observed as they arise within. The task here is to be aware of the thoughts that arise and pass away within the mind. You must slowly understand the nature of thoughts. You must know how to make use of the good thoughts and avoid the danger of the harmful thoughts. Your thoughts need constant watching if the mind is to be purified. Concerning the methods of mindfulness of thoughts and mental states, the Buddha taught: “To sit alone and concentrate the mind on the thoughts. To watch the good thoughts and observe how they affect your mental state. To watch the harmful thoughts and observe how they disturb your mental state. Do not try to fight with the thoughts, for the more you try to fight them, the more you have to run with them. Simply observe the thoughts dispassionately and so create the opportunity to go beyond them. The moving beyond all thoughts and knowledge bring peace, harmony, and happiness. Simply observe these thoughts, you will slowly come to understand how to control evil thoughts and to encourage good thoughts. In the course of your working day, try to observe your thinking process. Simply observe and do not identify with this process.” To be able to do these, you will experience an endless inner happiness and peace even though you are living in a society that is full of troubles, sufferings and afflictions. Thought transformation is one of the methods of cultivation that can help laypeople achieve peace, mindfulness, liberation or enlightenment in this very life. This is a way to live each moment to the fullest, for example, when we wash dishes or clothes, we think ‘may I help all beings cleanse their minds of disturbing attitudes and obscurations.’

According to Mahamudra Master, an Indian famous monk: “Thought is like a horse, let it go free, just like a dove released from a ship in the middle of the infinite ocean. For just as the bird finds nowhere to land but back on the ship, thoughts have no place to go other than returning to their place of origin.” Thus, Mahamudra Master wrote a verse on “Thought” as follow:

Clouds that drift in the sky have no roots.

They have no home.

Conceptual thoughts that float in the mind are the same.

When we see the nature of mind,
All discrimination ends.

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

Buddhism never separates itself from the secular life. On the contrary, the Buddha always reminded his followers, monks, nuns, upasakas and upasikas, to live the best and highest life and to get the most out of life. However, the best joy in life according to Buddhism are not the pleasures and materials, but the light-hearted and joyful happiness at all time in mind. Sincere Buddhists should always remember that it is true that we must study the Buddha’s teachings, but the main thing is to live them in our daily life. If we can do this, we are truly Buddhists of a living Buddhism. If not, we are only embracing the corpse of a dead Buddhism.

Everyone has hopes that his wishes will be fulfilled someday. Hope itself is not wrong, for hope will help people try to reach to better situations. However, when a person begins to expect things have to happen the way he or she wishes, he or she begins to have trouble with

disappointment. Thus, the Buddha taught: “Suffering of frustrated desire,” or unfulfilled wishes cause suffering (suffering due to unfulfilled wishes), or cannot get what one wants causes suffering. The pain which results from not receiving what one seeks, from disappointed hope or unrewarded effort, one of the eight sorrows. And therefore, the Buddha advised his disciples “content with few desires.” “Content with few desires” means having few desires; “knowing how to feel satisfied” means being content. Knowing how to feel satisfied with few possessions means being content with material conditions that allow us to be healthy and strong enough to practice the Way. “Knowing how to feel satisfied and being content with material conditions” is an effective way to cut through the net of passions and desires, attain a peaceful state of body and mind and accomplish our supreme goal of cultivation.

There are some people 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. Some people believe that Buddhism is pessimistic because its significant viewpoint on the idea that there is nothing but hardship in this world, even pleasures end in hardship. It is totally wrong thinking that way. Buddhism believes that in this present life, there are both pleasures and hardships. He who regards life as entirely pleasure will suffer when the so-called “happiness” ceases to exist. The Buddha believes that happiness and sufferings intertwine in our daily life. If one is ignorant of the fact that pleasures can cause hardships, one will be disappointed when that fact presents itself. Thus the Buddha teaches that one should regard hardship as hardship, accepting it as a fact and finding way to oppose it. Hence his emphasis on perseverance, fortitude, and forbearance, the latter being one of the six Perfections. In short, according to the Buddhist view, there are both pleasures and hardships in life, but one must not be discouraged when hardship comes, or lose oneself in rapture of joy when pleasure comes. Both pleasures and hardships must be taken alike with caution for we know that pleasures end in hardship. From this understanding, sincere Buddhists will be determined to cultivate diligently to turn both worldly pleasures and hardships to an

eternally transcendental joy. It is to say that we are not bound to both worldly pleasures and hardships at all times. They come and go naturally. We are always live a life without worries, without afflictions because we know for sure that everything will pass. The Buddhist point of view on both optimism and pessimism is very clear: Buddhism is not optimistic nor pessimistic on human life. Two extremes of both optimism and pessimism are prevented by the moderate doctrine of Buddhism.

In Theravada countries, “Pirit” is a Pali term for a common practice for protecting of the Three Gems of laypeople, which involves reciting Buddhist texts as a way of generating merit. Often laypeople make donations to monks who do the recitation, believing that this activity makes merit both by supporting the monks and by causing the texts to be chanted. It is believed that this activity helps those who engage in it to accrue merit, which is conducive to a better rebirth, and it is also thought to bring benefits in the present life. The most common form of pirit involves a group of monks who chant a set of texts during the course of a night, then dedicate the merit to all beings. A worthwhile life, according to Mahayana Buddhist point of view, does not consist in merely spending one’s life in peace and quiet but in creating something good for other beings. When one tries to become a better person through his practice, this endeavor is the creation of good. When he does something for the benefit of other people, this is the creation of a still higher standard of good. The various arts are the creation of beauty, and all honest professions are the creation of various kinds of energy that are beneficial to society. Creation is bound to bring with it pain and hardship. However, one finds life worth living when one makes a strenuous effort for the sake of something good. He endeavors to become a little better a person and to do just a little more for the good of other people, through such positive endeavor we are enabled to feel deep joy in our human lives.

Buddhism has a very special point of view in “outer appearance or inner world”. For the understanding of the world within, science may not be of much help to us. Ultimate truth can not be found in science. To the scientist, knowledge is something that ties him more and more to this sentient existence. That knowledge, therefore, is not saving knowledge. To one who views the world and all it holds in its proper

perspective, the primary concern of life is not mere speculation or vain voyaging into the imaginary regions of high fantasy, but the gaining of true happiness and freedom from ill or unsatisfactoriness. To him, true knowledge depends on this question: "Is this learning according to actuality? Can it be of use to us in the conquest of mental peace and tranquility, of real happiness?" To understand the world within we need the guidance, the instruction of a competent and genuine seer clarity of vision and depth of insight penetrate into the deepest recesses of life and cognize the true nature that underlies all appearance. He, indeed, is the true philosopher, true scientist who has grasped the meaning of change in the fullest sense and has transmuted this understanding into a realization of the deepest truths fathomable by man, the truths of the three signs or characteristics: Impermanence, Unsatisfactoriness, Non-self. No more can he be confused by the terrible or swept off his feet by the glamor of thing ephemeral. No more is it possible for him to have a clouded view of phenomena; for he has transcended all capacity for error through the perfect immunity which insight alone can give. Cultivator of the Way must leave behind everything, must use proper knowledge and views as their standard and cultivate vigorously. Our goal is to 'leave behind the mark of speech', so that there is nothing left to say. We also want to 'leave behind the mark of the mind and its conditions,' so that there is nothing left to climb on. We want to 'leave behind the mark of written words.' Once words also are gone, they can not represent our speech at all. Since there is no way to express with words, what is there to remember? What is there that we can not put down? What is left to take so seriously? We should apply ourselves to this, and stop toying with superficial aspects.

Chương Hai Mươi Bốn

Chapter Twenty-Four

Thuyết Nghiệp Báo

Theo Quan Điểm Phật Giáo

I. Tổng Quan Về Thuyết Nghiệp Báo Trong Đạo Phật:

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

II. Thuyết Nghiệp Báo Theo Quan Điểm Phật Giáo:

Khi chúng ta hành động, dù thiện hay ác, thì chính chúng ta chứng kiến rõ ràng những hành động ấy. Hình ảnh của những hành động này sẽ tự động in vào tiềm thức của chúng ta. Hạt giống của hành động hay nghiệp đã được gieo trồng ở đấy. Những hạt giống này đợi đến khi có đủ duyên hay điều kiện là nảy mầm sanh cây trở quả. Cũng như vậy, khi người nhận lãnh lấy hành động của ta làm, thì hạt giống của yêu thương hay thù hận cũng sẽ được gieo trồng trong tiềm thức của họ, khi có đủ duyên hay điều kiện là hạt giống ấy nảy mầm sanh cây và trở quả tương ứng. Đức Phật dạy nếu ai đó đem cho ta vật gì mà ta không lấy thì dĩ nhiên người đó phải mang về, có nghĩa là túi chúng ta không chứa đựng vật gì hết. Tương tự như vậy, nếu chúng ta hiểu rằng nghiệp là những gì chúng ta làm, phải cất chứa trong tiềm thức cho chúng ta mang qua kiếp khác, thì chúng ta từ chối không cất chứa nghiệp nữa. Khi túi tiềm thức trống rỗng không có gì, thì không có gì cho chúng ta mang vác. Như vậy làm gì có quả báo, làm gì có khổ đau phiền não. Như vậy thì cuộc sống cuộc tu của chúng ta là gì nếu không là đoạn tận luân hồi sanh tử và mục tiêu giải thoát rốt ráo được thành tựu. Từ sáng đến tối chúng ta thân tạo nghiệp, khẩu tạo nghiệp, và ý tạo nghiệp. Nơi ý hết tưởng người này xấu đến tưởng người kia không tốt. Nơi miệng thì nói thị phi, nói láo, nói lời thù ghét, nói điều ác độc, nói đâm thọc, nói lừa dối hai chiều. 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' là hành động và phản ứng, quá trình liên tục của nhân và quả. Luân lý hay hành động tốt xấu (tuy nhiên, từ 'nghiệp' luôn được hiểu theo nghĩa tất yếu 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. Nghiệp không phải là tiền định mà cũng không phải là số mệnh. 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. Theo định nghĩa của nghiệp thì quá khứ ảnh hưởng hiện tại, nhưng không át hẳn hiện tại vì với nghiệp, quá khứ và hiện tại đều như nhau.

Tuy nhiên, cả quá khứ và hiện tại đều ảnh hưởng đến tương lai. Quá khứ là cái nền để đời sống tiếp diễn trong từng khoảnh khắc. Tương lai thì chưa đến. Chỉ có hiện tại là hiện hữu và trách nhiệm xử dụng hiện tại cho thiện ác là tùy nơi từng cá nhân. 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.

“Karma” là thuật ngữ Bắc Phạn chỉ “hành động, tốt hay xấu,” bao gồm luyến ái, thù nghịch, uế trước, sân hận, ganh ghét, etc. Nghiệp được thành lập từ những quan niệm của một chúng sanh. Chính tiềm năng ấy hướng dẫn mọi ứng xử và lẽo lái hành vi cũng như tư tưởng cho đời này và những đời trước. Theo Phật giáo, nghiệp khởi lên từ ba yếu tố: thân, khẩu và ý. Chẳng hạn như khi bạn đang nói, đó là hành vi tạo tác bằng lời nói hay khẩu nghiệp. Khi bạn làm gì thì đó là hành vi tạo tác của thân hay thân nghiệp. Nếu bạn đang suy nghĩ điều gì thì đó là sự tạo tác bằng ý nghiệp. Ý nghiệp là sự tạo tác mà không hề có bất cứ sự biểu hiện nào của thân hay khẩu. Quan tâm hàng đầu của giáo thuyết đạo đức Phật giáo là những hành động do sự dẫn dắt suy nghĩ lựa chọn vì những hành động như vậy tất đưa đến những hậu quả tương ứng không tránh khỏi. Hậu quả có thể là vui hay không vui, tùy theo hành động nguyên thủy. Trong vài trường hợp kết quả đi liền theo hành động, và những trường hợp khác hậu quả hiện đến một thời gian sau. Vài nghiệp quả chỉ hiển hiện ở kiếp lai sanh mà thôi. Nghiệp là những hành vi tạo tác dẫn đến những hậu quả tức thời hay lâu dài. Như vậy nghiệp là những hành động thiện ác tạo nên trong lúc còn sống. Nghiệp không bị giới hạn bởi không gian và thời gian. Một cá nhân đến với cõi đời bằng kết quả những nghiệp đời trước. Nói một cách vắn tắt, nghiệp là “hành vi.” Tất cả mọi hành vi chúng ta làm đều tạo thành nghiệp. Bất cứ hành vi nào bao giờ cũng có một kết quả theo sau. Tất cả những gì của chúng ta vào lúc này đều là kết quả của nghiệp mà chúng ta đã tạo ra trong quá khứ. Nghiệp phức tạp và nghiêm trọng. Các hành vi của chúng ta, dù nhỏ thế mấy, cũng để lại dấu vết về vật chất, tâm lý và hoàn cảnh. Những dấu vết để lại trong ta bao gồm ký ức, tri thức, thói quen, trí tuệ và tính chất. Những dấu

vết này được tạo nên bởi sự chất chứa kinh nghiệm và hành vi trong suốt một thời gian dài. Những dấu vết mà các hành vi của chúng ta để lại trên thân thể của chúng ta thì còn thấy được, chứ chỉ có một phần những dấu vết trong tâm còn nằm trên bề mặt của tâm, còn đa phần còn lại đều được giấu kín trong tâm hay chìm sâu trong tiềm thức. Đây chính là sự phức tạp và nghiêm trọng của nghiệp.

Theo Phật giáo, nghiệp không phải là số mệnh hay tiền định; nghiệp cũng không phải là một hành động đơn giản, vô ý thức hay vô tình. Ngược lại, nó là một hành động cố ý, có ý thức, và được cân nhắc kỹ lưỡng. Cũng theo Phật giáo, bất cứ hành động nào cũng sẽ dẫn đến kết quả tương ứng như vậy, không có ngoại lệ. Nghĩa là gieo gì gặt nấy. Nếu chúng ta tạo nghiệp thiện, chúng ta sẽ gặt quả lành. Nếu chúng ta tạo ác nghiệp, chúng ta sẽ lãnh quả dữ. Phật tử chân thuần nên cố gắng thông hiểu luật về nghiệp. Một khi chúng ta hiểu rằng trong đời sống này mỗi hành động đều có một phản ứng tương ứng và cân bằng, một khi chúng ta hiểu rằng chúng ta sẽ gánh chịu hậu quả của hành động mình làm, chúng ta sẽ cố gắng kềm chế tạo tác những điều bất thiện. Nghiệp là sản phẩm của thân, khẩu, ý, như hạt giống được gieo trồng, còn quả báo là kết quả của nghiệp, như cây trái. Khi thân làm việc tốt, khẩu nói lời hay, ý nghĩ chuyện đẹp, thì nghiệp là hạt giống thiện. Ngược lại thì nghiệp là hạt giống ác. Theo Phật giáo, mỗi hành động đều phát sanh một hậu quả. Vì thế khi nói về “Nghiệp” tức là nói về luật “Nhân Quả.” Chừng nào chúng ta chưa chấm dứt tạo nghiệp, chừng đó chưa có sự chấm dứt về kết quả của hành động. Trong cuộc sống của xã hội hôm nay, khó lòng mà chúng ta có thể chấm dứt tạo nghiệp. Tuy nhiên, nếu phải tạo nghiệp chúng ta nên vô cùng cẩn trọng về những hành động của mình để được hậu quả tốt mà thôi. Chính vì vậy mà Đức Phật dạy: “Muốn sống một đời cao đẹp, các con phải từng ngày từng giờ cố gắng kiểm soát những hoạt động nơi thân khẩu ý chớ đừng để cho những hoạt động này làm hại cả ta lẫn người.” Nghiệp và quả báo tương ứng không sai chạy. Giống lành sanh cây tốt quả ngon, trong khi giống xấu thì cây xấu quả tẻ là chuyện tất nhiên. Như vậy, trừ khi nào chúng ta ta hiểu rõ ràng và hành trì tinh chuyên theo luật nhân quả hay nghiệp báo, chúng ta không thể nào kiểm soát hay kinh qua một cuộc sống như chúng ta ao ước đâu. Theo Phật Pháp thì không có thiên thần quỷ vật nào có thể áp đặt sức mạnh lên chúng ta, mà chúng ta có hoàn toàn tự do xây dựng cuộc sống theo

cách mình muốn. Phật tử chơn thuần nên luôn nhớ rằng “Nghệp” lúc nào cũng rất công bằng. Nghiệp tự nó chẳng thương mà cũng chẳng ghét, chẳng thưởng chẳng phạt. Nghiệp và Quả Báo chỉ đơn giản là định luật của Nguyên nhân và Hậu quả mà thôi. Nếu chúng ta tích tụ thiện nghiệp, thì quả báo phải là hạnh phúc sướng vui, chứ không có ma quỷ nào có thể làm hại được chúng ta. Ngược lại, nếu chúng ta gây tạo ác nghiệp, dù có lạy lục van xin thì hậu quả vẫn phải là đấng cay đau khổ, không có trời nào có thể cứu lấy chúng ta.

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

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

Nếu họ làm ác, họ cố tìm ra lỗi lầm rồi chỉnh đốn lại hành vi; còn nếu họ làm lành, họ cố duy trì và phát triển hạnh lành ấy. Người Phật tử không nên quá lo âu về quá khứ, mà ngược lại nên lo cho việc làm trong hiện tại. Thay vì chạy ngược chạy xuôi tìm sự cứu rỗi, chúng ta nên cố gắng gieo chủng tử tốt trong hiện đời, rồi đợi cho kết quả đến tùy theo luật nghiệp báo. Thuyết nghiệp báo trong đạo Phật cho con người chứ không ai khác, con người là kẻ tạo dựng nên vận mạng của chính mình. Từng giờ từng phút, chúng ta làm và dựng nên vận mệnh của chính chúng ta qua ý nghĩ, lời nói và việc làm. **Chính vì thế mà cổ đức có dạy: “Gieo ý nghĩ, tạo hành động; gieo hành động, tạo tính hạnh; gieo tính hạnh, tạo cá tánh; gieo cá tánh, tạo vận mạng.”**

Nghiệp mà chúng ta đang có có căn gốc rất sâu dày và phức tạp vô cùng. Nó bao gồm nghiệp cũ mà con người đã tích tập từ lúc khởi thủy. Chúng ta cũng sở hữu nghiệp cũ mà chính chúng ta đã tạo ra trong các đời trước và ở một mức độ nào đó, chúng ta mang nghiệp mà tổ tiên chúng ta đã tạo (với những ai cùng sanh ra trong một dòng họ hay cùng một quốc gia đều có những cộng nghiệp ở một mức độ nào đó). Và dĩ nhiên chúng ta mang “hiện nghiệp” do chính chúng ta tạo ra trong đời này. Phải chăng một người bình thường có thể thoát khỏi nghiệp và nhập vào trạng thái tâm thức của sự giải thoát hoàn toàn (hay thoát khỏi thế giới ảo tưởng) nhờ vào trí tuệ của chính người ấy? Điều này rõ ràng chứ không có gì để nghi ngờ. Nếu như vậy thì chúng ta làm sao để được như vậy? Tất cả những gì mà người ta đã kinh nghiệm, suy nghĩ và cảm nhận trong quá khứ vẫn tồn tại trong chiều sâu của tiềm thức. Các nhà tâm lý học công nhận rằng tiềm thức không chỉ gây một ảnh hưởng lớn vào tính chất và chức năng tâm lý của con người, mà còn tạo ra nhiều rối loạn khác nhau. Vì nó thường ở bên ngoài tầm của chúng ta nên chúng ta không thể kiểm soát tiềm thức chỉ bằng cách tư duy và thiền định suông được.

Khi chúng ta gieo hạt tiêu thì cây tiêu sẽ mọc lên và chúng ta sẽ có những hạt tiêu, chớ không phải là những trái cam. Tương tự, khi chúng ta hành động thiện lành thì hạnh phúc phát sanh chớ không phải khổ đau. Khi chúng ta hành động bạo ác thì khổ đau đến chớ không phải là hạnh phúc. Một cái hạt mầm nhỏ có thể phát triển thành một cây to nhiều quả, cũng y như vậy một hành động nhỏ có thể gây ra những kết quả quả to lớn. Vì vậy, chúng ta nên cố gắng tránh những hành động đen tối dù nhỏ, và cố gắng làm những hành động trong sáng

dù nhỏ. Nếu không tạo nhân thì không bao giờ có quả. Nếu không gieo hạt thì không có cây. Một người đã không gây tạo nhân để có quả bị giết thì người ấy sẽ không chết ngay trong tai nạn xe hơi. Đức Phật dạy: bạn là kẻ tạo nên số phận của chính bạn. Bạn không nên chỉ trích bất cứ ai trước những khó khăn của mình, khi mà chỉ có mình chịu trách nhiệm về cuộc đời của mình, tốt hơn hay tệ hơn, đều do mình mà ra cả. Những khó khăn và khổ não của bạn thực ra là do chính bạn gây ra. Chúng phát sinh do các hành động bắt nguồn từ tham, sân, si. Thực vậy, sự khổ đau là cái giá bạn phải trả cho lòng tham đắm cuộc sống hiện hữu và những thú vui nhục dục. Cái giá quá đắt mà bạn phải trả là sự khổ đau thể xác và lo âu về tinh thần. Tương tự như bạn trả tiền hằng tháng cho chiếc xe Chevrolet Corvette mới tinh để được sở hữu nó. Tiền trả hằng tháng là sự đau khổ về thân và tâm mà bạn phải chịu đựng, trong khi đó cái xe mới tinh kia được xem như là cơ thể nhờ đó mà bạn thụ hưởng các thú vui thế gian. Bạn phải trả giá cho sự thụ hưởng khoái lạc: không có thú vui nào mà không phải trả một cái giá đắt, thật là không mai mắn. Nếu chúng ta hành động thiện lành (tích cực) thì kết quả hạnh phúc sớm muộn gì cũng xuất hiện. Khi chúng ta hành động đen tối (tiêu cực), những dấu ấn xấu không bao giờ mất đi mặc dù chúng không đưa đến kết quả tức thì. **Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng, “sông và biển có thể cạn, núi có thể mòn, nhưng nghiệp tạo từ muôn kiếp trước không bao giờ mất đi; ngược lại, nó kết thành quả, dù ngàn vạn năm trôi qua, cuối cùng mình cũng phải trả nghiệp.”** Thân thể chúng ta, lời nói, và tâm chúng ta đều tạo ra nghiệp khi chúng ta dính mắc. Chúng ta tạo thói quen. Những thói quen này sẽ khiến chúng ta đau khổ trong tương lai. Đó là kết quả của sự dính mắc của chúng ta, đồng thời cũng là kết quả của những phiến não trong quá khứ. Mọi tham ái đều dẫn đến nghiệp. Hãy nhớ rằng không phải chỉ do thân thể mà cả ngôn ngữ và tâm hồn cũng tạo điều kiện cho những gì sẽ xảy ra trong tương lai. Trong quá khứ nếu chúng ta làm điều gì tốt đẹp, bây giờ chỉ cần nhớ lại thôi chúng ta cũng sẽ thấy sung sướng, hãnh diện. Trạng thái sung sướng hãnh diện hôm nay là kết quả của những gì chúng ta đã làm trong quá khứ. Nói cách khác, những gì chúng ta nhận hôm nay là kết quả của nghiệp trong quá khứ. Tất cả mọi sự đều được điều kiện hóa bởi nguyên nhân, dầu đó là nguyên nhân đã có từ lâu hay trong khoảnh khắc hiện tại.

Theo truyền thống Phật giáo, có hai loại nghiệp: nghiệp cố ý và nghiệp không cố ý. Nghiệp cố ý sẽ phải mang nghiệp quả nặng nề. Nghiệp không cố ý, nghiệp quả nhẹ hơn. Lại có hai loại nghiệp khác: thiện nghiệp và bất thiện nghiệp. Thiện nghiệp như bố thí, ái ngữ và lợi tha. Bất thiện nghiệp như sát sanh, trộm cắp, nói dối, vọng ngữ. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, có hai loại nghiệp: Thứ nhất là Dẫn Nghiệp, tức là nghiệp đưa một sinh vật thác sinh làm người, làm trời hay làm thú; không thể lực nào khác có thể đưa một sinh vật đến một hình thái đặc biệt nào đó của đời sống. Thứ nhì là Mãn Nghiệp. Sau khi mỗi đời sống đã được quyết định, mãn nghiệp sẽ kiện toàn tính chất hữu hình của sinh vật để nó trở thành một chủng loại hoàn hảo. Lại có hai ảnh hưởng của hành động: Thứ nhất là Biệt Nghiệp. Biệt nghiệp tạo ra cá biệt thể. Biệt nghiệp là những sự việc mà chúng sanh hành động một cách riêng lẻ. Thứ nhì là Cộng Nghiệp, tức là nghiệp tạo ra vũ trụ. Cộng nghiệp của thế giới này không phải chỉ là nghiệp của loài người, mà là của chung muôn loài chúng sanh. Cũng theo truyền thống Phật giáo, có ba loại nghiệp: thân nghiệp, khẩu nghiệp, và ý nghiệp. Lại có ba loại nghiệp khác: hiện phước nghiệp, hiện phi phước nghiệp, và hiện bất động nghiệp. Lại có ba loại nghiệp khác nữa: hữu lậu nghiệp, vô lậu nghiệp, và phi lậu phi vô lậu nghiệp. Lại có ba loại nghiệp khác nữa: thiện nghiệp, bất thiện nghiệp, và nghiệp không thiện không ác. Lại có ba loại nghiệp khác nữa, còn được gọi là Tam Thời Nghiệp: Thứ nhất là nghiệp quá khứ tích tụ quả hiện tại. Thứ nhì là nghiệp hiện tại tích tụ quả hiện tại. Thứ ba là nghiệp hiện tại tích tụ quả vị lai.

Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có bốn loại nghiệp: Thứ nhất là Hắc Nghiệp Hắc Báo. Thứ nhì là Bạch Nghiệp Bạch Báo. Thứ ba là Hắc Bạch Nghiệp, Hắc Bạch Báo. Thứ tư là Phi Hắc Phi Bạch Nghiệp, Phi Hắc Phi Bạch Báo, đưa đến sự tận diệt các nghiệp. Theo Phật giáo Đại thừa, có bốn loại nghiệp: Thứ nhất là Nghiệp Tích Lũy, tức là nghiệp tạo từ nhiều đời trước. Thứ nhì là Nghiệp Tập Quán, tức là nghiệp tạo trong đời hiện tại. Thứ ba là Cực Trọng Nghiệp, tức là nghiệp có khả năng mạnh có thể chi phối tất cả các nghiệp khác. Thứ tư là Cận Tử Nghiệp, tức là nghiệp rất mạnh lúc sắp chết. Theo A Tỳ Đạt Ma Luận (Vi Diệu Pháp), có bốn loại nghiệp: thiện nghiệp, bất thiện nghiệp, nghiệp không thiện không ác, và nghiệp trong trạng thái dừng chờ. Riêng nghiệp trong trạng thái dừng

chờ là loại nghiệp mà hành vi tạo tác đã dừng hẳn, và trạng thái này tồn tại trong dòng tâm thức tương tục. Trạng thái dừng chờ này là một sự tĩnh tại có tác động, hay một sự băng lặng có hàm chứa tác nhân. Đây là một năng lực khi hành vi tạo tác không đơn thuần là hoàn toàn dừng hẳn mà vẫn còn có khả năng tạo ra những kết quả trong tương lai. Những trạng thái dừng chờ này có khả năng tự phục hoạt từng sát na cho đến khi kết quả được hình thành. Dù mau hay dù chậm, khi hội đủ những điều kiện thích hợp (đủ duyên), nó sẽ chín muồi và tạo ra quả. Nếu con người không chịu nương nhờ vào một phương tiện để hóa giải tiềm lực của nghiệp, chẳng hạn như sám hối và phát nguyện không tiếp tục tái phạm nữa thì nghiệp lực này vẫn tồn tại. Lại có bốn nghiệp khác: nghiệp tái tạo, nghiệp trợ duyên, nghiệp bổ đồng, và nghiệp tiêu diệt.

Khi có một đệ tử đến sám hối với Đức Phật về những việc sai trái trong quá khứ, Đức Phật không hề hứa tha thứ, vì Ngài biết rằng mỗi người đều phải gặt kết quả của nhân do chính mình đã gieo. Thay vì vậy, Ngài giải thích: “Nếu ông thấy việc ông từng làm là sai và ác, thì từ nay trở đi ông đừng làm nữa. Nếu ông thấy việc ông làm là đúng và tốt, thì hãy làm thêm nữa. Hãy cố mà diệt ác nghiệp và tạo thiện nghiệp. Ông nên biết hình ảnh của ông ngày nay là bóng của ông trong quá khứ, và hình ảnh tương lai của ông là bóng của ông ngày hôm nay. Ông phải chú tâm vào hiện tại hầu tinh tấn trong việc tu đạo.” Theo Kinh Tăng Nhất A Hàm, Đức Phật dạy: “Này các thầy Tỳ Kheo! Ý muốn là cái mà Như Lai gọi là hành động hay nghiệp. Do có ý mà ta hành động thân, khẩu và tư tưởng.” 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 (Dharmapada 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 (Dharmapada 2). Những người gây điều bất thiện, làm xong ăn năn khóc lóc, nhỏ lệ dầm dề, vì biết mình sẽ phải thọ lấy quả báo tương lai (67). Những người tạo các thiện nghiệp, làm xong chẳng chút ăn năn, còn vui mừng hơn hởi, vì biết mình sẽ thọ lấy quả báo tương lai (68). Khi ác nghiệp chưa thành thực, người ngu tưởng như đường mật, nhưng khi ác nghiệp đã thành thực, họ như đinh phải chịu khổ đắng cay (69). 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). Hãy gấp rút làm lành, chế chỉ tâm tội ác. Hễ biếng nhác việc lành giờ phút nào thì tâm ưa chuyện ác giờ phút nấy (116). Nếu đã lỡ làm ác chớ nên thường làm hoài, chớ vui làm việc ác; hễ chứa ác nhưt định thọ khổ (117). Nếu đã làm việc lành hãy nên thường làm mãi, nên vui làm việc lành; hễ chứa lành nhưt định thọ lạc (118). Khi nghiệp ác chưa thành thực, kẻ ác cho là vui, đến khi nghiệp ác thành thực kẻ ác mới hay là ác (119). 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 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). 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). Không tạo ác nghiệp là hơn, vì làm ác nhưt định thọ khổ; làm các thiện nghiệp là hơn, vì làm lành nhưt định thọ vui (314). Hết thấy pháp đều vô ngã; khi đem trí tuệ soi xét như thế thì sẽ nhàm lia thống khổ để được giải thoát. Đó là Đạo thanh tịnh (Dharmapada 279).”

Theo Kinh Địa Tạng, tùy theo hoàn cảnh của chúng sanh mà Ngài Địa Tạng sẽ khuyên dạy: “Nếu gặp kẻ sát hại loài sinh vật, thời dạy rõ quả báo vì ương lụy đời trước mà phải bị chết yểu. Nếu gặp kẻ trộm cắp, thời ngài dạy rõ quả báo nghèo khổ khổ sở. Nếu gặp kẻ tà dâm thời ngài dạy rõ quả báo làm chim se sẽ, bồ câu, uyên ương. Nếu gặp kẻ nói lời thô ác, thời ngài dạy rõ quả báo quyến thuộc kình chống nhau. Nếu gặp kẻ hay khinh chê, thời ngài dạy rõ quả báo không lưỡi và miệng lở. Nếu gặp kẻ quá nóng giận, thời ngài dạy rõ quả báo thân hình xấu xí tàn tật. Nếu gặp kẻ bòn xén thời ngài dạy rõ quả báo cầu muốn không được toại nguyện. Nếu gặp kẻ ham ăn, thời ngài dạy rõ quả báo đói, khát và đau cổ họng. Nếu gặp kẻ buông lung săn bắn, thời ngài dạy rõ quả báo kinh hải diên cuồng mất mạng. Nếu gặp kẻ trái nghịch cha mẹ, thời ngài dạy rõ quả báo trời đất tru lục. Nếu gặp kẻ đốt núi rừng cây cỏ, thời ngài dạy rõ quả báo cuồng mê đến chết. Nếu gặp cha mẹ ghẻ ăn ở độc ác, thời ngài dạy rõ quả báo thác sanh trở lại hiện đời bị roi vọt. Nếu gặp kẻ dùng lưới bắt chim non, thời ngài dạy rõ quả báo cốt nhục chia lìa. Nếu gặp kẻ hủy báng Tam Bảo, thời

ngài dạy rõ quả báo đui, điếc, câm, ngọng. Nếu gặp kẻ khinh chê giáo pháp, thời ngài dạy rõ quả báo ở mãi trong ác đạo. Nếu gặp kẻ lạm phá của thường trụ, thời ngài dạy rõ quả báo ức kiếp luân hồi nơi địa ngục. Nếu gặp kẻ làm ô nhục người tịnh hạnh và vu báng Tăng già, thời ngài dạy rõ quả báo ở mãi trong loài súc sanh. Nếu gặp kẻ dùng nước sôi hay lửa, chém chặt, giết hại sanh vật, thời ngài dạy rõ quả báo phải luân hồi thường mạng lẫn nhau. Nếu gặp kẻ phá giới phạm trai, thời ngài dạy rõ quả báo cầm thú đói khát. Nếu gặp kẻ ngã mạn cống cao, thời ngài dạy rõ quả báo hèn hạ bị người sai khiến. Nếu gặp kẻ đâm thọc gây gỗ, thời ngài dạy rõ quả báo không lưỡi hay trăm lưỡi. Nếu gặp kẻ tà kiến mê tín, thời ngài dạy rõ quả báo thọ sanh vào chốn hẻo lánh.

III. Tiến Trình Của Nghiệp:

Nghiệp đi vào tiềm thức như thế nào? Tưởng cũng nên nhắc lại, nương vào gốc rễ vô minh bắt đầu động lên từ bản tâm mà khởi ra mê lầm thành ra tác động hay thành nghiệp. Nghiệp tồn tại qua hai cơ sở: Trong dòng tâm thức tương tục và trong cái “tôi” hay cái “bản ngã” tương đối của một con người. Khi chúng ta hành động, dù thiện hay ác, thì chính chúng ta chứng kiến rõ ràng những hành động ấy. Hình ảnh của những hành động này sẽ tự động in vào tiềm thức của chúng ta. Hạt giống của hành động hay nghiệp đã được gieo trồng ở đấy. Những hạt giống này đợi đến khi có đủ duyên hay điều kiện là nảy mầm sanh cây trở quả. Cũng như vậy, khi người nhận lãnh lấy hành động của ta làm, thì hạt giống của yêu thương hay thù hận cũng sẽ được gieo trồng trong tiềm thức của họ, khi có đủ duyên hay điều kiện là hạt giống ấy nảy mầm sanh cây và trở quả tương ứng. Chính tiến trình nghiệp là hữu, thì gọi là nghiệp hữu. Nghiệp cần được hiểu là hữu vì nó đem lại hữu hay sự tái sanh. Trước hết, nghiệp hữu nói vắn tắt là hành và các pháp tham dục, vân vân, tương ứng với hành cũng được xem là nghiệp. Nghiệp hữu bao gồm phước hành, phi phước hành, bất động hành, ở bình diện nhỏ (hữu hạn) hay bình diện lớn (đại hành). Tất cả những nghiệp đưa đến sự tái sanh đều là nghiệp hữu.

Theo Duy Thức Học, ngoài những trở ngại của ngoại duyên, còn có ba nguyên nhân phát sanh chướng nghiệp cho người tu. *Thứ nhất là sớ 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 phiền não chướng duyên do nghiệp chủng phát hiện cũng thế. *Thứ nhì là tự Gây Chướng Nạn vì không am tường giáo pháp*: Có những vị tu hành chẳng am tường giáo lý, không hiểu những tướng của nội tâm và ngoại cảnh đều như huyễn, chưa phát minh thế nào là chân và vọng, nên nhận định sai lầm. Do đó đối với cảnh duyên trong ngoài sanh niệm tham chấp, vui mừng, thương lo, sợ hãi, mà tự gây chướng nạn cho mình. *Thứ ba là không Vững Lòng Bền Chí Nên Thối Lui*: Lại ví như người theo họa đồ đi tìm mỏ vàng, đường xá phải trải qua non cao, vực thẳm, đồng vắng, rừng sâu, bước hành trình tất phải nhiều công phu và gian lao khổ nhọc. Nếu người ấy không vững lòng, không biết tùy sức tùy hoàn cảnh mà nhẫn nại uyển chuyển, tất phải thối lui. Hoặc có khi bỏ cuộc ghé vào một cảnh tạm nào đó, hay chết giữa đường. Lộ trình tu tập cũng thế, hành giả tuy y theo kinh giáo mà thực hành, song nếu không biết tùy sức tùy hoàn cảnh mà nhẫn nại uyển chuyển, sự lập chí không bền lâu, tất sẽ thất bại.

Chính tiến trình nghiệp là nghiệp hữu. Nghiệp cần được hiểu là hữu vì nó đem lại hữu hay sự tái sanh. Trước hết, nghiệp hữu nói vấn tất là hành và các pháp tham dục, vâng vâng, tương ứng với hành cũng được xem là nghiệp. Nghiệp hữu bao gồm phước hành, phi phước hành, bất động hành, ở bình diện nhỏ (hữu hạn) hay bình diện lớn (đại hành). Tất cả những nghiệp đưa đến sự tái sanh đều là nghiệp hữu. Nghiệp hữu là năng lực phát xuất từ kiếp hiện tại, tạo điều kiện cho kiếp sống tương lai theo dòng bất tận. Trong tiến trình này không có gì di chuyển hay được đưa đi từ kiếp này sang kiếp khác. Đó chỉ là sự chuyển động liên tục, không gián đoạn. Chúng sanh chết ở đây và tái sanh ở nơi khác không phải cùng người ấy, cũng không phải là một người hoàn toàn khác. Sát na của tâm cuối cùng về kiếp trước, kế tiếp hiện tại. Do sự diệt của sát na tâm tử này hay do sát na tâm tử này tạo điều kiện mà sát na tâm đầu tiên của kiếp hiện tại thường được gọi là “Kiếp Sanh Thức” (Patisandhi-vinnana) khởi sanh. Tương tự như vậy, sát na tâm cuối cùng của kiếp hiện tại tạo điều kiện hay làm duyên cho sát na tâm đầu tiên trong kiếp kế tiếp. Cứ như thế mà tâm cứ sanh rồi diệt, nhường chỗ cho tâm mới sanh. Như vậy dòng tâm thức sanh diệt liên tục này cứ trôi chảy cho đến khi sự sống dừng hẳn. Sự sống,

nói cách khác, chính là tâm thức, ước muốn sống, muốn được tiếp tục tồn tại.

Đức Phật dạy nếu ai đó đem cho ta vật gì mà ta không lấy thì dĩ nhiên người đó phải mang về, có nghĩa là túi chúng ta không chứa đựng vật gì hết. Tương tự như vậy, nếu chúng ta hiểu rằng nghiệp là những gì chúng ta làm, phải cất chứa trong tiềm thức cho chúng ta mang qua kiếp khác, thì chúng ta từ chối không cất chứa nghiệp nữa. Khi túi tiềm thức trống rỗng không có gì, thì không có gì cho chúng ta mang vác. Như vậy làm gì có quả báo, làm gì có khổ đau phiền não. Như vậy thì cuộc sống cuộc tu của chúng ta là gì nếu không là đoạn tận luân hồi sanh tử và mục tiêu giải thoát rốt ráo được thành tựu. Một khi Ánh Quang Minh Phật Pháp chiếu sáng nơi mình thì tam chướng đều được tiêu trừ. Mọi thứ ác nghiệp từ vô thủy đến nay, đều do tham, sân, si ở nơi thân khẩu ý mà sanh. Dù trải qua trăm ngàn kiếp, nghiệp đã tạo chẳng bao giờ tiêu mất, nhân duyên đầy đủ thời quả báo mình lại thọ. Bởi thế nên phải biết nghiệp mình tạo ra thì thế nào cũng có báo ứng; chỉ là vấn đề thời gian, sớm mau chậm muộn, nhân duyên đủ đầy hay chưa mà thôi. Phật tử chân thuần nên luôn tin rằng khi ánh quang minh Phật Pháp chiếu sáng nơi thân của mình thì tam chướng (phiền não, báo chướng và nghiệp chướng) đều được tiêu trừ, giống như mây trôi trắng hiện, bản lai thanh tịnh của tâm mình lại bừng hiện vậy.

Trong bộ Hoa Nghiêm Nhân Luận, do ngài Khê Phong Tông Mật, tổ thứ năm của tông Hoa Nghiêm biên soạn. Sách xét về bản tánh căn bản của con người. Trong bộ sách này, Thiền sư Khuê Phong Tông Mật đưa ra một sự giải thích chi tiết về tiến trình các hoạt động của nghiệp báo, liên kết với nhiều loại hành động đạo đức và tâm linh khác nhau với sự sanh ra trong những cảnh giới riêng biệt được mô tả trong vũ trụ học Phật giáo. Theo Thiền Sư Khuê Phong Tông Mật trong Hoa Nghiêm Nhân Luận, sự phạm vào mười điều ác sẽ dẫn đến việc sanh vào ba đường dữ. Sự phạm vào mười điều ác ở mức độ cao nhất sẽ đưa đến việc sanh vào cõi địa ngục; ở mức độ kém hơn sẽ đưa đến việc sanh vào cõi ngạ quỷ; và ở mức độ thấp nhất sẽ đưa đến việc sanh vào cõi súc sanh. Việc gìn giữ ngũ giới, mặt khác, sẽ làm cho con người có thể tránh được việc sanh vào trong ba đường dữ và được sanh ra làm người, và việc tu tập mười điều thiện sẽ đưa đến việc sanh làm một vị trời ở một trong sáu cõi trời dục giới. Tất cả những con đường

được kể cho tới bây giờ đều bị rơi vào bên trong Dục Giới, cảnh giới đầu tiên và thấp nhất trong tam giới của sự luân hồi sanh tử. Sự sanh ra trong hai cảnh giới kế tiếp chỉ có thể được bằng cách tu tập thiền định. Trong khi các kinh điển Phật giáo Ấn Độ buổi sơ khai có bao gồm những ví dụ về các vị cư sĩ đã thành công trong việc sanh ra trong các cảnh giới cao hơn này qua việc tu tập thiền định, nhưng những trường hợp như vậy chỉ là ngoại lệ hơn là quy luật. Nói chung, các pháp hành trì đạo đức thường được dạy cho cư sĩ chỉ có thể dẫn đến việc sanh ra trong các cõi cao hơn của Dục Giới mà thôi. Sự sanh ra trong cảnh giới kế tiếp, Sắc Giới, được thành tựu qua sự tu tập thành thực bốn tầng thiền, và sự sanh ra trong cảnh giới cao nhất, Vô Sắc Giới, được thành tựu qua sự tu tập thành thực tứ thiền vô sắc hay vô sắc định. Những nét đại cương như thế là hệ thống nghiệp báo mà Thiên sư Khuê Phong Tông Mật trình bày trong Hoa Nghiêm Nhân Luận vốn dĩ dễ hiểu cho bất cứ người Phật tử nào.

Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng một khi chúng ta hành động, dù thiện hay ác, thì chính chúng ta chứng kiến rõ ràng những hành động ấy. Hình ảnh của những hành động này sẽ tự động in vào tiềm thức của chúng ta. Hạt giống của hành động hay nghiệp đã được gieo trồng ở đấy. Những hạt giống này đợi đến khi có đủ duyên hay điều kiện là nảy mầm sanh cây trở quả. Cũng như vậy, khi người nhận lãnh lấy hành động của ta làm, thì hạt giống của yêu thương hay thù hận cũng sẽ được gieo trồng trong tiềm thức của họ, khi có đủ duyên hay điều kiện là hạt giống ấy nảy mầm sanh cây và trở quả tương ứng. Như trên đã nói, đức Phật dạy nếu ai đó đem cho ta vật gì mà ta không lấy thì dĩ nhiên người đó phải mang về, có nghĩa là túi chúng ta không chứa đựng vật gì hết. Tương tự như vậy, nếu chúng ta hiểu rằng nghiệp là những gì chúng ta làm, phải cất chứa trong tiềm thức cho chúng ta mang qua kiếp khác, thì chúng ta từ chối không cất chứa nghiệp nữa. Khi túi tiềm thức trống rỗng không có gì, thì không có gì cho chúng ta mang vác. Như vậy làm gì có quả báo, làm gì có khổ đau phiền não. Như vậy thì cuộc sống cuộc tu của chúng ta là gì nếu không là đoạn tận luân hồi sanh tử và mục tiêu giải thoát rốt ráo được thành tựu.

IV. Sự Vận Hành Của Nghiệp Chỉ Là Sự Chuyển Động Liên Tục, Không Gián Đoạn:

Chúng sanh chết ở đây và tái sanh ở nơi khác không phải cùng người ấy, cũng không phải là một người hoàn toàn khác. Sát na của tâm cuối cùng về kiếp trước, kế tiếp hiện tại. Do sự diệt của sát na tâm tử này hay do sát na tâm tử này tạo điều kiện mà sát na tâm đầu tiên của kiếp hiện tại thường được gọi là “Kiếp Sanh Thức” (Patisandhi-vinnana) khởi sanh. Tương tự như vậy, sát na tâm cuối cùng của kiếp hiện tại tạo điều kiện hay làm duyên cho sát na tâm đầu tiên trong kiếp kế tiếp. Cứ như thế mà tâm cứ sanh rồi diệt, nhường chỗ cho tâm mới sanh. Như vậy dòng tâm thức sanh diệt liên tục này cứ trôi chảy cho đến khi sự sống dừng hẳn. Sự sống, nói cách khác, chính là tâm thức, ước muốn sống, muốn được tiếp tục tồn tại. Hành giả nên luôn nhớ rằng chỉ trong một niệm là nghiệp đã được thành lập. Nếu thành tâm tu trì thì chắc chắn chúng ta sẽ giảm thiểu đi rất nhiều sự thành lập của những nghiệp mới. Một khi việc tốt hay việc xấu đã được làm thì nghiệp tự động được thành lập. Tuy nhiên, Hòa thượng Thích Thanh Từ, một thiền sư nổi tiếng trong lịch sử Phật giáo Việt Nam cận đại đã khẳng định: “Tu là chuyển nghiệp.” Như vậy nhân tạo nghiệp của bất cứ đời nào, đều có thể chuyển được.

V. Con Người Là Kẻ Sáng Tạo Cuộc Đời Và Vận Mạng Của Chính Mình:

Theo đạo Phật, con người là kẻ sáng tạo của cuộc đời và vận mạng của chính mình. Mọi việc tốt và xấu mà chúng ta gặp phải trên đời đều là hậu quả của những hành động của chính chúng ta phản tác dụng trở lại chính chúng ta. Những điều vui buồn của chúng ta cũng là kết quả của những hành động của chính mình, trong quá khứ xa cũng như gần, là nguyên nhân. Và điều chúng ta làm trong hiện tại sẽ ấn định điều mà chúng ta sẽ trở nên trong tương lai. Cũng vì con người là kẻ sáng tạo cuộc đời mình, nên muốn hưởng một đời sống hạnh phúc và an bình, người ấy phải là một kẻ sáng tạo tốt, nghĩa là phải tạo nghiệp tốt. Nghiệp tốt cuối cùng phải đến từ một cái tâm tốt, một cái tâm an tịnh. Luật nghiệp báo liên kết các đời trong quá khứ, hiện tại và tương lai của một cá nhân xuyên qua tiến trình luân hồi của người ấy. Để có thể hiểu được tại sao có được sự liên kết giữa những kinh nghiệm và hành động của một cá nhân trong các cuộc đời nối tiếp, chúng ta cần nhìn

lướt qua về sự phân tích của đạo Phật về “thức”. Theo triết học Phật giáo về “thức”, trường phái Duy Thức Học, có tám thức. Có năm thức về giác quan: nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, và thân thức. Những thức này gây nên sự xuất hiện của năm trần từ năm căn. Thức thứ sáu là ý thức, với khả năng phán đoán nhờ phân tích, so sánh và phân biệt các trần và quan niệm. Thức thứ bảy gọi là mạn na thức, tức là ngã thức, tự biết mình vốn là ngã riêng biệt giữa mình và những người khác. Ngay cả những lúc mà sáu thức đầu không hoạt động, tỷ dụ như lúc đang ngủ say, thì thức thứ bảy vẫn đang hiện diện, và nếu bị đe dọa, thì thức này, vì sự thức đẩy tự bảo vệ, sẽ đánh thức chúng ta dậy. Thức thứ tám được gọi là a lại da thức, hay tàng thức. Vì thức này rất sâu kín, nên rất khó cho chúng ta hiểu được nó. A lại da là một cái kho chứa tất cả những dấu tích hành động và kinh nghiệm của chúng ta. Tất cả những gì chúng ta thấy, nghe, ngửi, nếm, sờ mó, hoặc làm đều được giữ như những chủng tử vào cái kho tàng thức này. Chủng tử là nhân của năng lực nghiệp báo. Vì a lại da thu góp tất cả những chủng tử của hành động chúng ta đã làm, nó chính là kẻ xây dựng vận mạng của chúng ta. Cuộc đời và cá tánh của chúng ta phản ảnh những chủng tử ở trong kho tàng thức của mình. Nếu chúng ta gửi vào đó những chủng tử xấu, nghĩa là nhân của những việc ác, chúng ta sẽ trở thành kẻ xấu. Do bởi đạo Phật đặt trách nhiệm tối thượng về cuộc đời của chúng ta ở trong tay chúng ta, nên nếu chúng ta muốn nhào nặn cho cuộc đời mình tốt đẹp hơn chúng ta phải hướng tâm trí của mình về một hướng tốt đẹp hơn, vì chính tâm trí điều khiển bàn tay nhào nặn cuộc đời của chúng ta. Tuy nhiên, có lúc chúng ta thấy một người rất đạo đức, tử tế, hiền hậu, dễ thương và khôn ngoan, thế mà cuộc đời người ấy lại đầy những trở ngại từ sáng đến tối. Tại sao lại như vậy? Còn cái lý thuyết về hành động tốt đem lại hạnh phúc và hành động xấu đem lại khổ đau thì sao? Muốn hiểu điều này, chúng ta phải nhận thức rằng nghiệp quả không nhất thiết phải trở ra trong cùng hiện đời mà nghiệp nhân được tạo. Có khi nghiệp đem lại hậu quả chỉ trong đời sau hoặc những đời kế tiếp. Nếu một người từng hành xử tốt trong đời trước, người ấy có thể được hưởng hạnh phúc và sung túc trong đời này mặc dù sự hành xử của người ấy bây giờ có xấu xa đi chăng nữa. Và có người bây giờ rất đức hạnh nhưng có thể vẫn gặp phải nhiều trở ngại vì nghiệp xấu từ đời trước đó. Cũng giống như gieo nhiều thứ hạt khác nhau, có loại trở bông rất sớm, có loại lâu hơn, có khi cả năm. Luật nhân quả không sai

chạy, nhưng kết quả đến từng lúc có khác nhau, dưới hình thức khác nhau, và ở nơi chốn khác nhau. Tuy có một số kinh nghiệm của chúng ta là do nghiệp tạo ra trong đời này, số khác lại do nghiệp tạo ra từ những đời trước. Ở đời này, chúng ta chịu hậu quả những hành động chúng ta đã làm từ những đời trước cũng như ngay trong đời này. Và những gì chúng ta gặt trong tương lai là kết quả việc chúng ta đang làm ngày hôm nay. Giáo lý về nghiệp không chỉ là giáo lý về nhân quả, mà là hành động và phản hành động. Giáo lý này tin rằng bất cứ một hành động nào cố ý thực hiện, từ một tác nhân, dù là ý nghĩ, lời nói hay việc làm, đều có phản động trở lại trên chính tác nhân ấy. Luật nghiệp báo là một luật tự nhiên, và không một quyền lực thần linh nào có thể làm ngưng lại sự thi hành nó được. Hành động của chúng ta đưa đến những kết quả tất nhiên. Nhận ra điều này, người Phật tử không cần cầu khẩn một ông thần nào tha thứ, mà đúng ra điều chỉnh hành động của họ hầu đưa chúng đến chỗ hài hòa với luật chung của vũ trụ. Nếu họ làm ác, họ cố tìm ra lỗi lầm rồi chỉnh đốn lại hành vi; còn nếu họ làm lành, họ cố duy trì và phát triển hạnh lành ấy. Người Phật tử không nên quá lo âu về quá khứ, mà ngược lại nên lo cho việc làm trong hiện tại. Thay vì chạy ngược chạy xuôi tìm sự cứu rỗi, chúng ta nên cố gắng gieo chủng tử tốt trong hiện đời, rồi đợi cho kết quả đến tùy theo luật nghiệp báo. Thuyết nghiệp báo trong đạo Phật cho con người chứ không ai khác, con người là kẻ tạo dựng nên vận mạng của chính mình. Từng giờ từng phút, chúng ta làm và dựng nên vận mệnh của chính chúng ta qua ý nghĩ, lời nói và việc làm. Chính vì thế mà cổ đức có dạy: “Gieo ý nghĩ, tạo hành động; gieo hành động, tạo tính hạnh; gieo tính hạnh, tạo cá tánh; gieo cá tánh, tạo vận mạng.”

VI. Gieo Nhân Nào Gặt Quả Đó:

Một số người tin theo một số tôn giáo khác, thì định mệnh của con người được Thượng đế quyết định. Thượng đế quyết định cho một người được lên thiên đàng hay xuống địa ngục; Thượng đế còn định trước cả cuộc đời của con người trên thế gian này. Vài người khác tin vào thuyết định mệnh, rằng mỗi người chúng ta đều có số phận sẵn mà chúng ta không thể nào thay đổi, cũng như không làm gì khác hơn được. Họ tin rằng ‘Việc gì đến sẽ đến’. Trong triết lý này, nhân tố quyết định số phận con người không phải là Thượng đế, mà là một sức mạnh huyền bí gọi là ‘số phận’ vượt quá tầm hiểu biết của chúng ta.

Còn một số người khác nữa lại tin vào sự trái ngược lại với số phận, họ là những người tin vào thuyết ‘vô định’: mọi việc xảy ra đều do sự tình cờ hay ngẫu nhiên nào đó. Họ tin rằng nếu một người may mắn, người đó sẽ đạt được hạnh phúc và sự thành công; nếu không may thì sẽ phải chịu khổ đau và thất bại, nhưng tất cả những gì mà con người nhận lãnh đều không do một tiến trình của sự quyết định, mà đều do tình cờ, hoàn toàn ngẫu nhiên. Như trong Cơ Đốc giáo, người tín hữu thờ phượng Thượng đế và cầu nguyện Ngài để được tha thứ khỏi phải lãnh những hậu quả của những hành động xấu ác mà người ấy đã gây tạo. Phật giáo khác với Cơ Đốc giáo ở chỗ Phật giáo xét căn nguyên của mọi điều xấu do bởi vô minh chứ không do tội lỗi do sự nhận thức sai lầm, chứ không do việc hành động theo ý muốn và chống đối. Về một định nghĩa thực tiễn cho vô minh, chúng ta có thể xem đó là bốn tà kiến làm cho chúng ta đi tìm sự thường hằng trong chỗ vô thường, tìm sự thanh thản trong chỗ không thể tách rời ra khỏi khổ đau, tìm cái ngã trong chỗ chẳng liên quan gì đến bản ngã chân thật, và tìm vui thú trong chỗ thật ra chỉ toàn là sự ghê tởm đáng chán. Theo luật ‘Nhân Quả’ của nhà Phật, hiện tại là cái bóng của quá khứ, tương lai là cái bóng của hiện tại. Vì vậy mà hành động của chúng ta trong hiện tại là quan trọng nhất, vì điều mà chúng ta làm ngày nay ấn định con đường của sự phát triển tương lai của mình. Vì lý do này mà người tu tập theo Phật giáo nên luôn chú tâm vào hiện tại hầu có thể tiến triển tốt trên đường tu đạo. Theo giáo lý về tái sinh trong đạo Phật, quan hệ nhân quả giữa hành động và hậu quả của nó không những chỉ có giá trị trong hiện đời, mà còn có giá trị với những đời quá khứ và tương lai nữa. Luật nhân quả phổ thông này không thể nào tránh được. Giống như mình không thể nào chạy trốn được cái bóng của chính mình, chúng ta không thể nào trốn chạy hậu quả của những hành động của mình. Chúng sẽ mãi đeo đuổi chúng ta dầu chúng ta có lần trốn ở bất cứ nơi đâu. Ngoài ra, Đức Phật còn dạy, 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.

Đạo Cơ Đốc tự mâu thuẫn bởi một câu viết trong Thánh Kinh “Người gieo cái gì thì sẽ gặt cái nấy” với sự ân xá nhờ ơn Chúa hay Thượng đế. Cái câu “Gieo gì gặt nấy” rõ ràng hoàn toàn phù hợp với ý nghĩa của luật nhân quả tự nhiên, trong khi sự ân xá nhờ ơn Chúa hoàn

toàn phủ nhận luật nhân quả tự nhiên này. Nhưng trong đạo Phật, không ai có thể tha thứ cho một người khỏi những vi phạm của người đó. Nếu làm một điều ác thì người đó phải gặt hái những hậu quả xấu, vì tất cả đều do luật chung điều khiển chứ không do một đấng sáng tạo toàn năng nào. Theo Phật giáo, 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. 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. Mọi hành động 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 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 tiếng trống thì tiếng trống phát hiện liền. Có khi nhân đã gây rồi nhưng phải đợi thời gian sau quả mới hình thành như từ lúc gieo hạt lúa giống, nảy mầm thành mạ, nhổ mạ, cấy lúa, mạ lớn thành cây lúa, trổ bông, rồi cắt lúa, vên vên, phải qua thời gian ba bốn tháng, hoặc năm sáu tháng. Có khi từ nhân đến quả cách nhau hàng chục năm như một đứa bé cấp sách đến trường học đến ngày thành tài phải trải qua thời gian ít nhất là 10 năm. Có những trường hợp khác từ nhân đến quả có thể dài hơn, từ đời trước đến đời sau mới phát hiện.

Đúng vậy, vấn đề chỉ là thời gian sớm hay chậm mà thôi, bạn sẽ gặt những gì bạn gieo vì nghiệp không bao giờ tự biến mất. Theo A Tỳ Đạt Ma Luận (Vi Diệu Pháp), có bốn loại nghiệp theo thời gian trở quả. **Thứ nhất là hiện nghiệp:** Hiện nghiệp là loại nghiệp mà quả của nó phải trở sanh trong kiếp hiện tại (nghiệp trở quả tức khắc); nếu không thì nó sẽ trở thành vô hiệu lực. Thứ nhất là Quả lành trở sanh trong kiếp hiện tại. Trong Truyện Cổ Phật Giáo có một câu chuyện về “Quả Lành Trở Sanh Ngay Trong Kiếp Hiện Tại” như sau. Vào thời Đức Phật còn tại thế, có hai vợ chồng người kia chỉ có một cái áo choàng che thân. Khi chồng có việc đi đâu, mặc áo, thì vợ phải ở nhà. Nếu vợ đi thì chồng ở nhà. Một ngày kia, chồng đi nghe Đức Phật thuyết pháp, lấy làm thỏa thích bèn nảy sinh ý định muốn dâng lên Phật cái áo duy nhất ấy, nhưng lòng luyến ái cố hữu của con người trở lên, và một cuộc tranh đấu với chính mình diễn ra trong lòng anh. Sau cùng tâm bố thí chế ngự được lòng luyến ái. Anh hết sức vui mừng mà reo lên rằng: “Ta đã chiến thắng, ta đã chiến thắng” và hành động đúng y như sở nguyện, đem dâng cái áo duy nhất của hai vợ chồng lên

Phật. Câu chuyện lọt đến tai vua. Đức vua bèn hoan hỷ truyền lệnh ban cho anh ta 32 bộ áo. Người chồng mộ đạo này lựa ra một cái cho mình, một cái cho vợ, còn bao nhiêu đem dâng hết cho Đức Phật và Tăng đoàn. Thứ nhì là Quả dữ trở sanh trong kiếp hiện tại. Trong Truyện Cổ Phật Giáo có một câu chuyện về “Quả Dữ Trở Sanh Ngay Trong Kiếp Hiện Tại” như sau. Một người thợ săn dắt bầy chó vào rừng để săn thú, thấy bên đường có một vị Tỳ Kheo đang đi khất thực. Đi cả buổi không săn được gì, người thợ săn lấy làm bực tức cho rằng xui vì giữa đường gặp đạo sĩ. Lúc trở về lại cũng gặp vị đạo sĩ ấy, nên người thợ săn nổi cơn giận xua chó cắn vị sư. Mặc dầu vị sư hết lời năn nỉ van lơn, người thợ săn vẫn cương quyết không tha. Không còn cách nào khác, vị sư bèn trèo lên cây để tránh bầy chó dữ. Người thợ săn bèn chạy đến gốc cây giương cung bắn lên, trúng nhằm gót chân vị sư. Trong lúc quá đau đớn, vị sư đánh rơi cái y xuống đất, chụp lên đầu và bao trùm lên toàn thân tên thợ săn. Bầy chó tưởng lầm là vị sư đã té xuống, nên áp lại cắn xé chính chủ của mình. **Thứ nhì là Hậu nghiệp:** Hậu nghiệp là loại nghiệp mà quả của nó, nếu có, sẽ phải trở trong kiếp kế liền kiếp hiện tại; nếu không trở sanh được trong kiếp liền kế tiếp ấy thì hậu nghiệp sẽ trở nên vô hiệu lực. Một thí dụ về quả trở sanh trong kiếp kế liền sau kiếp hiện tại được kể như sau. Có người làm công cho nhà triệu phú nọ, một ngày rằm, sau khi làm việc cực nhọc ngoài đồng, chiều về cả nhà đều thọ bát quan trai giới trong ngày ấy. Mặc dầu chỉ còn có nửa ngày, anh liền xin thọ giới và nhịn đói buổi chiều hôm đó. Bất hạnh thay, sáng hôm sau anh qua đời. Nhờ tâm trong sạch nghiêm trì bát quan trai giới, anh sanh lên cõi trời. Một thí dụ khác là vua A Xà Thế, con vua Bình Sa Vương, liền sau khi chết, tái sanh vào cảnh khổ vì đã mang trọng tội giết cha. **Thứ ba là nghiệp vô hạn định:** Vô hạn định nghiệp là loại nghiệp mà quả của nó có thể trở bất cứ lúc nào nó có dịp trở quả trong những kiếp tái sanh. Nghiệp vô hạn định không bao giờ bị vô hiệu lực. Không có bất cứ ai, kể cả Đức Phật hay một vị A La Hán, có thể tránh khỏi hậu quả của nghiệp này. Ngài Mục Kiền Liên đã là một vị A La Hán trong thời quá khứ xa xôi, đã nghe lời người vợ ác tâm, âm mưu ám hại cha mẹ. Do hành động sai lầm ấy, ngài đã trải qua một thời gian lâu dài trong cảnh khổ và, trong kiếp cuối cùng, ngài bị một bọn cướp giết chết. Đức Phật cũng bị nghi là đã giết chết một nữ tu sĩ tu theo đạo lõa thể. Theo Kinh Tiền Thân Đức Phật thì Ngài phải chịu tiếng oan như vậy là vì trong

một tiền kiếp Ngài đã thiếu lễ độ với một vị độc giác Phật. Đê Bà Đạt Đa toan giết Đức Phật, ông đã lăn đá từ trên núi cao làm trầy chơn ngài, theo truyện Tiên Thân Đức Phật thì trong một tiền kiếp Đức Phật đã lỡ tay giết chết một người em khác mẹ để đoạt của trong một vụ tranh chấp tài sản. **Thứ tư là Nghiệp Vô Hiệu Lực:** Vô hiệu lực nghiệp là loại nghiệp không có được đủ điều kiện để trở quả. Thuật ngữ “Ahosi” không chỉ một loại nghiệp riêng biệt, mà nó dùng để chỉ những nghiệp khi phải trở quả trong kiếp hiện tại hoặc kế tiếp, mà không gặp điều kiện để trở. Trong trường hợp của các vị A La Hán, tất cả nghiệp đã tích lũy trong quá khứ, đến hồi trở quả trong những kiếp vị lai thì bị vô hiệu hóa khi các vị ấy đắc quả vô sanh.

Nói tóm lại, theo giáo thuyết nhà Phật, gieo nhân nào gặt quả nấy, không có ngoại lệ. Theo Kinh Địa Tạng, tùy theo hoàn cảnh của chúng sanh mà Ngài Địa Tạng sẽ khuyên dạy: “Nếu gặp kẻ sát hại loài sinh vật, thời dạy rõ quả báo vì ương lụy đời trước mà phải bị chết yểu. Nếu gặp kẻ trộm cắp, thời ngài dạy rõ quả báo nghèo khổ khốn khổ sở. Nếu gặp kẻ tà dâm thời ngài dạy rõ quả báo làm chim se sẽ, bồ câu, uyên ương. Nếu gặp kẻ nói lời thô ác, thời ngài dạy rõ quả báo quyền thuộc kinh chống nhau. Nếu gặp kẻ hay khinh chê, thời ngài dạy rõ quả báo không lưỡi và miệng lở. Nếu gặp kẻ quá nóng giận, thời ngài dạy rõ quả báo thân hình xấu xí tàn tật. Nếu gặp kẻ bỗ xén thời ngài dạy rõ quả báo cầu muốn không được toại nguyện. Nếu gặp kẻ ham ăn, thời ngài dạy rõ quả báo đói, khát và đau cổ họng. Nếu gặp kẻ buông lung săn bắn, thời ngài dạy rõ quả báo kinh hãi điên cuồng mất mạng. Nếu gặp kẻ trái nghịch cha mẹ, thời ngài dạy rõ quả báo trời đất tru lục. Nếu gặp kẻ đốt núi rừng cây cỏ, thời ngài dạy rõ quả báo cuồng mê đến chết. Nếu gặp cha mẹ ghẻ ăn ở độc ác, thời ngài dạy rõ quả báo thác sanh trở lại hiện đời bị roi vọt. Nếu gặp kẻ dùng lưới bắt chim non, thời ngài dạy rõ quả báo cốt nhục chia lìa. Nếu gặp kẻ hủy báng Tam Bảo, thời ngài dạy rõ quả báo đui, điếc, câm, ngọng. Nếu gặp kẻ khinh chê giáo pháp, thời ngài dạy rõ quả báo ở mãi trong ác đạo. Nếu gặp kẻ lạm phá của thường trụ, thời ngài dạy rõ quả báo ức kiếp luân hồi nơi địa ngục. Nếu gặp kẻ làm ô nhục người tịnh hạnh và vu báng Tăng già, thời ngài dạy rõ quả báo ở mãi trong loài súc sanh. Nếu gặp kẻ dùng nước sôi hay lửa, chém chặt, giết hại sanh vật, thời ngài dạy rõ quả báo phải luân hồi thường mạng lẫn nhau. Nếu gặp kẻ phá giới phạm trai, thời ngài dạy rõ quả báo cầm thú đói khát. Nếu

gặp kẻ ngã mạn cống cao, thời ngài dạy rõ quả báo hèn hạ bị người sai khiến. Nếu gặp kẻ đâm thọc gây gỗ, thời ngài dạy rõ quả báo không lưỡi hay trăm lưỡi. Nếu gặp kẻ tà kiến mê tín, thời ngài dạy rõ quả báo thọ sanh vào chốn hỏa lánh.

VII. Nghiệp Không Bao Giờ Mất:

Thân thể chúng ta, lời nói, và tâm chúng ta đều tạo ra nghiệp khi chúng ta dính mắc. Chúng ta tạo thói quen; những thói quen này sẽ khiến chúng ta đau khổ trong tương lai. Đó là kết quả của sự dính mắc của chúng ta, đồng thời cũng là kết quả của những phiền não trong quá khứ. Mọi tham ái đều dẫn đến nghiệp. Hãy nhớ rằng không phải chỉ do thân thể mà cả ngôn ngữ và tâm hồn cũng tạo điều kiện cho những gì sẽ xảy ra trong tương lai. Trong quá khứ nếu chúng ta làm điều gì tốt đẹp, bây giờ chỉ cần nhớ lại thôi chúng ta cũng sẽ thấy sung sướng, hãnh diện. Trạng thái sung sướng hãnh diện hôm nay là kết quả của những gì chúng ta đã làm trong quá khứ. Nói cách khác, những gì chúng ta nhận hôm nay là kết quả của nghiệp trong quá khứ. Tất cả mọi sự đều được điều kiện hóa bởi nguyên nhân, dầu đó là nguyên nhân đã có từ lâu hay trong khoảnh khắc hiện tại. Nếu chúng ta hành động thiện lành (tích cực) thì kết quả hạnh phúc sớm muộn gì cũng xuất hiện. Khi chúng ta hành động đen tối (tiêu cực), những dấu ấn xấu không bao giờ mất đi mặc dù chúng không đưa đến kết quả tức thì. Khi chúng ta hành động, dù thiện hay ác, thì chính chúng ta chứng kiến rõ ràng những hành động ấy. Hình ảnh của những hành động này sẽ tự động in vào tiềm thức của chúng ta. Hạt giống của hành động hay nghiệp đã được gieo trồng ở đấy. Những hạt giống này đợi đến khi có đủ duyên hay điều kiện là nảy mầm sanh cây trở quả. Cũng như vậy, khi người nhận lãnh lấy hành động của ta làm, thì hạt giống của yêu thương hay thù hận cũng sẽ được gieo trồng trong tiềm thức của họ, khi có đủ duyên hay điều kiện là hạt giống ấy nảy mầm sanh cây và trở quả tương ứng.

Theo Phật giáo, nghiệp thiện hay bất thiện, chẳng bao giờ biến mất cho đến khi nào kết quả chín mùi; tuy nhiên, thanh tịnh nghiệp có thể xảy ra bằng cách nhận lỗi, sửa lỗi và cố gắng làm những chuyện thiện lành. Dù nghiệp đã được định nghĩa một cách đơn giản là các hành vi, thực ra, nghiệp chỉ tất cả sự tích tụ những kinh nghiệm và hành vi của chúng ta từ lúc khởi sanh của loài người và cả trước lúc ấy

nữa. Nghiệp của đời trước mà Phật giáo dạy còn sâu xa hơn nữa, vì nó gồm cả nghiệp của đời sống của chính chúng ta đã tạo nên qua sự tái diễn sanh và tử từ quá khứ vô định cho đến hiện tại. Điều này chứng tỏ nghiệp, một khi đã gây tạo, sẽ không bao giờ mất cho đến kho trở quả. Một khi nghiệp đã được tạo ra trong đời, khi gặp điều kiện thì những nghiệp ấy chắc chắn sẽ trở quả tương xứng. Nghiệp không bao giờ mất; nó chính là năng lực phát xuất từ kiếp hiện tại, tạo điều kiện cho kiếp sống tương lai theo dòng bất tận. Trong tiến trình này không có cái gì mất và không có cái gì di chuyển hay được đưa đi từ kiếp này sang kiếp khác; đó chỉ là sự chuyển động liên tục, không gián đoạn. Chúng sanh chết ở đây và tái sanh ở nơi khác không phải cùng người ấy, cũng không phải là một người hoàn toàn khác. Sát na của tâm cuối cùng về kiếp trước, kế tiếp hiện tại. Do sự diệt của sát na tâm tử này hay do sát na tâm tử này tạo điều kiện mà sát na tâm đầu tiên của kiếp hiện tại thường được gọi là “Kiếp Sanh Thức” (Patisandhi-vinnana) khởi sanh. Tương tự như vậy, sát na tâm cuối cùng của kiếp hiện tại tạo điều kiện hay làm duyên cho sát na tâm đầu tiên trong kiếp kế tiếp. Cứ như thế mà tâm cứ sanh rồi diệt, nhường chỗ cho tâm mới sanh. Như vậy dòng tâm thức sanh diệt liên tục này cứ trôi chảy cho đến khi sự sống dừng hẳn. Sự sống, nói cách khác, chính là tâm thức, ước muốn sống, muốn được tiếp tục tồn tại. Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng, “biển có thể cạn, núi có thể mòn, nhưng nghiệp tạo từ muôn kiếp trước không bao giờ mất đi; ngược lại, nó kết thành quả, dù ngàn vạn năm trôi qua, cuối cùng mình cũng phải trả nghiệp.” Khi chúng ta gieo hạt tiêu thì cây tiêu sẽ mọc lên và chúng ta sẽ có những hạt tiêu, chứ không phải là những trái cam. Tương tự, khi chúng ta hành động thiện lành thì hạnh phúc phát sanh chứ không phải khổ đau. Khi chúng ta hành động bạo ác thì khổ đau đến chứ không phải là hạnh phúc. Một cái hạt mầm nhỏ có thể phát triển thành một cây to nhiều quả, cũng y như vậy một hành động nhỏ có thể gây ra những kết quả quả to lớn. Vì vậy, chúng ta nên cố gắng tránh những hành động đen tối dù nhỏ, và cố gắng làm những hành động trong sáng dù nhỏ.

VIII. Lời Phật Dạy Về Nghiệp Báo:

Nghiệp báo là những hệ quả của tiền kiếp. Những vui sướng hay đau khổ trong kiếp này là ảnh hưởng hay quả báo của tiền kiếp. Thế cho nên cổ đức có nói: “Dục tri tiền thế nhân, kim sanh thọ giả thị.

Dục tri lai thế quả, kim sanh tác giả thị.” Có nghĩa là muốn biết nhân kiếp trước của ta như thế nào, thì hãy nhìn xem quả báo mà chúng ta đang thọ lãnh trong kiếp này. Muốn biết quả báo kế tiếp của ta ra sao, thì hãy nhìn vào những nhân mà chúng ta đã và đang gây tạo ra trong kiếp hiện tại. Một khi hiểu rõ được nguyên lý này rồi, thì trong cuộc sống hằng ngày của người con Phật chơn thuần, chúng ta sẽ luôn có khả năng tránh các điều dữ, làm các điều lành. Như trên đã nói, nghiệp báo là quả báo sương 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.

Sau khi đạt được đại giác, Đức Phật đã lưu lại dưới gốc cây Bồ Đề thêm 49 ngày với niềm hỷ lạc vô biên. Trong khoảng thời gian này, Ngài nhận thức rằng những gì Ngài đã hiểu biết là một chân lý vi diệu và khó khăn mà những người khác còn những ham muốn trần tục khó lòng thấu hiểu. Ngài đi đến kết luận rằng chân lý này sẽ trở nên vô nghĩa khi Ngài cố tìm cách giảng dạy cho người khác về sự giác ngộ của Ngài, nhưng vị đại Phạm Thiên Sahampati hiện ra thỉnh cầu Ngài chia sẻ sự khám phá của Ngài cho nhân loại. Vị đại Phạm Thiên Sahampati hiện ra thỉnh cầu Ngài chia sẻ sự khám phá của Ngài cho nhân loại. Bị thúc đẩy bởi lòng bi mẫn vĩ đại của chính mình, Đức Phật quyết định xem xét lại thế gian. Ngài thấy chúng sanh có nhiều hạng bậc khác nhau, giống như hoa sen trong hồ, một số nằm ngâm dưới làn nước, một số mọc tựa lên mặt nước, lại có một số khác vươn cao khỏi mặt nước và đứng thật vững chãi. Ngài hiểu rằng cũng giống như vậy, con người thì có người tốt, có người xấu, một số dễ dàng chỉ dạy và một số khác thì khó khăn. Do tính đa dạng này và vì lòng bi mẫn lớn lao của Ngài dành cho chúng sanh, Đức Phật thay đổi ý định của Ngài và quyết định dẫn dắt chúng sanh. Trong số những lời dạy này có những lời dạy của đức Phật là lời dạy về Nghiệp Báo trong các kinh điển mãi mãi quý báu cho chúng ta.

Lời dạy tổng quát của Đức Phật về Nghiệp: Khi có một đệ tử đến sám hối với Đức Phật về những việc sai trái trong quá khứ, Đức Phật không hề hứa tha thứ, vì Ngài biết rằng mỗi người đều phải gặt kết quả của nhân do chính mình đã gieo. Thay vì vậy, Ngài giải thích: “Nếu ông thấy việc ông từng làm là sai và ác, thì từ nay trở đi ông đừng làm nữa. Nếu ông thấy việc ông làm là đúng và tốt, thì hãy làm

thêm nữa. Hãy cố mà diệt ác nghiệp và tạo thiện nghiệp. Ông nên biết hình ảnh của ông ngày nay là bóng của ông trong quá khứ, và hình ảnh tương lai của ông là bóng của ông ngày hôm nay. Ông phải chú tâm vào hiện tại hầu tinh tấn trong việc tu đạo.”

Lời Phật dạy về Nghiệp trong Kinh Pháp Cú: Những người gây điều bất thiện, làm xong ăn năn khóc lóc, nhỏ lệ dầm dề, vì biết mình sẽ phải thọ lấy quả báo tương lai (67). Những người tạo các thiện nghiệp, làm xong chẳng chút ăn năn, còn vui mừng hơn hở, vì biết mình sẽ thọ lấy quả báo tương lai (68). Khi ác nghiệp chưa thành thực, người ngu tưởng như đường mật, nhưng khi ác nghiệp đã thành thực, họ như đứt định phải chịu khổ đắng cay (69). 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). 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 đứt định thọ khổ (117). Nếu đã làm việc lành hãy nên thường làm mãi, nên vui làm việc lành; hễ chứa lành như đứt định thọ lạc (118). Khi nghiệp ác chưa thành thực, kẻ ác cho là vui, đến khi nghiệp ác thành thực kẻ ác mới hay là ác (119). 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 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 phũ phỡ dĩ đầy tội ác bởi chứa dồn từng khi ít mà nên (121). 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). Không tạo ác nghiệp là hơn, vì làm ác như đứt định thọ khổ; làm các thiện nghiệp là hơn, vì làm lành như đứt định thọ vui (314).

Lời Phật dạy về Nghiệp Báo trong Kinh Địa Tạng: Tùy theo hoàn cảnh của chúng sanh mà Ngài Địa Tạng sẽ khuyên dạy. Nếu gặp kẻ sát hại loài sinh vật, thời dạy rõ quả báo vì ương lụy đời trước mà phải bị chết yểu. Nếu gặp kẻ trộm cắp, thời ngài dạy rõ quả báo nghèo khốn khổ sở. Nếu gặp kẻ tà dâm thời ngài dạy rõ quả báo làm chim se sẽ, bồ câu, uyên ương. Nếu gặp kẻ nói lời thô ác, thời ngài dạy rõ quả báo quyến thuộc kình chống nhau. Nếu gặp kẻ hay khinh chê, thời ngài dạy rõ quả báo không lười và miệng lở. Nếu gặp kẻ quá nóng giận, thời ngài dạy rõ quả báo thân hình xấu xí tàn tật. Nếu gặp kẻ bòn

xén thời ngài dạy rõ quả báo cầu muốn không được toại nguyện. Nếu gặp kẻ ham ăn, thời ngài dạy rõ quả báo đói, khát và đau cổ họng. Nếu gặp kẻ buông lung săn bắn, thời ngài dạy rõ quả báo kinh hãi điên cuồng mất mạng. Nếu gặp kẻ trái nghịch cha mẹ, thời ngài dạy rõ quả báo trời đất tru lục. Nếu gặp kẻ đốt núi rừng cây cỏ, thời ngài dạy rõ quả báo cuồng mê đến chết. Nếu gặp cha mẹ ghẻ ăn ở độc ác, thời ngài dạy rõ quả báo thác sanh trở lại hiện đời bị roi vọt. Nếu gặp kẻ dùng lưới bắt chim non, thời ngài dạy rõ quả báo cốt nhục chia lìa. Nếu gặp kẻ hủy báng Tam Bảo, thời ngài dạy rõ quả báo đui, điếc, câm, ngọng. Nếu gặp kẻ khinh chê giáo pháp, thời ngài dạy rõ quả báo ở mãi trong ác đạo. Nếu gặp kẻ lạm phá của thường trụ, thời ngài dạy rõ quả báo ức kiếp luân hồi nơi địa ngục. Nếu gặp kẻ làm ô nhục người tịnh hạnh và vu báng Tăng già, thời ngài dạy rõ quả báo ở mãi trong loài súc sanh. Nếu gặp kẻ dùng nước sôi hay lửa, chém chặt, giết hại sanh vật, thời ngài dạy rõ quả báo phải luân hồi thường mạng lẫn nhau. Nếu gặp kẻ phá giới phạm trai, thời ngài dạy rõ quả báo cầm thú đói khát. Nếu gặp kẻ ngã mạn cống cao, thời ngài dạy rõ quả báo hèn hạ bị người sai khiến. Nếu gặp kẻ đâm thọc gây gỗ, thời ngài dạy rõ quả báo không lưới hay trăm lưới. Nếu gặp kẻ tà kiến mê tín, thời ngài dạy rõ quả báo thọ sanh vào chốn hẻo lánh.

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

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

The Theory of Actions & Retributions In Buddhist Point of View

I. An Overview of the Theory of Karma Retribution in Buddhism:

Karma retributions are Consequences (requitals) of one's previous life. The pain or pleasure resulting in this life from the practices or causes and retributions of a previous life. Therefore, ancient virtues

said: "If we wish to know what our lives were like in the past, just look at the retributions we are experiencing currently in this life. If we wish to know what retributions will happen to us in the future, just look and examine the actions we have created or are creating in this life." If we understand clearly this theory, then in our daily activities, sincere Buddhists are able to avoid unwholesome deeds and practice wholesome deeds. According to Buddhism, karma is the natural reward or retribution for a deed, brought about by the law of karma mentioned by the Buddha. The fruit of karma, conditions of rebirth depending on previous karmic conduct. Karma as wind blowing a person into good or evil rebirth. If a wholesome wind blows into a good place, beings will have pleasures; while an unwholesome wind blows into an evil place, beings will have miseries. Though karma was simply defined as deeds, in reality karma implies the accumulation of all our experiences and deeds since the birth of mankind, and since even before that time. The karma of previous existence that Buddhism teaches is still more profound, as it includes the karma that our own life has produced through the repetition of birth and death from the infinite past to the present. Layman P'ang-Yun said, "Ordinary people are small in courage and narrow in perspective; they always infer that this practice is easy, and that that one is difficult. They do not know that the discriminating mind which deems things to be easy or difficult, is itself the very mind that drags us down into Samsara in evils paths. If this mind is not uprooted, no liberation is possible."

II. The Theory of Actions & Retributions In Buddhist Point of View:

From morning to night, we create karma with our body, with our mouth, and with our mind. In our thoughts, we always think that people are bad. In our mouth, we always talk about other people's rights and wrongs, tell lies, say indecent things, scold people, backbite, and so on. 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). Karma is neither fatalism nor a doctrine of predetermination. 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. According to the definition of the karma, the past influences the present but does not dominate it, for karma is past as well as present. However, both past and present influence the future. The past is a background against which life goes on from moment to moment. The future is yet to be. Only the present moment exists and the responsibility of using the present moment for good or bad lies with each individual. 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.

“Karma” is a Sanskrit term which means “Action, good or bad,” including attachments, aversions, defilements, anger, jealousy, etc. Karma is created (formed) by that being's conceptions (samskara). This potential directs one behavior and steers the motives for all present and future deeds. In Buddhism, karma arises from three factors: body, speech and mind. For instance, when you are speaking, you create a verbal act. When you do something, you create a physical act. And when you are thinking, you may create some mental actions. Mental actions are actions that have no physical or verbal manifestations. Buddhist ethical theory is primarily with volitional actions, that is, those actions that result from deliberate choice for such actions set in motion a series of events that inevitably produce concordant results. These results may be either pleasant or unpleasant, depending on the original votion. In some cases the results of actions are experienced

immediately, and in others they are only manifested at a later time. Some karmic results do not accrue (dồn lại) until a future life. Karmas are actions that lead to both immediate and long range results. All good and evil actions taken while living. Action and appropriate result of action. Karma is not limited by time or space. An individual is coming into physical life with a karma (character and environment resulting from his action in the past). Briefly, “karma” means “deed.” It is produced by all deeds we do. Any deed is invariably accompanied by a result. All that we are at the present moment is the result of the karma that we have produced in the past. Karma is complex and serious. Our deeds, however trifling, leave traces physically, mentally, and environmentally. The traces left in our minds include memory, knowledge, habit, intelligence, and character. They are produced by the accumulation of our experiences and deeds over a long period of time. The traces that our deeds leave on our body can be seen easily, but only part of traces in our minds remain on the surface of our mind, the rest of them are hidden depths of our minds, or sunk in the subconscious mind. This is the complexity and seriousness of the Karma.

According to Buddhism, a “karma” is not a fate or a destiny; neither is it a simple, unconscious, and involuntary action. On the contrary, it is an intentional, conscious, deliberate, and willful action. Also according to Buddhism, any actions will lead to similar results without any exception. It is to say, “As one sows, so shall one reap.” According to one’s action, so shall be the fruit. If we do a wholesome action, we will get a wholesome fruit. If we do an unwholesome action, we will get an unwholesome result. Devout Buddhists should try to understand the law of karma. Once we understand that in our own life every action will have a similar and equal reaction, and once we understand that we will experience the effect of that action, we will refrain from committing unwholesome deeds. Karma is a product of body, speech and mind; while recompense is a product or result of karma. Karma is like a seed sown, and recompense is like a tree grown with fruits. When the body does good things, the mouth speaks good words, the mind thinks of good ideas, then the karma is a good seed. In the contrary, the karma is an evil seed. According to the Buddhist doctrines, every action produces an effect and it is a cause first and

effect afterwards. We therefore speak of “Karma” as the “Law of Cause and Effect.” There is no end to the result of an action if there is no end to the Karma. Life in nowadays society, it is extremely difficult for us not to create any karma; however, we should be very careful about our actions, so that their effect will be only good. Thus the Buddha taught: “To lead a good life, you Buddhists should make every effort to control the activities of your body, speech, and mind. Do not let these activities hurt you and others.” Recompense corresponds Karma without any exception. Naturally, good seed will produce a healthy tree and delicious fruits, while bad seed gives worse tree and fruits. Therefore, unless we clearly understand and diligently cultivate the laws of cause and effect, or karma and result, we cannot control our lives and experience a life the way we wish to. According to the Buddha-Dharma, no gods, nor heavenly deities, nor demons can assert their powers on us, we are totally free to build our lives the way we wish. According to Buddhist doctrines, karma is always just. It neither loves nor hates, neither rewards nor punishes. Karma and Recompense is simply the Law of Cause and Effect. If we accumulate good karma, the result will surely be happy and joyous. No demons can harm us. In the contrary, if we create evil karma, no matter how much and earnestly we pray for help, the result will surely be bitter and painful, no gods can save us.

According to Buddhism, man is the creator of his own life and his own destiny. All the good and bad that comes our way in life is the result of our own actions reacting upon us. Our joys and sorrows are the effects of which our actions, both in the distant and the immediate past, are the causes. And what we do in the present will determine what we become in the future. Since man is the creator of his own life, to enjoy a happy and peaceful life he must be a good creator, that is, he must create good karma. Good karma comes ultimately from a good mind, from a pure and calm mind. The law of karma binds together the past, present, and future lives of an individual through the course of his transmigration. To understand how such a connection is possible between the experiences and actions of an individual in successive lives, we must take a brief look at the Buddhist analysis of consciousness. According to the Buddhist philosophy of consciousness, the Vijnanavada school, there are eight kinds of consciousness. The

first five are the eye, ear, nose, tongue and body consciousnesses. These make possible the awareness of the five kinds of external sense data through the five sense-organs. The sixth consciousness is the intellectual consciousness, the faculty of judgment which discerns, compares, and distinguishes the sense-data and ideas. The seventh consciousness, called the manas, is the ego-consciousness, the inward awareness of oneself as an ego and the clinging to discrimination between oneself and others. Even when the first six kinds of consciousness are not functioning, for example, in deep sleep, the seventh consciousness is still present, and if threatened, this consciousness, through the impulse of self-protection, will cause us to awaken. The eighth consciousness is called Alaya-vijnana, the storehouse-consciousness. Because this consciousness is so deep, it is very difficult to understand. The alaya-vijnana is a repository which stores all the impressions of our deeds and experiences. Everything we see, hear, smell, taste, touch, and do deposits, so to speak, a seed is a nucleus of karmic energy. Since the alaya hoards all the seeds of our past actions, it is the architect of our destiny. Our life and character reflect the seeds in our store-consciousness. If we deposit bad seeds, i.e., perform more evil actions, we will become bad persons. Since Buddhism places ultimate responsibility for our life in our own hands, if we want our hands to mold our life in a better way, we must launch our minds in a better direction, for it is the mind which controls the hands which mold our life. However, sometimes we know someone who is virtuous, gentle, kind, loving and wise, and yet his life is filled with troubles from morning to night. Why is this? What happens to our theory that good acts lead to happiness and bad acts to suffering? To understand this, we must realize that the fruits of karma do not necessarily mature in the same lifetime in which the karma is originally accumulated. Karma may bring about its consequences in the next life or in succeeding lives. If a person was good in a previous life, he may enjoy happiness and prosperity in this life even though his conduct now is bad. And a person who is very virtuous now may still meet a lot of trouble because of bad karma from a past life. It is like planting different kinds of seeds; some will come to flower very fast, others will take a long time, maybe years. The law of cause and effect does not come about at different times, in different forms and at

different locations. While some of our experiences are due to karma in the present life, others may be due to karma from previous lives. In the present life, we receive the results of our actions done in past lives as well as in the present. And what we reap in the future will be the result of what we do in the present. The doctrine of karma is not merely a doctrine of cause and effect, but of action and reaction. The doctrine holds that every action willfully performed by an agent, be it of thought, word, or deed, tends to react upon that agent. The law of karma is a natural law, and its operation cannot be suspended by any power of a deity. Our action brings about their natural results. Recognizing this, Buddhists do not pray to a god for mercy but rather regulate their actions to bring them into harmony with the universal law. If they do evil, they try to discover their mistakes and rectify their ways; and if they do good, they try to maintain and develop that good. Buddhists should not worry about the past, but rather be concerned about what we are doing in the present. Instead of running around seeking salvation, we should try to sow good seeds in the present and leave the results to the law of karma. The theory of karma in Buddhism makes man and no one else the architect of his own destiny. From moment to moment we are producing and creating our own destiny through our thought, our speech and our deeds. **Thus the ancient said: “Sow a thought and reap an act; sow an act and reap a habit; sow a habit and reap a character; sow a character and reap a destiny.”**

The karma that we have now is very deep-rooted and complex, and includes the former karma that human beings have accumulated since their beginning. We also possess the “former karma” that we have produced ourselves in previous existences and to some extent the “former karma” that our ancestors have produced (for those who were born in the same family, from generation to generation, or in the same country, would bear the same kinds of karma to some extent). And of course we possess the “present karma” that we have produced ourselves in this life. Is it possible for an ordinary person to become free from these karmas and enter the mental state of perfect freedom, escape from the world of illusion, by means of his own wisdom? This is clearly out of the question. What then, if anything, can we do about it? All that one has experienced, thought and felt in the past remains in the depths of one’s subconscious mind. Psychologists recognize that the

subconscious mind not only exerts a great influence on man's character and his mental functions but even causes various disorders. because it is normally beyond our reach, we cannot control the subconscious mind by mere reflection and meditation.

When we plant a black-pepper seed, black-pepper plant grows and we will reap black-pepper, not oranges. Similarly, when we act positively, happiness follows, not suffering. When we act destructively, misery comes, not happiness. Just as small seed can grow into a huge tree with much fruit, small actions can bring large result. Therefore, we should try to avoid even small negative actions and to create small negative ones. If the cause isn't created, the result does not occur. If no seed is planted, nothing grows. The person who hasn't created the cause to be killed, won't be even if he or she is in a car crash. According to the Buddha, man makes his own destiny. He should not blame anyone for his troubles since he alone is responsible for his own life, for either better or worse. Your difficulties and troubles are actually self-caused. They arise from actions rooted in greed, hatred and delusion. In fact, suffering is the price you pay for craving for existence and sensual pleasures. The price which comes as physical pain and mental agony is a heavy one to pay. It is like paying monthly payment for the brand new Chevrolet Corvette you own. The payment is the physical pain and mental agony you undergo, while the Corvette is your physical body through which you experience the worldly pleasures of the senses. You have to pay the price for the enjoyment: nothing is really free of charge unfortunately. If we act positively, the happy result will eventually occur. When we do negative actions, the imprints aren't lost even though they may not bring their results immediately. **Devout Buddhists should always remember that, "the river's and ocean's water may dry up, mountain may waste away, the actions done in former lives are never lost; on the contrary, they come to fruit though aeons after aeons pass, until at last the debt is paid."** Body, speech, and mind all make karma when we cling. We create habits that can make us suffer in the future. This is the fruit of our attachment, of our past defilement. Remember, not only body but also speech and mental action can make conditions for future results. If we did some act of kindness in the past and remember it today, we will be happy, and this happy state of mind is the result of past karma. In

other words, all things conditioned by cause, both long-term and moment-to-moment.

According to Buddhist tradition, there are two kinds of karma: intentional karma and unintentional karma. Intentional karma which bears much heavier karma vipaka (phala). Unintentional karma which bears lighter karma vipaka. There are also two other kinds of karma: the wholesome and the unwholesome. Wholesome (good) karma such as giving charity, kind speech, helping others, etc. Unwholesome (bad) karma such as killing, stealing, lying and slandering. According to Prof. Junjiro Takakusu in the *Essentials of Buddhist Philosophy*, there are two kinds of action and action-influence. The first type of karma is the drawing action. Drawing action causes a being to be born as a man, as a deva, or as an animal; no other force can draw a living being into a particular form of life. The second type of karma is the fulfilling action. After the kind of life has been determined, the fulfilling action completes the formal quality of the living being so that it will be a thorough specimen of the kind. There are two kinds of action-influence. The first kind of action-influence is individual action-influence which creates the individual being. Individual action-influence or individual karmas are those actions that sentient beings act individually. The second kind of action-influence is common action-influence creates the universe itself. The common-action-influence karma involved in this world system is not just that of human beings, but of every type of sentient being in the system. Also according to the Buddhist tradition, there are three kinds of karma: action (behavior) of the body, behavior of the speech, and behavior of the mind. There are three other kinds of karma: present life happy karma, present life unhappy karma, and karma of an imperturbable nature. There are still three other kinds of karma: karma of ordinary rebirth, karma of Hinayana Nirvana, and karma of Mahayana Nirvana. There are still three other kinds of karma: good karmas, bad karmas, and neutral karmas. There are still three other kinds of karma, which also called three stages of karma. The first stage of karma is the past karma. Past karma is the cause for some results (effects) reaped in the present life. The second stage of karma is the present karma with present results. Present karma is the cause for some results (effects) reaped in the present life (present deeds and their consequences in this life). The

second stage of karma is the present karma with future results. Present karma (deed) is the cause for some or all results reaped in the next or future lives. Present deeds and their next life consequences (present deeds and consequences after next life).

According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are four kinds of kamma. The first kind of karma is the black kamma, or evil deeds with black results. The second kind of karma is the bright kamma with bright result. The third kind of karma is the black-and-bright kamma with black-and-bright result. The fourth kind of karma is the kamma that is neither black nor bright, with neither black nor bright result, leading to the destruction of kamma. According to Mahayana Buddhism, there are four kinds of karmas. The first kind of karma is the accumulated karma, which results from many former lives. The second kind of karma is the repeated karma, which forms during the present life. The third kind of karma is the most dominant karma which is able to subjugate other karmas. The fourth kind of karma is the Near-Death Karma which is very strong. According to the Abhidharma, there are four types of kamma (karma): good karmas, bad karmas, neutral karmas, and karmas in the state of cessation. Especially, karmas in the state of cessation is the state of the activity's having ceased, and this remains in the mental continuum. This state of cessation is an affirming negative, an absence which includes something positive. It is a potency which is not just the mere cessation of the action, but has the capacity of producing an effect in the future. These states of cessation are capable of regenerating moment by moment until an effect is produced. No matter how much time passes, when it meets with the proper conditions, it fructifies or matures. If one has not engaged in a means to cause the potency to be reduced, such as confession and intention of restraint in committing these bad actions again, then these karmas will just remain. There are still four other kinds of karma: productive kamma, supportive kamma, obstructive kamma, and destructive kamma.

When a disciple came to the Buddha penitent over past misdeeds, the Buddha did not promise any forgiveness, for He knew that each must reap the results of the seeds that he had sown. Instead He explained: "If you know that what you have done is wrong and harmful, from now on do not do it again. If you know that what you

have done is right and profitable, continue to do it. Destroy bad karma and cultivate good karma. You should realize that what you are in the present is a shadow of what you were in the past, and what you will be in the future is a shadow of what you are now in the present. You should always apply your mind to the present so that you may advance on the way.” In the Anguttara Nikaya Sutra, the Buddha taught: “Oh Bhikkhus! Mental volition is what I call action or karma. Having volition one acts by body, speech and thought.” In the Dhammapada Sutta, 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 (Dhammapada 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 (Dhammapada 2). The deed is not well done of which a man must repent, and the reward of which he receives, weeping, with tearful face; one reaps the fruit thereof (Dhammapada 67). The deed is well done when, after having done it, one repents not, and when, with joy and pleasure, one reaps the fruit thereof (Dhammapada 68). As long as the evil deed done does not bear fruit, the fool thinks it is as sweet as honey; but when it ripens, then he comes to grief (Dhammapada 69). Those Arhats whose mind is calm, whose speech and deed are calm. They have also obtained right knowing, they have thus become quiet men (Dhammapada 96). 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 (Dhammapada 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 (Dhammapada 117). If a person does a meritorious deed, he should do it habitually, he should find pleasures therein, happiness is the outcome of merit (Dhammapada 118). 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 (Dhammapada 119). 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 (Dhammapada 120). 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 (Dhammapada 121). 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 (Dhammapada 122). An evil deed is better not done, a misdeed will bring future suffering. A good deed is better done now, for after doing it one does not grieve (Dhammapada 314). All conditioned things are without a real self. One who perceives this with wisdom, ceases grief and achieves liberation. This is the path of purity.” (Dhammapada 279).”

According to the Earth-Store Bodhisattva Sutra, the Earth-Store Bodhisattva advises sentient beings based on their circumstances: “If Earth Store Bodhisattva meets those who take life, he speaks of a retribution of a short lifespan. If he meets robbers and petty thieves, he speaks of a retribution of poverty and acute suffering. If he meets those who commit sexual misconduct, he speaks of the retribution of being born as pigeons and as mandarin ducks and drakes. If he meets those of harsh speech, he speaks of the retribution of a quarreling family. If he meets slanderers, he speaks of the retribution of a tongueless and cankerous mouth. If he meets those with anger and hatred, he speaks of being ugly and crippled. If he meets those who are stingy, he speaks of frustrated desires. If he meets gluttons, he speaks of the retribution of hunger, thirst and sicknesses (illnesses) of the throat. If he meets those who enjoy hunting, he speaks of a frightening insanity and disastrous fate. If he meets those who rebel against their parents, he speaks of the retribution of being killed in natural disasters. If he meets those who set fire to mountains or forests, he speaks of the retribution of seeking to commit suicide in the confusion of insanity. If he meets malicious parents or step-parents, he speaks of the retribution of being flogged in future lives. If he meets those who net and trap young animals, he speaks of the retribution of being separated from their own children. If he meets those who slander the Triple Jewel, he speaks of the retribution of being blind, deaf or mute. If he meets those who slight the Dharma and regard the teachings with arrogance, he speaks of the retribution of dwelling in the evil paths forever. If he meets those who destroy or misuse possessions of the permanently dwelling, he speaks

of the retribution of revolving in the hells for millions of kalpas. If he meets those who defile the pure conduct of others and falsely accuse the Sangha, he speaks of the retribution of an eternity in the animal realm. If he meets those who scald, burn, behead, chop up or otherwise harm living beings, he speaks of the retribution of repayment in kind. If he meets those who violate precepts and the regulations of pure eating, he speaks of the retribution of being born as birds and beasts suffering from hunger and thirst. If he meets those who are arrogant and haughty, he speaks of the retribution of being servile and of low classes. If he meets those whose double-tongued behavior causes dissension and discord, he speaks of retribution of tonguelessness (being mute) and speech impediments. If he meets those of deviant view, he speaks of the retribution of rebirth in the frontier regions.

III. The Process of Karmas:

How does karma enter the Alaya-vijnana? It should be reminded that initial functioning of mind under the influence of the original unenlightenment or state of ignorance. Karmas remain in two bases: in the continuum of the mind and in the “I” or the relative “Self”. When we act, either good or bad, we see our own actions, like an outsider who witnesses. The pictures of these actions will automatically imprint in our Alaya-vijnana (subconscious mind); the seed of these actions are sown there, and await for enough conditions to spring up its tree and fruits. Similarly, the effect in the alaya-vijnana (subconscious mind) of the one who has received our actions. The seed of either love or hate has been sown there, waiting for enough conditions to spring up its tree and fruits. The karma-process itself is karma-process becoming. The karma should be understood as becoming. The karma-process becoming in brief is both volition also and the states covetousness, etc., associated with the volition and reckoned as karma too. Karma-process becoming consists of the formation of merit, the formation of demerit, the formation of the imperturbable, either with a small (limited) plane or with a large plane. All karmas that lead to becoming are called karma-process becoming.

According to The Mind-Only School, apart from the obstacles caused by external factors, there are three other causes of karmic obstructions. *The first cause is 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. *The second cause is the 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. *The third cause is 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.

The karma-process itself is karma-process becoming. The karma should be understood as becoming. The karma-process becoming in brief is both volition also and the states covetousness, etc., associated with the volition and reckoned as karma too. Karma-process becoming consists of the formation of merit, the formation of demerit, the formation of the imperturbable, either with a small (limited) plane or with a large plane. All karmas that lead to becoming are called karma-process becoming. Karmic process is the energy that out of a present life conditions a future life in unending sequence. In this process there is nothing that passes or transmigrates from one life to another. It is

only a movement that continues unbroken. The being who passes away here and takes birth elsewhere is neither the same person nor a totally different one. There is the last moment of consciousness (cuti-citta or vinnana) belonging to the immediately previous life; immediately next, upon the cessation of that consciousness, but conditioned by it, there arises the first moment of consciousness of the present birth which is called a relinking or rebirth-consciousness (patisandhi-vinnana). Similarly, the last thought-moment in this life conditions the first thought-moment in the next. In this way consciousness comes into being and passes away yielding place to new consciousness. Thus, this perpetual stream of consciousness goes on until existence ceases. Existence in a way is consciousness, the will to live, to continue.

The Buddha taught: "If someone give us something, but we refuse to accept. Naturally, that person will have to keep what they plan to give. This means our pocket is still empty." Similarly, if we clearly understand that karmas or our own actions will be stored in the alaya-vijnana (subconscious mind) for us to carry over to the next lives, we will surely refuse to store any more karma in the 'subconscious mind' pocket. When the 'subconscious mind' pocket is empty, there is nothing for us to carry over. That means we don't have any result of either happiness or suffering. As a result, the cycle of birth and death comes to an end, the goal of liberation is reached. Once the Great Radiance of the Buddha-Dharma shines on us, it can remove the three obstructions. For all the bad karma created in the past are based upon beginningless greed, hatred, and stupidity; and born of body, mouth and mind. Even in a hundred thousand eons, the karma we create does not perish. When the conditions come together, we must still undergo the retribution ourselves. This is to say the karma we create is sure to bring a result, a corresponding retribution. It is only a matter of time. It depends on whether the conditions have come together or not. Sincere Buddhists should always believe that once the great radiance of the Buddha-Dharma shines on us, it can remove the three obstructions and reveal our original pure mind and nature, just as the clouds disperse to reveal the moon.

A treatise on the original or fundamental nature of man, by Tsung-Mi, the fifth patriarch of the Hua-Yen school, explaining its doctrine, in one book. In this book Zen master Tsung-mi gives a detailed

explanation of process of the workings of karmic retribution, connecting various types of moral and spiritual action with birth in specific realms described in Buddhist cosmology. According to Zen master Kuei-feng Tsung-mi in the "Treatise on the Fundamental Nature of Man," the commission of the ten evils leads to birth in the three evil destinies. The commission of the ten evils in their highest degree leads birth in hell; in their lesser degree, to birth as a hungry ghost; and in the lowest degree to birth as a beast. The maintenance of the five precepts, on the other hand, enable men to avoid birth in the three evil destinies and to gain birth as a man, and the practice of the ten good deeds leads to birth as a god in one of the six heavens of desire. All of the destinies enumerated so far fall within the Realm of Desire, the first and the lowest of the three realms of birth. Birth into the next two realms is only possible through the practice of meditation. While in the early Indian Buddhist scriptures do contain examples of laymen who succeeded in being born into these higher realms through the practice of meditation, such cases are the exception rather than the rule. In general, the moral practices usually taught to laymen would only lead to birth in the higher spheres of the Realm of Desire. Birth into the next realm, the Realm of Form, is attained through the mastery of the four stages of meditation, and birth into the highest realm, the Realm of Formlessness, is attained through the mastery of the four formless attainments. Such, in outline, is the system of karmic retribution that Zen master Kuei-feng Tsung-mi sets forth in the "Treatise on the Origin of Man" is easily grasped visually for any Buddhist followers.

Devout Buddhists should always remember that when we act, either good or bad, we see our own actions, like an outsider who witnesses. The pictures of these actions will automatically imprint in our Alaya-vijnana (subconscious mind); the seed of these actions are sown there, and await for enough conditions to spring up its tree and fruits. Similarly, the effect in the alaya-vijnana (subconscious mind) of the one who has received our actions. The seed of either love or hate has been sown there, waiting for enough conditions to spring up its tree and fruits. As mentioned above, the Buddha taught: "If someone give us something, but we refuse to accept. Naturally, that person will have to keep what they plan to give. This means our pocket is still empty."

Similarly, if we clearly understand that karmas or our own actions will be stored in the alaya-vijnana (subconscious mind) for us to carry over to the next lives, we will surely refuse to store any more karma in the 'subconscious mind' pocket. When the 'subconscious mind' pocket is empty, there is nothing for us to carry over. That means we don't have any result of either happiness or suffering. As a result, the cycle of birth and death comes to an end, the goal of liberation is reached.

IV. The Movement of Karma Is Only a Movement That Continues Unbroken:

The being who passes away here and takes birth elsewhere is neither the same person nor a totally different one. There is the last moment of consciousness (cuti-citta or vinnana) belonging to the immediately previous life; immediately next, upon the cessation of that consciousness, but conditioned by it, there arises the first moment of consciousness of the present birth which is called a relinking or rebirth-consciousness (patisandhi-vinnana). Similarly, the last thought-moment in this life conditions the first thought-moment in the next. In this way consciousness comes into being and passes away yielding place to new consciousness. Thus, this perpetual stream of consciousness goes on until existence ceases. Existence in a way is consciousness, the will to live, to continue. Practitioners should always remember that karma complete in one thought or at just one thought the work completed. If we have sincere thought or faith in cultivation, we surely reduce a lot the formation of new karmas. Once good or evil deeds committed, karmas are automatically formed without any exception. However, Most Venerable Thích Thanh Từ, a famous Zen Master in recent Vietnamese Buddhist history confirmed that: "Cultivation means transformation of karma." Therefore, no matter what kind of karma, from previous or present, can be transformed.

V. Man Is the Creator of His Own Life and His Own Destiny:

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

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

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

VI. We Reap What We Sow:

Some people believe in some other religions that man's destiny is basically determined for him by God. God determines if a man

deserves heaven or hell; he may even decide each man's earthly destiny. Some other people believe in fatalism that each of us has a fate which we cannot change and about which we can do nothing. They believe that 'Whatever will be will be.' In this philosophy the agent that determines destiny is not a God, but rather a mysterious impersonal power called 'Fate' which transcend our understanding. Still some other people believe the exact opposite, they believe in indeterminism: everything happens by accident. They believe that if man is lucky, he will achieve happiness or success; if he is unlucky, he will suffer or fail, but whatever he receives, he receives not through any process of determination but by accident, by sheer coincidence. As in Christianity, the Christian worships God and prays to Him in order to obtain forgiveness from the results his evil actions hold out for him. Buddhism differs from Christianity in that it sees the root cause of all evil in "ignorance" and not in "sin", in an act of intellectual misapprehension and not in an act of volition and rebellion. As a practical definition of ignorance, we are offered the four perverted views which make us seek for permanence in what is inherently impermanent, ease in what is inseparable from suffering, selfhood in what is not linked to any self, and delight in what is essentially repulsive and disgusting. According to the Karma Law in Buddhism, the present is a shadow of the past, the future a shadow of the present. Hence our action in the present is most important, for what we do in the present determines the course of our future development. For this reason, Buddhist practitioners should always apply their minds to the present so that they may advance on the way. According to the Buddhist doctrine of rebirth, the causal relation between action and its results holds not only with regard to the present life but also with regard to past and future lives. This universal law of cause and effect is non-negotiable. Just as we cannot run away from our own shadows, so we cannot run away from the results of our actions. They will pursue us no matter where we hide. Besides, the Buddha also taught that negative or 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.

Catholicism contradicts itself with the words in the Bible: “Ye shall reap what ye shall sow” and the theory of forgiveness through the grace of Christ or God. The sentence “Reap what you sow” is precisely in accordance with the natural law of karma, while the grace of forgiveness completely denies this law. But in Buddhism, no one can forgive a person for his transgression. If he commits an evil deed, he has to reap the bad consequences, for all is governed by universal law and not by any arbitrary creator. According to Buddhism, 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. 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 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 10 years. Other causes may involve more time to produce effects, may be the whole life or two lives.

Yes, indeed, it is a matter of time, sooner or later, you will reap what you sow for karma will never disappear by itself. According to the Abhidharma, there are four kinds of karma by time of ripening. ***The first kind of karma is the Immediately Effective Karma:*** Immediately effective karma is a karma in which, if it is to ripen, must yield its results in the same existence in which it is performed; otherwise, if it

does not meet the opportunity to ripen in the same existence, it becomes defunct. First, the result of a good karma reaped in this life. In the Buddhist Legends, there is a story about the result of a good karma reaped in this life. At the time of the Buddha, a couple of husband and wife who possessed only one upper garment to wear when they went outdoor. One day the husband heard the Dharma from the Buddha and was so pleased with the doctrine that he wished to offer his only upper garment to the Buddha, but his innate greed would not permit him to do so. He combatted with his mind and, eventually overcoming his greed, offered the garment to the Buddha and exclaimed, "I have won, I have won." Upon learning this story, the king was so delighted and in appreciation of his generosity, the king presented him with 32 robes. The devout husband kept one for himself, and another for his wife, and offered the rest to the Buddha and the Order. Second, the result of a bad karma reaped in this life. In the Buddhist Legends, there is a story about the result of a bad karma reaped in this life. At the time of the Buddha, there was a hunter who went hunting to the forest, followed by his dogs, met by the wayside a monk who was proceeding on his almsround. As the hunter could not procure any game he thought it was due to the unfortunate meeting of the monk. While returning home he met the same monk and was deeply engraved at this second encounter. In spite of the entreaties of the innocent monk, the hunter set the dogs on him. Finding escape therefrom, the monk climbed a tree. The wicked hunter ran up the tree, and pierced the soles of the monk's feet with the point of an arrow. The pain was so excruciating that the robe the monk was wearing fell upon the hunter completely covering him. The dogs, thinking that the monk had fallen from the tree, devoured their own master. *The second kind of karma is the Subsequently Effective Karma:* Subsequently effective karma is a karma in which, if it is to ripen, must yield its results in the existence immediately following that in which it is performed; otherwise, it becomes defunct. An example of Upapajjedaniya, a millionaire's servant returned home in the evening after his laborious work in the field, to see that all were observing the eight precepts as it was the full-moon day. Learning that he also could observe them even for half a day, he took the precepts and fasted at night. Unfortunately he died on the following morning and as a result of his good action was born as a Deva. Another

good example of subsequently effective karma, Ajatasatru, son of King Bimbisara, was born, immediately after his death, in a state of misery as the result of killing his father. ***The third kind of karma is the Indefinitely Effective Karma:*** Indefinitely effective karma is a karma which can ripen at any time from the second future existence onwards, whenever it gains an opportunity to produce results. It never becomes defunct so long as the round of rebirth continues. No one, not even a Buddha or an Arahant, is exempt from experiencing the results of indefinitely effective karma. No one is exempt from this class of karma. Even the Buddhas and Arahants may reap the effects of their past karma. Arahant Moggallana in the remote past, instigated by his wicked wife, attempted to kill his mother and father. As a result of this he suffered long in a woeful state, and in his last birth was clubbed to death by bandits. To the Buddha was imputed the murder of a female devotee of the naked ascetics. This was the result of his having insulted a Pacceka Buddha in one of his previous kalpa. The Buddha's foot was slightly injured when Devattava made a futile attempt to kill him. This was due to his killing a step-brother of his previous birth with the object of appropriating his property. ***The fourth kind of karma is the Defunct Karma:*** Defunct karma is a karma that does not have enough conditions that are conducive to its maturation. The term "ahosi" in Pali does not designate a special class of karma, but applies to karma that was due to ripen in either the present existence or the next existence but did not meet conditions conducive to its maturation. In the case of Arahants, all their accumulated karma from the past which was due to ripen in future lives becomes defunct with their final passing away with their achievement of "non-birth" fruit.

In short, according to Buddhist teachings, you reap what you sow without any exception. According to the Earth-Store Bodhisattva Sutra, the Earth-Store Bodhisattva advises sentient beings based on their circumstances: "If Earth Store Bodhisattva meets those who take life, he speaks of a retribution of a short lifespan. If he meets robbers and petty thieves, he speaks of a retribution of poverty and acute suffering. If he meets those who commit sexual misconduct, he speaks of the retribution of being born as pigeons and as mandarin ducks and drakes. If he meets those of harsh speech, he speaks of the retribution of a quarreling family. If he meets slanderers, he speaks of the retribution

of a tongueless and cankerous mouth. If he meets those with anger and hatred, he speaks of being ugly and crippled. If he meets those who are stingy, he speaks of frustrated desires. If he meets gluttons, he speaks of the retribution of hunger, thirst and sicknesses (illnesses) of the throat. If he meets those who enjoy hunting, he speaks of a frightening insanity and disastrous fate. If he meets those who rebel against their parents, he speaks of the retribution of being killed in natural disasters. If he meets those who set fire to mountains or forests, he speaks of the retribution of seeking to commit suicide in the confusion of insanity. If he meets malicious parents or step-parents, he speaks of the retribution of being flogged in future lives. If he meets those who net and trap young animals, he speaks of the retribution of being separated from their own children. If he meets those who slander the Triple Jewel, he speaks of the retribution of being blind, deaf or mute. If he meets those who slight the Dharma and regard the teachings with arrogance, he speaks of the retribution of dwelling in the evil paths forever. If he meets those who destroy or misuse possessions of the permanently dwelling, he speaks of the retribution of revolving in the hells for millions of kalpas. If he meets those who defile the pure conduct of others and falsely accuse the Sangha, he speaks of the retribution of an eternity in the animal realm. If he meets those who scald, burn, behead, chop up or otherwise harm living beings, he speaks of the retribution of repayment in kind. If he meets those who violate precepts and the regulations of pure eating, he speaks of the retribution of being born as birds and beasts suffering from hunger and thirst. If he meets those who are arrogant and haughty, he speaks of the retribution of being servile and of low classes. If he meets those whose double-tongued behavior causes dissension and discord, he speaks of retribution of tonguelessness (being mute) and speech impediments. If he meets those of deviant view, he speaks of the retribution of rebirth in the frontier regions.

VII. Karma Never Gets Lost:

Body, speech, and mind all make karma when we cling. We create habits that can make us suffer in the future. This is the fruit of our attachment, of our past defilement. Remember, not only body but also speech and mental action can make conditions for future results. If we

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

According to the Buddhist theory, karma, wholesome or unwholesome, never disappears until its result ripens; however, the purification of accumulated negative karma is possible by declaring, confessing and stopping committing of non-virtuous actions. Though karma was simply defined as deeds, in reality karma implies the accumulation of all our experiences and deeds since the birth of mankind, and since even before that time. The karma of previous existence that Buddhism teaches is still more profound, as it includes the karma that our own life has produced through the repetition of birth and death from the infinite past to the present. While the spiritual power is the power which comes from enlightenment or the right doctrine. This proves that karma, once created, never disappears until its result ripens. Once deeds have been committed during the course of life, when they meet with conditions, these karmas will surely produce their due results. Karma never gets lost; it is the energy that out of a present life conditions a future life in unending sequence. In this process there is nothing that loses and there is nothing that passes or transmigrates from one life to another; it is only a movement that continues unbroken. The being who passes away here and takes birth elsewhere is neither the same person nor a totally different one. There is the last moment of consciousness (cuti-citta or vinnana) belonging to the immediately previous life; immediately next, upon the cessation of that consciousness, but conditioned by it, there arises the first moment

of consciousness of the present birth which is called a relinking or rebirth-consciousness (patisandhi-vinnana). Similarly, the last thought-moment in this life conditions the first thought-moment in the next. In this way consciousness comes into being and passes away yielding place to new consciousness. Thus, this perpetual stream of consciousness goes on until existence ceases. Existence in a way is consciousness, the will to live, to continue. Devout Buddhists should always remember that, “the ocean’s water may dry up, mountain may waste away, the actions done in former lives are never lost; on the contrary, they come to fruit though aeons after aeons pass, until at last the debt is paid.” When we plant a black-pepper seed, black-pepper plant grows and we will reap black-pepper, not oranges. Similarly, when we act positively, happiness follows, not suffering. When we act destructively, misery comes, not happiness. Just as small seed can grow into a huge tree with much fruit, small actions can bring large results. Therefore, we should try to avoid even small negative actions and to create small negative ones.

VIII. The Buddha’s Teachings on Karma and Retribution:

Retribution means 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. As above mentioned, karma-reward means the retribution of karma correspond to good or evil. However, according to the Hua-Yen sect, the body of karmic retribution, especially that assumed by a bodhisattva to accord with the conditions of those he seeks to save.

After he had attained enlightenment, the Buddha remained for seven weeks at the site of the Bodhi Tree and enjoyed great bliss. During this period he realized that what he had come to understand was a profound and difficult truth, which other people relished worldly attachment, would find hard to grasp. He concluded that it would be pointless to try to teach others about his enlightenment, but the great god Brahma Sahampati intervened and implored the Buddha to share his discoveries with humankind. The great god Brahma

Sahampati intervened and implored the Buddha to share his discoveries with humankind. Impelled by his great compassion, the Buddha decided to survey the world. He saw that beings are of different kinds: like lotuses in a pond, some are immersed underwater, other grow and rest on the surface, and other again come right out of the water and stand clear, He understood that just as some people have good qualities and others bad, some would be easy to teach and others would be difficult. Because of this diversity and out of his great compassion for all beings, the Buddha changed his mind and resolved to teach. Among these teachings, the teachings on karmas and retributions in his scriptures are all-time precious to all of us.

The Buddha's general teachings on "karma": When a disciple came to the Buddha penitent over past misdeeds, the Buddha did not promise any forgiveness, for He knew that each must reap the results of the seeds that he had sown. Instead He explained: "If you know that what you have done is wrong and harmful, from now on do not do it again. If you know that what you have done is right and profitable, continue to do it. Destroy bad karma and cultivate good karma. You should realize that what you are in the present is a shadow of what you were in the past, and what you will be in the future is a shadow of what you are now in the present. You should always apply your mind to the present so that you may advance on the way."

The Buddha's teachings on "karma" in the Dhammapada: The deed is not well done of which a man must repent, and the reward of which he receives, weeping, with tearful face; one reaps the fruit thereof (67). The deed is well done when, after having done it, one repents not, and when, with joy and pleasure, one reaps the fruit thereof (68). As long as the evil deed done does not bear fruit, the fool thinks it is as sweet as honey; but when it ripens, then he comes to grief (69). Those Arhats whose mind is calm, whose speech and deed are calm. They have also obtained right knowing, they have thus become quiet men (96). 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 (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 (117). If a person does a meritorious deed, he should do it habitually, he should find pleasures therein, happiness is the outcome of merit (118). 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 (119). 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 (120). 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 (121). 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 (122). An evil deed is better not done, a misdeed will bring future suffering. A good deed is better done now, for after doing it one does not grieve (314).

The Buddha’s teachings on “karma” and “Compensation” in the Earth-Store Bodhisattva Sutra: The Earth-Store Bodhisattva advises sentient beings based on their circumstances. If Earth Store Bodhisattva meets those who take life, he speaks of a retribution of a short lifespan. If he meets robbers and petty thieves, he speaks of a retribution of poverty and acute suffering. If he meets those who commit sexual misconduct, he speaks of the retribution of being born as pigeons and as mandarin ducks and drakes. If he meets those of harsh speech, he speaks of the retribution of a quarreling family. If he meets slanderers, he speaks of the retribution of a tongueless and cankerous mouth. If he meets those with anger and hatred, he speaks of being ugly and crippled. If he meets those who are stingy, he speaks of frustrated desires. If he meets gluttons, he speaks of the retribution of hunger, thirst and sicknesses (illnesses) of the throat. If he meets those who enjoy hunting, he speaks of a frightening insanity and disastrous fate. If he meets those who rebel against their parents, he speaks of the retribution of being killed in natural disasters. If he meets those who set fire to mountains or forests, he speaks of the retribution of seeking to commit suicide in the confusion of insanity. If he meets malicious parents or step-parents, he speaks of the retribution of being flogged in future lives. If he meets those who net and trap young animals, he speaks of the retribution of being separated from their own children. If he meets those who slander the Triple Jewel, he speaks of the retribution of being blind, deaf or mute. If he meets those who slight the Dharma and regard the teachings with arrogance, he speaks of the retribution of dwelling in the evil paths forever. If he meets those who destroy or misuse possessions of the permanently dwelling, he speaks of the retribution of revolving in the hells for millions of kalpas. If he meets those who defile the pure conduct of others and falsely accuse the Sangha, he speaks of the retribution of an eternity in the animal realm. If he meets those who scald, burn, behead, chop up or otherwise harm living beings, he speaks of the retribution of repayment in kind. If he meets those who violate precepts and the regulations of pure eating, he speaks of the retribution of being born as birds and beasts suffering from hunger and thirst. If he meets those who are arrogant and haughty, he speaks of the retribution of being servile and of low classes. If he meets those whose double-tongued behavior causes dissension and discord, he speaks of retribution of tonguelessness (being mute) and speech impediments. If he meets those of deviant view, he speaks of the retribution of rebirth in the frontier regions.

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

Chương Hai Mươi Lăm

Chapter Twenty-Five

Thuyết Duyên Khởi

Trong Giáo Thuyết Nhà Phật

I. Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của Nhân Trong Giáo Thuyết Nhà Phật:

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.

Nhân có nghĩa là nguyên nhân hay cái đi ở trước; điều kiện, lý do, nguyên lý (nguyên nhân). 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 có nhân ắt có quả. Tương tự, hễ có 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.

Luật nhân quả còn có nghĩa là sự tương quan giữa nguyên nhân và kết quả trong luật về “Nghiệp” của Phật giáo. Nhân là nguyên nhân, là năng lực phát động; quả là kết quả, là sự hình thành của năng lực phát động. Định luật nhân quả chi phối vạn sự vạn vật trong vũ trụ không có ngoại lệ Mọi hành động là nhân sẽ có kết quả hay hậu quả của nó. Giống như vậy, mọi hậu quả đều có nhân của nó. Luật nhân quả là luật căn bản trong Phật giáo chi phối mọi hoàn cảnh. Luật ấy dạy rằng người làm việc lành, dữ hoặc vô ký sẽ nhận lấy hậu quả tương đương. Người lành được phước, người dữ bị khổ. Nhưng thường thường người ta không hiểu chữ phước theo nghĩa tâm linh, mà hiểu theo nghĩa giàu có, địa vị xã hội, hoặc uy quyền chánh trị. Chẳng hạn như người ta bảo rằng được làm vua là do quả của mười nhân thiện đã gieo trước, còn người chết bất đắc kỳ tử là do trả quả xấu ở kiếp nào, dầu kiếp này người ấy không làm gì đáng trách. Theo Phật giáo, có sự hiện hữu của nhân quả đồng thời; có nghĩa là nhân là quả, quả là nhân. Nhân có quả như là nhân của chính nó, gieo hạt cho quả, rồi quả lại cho hạt. Nhân quả báo ứng thông cả ba đời: hiện báo, sanh báo, và hậu báo.

II. Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của Duyên Trong Giáo Thuyết Nhà Phật:

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 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 tương, đối lại với duyên lý (tin vào sự tương 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.

III. Lý Nhân Duyên Theo Quan Điểm Phật Giáo:

Lý Nhân Duyên: Lý nhân duyên là một trong những giáo thuyết thâm sâu trong Phật giáo. 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. Ngược lại Ngài nhấn mạnh muốn đạt được giác ngộ người ta phải hiểu rõ những chân lý ấy.

Theo đạo Phật, mọi sự mọi vật đều phải nương nhờ nhau mà thành. Thật vậy, mọi sự mọi vật trong vũ trụ không thể đứng riêng một mình mà có được; trái lại phải nương nhờ nhau mà thành. Riêng về loài hữu tình như con người thì do mười hai nhân duyên nương nhau mà thành một chuỗi sinh tử vô hạn, nối tiếp từ quá khứ đến hiện tại và vị lai. Muốn hiểu rõ guồng máy của sự sinh tử luân hồi của kiếp người trong bể khổ trần gian, Phật tử nên thông đạt thuyết “Thập Nhị Nhân

Duyên” và phải tìm hiểu phương pháp để diệt trừ cái vòng lẩn quẩn sinh tử luân hồi ấy. Nhân là công năng sinh trưởng tất cả sự vật, duyên là sự trợ giúp cho công năng được thực hiện. Cũng như gieo đậu được đậu, nhưng trước hết chúng ta phải có hạt đậu giống, gieo xuống đất, rồi nhờ ánh sáng mặt trời, mưa, tưới, bón phân, nhân công chăm sóc mới có sự nảy mầm thành cây đậu, trái đậu. Hạt giống là nhân; đất, ánh sáng, nước, vân vân là duyên. Do nhân có duyên trợ giúp nên có quả. Theo Phật giáo, quả không bao giờ do một nhân duy nhất mà thành; nhiều nhân và nhiều duyên mới thành một quả. Vì vậy chúng ta có thể kết luận vạn vật trong vũ trụ nương nhau mà phát sanh, đây là định luật tất yếu. Thập Nhị Nhân Duyên là mười hai mắc xích trong vòng sanh tử. Nhân duyên sinh sản trong lệ thuộc. Tất cả các hiện tượng thể chất và tâm thần tạo thành sự sống của chúng sanh đều có những liên hệ phụ thuộc lẫn nhau. Đây là mười hai ràng buộc sinh linh vào luân hồi sinh tử.

Theo Đức Phật, có nhân và duyên ắt có quả. Nhân là cái 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.

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.

Duyên Khởi: Duyên có nghĩa là 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. Như vậy, 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. Duyên biến là sự chuyển biến theo duyên hay hoàn cảnh bên ngoài. Trong lý thuyết Duy Thức, duyên tự nó được gọi là biến. Hành giả nên luôn nhớ rằng ý thức trong tâm phân biệt các pháp khởi lên từ năm thức. 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).

Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu, những định nghĩa sau đây căn cứ trên sự giải thích về Duyên Khởi trong quyển sách của ông có nhan đề là Cương Yếu Triết Học Phật Giáo: Thứ nhất, sự vật chờ duyên mà nảy sinh, đối lại với tánh giác hay chân như. Thứ nhì, vạn sự vạn vật hay các pháp hữu vi đều từ duyên mà khởi lên, chứ không có tự tánh. Thứ ba, 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.”

Thuyết Duyên Khởi: Như trên đã nói, duyên khởi có nghĩa là sự vật chờ duyên mà nảy sinh, đối lại với tánh giác hay chân như; hay vạn sự vạn vật hay các pháp hữu vi đều từ duyên mà khởi lên, chứ không có tự tánh. Phật giáo không 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 đạo Phật, không có cái gì ngẫu nhiên, cũng không có cái gọi là nguyên nhân đầu tiên. 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 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. Tất cả hiện hữu là không thực có; chúng là giả danh; chỉ có Niết Bàn là chân lý tuyệt đối.”

Mọi hiện tượng đều được sinh ra và biến dịch do bởi luật nhân quả. 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.

Từ các vi sinh vật đơn bào đến những hình hài phức tạp hơn và tới đỉnh của sự phát triển này là con người. 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 đẩy 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 thúc. Đó là lý do khiến các sinh vật đơn bào được sinh ra từ các thứ ấy khi các điều kiện đã hội đủ. Những sinh vật vô cùng nhỏ này đã trải qua mọi thử thách như sự nóng và lạnh cực độ, những cơn hồng thủy, và những cơn mưa như thác đổ trong khoảng thời gian hai tỷ năm, và vẫn tiếp tục sống. Hơn nữa, chúng dần dần tiến hóa thành những hình hài phức tạp hơn và tới đỉnh của sự phát triển này là con người. Sự tiến hóa này do bởi sự thô 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.

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.”

Pháp Duyên Khởi: 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 Ưng Bộ: “Những suy đoán và ý niệm liên quan đến thế gian có thể đưa đến sự rối loạn về tâm trí. Vô thi, 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, hướng là con người. Truy tìm khởi điểm đầu tiên trong một quá khứ vô thi 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.

Pháp Duyên Khởi có liên hệ gì đến cái gọi là Đấng Tạo Hóa? 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.

Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, pháp giới duyên khởi là cực điểm của tất cả những thuyết nhân quả; thực sự đó là kết luận của thuyết duyên khởi bởi vì nó là lý 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 (Chân như Phạn ngữ là Tathata, có nghĩa là 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.

Trùng Trùng Duyên Khởi: 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 lằn 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 màn 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 màn 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.

IV. Tứ Duyên Khởi:

Theo Phật giáo, Duyên Khởi có nhiều loại. Thứ nhất là “*Nghiệp Cầm Duyên Khởi*”: Nghiệp cầm duyên khởi được dùng để miêu tả bánh xe sinh hóa. Trong sự tiến hành của nhân và quả, phải có định luật và trật tự. Đó là lý thuyết về nghiệp cầm. Trong 12 chi duyên khởi, không thể nêu ra một chi nào để nói là nguyên nhân tối sơ. Bởi vì, cả 12 chi tạo thành một vòng tròn liên tục mà người ta gọi là “*Bánh Xe Sinh Hóa*,” hay bánh xe luân hồi. Người ta có thói quen coi sự tiến hành của thời gian như một đường thẳng từ quá khứ vô cùng ngang qua hiện tại đến vị lai vô tận. Thế nhưng đạo Phật lại coi thời gian như là một vòng tròn không có khởi đầu, không có chấm dứt. Thời gian tương đối. Một sinh vật chết đi không là chấm dứt; ngay đó, một đời sống khác bắt đầu trải qua một quá trình sống chết tương tự, và cứ lập lại như vậy thành một vòng tròn sinh hóa bất tận. Theo đó một sinh vật khi được nhìn trong liên hệ thời gian, nó tạo thành một dòng tương tục không gián đoạn. Không thể xác định sinh vật đó là thứ gì, vì nó luôn luôn biến đổi và tiến hóa qua 12 giai đoạn của đời sống. Phải đặt toàn bộ các giai đoạn này trong toàn thể của chúng coi như là đang biểu hiện cho một sinh thể cá biệt. Cũng vậy, khi một sinh vật được nhìn trong tương quan không gian, nó tạo thành một tập hợp phức tạp gồm năm yếu tố hay ngũ uẩn. Bánh xe sinh hóa là lối trình bày khá sáng sủa của quan điểm Phật giáo và một sinh vật trong liên hệ với thời

gian và không gian. Bánh xe sinh hóa là một vòng tròn không khởi điểm, nhưng thông thường người ta trình bày nó bắt đầu từ vô minh, một trạng thái vô ý thức, mù quáng. Kỳ thật, vô minh chỉ là một tiếp diễn của sự chết. Lúc chết, thân thể bị hủy hoại nhưng vô minh vẫn tồn tại như là kết tinh các hiệu quả của các hành động được tạo ra trong suốt cuộc sống. Đừng nên coi vô minh như là phản nghĩa của tri kiến; phải biết nó bao gồm cả tri, sự mù quáng hay tâm trí u tối, vô ý thức. Vô minh dẫn tới hành động u tối, mù quáng. Hành, năng lực, hay kết quả của hành vi mù quáng đó, là giai đoạn kế tiếp. Nó là động lực, hay ý chí muốn sống. Ý chí muốn sống không phải là loại ý chí mà ta thường dùng trong ý nghĩa như “tự do ý chí;” thực sự, nó là một động lực mù quáng hướng tới sự sống hay khát vọng mù quáng muốn sống. Vô Minh và Hành được coi là hai nhân duyên thuộc quá khứ. Chúng là những nguyên nhân khi nhìn chủ quan từ hiện tại; nhưng khi nhìn khách quan đời sống trong quá khứ là một đời sống toàn diện giống hệt như đời sống hiện tại.

Thứ nhì là “A Lại Da Duyên Khởi”: A Lại Da Duyên Khởi để giải thích căn nguyên của nghiệp. Nghiệp được chia thành ba nhóm, chẳng hạn như nghiệp nơi thân, nơi khẩu và nơi ý. Nếu khởi tâm tạo tác, phải chịu trách nhiệm việc làm đó và sẽ chịu báo ứng, bởi vì ý lực là một hành động của tâm ngay dù nó không phát biểu ra lời nói hay bộc lộ trong hành động của thân. Nhưng tâm là cứ điểm căn để nhất của tất cả mọi hành động luật duyên sinh phải được đặt vào kho tàng tâm ý, tức 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, mạng thức, và a lại da thức. Trong tám thức này, thức thứ bảy và thức thứ tám cần phải giải thích. Thức thứ bảy là trung tâm cá biệt hóa của ngã tính, là trung tâm hiện khởi của các ý tưởng vị ngã, ích kỷ, kiêu mạn, tự ái, ảo tưởng và mê hoặc. Thức thứ tám là trung tâm tích tập của ý thể, là nơi chứa nhóm các ‘hạt giống’ hay chủng tử của tất cả mọi hiện khởi và chúng được bộc lộ trong các hiện khởi đó. Đạo Phật chủ trương rằng nguyên khởi của vạn hữu và vạn tượng là hiệu quả của ý thể. Mỗi chủng tử tồn tại trong 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. Tầng thức lưu chuyển tái sinh để quyết định một hình thái của đời sống kế tiếp. Có thể coi tầng thức giống như một linh hồn trong các tôn giáo khác. Tuy nhiên, theo học thuyết của đạo Phật, cái tái sinh không phải là linh hồn, mà là kết quả của các hành động được thi hành trong đời sống trước. Trong đạo Phật, người ta không nhận có hiện hữu của linh hồn.

Thứ ba là “Chân Như Duyên Khởi”: Chân Như Duyên Khởi, để giải thích căn nguyên của tầng thức. Tầng thức của một người được quy định bởi bản tính của người đó và bản tánh này là hình thái động của chân như. Không nên hỏi chân như hay Như Lai tạng khởi lên từ đâu, bởi vì nó là thể tánh, là chân như cứu cánh không thể diễn đạt. Chân như là từ ngữ duy nhất có thể dùng để diễn tả thực tại cứu cánh vượt ngoài định danh và định nghĩa. Còn được gọi là Như Lai Tạng. Như Lai Tạng là Phật tánh ẩn tàng trong bản tánh của phàm phu. Như Lai là một biểu hiệu được Phật tự dùng để thay cho các danh xưng như “Tôi” hay “Chúng ta,” nhưng không phải là không có một ý nghĩa đặc biệt. Sau khi Ngài thành đạo, Đức Phật gặp năm anh em Kiều Trần Như hay năm nhà khổ hạnh mà trước kia đã từng sống chung với Ngài trong đời sống khổ hạnh trong rừng. Năm nhà khổ hạnh này gọi Ngài là “Bạn Gotama.” Phật khiển trách họ, bảo rằng, đừng gọi Như Lai như là bạn và ngang hàng với mình, bởi vì Ngài bấy giờ đã là Đấng Giác Ngộ, Đấng Tối Thắng, Đấng Nhất Thiết Trí. Khi Ngài “đến như vậy” trong tư thế hiện tại của Ngài với tư cách là vị đạo sư của trời và người, họ phải coi Ngài là Đấng Trọn Lành chứ không phải là một người bạn cố tri. Lại nữa, khi Đức Phật trở về thành Ca Tỳ La Vệ, quê cũ của Ngài, Ngài không đi đến cung điện của phụ vương mà lại ở

trong khu vườn xoài ở ngoại thành, và theo thường lệ là đi khát thực mỗi ngày. Vua Tịnh Phạn, phụ vương của Ngài, không thể chấp nhận con mình, một hoàng tử, lại đi xin ăn trên các đường phố thành Ca Tỳ La Vệ. Lúc đó, vua đến viếng Đức Phật tại khu vườn, và thỉnh cầu Ngài trở về cung điện. Phật trả lời vua bằng những lời lẽ như sau: “Nếu tôi vẫn còn là người thừa kế của Ngài, tôi phải trở về cung điện để cùng chung lạc thú với Ngài, nhưng gia tộc của tôi đã đổi. Bây giờ tôi là một người thừa kế các Đức Phật trong quá khứ, các ngài đã “đến như vậy” như tôi đang đến như vậy ngày nay, cùng sống trong các khu rừng, và cùng khát thực. Vậy Bệ Hạ hãy bỏ qua những gì mà ngài đã nói.” Đức vua hiểu rõ những lời đó, và tức thì trở thành một người đệ tử của Đức Phật. Như Lai, đến như vậy hay đi như vậy, trên thực tế, cùng có ý nghĩa như nhau. Phật dùng cả hai và thường dùng chúng trong hình thức số nhiều. Đôi khi các chữ đó được dùng cho một chúng sinh đã đến như vậy, nghĩa là, đến trong con đường thế gian. Đến như vậy và đi như vậy do đó có thể được dùng với hai nghĩa: “Vị đã giác ngộ nhưng đến trong con đường thế gian,” hay “vị đến trong con đường thế gian một cách đơn giản.” Bấy giờ, Chân như hay Như Lai tạng chỉ cho trạng thái chân thật của vạn hữu trong vũ trụ, cội nguồn của một đấng giác ngộ. Khi tĩnh, nó là tự thân của Giác Ngộ, không liên hệ gì đến thời gian và không gian; nhưng khi động, nó xuất hiện trong hình thức loài người chấp nhận một đường lối thế gian và sắc thái của đời sống. Trên thực tế, Chân như hay Như Lai tạng là một, và như nhau: chân lý cứu cánh. Trong Đại Thừa, chân lý cứu cánh được gọi là Chân như hay Như thực. Chân như trong ý nghĩa tĩnh của nó thì phi thời gian, bình đẳng, vô thủy vô chung, vô tướng, không sắc, bởi vì bản thân sự vật mà không có sự biểu lộ của nó thì không thể có ý nghĩa và không bộc lộ. Chân như trong ý nghĩa động của nó có thể xuất hiện dưới bất cứ hình thức nào. Khi được điều động bởi một nguyên nhân thuần tịnh, nó mang hình thức thanh thoát; khi được điều động bởi một nguyên nhân ô nhiễm, nó mang hình thức hủ bại. Do đó chân như có hai trạng thái: tự thân chân như, và những biểu lộ của nó trong vòng sống và chết.

Thứ tư là “Pháp Giới Duyên Khởi”: Pháp giới (Dharmadhatu) có nghĩa là những yếu tố của nguyên lý và có hai sắc thái: trạng thái chân như hay thể tánh và thể giới hiện tượng. Tuy nhiên trong Pháp Giới Duyên Khởi, người ta thường dùng theo nghĩa thứ hai, nhưng khi nói về

thế giới lý tưởng sở chứng, người ta thường dùng nghĩa thứ nhất. Đạo Phật chủ trương rằng không có cái được tạo độc nhất và riêng rẽ. Vạn hữu trong vũ trụ, tâm và vật, khởi lên đồng thời; vạn hữu trong vũ trụ nương tựa lẫn nhau, ảnh hưởng lẫn nhau, và do đó tạo ra một bản đại hòa tấu vũ trụ của toàn thể điệu. Nếu thiếu một, vũ trụ sẽ không toàn vẹn; nếu không có tất cả, cái một cũng không. Khi toàn thể vũ trụ tiến tới một bản hòa âm toàn hảo, nó được gọi là nhất chân pháp giới, vũ trụ của cái “Một” hay cái “Thực,” hay “Liên Hoa Tạng.” Trong vũ trụ lý tưởng đó, vạn hữu sẽ tồn tại trong hòa điệu toàn diện, mỗi hữu không chướng ngại hiện hữu và hoạt động của các hữu khác. Mặc dù quan niệm viên dung và đồng khởi là vũ trụ, nó là một thuyết Pháp Giới Duyên Khởi, bản tính của hiện khởi là vũ trụ, nó là một thứ triết lý về toàn thể tính của tất cả hiện hữu, hơn là triết học về nguyên khởi.

V. Mười Lý Do Vạn Hữu Hòa Điệu Trong Pháp Giới Duyên Khởi:

Trong pháp giới duyên khởi, mọi hiện tượng đều tùy thuộc lẫn nhau, cái này tùy thuộc cái kia, do đó một trong tất cả và tất cả trong một. Theo nguyên lý pháp giới duyên khởi này, không một sự hữu nào hiện hữu bởi chính nó và hiện hữu cho cái khác, nhưng toàn thể thế giới sẽ vận động và hành sự trong nhất trí, cơ hồ toàn thể được đặt dưới tổ chức tổng quát. Một thế giới lý tưởng như thế được gọi là “Nhất chân pháp giới” hay “Liên Hoa tạng.” Nguyên lý này căn cứ trên pháp giới duyên khởi của cảnh vực lý tánh (Dharmadhatu) mà chúng ta có thể coi như là sự tự tạo của chính vũ trụ. Đừng quên rằng đó chỉ là duyên khởi do cộng nghiệp của tất cả mọi loài, và nguyên lý này cũng dựa trên thuyết vô ngã. Trong thuật ngữ Phật giáo, nguyên lý viên dung được gọi là “Hoa Nghiêm” (Avatamsaka). Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, có mười lý do khiến vạn hữu hòa điệu trong pháp giới duyên khởi. **Thứ nhất**, vì vạn vật đồng thời hiện khởi. **Thứ nhì**, vì vạn vật hỗ tương ảnh hưởng lẫn nhau. **Thứ ba**, vì vạn vật thiết yếu hỗ tương đồng nhất (tương hủy và tương thành) để thể hiện sự hòa điệu. **Thứ tư**, vì chủ và bạn thiết yếu là nhất thể, hay hòa điệu, để thành tựu mục đích. **Thứ năm**, vì vạn vật khởi nguyên từ ý thể, do đó một ý niệm tương đồng phải được phản ảnh trong tất cả. **Thứ sáu**, vì vạn vật là kết quả của nhân duyên, do đó

chúng hỗ tương phụ thuộc nhau. *Thứ bảy*, vì vạn vật không định tính nhưng cùng hỗ tương phụ trợ, do đó chúng tự do hiện hữu trong sự hòa điệu với tất cả. *Thứ tám*, vì vạn vật đều có Phật tánh tiềm ẩn bên trong. *Thứ chín*, vì vạn hữu, từ tối cao đến tối thấp, đều cùng chung trong một vòng tròn tròn vẹn (mandala). *Thứ mười*, vì có sự hỗ tương phản chiếu tất cả mọi tác dụng, như trong một căn phòng dựng các mặt kính chung quanh, sự vận động của một ảnh tượng tạo ra sự vận động của hàng nghìn phản chiếu.

VI. Mười Pháp Môn Duyên Khởi Huyền Diệu:

Theo tông Hoa Nghiêm, lý tắc “Một trong tất cả, tất cả trong một” hay “Tương nhập tương dung.” (một là tất cả, tất cả là một). Có mười pháp môn duyên diệu nương nhau tạo thành sự biểu lộ của thế giới lý tưởng và duyên khởi: *Thứ nhất* là vì mọi loài cũng như mọi vật đều được hiện khởi do nội thức, nên căn nguyên là một. *Thứ nhì* là vì mọi loài cũng như mọi vật đều không có bản tính quyết định hay vận hành tự tại, nên vô ngã là chân lý tối thượng. *Thứ ba* là vì lý duyên khởi chỉ cho sự tương y tương quan, nên tất cả đều cộng đồng liên hệ. *Thứ tư* là vì tất cả đều có chung pháp tánh hay Phật tánh, nên tất cả đều có khả năng chứng đắc như nhau. *Thứ năm* là vì thế giới hiện tượng được cho là mộng huyền, nên thế giới nhất chân có thể bàng bạc khắp mọi nơi không bị ước thúc. *Thứ sáu* là vì thế giới hiện tượng được coi là bóng mờ hay ảo ảnh, nên thế giới nhất chân bàng bạc khắp nơi. *Thứ bảy* là vì trong sự giác ngộ của Phật, những căn nhân của hiện khởi được coi như vô hạn, những cảm quả là vạn trạng vô biên, nhưng chúng không chướng ngại nhau mà lại còn cộng tác để hình thành một toàn thể nhịp nhàng. *Thứ tám* là vì sự giác ngộ của Phật là tối thượng và tuyệt đối, nên sự chuyển hóa của thế giới là theo ý chí của Ngài. *Thứ chín* là vì tác dụng thiền định thâm áo của Phật, sự chuyển hóa của thế giới là tùy theo ý của Ngài. *Thứ mười* là vì năng lực siêu nhiên khởi lên từ sự giải thoát, sự chuyển hóa thế giới là tự tại.

VII. Muôn Sự Theo Duyên Mà Tôn Tại:

Thiền Sư Hoàng Long Huệ Nam (1002-1069) thượng đường thị chúng, nói rằng: "Mặt trời lên ở phương đông. Mặt trăng lặn ở phương tây. Cứ lên và xuống như vậy từ thời xa xưa đến nay, tất cả mấy ông

đều đã biết chuyện này; đều đã quan sát chuyện này một cách trọn vẹn. Ấy là Phật Tỳ Lô Giá Na, vô biên và thăm thẳm... Muôn sự trong đời sống đều theo duyên mà tồn tại. Hết thấy mấy ông! Tại sao không thấy? Nó bị che khuất bởi vô số xúc cảm của mấy ông. Nếu mấy ông chịu nhìn sâu vào nhân duyên, mấy ông sẽ không bỏ lỡ cái gì là thiêng liêng, cũng không siêu việt bóng dáng và dấu vết... Nếu như, để mình thị rõ ràng, không một tư tưởng phát sanh, mấy ông sẽ giống như mặt trời và mặt trăng đang chiếu sáng, và làm một với cả vòm trời đang xoay chuyển. Rồi thì vị Đại Giám Tù Thần sẽ thọt vào óc của mấy ông và xóa tẩy chúng!" Theo Ngũ Đăng Hội Nguyên, một hôm, Thiền Sư Hoàng Long Huệ Nam (1002-1069) thượng đường dạy chúng, nói rằng: "Sơn Tăng này tài hèn đức mỏng, tuy vậy lão Tăng được sanh ra để làm một vị thầy. Vì thế, không nên mù quáng với bốn tâm, không nên lừa dối các bậc tiên sư, cũng không nên tránh đường sanh tử, thế mà ngay bây giờ đây lão Tăng lại tránh đường sanh tử. Vì không nên rời vòng luân chuyển, thì bây giờ lão Tăng lại rời bỏ vòng luân chuyển. Cái không từ bỏ nay được từ bỏ. Cái không thực chứng nay đã hoàn toàn thực chứng. Vì thế mà ánh sáng Phật giáo được truyền xuống từ đức Thế Tôn là cái mà không một pháp có thể đạt được. Vậy thì cái gì được truyền thụ cho Lục Tổ trong cái đêm chết tiệt ấy ở Hoàng Mai?" Nói xong Hoàng Long bèn đọc một bài kệ:

"Đạt không đạt,
 Truyền không truyền
 Làm sao nói được
 Chuyện trở về nguồn cội
 Và đạt được cốt lõi
 Để nhớ lại những rĩ dột trong nhà
 Nàng dâu mới biết đi về nhà nào đây!"

Buổi trưa hôm sau, Sư ngồi kiết già và thị tịch năm (1069). Sau khi thị tịch, Sư được sắc thụ "Phổ Giác Thiền Sư"

VIII. Tiến Trình Nhân Duyên Đang Xảy Ra Nơi Chính Tâm

Bạn:

Thiền sư Mogok Sayadaw là một trong những Thiền sư nổi tiếng của Miến Điện trong thời cận đại. Thiền sư Mogok Sayadaw đi theo bước chân của ngài Ledi Sayadaw, một vị thiền sư được nhiều người kính trọng ở Miến Điện vào đầu thế kỷ XX. Thiền sư Ledi Sayadaw đã

tăng cường sự hiểu biết về định luật Nhân Duyên cho các Phật tử Miến Điện, và Thiền sư Mogok Sayadaw đã phục hồi và làm nổi bậc phương pháp thiền của ngài Ledi Sayadaw. Thiền sư Mogok Sayadaw là vị học giả nổi tiếng của những tu viện và đã trải qua hơn ba mươi năm làm thầy dạy Vi Diệu Pháp và kinh điển ở Miến Điện. Vào một ngày nọ, Sư thấy ra hoàn cảnh của mình nào khác chỉ một người giữ bò mà không có cơ hội để uống sữa của chúng. Sư quyết định từ bỏ địa vị và đi đến Mingun, nơi mà Sư đã tu tập thiền quán. Sau nhiều năm trôi qua, do sự thỉnh cầu của nhiều Phật tử tại gia, Sư bắt đầu dạy thiền. Và chẳng bao lâu sau đó, danh tiếng của Sư đã lan rộng khắp nơi như là một bậc thầy giác ngộ. Chẳng bao lâu sau khi Sư thị tịch, một số đệ tử vẫn tiếp tục tu tập theo phương pháp thiền tuệ giác của Sư. Điểm nổi bật nhất trong phương pháp dạy thiền của Thiền sư Mogok Sayadaw là áp dụng Luật Nhân Duyên. Sư giải thích chuỗi nhân duyên này xảy ra như thế nào và hướng dẫn hành giả cảm nhận trực tiếp tiến trình này được xảy ra trong thân tâm của chính họ. Điều này phát sinh tuệ giác đưa hành giả đến chỗ giải thoát khỏi tiến trình này, chân lý của đức Phật. Sự tu tập bao gồm ba phần. Thứ nhất, Thiền sư Mogok Sayadaw nhấn mạnh sự quan trọng về hiểu biết Phật pháp trước khi tu tập thiền thật sự. Sư giảng dạy sự phân biệt giữa những khái niệm và thực thể tuyệt đối, và thực thể tuyệt đối được bao gồm tứ đại và ngũ uẩn như thế nào. Sau đó Sư giải thích chu kỳ định luật nhân duyên, cho thấy chúng qua nhân quả như thế nào, ái dục và ham muốn giữ chặt chúng ta trong vòng sanh tử và đau khổ. Thứ nhì, hành giả phát triển thiền tập dựa trên sự hiểu biết trước này của mình. Trước tiên hành giả bắt đầu tu tập chánh niệm về hơi thở để tập trung. Sau đó việc tu tập được thay đổi với phương pháp thiền về tâm, sự hiểu biết năng lực của tâm, hoặc thiền về cảm thọ. Cuối cùng khi tâm hành giả trở nên sâu sắc, Thiền sư Mogok Sayadaw nhấn mạnh tất cả nhận thức đơn thuần chỉ là sự sanh diệt của ngũ uẩn, và tiến trình thân tâm là thế nào. Sự thay đổi liên tục này phải được hành giả cảm nhận trực tiếp, chứ không chỉ đơn thuần ghi nhận là thay đổi, cho thấy khổ đau và vô ngã của bản thân chúng ta là như thế nào. Khi thể nhập vào bản chất thật của ngũ uẩn khi chúng sinh và diệt, hành giả trở nên thuần thực để đoạn trừ được tiến trình này, và làm ngừng bật bánh xe nhân duyên, đó là hạnh phúc cao cả nhất, là niết bàn.

The Buddha's Teachings On Cause-Condition-Effect

I. Overview and Meanings of Cause In Buddhist Teachings:

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.

Hetu means cause, antecedent, condition, reason, or principle. 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.

Law of cause and effect also means the relation between cause and effect in the sense of the Buddhist law of “Karma”. Cause is a primary force that produces an effect; effect is a result of that primary force. The law of causation governs everything in the universe without exception. The law of causation (reality itself as cause and effect in momentary operation). Every action which is a cause will have a result or an effect. Likewise every resultant action or effect has its cause. The law of cause and effect is a fundamental concept within Buddhism governing all situations. The Moral Causation in Buddhism means that a deed, good or bad, or indifferent, brings its own result on the doer. Good people are happy and bad ones unhappy. But in most cases “happiness” is understood not in its moral or spiritual sense but in the sense of material prosperity, social position, or political influence. For instance, kingship is considered the reward of one’s having faithfully practiced the ten deeds of goodness. If one meets a tragic death, he is thought to have committed something bad in his past lives even when he might have spent a blameless life in the present one. According to Buddhism, there exists a simultaneity of Cause and Effect; that means the cause has result as its cause, while the result has the cause as its result. It is like planting seeds; the seeds produce fruit, the fruit produces seeds. The law of karma and its retribution permeates all three life spans: immediate retributions, rebirth retributions (next life retributions), and future retributions.

II. An Overview and Meanings of Conditions In Buddhist Teachings:

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.

III. The Theory of Causation In Buddhist Point of View:

The Theory of Causation: The Theory of Causation is one of the most profound theories in Buddhism. We all know what dependent means, and what origination or arising means. However, according to the Buddha, the theory of independent origination was very deep. Many people believe that the theory of independent origination is one of the most difficult subjects in Buddhism. As a matter of fact, on one occasion Ananda remarked that despite its apparent difficulty, the teaching of independent origination was actually quite simple; and the Buddha rebuked Ananda saying that in fact the teaching of independent origination was very deep, not that simple. However, the theory of independent origination in Buddhism is very clear and easy to understand. The Buddha gave two examples to make it clear for the Assembly. The Buddha has said the flame in an oil lamp burns dependent upon the oil and the wick. When the oil and the wick are

present, the flame in an oil lamp burns. Besides, the wind factor is also important, if the wind blows strongly, the oil lamp cannot continue to burn. The second example on the sprout. The sprout is not only dependent on the seed, but also dependent on earth, water, air and sunlight. Therefore, there is no existing phenomenon that is not effect of dependent origination. All these phenomena cannot arise without a cause and one or more conditions. All things in the phenomenal world are brought into being by the combination of various cause and conditions (Twelve links of Dependent Origination), they are relative and without substantially or self-entity. The Buddha always expressed that his experience of enlightenment in one of two ways: either in terms of having understood the Four Noble Truths, or in terms of having understood interdependent origination. Conversely, He often said that, in order to attain enlightenment, one has to understand the meaning of these truths.

In the Buddhist view, things must depend on others to maintain its presence. As a matter of fact, nothing in the world can exist alone; it must depend on others to maintain its presence. With regard to sentient being, especially human life, it is composed of twelve links in the chain of Dependent Origination from the past to the present and future. To understand the mechanism of birth, death, and reincarnation in this world, Buddhists should read and try to grasp the method of breaking this chain of Dependent Origination. The cause is the primary force that produces an effect. The condition is something indispensable to the production of effect. For instance, if we grow beans, we will harvest beans, but first we must have bean seeds and sow them in the soil. With sunlight, rain, watering, fertilizers and care, the seed will grow, become a plant and finally produce beans. The seed is the cause; the soil, sunlight, and water are the conditions. Cause combined with condition gives effect. In Buddhist view, a unique cause cannot produce anything. It should be combined with some conditions to create effect. Therefore, we can conclude that all living beings and things in the universe are interrelated in order to come into being. This is a "must." The twelve nidanas is the twelve links of Dependent Origination. The twelve links in the chain of existence. Conditioned arising or interdependent arising. All psychological and physical phenomena constituting individual existence are interdependent and

mutually condition each other. This is the twelve-link chain which entangles sentient beings in samsara.

According to the Buddha, if there exists a cause with condition (s), there will be a result. 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.

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 Origination: Conditions mean 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. So, 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. Change due to conditions means change because of outside conditions. In the Mind-Only Theories, condition itself is also called change. Practitioners should always remember that the condition of perception arising from the five senses. Immediate, conditional or environmental causes, in contrast with the more remote. A contributory or developing cause, i.e. development of the fundamental Buddha-nature; as compared with direct or true cause.

According to Prof. Junjiro Takakusu, the following definitions are based on the interpretation in his book titled *The Essentials of Buddhist Philosophy*: First, conditioned arising means arising 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 Dependent Origination: As mentioned previously, causation means conditioned arising, or arising from the secondary causes, in contrast with arising from the primal nature or bhutatatha (Tánh giác); or everything arises from conditions and not being spontaneous and self-contained has no separate and independent nature. Buddhism does not 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 Buddhism, there’s nothing created by accident, nor there exists a so-called “the first cause”. All things in the phenomenal 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.”

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.

From microscopic one-celled living creatures evolved into more sophisticated forms, culminating in man. 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.

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

concrete content belongs to the interplay of countless conditions. Nagarjuna sums up his teaching about the causal law in the following words: “Since there is no elements of existence (dharma) which comes into manifestation without conditions, therefore there is no dharma which is not ‘sunya,’ or devoid of real independent existence.”

The Dependent Arising Dharma: The Dependent Arising Dharma 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 pragmatical teaching, 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 casuality 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.

Does the Theory of Dependent Arising have anything to do with the so-called Creator? 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.

According to Prof. Junjiro Takakusu in the *Essentials of Buddhist Philosophy*, the theory of causation by Dharmadhatu is the climax of all the causation theories; it is actually the conclusion of the theory of causation origination, as it is the universal causation and is already within the theory of universal immanence, pansophism, cosmotheism, or whatever it may be called. The causation theory was explained first by action-influence, but as action originates in ideation, we had, secondly, the theory of causation by ideation-store. Since the ideation-store as the repository of seed-energy must originate from something else, we had, thirdly, the causation theory explained by the expression "Matrix of the Thus-come" (Tathagata-garbha) or Thusness. This curious term means that which conceals the Buddha. Because of concealment it has an impure side, but because of Buddhahood it has a pure side as well. It is a synonym of Thusness (Tathatva or Tathata, not Tattva=Thisness or Thatness) which has in its broadest sense both pure

and impure nature. Through the energy of pure and impure causes it manifests the specific character of becoming as birth and death, or as good and evil. Thusness pervades all beings, or better, all beings are in the state of Thusness. Here, as the fourth stage, the causation theory by Dharmadhatu (universe) is set forth. It is the causation by all beings themselves and is the creation of the universe itself, or we can call it the causation by the common action-influence of all beings. Intensively considered the universe will be a manifestation of Thusness or the Matrix of Tathagata (Thus-come). But extensively considered it is the causation of the universe by the universe itself and nothing more.

Interbeing Endlessly Interwoven: Interbeing Endlessly Interwoven, 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 an 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 call implies the presence of all the others, since they cannot exist independently, separate of the others.

IV. Four Kinds of Causation:

There are many different kinds of Categories of Causation. *The first category is the "Causation by Action-influence":* Causation by action-influence is depicted in the Wheel of Life. There is law and order in the progress of cause and effect. This is the theory of causal Sequence. In the Twelve Divisioned Cycle of Causations and Becomings, it is impossible to point out which one is the first cause, because the twelve make a continuous circle which is called the Wheel of Life. People are accustomed to regard time as progressing in a straight line from the infinite past through present to infinite future. Buddhism, however, regards time as a circle with no beginning or end. Time is relative. The death of a living being is not the end; at once another life begins to go through a similar process of birth and death, and thus repeats the round of life over and over again. In this way a living being, when considered in relation to time, forms an endless continuum. It is impossible to define what a living being is, for it is always changing and progressing through the Divisions or Stages of Life. The whole series of stages must be taken in their entirety as representing the one individual being. Thus, a living being, when regarded in relation to space, forms a complex of five elements. The Wheel of Life is a clever representation of the Buddhist conception of a living being in relation to both space and time. The Wheel of Life is a circle with no beginning, but it is customary to begin its exposition at Blindness (unconscious state). Blindness is only a continuation of Death. At death the body is abandoned, but Blindness remains as the crystallization of the effects of the actions performed during life. This Blindness is often termed Ignorance; but this ignorance should not be thought of as the antonym of knowing; it must include in its meaning both knowing and not knowing, blindness or blind mind, unconsciousness. Blindness leads to blind activity. The energy or the effect of this blind activity is the next stage, Motive or Will to Live. This Will to Live is not the kind of will which is used in the term "free will;" it is rather a blind motive toward life or the blind desire to live. Blindness and Will to Live are called the Two Causes of the past. They

are causes when regarded subjectively from the present; but objectively regarded, the life in the past is a whole life just as much as is the life of the present.

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

Storing Center of Ideation is carried across rebirth to determine what the next form of life will be. This Storing Center might be regarded as similar to the soul in other forms of religion. According to the Buddhist doctrine, however, what is reborn is not the soul, but is the result of the actions performed in the preceding life. In Buddhism the existence of the soul is denied.

The third category is the "Causation by Thusness": Causation by Thusness is used to explain the origin of the ideation-store. The ideation-store of a human being is determined by his nature as a human being and this nature is a particular dynamic form of Thusness. One should not ask where Thusness or Matrix of Thus-come originates, because it is the noumenon, the ultimate indescribable Thusness. Thusness or suchness, is the only term which can be used to express the ultimate indefinable reality. It is otherwise called the Matrix of Thus-come. Thus-come is Buddha-nature hidden in ordinary human nature. "Thus-come" is a designation of the Buddha employed by himself instead of "I" or "we," but not without special meaning. After he had attained Enlightenment, he met the five ascetics with whom he had formerly shared his forest life. These five ascetics addressed him saying "Friend Gotama." The Buddha admonished them, saying that they ought not treat the Thus-come (thus enlightened I come) as their friend and their equal, because he was now the Enlightened One, the Victorious, All-wise One. When he had 'thus come' in his present position as the instructor of all men and even of devas, they should treat him as the Blessed One and not as an old friend. Again, when the Buddha went back to Kapilavastu, his former home, he did not go to the palace of his father, but lived in the banyan grove outside the town, and as usual went out to beg daily. Suddhodana, his king-father, could not bear the idea of his own son, the prince, begging on the streets of Kapilavastu. At once, the king visited the Buddha in the grove and entreated him to return to the palace. The Buddha answered him in the following words: "If I were still your heir, I should return to the palace to share the comfort with you, but my lineage has changed. I am now a successor to the Buddhas of the past, all of whom have 'thus gone' (Tathagata) as I am doing at present, living in the woods and begging. So your Majesty must excuse me." The king understood the words perfectly and became a pupil of the Buddha at once. Thus come and

thus gone have practically the same meaning. The Buddha used them both and usually in their plural forms. Sometimes the words were used for a sentient being who thus come, i.e., comes in the contrary way. Thus-come and Thus-gone can therefore be used in two senses: ‘The one who is enlightened but comes in an ordinary way’ or ‘the one who comes in an ordinary way simply.’ Now, Thusness or the Matrix of Thus-come or Thus-gone means the true state of all things in the universe, the source of an Enlightened One, the basis of enlightenment. When static, it is Enlightenment itself, with no relation to time or space; but, when dynamic, it is in human form assuming an ordinary way and feature of life. Thusness and the Matrix of Thus-come are practically one and the same, the ultimate truth. In Mahayana the ultimate truth is called Suchness or Thusness. We are now in a position to explain the Theory of Causation by Thusness. Thusness in its static sense is spaceless, timeless, all-equal, without beginning or end, formless, colorless, because the thing itself without its manifestation cannot be sensed or described. Thusness in its dynamic sense can assume any form; when driven by a pure cause it takes a lofty form; when driven by a tainted cause it takes a depraved form. Thusness, therefore, is of two states. The one is the Thusness itself; the other is its manifestation, its state of life and death.

The fourth category is the “Causation by the Universal Principle”: Dharmadhatu means the elements of the principle and has two aspects: the state of Thusness or noumenon and the world of phenomenal manifestation. In this causation theory it is usually used in the latter sense, but in speaking of the ideal world as realized, the former sense is to be applied. Buddhism holds that nothing was created singly or individually. All things in the universe, matter and mind, arose simultaneously, all things in it depending upon one another, the influence of each mutually permeating and thereby making a universal symphony of harmonious totality. If one item were lacking, the universe would not be complete; without the rest, one item cannot be. When the whole cosmos arrives at a harmony of perfection, it is called the ‘Universe One and True,’ or the ‘Lotus Store.’ In this ideal universe all beings will be in perfect harmony, each finding no obstruction in the existence and activity of another. Although the idea of the interdependence and simultaneous rise of all things is called the

Theory of Universal Causation, the nature of the rise being universal, it is rather a philosophy of the totality of all existence than a philosophy of origination.

V. Ten Reasons that All Things in the Real World Ought To Have Harmony among Themselves:

The Dharmadhatu as the environmental cause of all phenomena (everything is being dependent on everything else, therefore one is in all and all is in one). According to the principle of universal causation, no one being will exist by itself and for itself, but the whole world will move and act in unison as if the whole were under general organization. Such an idea world is called 'the World One-and-True' or 'the Lotus-store.' The principle of universal causation is based upon the universal causation of the Realm of Principle (Dharmadhatu) which we may regard as the self-creation of the universe itself. One should not forget that it is nothing but a causation by the common action-influence of all brings, and that the principle is also based on the theory of selflessness. In the Buddhist terminology, the principle of totality is called 'the Avatamsaka' (Wreath). According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, there are ten reasons that all things in the real world ought to have harmony among themselves. ***First***, because of the simultaneous rise of all things. ***Second***, because of the mutual permeation of the influence of all things. ***Third***, because of the necessity of reciprocal identification between all beings (mutual self-negation to agree with each other) for the realization of harmony. ***Fourth***, because of the necessity of unity, or harmony, between the leaders and the followers for the attainment of a purpose. ***Fifth***, because all things have their origin in ideation, therefore a similar ideal ought to be expected of all. ***Sixth***, because all things are the result of causation and therefore are mutually dependent. ***Seventh***, because all things are indeterminate or indefinite in character but mutually complementary, therefore they are free to exist in harmony with all things. ***Eighth***, because of the fact that all beings have the nature of Buddha dormant in them. ***Ninth***, because of the fact that all beings, from the highest to the lowest, are parts of one and the same Mandala (circle). ***Tenth***, because of mutual reflection of all activities, as in a

room surrounded by mirrors, the movement of one image causes the movement of the thousand reflections.

VI. Ten Theories That Independently Cause The Manifestation of the Ideal World:

According to The Avatamsaka School, the principle of “One-in-all and all-in-one.” There are ten theories that independently cause the manifestation of the ideal world: ***First***, because all beings as well as all things are manifested from ideation, the source is one. ***Second***, because all beings as well as all things have no determinate nature, all move freely, selflessness being the ultimate truth. ***Third***, because the causation theory means interdependence or interrelation, all are co-related. ***Fourth***, because the Dharma-nature (dharmata) or the Buddha-nature (Buddha-svabhava) is possessed in common by all, they have similar liability. ***Fifth***, because the phenomenal world is said to be as a dream or illusion, the world of One-Truth can be molded in any way without restraint. ***Sixth***, because the phenomenal world is said to be as shadow or image, the world of One-Truth can be molded in any way. ***Seventh***, since the Enlightenment of the Buddha, the causes of production are known to be boundless, the effects are manifold or limitless, but they do not hinder each other; rather they cooperate to form a harmonious whole. ***Eighth***, because the Buddha’s Enlightenment is ultimate and absolute, the transformation of the world is at his will. ***Ninth***, because of the function of the Buddha’s profound meditation the transformation of the world is at his will. ***Tenth***, because of the supernatural power originating from deliverance, the transformation of the world is free.

VII. Myriad Things Exist in Accordance With Conditions:

Huang-Lung addressed the monks, saying, "The sun comes up in the east. The moon goes down in the west. Coming up; going down. From ancient times until today, all of you have completely understood this; completely observed this. It is Vairocana Buddha; limitless and fathomless... The myriad things of our daily lives all exist in accordance with conditions. All of you! Why don't you see? It's concealed from you by your countless emotions. If you look deeply

into causation, then you will not miss what is sacred, nor will you transcend the shadows and traces... If, in clarity, not a single thought is born, you will be akin to the shining sun and moon, and at one with the revolving firmament. Then the Great Jailer God will give your brains an evil poke that obliterates them!" According to The Wudeng Huiyuan, one day, Huang-Lung entered the hall and addressed the monks, saying, "This mountain monk has little talent and sparse virtue, yet I've borne the task of being a teacher. So, not being blind to original mind, not deceiving the ancestors, not avoiding birth and death, I now avoid birth and death. Due to not leaving the wheel, I now leave the wheel. That which is not cast off is thus now cast off. That not realized is now completely realized. Thus the light of Buddhism that has passed down from the World Honored Great Enlightened One is that not a single Dharma can be obtained. What is it that was transmitted to the Sixth Ancestor in the dead of night at Huangmei?" Huang-Lung then recited the following verse:

"Attaining not attaining,
 Transmitting not transmitting,
 How can one speak of
 Returning to the root and attaining the essence?
 Recalling the leaks in her old dwelling,
 To what house does the new bride travel?"

The next day at noon, he assumed a cross-legged sitting posture and passed away (1069). His memorial stupa was placed on the hill before the temple. He received the posthumous title "Zen Master Universal Enlightenment."

VIII. The Process of the Law of Dependent Origination Is Happening in Your Own Mind:

Master Mogok Sayadaw was one of the most outstanding meditation masters in Burmese Buddhism in the modern time. Master Mogok Sayadaw follows in the footsteps of Master Ledi Sayadaw, a prolific and widely respected Dharma master who taught in Burma at the turn of the twentieth century. Master Ledi Sayadaw had increased understanding of the Law of Dependent Origination among Burmese Buddhists, and Master Mogok Sayadaw revived and emphasized its importance in his teaching. He was a renowned scholar in monastic

circles and spent more than thirty years as a teacher of Buddhist psychology and scriptures in Burma. One day it occurred to him that he was like a cowherd who in spite of tending the animals did not have the opportunity to use the milk given by them. He decided to leave his teaching position and traveled to Mingun where he undertook intensive practice of Vipassana. After some years passed, at the request of devoted lay-Buddhists, he began teaching of insight meditation. And not long after that, his fame as an enlightened teacher was widespread. Since Master Mogok Sayadaw's death not many years ago, a number of his disciples have been carrying on the important teachings of insight meditation in his style. The most outstanding point in Master Mogok Sayadaw's teaching is the use of the Law of Dependent Origination. He explains how this causal chain works and then directs meditators to experience this process in their own bodies and minds. This insight that develops leads to the freedom beyond this process, the truth of the Buddha. Practice consists of three parts. First, Master Mogok Sayadaw stresses the importance of intellectual understanding of Dharma before actual meditation practice. He teaches the distinction between concepts and ultimate reality, and how ultimate reality is composed of elements and aggregates. Then he explains the cycle of dependent origination, showing how through cause and effect, craving and desires keep us trapped in the rounds of becoming and suffering. Second, meditation is then developed based on this prior understanding. Practitioner first starts with mindfulness of breathing to concentrate the mind. Then practice is changed to either meditation on consciousness, the knowing faculty of mind, or meditation on feeling. Finally, as the meditation deepens, Master Mogok Sayadaw emphasizes how all perception becomes simply that of the arising and vanishing of the five aggregates, the process of body and mind. This constant change which must be directly experienced, and not simply noted as change, change, shows how unsatisfactory and empty of self our whole existence is. On penetrating the true nature of the aggregates as they arise and vanish, the practitioner becomes ripe for the cessation of this process and the stopping of the wheel of dependent origination which is the highest bliss, nirvana.

Chương Hai Mươi Sáu

Chapter Twenty-Six

Mười Hai Nhân Duyên

Những Trận Pháp Vũ Sau Cùng Của Đức Phật Trong Thành Câu Thi Na, sau khi đến thành Câu Thi Na, trước khi nhập Niết Bàn, đức Phật đã từng nhấn mạnh rằng người Phật tử nhất định phải có một nền tảng hiểu biết vững chắc để tu hành, trong đó chúng ta không thể thiếu việc thông hiểu Mười Hai Nhân Duyên. Thật vậy, 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 sanh bởi một mẫu mực nào đó với đặc tính riêng của nó. Nhờ vào năng lực hay chiều hướng nào mà các duyên phát khởi nhằm tạo ra những sự vật khác nhau trong một trật tự hoàn hảo từ một năng lượng bất định hay cái không như thế? Khi xét đến quy củ và trật tự này, chúng ta không thể không chấp nhận rằng có một quy luật nào đó. Đó là quy luật khiến cho mọi vật hiện hữu. Đây chính là giáo pháp mà Đức Phật đã tuyên thuyết. Chúng ta không hiện hữu một cách ngẫu nhiên, mà hiện hữu và sống nhờ pháp này. Ngay khi chúng ta hiểu được sự việc này, chúng ta ý thức được cái nền tảng vững chắc của chúng ta và khiến cho tâm mình thoải mái. Chẳng chút bốc đồng nào, nền tảng này dựa trên giáo pháp vững chãi vô song. Sự bảo đảm này

là cội nguồn của một sự bình an vĩ đại của một cái thân không bị dao động vì bất cứ điều gì. Đây là giáo pháp truyền sức sống cho hết thầy chúng ta. Pháp không phải là cái gì lạnh lùng nhưng tràn đầy sức sống và sinh động.

Mười hai mắc xích của Nhân Duyên bao gồm: **Thứ nhất là Vô Minh:** 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. **Thứ nhì là Hành:** 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. **Thứ ba là 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. Thân 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. **Thứ tư là 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. **Thứ năm là Lục Nhập:** 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. **Thứ sáu là Xúc:** 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. **Thứ bảy là Thọ:** Những cảm giác vui, buồn, sướng khổ. Qua cảm giác đưa tới sự han 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. **Thứ tám là Ái:** Ái có nghĩa là ham muốn vui sướng kéo dài. Từ ham muốn đưa đến trói 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. **Thứ chín là Thủ:** 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. **Thứ mười là Hữu:** Khi đã chiếm hữu rồi, dục vọng liền được thỏa mãn. Vì sao mình lại muốn thỏa mãn dục vọng? Tại vì mình muốn sở hữu nó. Do đó mới nói “Hữu” tức là “Có”. Từ những tham dục mà chấp hữu, cố gắng làm chủ những gì mình muốn như tiền bạc, nhà cửa, danh vọng, vân vân. Qua chấp hữu mà “sanh” theo liền. **Thứ mười một là Sinh:** 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. **Thứ mười hai là Lão Tử:** 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.

Muốn diệt trừ vô minh chúng ta phải quán sát trạng thái sinh khởi trong quá khứ xa xưa và sự luân lưu của 12 nhân duyên trong ba đời quá khứ, hiện tại và vị lai. Tuy nhiên, phàm phu chúng ta căn cơ thấp kém không thể làm những điều vừa kể trên được để trực tiếp diệt trừ vô minh gốc rễ như các vị Bồ Tát Đại Thừa, hay những vị Phật tương lai, nhưng chúng ta có thể diệt trừ vô minh ngọn là “Ái, Thủ, và Hữu.” Vì thế, chúng ta phải cố gắng thực hiện sao cho không phát sinh tâm tham ái. Không tham ái mới không thủ hay không tìm cầu. Không tìm

cầu nên không có hữu hay thọ quả sinh tử về sau này. Đức Phật dạy: **Tùy nơi Vô Minh mà phát sanh Hành:** Từ nơi vô minh mà phát sanh ra các hành động điên đảo mê lầm. **Tùy nơi Hành mà phát sanh Thức:** Do nơi các hành động của thân khẩu ý hành xử sai quấy mà sanh ra cái thức tánh phân biệt phải quấy, vôn vôn. **Tùy nơi Thức phát sanh Danh Sắc:** Do nơi thức phân biệt sai quấy mà cảm thọ thành thân tứ đại hay danh sắc. **Tùy nơi Danh Sắc phát sanh Lục Căn:** Do nơi thân tứ đại mà sanh ra sáu căn, nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, và ý. **Tùy nơi Lục Căn phát sanh Xúc:** Do nơi lục căn bất tịnh mà sanh ra các sự xúc cảm và va chạm với lục trần, sắc, thanh, hương, vị, xúc, và pháp, như là sự xúc chạm thân mật giữa người nam và người nữ. **Tùy nơi Xúc phát sanh Thọ:** Từ nơi những cảm xúc trên mà sanh ra các sự thọ lãnh hay thọ dụng, như ham muốn sắc đẹp, ham muốn ăn ngon, vôn vôn. **Tùy nơi Thọ phát sanh Ái:** Thọ duyên ái, tức là do từ nơi các sự thọ nhận kia mà cảm ra những sự yêu ái, say mê, vôn vôn. **Tùy nơi Ái phát sanh Thủ:** Ái duyên thủ, tức là từ nơi yêu ái mà sanh ra sự chấp chặt, giữ lấy không chịu buông bỏ. **Tùy nơi Thủ phát sanh Hữu:** Thủ duyên hữu, tức là do từ nơi cái chấp giữ kia mà sanh cái tánh tư hữu, nghĩa là cái của ta, và cái không phải của ta, hay tất cả là của ta, chớ không phải của người, vôn vôn. **Tùy nơi Hữu có Sanh:** Hữu duyên sanh, tức là do nơi tư hữu ấy mà phải trầm luân vào vòng luân hồi sanh tử, tức là đầu thai, chuyển kiếp, trôi lăn trong ba cõi sáu đường như một chúng sanh. **Tùy nơi Sanh có Già Yếu Khổ Đau:** Sanh duyên lão, tức là hễ có sanh là có thân tứ đại, và dĩ nhiên là có già yếu khổ đau. **Tùy nơi Già yếu Khổ Đau mà lại Tử:** Lão duyên tử, tức là hễ có già yếu khổ đau là cuối cùng có chết.

Từ đó đức Phật kết luận: Hễ vô minh không sanh thì các hành trực thuộc khác cũng không có. Ví như hạt giống mà không có mộng thì chồi không sanh. Chồi đã không sanh thì không có thân cây; thân cây đã không thì không có nhánh lá hoa quả chi cả. **Tận diệt Vô Minh dẫn đến chấm dứt Hành:** Do cái vô minh kia diệt, các hành động sai lầm cũng không do đâu mà có được. **Chấm dứt Hành dẫn đến chấm dứt Thức:** Do các hành động sai quấy của thân khẩu ý không còn, thì thức tánh phân biệt cũng không sao sanh khởi được. **Chấm dứt Thức dẫn đến chấm dứt Danh Sắc:** Một khi cái thức phân biệt phải quấy không sanh thời không có thân danh sắc. **Chấm dứt Danh Sắc dẫn đến chấm dứt Lục Căn:** Khi không có thân danh sắc thì lục căn cũng không

thành. ***Chấm dứt Lục Căn dẫn đến chấm dứt Xúc:*** Khi thân lục căn bất tịnh không có, thời sự tiếp giao giữa nam nữ cũng như cảm xúc với lục trần cũng không có. ***Chấm dứt Xúc dẫn đến chấm dứt Thọ:*** Khi sự tiếp xúc với nhau không có, thì sự thọ lãnh cũng không có. ***Chấm dứt Thọ dẫn đến chấm dứt Ái:*** Khi sự thọ dụng không có thì không có yêu ái, thương mến, và ham mong, vân vân. ***Chấm dứt Ái dẫn đến chấm dứt Thủ:*** Do sự yêu ái không sanh thời sự chiếm hữu hay chấp giữ cũng không do đâu mà sanh khởi được. ***Chấm dứt Thủ dẫn đến chấm dứt Hữu:*** Do sự chấp giữ không còn, thời cũng không có cái của ta hay của người. ***Chấm dứt Hữu dẫn đến chấm dứt Sanh:*** Do cái của ta hay của người không còn, thời không còn tái sanh nữa. ***Chấm dứt Sanh dẫn đến chấm dứt Già Cả Bệnh Hoạn Khổ Đau:*** Khi sanh diệt, nghĩa là không có thân tứ đại, thời già cả, bệnh hoạn, khổ đau cũng không còn. ***Chấm dứt sanh còn dẫn tới chấm dứt Lão, Tử, Sầu Muộn, Ta Thán, Đau Khổ, Phiền Não, và Thất Vọng.***

The Twelve Conditions of Cause-and-Effect

The Last Showers of Dharmas of the Buddha In Kusunagara. After arriving in Kusunagara City, before entering Nirvana, the Buddha emphasized in front of his disciples that Buddhists must definitely build up their foundation of knowledge in cultivation in which we cannot lack understanding of the Twelve Conditions of Cause-and-Effect. As a matter of fact, all things in the phenomenal 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.

The twelve chains of Conditions of Cause-and-Effect comprise: ***The first chain is Ignorance:*** 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. ***The second chain is Volitional Actions:*** 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. ***The third chain is 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. ***The fourth chain is 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 fifth chain is Six Entrances:*** The six sense organs (eye for form, ear for sound, nose for scent, tongue for taste, body for Texture, and mind for 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. ***The sixth chain is Contact:*** 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. ***The seventh chain is Sensation:*** 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. ***The eighth chain is Craving:*** 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. ***The ninth chain is Grasping:*** 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. ***The tenth chain is Existence:*** 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. ***The eleventh chain is Birth or Rebirth:*** 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. ***The twelfth chain is Old Age and Death:*** In his new life, he will become old and die as every being does.

To eradicate ignorance, we must go back to the past and observe the first step of the conditioning process and study how the twelve links operate in the past, present and future. However, as ordinary people, our level of understanding and practicing dharmas is still low; therefore, we cannot apply the first method of eradicating ignorance at the root like Bodhisattvas and Becoming-Buddhas, but we can do it by eradicating desire, clinging, and becoming. Therefore, we must keep from manifesting any strong desire, covetousness for acquisition. Without such a desire, we will be freed from clinging. If we are not attached to anything, we will be liberated from the cycle of birth and death. The Buddha taught: ***Dependent on Ignorance arises Conditioning Activities:*** It means ignorance gives rise to actions. Ignorance (stupidity or darkness) develops into various crazy, chaotic, and delusional conducts and practices. ***Dependent on Conditioning Activities arises Relinking Consciousness:*** It is to say that actions give rise to consciousness. Improper and delusional actions of body, speech, and mind give rise to a consciousness filled with discriminations of right, wrong, etc. ***Dependent on Relinking Consciousness arises Mind and Matter:*** It is to say that consciousness gives rise to form name or consciousness (false discriminations) leads to having a physical body or form-name. ***Dependent on Mind and Matter arises the Six Spheres of***

Sense: It is to say that form name gives rise to six entrances or the physical body gives birth to the six entrances of sight, hearing, scent, taste, body, and mind. **Dependent on the Six Spheres of Sense arises Contact:** It is to say that six entrances give rise to interactions or the impure six faculties will breed attachments and wanting to connect with the six elements of form, sound, fragrance, flavor, touch, and dharma, such as sexual intimacies between a man and a woman. **Dependent on Contact arises Feeling:** It is to say that interaction gives rise to reception, which means attachments and interactions with these elements breed yearnings to receive them, such as sight yearn for beautiful forms, taste yearn for great delicacies, etc. **Dependent on Feeling arises Craving:** It means reception gives rise to love. It is to say, having received and accepted such pleasures gives rise to love, fondness, etc. **Dependent on Craving arises Grasping:** It means love gives rise to possessiveness. It is to say, love gives rise to covetousness, fixation, unwilling to let go. **Dependent on Grasping arises Becoming:** It means possessiveness gives rise to existence. It is to say, from being possessive gives rise to the characteristic of private existence by discriminating what is 'mine' and what is not 'mine,' or everything is mine and nothing is yours, etc. **Dependent on Becoming arises Birth:** It means existence gives rise to birth. It is to say, having the concept of private existence gives rise to rebirth, which is to change lives, and continue drowning in the cycle of birth and death in the three worlds and six realms as a sentient being. **Dependent on Birth arises Old Age and Sorrow:** It means birth gives rise to old age and sufferings. It is to say, if there is birth, then there has to be a physical body of impermanence, and naturally, there is also old age and sufferings. **Dependent on Old Age and Sorrow arises Death:** It means old age and sufferings give rise to death. It is to say, if there are old age and sufferings, there is eventually death.

Then, the Buddha concluded: If a seed does not germinate, a shoot will not rise, and if a shoot does not rise, then there will be no plant. And if there is no plant, there won't be any leaves and branches. **The cessation of ignorance leads to the cessation of Conditioning Activities:** It means when Ignorance is extinguished, Action is extinguished. It is to say, if ignorance ceases then all the false and mistaken conducts and practices will not transpire. **The cessation of Conditioning Activities leads to the cessation of relinking-Consciousness:** It means when Action is extinguished, Consciousness is extinguished. It is to say, if the improper and

delusional actions of body, speech, and mind no longer exist, then the various consciousnesses filled with discriminations will also cease. ***The cessation of Relinking-Consciousness leads to the cessation of Mind and Matter:*** It means when consciousness is extinguished, form name is extinguished. It is to say, if the consciousness of false and mistaken discriminations of right and wrong is no longer born, then there will not be a body of form name (there is no reincarnation or rebirth). ***The cessation of Mind and Matter leads to the cessation of the Six Spheres of Sense:*** It means when form name is extinguished, the six entrances are extinguished. It is to say, if the body of form-name does not exist, then the six entrances of sight, hearing, smell, taste, body, and mind cannot exist. ***The cessation of the Six Spheres of Sense leads to the cessation of Contact:*** It means when the six entrances are extinguished, interactions are extinguished. In other words, if the impure body of six faculties does not exist, then the matter of lusts, attachments, and intimacies between men and women, and the desires for the six elements of form, sound, fragrance, flavor, touch, and dharma will also cease. ***The cessation of Contact leads to the cessation of Feeling:*** It means when interaction is extinguished, reception is extinguished. In other words, if there are no interactions and no connections, then there is no acceptance and reception. ***The cessation of Feeling leads to the cessation of Craving:*** It means when reception is extinguished, love is extinguished. In other words, if acceptance and reception do not occur, then there is no love, fondness, or yearning, etc. ***The cessation of Craving leads to the cessation of Grasping:*** It means when love is extinguished, possessiveness is extinguished. That is to say, if love and fondness do not rise, then there is no covetousness, fixation, or the unwillingness to let go, etc. ***The cessation of Grasping leads to the cessation of Becoming:*** It means when possessiveness is extinguished, existence is extinguished. In other words, if the characteristic of private existence and the possessive nature do not exist, then there is no separation of what belongs to me, and what belongs to others. ***The cessation of Becoming leads to the cessation of Birth:*** It means when existence is extinguished, rebirth is extinguished. It is to say, if the ideas of what's mine and what's yours cease, then there is no more rebirth and reincarnation. ***The cessation of Birth leads to the cessation of Old Age, Sickness and Sorrow:*** It means when birth is extinguished, old age, sickness, and sorrow are also extinguished. In other words, if there is no birth, which means there is no physical body of impermanence, then there is no old age, sickness, and pain. ***The cessation of Birth also leads to the cessation of Old Age, Death, Sorrow, Lamentation, Pain, Grief, and Despair.***

Chương Hai Mươi Bảy *Chapter Twenty-Seven*

Sáu Ba La Mật

Ba La Mật, theo Phạn ngữ, có nghĩa là đáo bỉ ngạn. Sáu Ba La Mật đưa chúng sanh qua biển sanh tử để đi đến Niết Bàn. Sáu giai đoạn hoàn thiện tinh thần của chư Bồ tát trong tiến trình thành Phật. Chẳng những Lục độ Ba La Mật là đặc trưng cho Phật Giáo Đại Thừa trong nhiều phương diện, mà chúng còn gồm những cơ bản đạo đức chung cho tất cả các tôn giáo. Lục độ bao gồm sự thực tập và sự phát triển khả dĩ cao nhất. Vì vậy, thực hành sáu Ba La Mật sẽ giúp hành giả vượt bờ mê qua đến bến giác. Chính vì những lý do này mà trước khi nhập Niết Bàn, đức Phật đã từng nhấn mạnh rằng người Phật tử nhất định phải có một nền tảng hiểu biết vững chắc để tu hành, trong đó chúng ta không thể thiếu việc thông hiểu Sáu Ba La Mật. Phật tử thuần thành luôn biết Lục Độ Ba La Mật là sáu pháp tu hành căn bản của một người con Phật, nhưng lại không nỗ lực thực hành. Gặp ai và ở đâu mình cũng nói pháp “Lục Độ”, nhưng đến lúc gặp thử thách thì bố thí cũng không, trì giới cũng chẳng có, nhẫn nhục cũng tránh xa, tinh tấn đâu chẳng thấy chỉ thấy giải đãi, thiền định đâu không thấy chỉ thấy tán tâm loạn ý, kết quả là chúng ta không thể xử dụng được chân trí tuệ không trong hành xử hằng ngày. Như vậy thì hình tướng tu hành có lợi ích gì? Có người chẳng những không chịu bố thí, mà còn kêu người khác phải bố thí cho mình càng nhiều càng tốt. Những người này luôn tìm cách đạt được tiện nghi, chứ không chịu thua thiệt. Chúng ta ai cũng biết trì giới là giữ gìn giới luật Phật, nhưng đến lúc gặp thử thách, chẳng những mình không giữ giới mà còn phá giới nữa là khác. Mặc dù ai trong chúng ta cũng đều biết rằng nhẫn nhục có thể giúp đưa chúng ta sang bờ bên kia, nhưng khi gặp chuyện thì chúng ta chẳng bao giờ nhẫn nhục được. Ai cũng muốn tinh tấn, nhưng mà tinh tấn làm việc trần tục, chứ không phải tinh tấn tu hành. Ai cũng biết thực tập thiền định nhằm tập trung tư tưởng để phát sanh trí huệ, nhưng chỉ biết nói mà không chịu làm. Vì những lý do này mà Đức Phật nói sáu pháp Ba La Mật. Bố thí tức là dùng tài sản vật chất hoặc Phật pháp để bố thí cho người khác, trì giới là tuân giữ giới luật Phật và thúc liễm thân tâm

trong mọi hoàn cảnh, nhẫn nhục là thọ nhẫn những gì không như ý, tinh tấn là tinh tấn tu tập, thiền định là tập trung tư tưởng cho đến khi không còn một vọng tưởng nào, và trí tuệ là trí có khả năng đưa mình đến bờ bên kia và liễu sanh thoát tử.

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

Chúng ta phải bằng mọi cách giúp đỡ lẫn nhau. Khi bố thí, không nên ấp úng ý tưởng đây là người cho kia là kẻ được cho, cho cái gì và cho bao nhiêu, được như vậy thì kiêu mạn và tự phụ sẽ không sanh khởi trong ta. Đây là cách bố thí vô điều kiện hay bi tâm dựa trên căn bản bình đẳng. Bố thí Ba la mật còn là cửa ngõ đi vào hào quang chư pháp, vì nhờ đó mà trong từng giây phút, chúng ta làm cho chúng sanh hoan hỷ cũng như làm trang nghiêm cõi Phật; nhờ Bố thí Ba la mật mà chúng ta chỉ dạy và hướng dẫn chúng sanh lìa bỏ tánh tham lam bồng xển. Đặc biệt, chư Bồ Tát bố thí bình đẳng cho tất cả chúng sanh mà không màng chúng sanh có xứng đáng hay không. Trong Kinh Bốn Sanh kể nhiều câu chuyện về Bồ Tát hoàn thành bố thí Ba La Mật. Như trong một tiền kiếp của Đức Phật, lúc đó Ngài chỉ là một Bồ Tát, dù dưới dạng nhân hay phi nhân để thực hành hạnh bố thí. Trong Kinh Bốn Sanh Đại Kapi có kể Bồ Tát là chúa của loài khỉ bị quân lính của vua xứ Varanasi tấn công. Để cứu đàn khỉ, chúa khỉ lấy thân mình

giăng làm cầu cho đàn khỉ chạy thoát. Trong Kinh Bốn Sanh Sasa, Bồ Tát là một chú thỏ rừng. Để giữ trọn như lời đã hứa, thỏ hiến thân mình chết thay cho một con thỏ khác. Trong truyện hoàng tử Thiện Hữu, để thực hiện lời nguyện bố thí ba la mật, hoàng tử không chỉ bố thí lâu đài hay thành quách, mà còn bố thí ngay đến vợ con và cả thân thể tứ chi của Ngài. Theo Thanh Tịnh Đạo, Bồ Tát vì lợi ích số đông, thấy chúng sanh đau khổ, muốn cho họ đạt được trạng thái an lạc mà nguyện tu tập Ba La Mật, khi bố thí Ba La Mật được hoàn thành thì tất cả các Ba La Mật khác đều được hoàn thành. Theo Kinh Thí Dụ, Bồ Tát bố thí cho những ai cần, rồi Bồ Tát tu hành tịnh hạnh và Ba La Mật cho đến viên mãn. Cuối cùng ngài đạt được giác ngộ tối thượng, chánh đẳng chánh giác.

Theo từ Hán Việt, Bố có nghĩa là rộng lớn hay không có giới hạn, Thí có nghĩa là cho. Bố thí là cho một cách rộng lớn, cho không giới hạn. Bố thí thực phẩm hay pháp giáo, đưa đến lợi lạc cho đời này và đời sau trong kiếp lai sanh, xao lãng hay từ chối không bố thí sẽ có hậu quả ngược lại. Đức Phật dạy: “Tham lam chính là đầu mối của các sự khổ đau trong vòng luân hồi sanh tử. Vì hễ có tham là có chấp giữ; có chấp giữ là còn bị trói buộc; còn bị trói buộc tức là chưa giải thoát; chưa giải thoát tức là còn luân hồi sanh tử; còn luân hồi là còn làm chúng sanh; còn làm chúng sanh là còn tiếp tục chịu các cảnh khổ đau phiền não.” Vì thấy các mối nguy hại của tham lam, nên Đức Phật đã nhấn mạnh với chúng sanh về pháp môn bố thí. Trong phần giảng giải Kinh Bát Đại Nhân Giác, Thiền Sư Thích Nhất Hạnh đã giải thích về “Bố Thí” như sau: Bố Thí là cho ra đồng đều, có nghĩa là làm san bằng sự chênh lệch giàu nghèo. Bất cứ hành động nào khiến cho tha nhân bớt khổ và thực thi công bằng xã hội đều được xem là “Bố Thí.” Bố Thí là hạnh tu đầu của sáu phép Ba La Mật. Ba La Mật có nghĩa là đưa người sang bờ bên kia, tức là bờ giải thoát; giải thoát khỏi bệnh tật, nghèo đói, vô minh, phiền não, sanh tử. Tuy nhiên, Phật pháp nói dễ khó làm. Bố thí tức là dùng tài sản vật chất hoặc Phật pháp bố thí cho người khác. Có người lúc cần bố thí thì không chịu bố thí. Ngược lại, lúc nào cũng muốn người khác cho mình, càng nhiều càng tốt. Người ấy luôn tìm cách chiếm đoạt tiện nghi. Vì vậy nói Phật pháp nói dễ khó làm là ở chỗ này. Người tu theo Phật phải nên biết hai chữ “Bố thí” và “Cúng dường” cũng đồng một nghĩa. Ở nơi chúng sanh thì gọi là “Bố thí.” Ở nơi cha mẹ, cùng các bậc thầy tổ và chư Thánh nhân thì

gọi là cúng dường. Theo Thanh Tịnh Đạo, Ngài Phật Âm định nghĩa “Danam vuccati avakkhandham” là “thật lòng bố thí” thì gọi là “Đà na,” mặc dù theo nghĩa đen “đàn na” có bốn nghĩa: 1) bố thí, 2) rộng lượng, 3) của cứu tế, và 4) hào phóng.

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

Hai Loại Bố Thí: Theo giáo thuyết nhà Phật, có hai loại bố thí. *Thứ nhất* là tài thí hay bố thí bằng của cải. *Thứ nhì* là pháp thí, hay thuyết giảng những lời Phật dạy để độ người. Còn có hai loại bố thí khác: *Thứ nhất* là tịnh thí, hay bố thí thanh tịnh chẳng cần báo đáp. *Thứ nhì* là bất tịnh thí, hay bố thí mà còn mong cầu phước báo.

Ba Loại Bồ Thí: Theo giáo thuyết nhà Phật, Bồ thí lại có ba bậc. *Bậc thứ nhất* là Hạ phần bồ thí (bồ thí ở bậc thấp nhất). Do khởi từ tâm mà bồ thí tài vật cho dòng họ, vợ con. Đây gọi là bồ thí bậc thấp. *Bậc thứ nhì* là trung phần bồ thí (bồ thí ở bậc trung). Với từ tâm mà bồ thí đầu, mắt hay tứ chi. Đây gọi là bồ thí bậc trung. *Bậc thứ ba* là thượng phần bồ thí (bồ thí bậc thượng). Với từ tâm mà bồ thí sinh mạng. Đây gọi là bồ thí bậc thượng. Ngoài ra, có ba loại bồ thí khác: *Loại bồ thí thứ nhất* là “*Tài Thí*”: Bồ thí tài sản vật chất, nghĩa là cho người tiền bạc hay vật chất. Trên đời này, không ai là không thể thực hiện một hình thức bồ thí nào đó. Dù cho một người bần cùng đến đâu, người ấy cũng có thể bồ thí cho những người còn tệ hơn mình hay có thể giúp vào việc công ích bằng sự bồ thí dù nhỏ nhất, nếu người ấy muốn. Ngay cả một người hoàn toàn không thể làm được như thế, người ấy cũng có thể có ích cho người khác và cho xã hội bằng cách phục vụ. Tài thí là thí của cải vật chất như thực phẩm, quà cáp, vãn vãn. Tài thí bao gồm nội thí và ngoại thí. Ngoại thí là bồ thí kinh thành, của báu, vợ con... Bồ Tát là vị không chấp vào ngã, nên có thể cho cả kinh đô, của báu và vợ con... Thái tử Sĩ Đạt Đa là một vị hoàng tử giàu sang phú quý, nhưng Ngài từ bỏ hết ngay cả vợ đẹp, con ngoan và hoàng cung lộng lẫy để trở thành một sa môn không một đồng dính túi. Nội thí là Bồ Tát có thể cho cả thân thể, đầu, mắt, tay chân, da thịt và máu xương của mình cho người xin. *Loại bồ thí thứ nhì* là “*Bồ Thí Pháp*”: Nếu chúng ta chỉ thỏa mãn với việc bồ thí tài vật mà không khiến cho chúng sanh tu hành chuyển hóa những khổ đau phiền não của họ thì theo Đức Phật là chưa đủ. Đức Phật nhắc nhở về cách bồ thí cao tuyệt để giúp chúng sanh là giúp họ tu tập thiện nghiệp. Theo kinh Đại Bảo Tích, chương XXIV, Diệu Âm Bồ Tát đã hiện các thứ thân hình tùy theo căn cơ của chúng sanh mà thuyết pháp. Chương XXV, Quán Thế Âm Bồ Tát vì thương tưởng các chúng sanh kêu khổ nên ngài cũng đã biến ra đủ loại thân đồng sự với chúng sanh mà thuyết pháp làm lợi lạc cho họ. Theo Đức Phật, có hai cách bồ thí, vật chất và tinh thần. Trong hai cách này thì cách bồ thí về tinh thần là thù thắng. Bồ thí Pháp, nghĩa là dạy dỗ người khác một cách đúng đắn. Một người có kiến thức hay trí tuệ về một lãnh vực nào đó, hẳn cũng có thể dạy người khác hay dẫn dắt họ ngay cả khi họ không có tiền hay bị trở ngại về thể chất. Dù cho một người có hoàn cảnh hạn hẹp cũng có thể thực hiện bồ thí pháp. Nói lên kinh nghiệm của riêng mình làm lợi cho

người khác cũng là bố thí pháp. Như vậy, theo đạo Phật, pháp thí là đem pháp thoại đến với chúng sanh, nhằm mang lại lợi ích tinh thần cho họ. *Loại bố thí thứ ba là “Bố Thí Vô Úy”*: Bố thí vô úy có nghĩa là gỡ bỏ những ưu tư hay khổ đau của người khác bằng nỗ lực của chính mình. An ủi ai vượt qua lúc khó khăn cũng được xem như là “vô úy thí.” Khi một người đang lo sợ vì gặp tai họa, mình bèn dùng phương tiện lời nói hay các phương cách khác để giúp người ấy hết lo âu, khổ sở và phiền não, đó là vô úy thí. Vô úy thí là cách tốt nhất có thể đóng góp sự an lạc và hạnh phúc cho mọi người.

Bốn Loại Bố Thí: Theo giáo thuyết Phật giáo, có bốn loại bố thí. *Thứ nhất là “Bút Thí”*: Bút thí có nghĩa là khi thấy ai phát tâm sao chép kinh điển liền phát tâm Bố Thí viết để giúp duyên cho họ chép kinh. *Thứ nhì là “Mặc Thí”*: Mặc thí là khi thấy người viết kinh liền Bố Thí Mực để giúp thiện duyên. *Thứ ba là “Kinh Thí”*: Kinh thí có nghĩa là bố thí kinh sách để người có phương tiện đọc tụng. *Thứ tư là “Thuyết Pháp Thí”*: Thuyết pháp thí có nghĩa là bố thí bằng cách thuyết pháp cho người nghe để người tu hành giải thoát.

Năm Loại Bố Thí: Theo giáo thuyết Phật giáo, có năm loại bố thí. *Thứ nhất* là thí cho kẻ ở phương xa lại. *Thứ nhì* là thí cho kẻ sắp đi xa. *Thứ ba* là thí cho kẻ bệnh tật ốm đau. *Thứ tư* là thí cho người đói khát. *Thứ năm* là thí trí huệ và đạo đức cho người. Bên cạnh năm loại bố thí trên, có năm hạng người giả danh hảo tâm mà bố thí. *Hạng thứ nhất*, miệng nói tốt, hoặc nói bố thí mà không bao giờ chịu thực hành, chỉ là những lời hứa trống rỗng. *Hạng thứ nhì*, lời nói và hành động đều trái ngược nhau, tức là ngôn hành bất tương ứng. *Hạng thứ ba*, bố thí mà trong tâm luôn mong cầu được bồi hoàn bằng các sự đền ơn đáp nghĩa. *Hạng thứ tư*, bỏ ra có một tấc mà muốn thâu vào một thước. *Hạng thứ năm*, gieo trồng ít mà muốn đặng trái nhiều.

Bảy Loại Bố Thí Cúng Dường: Theo giáo thuyết nhà Phật, có bảy loại cúng dường. *Loại thứ nhất* là bố thí cho khách lạ hay cho người lặn độn chốn tha hương. *Loại thứ nhì* là bố thí cho người đi đường. *Loại thứ ba* là bố thí cho người ốm đau bệnh hoạn. *Loại thứ tư* là bố thí cho người hầu bệnh (trông nom người bệnh). *Loại thứ năm* là bố thí cho tịnh xá chùa chiền. *Loại thứ sáu* là bố thí (cúng dường) đồ ăn thường ngày cho chư Tăng Ni. *Loại thứ bảy* là tùy thời tùy lúc bố thí (nóng, lạnh, gió bão...). Lại có bố thí thân (dùng thân mình để phục vụ), bố thí tâm, bố thí mắt (một cái nhìn nồng ấm có thể làm cho tha nhân cảm thấy an

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

Tám Loại Bố Thí: Theo Câu Xá Luận, có tám loại bố thí. *Thứ nhất* là “*Tùy Chí Thí*”: Có người đến nên bố thí và chỉ bố thí được sự tiện ích ở chỗ gần. *Thứ nhì* là “*Bố Úy Thí*”: Loại này vì sợ mà bố thí hay vì sợ tai ách mà bố thí. *Thứ ba* là “*Báo Ân Thí*”: Bố thí để trả ân hay vì người ấy đã cho tôi nên tôi bố thí lại. *Thứ tư* là “*Cầu Báo Thí*”: Bố thí với ý mong cầu được báo đáp về sau này. *Thứ năm* là “*Tập Tục Thí*”: Bố thí vì thể theo tập tục của tổ tiên cha ông (hay vì nghĩ rằng bố thí là tốt). *Thứ sáu* là “*Hỷ Thiên Thí*”: Loại này vì mong được sanh lên cõi trời mà bố thí. *Thứ bảy* là “*Yếu Danh Thí*”: Loại này vì danh tiếng mà bố thí (nghĩ rằng bố thí sẽ có tiếng đồn tốt). *Thứ tám* là “*Công Đức Thí*”: Bố thí để giúp cho tâm được trang nghiêm, tập hạnh buông xả và dọn đường cho công cuộc tu hành giải thoát. Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có tám loại bố thí: *Thứ nhất* là tùy chí thí. *Thứ nhì* là bố úy thí. *Thứ ba* là báo ân thí. *Thứ tư* là cầu báo thí. *Thứ năm* là bố thí vì nghĩ rằng bố thí là tốt. *Thứ sáu* là bố thí vì nghĩ rằng: “Ta nấu,

họ không nấu. Thật không phải, nếu ta nấu mà ta đem bố thí cho kẻ không nấu.” *Thứ bảy* là yếu danh thí. *Thứ tám* là bố thí vì muốn trang nghiêm và tư trợ tâm.

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

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

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

năm là bố thí hay cúng dường ở nơi mẹ. Theo Kinh Kim Cang, Đức Phật nhắc nhở Tu Bồ Đề về Bố Thí Vô Sở Trụ như sau: “Ông Tu Bồ Đề! Bồ Tát thực hành phép bố thí phải nên “Vô sở trụ.” Nghĩa là không nên trụ vào sắc mà làm bố thí, không nên trụ vào thanh, hương, vị, xúc, pháp mà làm bố thí. Ông Tu Bồ Đề! Tại sao mà Bồ Tát không nên trụ vào sắc tướng mà bố thí như thế? Vì nếu Bồ Tát không trụ vào hình sắc mà bố thí, thì phúc đức đó không thể suy lường được. Lại nữa, ông Tu Bồ Đề! Bồ Tát không trụ vào hình tướng mà bố thí, thì phúc đức đó cũng nhiều như thế, không thể suy lường được. Ông Tu Bồ Đề! Nếu tâm của Bồ Tát còn trụ vào pháp sự tướng mà làm hạnh bố thí, thì cũng ví như người ở chỗ tối tăm, không thể trông thấy gì hết, còn nếu Bồ Tát làm hạnh bố thí mà tâm không trụ trước vào sự tướng, thì như người có con mắt sáng, lại được ánh sáng của mặt trời, trông thấy rõ cả hình sắc sự vật.”

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

Bố thí Ba La Mật là cho vì ích lợi và hạnh phúc của tất cả chúng sanh bất cứ thứ gì và tất cả những gì ta có thể cho được: không những chỉ của cải vật chất, mà cả kiến thức, thế tục cũng như tôn giáo hay tâm linh. Chư Bồ Tát đều sẵn sàng bố thí ngay cả sinh mạng mình để cứu kẻ khác. Đây không chỉ có nghĩa là cho đi thứ gì mà người ta có thừa; nó còn bao gồm cả việc thí xả thân mệnh mình cho chính nghĩa.

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

Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Vì có tín tâm hoan hỷ nên người ta mới bố thí, trái lại kẻ có tâm ganh ghét người khác được ăn, thì ngày hoặc đêm kẻ kia không thể nào định tâm được (249). Nhưng kẻ nào đã cất được, nhỏ được, diệt được tâm tưởng ấy, thì ngày hoặc đêm, kẻ kia đều được định tâm (250). Trong các cách bố thí, pháp thí là hơn cả; trong các chất vị, pháp vị là hơn cả; trong các hỷ lạc, pháp hỷ là hơn cả; người nào trừ hết mọi ái dục là vượt trên mọi đau khổ (354). Cỏ làm hại rất nhiều ruộng vườn, tham dục làm hại rất nhiều thế nhân. Vậy nên bố thí cho người lìa tham, sẽ được quả báo lớn (356). Cỏ làm hại rất nhiều ruộng vườn, sân nhuế làm hại rất nhiều thế nhân. Vậy nên bố thí cho người lìa sân, sẽ được quả báo lớn (357). Cỏ làm hại rất nhiều ruộng vườn, ngu si làm hại rất nhiều thế nhân. Vậy nên bố thí cho người lìa si, sẽ được quả báo lớn (358). Cỏ làm hại rất nhiều ruộng vườn, ái dục làm hại rất nhiều thế nhân. Vậy nên bố thí cho người lìa dục, sẽ được quả báo lớn (359).” Trong Kinh Tứ Thập

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

Thứ nhì là Trì Giới: Trong chúng ta ai cũng biết rằng trì giới là giữ gìn giới luật, nhưng khi thử thách đến thì chúng ta lại phá giới thay vì giữ giới. Trì giới dạy chúng ta rằng chúng ta không thể cứu độ người khác nếu chúng ta không tự mình tháo gỡ những nhiễm trược của chúng ta bằng cách sống theo phạm hạnh và chánh trực. Tuy nhiên, cũng đừng nên nghĩ rằng chúng ta không thể dẫn dắt người khác vì chúng ta chưa được hoàn hảo. Trì giới còn là tấm gương tốt cho người khác noi theo nữa, đây là một hình thức giúp đỡ người khác. Trì giới cũng có nghĩa là giữ giới với cái tâm bất động cho dầu mình có gặp bất cứ tình huống nào. Dầu cho núi Thái Sơn có sập lở trước mặt, lòng mình chẳng kinh sợ. Dầu cho có người đàn bà tuyệt mỹ đi qua, lòng ta

cũng không xao xuyên. Đây chính là chiếc chìa khóa mở cánh cửa đại giác trong đạo Phật. Đây cũng chính là định lực cần thiết cho bất kỳ người tu Phật nào nhằm chuyển hóa cảnh giới. Bất kể là cảnh giới thiện hay ác, thuận hay nghịch, nếu mình thản nhiên, không sanh tâm kinh sợ để rồi phải phá giới thì tự nhiên gió sẽ yên, sóng sẽ lặng. Phạm ngữ “Sila” là tuân thủ những giáo huấn của Đức Phật, đưa đến đời sống có đạo đức. Trong trường hợp của những người xuất gia, những giới luật nhằm duy trì trật tự trong Tăng già. Tăng già là một đoàn thể khuôn mẫu mà lý tưởng là sống một cuộc sống thanh bình và hài hòa. Trì giới hạnh thanh tịnh nghĩa là thực hành tất cả các giới răn của đạo Phật, hay tất cả những thiện hạnh dẫn tới chỗ toàn thiện đạo đức cho mình và cho tất cả mọi người. Đó chính là trì giữ giới hạnh thanh tịnh. Trì giới Ba La Mật được dùng để diệt trừ phạm giới và hủy báng Phật Pháp. Giới Ba La Mật, ba la mật thứ hai trong sáu ba la mật. Bồ Tát phải giữ gìn các giới luật và bảo vệ chúng như đang giữ gìn một viên ngọc quý vậy. Cư sĩ tại gia, nếu không giữ được hai trăm năm chục hay ba trăm bốn mươi tám giới, cũng nên cố gắng trì giữ năm hay mười giới thiện nghiệp: không sát hại chúng sanh, không lấy của không cho, không tà hạnh, không uống rượu, không nói láo, không nói lời thô bạo, không nói lời nhảm nhí, không tham dục, không sân hận và không tà kiến. Theo Kinh Pháp Hoa, chư Bồ Tát giữ gìn các giới luật và bảo vệ chúng như đang giữ gìn những viên ngọc quý trong tay họ. Các ngài nghiêm trì không vi phạm, dù một lỗi rất nhỏ. Do nơi tâm không chấp thủ, luôn trong sáng và xa lìa thành kiến, nên người trì giới Ba La Mật luôn trầm tĩnh nơi tư tưởng và hành động đối với người phạm giới, và không có sự tự hào ưu đãi nào đối với người đức hạnh.

Thứ ba là Nhẫn Nhục: Nhẫn nhục là một trong những phẩm chất quan trọng nhất trong xã hội hôm nay. Theo Phật giáo, nếu không có khả năng nhẫn nhục và chịu đựng thì không thể nào tu đạo được. Đức Thích Ca Mâu Ni Phật có tất cả những đức hạnh và thành Phật do sự kiên trì tu tập của Ngài. Tiểu sử của Ngài mà ta đọc được bất cứ ở đâu hay trong kinh điển, chưa có chỗ nào ghi rằng Đức Phật đã từng giận dữ. Dù Ngài bị ngược đãi nặng nề hay dù các đệ tử Ngài nhẫn tâm chống Ngài và bỏ đi, Ngài vẫn luôn luôn có thái độ cảm thông và từ bi. Là đệ tử của Ngài, chúng ta phải nên luôn nhớ rằng: “Không có hành động nào làm cho Đức Phật thất vọng hơn là khi chúng ta trở nên giận dữ về điều gì và trách mắng hay đổ thừa cho người khác vì sự sai

lâm của chính chúng ta.” Nếu chúng ta muốn tu các pháp môn Thiền Định, Niệm Phật hay Niệm Hồng Danh Đức Quán Thế Âm, vân vân, chỉ cần có lòng nhẫn nhục là mình sẽ thành tựu. Nếu không có lòng nhẫn nhục thì pháp môn nào chúng ta cũng chẳng thể tu tập được. Nếu thiếu lòng nhẫn nại thì luôn luôn cảm thấy thế này là không đúng, thế kia là không phải, việc gì cũng không vừa ý; như vậy thì còn tu hành gì được nữa. Tóm lại, một khi chúng ta kiên nhẫn theo sự tu tập của Bồ Tát, chúng ta không còn trở nên giận dữ hay trách mắng kẻ khác hay đối với mọi sự mọi vật trong vũ trụ. Chúng ta có thể than phiền về thời tiết khi trời mưa trời nắng và cần nhẫn về bụi bặm khi chúng ta gặp buổi đẹp trời. Tuy nhiên, nhờ nhẫn nhục, chúng ta sẽ có được một tâm trí bình lặng thanh thản, lúc đó chúng ta sẽ biết ơn cả mưa lẫn nắng. Rồi thì lòng chúng ta sẽ trở nên tự tại với mọi thay đổi trong mọi hoàn cảnh của chúng ta.

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

Nhẫn nhục phải được tu tập trong mọi hoàn cảnh. *Thứ nhất là tu tập nhẫn nhục hoàn cảnh ngang trái:* Nhẫn nại là pháp tối yếu. Chúng

ta phải nhẫn được những việc khó nhẫn. Thí dụ như chúng ta không thích bị chửi rửa, nhưng có ai đó mắng chửi chúng ta, chúng ta hãy vui vẻ nhẫn nhịn. Tuy chúng ta không thích bị đánh đập, nhưng hễ có ai đó đánh đập chúng ta, chúng ta hãy vui vẻ chịu đựng. Không ai trong chúng ta muốn chết vì mạng sống quý báu vô cùng. Tuy nhiên, có ai muốn giết chúng ta, chúng ta hãy xem như người ấy giải thoát nghiệp chướng đời này cho chúng ta. Người ấy đích thực là thiện tri thức của mình. *Thứ nhì, nhẫn nhục vì muốn kiên trì đạo lý:* Người tu thiền phải ngồi cho tới khi đại định. Người tu niệm Phật phải nhớ lúc nào cũng chỉ niệm một câu “Nam Mô A Di Đà Phật”, không được ngừng nghỉ. Dù nắng hay dù mưa cũng niệm một câu này mà thôi. Chúng ta chỉ có thể đo lường đạo lực và sự nhẫn nhục thân tâm khi chúng ta bị khinh hủy, chửi mắng, vu oan giá họa, cũng như mọi chướng ngại khác. Nếu muốn thành tựu quả vị Bồ Tát, chúng ta phải thực hành thân nhẫn ý nhẫn. Nhẫn nhục đạt được qua hiểu biết rằng tất cả mọi hiện tượng đều không sanh được gọi là “Bất Khởi Pháp Nhẫn”. Sự hiểu biết về tánh không và vô sanh của chư Bồ Tát, những vị đã đạt được Bát Địa hay Bất Thối Địa. Giai đoạn thiền định kham nhẫn, trong giai đoạn này sự trở dậy về ảo tưởng hiện tượng đều chấm dứt nhờ bước được vào thực chứng tánh không của vạn pháp. Đây là nhận ra rằng không có cái gì đã được sinh ra hay được tạo ra trong thế giới này, rằng khi các sự vật được thấy đúng như thực từ quan điểm của cái trí tuyệt đối, thì chúng chính là Niết Bàn, là không bị ảnh hưởng bởi sinh diệt chút nào cả. Khi người ta đạt đến “Bất Khởi Pháp Nhẫn” thì người ta thể chứng cái chân lý tối hậu của Phật giáo.

Ba Loại Nhẫn Nhục: Theo giáo pháp nhà Phật, có ba loại nhẫn. *Thứ nhất là không bực tức đối với người làm tổn hại mình:* Loại kiên nhẫn này giúp chúng ta giữ được tâm trong sáng và điềm tĩnh dù cho người khác có đối xử với ta như thế nào đi nữa. Thường thì chúng ta hay trách móc khi chúng ta bị người khác làm hại. Trạng thái khó chịu ấy có khi là cảm giác tự tử thân hay bị buồn khổ, chúng ta hay trách cứ người khác tại sao đối xử với mình tệ như vậy. Có khi trạng thái khó chịu ấy biến thành giận dữ khiến chúng ta sanh tâm muốn trả thù để làm hại người khác. Chúng ta phải luôn nhớ rằng nếu chúng ta muốn người khác khoan dung độ lượng cho những khuyết điểm của mình thì người ấy cũng muốn chúng ta hỷ xả và khoan dung, đừng để lòng những lời nói hay hành động mà người ấy đã nói lỡ hay làm lỡ khi mất

tự chủ. *Thứ nhì là chuyển hóa những rắc rối và khổ đau bằng một thái độ tích cực:* Tâm kiên nhẫn trước những rắc rối và khổ đau giúp chúng ta chuyển hóa những tình thế khổ sở như bệnh hoạn và nghèo túng thành những pháp hỗ trợ cho việc tu tập của ta. Thay vì chán nản hay tức giận khi rơi vào khổ nạn thì chúng ta lại học hỏi được nhiều điều và đối mặt với cảnh khổ ấy một cách can đảm. *Thứ ba là chịu đựng những khó khăn khi tu tập Chánh pháp:* Chịu đựng những khó khăn khiến cho chúng ta phát triển lòng bi mẫn đối với những người lâm vào tình cảnh tương tự. Tâm kiên mạn giảm xuống thì chúng ta sẽ hiểu rõ hơn về luật nhân quả và sẽ không còn trây lười trong việc giúp đỡ người khác đồng cảnh ngộ. Kiên nhẫn là một phẩm chất cần thiết cho việc tu tập. Đôi khi chúng ta cảm thấy khó khăn trong việc thông hiểu lời Phật dạy trong việc chế ngự tâm thức hay trong việc kỷ luật bản thân. Chính tâm kiên nhẫn giúp ta vượt qua những khó khăn trên và chiến đấu với những tâm thái xấu ác của chính mình. Thay vì mong đợi kết quả tức thì từ sự tu tập ngăn ngui kiên nhẫn giúp chúng ta giữ tâm tu tập liên tục trong một thời gian dài.

Năm Loại Nhẫn Nhục: Theo giáo pháp nhà Phật, có có năm loại nhẫn nhục. Đây là năm giai đoạn nhẫn nhục của một vị Bồ Tát. *Thứ nhất là phục nhẫn hay điều phục nhẫn:* Với loại nhẫn này hành giả có thể nhận chìm tham, sân, si, nhưng hạt giống dục vọng và phiền não vẫn chưa dứt hẳn. Đây là điều kiện tu hành của các bậc Bồ Tát Biệt Giáo, tam hiền thập trụ, thập hành, và thập hồi hướng. *Thứ nhì là tín nhẫn:* Kiên trì đức tin từ Hoan Hỷ địa, Ly Cấu địa, đến Phát Quang địa, hành giả thuần khiết tin tưởng hể nhân lành thì quả lành. *Thứ ba là thuận nhẫn:* Tùy thuận nhẫn từ Diễm Huệ địa, đến Cực Nan Thắng địa và Hiện Tiền địa, giai đoạn tu trì khiến cho hành giả có được đức nhẫn nhục của Phật và Bồ Tát (từ tứ địa đến lục địa). *Thứ tư là vô sanh nhẫn:* Vô sanh nhẫn từ Viên Hành địa đến Bất Động địa và Thiện Huệ địa, giai đoạn tu đức nhẫn khiến hành giả nhập cái lý các pháp đều vô sinh (từ thất địa đến cửu địa). *Thứ năm là tịch diệt nhẫn:* Tịch diệt nhẫn của hạng Pháp Vân địa hay Diệu Giác, giai đoạn hành giả dứt tuyệt mọi mê hoặc để đạt tới niết bàn tịch diệt.

Bên cạnh đó, còn có sáu loại nhẫn, tám nhẫn và mười loại nhẫn. *Sáu Loại Nhẫn Nhục:* Sáu loại nhẫn bao gồm tín nhẫn, pháp nhẫn, tu nhẫn, chánh nhẫn, vô cấu nhẫn, và nhất thiết trí nhẫn. Tín nhẫn là sự kiên trì an trụ trong niềm tin và niệm hồng danh Phật A Di Đà, hoặc

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

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

là đạo Pháp nhẫn đi với đạo Pháp trí. Thứ tám là đạo loại nhẫn đi với đạo loại trí.

Mười Loại Nhẫn Nhục: Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 29, có mười loại nhẫn. Chư Bồ Tát được mười nhẫn này thời được đến nơi vô ngại nhẫn địa của tất cả Bồ Tát. Đó là âm thanh nhẫn, thuận nhẫn, vô sanh pháp nhẫn, như huyễn nhẫn, như diêm nhẫn, như mộng nhẫn, như hưởng nhẫn, như ảnh nhẫn, như hóa nhẫn, và như hư không nhẫn. Bên cạnh đó, theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười thanh tịnh nhẫn của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được pháp nhẫn vô thượng chẳng do tha ngộ của tất cả chư Phật. *Thứ nhất* là thanh tịnh nhẫn an thọ sự mắng nhục, vì thủ hộ các chúng sanh. *Thứ nhì* là thanh tịnh nhẫn an thọ dao gậy, vì khéo hộ trì mình và người. *Thứ ba* là thanh tịnh nhẫn chẳng sanh giận hận, vì nơi tâm chẳng động. *Thứ tư* là thanh tịnh nhẫn chẳng chê trách kẻ ty tiện, vì người trên hay rộng lượng. *Thứ năm* là thanh tịnh nhẫn có ai về nương đều cứu độ, vì xả bỏ thân mạng mình. *Thứ sáu* là thanh tịnh nhẫn xa lìa ngã mạn, vì chẳng khinh kẻ chưa học. *Thứ bảy* là thanh tịnh nhẫn bị tàn hại hủy báng chẳng sân hận, vì quán sát như huyễn. *Thứ tám* là thanh tịnh nhẫn bị hại không báo oán, vì chẳng thấy mình và người. *Thứ chín* là thanh tịnh nhẫn chẳng theo phiền não, vì xa lìa tất cả cảnh giới. *Thứ mười* là thanh tịnh nhẫn tùy thuận chơn thiệt trí của Bồ Tát biết tất cả các pháp vô sanh, vì chẳng do người dạy mà được nhập cảnh giới như thiết trí.

Nhẫn nhục đôi khi cũng được gọi là nhẫn nại, nhưng nhẫn nhục thì đúng nghĩa hơn. Vì rằng nó không chỉ là sự kiên nhẫn chịu những bệnh hoạn của xác thịt, mà nó là cảm giác về sự vô nghĩa, vô giới hạn, và xấu ác. Nói cách khác, nhẫn nhục là nín chịu mọi sự mắng nhục của các loài hữu tình, cũng như những nóng lạnh của thời tiết. Nhẫn nhục Ba la mật được dùng để diệt trừ nóng giận và sân hận. Nhẫn nhục Ba la mật là Ba La Mật thứ ba trong Lục Ba La Mật. Nhẫn nhục Ba La Mật là nhẫn nhục những gì khó nhẫn, nhẫn sự mạ lỵ mà không hề oán hận. Nhẫn nhục Ba la mật còn là cửa ngõ đi vào hào quang chư pháp, vì nhờ đó mà chúng ta có thể xa rời được sân hận, ngã mạn cống cao, nịnh hót, và ngu xuẩn, và cũng nhờ nhẫn nhục Ba la mật mà chúng ta có thể dạy dỗ và hưởng chúng sanh với những tật xấu kể trên. Có những vị Bồ Tát xuất gia, sống đời không nhà, trở thành Tỳ Kheo, sống trong rừng núi cô tịch... Dầu bị kẻ xấu ác đánh đập hay trách mắng họ cũng chịu đựng một cách nhẫn nhục. Dù bị thú dữ cắn hại họ

cũng nhẫn nhịn chứ không sợ hãi và tâm của họ lúc nào cũng bình thản và không bị xao động. Trong khi tu tập nhẫn nhục, Bồ Tát nhẫn chịu không giận dữ trước các lời phê bình, chỉ trích và hăm dọa của các Tỳ Kheo kiêu mạn như trong Kinh Kim Cang, Đức Phật đã bảo ông Tu Bồ Đề: “Này Tu Bồ Đề! Như Lai nói nhẫn nhục ba la mật không phải là nhẫn nhục ba la mật. Vì cớ sao? Này Tu Bồ Đề như thuở xưa, Ta bị vua Ca Lợi cắt đứt thân thể, khi ấy Ta không có tướng ngã, tướng nhân, tướng chúng sanh, tướng thọ giả. Vì cớ sao? Ta thuở xa xưa, thân thể bị cắt ra từng phần, nếu còn tướng ngã, tướng nhân, tướng chúng sanh, tướng thọ giả thì Ta sẽ sanh tâm sân hận. Này Tu Bồ Đề! Lại nhớ thuở quá khứ năm trăm đời, Ta làm tiên nhân nhẫn nhục, vào lúc ấy Ta cũng không có tướng ngã, tướng nhân, tướng chúng sanh, tướng thọ giả. Thế nên, Tu Bồ Đề! Bồ Tát nên liả tất cả tướng mà phát tâm vô thượng chánh đẳng chánh giác, chẳng nên trụ sắc sanh tâm, chẳng nên trụ thanh hương vị xúc pháp sanh tâm, nên sanh tâm không chỗ trụ. Nếu tâm có trụ ắt là không phải trụ. Thế nên Như Lai nói tâm Bồ Tát nên không trụ sắc mà bố thí. Này Tu Bồ Đề! Bồ Tát vì lợi ích của tất cả chúng sanh nên như thế mà bố thí. Như Lai nói tất cả các tướng tức không phải tướng. Lại nói tất cả chúng sanh tức không phải chúng sanh.” Nhẫn nhục Ba la mật là Ba La Mật thứ ba trong Lục Ba La Mật. Nhẫn nhục Ba La Mật là nhẫn nhục những gì khó nhẫn, nhẫn sự mạ lỵ mà không hề oán hận. Nhẫn nhục Ba la mật còn là cửa ngõ đi vào hào quang chư pháp, vì nhờ đó mà chúng ta có thể xa rời được sân hận, ngã mạn cống cao, nịnh hót, và ngu xuẩn, và cũng nhờ nhẫn nhục Ba la mật mà chúng ta có thể dạy dỗ và hướng chúng sanh với những tật xấu kể trên.

Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Voi xuất trận nhẫn chịu cung tên như thế nào, ta đây thường nhẫn chịu mọi điều phỉ báng như thế ấy. Thật vậy, đời rất lắm người phá giới thường ghét kẻ tu hành (320). Luyện được voi để đem dự hội, luyện được voi để cho vua cỡi là giỏi, nhưng nếu luyện được lòng ẩn nhẫn trước sự chê bai, mới là người có tài điều luyện hơn cả mọi người (321).” Theo Kinh Tứ Thập Nhị Chương, Chương 15, có một vị sa Môn hỏi Phật, “Điều gì là thiện? Điều gì là lớn nhất?” Đức Phật dạy: “Thực hành Chánh Đạo, giữ sự chân thật là thiện. Chí nguyện hợp với Đạo là lớn nhất.” “Điều gì là mạnh nhất? Điều gì là sáng nhất?” Đức Phật dạy: “Nhẫn nhục là mạnh nhất vì không chứa ác tâm nên tăng sự an ổn. Nhẫn nhục là không ác,

tất được mọi người tôn kính. Tâm ô nhiễm đã được đoạn tận không còn dấu vết gọi là sáng nhất, nghĩa là tất cả sự vật trong mười phương, từ vô thủy vẫn đến hôm nay, không vật gì là không thấy, không vật gì là không biết, không vật gì là không nghe, đạt được nhất thiết trí, như vậy được gọi là sáng nhất.”

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

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

các căn. Thế nào là tinh tấn ngăn ngừa những điều ác chưa phát sanh? Điều dữ chưa sanh, phải tinh cần làm cho đừng sanh. Ở đây vị Tỳ Kheo khởi lên ý muốn, cố gắng, tinh tấn, sách tâm, trì tâm với mục đích khiến cho các ác pháp từ trước chưa sanh không cho sanh. Thế nào là tinh tấn phát triển những điều thiện lành chưa phát sanh? Điều thiện chưa sanh, phải tinh cần làm cho sanh. Ở đây vị Tỳ Kheo khởi lên ý muốn, cố gắng, tinh tấn, sách tâm, trì tâm với mục đích khiến cho các thiện pháp từ trước chưa sanh nay cho sanh khởi.

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

Bên cạnh tinh tấn, trong Phật giáo còn có tinh tấn Ba La Mật. Tinh tấn có nghĩa là tiến thẳng lên một mục tiêu quan trọng mà không bị xao lãng vì những việc nhỏ nhặt. Chúng ta không thể bảo rằng chúng

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

Theo Thiền Sư Thích Nhất Hạnh trong phần giảng giải kinh Bát Đại Nhân Giác, Tinh Tấn Ba La Mật là một trong những đề tài thiền quán quan trọng trong Phật giáo. Tinh Tấn phá biếng lười. Sau khi đã ngừng theo đuổi tham dục, sau khi đã biết thực hành tri túc để thân tâm được thanh thoi, người hành đạo không vì sự thanh thoi đó mà giải đãi để cho ngày tháng trôi qua một cách uổng phí. Tinh tấn là cần mẫn ngày đêm, cần mẫn đôi mươi sự nghiệp trí tuệ. Phải dùng bất cứ thì giờ nào mình có được để quán chiếu “Tứ Niệm Xứ” (vô thường, khổ không, vô ngã, bất tịnh). Phải đi sâu thêm vào giáo nghĩa “Tứ Niệm Trú,” phải học phép quán niệm về hơi thở, về các tư thế của thân thể, về sự thành trụ hoại không của thể xác, về cảm giác, tư tưởng, hành nghiệp và những nhận thức của mình. Phải tìm đọc kinh điển chỉ dẫn rành rẽ về phương pháp tu tập và thiền quán, điều hòa hơi thở và quán niệm, như Kinh Quán Niệm (Niệm Xứ), Kinh An Bang Thủ Ý và Kinh Đại Bát Nhã. Phải theo lời chỉ dẫn trong các kinh ấy mà hành trì một cách thông minh, nghĩa là phải chọn những cách tu thích hợp với trường hợp cá nhân của mình. Nếu cần thì có thể sửa đổi cho phù hợp. Hạ thủ công phu cho tới khi nào những phiền não căn bản như tham, sân, si, mạn, nghi, tà kiến đều bị nhổ tận gốc, thì tự nhiên ta thấy thân tâm vượt thoát khỏi ngục tù của sinh tử, ngũ ấm và tam giới.

Tinh tấn Ba la mật còn là cửa ngõ đi vào hào quang chư pháp, vì nhờ đó mà chúng ta đạt được những pháp cao thượng, và cũng nhờ đó mà chúng ta có thể dạy dỗ và hướng dẫn những chúng sanh cây lười. Đây là Ba La Mật thứ tư trong lục Ba La Mật. Tinh tấn Ba La Mật là ý

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

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

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

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

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

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

Six Paramitas

According to the Sanskrit language, Paramita means crossing-over. Six Paramitas mean the six things that ferry one beyond the sea of mortality to nirvana. Six stages of spiritual perfection followed by the Bodhisattva in his progress to Buddhahood. The six virtues of perfection are not only characteristic of Mahayana Buddhism in many ways, they also contain virtues commonly held up as cardinal by all religious systems. They consist of the practice and highest possible development. Thus, practicing the six paramitas will lead the practitioner to cross over from the shore of the unenlightened to the dock of enlightenment. For these reasons, before entering Nirvana, the Buddha emphasized in front of his disciples that Buddhists must definitely build up their foundation of knowledge in cultivation in which we cannot lack understanding of the Six Paramitas. Devout Buddhists always know that the Six Paramitas are the basic methods of cultivation for a Buddhist, but we do not try to practice them. To meet anyone at anywhere we always talk about the Six Perfections, but when the situation comes, we do not want to practice giving, we do not keep the precepts, we cannot tolerate any circumstances, we are not vigorous, we do not set aside time to practice meditation, and as a result, we can not use real wisdom to conduct our daily activities. So, what is the use of the cultivation of outside appearance? There are people who do not want to give out a cent; on the contrary, they demand others to give to them, the more the better. They always want to gain the advantage and not take a loss. We all know that holding precepts means keeping the precepts that the Buddha taught, but when states come, we break the precepts instead of keeping them. Although we all know that patience can take us to the other shore, but when we meet a difficult situation, we can never be patient. Everyone wants to be vigorous, but only vigorous in worldly businesses, not in cultivation. We all know that we should meditate to concentrate our mind so that wisdom can manifest, but we only talk and never practice. For these reasons, the Buddha taught the Six Perfections: giving means to give wealth or Buddhadharma to others, holding precepts means to keep the precepts that the Buddha taught and to refrain from wrong-doings,

patience means to patiently endure the things that do not turn out the way we wish them to, vigor means to be vigorous in cultivation, meditation means to concentrate our mind until there are no more idle thoughts, and wisdom enables us to reach the other shore and end birth and death.

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

One should help other people, as best as one can, to satisfy their needs. When giving charity, one does not cherish the thought that he is the giver, and sentient beings are the receivers, what is given and how much is given, thus, in one’s mind no arrogance and self-conceit would arise. This is an unconditioned alms-giving or compassion on equality basis. Dana paramita is also a gate of Dharma-illumination; for with it, in every instance, we cause creatures to be pleasant, we adorn the Buddhist land, and we teach and guide stingy and greedy living beings. Especially, Bodhisattvas give alms to all beings, so that they may be happy without investigating whether they are worthy or not. In the

Jataka literature, many stories are found which show how the Bodhisattva fulfilled the Paramita-charitable giving, the former birth stories of Gautama, when he was a Bodhisattva, either in human form or non-human form, it is written that he practiced such types of Paramita-charitable giving. In the Mahakapi Jataka, the Bodhisattva is a great monkey leader, who at the attack by men of the Varanasi king, allowed fellow monkeys to pass off safely by treading on his body, stretched as the extension of a bridge. In the Sasa Jataka, the Bodhisattva is a young hare who offers his own body in the absence of any other thing to offer, just to observe the sacred vow. The story of Prince Vessantara, which is widely appreciated, shows Prince Vessantara in fulfillment of his vow to give whatever he is asked to give, not only surrenders the palladium of his father's kingdom, but even his own wife and children. According to the Visuddhimaga, Great Enlightening Beings are concerned about the welfare of living beings, not tolerating the sufferings of beings, wishing long duration to the higher states of happiness of beings and being impartial and just to all beings, by fulfilling the Paramita-charitable giving they fulfill all other paramitas. According to the Apadana, the Bodhisattva gave the gift to the needy. He then observed precepts perfectly and fulfilled the paramitas in the worldly renunciation. He then attained the Supreme Enlightenment.

According to Vietnamese-Chinese terms, Bố means wide or unlimited, Thí means giving. "Charity" (Bố Thí) means to give without any limits. Almsgiving of food or doctrine, with resultant benefits now and also hereafter in the form of reincarnation, as neglect or refusal will produce the opposite consequences. The Buddha taught: "Greed is the origin of various pains and sufferings in the cycle of births and deaths. For if there is greed, there is attachment; if there is attachment, there is bondage; if there is bondage, there is the cycle of births and deaths; if there is a cycle of rebirths, one is still a sentient being; if one is still a sentient being, there are still pains, sufferings, and afflictions." Realizing the calamities from greediness, the Buddha emphasized a dharma door of generosity. In the explanation of the Sutra on The Eight Realizations of the Great Beings, Zen Master Thích Nhất Hạnh explained "Practicing Generosity" as follow: 'Practicing generosity means to act in a way that will help equalize the difference between

the wealthy and the impoverished. Whatever we do to ease others' suffering and create social justice can be considered practicing generosity. Practicing generosity is the first of the six paramitas. Paramita means to help others reach the other shore, the shore of liberation from sickness, poverty, hunger, ignorance, desires and passions, and birth and death. However, Buddha-dharma is always easy to speak but difficult to do. Giving means to give wealth or Buddha-dharma to others, but when you are in a situation to do so, you do not want to do. On the contrary, you demand that others give to you, the more the better. This is why people say "Buddha-dharma is always easy to speak but difficult to do." Buddhists should know that both concepts of "giving to charity" and "making offerings" mean the same thing. With regard to sentient beings, this act is called "Giving." With regard to parents, religious teachers, Patriarchs, and other enlightened beings, this act is called "Making offerings." According to the Visuddhimagga, Buddhaghosa defines "Dana" as follows: "Danam vuccati avakkhandham", means to give with heart is really called the "Dana", though the word "Dana" literally stands for 1) charity, 2) generosity, 3) alms-giving, 4) liberality, etc. It is Bodhisattva's perfection of gift when he offers, gives up or remains indifferent to his body.

Besides, there are other kinds of dana. First, giving out of gratitude or giving in return for kindness received or one gives, thinking: "He gave something." This is one of the eight causes of dana or giving according to the Kosa Sastra. Second, giving courage to someone, or bestowing of courage. The bestowing of confidence by every true Buddhist, i.e. that none may fear him. Absence or removal of fear, one of the three forms of giving. Giving out of fear or giving for fear of evil or one gives from fear. This is one of the eight causes of dana or giving according to the Kosa Sastra and Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha. Third, giving for personal virtue or for the adornment of the heart and life. This is one of the eight causes of dana or giving according to the Kosa Sastra. Fourth, giving dedicated to enlightenment, transcended the created and the uncreated. Fifth, giving in hope of bliss in the heaven, or giving because of hoping to be reborn in a particular heaven. This is one of the eight causes of dana or giving according to the Kosa Sastra. Sixth, giving of the doctrine. Giving of

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

Two Kinds of Almsgiving: According to Buddhist teachings, there are two kinds of dana or charity. *First*, giving of goods. *Second*, giving the Buddha's truth to save sentient beings. There are also two different kinds of dana or charity: *First*, pure or unsullied charity, which looks for no reward here but only hereafter (expecting no return). *Second*, impure or sullied charity whose object is personal benefit (expecting something in return).

Three Levels of Almsgiving: According to Buddhist teachings, there are three levels of dana. *The first level of dana is the Low Degree of Dana-Paramita:* With compassion, a person gives alms (ordinary goods) to his relatives, wife, children... This is called Dana-parami or "given in low degree." *The second level of dana is the Middle Degree of Dana-Paramita:* With compassion, a person his own head, eyes, arms, legs... This is called Dana-upparami or "given in middle degree." *The third level of dana is the High Degree of Dana-Paramita:* With compassion, a person gives his own life. This is called Dana-paramattha-parami or "given in high degree." Besides, there are three different kinds of generosity: *The first kind of dana is "Giving of*

Material Objects”: Giving of material goods, that is, to give others money or goods. In this world, there is no one who is unable to perform some form of giving. No matter how impoverished one is, he should be able to give alms to those who are worst off than he or to support a public work with however small a donation, if he has the will to do so. Even if there is someone who absolutely cannot afford to do so, he can be useful to others and to society by offering his services. Giving of goods (or donating material goods such as flesh, food, meat, prey, gift, etc). Giving of wealth includes both outer and inner wealth. The outer wealth refers to one’s kingdom and treasures, one’s wife and sons. Those who practice the Bodhisattva way have no mark of self so they are able to give away their kingdom, their homes and even their wives and sons. Sakyamuni Buddha for example should have become a king, but he chose instead to become a monk. He left his wife and his newly born son. Relinquishing the glory of royalty. He went to the state of homelessness. The inner wealth, on the other hand, refers to one’s own body, head, eyes, brains and marrow, skin, blood, flesh and bones. All can be given to others. *The second kind of dana is the “Giving of Law”*: If we feel satisfied only with the giving of wealth and materials, without helping sentient beings cultivate to transform their sufferings and afflictions, according to the Buddha is not enough. The Buddha reminded about the supreme method in helping sentient beings is to help them cultivate wholesome deeds. According to the Maharatnakuta Sutra, Chapter XXIV, the Bodhisattva Wonderful Sound preaches Dharmaparyaya in various shapes to different beings according to their ability and capacity. In Chapter XXV, Avalokitesvara Bodhisattva also preaches Dharmaparyaya in various shapes to different beings. According to the Buddha, there are two gifts, the carnal and spiritual. Of these two gifts, the spiritual is prominent. Giving of law means to teach others rightly. A person who has knowledge or wisdom in some field should be able to teach others or guide them even if he has no money or is physically handicapped. Even a person of humble circumstances can perform giving of the Law. To speak of his own experience in order to benefit others can be his giving of the Law. Therefore, according to Buddhism, giving of the law is to teach and transform all living beings by explaining the Buddha-dharma to them. *The third kind of dana is the “Giving of Fearlessness”*: Giving of

fearlessness means to remove the anxieties or sufferings of others through one's own effort. To comfort others in order to help them overcome their difficult time can be considered as "giving of fearlessness." When someone is terrified in encountering disasters or calamities, we try to use our own words or other efforts to remove his anxieties, sufferings and afflictions, this is the gift of fearlessness. The giving of fearlessness is the best way that can attribute a peaceful and happy atmosphere for everyone.

Four Kinds of Almsgiving: According to Buddhist teachings, there are four kinds of dana. *First*, giving of pens for other people to write the sutras. *Second*, giving of ink for other people to write the sutras. *Third*, giving of the sutras for other people to recite. *Fourth*, preaching the sutras for sentient beings so that they can cultivate to liberate themselves.

Five Kinds of Almsgiving: According to Buddhist teachings, there are five kinds of almsgiving. *First*, offer the almsgiving to those from afar (a distance). *Second*, offer the almsgiving to those going afar (going to a distance). *Third*, offer the almsgiving to the sick. *Fourth*, offer the almsgiving to the hungry. *Fifth*, offer the almsgiving to those wise in Buddhist doctrine. Besides these five kinds of giving, there are five kinds of people who pretend to give out of goodness of their hearts: *The first kind of givers* are people who talk of goodness or giving, but they never carry out what they say, only hollow speech or empty promises. *The second kind of givers* are people who speech and actions contradict one another. *The third kind of givers* are people who give but their minds always hope that their actions will be compensated and be returned in some way. *The fourth kind of givers* are people who give little but want a great deal in return. *The fifth kind of givers* are people who plant few seeds but wish to harvest abundance of fruits.

Seven Kinds of Almsgiving: According to Buddhist teachings, there are seven kinds of offerings. *First*, almsgiving to visitors or callers. *Second*, almsgiving to travellers. *Third*, almsgiving to the sick. *Fourth*, almsgiving to the nurses. *Fifth*, almsgiving to the monasteries. *Sixth*, almsgiving of daily food to the monks and nuns. *Seventh*, general almsgiving of clothing and food according to season. There are physical offerings (to offer service by one's labor), spiritual offerings (to offer a compassionate heart to others), offerings of eyes (to offer a

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

Eight Kinds of Causes of Almsgiving: According to the Kosa Sastra, there are eight causes of dana or giving. *First*, one gives as occasion offers, or giving of convenience or to those who come for aid. *Second*, giving for fear of evil. One gives from fear, or giving out of fear. *Third*, giving out of gratitude or giving in return for kindness received. One gives, thinking: "He gave something." *Fourth*, seeking-reward giving or anticipating gifts in return. One gives, thinking: "I give him something now, he will give me back something in the future." *Fifth*, giving because of tradition or custom, continuing the parental example of giving (one gives, thinking: "It is good to give"). *Sixth*, giving because of hoping to be reborn in a particular heaven. *Seventh*, giving for gaining name and fame or giving in hope of an honoured name. One gives, thinking: "If I make this gift I shall acquire a good reputation. *Eighth*, giving for personal virtue or for the

adornment of the heart and life. According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are eight bases for giving: *First*, one gives as occasion offer. *Second*, one gives from fear. *Third*, one gives, thinking, “He gave me something.” *Fourth*, one gives, thinking: “he will give me something.” *Fifth*, one gives, thinking: “it is good to give.” *Sixth*, one gives, thinking: “I am cooking something, they are not. It would not be right not to give something to those who are not cooking.” *Seventh*, one gives, thinking: “If I make this gift I shall acquire a good reputation. *Eighth*, one gives, thinking to adorn and prepare one’s heart.

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

Twelve Kinds of People Who Have Good Heart & Genuine Almsgiving: There are also twelve kinds of people who have truly good heart and genuine giving. *First*, benefit others without asking for anything in return. *Second*, help others without wishing for something in return. *Third*, make offerings to others without wishing for compensation, not even to be thanked. *Fourth*, lower themselves, or less emphasis on self-importance, so others’ wishes will be fully realized. *Fifth*, let go of things that are difficult to let go. *Sixth*, tolerate things that are difficult to tolerate. *Seventh*, accomplish things that are difficult to accomplish. *Eighth*, rescue when it is difficult to rescue. *Ninth*, not to discriminate between relatives or strangers, but maintain an equal and fair mind in helping others as well as carrying out

conducts that are proper to the truths. *Tenth*, speak of goodness, then they should be able to “make good” what they say. This means speech and action are consistent with one another. *Eleventh*, have kind and gentle souls, who often carry out wholesome conducts without boasting to everyone. *Twelfth*, have only intent is simply to help others. Otherwise, they do not hope for fame, praise, notoriety or for self-benefits.

Giving also includes boundless giving and no attachment in acts of charity. Boundless giving will bring the benefactors infinite and endless meritorious retributions. There are five categories of boundless giving. *First*, give to the Buddha. *Second*, give to the Sangha, or community of ordained Buddhist monks or nuns. *Third*, give to those who speak and elucidate the Proper Dharma. *Fourth*, give to one’s father. *Fifth*, give to one’s mother. According to the Diamond Sutra, the Buddha reminded Sibhuti about “acts of charity without attachment” as follows: “Subhuti! Bodhisattvas in truth have no attachment in acts of charity. One should not attach to sight while giving. One should not attach to sound, smell, taste, touch, or consciousness in giving. Subhuti! Bodhisattvas should give without attachment. Why? If they do, the merits and virtues are immeasurable. Also, Subhuti! Bodhisattvas who give without attachment have equal amounts of merit and virtue. It is incomprehensible and immeasurable. Subhuti! If Bodhisattvas give with attachments, they are walking in darkness and see nothing. If Bodhisattvas give without attachments, they are walking under the sun and everything is clear.”

Paramita-charitable giving: One should help other people, as best as one can, to satisfy their needs. When giving charity, one does not cherish the thought that he is the giver, and sentient beings are the receivers, what is given and how much is given, thus, in one’s mind no arrogance and self-conceit would arise. This is an unconditioned alms-giving or compassion on equality basis. Dana paramita is also a gate of Dharma-illumination; for with it, in every instance, we cause creatures to be pleasant, we adorn the Buddhist land, and we teach and guide stingy and greedy living beings. Some people think that they can only practice generosity if they are wealthy. This is not true. Some people who are wealthy seldom practice generosity. If they do, they do with the aim of gaining fame, merit, profiting, or pleasing others. Generous

and compassion people are seldom rich. Why? First of all, because they always share whatever they have with others, secondly because they are not willing to enrich their lives financially at the cost of others' poverty. Thus, the Buddha reminded us on the "Generosity-Paramita." Generosity-Paramita means to we should consider everyone equally when we practice charitable giving, not discriminating against anyone, i.e. to give alms to relatives, and not to give alms to enemies, etc.

Charity or giving-paramita, is to give away for the benefit and welfare of all beings anything and everything one is capable of giving: not only material goods, but knowledge, worldly as well as religious or spiritual (or knowledge belonging to the Dharma, the ultimate truth). The Bodhisattvas were all ready to give up even their lives to save others. Charity does not merely mean to give away what one has in abundance, but it involves even the giving-up of one's whole being for a cause. Charity, or giving, including the bestowing of the truth and courage giving on others. The path of giving. Giving Paramita is used to destroy greed, selfishness, and stinginess. The reward stimulated by Dana is Enrichment. The opposite of Charity is Meanness. In the Lotus Sutra, Introduction Chapter, Maitreya Bodhisattva addresses Manjushi Bodhisattva that within the ehile hair mark emitted by the Buddha, the World Honored One, he can see Bodhisattvas as numberless as the grains of the sands in the Ganges River are giving all kinds of charity such as gold, silver, pearls, seashell, diamonds. Not only do these Bodhisattvas give valuable objects, but they even give their bodies, their own flesh, their hands and feet. These Bodhisattvas practice such giving in order to attain the supreme enlightenment. According to the Maharatnakuta Sutra, Bodhisattvas who have attained the realization of the non-arising of dharmas always practice dana-paramita for the benefits of other sentient beings. In the Chapter XII: Devadatta, Sakyamuni Buddha himself describes that during many thousands of aeons that long back when he had been a king, he had taken the strong resolution to arrive at supreme perfect enlightenment. For that he exerted himself to fulfill the Six Paramitas and He has given innumerable without a thought of self-complacency. Also in this chapter, Bodhisattva Prajnakuta says that he himself had seen the Blessed Sakyamuni, the Thathagata performing numberless charitable tasks while he was striving after enlightenment. And during many

aeons the Buddha did not feel satisfied about His arduous tasks. He went everywhere for the welfare of sentient beings.

In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: “Some people give according to their faith, or according to their pleasure. He who is envious of others’ food and drink, will not attain tranquility by day or by night (Dharmapada 249). He who fully cut off, uprooted and destroyed such feeling, gain peace by day and by night (Dharmapada 250). No gift is better than the gift of Truth (Dharma). No taste is sweeter than the taste of truth. No joy is better than the joy of Truth. No conquest is better than the conquest of craving; it overcomes all suffering (Dharmapada 354). Human beings are damaged by lust just as weeds damage the fields. Therefore, what is given to those who are lustless, yields great reward (Dharmapada 356). Human beings are damaged by hatred in just the same manner as weeds damage the fields. Therefore, to give to those who are free from hatred, yields great reward (Dharmapada 357). Human beings are damaged by delusion just like weeds damage the fields. Therefore, to give to those who are free from delusion, yields great reward (Dharmapada 358). Human beings are damaged by craving just like weeds damage the fields. Therefore, to give to those who rid of craving, yields great reward (Dharmapada 359).” In the Forty-Two Sections Sutra, the Buddha taught: “When you see someone practicing the Way of Giving, help him joyously and you will obtain vast and great blessings. A Saramana asked: ‘Is there an end to those blessings?’ The Buddha said: ‘Consider the flame of a single lamp, though a hundred thousand people come and light their own lamps from it so that they can cook their food and ward off the darkness, the first lamp remains the same as before. Blessings are like this, too’ (Chapter 10). The Buddha said: “Giving food to a hundred bad people does not equal to giving food to a single good person. Giving food to a thousand good people does not equal to giving food to one person who holds the five precepts. Giving food to ten thousand people who hold the five precepts does not equal to giving food to a single Srotaapanna. Giving food to a million Srotaapannas does not equal to giving food to a single Sakridagamin. Giving food to ten million Sakridagamins does not equal to giving food to one single Anagamin. Giving food to a hundred million Anagamins does not equal to giving food to a single Arahant. Giving food to ten

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

Second, Observation of Precepts: Every one of us knows that holding precepts means holding precepts, but when challenges comes, we break the precepts instead of holding them. Keeping precepts teaches us that we cannot truly save others unless we remove our own cankers by living a moral and upright life. However, we must not think that we cannot guide others just because we are not perfect ourselves. Keeping precepts is also a good example for others to follow, this is another form of helping others. Holding the precepts also means to observe the precepts with the mind that does not move. No matter what state you encounter, your mind does not move. Even though when Mount T’ai has a landslide, you are not startled. When a beautiful woman passes in front of you, you are not affected. This is the key to the door of the great enlightenment in Buddhism. This is also an essential samadhi for any Buddhist cultivator to turn states around. Whether the state is good or bad, pleasant or adverse, if you remain calm, composed, and not to break any precepts, the wind will surely calm down and the waves will naturally subside. The Sanskrit term “Sila” means observing the precepts, given by Buddha, which are

conducive to moral life. In the case of the homeless ones, the precepts are meant to maintain the order of the brotherhood. The brotherhood is a model society the ideal of which is to lead a peaceful, harmonious life. Sila-paramita or pure observance of precepts (keeping the commandments, upholding the precepts, the path of keeping precepts, or moral conduct, etc) is the practicing of all the Buddhist precepts, or all the virtuous deeds that are conducive to the moral welfare of oneself and that of others. Maintaining Precept Paramita is used to destroy violating precepts and degrading the Buddha-Dharma. The rules of the perfect morality of Bodhisattvas, the second of the six paramitas. Bodhisattvas must observe the moral precepts and guard them as they would hold a precious pearl. Lay people, if they cannot observe two hundred-fifty or three hundred forty-eight precepts, they should try to observe at least five or ten precepts of wholesome actions: abstention from taking life, abstention from taking what is not given, abstention from wrong conduct, abstention from intoxicants, abstention from lying speech, abstention from harsh speech, abstention from indistinct prattling, abstention from covetousness, abstention from ill-will, abstention from wrong views. According to the Lotus Sutra, Bodhisattvas observe and guard the moral precepts as they would hold a precious pearl in their hand. Their precepts are not the slightest deficient. The perfection of morality lies in equanimity in thought and action toward the sinner and no remarkable pride to appreciate the merited. This is the non-clinging way of looking into things that provides reason to the thought of pure kind and a clear vision unblurred from biases.

Third, Endurance: Endurance is one of the most important qualities in nowadays society. If we do not have the ability to endure, we cannot cultivate the Way. Sakyamuni Buddha was endowed with all the virtues and became the Buddha through his constant practice. No matter what biography of Sakyamuni Buddha we read or which of the sutras, we find that nowhere is it recorded that the Buddha ever became angry. However severely he was persecuted and however coldly his disciples turned against him and departed from him, he was always sympathetic and compassionate. As Buddhists, we should always remember that: “No action that makes Sakyamuni Buddha more disappointed than when we become angry about something and

we reproach others or when we blame others for our own wrongs.” It does not really matter whether you sit in meditation or recite the Buddha’s name or recite the name of Bodhisattva Kuan-Shi-Yin, we need to have patience before we can succeed. If we lack patience, then we will never be able to cultivate any Dharma-door successfully. If we do not have patience we always feel that everything is wrong and bad. Nothing ever suits us. In short, if we are able to practice the “endurance” of the Bodhisattvas, we cease to become angry or reproachful toward others, or toward anything in the universe. We are apt to complain about the weather when it rains or when it shines, and to grumble about the dust when we have a day with fine weather. However, when through “endurance” we attain a calm and untroubled mind, we become thankful for both the rain and the sun. Then our minds become free from changes in our circumstances.

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

Endurance must be cultivated in all circumstances. *First, endurance in adverse circumstances:* Patience is of utmost importance. We must endure the things that we ordinarily find unendurable. For instance, maybe we do not want to put up with a scolding, but if someone scold

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

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

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

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

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

Eight Kinds of Endurance: According to Buddhist teachings, there are eight ksanti or powers of patient endurance, in the desire realm and the two realms above it. The eight powers of endurance are used to cease false or perplexed views in trailokya and acquire eight kinds of prajna or wisdom. Eight endurances include the four axioms or truth in the sense of desire. In the Sense of Desire, there are endurance or patience of suffering, endurance or patience of the cause of suffering, endurance or patience of the elimination of suffering, and endurance or patience of cultivation of the Path of elimination of suffering. Endurance or patience of suffering is one of the eight ksanti or powers of patient endurance, in the desire realm and the two realms above it. The eight powers of endurance are used to cease false or perplexed views in trailokya and acquire eight kinds of prajna or wisdom. Endurance or patience of the cause of suffering is one of the eight

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

Ten Kinds of Endurance: According to The Flower Adornment Sutra (The Flower Adornment Sutra, Chapter 29), there are ten kinds of acceptance. Enlightening Beings who attain these ten acceptances will manage to arrive at the stage of unhindered acceptance. They are acceptance of the voice of the teaching, conformational acceptance, acceptance of the nonorigination of all things, acceptance of illusoriness, acceptance of being miragelike, acceptance of being dreamlike, acceptance of being echolike, acceptance of being like a reflection, acceptance of being fanthomlike, and acceptance of being spacelike. According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of pure tolerance of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these can attain all Buddhas'

supreme tolerance of truth, understanding without depending on another. *First*, pure tolerance calmly enduring slander and vilification, to protect sentient beings. *Second*, pure tolerance calmly enduring weapons, to protect self and others. *Third*, pure tolerance not arousing anger and viciousness, the mind being unshakable. *Fourth*, pure tolerance not attacking the low, being magnanimous when above. *Fifth*, pure tolerance saving all who come for refuge, giving up one's own life. *Sixth*, pure tolerance free from conceit, not slighting the uncultivated. *Seventh*, pure tolerance not becoming angered at injury, because of observation of illusoriness. *Eighth*, pure tolerance not revenging offenses, because of not seeing self and other. *Ninth*, pure tolerance not following afflictions, being detached from all objects. *Tenth*, pure tolerance knowing all things have no origin, in accord with the true knowledge of Enlightening Beings, entering the realm of universal knowledge without depending on the instruction of another.

Ksanti-paramita or Patience-paramita or humility is sometimes rendered patience, but humility is more to the point. Rather than merely enduring all sorts of ills of the body, it is the feeling of unworthiness, limitlessness, and sinfulness. In other words, humility or patience, or forbearance under insult of other beings as well hot and cold weather. Tolerance Paramita is used to destroy anger and hatred. Endurance-paramita, or forbearance paramita, patience paramita, or ksanti-paramita is the third of the six paramitas. It means to bear insult and distress without resentment, it is also a gate of Dharma-illumination; for with it, we abandon all anger, arrogance, flattery, and foolery, and we teach and guide living beings who have such vices. There are Bodhisattvas who have left home to become Bhiksus and dwell deep in the forest or in mountain caves. Evil people may strike or rebuke them, the Bodhisattvas must endure patiently. When evil beasts bite them, they must also be patient and not become frightened, their minds must always remain calm and unperturbed. In cultivating patience, Bodhisattvas calmly endure the abuse, criticism and threat from proud monks. They endure all this without getting angry. They are able to bear all this because they seek the Buddha Way as in Vajraccedika Prajna Paramita Sutra, the Buddha told Subhuti: "Subhuti, the Tathagata speaks of the perfection of patience which is not but is called the perfection of patience. Why? Because Subhuti, in a

past, when my body was mutilated by Kaliraja, I had at that time no notion of an ego, no notion of a personality, no notion of a being and a life, I would have been stirred by feelings of anger and hatred. Subhuti, I also remember that in the past, during my former five hundred lives, I was a Ksanti and held no conception of an ego, no conception of a personality, no conception of a being and a life. Therefore, Subhuti, Bodhisattvas should forsake all conceptions of form and resolve to develop the Supreme Enlightenment Mind. Their minds should not abide in form, sound, smell, taste, touch and dharma. Their minds should always abide nowhere. If mind abides somewhere it should be in falsehood. This is why the Buddha says Bodhisattvas' minds should not abide in form when practicing charity. Subhuti, all Bodhisattvas should thus make offering for the welfare of all living beings. The Tathagata speaks of forms which are not forms and of living beings who are not living beings." Endurance-paramita, or forbearance paramita, patience paramita, or ksanti-paramita is the third of the six paramitas. It means to bear insult and distress without resentment, it is also a gate of Dharma-illumination; for with it, we abandon all anger, arrogance, flattery, and foolery, and we teach and guide living beings who have such vices.

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

you do not see, know or hear, when all-wisdom is obtained (achieved), that can be called brilliance.”

Fourth, Right Effort: Our mind is easy to set great effort but is also easily prone to retrogression; once hearing the dharma and advice, we bravely advance with our great efforts, but when we encounter obstacles, we not only grow lax and lazy retrogression, but also change our direction and sometimes fall into heterodox ways. In Buddhism, devotion is also one of the seven bodhyanga, vigour, valour, fortitude, virility. For the sake of welfare and happiness of others Bodhisattvas constantly exert their energy or perserverance. Here “Virya” does not mean physical strength though this is an asset, but strength of character, which is far superior. It is defined as the persistent effort to work for the welfare of others both in thought and deed. Firmly establishing himself in this virtue, the Bodhisattva develops self-reliance and makes it one of his prominent characteristics. The Virya of a Bodhisattva is clearly depicted in the Mahajanaka Jataka. Shipwrecked in the open sea for seven days, he struggled on without once giving up hope until he was finally rescued. Failures he views as steps to success, opposition causes him to double his exertion, dangers increase his courage, cutting his way through difficulties, which impair the enthusiasm of the feeble, surmounting obstacles, which dishearten the ordinary, he look straight toward his goal. Nor does he ever stop until his goal is reached. Effort in Buddhism implies mental energy and not physical strength. The latter is dominant in animals whereas mental energy is so in man, who must stir up and develop this mental factor in order to check evil and cultivate healthy thoughts. Sincere Buddhists should never give up hope or cease to make an effort, for even as a Bodhisattva, the Buddha never ceased to strive courageously. He was a typical example of energy. According to the Buddhavamsa, as an aspirant for Buddhahood, the Buddha was inspired by the words of his predecessors: “Be full of zealous effort. Advance!” In His endeavor to gain final enlightenment, the Buddha spared no effort. With determined persistence, he advanced towards his goal, his enlightenment, caring nothing for life.

The Sanskrit term “Virya” etymologically means “virility.” It is always to be devoted and energetic in carrying out everything that is in accordance with the Dharma. Devotion or Striving means a constant

application of oneself to the promotion of good. In general, virya refers to an attitude of sustained enthusiasm for religious practice. The Mahayanists' life is one of utmost strenuousness not only in this life, but in the lives to come, and the lives to come may have no end. Virya also means energy or zeal (earnestness, diligence, vigour, or the path of endeavor) and progress in practicing the other five paramitas. Vigor Paramita is the fourth of the six paramitas, and it is used to destroy laziness and procrastination. Here a monk, on seeing an object with the eye (or hearing the sounds, or smelling a smell, tasting a flavour, touching an object), does not grasp at the whole or its details, striving to restrain what might cause evil, unwholesome states, such as hankering or sorrow, to flood in on him. Thus he watches over the sense of sight and guards it (watches over the sense of hearing, smelling, tasting, touching and guards them). He is said to have the effort of restraint. Effort in Buddhism implies mental energy and not physical strength. What is the effort to abandon? Effort to abandon means the effort or the will to abandon the evil, unwholesome thoughts that have already arisen. Here the practitioner does not admit sense desire that have arisen, but abandons, discards and repels them, makes an end of them. The practitioner should do the same with regard to thoughts of ill-will and of harm that have arisen. Here a monk who does not assent to a thought of lust, of hatred, of cruelty, makes them disappear. This monk is said to have the effort of abandoning. Effort to maintain means to try to maintain wholesome thoughts that have already arisen. Here a monk who keeps firmly in his mind a favourable object of concentration which has arisen, such as a skeleton, or a corpse that is full of worms, blue-black, full of holes, bloated. He is said to have the effort of preservation. What is the effort to prevent? Effort to prevent means the effort or the will to prevent the arising of evil, of unwholesome thoughts that have not yet arisen. When a practitioner sees a form, hears a sound, smells an odor, tastes a flavor, feels some tangible thing, or cognizes a mental object, and so forth, he apprehends neither signs nor particulars. That is, he is not moved by their general features or by their details. Therefore, evil and unwholesome thoughts can not break in upon one who dwells with senses restrained. He applies himself to such control, he guards over the senses, restrains the senses. What is the effort not to initiate sins not yet arisen? Endeavor to prevent evil

from forming. Preventing evil that hasn't arisen from arising (to prevent any evil from starting or arising). To prevent demerit from arising. Here a monk rouses his will, makes an effort, stirs up energy, exerts his mind and strives to prevent the arising of unarisen evil unwholesome mental states. What is the effort to initiate virtues not yet arisen? Endeavor to start performing good deeds. Bringing forth goodness not yet brought forth (bring good into existence). To induce the doing of good deeds. Here a monk rouses his will, makes an effort, stirs up energy, exerts his mind and strives to produce unarisen wholesome mental states.

What is the effort to consolidate, increase, and not deteriorate virtues already arisen, or endeavor to perform more good deeds? Effort to consolidate, increase, and not deteriorate virtues already arisen, one of the four right efforts. Effort to consolidate, increase, and not deteriorate virtues already arisen. Developing goodness that has already arisen (develop existing good), or to increase merit when it was already produced, or to encourage the growth and continuance of good deeds that have already started. Developing goodness that has already arisen (develop existing good). To increase merit when it was already produced. To encourage the growth and continuance of good deeds that have already started. Here a monk rouses his will, makes an effort, stirs up energy, exerts his mind and strives to maintain wholesome mental states that have arisen, not to let them fade away, to bring them to greater growth, to the full perfection of development. What is the effort to develop? Effort in Buddhism implies mental energy and not physical strength. What is the effort to develop? Effort to develop means to put forth the effort or the will to produce and develop wholesome thoughts that have not yet arisen. Here a practitioner develops the Factors of Enlightenment based on seclusion, on dispassion, on cessation that ends in deliverance, namely: Mindfulness, Investigation of the Dhamma, Energy, Rapturous Joy, Calm, Concentration and Equanimity, based on solitude, detachment, extinction, leading to maturity of surrender. He is said to have the effort of development. In Buddhist cultivation, diligent cultivation does not only include meditation, correct sitting and controlling the breath; or that we must not be lazy, letting days and months slip by neglectfully, we should also know how to feel satisfied with few

possessions and eventually cease looking for joy in desires and passions completely. Diligent cultivation also means that we must use our time to meditate on the four truths of permanence, suffering, selflessness, and impurity. We must also penetrate deeply into the profound meaning of the Four Foundations of Mindfulness to see that all things as well as our bodies are constantly changing from becoming, to maturing, transformation, and destruction. Diligent cultivation also means to obtain correct understanding and concentration so that we can destroy narrow-mindedness. Among the basic desires and passions, narrow-mindedness has the deepest roots. Thus, when these roots are loosened, all other desires, passions, greed, anger, ignorance, and doubt are also uprooted.

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

According to Zen Master Thích Nhất Hạnh in the explanation of the sutra on the Eight Realizations of the Great Beings, diligence-paramita is one of the most important subjects of meditation in Buddhism. Diligent practice destroys laziness. After we cease looking for joy in desires and passions and know how to feel satisfied with few

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

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

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

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

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

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

Wisdom-paramita or the path of wisdom means transcendental knowledge. This is what constitutes enlightenment; it is an intuition into the power to discern reality or truth, or into the ultimate truth of things, by gaining which one is released from the bondage of existence, and becomes master of one's self. Wisdom Paramita is used to destroy ignorance and stupidity. The prajna-paramita is a gate of Dharma-illumination; for with it, we eradicate the darkness of ignorance.

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

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

Tài Liệu Tham Khảo
References

1. Bodh Gaya, Shanti Swaroop Bauddh, New Delhi, 2005.
2. Buddha, Dr. Hermann Oldenberg, New Delhi, 1997.
3. The Buddha's Ancient Path, Piyadassi Thera, 1964.
4. The Buddha Eye, Frederick Franck, 1982.
5. The Buddha and His Dharma, Dr. B.R. Ambedkar, Delhi, 1997.
6. The Buddha and His Teachings, Narada: 1973.
7. Buddhism, Ed. Manan Sharma, New Delhi, 2002.
8. Buddhist Ethics, Hammalawa Saddhatissa, 1970.
9. The Buddhist Handbook, John Snelling, 1991.
10. Buddhist Images of Human Perfection, Nathan Katz, India 1982.
11. Buddhist Logic, 2 Vols., Th. Stcherbatsky, 1962.
12. Buddhist Sects in India, Nalinaksha Dutt, 1978.
13. Buddhist Thought in India, Edward Conze, 1962.
14. The Chinese Madhyama Agama and the Pali Majjhima Nikaya, Bhikkhu Thích Minh Châu, India 1991.
15. A Compendium of Chief Kagyu Master, Dr. C.T. Dorji, New Dehli, 2005.
16. A Comprehensive Manual of Abhidharma, Bhikkhu Bodhi, Sri Lanka 1993.
17. The Concept of Personality Revealed Through The Pancanikaya, Thích Chơn Thiện, New Delhi, 1996.
18. The Connected Discourses of the Buddha, translated from Pali by Bhikkhu Bodhi, 2000.
19. The Conquest of Suffering, P.J. Saher, Delhi 1977.
20. The Dhammapada, Narada, 1963.
21. English-Vietnamese Buddhist Dictionary, 10 volumes, Thiện Phúc, USA, 2007.
22. Essential of Buddhism, Gnanarama, Singapore, 2000.
23. Essentials of Buddhism, Kogen Mizuno, Tokyo, 1972.
24. The Flower Ornament Scripture, Shambhala: 1987.
25. Gems of Buddhist Wisdom, many authors, Kular Lumpur, 1983.
26. The Great Buddhist Emperor of Asia, Ven. Dr. Medhankar, Nagpur, India, 2000.
27. The Heart of Wisdom, Dr. C.T. Dorji, New Dehli, 2005.
28. History of Theravada Buddhism in South East Asia, Kanai Lal Hazra, New Dehli, 1981.
29. The Holy Teaching of Vimalakirti, Robert A.F. Thurman: 1976.
30. An Index to the Lankavatara Sutra, Daisetz Teitaro Suzuki, London, 1934.
31. Kim Cang Giảng Giải, Hòa Thượng Thích Thanh Từ, 1992.
32. Kinh Duy Ma Cát Sở Thuyết, Hòa Thượng Thích Huệ Hưng, 1951.
33. Kinh Trường Bộ, Hòa Thượng Thích Minh Châu: 1991.
34. Kinh Trường Bộ, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1991.
35. Kinh Trung Bộ, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1992.
36. Kinh Tương Ưng Bộ, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1993.
37. Kinh Tăng Chi Bộ, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1996.
38. Kinh Tạp A Hàm, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1993.
39. Kinh Trung A Hàm, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1992.
40. Kinh Trường A Hàm, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1991.
41. Linguistic Approach to Buddhism Thought, Genjun H. Sasaki, Delhi 1986.
42. The Long Discourses of the Buddha, translated from the Pali by Maurice Walshe, 1987.
43. A Manual of Abhidharma, Most Venerable Narada, Kuala Lumpur, 1956.
44. A Manual of Buddhism, Most Venerable Narada, Kuala Lumpur, 1992.
45. The Method of Zen, Eugen Herrigel, 1960.

46. The Middle Length Discourses of the Buddha, translated from the Pali by Bhikkhu Nanamoli, edited and revised by Bhikkhu Bodhi, 1995.
47. Nagarjuna's Philosophy, K. Venkata Ramanan, Delhi 1975.
48. Những Đóa Hoa Vô Ưu, 3 tập, Thiện Phúc, USA, 2012.
49. Niệm Phật Thập Yếu, Hòa Thượng Thích Thiện Tâm, 1950.
50. Pen Portraits Ninety Three Eminent Disciples of the Buddha, C. de Saram, Singapore, 1966.
51. Phật Giáo và Triết Học Tây Phương, H.T. Thích Quảng Liên, 1996.
52. Phật Pháp Căn Bản (Việt-Anh)—Basic Buddhist Doctrines, 08 volumes, Thiện Phúc, USA, 2009.
53. The Pioneers of Buddhist Revival in India, D.C. Ahir, New Delhi 1989.
54. Rajagraha, Jugal Kishore Bauddh, New Delhi, 2005.
55. A Record of Buddhist Kingdoms, Fa-Hsien, English translator James Legge, 1965.
56. Sarnath, Shanti Swaroop Bauddh, New Delhi, 2003.
57. Seven Works of Vasubandhu, Stefan Anacker, Delhi 1984.
58. The Spectrum of Buddhism, Mahathera Piyadassi, Sri Lanka, 1991.
59. Studies in Ch'an and Hua-Yen, Robert M. Gimello and Peter N. Gregory, Honolulu, 1983.
60. Studies in the Lankavatara Sutra, Daisetz Teitaro Suzuki, London, 1930.
61. Tài Liệu Nghiên Cứu Và Diễn Giảng, Hòa Thượng Thích Thiện Hoa, 1957.
62. Thiên Trúc Tiểu Du Ký, Thiện Phúc, USA, 2006.
63. Thủ Lăng Nghiêm Kinh, Tâm Minh Lê Đình Thám, 1961.
64. Thủ Lăng Nghiêm Kinh, Trí Độ và Tuệ Quang, 1964.
65. Trung A Hàm Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1992.
66. Trung Bộ Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1992.
67. Trường A Hàm Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1991.
68. Trường Bộ Kinh, Hòa Thượng Thích Minh Châu: 1991.
69. Trường Bộ Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1991.
70. Từ Điển Phật Học Anh-Việt—English-Vietnamese Buddhist Dictionary, 10 volumes, Thiện Phúc, USA, 2007.
71. Từ Điển Phật Học Việt-Anh—Vietnamese-English Buddhist Dictionary, 6 volumes, Thiện Phúc, USA, 2005.
72. Tương Ưng Bộ Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1993.
73. The Vimalakirti Nirveda Sutra, Charles Luk, 1972.
74. Vietnamese-English Buddhist Dictionary, 6 volumes, Thiện Phúc, USA, 2005.
75. Walking with the Buddha, India Dept. of Tourism, New Delhi, 2004.