Vi Diệu Pháp

Thiện Phúc

Diệu pháp là pháp thù thắng đệ nhất không thể nghĩ bàn. Theo Phật giáo, pháp có nghĩa là giáo pháp của Phật, tất cả đều được xem là diệu pháp. Những lời dạy của Đức Phật chuyên chở chân lý. Phương cách hiểu và yêu thương được Đức Phật dạy trong giáo pháp của Ngài. Đức Phật dạy giáo pháp của Ngài nhằm giúp chúng ta thoát khỏi khổ đau phiền não do nguyên nhân cuộc sống hằng ngày và để cho chúng ta khỏi bị mất nhân phẩm, cũng như không bị sa vào ác đạo như địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh, vân vân. Pháp như chiếc bè cho chúng ta cái gì đó để bám víu khi chúng ta triệt tiêu những vướng mắc gây cho chúng ta khổ đau phiền não và lăn trôi bên bờ sanh tử. Phật pháp chỉ những phương cách rọi sáng nội tâm, nhằm giúp cho chúng ta vượt thoát biển đời đau khổ để đáo được bỉ ngạn Niết Bàn. Một khi đã đáo được bỉ ngạn, thì ngay cả Phật pháp cũng phải xả bỏ. Pháp không phải là một luật lệ phi thường tạo ra hay ban bố bởi người nào đó. Theo Đức Phật, thân thể của chúng ta là Pháp, tâm ta là Pháp, toàn bộ vũ trụ là Pháp. Hiểu được thân, tâm và những điều kiện trần thế là hiểu được Pháp. Pháp từ vô thỉ vô chung mà tất cả mọi hiện tượng theo nhân duyên tùy thuộc vào đó. Pháp bao gồm những lời dạy và những bài thuyết pháp của Phật Thích Ca Mâu Ni trong ấy đã giải rõ ý nghĩa của Nhất Thể Tam Bảo và con đường đi đến thể hiện được nó. Pháp bảo, bao gồm những bài giảng, bài thuyết pháp của chư Phật (tức là những đấng giác ngộ viên mãn) như đã thấy trong các kinh điển và bản văn Phật giáo khác vẫn được phát triển. Tưởng cũng nên nhắc lại, Hội nghị thứ ba được tổ chức tại thành Hoa Thị dưới sự bảo trợ của vua A Dục, một Phật tử tại gia nổi tiếng. Hội nghị thứ ba được diễn ra tại thành Vaishali, vào năm 386 BC, tức là khoảng một thế kỷ sau hội nghị thứ nhứt. Hội nghị nầy được xem như là một trong những biến cố lịch sử quan trọng của Phật giáo. Vi Diệu Pháp được bao gồm trong Đại Hội nầy: Bố Tát Thuyết Giới, và Kết Tập Tam Tạng Kinh, Luật, Luận.

I. Tổng Quan Về Pháp:

Nói chung, pháp có nghĩa là sự vật. Pháp còn có nghĩa là luật và giáo pháp nói chung. Pháp còn có nghĩa là luật vũ trụ hay trật tự mà thế giới chúng ta phải phục tòng, nhưng theo đạo Phật, đây là luật "Luân Hồi Nhân Quả"Pháp từ vô thỉ vô chung mà tất cả mọi hiện tượng theo nhân duyên tùy thuộc vào đó. Khi pháp có nghĩa là hiện

tượng, nó chỉ mọi hiện tượng, sự vật và biểu hiện của hiện thực. Mọi hiện tượng đều chịu chung luật nhân quả, bao gồm cả cốt tủy giáo pháp Phật giáo. Pháp là một danh từ rắc rối, khó xử dụng cho đúng nghĩa; tuy vậy, pháp là một trong những thuật ngữ quan trọng và thiết yếu nhất trong Phật Giáo. Pháp có nhiều nghĩa. Do gốc chữ Phạn "dhr" có nghĩa là "nắm giữ" hay "mang vác", hình như luôn luôn có một cái gì đó thuộc ý tưởng "tồn tại" đi kèm với nó. Nguyên thủy nó có nghĩa là luật vũ trụ, trật tự lớn mà chúng ta phải theo, chủ yếu là nghiệp lực và tái sinh. Học thuyết của Phật, người đầu tiên hiểu được và nêu ra những luật nầy. Kỳ thật, những giáo pháp chân thật đã có trước thời Phật lịch sử, bản thân Phật chỉ là một biểu hiện. Hiện nay từ "dharma" thường được dùng để chỉ giáo pháp và sự thực hành của đạo Phật. Pháp còn là một trong "tam bảo" theo đó người Phật tử đạt thành sự giải thoát, hai "bảo" khác là Phật bảo và Tăng bảo. Theo Phạn ngữ, chữ "Pháp" phát xuất từ căn ngữ "Dhri" có nghĩa là cầm nắm, mang, hiện hữu, hình như luôn luôn có một cái gì đó thuộc ý tưởng "tồn tại" đi kèm với nó. Ý nghĩa thông thường và quan trọng nhất của "Pháp" trong Phật giáo là chân lý. Thứ hai, pháp được dùng với nghĩa "hiện hữu," hay "hữu thể," "đối tượng," hay "sự vật". Thứ ba, pháp đồng nghĩa với "đức hạnh," "công chánh," "chuẩn tắc," về cả đạo đức và tri thức. Thứ tư, có khi pháp được dùng theo cách bao hàm nhất, gồm tất cả những nghĩa lý vừa kể, nên chúng ta không thể dịch ra được. Trong trường hợp nầy cách tốt nhất là cứ để nguyên gốc chứ không dịch ra ngoại ngữ.

Đối với giáo lý Phật giáo, chư pháp vô thường và không có thực thể, duyên hợp hay mượn các pháp khác mà có, như mượn uẩn mà có chúng sanh, mượn cột kèo mà có nhà cửa. Tất cả chỉ là hiện tượng giả tạm và không thật. Tên gọi chỉ là giả danh, là dấu hiệu hay cái tượng trưng tạm thời. Các pháp do nhân duyên giả hợp tạm bợ mà có chứ không có thực thể. Các pháp vô danh, do người ta giả trao cho cái tên, chứ đều là hư giả không thực. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật nhắc ngài Mahamati: "Này Mahamati! Vì bị ràng buộc vào các tên gọi, các hình ảnh và dấu hiệu, nên phàm phu để mặc cho tâm thức của họ lang bạt." Mọi sự mọi vật hiện hữu nhờ sự phối hợp của các vật khác và chỉ là gọi tên theo lối kinh nghiệm (như bốn thứ sắc, thinh, hương, vị, xúc, nhân duyên hòa hợp với nhau để thành một cái gì đó trong một thời gian hữu hạn rồi tan hoại, chẳng hạn như sữa bò, kỳ thật là do bốn thứ

ấy duyên hợp mà thành, chứ không bao giờ có cái tự thể của sữa). Chư pháp hay mọi hiện tượng tùy theo nhân duyên mà giả hòa hợp, là sự phối hợp của các yếu tố, chứ không có thực thể (hòa hợp ắt phải có ly tán, đó là sự hòa hợp nhứt thời chứ không vĩnh cửu). Các pháp hay hiện tượng do nhân duyên sinh ra, như bóng hoa trong nước, hay ánh trăng nơi đáy giếng, không có thực tính. Tuy không có thực tính, lại không phải là pháp hư vô. Sự hiện hữu của chư pháp chỉ là giả hữu, nếu không muốn nói là không hơn gì sự hiện hữu của lông rùa sừng thỏ.

Theo Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm Kinh, bản chất của chư pháp đều không sanh, không diệt, không nhơ, không sạch, không tăng, không giảm. Đức Phật dạy: "Những ai thấy được Pháp là thấy Ta." Pháp là giáo pháp của Phật hay những lời Phật dạy. Pháp là con đường hiểu và thương mà Đức Phật đã dạy. Pháp là toàn bộ giáo thuyết Phật giáo, các quy tắc đạo đức bao gồm kinh, luật, giới. Pháp còn là những phản ánh của các hiện tượng vào tâm con người, nội dung tâm thần, ý tưởng. Pháp là những nhân tố tồn tại mà trường phái Tiểu thừa cho đó là nền tảng của nhân cách kinh nghiệm. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, chữ "Pháp" (Dharma) có năm nghĩa như sau. Thứ nhất "Dharma" là cái được nắm giữ hay lý tưởng nếu chúng ta giới hạn ý nghĩa của nó trong những tác vụ tâm lý mà thôi. Trình độ của lý tưởng nầy sẽ sai biệt tùy theo sự tiếp nhận của mỗi cá thể khác nhau. Ở Đức Phật, nó là sự toàn giác hay viên mãn trí (Bodhi). Thứ đến, lý tưởng diễn tả trong ngôn từ sẽ là giáo thuyết, giáo lý, hay giáo pháp của Ngài. Thứ ba, lý tưởng đề ra cho các đệ tử của Ngài là luật nghi, giới cấm, giới điều, đức lý. Thứ tư, lý tưởng là để chứng ngộ sẽ là nguyên lý, thuyết lý, chân lý, lý tính, bản tính, luật tắc, điều kiện. Thứ năm, lý tưởng thể hiện trong một ý nghĩa tổng quát sẽ là thực tại, sự kiện, sự thể, yếu tố (bị tạo hay không bị tạo), tâm và vật, ý thể và hiện tượng, những phản ánh của các hiện tượng vào tâm con người, nội dung tâm thần, ý tưởng, và những nhân tố tồn tại mà trường phái Tiểu thừa cho đó là nền tảng của nhân cách kinh nghiệm. Theo phái Trung Quán, chữ Pháp trong Phật Giáo có nhiều ý nghĩa. Nghĩa rộng nhất thì nó là năng lực tinh thần, phi nhân cách bên trong và đằng sau tất cả mọi sự vật. Trong đạo Phật và triết học Phật giáo, chữ Pháp gồm có bốn nghĩa. Thứ nhất, pháp có nghĩa là thực tại tối hậu. Nó vừa siêu việt vừa ở bên trong thế giới, và cũng là

luật chi phối thế giới. Thứ nhì, pháp theo ý nghĩa kinh điển, giáo nghĩa, tôn giáo pháp, như Phật Pháp. Thứ ba, pháp có nghĩa là sự ngay thẳng, đức hạnh, lòng thành khẩn. Thứ tư, pháp có nghĩa là thành tố của sự sinh tồn. Khi dùng theo nghĩa nầy thì thường được dùng cho số nhiều.

II. Phật Pháp Là Diệu Pháp Thậm Thâm:

Diệu pháp là pháp thù thắng đệ nhất không thể nghĩ bàn. Theo Paul L. Swanson trong quyển Nến Tảng Triết Lý Tông Thiên Thai, đối với Trí Khải Đại Sư, "Diệu Pháp" chỉ cho cái chân lý thực sự là. Diệu pháp đồng nghĩa với những tên gọi khác như thực tướng, chân thực, trung đạo đệ nhất nghĩa đế, bất khả thuyết, bất khả tư nghì, và diệu. Có bốn cái nhất của diệu pháp. Cũng theo Paul L. Swanson trong quyển Nến Tảng Triết Lý Tông Thiên Thai, điểm chính yếu của Thiên Thai Trí Khải Đại Sư về chữ "Diệu" cho bất cứ giáo lý, học thuyết hay hành trì... chứa đựng khái niệm đồng hoặc nhất. Điều này được giải thích trong sự phân loại làm bốn cái nhất từ giáo lý nhất thừa trong kinh Pháp Hoa của tông Thiên Thai: Giáo nhất, rằng tất cả giáo lý của đức Phật tuyệt đối không chống trái nhau, và đều đưa đến một mục tiêu là Phật quả. Hành nhất, rằng tu hành chỉ có một mục đích tối hậu là chứng đắc Phật quả. Nhân nhất, rằng Phật và tất cả chúng sinh cuối cùng đều sẽ đắc Phật quả. Lý nhất, rằng chân lý là một. Sau khi Đức Phật thành đạo, ngài nhận thấy rằng: "Giáo pháp này thật là thâm diệu và thật khó hiểu đối với chúng sanh vì nó vi tế và vượt hẳn ngoài lý luận biện giải. Chỉ có bậc trí mới hiểu nổi. Bên cạnh đó, chúng sanh lại tham luyến và ưa thích dục lạc. Lý duyên khởi lại là một vấn đề khó lãnh hội. Sự tịnh chỉ các hành, sự thoát ly mọi luyến ái, sự đoạn tận dục vọng, ly tham, đoạn diệt, Niết Bàn, vân vân cũng là những vấn đề khó lãnh hội. Giả sử Ta giảng pháp này, mọi người sẽ không hiểu, lại càng phiền phức hơn." Chính vì thế mà thoạt tiên Đức Phật không có ý hướng thuyết giảng giáo pháp của Ngài. Tuy nhiên, sau ba lần thỉnh cầu của Phạm thiên Sahampati, Đức Thế Tôn đã quyết định đem giáo pháp của Ngài quảng bá khắp chúng để độ sanh. Theo Kinh Trung Bộ, quyển 26, Phạm thiên Sahampati biết được ý hướng không thuyết pháp của Đức Phật, sợ rằng thế gian sẽ bị tiêu hủy nếu không nghe được giáo pháp của Ngài, liền đến gần cung thỉnh Ngài thuyết pháp: "Bạch Thế Tôn, cầu xin Đức Thế Tôn giảng dạy giáo pháp, cầu xin bậc Thiện Thệ truyền bá giáo pháp. Có hạng chúng sanh ít vướng

bụi trong mắt, nếu không nghe được giáo pháp, họ sẽ sa đọa. Nhưng nếu họ được học giáo pháp, họ sẽ hiểu pháp. Thuở xưa tại xứ Ma Kiệt Đà này xuất hiện một giáo pháp không thanh tịnh do những người có tâm ý ô nhiễm suy ra. Cầu xin Đức Thế Tôn mở cánh cửa Bất Tử này để chúng sanh được nghe pháp từ đấng Thanh Tịnh chứng ngộ. Giống như một người đang đứng trên đỉnh núi có thể nhìn thấy mọi người xung quanh. Cũng vậy, ôi, đấng Thiện Thệ, đang đứng trên lâu đài pháp bảo, cầu mong đấng Thoát Khổ nhìn xuống chúng sanh đang đắm chìm trong phiền não và bị sanh già áp bức. Hởi bậc Chiến Thắng, vị trưởng đoàn lữ hành đã thoát ly nợ nần, cầu xin Ngài hãy đứng lên và đi khắp thế gian, cầu xin Đức Thế Tôn thuyết pháp, sẽ có những người hiểu được pháp." Sau ba lần thỉnh cầu của Phạm thiên Sahampati, vì thương tưởng chúng sanh, Ngaì đã dùng Phật nhãn quán sát thế gian. Ngài thấy có hạng chúng sanh vướng ít bụi trong mắt, có chúng sanh vướng nhiều bụi trong mắt, có hạng lợi căn, có hạng độn căn, có người thiện tánh, có người ác tánh, có chúng sanh dễ dạy, có chúng sanh khó dạy và một số ít khác, sợ hãi khi thấy ác nghiệp và đời sau trong các cảnh tái sanh. Vì thế Ngài quyết định đáp lời Phạm Thiên và nói: "Các cánh cửa Bất Tử đều được mở ra. Hỡi những ai nghe pháp, hãy phát khởi tín tâm." Phạm Thiên Sahampati nghĩ rằng chính mình đã tạo cơ hội để Đức Thế Tôn thuyết pháp, liền đảnh lễ và đi nhiễu quanh Đức Thế Tôn một vòng về phía hữu rồi biến mất.

Sự khai sanh Phật Pháp là đỉnh cao tuyệt về thành quả của Đức Phật. Về một khía cạnh nào đó, sự giác ngộ của Đức Phật chính là đỉnh cao tuyệt về thành quả của Ngài, nhưng thật ra chính là giáo pháp theo sau đó của Ngài đã đặt nền tảng vững chãi cho di sản muôn đời của Ngài. Tăng đoàn và Ni đoàn được thành lập để bảo đảm sự truyền bá giáo lý này đến các thế hệ mai sau, và vào thế kỷ thứ 3 trước Tây lịch, hoàng đế A Dục đã đóng một vai trò chính yếu trong việc truyền bá Phật giáo một cách rộng rãi tại Ấn Độ. 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. Theo Đức Phật, Phật Pháp chính là thế gian pháp mà trong đó người biết tu hành quay ngược lại. Nó là pháp mà người thế gian không muốn làm. Người thế gian đang lặn hụp trong thế gian pháp, ai cũng lăng xăng bận rộn

không ngoài lòng ích kỷ riêng tư, chỉ lo bảo vệ thân mạng và của cải của chính mình. Trong khi Phật pháp thì chỉ có công ích chứ không có tư lợi. Người chân tu lúc nào cũng nghĩ đến lợi ích của người khác. Người chân tu lúc nào cũng xem nhẹ cái "Tôi", lúc nào cũng quên mình vì người và không bao giờ làm cho người khác cảm thấy khó chịu hay phiền não. Tuy nhiên, phần lớn người ta không nhận thức được rõ ràng về Phật Pháp như chính Đức Phật đã một lần tuyên thuyết. Vì thế mà ngay chính trong nội bộ Phật giáo đã xãy ra đủ thứ tranh chấp, cãi vã, phiền não và thị phi. Những thứ nầy xem ra chẳng khác gì hơn chốn trần tục, nếu chúng ta không muốn nói là có khi chúng có phần tệ hại nữa là đằng khác. Đức Phật đã tiên đoán được tất cả những điều nầy, vì thế mà Ngài đã 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 xẻ sự khám phá của Ngài cho nhân loại.

Vị đại Phạm Thiên Sahampati hiện ra thỉnh cầu Ngài chia xẻ 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 ngầm 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. Bài pháp đầu tiên của Ngài được giảng giải cho 5 đạo sĩ khổ hạnh, những người một thời đã từng là đồng đạo của Ngài trước khi Ngài giác ngộ. Ở vườn Lộc Uyển, gần thành Ba La Nại, Ngài giải thích cho họ về nội dung sự giác ngộ của mình ở hình thức "Tứ Diệu Đế," 5 vị đạo sĩ vô cùng kinh ngạc bởi tuệ giác sâu sắc của Ngài và tính mới lạ của bức thông điệp đến nỗi một người trong nhóm của họ đã chứng ngay quả vị A La Hán, một quả vị cao quý, người đã đạt được an lạc tối thượng của Niết Bàn qua giáo pháp của Ngài. Bốn người còn lại cũng lần lượt chứng Thánh vào những ngày sau đó. Bài pháp kỳ vĩ đầu tiên của Ngài, đã trở thành một trong những lời giáo huấn mạch lạc nhất của Đức Phật và của Phật giáo nói chung, và được gọi là "Chuyển Pháp Luân." Nó vẫn được mọi người tôn kính ở hầu hết các quốc gia

theo Phật giáo nguyên thủy ở trong lễ hội được gọi là "Asalha Puja," diễn ra vào ngày rằm tháng 7.

Đức Phật đã truyền dạy giáo pháp của Ngài trong 45 năm liền sau đó, cho đến lúc Ngài nhập Niết Bàn. Số tín đồ của Ngài ngày càng tăng và cộng đồng Tăng bắt đầu thành hình. Chính Đức Phật vẫn tiếp tục chu du thuyết giảng và khất thực. Ngài truyền dạy pháp của mình không phân biệt, Ngài nói chuyện với hàng vua chúa cũng như thứ dân đều giống nhau, và chỉ dừng chân trong ba tháng mùa mưa. Đức Phật không chỉ định người kế vị. Khi những vị đệ tử của Ngài hỏi Ngài ai sẽ là người dẫn dắt giáo hội sau khi Ngài nhập diệt, Ngài đáp rằng họ phải tự bản thân tiếp tục và tuân theo Pháp mà Ngài đã truyền dạy cho họ. Bổn phận của Tăng đoàn là duy trì giáo pháp khi Ngài không còn ở thế gian này nữa. Khi Ngài sắp nhập diệt, Đức Phật yêu cầu chư Tăng họp lại nếu họ có vấn đề nào cần muốn hỏi. Tất cả mọi người đều im lặng. Những lời dạy cuối cùng của Đức Phật ban bố cho chư Tăng: "Tất cả vạn vật đều đi đến hoại diệt. Bây giờ các con hãy nỗ lực tinh tấn." Sau đó Ngài nằm nghiêng về phía bên phải giữa hai cây Song Thọ, Ngài bắt đầu nhập sâu vào các tầng thiền rồi cuối cùng nhập vào Niết Bàn, sau đó không bao giờ còn tái sanh trở lại nữa. Nhục thân của Ngài được hỏa táng, theo ước nguyện của Ngài xá lợi được chia cho loài người và chư Thiên. Người ta dựng các bảo tháp thẳng đứng trên các xá lợi. Ngày nay chúng ta có thể nhìn thấy các bảo tháp ở các địa điểm thánh tích như ở Sanchi và Amaravati ở Ấn Độ, Anuradhapura ở Sri Lanka và Borobudur ở Nam Dương.

Trong Phật giáo, Pháp Hành là pháp được thành lập bởi nhân duyên hay điều kiện. Tất cả các hiện tượng bị ảnh hưởng bởi quy luật sanh, trụ, dị và diệt. Chư pháp hành vô thường. Hành pháp vô thường, tức là pháp diệt mất. Đây là một trong bốn âm thanh quảng đại của Đức Như Lai, "Đại chúng nên biết tất cả hành pháp tràn đầy những khổ như hòn sắt nóng, hành pháp vô thường, là pháp diệt mất. Niết Bàn tịch tịnh vô vi an lạc lìa xa khốn khổ, tiêu sạch nhiệt não." Chúng sanh nghe xong siêng tu pháp lành, nơi Thanh Văn thừa được tùy thuận âm thanh nhẫn. Chư pháp hành đều là khổ. Đây là một trong bốn loại âm thanh quảng đại của Đức Như Lai, "Đại chúng nên biết tất cả hành pháp đều là khổ. Những là địa ngục khổ, súc sanh khổ, ngạ quỷ khổ, không phước đức là khổ, chấp ngã và ngã sở là khổ (chấp cái tôi và cái của tôi), tạo những ác hạnh là khổ. Muốn sanh lên cõi trời hay nhơn

gian phải gieo căn lành, sanh trong nhơn thiên rời khỏi các chỗ nạn." Chúng sanh nghe xong bỏ lìa điên đảo tu những hạnh lành, rời khỏi những chỗ nạn mà sanh lên cõi nhơn thiên. Chư pháp hành vô ngã có nghĩa là thân vô ngã; tâm vô ngã; và cảnh cũng vô ngã. Khi Đức Phật đưa ra khái niệm về "Vô ngã," Ngài đã làm đảo lộn không biết bao nhiêu quan niệm về vũ trụ và nhân sinh. Đức Phật đã giáng một đòn lớn trên ý niệm phổ biến và kiên cố nhất của loài người thời đó: ý niệm về sự tồn tại của cái "ngã" thường còn. Những ai thấu hiểu được vô ngã đều biết rằng nó được đưa ra để đánh đổ ý niệm về "ngã" chứ không phải là một đồ án mới của thực tại. Khái niệm "Vô ngã" là phương tiện, chứ không phải là cứu cánh. Nếu nó trở thành một ý niệm thì nó cũng cần được phá vỡ như bao nhiêu ý niệm khác. Chừng nào mà chúng ta còn chấp vào cái "Ta", chừng ấy chúng ta còn phải bảo vệ mình, bảo vệ của cải, tài sản, uy tín, lập trường và ngay cả đến lời nói của mình. Nhưng một khi vất bỏ được lòng tin vào cái "Ta" độc lập và thường còn, chúng ta có thể sống với mọi người một cách thoải mái và an bình. Đức Phật dạy: "Hiểu được vô ngã là chìa khóa đi vào đại giác, vì tin vào cái "Ta" là đồng nghĩa với vô minh, và vô minh là một trong ba loại phiền não chính (tham, sân, si). Một khi nhận biết, hình dung hay quan niệm rằng chúng ta là một thực thể, ngay lập tức chúng ta tạo ra sự ly gián, phân chia giữa mình và người cũng như sự vật quanh mình. Một khi có ý niệm về cái ta, chúng ta sẽ phản ứng với người và sự vật quanh mình bằng cảm tình hay ác cảm. Đó là sự nguy hiểm thật sự của sự tin tưởng vào một cái ta có thật. Chính vì vậy mà sự chối bỏ cái 'Ta' chẳng những là chìa khóa chấm dứt khổ đau phiền não, mà nó còn là chìa khóa đi vào cửa đại giác."

III. Phật Pháp Là Pháp Giải Thoát Vi Diệu:

Nói chung, giáo pháp nhà Phật đều nhắm vào việc giải thoát con người khỏi những khổ đau phiền não ngay trong kiếp này. Các lời dạy này đều có cùng một chức năng giúp đỡ cá nhân hiểu rõ phương cách khơi dậy thiện tâm và từ bỏ ác tâm. Thí dụ như dùng bi tâm để giải thoát sân hận, dùng vô tham để giải thoát lòng tham, dùng trí tuệ để giải thoát si mê, dùng vô thường, tưởng và khổ để giải thoát sự ngã mạn cống cao. Đối với người tại gia còn có bổn phận đối với tự thân, gia đình, tôn giáo và xứ sở, Đức Phật đã khuyên nên từng bước tu tập các nghiệp không sát sanh, không trộm cắp, không tà dâm, không vọng

ngữ, không làm những hành động do chấp trước hay tham sân si và sợ hãi tác động, không tiêu phí tài sản bằng những cách uống rượu, la cà đường phố, tham dự các tổ chức đình đám không có ý nghĩa, không đánh bạc, không làm bạn với người xấu và không nhàn cư (vì cổ đức có dạy 'nhàn cư vi bất thiện.'). Ngoài ra, người tại gia nên luôn giữ gìn tốt sáu mối quan hệ gia đình và xã hội: liên hệ giữa cha mẹ và con cái, giữa vợ chồng, giữa thầy trò, giữa bà con thân thuộc, giữa láng giềng, giữa người tại gia và người xuất gia, giữa chủ và thợ, vân vân. Các mối quan hệ này phải được xây dựng trên cơ sở tình người, sự thủy chung, sự biết ơn, biết chấp nhận và cảm thông với nhau, biết tương kính lẫn nhau vì chúng liên hệ mật thiết với hạnh phúc cá nhân trong những giây phút hiện tại. Chính vì thế mà Phật Pháp được gọi là Pháp Giải Thoát. Bên cạnh đó, pháp nhẫn trong Phật giáo cũng là một pháp giảu thoát vi diệu. Pháp nhẫn 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 Nhẫn 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. Pháp Môn Nhẫn Nhục là một trong sáu pháp Ba La Mật, nhẫn nhục vô cùng quan trọng. Nếu chúng ta tu tập toàn thiện pháp môn nhẫn nhục, chúng ta sẽ chắc chắn hoàn thành đạo quả. Thực tập pháp môn nhẫn nhục, chúng ta chẳng những không nóng tánh mà còn kham nhẫn mọi việc.

IV. Vi Diệu Pháp Được Giới Thiệu Trước Hội Nghị Kết Tập Kinh Điển Lần Thứ Ba Tại Thành Tỳ Xá Ly Vào Năm 386 Trước Tây Lịch:

Đức Phật đã nhập diệt, nhưng giáo lý của Ngài vẫn còn lưu truyền đến ngày nay một cách trọn vẹn. Mặc dù giáo huấn của Đức Thế Tôn không được ghi chép ngay thời Ngài còn tại thế, các đệ tử của Ngài luôn luôn nhuần nhã nằm lòng và truyền khẩu từ thế hệ nầy sang thế hệ khác. Vào thời Đức Phật còn tại thế, biết chữ là đặc quyền của giới thượng lưu ở Ấn Độ, vì thế truyền khẩu giáo lý là một dấu hiệu cho thấy dân chủ được coi trọng trong truyền thống Phật giáo đến mức cách trình bày giáo pháp bằng văn chương đã bị bỏ quên. Nhiều người không biết chữ, cho nên truyền khẩu là phương tiện phổ thông và hữu hiệu nhứt để gìn giữ và phổ biến giáo pháp. Vì có nhiều khuynh hướng

sai lạc về giáo pháp nên ba tháng sau ngày Đức Thế Tôn nhập diệt, các đệ tử của Ngài đã triệu tập Đại Hội Kết Tập Kinh Điển Phật Giáo để đọc lại di ngôn của Phật. Lịch sử phát triển Phật giáo có nhiều Hội Nghị kết tập kinh điển với những hoàn cảnh vẫn có phần chưa rõ. Lúc đầu các hội nghị nầy có thể là những hội nghị địa phương chỉ tập hợp vài cộng đồng tu sĩ. Sau đó mới có những nghị hội chung. Trong lịch sử Phật giáo, có bốn hội nghị lớn bên trong Ấn Độ và vài cuộc kết tập khác bên ngoài Ấn Độ. Tam Tạng Kinh điển là sự tổng hợp những lời dạy của Đức Phật thuyết giảng trên 45 năm, gồm có kinh luật và luận. Tam Tạng kinh điển gồm trọn vẹn giáo lý của Đức Phật (bằng 11 lần quyển Thánh Kinh). Tam Tạng kinh điển Nguyên Thủy được viết bằng tiếng Pali và trong trường phái Đại Thừa nó được viết bằng tiếng Phạn. Đức Phật dù đã nhập diệt, nhưng những giáo pháp siêu phàm của Ngài để lại cho nhân loại vẫn hiện hữu. Dù đấng Đạo sư không để lại bút tích, nhưng các đại đệ tử của Ngài đã gìn giữ giáo pháp bằng trí nhớ và đã truyền khẩu từ thế hệ nầy sang thế hệ khác.

Hội nghị thứ ba được tổ chức tại thành Hoa Thị dưới sự bảo trợ của vua A Dục, một Phật tử tại gia nổi tiếng. Hội nghị thứ ba được diễn ra tại thành Vaishali, vào năm 386 BC, tức là khoảng một thế kỷ sau hội nghị thứ nhứt. Hội nghị nầy được mô tả cụ thể hơn trong các văn bản và được xem như một biến cố lịch sử của Phật giáo. Lý do triệu tập hội nghị là vì những bất đồng về kỷ luật của các sư tại Vaishali và các đệ tử của Ngài A Nan. Các sư tại Vaishali chấp nhận cúng dường bằng tiền và vàng bạc, dù việc nầy phạm luật. Các sư nầy còn bị cáo buộc bởi phái Yasha (một đệ tử của A Nan) chín sự vi phạm khác, trong đó có thọ thực bất thời, uống rượu, v.v. Ngược lại các sư Vaishali khai trừ Yasha vì những lời cáo buộc của ông. Do đó hội nghị thứ hai được triệu tập với sự hiện diện của 700 nhà sư, và hội đồng gồm bốn sư trưởng lão đã phán quyết rằng các sư Vaishali có tội. Các sư Vaishali đã chấp nhận sự phán quyết mà không một lời phản kháng. Vẫn theo Mahadeva thì A la hán có thể đạt được sự giác ngộ qua sự giúp đở của tha nhân. Những ý kiến nầy dẫn tới sự phân liệt, do đó hội nghị được triệu tập. Tuy nhiên, hội nghị chỉ xác nhận những phân liệt chứ không đạt được một thỏa hiệp nào. Phái Phật giáo Tích Lan phản đối hội nghị nầy. Họ xem hội nghị được Vua A Dục triệu tập là hội nghị chính thức và lý do triệu tập hội nghị A Dục vào năm 244 trước Tây Lịch là vì có sự lợi dụng của một số nhà sư muốn gia nhập Tăng đoàn để hưởng lợi.

Toàn bộ điển lễ được trình bày ở hội nghị nầy dẫn đến việc sáng lập trường phái Theravada tại Tích Lan.

Một nhà sư thuộc thành Hoa Thị tên là Đại Thiên đưa ra luận điểm cho rằng một vị A La Hán có thể để cho mình bị cám dỗ, nghĩa là có những sự xuất tinh ban đêm và không trừ bỏ được sự ngu si cũng như những nghi ngờ về giáo thuyết. Cuối cùng A La Hán có thể tiến bước theo con đường giải thoát, theo Đại Thiên, nhờ ở một sự giúp đở bên ngoài và nhờ gia tăng khả năng tập trung, do đó những cơ may cứu rỗi của người đó là nhờ ở việc lặp đi lặp lai một số âm thanh. Những ý kiến khác nhau về những luận điểm ấy dẫn tới sự phân chia các sư thành hai phe: Những người tự cho mình đông hơn, những người bảo vệ những luận điểm của Đại Thiên tự gọi mình bằng cái tên Mahasanghika hay cộng đồng lớn, còn những đối thủ của họ, do những người "Cũ" đại diện, đó là những vị nổi bậc về đại trí và đại đức, thì tự gọi mình là "Sthavira".

Với việc vua A Dục đi theo đạo Phật, nhiều tu viện nhanh chóng phát triển về mặt vật chất và các tu sĩ có một đời sống đầy đủ dễ chịu hơn. Nhiều nhóm dị giáo đã bị mất nguồn thu nhập nên ngã theo Phật giáo. Tuy nhiên, dù theo đạo Phật, nhưng họ vẫn giữ tín ngưỡng, cách hành trì, cũng như thuyết giảng giáo lý của họ thay vì giáo lý đạo Phật. Điều nầy khiến cho trưởng lão Mục Kiền Liên Tư Đế Tu đau buồn vô cùng, nên ông lui về ở ẩn một nơi hẻo lánh trong núi A Phù suốt bảy năm. Số người dị giáo và tu sĩ giả hiệu ngày một đông hơn những tín đồ chân chánh. Kết quả là trong suốt bảy năm chẳng có một tự viện nào tổ chức lễ Bố Tát hay tự tứ. Cộng đồng tu sĩ sùng đạo từ chối không chịu làm lễ nầy với những người dị giáo. Vua A Dục rất lo lắng về sự xao lãng nầy của Tăng chúng nên phải ra lệnh thực hiện lễ Bố Tát. Tuy nhiên, vị đại thần được nhà vua giao phó nhiệm vụ nầy đã gây ra một vụ thảm sát đau lòng. Ông ta hiểu sai mệnh lệnh nhà vua nên đã chặt đầu những tu sĩ không chịu thực hiện lệnh vua. Hay tin nầy, vua rất đau lòng. Ngài đã cho thỉnh trưởng lão Mục Kiền Liên Tư Đế Tu về để tổ chức hội nghị.

Vì những lý do nêu trên làm chia rẽ Tăng đoàn nên vua A Dục cho tổ chức Đại Hội kết tập kinh điển lần thứ ba tại thành Ba Tra Lợi Phất (Hoa Thị Thành, thủ đô cổ của Tích Lan), khoảng vào thế kỷ thứ ba trước Tây Lịch. Vua A Dục đã đích thân chọn 60.000 vị Tỳ Kheo tham dự Hội Nghị. Trong khi đó trưởng lão Mục Kiền Liên Tư Đế Tu đã

phụng mệnh vua A Dục chọn ra một ngàn vị Tăng tinh thông tam tạng kinh điển kết tập chánh pháp. Hội nghị đã bàn thảo trong chín tháng về những ý kiến dị biệt giữa những Tỳ Kheo của nhiều phái khác nhau. Tại Đại Hội nầy, sự khác biệt không chỉ hạn hẹp trong Giới Luật, mà cũng liên quan đến Giáo Pháp nữa. Đây không phải là một hội nghị toàn thể mà chỉ là một cuộc nhóm họp nhỏ thôi. Lúc kết thúc Hội Nghị, ngài Mục Kiền Liên Tư Đế Tu, đã tổng hợp vào một cuốn sách gọi là Thuyết Sự Luận (Kathavatthupakarana), bác bỏ những quan điểm và lý thuyết dị giáo cũng như những sai lầm của một số giáo phái. Giáo lý được phê chuẩn và chấp thuận bởi Đại Hội được biết là Theravada hay Nguyên Thủy. Vi Diệu Pháp được bao gồm trong Đại Hội nầy: Bố Tát Thuyết Giới, và Kết Tập Tam Tạng Kinh, Luật, Luận.

Do đó mà Hội Nghị thứ ba được tiến hành với nhu cầu thanh khiết hóa Phật pháp đang lâm nguy do sự xuất hiện của nhiều hệ phái khác nhau với những luận điệu, giáo lý và cách hành trì đối nghịch nhau. Một trong những thành quả quan trọng của Hội Nghị lần thứ ba là nhiều phái đoàn truyền giáo đã được gởi đi khắp các xứ để hoằng dương Phật pháp. Sau Đại Hội kết tập lần thứ ba, người con của Vua A Dục, ngài Hòa Thượng Mahinda,và người con gái tên Tăng Già Mật Đa, đã mang Tam Tạng Kinh Điển đến Sri-Lanka, cùng với những lời bình luận của Hội Nghị nầy. Họ đã đạt được thành công rực rỡ tại đảo quốc nầy. Những kinh điển được mang về Sri-Lanka vẫn được giữ gìn cho đến ngày nay không mất một trang nào. Những kinh điển nầy được viết bằng chữ Pali, căn cứ vào ngôn ngữ của xứ Ma Kiệt Đà là ngôn ngữ của Đức Phật. Chưa có gì gọi là Đại Thừa vào thời bấy giờ. Ngoài ra, qua những chỉ dụ của vua A Dục, chúng ta được biết thêm về những phái đoàn truyền giáo Phật giáo được nhà vua cử đi đến các nước xa xôi ở Á Châu, Phi Châu và Âu Châu. Phật giáo đã trở thành một tôn giáo quan trọng của nhân loại phần lớn là nhờ ở các hoạt động của phái đoàn nầy. Giữa thế kỷ thứ nhất trước Tây Lịch và thế kỷ thứ hai sau Tây Lịch, hai từ Đại Thừa và Tiểu Thừa xuất hiện trong Kinh Diệu Pháp Liên Hoa. Vào thế kỷ thứ hai sau Tây Lịch, Đại Thừa được định nghĩa rõ ràng. Ngài Long Thọ triển khai triết học "Tánh Không" của Đại Thừa và chứng minh tất cả mọi thứ đều là "Không" trong một bộ luận ngắn gọi là Trung Quán Luận. Vào khoảng thế kỷ thứ tư sau Tây Lịch, hai ngài Vô Trước và Thế Thân viết nhiều tác phẩm về Đại Thừa. Sau thế kỷ thứ nhất sau Tây Lịch, những nhà Phật giáo Đại

Thừa giữ vững lập trường rõ ràng nầy, từ đó hai từ Đại Thừa và Tiểu Thừa được nói đến. Chúng ta không nên lẫn lộn Tiểu Thừa với Nguyên Thủy, vì hai từ nầy hoàn toàn khác nhau. Nguyên Thủy Phật Giáo nhập vào Sri-Lanka vào thế kỷ thứ ba trước Tây Lịch, lúc chưa có Đại Thừa xuất hiện. Phái Tiểu Thừa xuất hiện tại Ấn Độ, có một bộ phận độc lập với dạng thức Phật Giáo tại Sri-Lanka.

V. A Tỳ Đạt Ma (Vi Diệu Pháp):

1) Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của Vi Diệu Pháp: 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 nầy 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 Tống 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 kỷ 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.

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

Trong Phật giáo, *Vi Diệu Pháp là cái giỏ của học thuyết cao thượng:* 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. *Vi Diệu Pháp là Tối thắng Pháp:* 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. 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 kỷ 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. *Vi Diệu Pháp là Triết học siêu hình về Phật giáo:* 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. *Vi Diệu Pháp là tạng thứ ba trong Tam Tạng Kinh Điển:* 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 nầy 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 Tống 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. *Vi Diệu Pháp được xếp đặt có lý luận:* 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 phương pháp phát triển Trí Tuệ:* 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.

2) Lịch Sử A Tỳ Đạt Ma Hay Vi Diệu Pháp: 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.

3) Nội Dung Của A Tỳ Đạt Ma Hay Vi Diệu Pháp: 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.

4) 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 nầy đều là hữu vi, tổng cộng có 72, cùng với 3 pháp vô vi tạo thành 5 bộ loại với 75 pháp. *Hữu Vi Pháp:* Pháp hữu vi được thành lập bởi nhân duyên hay điều kiện. Tất cả các hiện tượng bị ảnh hưởng bởi quy luật sanh, trụ, dị và diệt. Pháp còn nằm trong phạm trù điều kiện (có tính điều kiện), làm cho ý chí và nghị lực chúng ta hướng ngoại cầu hình tướng thay vì hướng nội cầu lấy tâm Phật. Pháp hữu vi là pháp có liên quan đến các pháp khác. Các pháp trong cuộc sống hằng ngày của

chúng ta là hữu vi theo hai cách: một là mỗi pháp tùy thuộc vào vô số các pháp khác xung quanh nó, và hai là tất cả các pháp bị ràng buộc với nhau, rồi dẫn đến khổ đau và vô minh ngang qua mười hai mắc xích nhân duyên nối với nhau. Đức Phật đã kết luận với một bài kệ nổi tiếng trong kinh Kim Cang Bát Nhã Ba La Mật Đa như sau: "Nhất thiết hữu vi pháp, như mộng huyễn bào ảnh, như lộ diệc như 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 tĩnh 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 hướng, nghĩa là dùng trí huệ của bậc Thánh đạo vô lậu để đối quán cái lý của tứ đế Niết Bàn. *Thứ tư là Hướng Pháp:* Nhân hướng quả.

5) 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 Lâu 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 Bệ 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 đoan chắc rằng bộ nào là bản tóm tắc 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 Sắc Nị Ca, bởi Pháp Thượng

(Dharmamottara), một cao Tăng thuộc chi phái ở Kiện Đà La. Tác phẩm nầy được dịch sang Hán văn vào năm 391 sau Tây Lịch. Một bản chú giải về tác phẩm nầy là Tạp A Tỳ Đàm Tâm Luận, do Pháp Cứu, một đồ đệ của Pháp Thượng soạn thảo. Tác phẩm nầy trở thành bản văn căn bản của chi phái Kiện Đà La và sau cùng là của phái A Tỳ Đàm Trung Hoa. *Thứ sáu* là Tạp A Tỳ Đàm Tâm Luận, được viết bởi ngài Pháp Cứu, Hán dịch vào năm 426 sau Tây Lịch. Kể từ đó, học phái A Tỳ Đàm được thành lập ở Trung Quốc. *Thứ bảy là A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận, viết bởi Thế Thân:* A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận (Tổng Minh Luận) hay A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận, kho báu Vi Diệu Pháp, phản 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 nầy, học phái Câu Xá được kiện toàn như một hệ thống triết học, chính yếu là do Khuy Cơ (632-682), một đệ tử của Huyền Trang.

6) Những Bộ Luận 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 Hiển Tông Luận: Do Ngài Chúng Hiền biên soạn. 7) A Tỳ Đạt Ma Đại Tỳ Bà Sa Luận: A Tỳ Đạt Ma Đại Tỳ Bà Sa Luận, được viết bởi Parsva, được dịch ra Hán văn thành 200 quyển. Tên gọi tắt của Bộ Luận A Tỳ Đạt Ma Đại Tỳ Bà Sa. Bộ Kinh Luận do Thi Đà Bàn Ni soạn, được ngài Tăng Già Bạt Trừng dịch sang Hoa ngữ vào khoảng năm 383 sau Tây Lịch. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, có lẽ vào thế kỷ thứ II sau Tây Lịch, trước hay sau cuộc kiết tập kinh điển của triều đại Ca Sắc Nị Ca, chúng ta không thể nói được, một sớ 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 nầy 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 nầy 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).

VI. A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận:

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. A Tỳ Đạt Ma Câu Xá, tên gọi của tông phái là một danh từ giản lược của Phạn ngữ A Tỳ Đạt Ma Câu Xá, là nhan đề của một tác phẩm của Thế Thân viết về chủ thuyết duy thực và có thể dịch là "Câu chuyện của Pháp Tối Thượng." Đại triết gia Thế Thân sanh tại Bạch Sa Ngõa, thuộc xứ Kiện Đà La, xuất gia theo Hữu Bộ. Ông âm thầm đến Ca Thấp Di La để học triết học A Tỳ Đàm. Khi trở về cố hương, ông viết A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận (Abhidharma-kosa-sastra) hiện

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

A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận còn được gọi là Tổng Minh Luận. Abhidharma-Kosa là từ Phạn ngữ có nghĩa là "Tạng Vi Diệu Pháp," một trong những tác phẩm Phật giáo quan trọng, được Ngài Thế Thân viết trước khi Ngài chuyển qua Đại Thừa. Kho báu A Tỳ Đạt Ma, phản ảnh việc chuyển từ Tiểu Thừa (Hinayana) sang Đại Thừa (Mahayana). Ngài Thế Thân soạn bộ luận này tại Kashmir vào khoảng thế kỷ thứ 5 sau Tây lịch. Bản gốc thường được tin rằng đã được viết theo hệ thống triết lý của trường phái Tỳ Bà Sa, nhưng luận luận tạng của Ngài Thế Thân, những bài phê bình những yếu tố chính của bản gốc thì từ bối cảnh của trường phái đối nghịch là Kinh Lượng Bộ. Đây là một bộ luận hàm súc bàn luận về giáo thuyết Tiểu Thừa. Bộ luận bao gồm những phân tích chi tiết về nghiệp thức của con người liên hệ

với môi trường chung quanh, cũng như sự chuyển hóa xảy ra trong tiến trình thiền tập. Học thuyết A Tỳ Đạt Ma Câu Xá góp phần phát triển giáo thuyết của trường phái Du Già về sau này. A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận đã được ngài Huyền Trang dịch sang tiếng Hoa vào khoảng những năm 651 và 654. Bộ A Tỳ Đạt Ma câu Xá Luận được ngài Thế Thân soạn ra để phản bác lại trường phái Tỳ Bà Sa, được ngài Huyền Trang dịch ra Hoa ngữ dưới thời nhà Đường. Nội dung bộ luận, theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo. *Thứ nhất, theo ấn bản nầy và dịch bản của Trung Hoa, nội dung của Câu Xá Luận như sau:* Phân biệt giới về các pháp, Phân biệt căn về các quan năng, Phân biệt thế gian về thế giới, Phân biệt nghiệp về các nghiệp, Phân biệt tùy miên về các phiền não, Phân biệt Hiền Thánh về Thánh giả và đạo, Phân biệt trí về trí thức, Phân biệt định về tư duy. Ngoài ra, Hán dịch có một phẩm thứ chín (Phá Ngã Phẩm). *Thứ nhì, theo nguồn tài liệu của A Tỳ Đạt Ma:* Khi viết Câu Xá Luận, Thế Thân hình như đã noi theo tác phẩm của vị tiền bối là ngài Pháp Cứu, gọi là Tạp A Tỳ Đạt Ma Tâm Luận (Samyukta-abhidharma-hrdaya); và tác phẩm nầy lại là sớ giải về A Tỳ Đàm Tâm Luận của ngài Pháp Thượng. So sánh kỹ cả ba tác phẩm nầy chúng ta sẽ thấy rằng Thế Thân đã có trước mặt những tác phẩm của các vị tiền bối, nếu không thì những vấn đề được thảo luận trong các tác phẩm nầy chắc chắn cũng là chủ trương chung của học phái nầy. Tám chương đầu của tác phẩm cắt nghĩa những sự kiện hay những yếu tố đặc thắng là sắc và tâm, trong khi chương chín là chương cuối cùng minh giải nguyên lý cơ bản và tổng quát, tức Vô Ngã, một nguyên lý mà hết thảy các học phái Phật giáo khác đều phải noi theo. Đặc biệt chương chín hình như xuất phát từ quan điểm riêng của Thế Thân, vì không có dấu vết gì về chủ đề nầy trong những sách khác. Mặc dù Câu Xá Luận giống với Tâm Luận về chủ đề, nhưng không có chứng cớ nào nói rằng nó vay mượn Tâm Luận khi thành lập các quan điểm, bởi vì Thế Thân rất tự do và quán triệt trong tư tưởng của mình, và ông không ngần ngại lấy những chủ trương của bất cứ bộ phái nào ngoài chủ trương riêng của mình khi tìm thấy ở chúng lối lý luận tuyệt hảo.

Hai nhân vật Chân Đế và Huyền Trang có công rất lớn trong chuyện dịch thuật và sự phát triển của bộ A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận tại Trung Quốc. Khi Câu Xá Luận của Thế Thân được truyền bá ở Kiện Đà La, liền gặp phải sự chống đối nghiêm khắc từ bên trong và

bên ngoài bộ phái của ông (tức Hữu Bộ). Dù vậy, hình như thắng lợi cuối cùng đã về phía ông, bởi vì tác phẩm của ông phổ biến khắp xứ Ấn Độ, nó được giảng dạy rộng rãi và có nhiều chú giải về nó được viết ở Na Lan Đà, Valabhi và những nơi khác. Nó được dịch sang Tạng ngữ do Jinamittra và dịch sang Hoa ngữ lần đầu do Chân Đế từ năm 563 đến năm 567 sau Tây Lịch, và lần sau do Huyền Trang, người đã từng du học tại Na Lan Đà vào khoảng những năm 651-564 sau Tây Lịch. Đặc biệt ở Trung Hoa có nhiều khảo cứu và ít ra có bảy bộ sớ giải được viết căn kẻ về nó, mỗi bộ có trên hai hay ba mươi quyển. Trước khi Câu Xá Luận được dịch, ở Trung Hoa đã có một học phái mệnh danh là Tì Đàm Tông, dứng đầu trong bản danh sách về các tông phái Trung Hoa ở trên. Tỳ Đàm là tên gọi tắt của tiếng Trung Hoa về A Tỳ Đạt Ma (Abhidharma). Tông phái nầy đại diện cho chi phái Hữu Bộ ở Kiện Đà La. Những tác phẩm chính của phái nầy, cùng với bản sớ giải Tỳ Bà Sa được dịch sang Hán văn rất sớm, vào khoảng những năm 383-434 sau Tây Lịch. Bản đại sớ Đại Tỳ Bà Sa thuộc chi phái Kashmir cũng được phiên dịch, nhưng không có tông phái Trung Hoa nào đại diện cả. Khi Câu Xá Luận của Thế Thân được Chân Đế dịch vào khoảng những năm 563-567 sau Tây Lịch, và Huyền Trang dịch vào khoảng những năm 651-654 sau Tây Lịch, từ đó Câu Xá Tông (Kosa) xuất hiện, được nghiên cứu tường tận và trở thành một nền tảng thiết yếu cho tất cả những khảo cứu Phật học. Tỳ Đàm tông hoàn toàn được thay thế bởi tông phái mới mang tên là Câu Xá Tông.

VII.Thắng Pháp Yếu Luận:

Thắng Pháp Yếu Luận là một trong những bộ luận của Câu Xá Tông, trong đó tất cả các pháp được chia làm hữu vi và vô vi. Những pháp nầy đều là hữu vi, tổng cộng có 72, cùng với 3 pháp vô vi tạo thành 5 bộ loại với 75 pháp. Theo A Tỳ Đàm Luận, 75 pháp được Câu Xá Tông phân chia làm năm cấp trong hai loại hữu vi và vô vi. Hữu vi pháp là những hiện tượng có tính phụ thuộc. Pháp hữu vi được thành lập bởi nhân duyên hay điều kiện. Tất cả các hiện tượng bị ảnh hưởng bởi quy luật sanh, trụ, dị và diệt. Pháp còn nằm trong phạm trù điều kiện (có tính điều kiện), làm cho ý chí và nghị lực chúng ta hướng ngoại cầu hình tướng thay vì hướng nội cầu lấy tâm Phật. Pháp hữu vi là pháp có liên quan đến các pháp khác. Các pháp trong cuộc sống hằng ngày của chúng ta là hữu vi theo hai cách: một là mỗi pháp tùy

thuộc vào vô số các pháp khác xung quanh nó, và hai là tất cả các pháp bị ràng buộc với nhau, rồi dẫn đến khổ đau và vô minh ngang qua mười hai mắc xích nhân duyên nối với nhau. Đức Phật đã kết luận với một bài kệ nổi tiếng trong kinh Kim Cang Bát Nhã Ba La Mật Đa như sau: "Nhất thiết hữu vi pháp, như mộng huyễn bào ảnh, như lộ diệc như điển, phải quán sát như vậy."

Có bốn loại pháp Hữu Vi bao gồm: Sắc Pháp, Tâm Pháp, Tâm Sở Pháp, và Tâm Bất Tương Ưng Hành Pháp (pháp không thuộc sắc, cũng không thuộc tâm). Tưởng cũng nên ghi nhớ rằng chư pháp được chia làm hai loại: sắc pháp và tâm pháp. Sắc pháp là những gì có chất ngại. Đây cũng là một trong tam hữu. Cũng là một trong ba lậu hoặc nuôi dưỡng dòng sanh tử luân hồi. *Sắc Pháp có 11 pháp,* gồm 5 căn (giác quan), 5 cảnh hay những đối tượng tri giác, và vô biểu sắc. 1-5) Từ một tới năm là năm căn gồm có nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, và thân. 6-10)Từ sáu tới mười là năm cảnh: sắc, thanh, hương, vị, và xúc. 11) Thứ mười một là vô biểu sắc. *12) Thứ mười hai là Tâm Pháp:* Tâm Pháp là cái gì không có chất ngại mà duyên khởi nên các pháp gọi là Tâm Pháp. Một pháp, đôi khi được chia thành năm pháp tương ứng với năm căn. *13-50) Từ thứ 13 đến 50 là Tâm Sở Pháp:* Tâm sở pháp là trạng thái tâm, đối lại với tâm. Tâm là gốc của vạn pháp, có thể sản sanh ra hết thảy vạn pháp. Tác nhân thứ ba trong ba tác nhân thân, khẩu và ý. Theo Cương Yếu Triết Học Phật Giáo của Giáo Sư Junjiro Takakusu, có 46 tâm sở pháp trong Tâm Lý Học Phật Giáo. Tâm Sở Pháp gồm có 46 pháp, được chia thành 6 cấp: 13-22) Mười Biến Đại Địa Pháp: Biến Đại Địa Pháp (Mahabhunika) có nghĩa là những nhiệm vụ tổng quát, ở đây chỉ cho "tâm." Bất cứ khi nào tâm hoạt động, thì những đại địa pháp như thọ, tưởng, tư, xúc, dục, huệ, niệm, tác ý, thắng giải, và định, vân vân luôn luôn cùng xuất hiện. 23-32) Đại Thiện Địa Pháp (mười đại phiền não pháp): Pháp thiện hành với tất cả tâm sở thiện: Tín, tấn, xả, tàm, quý, vô tham, vô sân, bất hại, khinh an, và bất phóng dật. 33-38) Sáu đại phiền não địa pháp, những thứ bị nhiễm ô tham dục: Vô minh, phóng dật, giải đãi, bất tín, hôn trầm, và trạo cử. 39-40) Hai đại bất thiện địa pháp: Chúng cùng xuất hiện với tất cả những tư tưởng xấu xa của vô tàm và vô quý. 41-50) Mười tiểu phiền não địa pháp: Phẫn, phú, xan, tật, não, hại, hận, huyễn, cuống, và kiêu. Đây là mười pháp thuộc đặc chất tham dục thông thường. Chúng luôn đi theo tấm xấu xa cũng như với tâm làm chướng ngại Thánh Đạo, và chúng cần phải được loại trừ từ từ qua

tu tập, chứ không thể nào được đoạn trừ tức khắc bằng trí tuệ. *51-58) Tám bất định địa pháp:* Ố tác, thụy miên, tầm, tư, tham, sân, mạn, và nghi. Đây là những tâm sở, tính chất của nó là phi thiện phi ác. Chúng là những pháp không thể được xếp vào năm phần vừa kể trên. *59-72) Từ pháp năm mươi chín đến pháp bảy mươi hai là Tâm Bất Tương Ưng Hành Pháp:* Pháp không thuộc sắc, cũng không thuộc tâm. Tâm Bất Tương Ưng Hành Pháp là sự hoạt động của tâm không tương ưng với Phật pháp hay những yếu tố không liên hệ trực tiếp với sự hoạt động của tâm thức. Đây là mười bốn Tâm Bất Tương Ưng Hành Pháp: Đắc, phi đắc, đồng phần, vô tưởng quả, vô tưởng định, diệt tận định, mạng căn, sinh, trụ, dị, diệt, danh thân, cú thân, và văn thân. *73-75) Ba Pháp Vô Vi:* Thứ bảy mươi ba là Hư không. Thứ bảy mươi bốn là Trạch diệt. Thứ bảy mươi lăm là Phi trạch diệt. Đây là ba pháp vô vi: Thứ nhất là Hư Không. Pháp không chướng ngại và thâm nhập qua tất cả mọi chướng ngại một cách tự do không biến chuyển. Thứ nhì là Trạch Diệt. Sự tịch diệt đạt được bằng năng lực trí tuệ như Niết Bàn. Thứ ba là Phi Trạch Diệt. Sự tịch diệt xảy ra mà không cần có những nỗ lực hay sự tịch diệt được tạo ra do khuyết duyên. Pháp vô vi là pháp xa lìa nhân duyên tạo tác hay không còn chịu ảnh hưởng của nhân duyên. Pháp vô vi thường hằng, không thay đổi, vượt thời gian và siêu việt. Pháp vô vi là thực tính tĩnh lặng của chư pháp. Niết Bàn và hư không được xem như là Vô Vi Pháp.

VIII.Trung Quán Luận:

Theo cuộc Kết Tập Kinh Điển lần thứ III, Vi Diệu Pháp được đưa vào Luận Tạng, một trong ba tạng kinh điển. 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 nầy mới hoàn thành. Trong số những bộ luận nổi tiếng phải kể đến bộ Trung Quán Luận. Trung Quán Luận còn gọi là Trung Luận với 4 quyển, bộ luận thứ nhất và cũng là bộ luận chính trong ba bộ luận chính của Tam Tông Luận. Bộ Trung Quán Luận do Ngài Long Thọ biên soạn, may mắn nguyên bản tiếng Phạn vẫn còn tồn tại. Bản Hán văn do Ngài Cưu Ma La Thập dịch. Tác phẩm nầy gồm 400 bài tụng, trong đó Ngài Long Thọ đã bác bỏ một số những kiến giải sai lầm của phái Tiểu Thừa hay của các triết gia thời bấy giờ, từ đó ông bác bỏ tất cả những quan niệm duy thức và đa

nguyên để gián tiếp thiết lập học thuyết "Nhất Nguyên" của mình. Triết học Trung Quán không phải là chủ thuyết hoài nghi mà cũng không phải là một chủ thuyết bất khả tri luận. Nó là một lời mời gọi công khai đối với bất cứ ai muốn trực diện với thực tại. Theo Nghiên Cứu về Phật Giáo, ngài Tăng Hộ đã nói về lý tưởng Bồ Tát trong Trung Quán như sau: "Phật Giáo có thể ví như một cái cây. Sự giác ngộ siêu việt của Đức Phật là rễ của nó. Phật Giáo cơ bản là cái thân cây, các học thuyết Đại Thừa là nhánh của nó, còn các phái và chi của Đại Thừa là hoa của nó. Bây giờ, dù hoa có đẹp đến thế nào thì chức năng của nó là kết thành quả. Triết học, để trở thành điều gì cao hơn là sự suy luận vô bổ, phải tìm động cơ và sự thành tựu của nó trong một lối sống; tư tưởng cần phải dẫn tới hành động. Học thuyết nầy sinh ra phương pháp. Lý tưởng Bồ Tát là trái cây hoàn mỹ chín mùi trên cây đại thụ của Phật Giáo. Cũng như trái cây bao bọc hạt giống, vì vậy bên trong lý tưởng Bồ Tát là sự kết hợp của tất cả những thành tố khác nhau, và đôi khi dường như chia rẽ của Đại Thừa." Theo Jaidev Singh trong Đại Cương Triết Học Trung Quán, chúng ta thấy rằng những nét chính yếu của triết học Trung Quán vừa là triết học vừa là thuyết thần bí. Bằng cách xử dụng biện chứng pháp và chiếu rọi sự phê bình vào tất cả những phạm trù tư tưởng , nó đã thẳng tay vạch trần những khoa trương hư trá của lý trí để nhận thức Chân Lý. Bây giờ người tầm đạo quay sang với thiền định theo những hình thức khác nhau của 'Không Tánh," và thực hành Bát Nhã Ba La Mật Đa. Nhờ thực hành tinh thần đức hạnh Du Già, người tầm đạo theo Trung Quán dọn đường để tiếp nhận Chân Lý. Tại giai đoạn sau cùng của Bát Nhã, những bánh xe tưởng tượng bị chận đứng, tâm trí vọng động lắng đọng tịch tịnh lại, và, trong sự tịch tịnh đó, Thực Tại cúi hôn lên đôi mắt của người tầm đạo; kẻ đó đón nhận sự tán dương của Bát Nhã và trở thành hiệp sĩ phiêu du của Chân Lý. Đây là kinh nghiệm thuộc về một chiều khác, một chiều vô không gian, vô thời gian, nó siêu việt lên trên lãnh vực của tư tưởng và ngôn ngữ. Cho nên nó không thể diễn đạt được bằng bất cứ ngôn ngữ nào của nhân loại.

IX. Du Già Sư Địa Luận:

Trước khi nói về bộ Du Già Sư Địa Luận, chúng ta hãy nói một chút về trường phái Du Già. Du Già Sư hay Du già Tăng là vị thầy dạy giáo thuyết của trường phái Du Già. Một trong những pháp tu tập chủ

yếu của hệ thống Phật giáo Mật tông Tây Tạng, liên hệ tới việc thanh tịnh sự tỉnh thức của hành giả bằng cách mường tượng vị đạo sư của mình như một vị Phật. Hành giả tưởng tượng vị đạo sư của mình như là hiện thân của tất cả những phẩm hạnh tuyệt hảo của chư Phật, và đồng thời hành giả cũng tu tập tâm thái nhận thức chính mình và vị đạo sư của mình đều không có thực hữu. Cũng bằng cách mường tượng chính mình và vị đạo sư là bất khả phân về tánh, người ta có thể đạt được Phật quả nhanh hơn bằng cách trở nên quen thuộc với thực chứng thuộc tính của Phật quả. "Trường Phái Du Già" là trường phái tu tập thiền định Du Già, một loại Tam ma địa đặc biệt. Bài tập Du Già (Yoga), còn gọi là Duy Thức (Vijnanavada) hay là trường dạy về nhận thức. Du Già (Yoga) Phật giáo do Maitreyanatha, Vô Trước (Asanga) và Thế Thân (Vasubandu) sáng lập. Theo ý tưởng trung tâm của Yogachara, mọi cái có thể tri giác được đều là tinh thần. Tri giác là quá trình sáng tạo bằng tưởng tượng. Theo Yogachara, A lại da thức, cơ sở của sự tri giác mọi vật và là nơi tàng chứa tất cả những ấn tượng của chúng ta. A Lại da là nhân tố quyết định sự chín muồi của nghiệp. A lại da thức được ví như dòng sông, trong đó nước được ví như những nghiệp. Đã có nước (nghiệp) thì dòng sông dù muốn hay không muốn vẫn phải chảy, như những nghiệp thức được mang từ đời nầy sang đời khác. Theo Phật giáo xưa thì con đường giải thoát của Yogachara được chia làm bốn gia đoạn (1) Con đường chuẩn bị, nơi Bồ Tát nguyện theo học thuyết với toàn bộ tinh thần. 2) Con đường suy tưởng, nơi Bồ tát đi sâu vào học thuyết đạt được hiểu biết và bước vào giai đoạn thứ nhất trong thập địa. 3) Con đường sáng tạo tâm linh, nơi Bồ Tát thiền định và đi sâu vào thập địa. 4) Con đường kết thúc, nơi mà tất cả mọi uế trược đều bị xóa trắng nhằm chấm dứt chu kỳ luân hồi).

Du Già là một trong hai trường phái chính của Phật giáo Đại Thừa. Phái Du Già gắn liền với tâm thức. Họ không binh vực nhiều cho thuyết không sinh khởi dù rằng họ cũng chủ trương thế giới này là không có thực. Như vậy, cả Trung Quán lẫn Duy Thức tông đều xác nhận tính chất ảo ảnh của thế giới. Cũng như vậy, những người theo phái bất nhị cũng bám chặt vào thuyết ảo ảnh để giữ vững niềm tin và giáo lý của mình. Sankaracarya, một người binh vực nhiệt tình của trường phái bất nhị , đã sử dụng vũ khí là thuyết ảo tưởng này để chống lại những nhà duy thực (realist) đối thủ của ông, đó là những người Naiyayikas và Vaisesikas. Do đó ông được gọi là một Phật tử bí

mật. Sankkara trong việc biện hộ cho tính chất không thực của thế giới là điều hợp lý và xác đáng, vì theo Áo Nghĩa Thư (Upanisads) thì trước đây chỉ có người Bà La Môn hay Atman (cái ta) là có thực mà thôi, còn mọi thứ khác đều không thực và không lành mạnh. Sự tuyên bố như vậy cho thấy rõ ràng ngoài người Bà La Môn hay Atman ra không có gì là thực cả. Một câu hỏi được đặt ra, "Đâu là nguồn gốc chủ thuyết ảo ảnh của Sankara?" Rất có thể nguồn gốc này là từ những người Phật giáo Đại Thừa ngay trước ông. Mặt khác, nguồn gốc có thể là từ bộ Sastitantra, bộ luận nổi tiếng về nhị nguyên (Sankhya philosophy). Được biết trong bộ Sastitantra có một câu về vấn đề này là "bản chất sau cùng và thực sự của trí tuệ thanh tịnh hay sức mạnh của nhị nguyên thì không thể nhìn thấy , còn những gì chúng ta nhìn thấy được thì hoàn toàn không thật, giống như một vật thể hư ảo hay ảo ảnh." Nhân đây cần biết thêm rằng các kinh bộ của Phật giáo trước đây không hề nhắc đến chủ thuyết ảo ảnh. Du già tông là một trường phái tư tưởng khác, có liên quan mật thiết với Trung Quán, đặc đức tin và lòng sùng mộ nơi chư Phật và chư Bồ Tát. Nhưng công trình hệ thống hóa do các nhà Trung Quán thực hiện đã bỏ rơi một vài ý tưởng quen thuộc của Đại Thừa buổi ban sơ, sau này phải chịu nhận một sức đè nặng lớn lao của những sự phát triển song song với Ấn Độ giáo. Ảnh hưởng của triết học Du Già Sankhya thấy rõ trong Duy Thức tông do ngài Vô Trước thành lập vào khoảng năm 400 sau Tây lịch, đặt giải thoát trên sự quán tưởng nội quán được gọi là phép Du Già.

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

tông phái nầy (ông đã dịch bộ Du Già Sư Địa Luận của ngài Tối Thắng Tử Bồ Tát). Nhưng theo Giáo sư Bapat trong Hai Ngàn Năm Trăm Năm Phật Giáo, Du Già tông được ngài Maitreya hay Maitreyanatha sáng lập vào thế kỷ thứ ba sau Tây Lịch.

Người ta nói Bồ Tát Di Lặc đã đọc cho ngài Vô Trước chép lại trên cõi trời Đâu Suất, nói về giáo lý căn bản của phái Du Già hay Duy Thức. Bộ Luận được ngài Huyền Trang dịch sang Hoa Ngữ. Đây là giáo thuyết của trường phái Du Già (giáo thuyết chính của Du Già cho rằng đối tượng khách quan chỉ là hiện tượng giả hiện của thức A Lại Da là tâm thức căn bản của con người. Cần phải xa lìa quan niệm đối lập hữu vô, tồn tại và phi tồn tại, thì mới có thể ngộ nhập được trung đạo). Du già sư địa luận, bàn về những vùng đất của Yogachara (các địa của Du Già). Đây là tác phẩm căn bản của trường phái Du Già (Yogachara), tác giả có thể là Maitreyanatha hay là Vô Trước (Asanga). Bộ Du Già Sư Địa Luận nhấn mạnh vào việc luyện tập thiền làm phương pháp hữu hiệu nhất để đạt đến chân lý tối cao (bodhi). Phải đi qua 'Thập Địa' của quả vị Bồ Tát mới đạt đến Bồ Đề. Bộ Du Già Sư Địa Luận nhấn mạnh rằng không có gì ngoài ý thức và ý thức là thực tại cuối cùng. Tóm lại, trường phái nầy dạy cho người ta chủ nghĩa duy tâm chủ quan, nghĩa là chỉ có ý tưởng là có thật. Bộ Du Già Sư Địa Luận cho thấy rõ khía cạnh thực hành của triết lý nầy, còn tên Duy Thức (Vijnanavada) làm nổi bậc các đặc điểm lý thuyết kinh Lăng Già (Lankavatara Sutra), một cuốn sách quan trọng của trường phái nầy, cho rằng chỉ có tâm ý (cittamatra) là có thực, còn những vật thể bên ngoài thì không. Những vật thể nầy không có thực, chúng như là mộng mơ ảo ảnh. Tâm ý ở đây khác với A Lại Da thức, vốn chỉ là kho chứa đựng ý thức, tạo đối tượng cho sự đối ngẫu chủ thể và đối tượng. Về sau này có bộ sách giải thích và phê bình bộ Du Già Sư Địa Luận (Du Già Sư Địa Luận Thích), do ngài Tối Thắng Tử Bồ Tát soạn, ngài Huyền Trang dịch sang Hoa ngữ.

X. Những Bộ Luận Nổi Tiếng Khác Trong Phật Giáo:

1) Bách Luận: Bách Luận (hai quyển), một trong ba bộ luận của trường phái Trung Luận, được gọi là Bách Luận vì gồm một trăm bài kệ, mỗi kệ 32 chữ, được Ngài Đề Bà Bồ Tát soạn (Đề Bà là đệ tử của Ngài Long Thọ). Mục đích của bộ luận nầy là nhằm bác bỏ những tà kiến của Bà La Môn Giáo. Ngài Thiên Thân Bồ Tát giải thích, và

được Ngài Cưu Ma La Thập dịch sang Hoa ngữ, nhưng bản phiên dịch có số câu tăng giảm khác nhau. Cũng có "Quảng Bách Luận Bổn," là bản triển khai rộng ra của Bách Luận.

2) Thập Nhị Môn Luận: Thập Nhị Môn Luận (một quyển). Thập Nhị Môn Luận được Ngài Long Thọ biên soạn, nguyên bản tiếng Phạn đã bị thất lạc, nhưng dịch bản Hán Văn hiện vẫn còn tồn tại. Tác phẩm nầy có tất cả 12 chương, chủ đích nhằm cải sửa những sai lầm của các nhà Phật giáo Đại Thừa thời bấy giờ.

3) Đại Trí Độ Luận: Đại Trí Độ Luận (100 quyển). Đại Trí Độ Luận luận về Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa. Đây là một tác phẩm triết học nổi tiếng của Phật Giáo Đại Thừa. Vì phái Tam Luận quá thiên trọng về duy tâm luận phủ định, nên thời bấy giờ nảy lên một trường phái tích cực là Tứ Luận Tông, bằng cách thêm vào một tác phẩm thứ tư của Ngài Long Thọ, đó là bộ Đại Trí Độ Luận. Bộ luận nầy gồm 100 quyển do ngài Long Thọ Bồ Tát soạn, giải thích về Đại phẩm Bát Nhã Kinh, trong đó Ngài Long Thọ thiết lập quan điểm "Nhất Nguyên" của mình một cách xác quyết hơn trong bất cứ tác phẩm nào khác. Trong luận thích nầy ngài Long Thọ chú thích về Đại Bát Nhã Kinh, có một chú giải về những nguyên lý căn bản nầy: tất cả các sự thể bị chi phối bởi điều kiện vô thường(sarva-samskara-anitya hay chư hành vô thường); mọi yếu tố đều không có tự ngã (sarva-dharma-anatman hay chư pháp vô ngã), và Niết Bàn là sự vắng lặng (nirvana-santam hay Niết Bàn tịch tĩnh). Tam pháp ấn hay ba dấu hiệu của pháp có thể được quảng diễn thành bốn bằng cách thêm vào một dấu hiệu khác: tất cả đều lệ thuộc khổ đau (sarva-duhkkam) hay thật tướng ấn. Có thể dịch chữ 'thật tướng ấn' là 'bản thể' (noumenon). Tông Thiên Thai giải thích 'thật tướng' như là 'vô tướng' hay 'vô thật,' nhưng không có nghĩa là mê vọng; vô tướng hay vô thật ở đây có nghĩa là không có một trạng thái hay tướng nào được thiết lập bằng luận chứng hay được truy nhận bởi tư tưởng; nó siêu việt cả ngôn thuyết và tâm tưởng. Lại nữa, Thiên Thai giải thích nó như là 'nhất đế' (eka-satya), nhưng 'nhất' ở đây không phải là nhất của danh số, nó chỉ cho 'tuyệt đối.' Nguyên lý của học thuyết Thiên Thai quy tụ trên thật tướng đó của vạn pháp. Tuy nhiên, vì cả Tam Luận và Tứ Luận đều từ tay Ngài Long Thọ mà ra cả nên khuynh hướng tổng quát của những luận chứng siêu hình trong hai phái nầy cũng gần giống nhau. Kinh được ngài Cưu

Ma La Thập dịch sang Hoa ngữ vào khoảng những năm 397-415 sau Tây Lịch.

4) Tỳ Bà Sa Luận: *Thứ nhất là bộ Tỳ Bà Sa Luận:* Tỳ Bà Sa là tên gọi tắt của Bộ Luận A Tỳ Đạt Ma Đại Tỳ Bà Sa. Bộ Tỳ Ba Sa 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 Sắc Nị Ca, chúng ta không thể nói được, một sớ 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 nầy 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 nầy mới được gọi là phái Phân Biệt Thuyết (Vaibhasika). *Thứ nhì là bộ Đại Tỳ Bà Sa Luận:* Luận tạng Đại Tỳ Bà Sa, tên của một trong hai tác phẩm Mahavibhasha và Vibhasha, được coi như là căn bản cho trường phái Sarvastivada. Đây là những bình giải quan trọng về Luận Tạng của trường phái Đại Chúng Bộ (Sarvastivada). Văn bản bằng Phạn ngữ hiện nay không còn, nhưng hãy còn hai bản bằng Hoa ngữ. Đại Tỳ Bà Sa là bộ luận tạng với những nguồn tin quan trọng về Phật giáo trong thời kỳ đó với nhiều triết lý và trường phái khác nhau. *Thứ ba là bộ Thập Trụ Tỳ Bà Sa Luận:* Bộ Thập trụ Tỳ Ba Sa Luận bàn về Thập Địa Phẩm, một chương quan trọng nhất trong Kinh Hoa Nghiêm, nói về hai giai đoạn đầu của quả vị Bồ tát, đã tạo ảnh hưởng rất lớn với sự phát triển của các trường phái Tịnh Độ Trung Hoa. Cưu Ma La Thập dịch sang Hoa ngữ. "Luận về Thập Địa," giảng về con đường của một vị Bồ tát của Ngài Thế Thân Bồ Tát (Vasubandhu) trong bản dịch của Bodhiruchi là cơ sở của học thuyết của trường phái Địa Luận. Mười địa vị Đại Thừa Bồ Tát trong Kinh Hoa Nghiêm: Hoan Hỷ địa (Paramudita-bhumi (skt), Ly Cấu địa (Vimala-bhumi (skt), Phát Quang địa (Prabhakari-bhumi (skt), Diễm Huệ địa (Archishmati-bhumi (skt), Cực Nan Thắng địa (Sudurjaya-bhumi (skt), Hiện Tiền địa (Abhimukhi-bhumi (skt), Viễn Hành địa (Duramgama-bhumi (skt), Bất Động địa (Acala-bhumi (skt),

Thiện Huệ địa (Sadhumati-bhumi (skt), và Pháp Vân địa (Dharmamegha-bhumi (skt).

5) Luận Thanh Tịnh Đạo: Thanh Tịnh Đạo hay con đường tinh khiết. Tác phẩm nổi tiếng chính sau khi có kinh điển của trường phái Theravada, được Phật Âm (Buddhaghosha) soạn vào thế kỷ thứ V sau C.N. Thanh Tịnh Đạo gồm có 23 chương, phác họa con đường Phật pháp theo truyền thống Mahavihara ở Tích Lan. Tác phẩm nầy được chia làm ba phần với 23 phẩm vụ: Phần I từ chương 1 đến chương 2, nói về Giới luật. Phần II từ chương 3 đến chương 13, nói về Thiền Định. Phần III từ chương 14 đến chương 23, nói về Diệu Đế và Thánh Đạo. Theo Phật giáo, tâm của chúng ta hành xử như con vượn chuyền cây, không chịu ở yên và luôn nhảy nhót; vì thế mà người ta gọi nó là 'tâm viên'. Đây là những lý do khiến tại sao chúng ta cần phải thanh tịnh. Để quân bình đời sống, chúng ta cần phải có lúc ngồi yên lặng để tập chấp nhận và thử nghiệm thay vì hướng ngoại cầu hình, chúng ta nhìn vào bên trong để tự hiểu mình hơn. Qua tu tập, chúng ta cố gắng giữ cho cái tâm viên nầy đứng yên, giữ cho nó tĩnh lặng và thanh tịnh. Khi tâm ta đứng yên, chúng ta sẽ nhận thức rằng Phật ở ngay trong tâm mình, rằng cả vũ trụ ở trong ta, rằng tự tánh và Phật tánh không sai khác. Như vậy điều quan trọng nhất trong thiền tập là giữ cho tâm mình được thanh tịnh, một việc có lẽ dễ hiểu nhưng không dễ làm chút nào cả. Thế nhưng thực hành là quan trọng hơn cả; cái hiểu biết tự nó không có giá trị gì cả nếu chúng ta không chịu đem cái hiểu biết ra mà thực hành. Thật vậy, tác phẩm Thanh Tịnh Đạo giúp cho hành giả không nhỏ trong việc thanh tịnh thân tâm trên bước đường tu tập. Nhờ thanh tịnh giới đức và đạo hạnh mà hành giả tu thiền lúc nào cũng sống hòa ái và khoan dung với mọi người, chứ không cần thiết phải lui vào rừng sâu núi thẳm, xa lánh mọi người. Thật vậy, lúc chung sống trong cộng đồng, chúng ta mới có cơ hội và điều kiện tu sửa giới hạnh của chính mình. Như vậy, người sơ cơ tu tập thiền định trước hết phải có khả năng sống tốt đẹp với mọi người trước khi rút vào nơi vắng vẻ để tu tập thiền định thâm sâu hơn. Nghĩa là bên cạnh tu tập tọa thiền, chúng ta phải luôn cố gắng sống tốt đẹp và hòa ái với mọi người trong cuộc sống hằng ngày.

6) Duy Thức Luận: Ngài Vô Trước đã sáng lập trường phái Duy Thức, một trong những trường phái chính của truyền thống Đại thừa vào thế kỷ thứ tư, nhấn mạnh tất cả mọi thứ đều là những biến cố của

tâm. Còn gọi là Duy Thức Gia hay Pháp Tướng tông. Học thuyết của Duy Thức tông chú trọng đến tướng của tất cả các pháp; dựa trên đó, luận thuyết về Duy Thức Học được lập nên để minh giải rằng ly thức vô biệt pháp hay không có pháp nào tách biệt khỏi thức được. Giới Hiền là người đã lập ra Duy Thức Tông tại Ấn Độ và có nhiều công lao trong việc sắp xếp các kinh điển Phật Giáo. Tại Trung Quốc, sau khi Huyền Trang được Giới Hiền trao cho bộ luận, đã lập nên tông phái nầy. Về sau, tông nầy cũng có tên là Pháp Tướng Tông và do một đồ đề của Huyền Trang là Khuy Cơ dẫn dắt.

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

chúng). Bộ Tam Thập Tụng Luận được Ngài Thế Thân soạn về 30 câu kệ của giáo lý Duy Thức.

7) Luận Pháp Hoa Huyền Sớ: Diệu Pháp Liên Hoa Kinh được viết vào thế kỷ thứ nhất sau Tây Lịch, một trong những kinh chính của Phật giáo Đại thừa vì nó chứa đựng những ý tưởng chủ yếu của Đại thừa, ý tưởng về bản chất siêu việt của Phật và việc phổ cứu chúng sanh. Trong nhiều phương diện, kinh Pháp Hoa được xem là kinh căn bản của truyền thống Phật giáo Đại Thừa. Kinh nầy ảnh hưởng rất lớn đến thế giới Phật tử Đại Thừa, không những chỉ ở Ấn Độ mà còn tại các xứ khác như Trung Hoa, Nhật Bản, và Việt Nam, qua các tông Thiên Thai, Nhật Liên và những tông khác. Hơn nữa, kinh nầy dẫn giải con đường từ bi vô lượng, cũng như cốt lõi hướng đi căn bản của truyền thống Đại Thừa, đó là tâm đại từ bi. Phật giáo Đại thừa coi Kinh Liên Hoa là bộ kinh chứa đựng toàn bộ học thuyết của Phật. Kinh nầy được Phật thuyết giảng trên núi Linh Thứu. Kinh Pháp Hoa là một trong những bộ kinh lớn trong giáo pháp của Phật. Ý nghĩa của kinh nầy là Đức Phật đã gom tam thừa Thanh Văn, Duyên Giác, và Bồ Tát về một thừa duy nhất là Phật Thừa. Trong kinh nầy Đức Phật đã giải thích rõ ràng về nhiều phương pháp đạt tới đại giác như Thanh văn, Duyên giác, Bồ tát, v.v. chỉ là những phương tiện được đặt ra cho thích hợp với trình độ của từng người. Thật ra chỉ có một cỗ xe duy nhất: Phật thừa dẫn đến đại giác cho chúng sanh mọi loài. Kinh Pháp Hoa tiêu biểu cho giai đoạn chuyển tiếp từ Phật giáo Tiểu Thừa sang Đại Thừa. Phần lớn kinh được dùng để chứng minh rằng Đức Phật đã giảng giáo pháp Tiểu Thừa cho lớp người đầu óc thấp kém, vì đối với những người nầy không thể giải bày toàn bộ chân lý được. Các Phật tử Tiểu Thừa được Phật khuyên nên hành trì ba mươi bảy phẩm trợ đạo, hay các phép tu dẫn đến sự giác ngộ để rũ sạch phiền não, nên hiểu rõ Tứ Diệu Đế, luật Nhân Quả và nhận thức Nhân Không hay Vô Ngã, để qua đó có thể đạt được niết bàn. Sau đó Đức Phật nhấn mạnh rằng những người nầy cần nỗ lực thêm nữa ở đời sau, tạo được những công đức và phẩm hạnh cần thiết của một vị Bồ Tát để chứng đắc Phật quả. Kinh được Ngài Dharmaraksa dịch ra Hán văn năm 268 và Cưu Ma La Thập dịch năm 383. Chúng ta nên nhớ rằng Kinh Pháp Hoa, nguyên đã được ngài Cưu Ma La Thập phiên dịch thành bảy quyển gồm 27 phẩm. Pháp Hiển, tìm kiếm một phẩm nữa nên du hành sang Ấn Độ vào năm 475. Khi đến Khotan, ông tìm thấy phẩm về Đề Bà Đạt Đa. Đề Bà Đạt

Đa là anh họ và cũng là kẻ phá hoại Phật. Ông trở về, và yêu cầu Pháp Ý, người Ấn, phiên dịch phẩm nầy. Phẩm nầy về sau được phụ thêm vào bản kinh trước. Do đó kinh Pháp Hoa hiện thời có 28 phẩm. Năm 602 hai vị Jnanagupta và Dharmagupta cũng dịch bộ kinh nầy sang Hán văn.

Sớ Pháp Hoa hay Huyền Chỉ Pháp Hoa Kinh Huyền Nghĩa của tông Thiên Thai. Trước khi tông Thiên Thai được thành lập, việc nghiên cứu Kinh Pháp Hoa đã được khởi xướng rất sớm, từ năm 300 sau Tây Lịch. Và những cuộc diễn giảng được mở ra khắp nơi. Một bản sớ giải gồm bốn quyển do Trúc Pháp Tổng hoàn thành, nhưng sự nghiên cứu chủ đề của Pháp Hoa thì bắt đầu từ sau bản dịch của ngài Cưu Ma La Thập, vào năm 406. Nhờ ghi nhận nhiều bản sớ giải Pháp Hoa được soạn từ thế kỷ thứ 5 do các đồ đệ và truyền nhân của Cưu Ma La Thập mà chúng ta có thể hiểu rõ và đánh giá được tầm phổ biến và việc nghiên cứu Kinh Pháp Hoa đã diễn ra nghiêm mật như thế nào. Suốt trong thời gian nầy, có tám bản sớ giải đã được hoàn tất và nhiều khảo cứu chuyên môn về những khía cạnh đặc biệt của học thuyết đã được thực hiện. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, mặc dù công cuộc khảo cứu và những công trình về Pháp Hoa khởi đầu ở phương Bắc, nghĩa là những việc phiên dịch và sớ giải đã bắt đầu ở phương Bắc, tông phái nghiêng về học thuật nầy đặc biệt nẩy nở ở phương Nam, như sự kiện thành lập tông Thiên Thai.

XI. Những Bộ Luận Quan Trọng Tại Trung Hoa:

1) Bích Nham Lục: Bích Nham Lục là một trong những tập sách về thiền luận nổi tiếng và cổ nhứt của Thiền phái Lâm Tế, gồm một trăm công án do thiền sư Tuyết Đậu Trùng Hiển (980-1052) biên soạn, với lời bình bằng kệ đi kèm của thiền sư Phật Quả Viên Ngộ (1063-1135). Thiền sư Viên Ngộ thêm vào 100 công án của tập sách có sẵn trước đó bằng những vần thơ giảng giải, được xem như là kiệt tác của cổ thi Trung Hoa. Cùng với "Vô Môn Quan," Bích Nham Lục là một trong hai bộ sưu tập công án có ảnh hưởng nhất. Tập sách lấy tên theo một cuộn giấy có viết hai chữ Hán "Bích" (xanh) và "Nham" (đá), ngẫu nhiên treo nơi chùa nơi mà nó được biên soạn, nên thiền sư Tuyết Đậu Trùng Hiển đã dùng hai chữ đó làm nhan đề cho tác phẩm của mình (see Zhong-Hsian-Xue-Tou).

2) Cảnh Đức Truyền Đăng Lục: Cảnh Đức Truyền Đăng Lục có nghĩa là Biên Niên Sử được truyền dưới ánh đèn, soạn dưới thời Cảnh Đức. Tác phẩm xưa nhất trong lịch sử văn học thiền, do nhà sư Trung Quốc tên Đạo Nguyên soạn năm 1004. Tác phẩm gồm những tiểu sử ngắn và những giai thoại về cuộc đời của các thiền sư từ trước thời sơ tổ phái Pháp Nhãn là Thiền Sư Pháp Nhãn Văn Ích. Cảnh Đức Truyền Đăng Lục gồm ba tập, ghi lại ý kiến của hơn 600 thiền sư và nói đến hàng ngàn thiền sư khác. Nhiều công án được tìm thấy trong tác phẩm nầy.

3) Đốn Ngộ Nhập Đạo Yếu Môn Luận: Đốn ngộ là lý thuyết giác ngộ bất thần do Thiền Nam Tông chủ trương, ngược lại với Thiền Bắc Tông hay phái đại giác tuần tự của Tiểu Thừa. Trường phái nầy do Lục tổ Huệ Năng, tổ thứ sáu của dòng Thiền trung Hoa chủ xướng. Đốn ngộ dành cho những bậc thượng căn thượng trí. Đốn ngộ là giáo pháp tối thượng thừa có công năng giúp giác ngộ tức thì. Giáo pháp nầy liên hệ với trường phái Hoa Nghiêm và Thiền. Đốn ngộ giảng về thực chứng chân lý tức thì không tùy thuộc vào những thời giảng thuyết bằng lời hay qua những giai đoạn khác nhau. Vì lẽ "Ngộ" đập thẳng vào căn bản của cuộc sống, nên đạt ngộ đánh dấu một khúc quanh quyết định cho cuộc tu tập của hành giả. Tuy nhiên, cái ngộ ấy phải là toàn triệt, phải "tiệt đoạn" mới có được kết quả thỏa đáng. Ngộ chính thật là một cuộc cách mạng nội tâm cùng tuyệt. Vì Thiền thuộc phạm vi cá tánh, chẳng phải trí thức, nghĩa là Thiền nảy mầm lên từ ý chí như nguyên lý đầu tiên của cuộc sống. Một trí óc tinh nhuệ có thể không xô nổi cánh cửa huyền vi của đạo Thiền, nhưng một bản lãnh oai hùng uống ngay được ngọn nước đầu nguồn. Không biết trí thức có phải chỉ là phiến diện chạm sơ bên ngoài rìa của cá thể con người hay không. nhưng thực sự thì ý chí mới chính là con người, nên Thiền kêu gọi đến ý chí. Hễ nắm chặt được then máy ấy là có "Ngộ Thiền." Tuy nhiên, hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng sẽ là quá kiêu ngạo khi thật tin rằng mình có thể trở nên giác ngộ hay đốn ngộ sau một vài ngày tu tập. Ngược lại, hành giả cần phải kiên trì tinh tấn tu tập, giống như một dòng nước chảy mãi không ngừng.

Đốn Ngộ Nhập Đạo Yếu Môn Luận là bộ luận được viết bởi thiền sư Đại Châu Huệ Hải, trong đó trình bày sự giải thích chi tiết và chính xác về quan điểm của Thiền Nam Tông và sự tu tập Đốn Ngộ vào thế kỷ thứ VIII hay thứ IX khi Thiền bắt đầu hưng thịnh. Bộ luận được viết

dưới hình thức "Hỏi và Đáp" giữa một đệ tử và một vị thầy nhưng không nêu danh tánh. Bộ luận thiết lập thiền là phương pháp căn bản để hiểu về bản tâm. Sau đây là một đoạn trích ra từ tác phẩm "Đốn Ngộ Nhập Đạo Yếu Môn Luận" trong đó thiền sư Huệ Hải phân biệt tà niệm với chánh niệm và nói rằng trong vô niệm có chánh niệm chứ không có tà niệm. Vị Tăng hỏi: "Chánh niệm là gì?" Huệ Hải đáp: "Chánh niệm là niệm Bồ Đề, là giác ngộ." Tăng hỏi: "Bồ đề có thể chứng đắc không?" Huệ Hải đáp: "Không thể chứng đắc." Tăng hỏi: "Nếu không thể chứng đắc, làm sao có thể niệm?" Huệ Hải đáp: "Bồ đề chỉ là giả danh, và không có (thực tại cá biệt tương ứng làm đối tượng) chứng đạt. Trong quá khứ chưa từng có ai chứng đạt, trong vị lai không hề có người chứng đạt; vì nó là cái vượt ngoài tính cách chứng đạt. Như thế không có gì để niệm, ngoại trừ chính Vô Niệm. Đây gọi là niệm chân chánh. Bồ đề không có nghĩa là có một tư tưởng gì về một vật nào đó, nghĩa là không bận tâm đến cái gì cả. Không bận tâm đến cái chi hết tức là Vô Niệm trong mọi tường hợp. Khi đã hiểu như vậy, chúng ta đạt được Vô Niệm, và khi chứng đạt Vô Niệm, tức là đã giải thoát." Và tiếp theo đây là một đoạn khác cũng trích ra từ tác phẩm "Đốn Ngộ Nhập Đạo Yếu Môn Luận" trong đó thiền sư Huệ Hải phân biệt ngôn ngữ và tâm. Có một vị Tăng hỏi: "Ngôn ngữ có phải là tâm không?" Huệ Hải đáp: "Ngôn ngữ là duyên, không phải là tâm." Vị Tăng lại hỏi: "Lìa duyên thì cái gì là tâm?" Huệ Hải đáp: "Lìa ngôn ngữ thì không có tâm." Vị Tăng lại hỏi: "Lìa ngôn ngữ đã là không có tâm, vậy thì tìm tâm ở đâu?" Huệ Hải đáp: "Không có Tâm nào độc lập với ngôn ngữ. Nghĩa là Tâm trong ngôn ngữ, nhưng chẳng thể được đồng hóa với ngôn ngữ." Vị Tăng lại hỏi: "Không có cái Tâm độc lập với ngôn ngữ, vậy thì cái gì là Tâm?" Huệ Hải đáp: "Tâm không có hình tướng. Chân lý ở chỗ Tâm chẳng độc lập mà cũng chẳng không độc lập với ngôn ngữ. Tâm luôn trong suốt và tự tại trong sự vận hành của nó. Tổ Sư nói rằng: 'Khi mình hiểu được Tâm là phi tâm, là hiểu được tâm và tâm pháp.'" Thiền sư Huệ Hải viết thêm: "Theo Tổ Sư Mã Minh, 'Cái sản sanh ra vạn hữu được gọi là Pháp tánh hay Pháp thân. Pháp nghĩa là tâm chúng sanh. Nếu tâm bị khuấy lên thì tất cả các pháp đều bị khuấy lên; nếu tâm không bị khuấy lên thì tất cả các pháp cũng không bị khuấy lên và không có có danh tự. Người mê không hiểu Pháp thân, tự nó vô tướng, ứng với những hình thức các biệt tùy theo duyên. Người mê cho rằng trúc biếc là Pháp thân, cho rằng cây

vàng hoa rực rỡ là Bát Nhã. Nhưng nếu cây vàng hoa là Bát Nhã, thì Bát Nhã đồng với vô tình; trúc biếc nếu là Pháp thân, thì Pháp thân đồng với cỏ cây; ví như người ăn măng tre tức là ăn Pháp thân. Những quan điểm như vậy thì không đáng để nói."

4) Không Luận: Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, "Không" là một trong tam đế của tông Thiên Thai, hai chân lý kia là Giả đế và Trung đế. Theo tông nầy thì cả ba chân lý ấy là ba trong một, một trong ba. Nguyên lý thì là một, nhưng phương pháp diễn nhập lại là ba. Mỗi một trong ba đều có giá trị toàn diện. Mọi sự thể đều không có hiện thực tính và do đó, tất cả đều không. Vì vậy, khi luận chứng của chúng ta y cứ trên "Không," chúng ta coi "Không" như là siêu việt tất cả ba. Như vậy, cả thảy đều là "Không." Và khi một là không thì cả thảy đều là "Không." (Nhất không nhất thiết không, nhất giả nhất thiết giả, nhất trung nhất thiết trung). Chúng còn được gọi là "Tức không, tức giả, và tức trung," hay Viên Dung Tam Đế, ba chân lý đúng hợp tròn đầy, hay là tuyệt đối tam đế, ba chân lý tuyệt đối. Chúng ta không nên coi ba chân lý nầy như là cách biệt nhau, bởi vì cả ba thâm nhập lẫn nhau và cũng tìm thấy sự dung hòa và hợp nhất hoàn toàn. Một sự thể là không nhưng cũng là giả hữu. Nó là giả bởi vi nó không, và rồi, một sự là không, đồng thời là giả cho nên cũng là trung.

Không Luận còn được gọi là Bất Chân Không Luận. Bài luận về Không của Sư Tăng Triệu (374-414). Một trong những tác phẩm chính liên quan đến nhị đế của Sư Tăng Triệu là bài luận về Không, một bài chú giải ngắn khoảng trên một trang. Bài viết này dùng khái niệm về nhị đế để luận về ý nghĩa của Không. Sau phần giới thiệu ngắn Sư Tăng Triệu chỉ thẳng vào những chú giải về Không mà Sư chia làm ba khuynh hướng. *Thứ nhất là Tâm Không:* Tâm rộng lớn như hư không chứa đựng chư pháp. Một trong những khuynh hướng trong Phật giáo giải thích thuật ngữ "Sunyata" là "Tâm Không." "Sunyata" chỉ cho cái "không" của tâm khi nó không khái niệm hóa hoặc phản ảnh về sự vật, nhưng không có nghĩa rằng sự vật tự nó không hiện hữu. Sư Tăng Triệu chỉ trích quan điểm này và nói rằng mặc dầu sự tĩnh lặng của tâm là quan trọng, nhưng không đúng khi rơi vào sự chấp không, hoặc chấp vào sự vắng mặt của sự tướng. *Thứ nhì là Tức Sắc hay Đồng với sắc:* Theo Sư Tăng Triệu, sắc hoặc hiện tượng là không vì chính nó không có hình tướng. Tăng Triệu nói rằng quan điểm này đúng nếu

hình tướng không hiện hữu độc lập, nhưng tùy thuộc vào những yếu tố khác để có mặt. Sau đó Sư phê bình quan điểm này không bước một bước xa hơn để nói rằng "tướng là vô tướng," và "không" cũng không có mặt một cách độc lập. *Thứ ba là Bổn Vô:* Vạn pháp có sự hiện hữu từ hư vô. Quan điểm này giống như truyền thống Lão giáo về sự thành hình của thế giới từ chỗ vô cực, nhưng Sư Tăng Triệu nói rằng khi kinh Phật thuyết về vạn pháp không, với ý nghĩa rằng vạn pháp không có một định tánh và thiếu chủ tể. Kinh Phật không phủ nhận toàn triệt tất cả hiện hữu, cũng không xác định về hư vô. Cách trình bày này của Sư Tăng Triệu về cách giải thích về "Sunyata" quá mơ hồ nên hành giả tu Phật về sau này khó biết được nội dung của nó. Chúng ta có thể kết luận bằng cách đưa ra những sự nhận xét đối với sự hiểu biết của Sư Tăng Triệu về nhị đế. Thứ nhất, chân đế vượt trên ngôn ngữ thông thường và không thể được diễn tả một cách đầy đủ bằng lời. Thứ hai, nội dung của chân đế, tuy nhiên, có thể được diễn tả một cách phủ định rằng không có một chủ tể, nhưng cũng chẳng phải là không có gì, vì tất cả các pháp là sự tập hợp của nhiều nhân duyên phức tạp. Sau cùng, Sư Tăng Triệu được cho là người đã đưa ra sự đồng nhất của nhị đế, và làm sáng tỏ sự khác biệt của truyền thống Trung Hoa trong lối giải thích về chữ "Vô" như hư vô, và chữ "Không" trong truyền thống Bát Nhã.

Nói tóm lại, theo phái Trung Quán Luận, nhà không luận không phải là người hay hoài nghi triệt để cũng không phải là người theo thuyết hư vô rẽ tiền, phủ định sự hiện hữu của chư pháp vì lợi ích của chính nó hoặc người thích thú trong việc tuyên bố rằng chính người ấy cũng không có hiện hữu. Mục tiêu của người ấy chỉ đơn giản cho thấy rằng tất cả các pháp hiện tượng trên thế giới này cuối cùng được xem là chân thường, chân ngã và chân lạc, đó là ý nghĩa của tánh không. Do đó sự tự mâu thuẫn và tương đối chỉ là sự tạm xuất hiện theo nhân duyên và chữ nghĩa mà thôi. Kỳ thật, nhà không luận thích thú tuyên bố các pháp hiện tượng là mộng ảo, là giấc mơ, ảo tưởng, hoa đốm, là con trai của người đàn bà vô sanh, là pháp thuật, vân vân, đã tuyên bố rằng tất cả chúng là tuyệt đối không thật. Nhưng đây không phải là mục tiêu thật sự của người ấy. Người ấy muốn mô tả đơn giản nhưng nhấn mạnh đến thực tại tối hậu không thật của chư pháp. Người ấy khẳng định nhiều lần một cách dứt khoát rằng người ấy không phải là người theo thuyết hư vô, hay là người theo chủ trương phủ định tuyệt

đối, mà thật ra người ấy vẫn duy trì Thực tại thực nghiệm của chư pháp. Nhà không luận biết rằng sự phủ định tuyệt đối là không thể bởi vì sự cần thiết của sự khẳng định trước. Người ấy chỉ phủ nhận thực tại tối hậu của cả hai sự phủ định và khẳng định mà thôi. Người ấy chỉ trích khả năng tri thức từ lập trường tối hậu chỉ bởi biết rằng quyền lực của nó là không thể bác bỏ trong thế giới thực nghiệm. Người ấy muốn rằng chúng ta nên phát khởi những phạm trù ở trên và những mâu thuẫn của trí năng và chấp thủ thực tại. Người ấy khẳng định thực tại như nó đã xuất hiện và cho rằng thực tại là nội tại trong sự xuất hiện và rồi chuyển hóa tất cả chúng, thực tại là một thực thể không đối đãi, hạnh phúc và vượt lên khỏi lập luận, nơi mà tất cả đa nguyên khởi lên. Đây là một sự thành lập biện chứng trong Tánh không mà chúng ta nên quan sát. Ở đây, trí thức được chuyển thành những Chứng nghiệm Thuần tịnh.

5) Long Thơ Tịnh Độ: Long Thơ Tịnh Độ (được viết bởi Vương Nhật Hưu) khuyên dạy về phép tu Niệm Phật. Đây là một trong những quyển sách quan trọng nhất về hoằng dương Tịnh Độ. Người Long Thư, còn gọi là Hư Không cư sĩ, người đời nhà Tấn, đậu Tiến Sĩ nhưng không ra làm quan, chỉ lo chuyên chú tu Tịnh Độ và trở thành tín đồ mộ đạo và học giả, chuyên tu tịnh nghiệp Tịnh Độ và phép Quán Âm. Ông viết quyển "Long Thư Tịnh Độ" khuyên dạy người về phép tu Niệm Phật. Đây là một trong những quyển sách quan trọng hàng đầu trong việc hoằng dương Tịnh Độ (Long Thư là tên quê của ông chứ không phải là Pháp Danh hay tên ông).

6) Lương Hoàng Sám: Còn được gọi là Kinh Lương Hoàng Sám. Kỳ thật đây là "Tập Sám Hối Luận" nói về Lương Vũ Đế khi còn làm thứ sử Ung Châu, phu nhân của ngài là Hy Thị tánh tình hung ác, sau khi mất hóa thành một con mãng xà luôn về báo mộng cho vua biết. Nhà vua liền cho lập đàng tràng siêu độ, mời chư Tăng làm lễ sám hối. Nhờ đó mà Hy Thị được sanh về cõi trời, từ trên không trung cảm tạ nhà vua rồi bay đi.

7) Quần Nghi Luận: Đây là quyển luận giải tỏa các mối nghi ngờ của Phật tử về pháp môn niệm Phật, được viết bởi một vị Tổ Tịnh Độ.

8) Thong Dong Lục: Tập sách 100 công án do Hoằng Trí Chánh Giác, một thiền sư danh tiếng phái Tào Động Trung Quốc biên tập, và về sau này Thiền sư Vạn Tùng Hành Tú đã gom góp lại. Nhan đề lấy theo tên của "Am Thong Dong". Toàn bộ "Thong Dong Lục" đều được

bình luận theo hình thức kệ tụng. Bởi vì Thiền tương đối gần với cảm quan lãnh hội chứ không phải là tính biết, cho nên Thiền thể hiện bằng thi kệ một cách rất tự nhiên chứ không cần thể hiện thông qua hình thức triết học; vì vậy mà Thiền thiên về thi kệ cũng là chuyện hiển nhiên. Hơn một phần ba ví dụ của Thong Dong Lục giống hệt với các công án trong Bích Nham Lục và Vô Môn Quan. Kỳ thật, trong ngữ lục của Thiền tông hay những câu chuyện bình thường của các vị Tổ sư, đều ít nhiều dùng phương thức đặc biệt để nêu ra công án. Hầu như thiền sư nổi tiếng nào cũng có lưu lại ngữ lục, và còn được biên tập thành điển tịch Thiền tông mà chúng ta thấy ngày nay. Vấn đề nghiên cứu triết học Phật giáo thì có nhiều loại chú thích kinh điển rất tỉ mỉ và phức tạp, nhưng Thiền lại cung cấp cho chúng ta những khai thị tóm tắt đơn giản, như đưa ra những câu cảnh tỉnh, bình luận mang tính châm biếm, dường như cố ý nói ngược lại với quan điểm của người đi trước đã đề xướng. Một nét đặc sắc nữa của điển tịch Thiền tông chính là nghiêng về hình thức thi kệ, tức là dùng thi kệ để bình luận công án. Trong đó Bích Nham Lục và Thong Dong Lục là đặc biệt hơn cả. Việc thiền sư Hoằng Trí tự mình sưu tập công án này khi ông còn thuộc phái Tào Động và là một địch thủ quyết liệt đối với phương pháp tu tập bằng công án của trường phái Lâm Tế chứng tỏ rõ ràng những khác biệt về ý kiến và phương pháp tu tập của hai tông phái nầy không sâu sắc lắm. Thiền Tào Động cũng dùng công án như một phương pháp đào tạo thù thắng có hiệu quả.

9) Tịnh Độ Thánh Hiền Lục: Tịnh Độ Thánh Hiền Lục ghi lại mười một vị Tổ của Tông môn Tịnh Độ và những bài Luận Vãng Sanh của các ngài. Về sau nầy tại đạo tràng Linh Nham, ngài Ấn Quang Đại Sư nhóm họp các hàng liên hữu Tăng, Tục lại và suy tôn ngài Hành Sách Đại Sư vào ngôi vị Tổ thứ 10, tôn ngài Thiệt Hiền Đại Sư làm Tổ thứ mười một, và ngài Triệt Ngộ Đại Sư làm Tổ thứ mười hai. Sau khi ngài Ấn Quang Đại Sư vãng sanh, chư liên hữu xét thấy ngài đức hạnh trang nghiêm và có công lớn với tông phái Tịnh Độ, nên họp nhau đồng suy tôn ngài vào ngôi vị Tổ thứ mười ba. Theo truyền thống Tịnh Độ, các đại sư chỉ thuần về bi, trí và lợi sanh nên không bao giờ các ngài tự xưng là Tổ. Chỉ khi các ngài viên tịch rồi, để lại kỳ tích hoặc có thoại tướng vãng sanh, người đời sau mới căn cứ vào đó mà suy tôn các ngài vào ngôi vị Tổ. Nội dung của Tịnh Độ Thánh Hiền Lục trước sau đều ghi lại những chứng tín và hiện chứng lượng xác thực nhất của

Pháp Môn Tịnh Độ cho những ai còn nghi ngờ về pháp môn nầy. Hầu hết các bậc tôn đức vãng sanh được ghi danh trong Tịnh Độ Thánh Hiền Lục, đều đã nương theo pháp môn niệm Phật mà trực vãng Tây Phương, dự vào nơi chín phẩm sen của miền Cực Lạc. Tịnh Độ Thánh Hiền Lục trước kia được Hòa Thượng Thích Trí Tịnh phiên dịch với tên Đường Về Cực Lạc, và sau nầy được Hòa Thượng Thích Thiền Tâm chuyển dịch và bố cục lại một lần nữa, đề tên là Mấy Điệu Sen Thanh.

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

11) Luận Vãng Sanh: Luận Vãng Sanh còn được gọi là Vô Lượng Thọ Kinh Ưu Ba Đề Xá. Chúng ta đã biết Vô Lượng Quang hay Vô Lượng Thọ là một vị Phật được lý tưởng hóa từ Đức Phật lịch sử Thích Ca Mâu Ni. Nếu Phật A Di Đà chỉ thuần là lý tưởng trên nguyên tắc, đơn giản đó là "Vô Lượng," Vô Lượng như thế sẽ là một với Chân Như. Xét theo không gian sẽ là Vô Lượng Quang; nếu xét về thời gian thì là Vô Lượng Thọ. Tất cả Phật tử đều muốn tu để thành Phật, tuy nhiên họ tin rằng thực hành niệm Phật và vãng sanh Tịnh Độ thì dễ và chắc chắn hơn. Như trên đã nói, Vãng Sanh Luận còn được gọi là Vô Lượng Thọ Kinh Ưu Ba Đề Xá Nguyện Sanh Kệ, cũng được gọi là Vô Lượng Thọ Kinh Ô Ba Đề Thước, do ngài Thế Thân biên soạnvào thế

kỷ thứ V sau tây lịch Đây là một trong những bộ kinh quan trọng của trường phái Tịnh Độ, định nghĩa ý tưởng căn bản về giáo thuyết tha lực. Tha lực là sức mạnh của người khác, đặc biệt là của Phật và Bồ Tát mà hành giả đạt được bằng niềm tin cứu độ trong giáo lý Đại Thừa. Theo trường phái Tịnh Độ, những ai tinh chuyên trì niệm hồng danh Phật A Di Đà, lúc lâm chung sẽ được vãng sanh về Tây phương cực lạc. "Tariki" liên hệ với những trường phái Tịnh Độ, dựa trên ý niệm "trong thời Mạt Pháp chúng sanh không có khả năng tự mình giải thoát cho chính mình nên phải nhờ đến ân đức của Đức Phật A Di Đà." Tariki hay tha lực thường đối lại với Jiriki hay tự lực, căn bản liên quan đến thiền định và những tu tập khác nhằm tự mình đạt được giải thoát. Theo Tịnh Độ Tông thì "Tariki" là "Con đường dễ," vì chúng sanh sẽ được Đức Phật A Di Đà cứu độ, trong khi Jiriki là "con đường khó" vì nó tùy thuộc vào sự cố gắng của chính bản thân mình. Luận Vãng Sanh nhấn mạnh đến con đường ngắn dẫn tới cõi Tịnh Độ nhờ tha lực, bằng cách niệm hồng danh Phật A Di Đà. Luận Vãng Sanh cũng nhấn mạnh đến sự tin tưởng và niệm hồng danh Phật để vãng sanh, đặc biệt là Phật A Di Đà. Cuối cùng, Luận Vãng Sanh nhấn mạnh đến tông chỉ của những người tin vào tha lực mà vãng sanh, đối lại với những người tự cứu độ bằng sức của chính mình (Tự Lực Tông). Con đường đạt được giác ngộ nhờ tha lực là không thể nghĩ bàn.

12) Luận Sa Môn Bất Kính Vương Giả: Thời vua An Đế nhà Tấn, vua xa giá từ Giang Lăng đến Giang Tây, quan Trấn Nam là Hà Vô Kỵ yêu cầu Đại Sư Huệ Viễn đích thân xuống núi nghinh tiếp đức vua. Đại sư lấy cớ đau yếu, khước từ không bái yết. Đến năm Nguyên Hưng thứ hai, quan Phụ Chánh Hoàn Huyền lại gởi cho Đại sư Huệ Viễn một văn thơ, trong đó có nhiều lý luận bắt buộc hàng Sa Môn phải lễ bái quốc vương. Đại sư soạn văn thư phúc đáp và quyển "Sa Môn Bất Kinh Vương Giả Luận" gồm 5 thiên được thành hình để hồi âm. Triều đình xem xong rất lấy làm nể trọng và phải chấp nhận quan điểm của ngài.

Tài Liệu Tham Khảo
References

1. *Mười Phương Phật-Pháp-Tăng, cùng tác giả Thiện Phúc, California, U.S.A., 2020—Buddhas-Dharmas-Sanghas In the Ten Directions, the same author Thien Phuc, California, U.S.A., 2020.*
2. *Trích trong Phật Pháp Căn Bản, Thiện Phúc, USA, 2009, Tập I, Chương 5 & 6 & 7 & 9—Extracted from Basic Buddhist Doctrines, Thiện Phúc, USA, 2009, Volume I, Chapter 5 & 6 & 7 & 9.*
3. *Trung A Hàm Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1992.*
4. *Trung Bộ Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1992.*
5. *Trường A Hàm Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1991.*
6. *Trường Bộ Kinh, Hòa Thượng Thích Minh Châu: 1991.*
7. *Trường Bộ Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1991.*
8. *Tương Ưng Bộ Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1993.*
9. *Từ Điển Phật Học Anh-Việt—English-Vietnamese Buddhist Dictionary, 10 volumes, Thiện Phúc, USA, 2007.*
10. *Từ Điển Phật Học Việt-Anh—Vietnamese-English Buddhist Dictionary, 6 volumes, Thiện Phúc, USA, 2005.*
11. *Vietnamese-English Buddhist Dictionary, 6 volumes, Thiện Phúc, USA, 2005.*

Mục Lục Phần Việt Ngữ

Trang Số	*Việt/Anh*
I. Tổng Quan Về Pháp	*1/47*
II. Phật Pháp Là Diệu Pháp Thậm Thâm	*4/50*
III. Phật Pháp Là Pháp Giải Thoát Vi Diệu	*8/55*
IV. Vi Diệu Pháp Được Giới Thiệu Trước Hội Nghị Kết Tập Kinh Điển Lần Thứ Ba Tại Thành Tỳ Xá Ly Vào Năm 386 Trước Tây Lịch	*9/56*
V. A Tỳ Đạt Ma (Vi Diệu Pháp)	*13/59*
VI. A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận	*21/68*
VII.Thắng Pháp Yếu Luận	*24/71*
VIII.Trung Quán Luận	*26/74*
IX. Du Già Sư Địa Luận	*27/75*
X. Những Bộ Luận Nổi Tiếng Khác Trong Phật Giáo	*30/78*
XI. Những Bộ Luận Quan Trọng Tại Trung Hoa	*36/85*
Tài Liệu Tham Khảo	*45/95*
Mục Lục	*46/96*

Wonderful Dharmas

Thiện Phúc

The marvellous dharma or the Wonderful dharma is the wonderful Law which is beyond thought or discussion. According to Buddhism, dharma means Buddhist doctrine or teachings, all of which are considered wonderful dharmas. The teaching of the Buddhas which carry or hold the truth. The way of understanding and love taught by the Buddha doctrine. The Buddha taught the Dharma to help us escape the sufferings and afflictions caused by daily life and to prevent us from degrading human dignity, and descending into evil paths such as hells, hungry ghosts, and animals, etc. The Dharma is like a raft that gives us something to hang onto as we eliminate our attachments, which cause us to suffer and be stuck on this shore of birth and death. The Buddha's dharma refers to the methods of inward illumination; it takes us across the sea of our afflictions to the other shore, nirvana. Once we get there, even the Buddha's dharma should be relinquished. The Dharma is not an extraordinary law created by or given by anyone. According to the Buddha, our body itself is Dharma; our mind itself is Dharma; the whole universe is Dharma. By understanding the nature of our physical body, the nature of our mind, and worldly conditions, we realize the Dharma. The Dharma that is the law of beginningless and endless becoming, to which all phenomena are subject according to causes and conditions. The Dharma, which comprises the spoken words and sermons of Sakyamuni Buddha wherein he elucidated the significance of the Unified Three Treasures and the way to its realization. The Dharma, the teaching imparted by the Buddha. All written sermons and discourses of Buddhas (that is, fully enlightened beings) as found in the sutras and other Buddhist texts still extant. It should be reminded that the Third Council was held at Pataliputra in 386 B.C., sponsored by King Asoka, a celebrated Buddhist layman. The Third Council was held in Vaishali. This Council was considered one of the most important historical events in Buddhist history. The Abhidharma Pitaka was included at this Council: Upavasatha-Sila, and Tripitaka, Sutra, Vinaya, and Abhidharma.

I. An Overview of Dharma:

Generally speaking, dharma means things, events, and phenomena. Dharma also means duty, law or doctrine. The Dharma also means the cosmic law which is underlying our world, but according to Buddhism,

this is the law of karmically determined rebirth. The Dharma that is the law of beginningless and endless becoming, to which all phenomena are subject according to causes and conditions. When dharma means phenomenon, it indicates all phenomena, things and manifestation of reality. All phenomena are subject to the law of causation, and this fundamental truth comprises the core of the Buddha's teaching. Dharma is a very troublesome word to handle properly and yet at the same time it is one of the most important and essential technical terms in Buddhism. Dharma has many meanings. A term derived from the Sanskrit root "dhr," which" means "to hold," or "to bear"; there seems always to be something of the idea of enduring also going along with it. Originally, it means the cosmic law which underlying our world; above all, the law of karmically determined rebirth. The teaching of the Buddha, who recognized and regulated this law. In fact, dharma (universal truth) existed before the birth of the historical Buddha, who is no more than a manifestation of it. Today, "dharma" is most commonly used to refer to Buddhist doctrine and practice. Dharma is also one of the three jewels on which Buddhists rely for the attainment of liberation, the other jewels are the Buddha and the Samgha. Etymologically, it comes from the Sanskrit root "Dhri" means to hold, to bear, or to exist; there seems always to be something of the idea of enduring also going along with it. The most common and most important meaning of "Dharma" in Buddhism is "truth," "law," or "religion." Secondly, it is used in the sense of "existence," "being," "object," or "thing." Thirdly, it is synonymous with "virtue," "righteousness," or "norm," not only in the ethical sense, but in the intellectual one also. Fourthly, it is occasionally used in a most comprehensive way, including all the senses mentioned above. In this case, we'd better leave the original untranslated rather than to seek for an equivalent in a foreign language.

To Buddhist theories, nothing is real and permanent, the five aggregates make up beings, pillars and rafters make a house, etc. All is temporal and merely phenomenal, fallacious, and unreal. Names are only provisionary symbol or sign. All dharmas are empirical combinations without permanent reality. All things are false and fictitious and unreal names, i.e. nothing has a name of itself, for all names are mere human appellations. In the Lankavatara Sutra, the

Buddha reminded Mahamati: "Mahamati! As they are attached to names, images, and signs, the ignorant allow their minds to wander away." Things which exist only in name, i.e. all things are combinations of other things and are empirically named. All things or phenomena are combinations of elements without permanent reality, phenomena, empirical combinations without permanent reality. The phenomenal which no more exists than turtle's hair or rabbit's horns.

According to the Prajnaparamita Heart Sutra, the basic characteristic of all dharmas is not arising, not ceasing, not defiled, not immaculate, not increasing, not decreasing. The Buddha says: "He who sees the Dharma sees me." Dharma means the teaching of the Buddha. Dharma also means the doctrine of understanding and loving. Dharma means the doctrines of Buddhism, norms of behavior and ethical rules including pitaka, vinaya and sila. Dharma also means reflection of a thing in the human mind, mental content, object of thought or idea. Dharma means factors of existence which the Hinayana considers as bases of the empirical personality. According to Prof. Junjiro Takakusu in The Essentials of Buddhist Philosophy, the word "Dharma" has five meanings. First, dharma would mean 'that which is held to,' or 'the ideal' if we limit its meaning to mental affairs only. This ideal will be different in scope as conceived by different individuals. In the case of the Buddha it will be Perfect Enlightenment or Perfect Wisdom (Bodhi). Secondly, the ideal as expressed in words will be his Sermon, Dialogue, Teaching, Doctrine. Thirdly, the ideal as set forth for his pupils is the Rule, Discipline, Precept, Morality. Fourthly, the ideal to be realized will be the Principle, Theory, Truth, Reason, Nature, Law, Condition. Fifthly, the ideal as realized in a general sense will be Reality, Fact, Thing, Element (created and not created), Mind-and-Matter, Idea-and-Phenomenon, reflection of a thing in the human mind, mental content, object of thought or idea, and factors of existence which the Hinayana considers as bases of the empirical personality. According to the Madhyamakas, Dharma is a protean word in Buddhism. In the broadest sense it means an impersonal spiritual energy behind and in everything. There are four important senses in which this word has been used in Buddhist philosophy and religion. First, dharma in the sense of one ultimate Reality. It is both transcendent and immanent to the world, and also the governing law

within it. Second, dharma in the sense of scripture, doctrine, religion, as the Buddhist Dharma. Third, dharma in the sense of righteousness, virtue, and piety. Fourth, dharma in the sense of 'elements of existence.' In this sense, it is generally used in plural.

II. Buddhist Teachings Are Profoundly Wonderful Dharmas:

The marvellous dharma or the Wonderful dharma is the wonderful Law which is beyond thought or discussion. According to Paul L. Swanson in the Foundation of T'ien T'ai Philosophy (p.128), for Chih-I, the "subtle dharma" refers to the way reality truly is. It is synonymous with such terms as "the true aspects of reality," "true reality," the Middle Path, and the supreme truth, and can only be described as inexpressible, beyond conceptual understanding, and subtle. There are four categories of oneness of the wonderful dharmas. Also according to Paul L. Swanson in the Foundation of T'ien T'ai Philosophy (p.127), the gist of T'ien T'ai Great Master Chi I's standpoint is that the term "subtle" refers to any teaching, doctrine, practice, and so forth, which includes the concept of unity or integration. This explains in the T'ien T'ai classification of the four categories of oneness which are derived from the ekayana teaching of the Lotus Sutra: the oneness of teaching, that all teachings of the Buddha are ultimately noncontradictory and lead to the one goal of Buddhahood; the oneness of practice, that true practice is ultimately one and for the purpose of the one goal of Buddhahood; the oneness of persons, the non-duality of the eternal Buddha and that all people ultimately will attain Buddhahood; and the oneness of reality, that reality is one. There are four categories of oneness of the wonderful dharmas. According to Paul L. Swanson in the Foundation of T'ien T'ai Philosophy (p.127), the gist of T'ien T'ai Great Master Chi I's standpoint is that the term "subtle" refers to any teaching, doctrine, practice, and so forth, which includes the concept of unity or integration. This explains in the T'ien T'ai classification of the four categories of oneness which are derived from the ekayana teaching of the Lotus Sutra: the oneness of teaching, that all teachings of the Buddha are ultimately noncontradictory and lead to the one goal of Buddhahood; the oneness of practice, that true practice is ultimately one and for the purpose of the one goal of Buddhahood; the oneness of persons, the non-duality of the eternal Buddha and that all people

ultimately will attain Buddhahood; and the oneness of reality, that reality is one.After the Buddha's enlightenment, he realized: "This dharma is so profound and difficult to comprehend for human beings because it is subtle and beyond any secular logic. It can be understood only by the wise. Besides, beings are always attached to sensual pleasures, and delighted by sensual pleasures. The dependent arising is a subject which is hard to see, so are the calming of all the activities, the renunciation of all attachment, the destruction of craving, dispassion, stopping, and Nirvana, etc. If I were to teach this Dharma, human beings would not understand me. That would be more troublesome for me." Thus, at first the Buddha did not want to teach His Dharma. However, after the third request of Brahma Sahampati, the Buddha decided to spread his Dharma to save beings. According to the Majjhima Nikaya, volume 26, Brahma Sahampati read the thought of the Buddha in inclining to teach the Dharma, he feared that the world might be destroyed without hearing the Dharma. So he approached the Buddha and requested Him to preach the Dharma: "Oh, Lord, may the Lord teach the Dharma! May the Well-Farer expound the Dharma! There are beings with little dust in their eyes, who, not hearing the Dharma, will fall away. But if they are learners of the Dharma, they will understand the Dharma. In ancient times of Magadha there has appeared an impure Dharma thought out by stained minds. Open this door of deathlessness, let them hear the Dharma awakened to by the Stainless One! Just as a man standing on the peak of a mountain might watch the people around. May the Sorrowless One look down upon the people who are sunken in grief and overcome by birth and age! Rise, O Conqueror in the Battle, Leader of the Caravan. Freed from debt, walk over the world! Let the Exalted One teach the Dharma. There are those who will understand the Dharma." After the Brahma Sahampati appealed to the Buddha for the third time, the Buddha, out of compassion for beings, surveyed the world with His Buddha-Vision. He saw beings with little dust in their eyes, with much dust in their eyes, with keen intellect and with dull intellect, with good character and with bad character, beings who are easy to teach and hard to teach, and few others, who, with fear, see evil and the world beyond. Thus the Buddha decided to spread His Dharma. The Brahma Sahampati thought that he himself made the opportunity for the Buddha

to preach the Dharma, saluted Him and passing around him to the right, then disappeared.

The birth of the Buddha's teachings is the pinnacle of the Buddha's achievement. The Buddha's enlightenment was in some respects the pinnacle of his achievement, but it was his subsequent teaching of Dharma (Truth) that laid the foundation for his enduring legacy. The community of monks and nuns that he established ensured the transmission of this doctrine to future generations, and in the 3rd century B.C. the reign of the emperor Asoka played an instrumental role in the dissemination of Buddhism in India. 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. According to the Buddha, the Buddha-dharma is simply worldly dharma in which we turn ourselves around. It is the dharma that most ordinary people are unwilling to use. Worldly people are sinking and floating in the worldly dharma; they are always busy running here and there, constantly hurried and agitated. The source of all these activities is invarably selfishness, motivated by a concern to protect their own lives and properties. Buddha-dharma, on the other hand, is unselfish and public-spirited, and springs from a wish to benefit others. Sincere cultivators always think of others' welfare. Sincere cultivators always forget their own "Ego". They always give up their own interests in service to others, and never bring uncomfortable circumstances and afflictions to others. However, most people fail to clearly understand the basic ideas that the Buddha once preached. As a result as we can see now, within Buddhist circles we find struggle and contention, troubles and hassles, quarrels and strife. These problems seem to be no different from that of ordinary people, if we do not want to say worst than what we can find in worldly life. The Buddha predicted all these problems, thus 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. The Buddha's first sermon was addressed to the five ascetics who had been his companions before the enlightenment. At the deer park at Sarnath, near present day Varanasi, he explained to them the content of his enlightenment in the form of the Four Noble Truths. These ascetics were so struck by the depth of his insight and the novelty of his message that one of them instantly became an arhat, a "worthy one" who attains nirvana through a Buddha's teaching. The other four followed suit in the days to come. This momentous first sermon, which has become one of the better-known articulations of the Buddha's teaching and of Buddhism in general, is called the "Setting in Motion of the Wheel of Dharma." It is still celebrated in most Theravada countries in the festival called "Asalha Puja," which takes place on the full moon day of the month of July.

For the next forty-five years, until his ultimate extinction, the Buddha taught Dharma. The number of his followers increased steadily and the community of monks, the Sangha, began to form. The Buddha himself continued wandering and begging for his food. He taught indiscriminately, talking to kings and paupers alike, and ceased traveling only in the three months of the rainy season. The Buddha did not appoint a successor. When his disciples asked who would lead them after his death, he retorted that they must turn to themselves and be guided by the Dharma as he had taught it to them. It would be the duty of the Sangha to maintain the Dharma when he was gone. At his death approached, the Buddha asked the assembled monks if they had any questions. The gathering remained silent. The Buddha's last words to the monks were: "All things composed are perishable. Now strive diligently." Then, lying on his right side between two "sal" trees, he began meditating into the many stages of his complete and final extinction (parinirvana), after which he would never again be reborn. His body was cremated and, in accordance with his wish, the remains

were divided among humans and gods. Stupas (dome-shaped funerary mounds) were erected over the relics. Stupas can be seen today at such sites as Sanchi and Amaravati in India, Anuradhapura in Sri Lanka and Borobudur in Indonesia.

In Buddhism, Active, conditioned, produced or functioning dharmas are all phenomena which are influenced by the production or birth, duration or existence, change, and annihilation. All conditioned states are impermanent and passing away. This is one of the four great voices of the Buddha, "You should know that the myriad pains of all conditioned states are as searing as balls hot iron. Conditioned states are impermanent and pass away. Nirvana is tranquil, unfabricated well-being, beyond all burning, extinguishing all inflaming afflictions." Having heard this, sentient beings diligently practice good principles, and in the vehicle of listeners to Buddha's voice attain the tolerance of conformity to the message. All conditioned states are miserable. This is one of the four great voices of the Buddha, "You all should know that all conditioned states are miserable. There is the misery of hells, the misery of animality, the misery of hungry ghosthood, the misery of lack of virtue, the misery of clinging to self and possessions, the misery of evildoing. If you want to be born human or divine, you should plant roots of goodness. Born in the human world or in a heaven, you will leave all situations in which enlightenment is difficult." Sentient beings, having heard this, give up error and perversity, practice good actions, leave all difficulties behind, and are born in the human world or in heaven. All conditioned states are without a Self means the body has no-self; the mind has no-self; and the environment has no-self. When Sakyamuni Buddha put forth the notion of "no-self," he upsets many concepts about life in the universe. He blasted our most firm and widespread conviction, that of a permanent self. Those who understand "not self" know that its function is to overthrow "self," not to replace it with a new concept of reality. The notion of "not self" is a method, not a goal. If it becomes a concept, it must be destroyed along with all other concepts. As long as we still cling to the self, we will always have to defend ourselves, our property, our prestige, opinions, and even our words. But once we give up the belief in an independent and permanent self, we will be able to live with everyone in peace and pleasure. The Buddha taught: "Understanding not-self is a key to great

enlightenment for the belief in a self is synonymous with ignorance, and ignorance is the most basic of the three afflictions (greed, anger, and stupidity). Once we identify, imagine, or conceive ourselves as an entity, we immediately create a schism, a separation between ourselves and the people and things around us. Once we have this conception of self, we respond to the people and things around us with either attachment or aversion. That's the real danger of the belief of a self. Thus, the rejection of the self is not only the key of the end of sufferings and afflictions, but it is also a key to the entrance of the great enlightenment."

III.Buddhist Teachings Are Wonderful Dharmas of Liberation:

Generally speaking, all teachings of the Buddha are aimed at releasing human beings' sufferings and afflictions in this very life. They have a function of helping individual see the way to make arise the skilful thought, and to release the evil thought. For example, using compassion to release ill-will; using detachment or greedilessness to release greediness; using wisdom or non-illusion to release illusion; using perception to release selfishness; using impermanence and suffering to release "conceit." For lay people who still have duties to do in daily life for themselves and their families, work, religion, and country, the Buddha specifically introduced different means and methods, especially the Buddha's teachings in the Advices to Lay People (Sigalaka) Sutra. The Buddha also introduced other methods of cultivation: "To abandon four wrong deeds of not taking life, not taking what is not given, not committing sexual misconduct, not lying, not doing what is caused by attachment, ill-will, or fear, not to waste one's substance by the six ways of not drinking alcohol, not haunting the streets at unfitting time, not attending nonesense affairs, not gambling, not keeping bad company, and not staying idle. In addition, lay people should always live in the six good relationships of their families and society: between parents and children, between husband and wife, between teacher and student, among relatives and neighbors, between monks and lay people, between employer and employee, etc. These relationships should be based on human love, loyalty, sincerity, gratitude, mutual acceptance, mutual understanding and mutual respect because they relate closely to individuals' happiness in the present.

Thus, the Buddha's Dharma is called the Dharma of liberation. Besides, Dharmakshanti is also a wonderful dharma of liberation. 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. Patience attained through dharma to overcome illusion. Also, ability to bear patiently external hardships. Dharma door of patience (Dharma gate of Patience) is among the six paramitas, the Dharma door of patience is very important. If we cultivate the Dharma door of patience to perfection, we will surely reach an accomplishment. To practice the Dharma door of patience, one must not only be hot tempered, but one should also endure everything.

IV. The Abhidharma Was Introduced to the Third Council in Vaishali in 386 B.C.:

The Buddha has passed away, but His sublime teaching still exists in its complete form. Although the Buddha's Teachings were not recorded during His time, his disciples preserved them, by committing to memory and transmitted them orally from generation to generation. At the time of the Buddha, literacy was a privilege of the elite in India, and this another indication of the premium placed on democracy within the Buddhist tradition that literary formulation of the teaching was neglected for so long. Many people were not literate, so word of mouth was the universal medium for preservation and dissemination of the Dharma. Three months after the Buddha's Parinirvana, there were some tendencies to misinterpret or attempts were being made to pollute His Pure Teaching; therefore, his disciples convened Councils for gathering Buddha's sutras, or the collection and fixing of the Buddhist canon. In the development of Buddhism, several councils are known, the history of which remains partially obscure. These Councils were originally probably local assemblies of individual monastic communities that were later reported by tradition as general councils. In Buddhist history, there were four great councils inside of India and some other councils outside of India. The three baskets (tripitaka), or the three store houses, or three Buddhist Canon Baskets of Buddhist Teachings which contains the essence of the Buddha's teaching over 45 years. It is estimated to be about eleven times the size of the Bible.

The Theravada canon written in Pali and the Mahayana canon written in Sanskrit. Even the Buddha already passed away, but His sublime Dharma still exists. Even though the Master did not leave any written records of His Teachings, his great disciples preserved them by committing to memory and transmitting them orally from generation to generation.

The Third Council was held at Pataliputra in 386 B.C., sponsored by King Asoka, a celebrated Buddhist layman. There are no records of this council in the Vinaya-Pitaka. The reason for the convocation of this council was a disagreement over the nature of an arhat. A monk from Pataliputra, Mahadeva, put forward that an arhat is still subject to temptation and he is not yet free from ignorance; he is still subject to doubts concerning teaching. Also according to Mahadeva, an arhat can make progress on the path to enlightenment through the help of others. These differing views led to the division of the monks and the third council was convoked. However, the council only confirmed the differences instead of reconciling these differences. The Pali school in Ceylon did not accept this council. They accepted the council convoked by King Asoka in 244 BC. The reason for the convocation of the council in 244 BC was a conflict between monks regarding the entering the order of two kinds of monks: 1) who entered to practice Buddhism; 2) others who entered to enjoy certain privileges. Abhidharma of Theravada refuted the heretical views and the entire canon was read out.

A monk from Pataliputra, Mahadeva, put forward the following position: An arhat is still subject to temptation, that is, he can have nocturnal emissions. He is not yet free from ignorance. In addition, he is still subject to doubts concerning the teaching. Moreover, according to according to Mahadeva's view, an arhat can make progress on the path to enlightenment through the helpof others and, through the utterance of certain sounds, he can further his concentration and thus advance on the path. Differing views on these points led to division of the monks into two camps: Those who affirmed these points of Mahadeva's, and who believed themselves to be in the majority, called themselves Mahasanghika or Great Community. Their opponents, represented by the "elders," who were distinguished by outstanding wisdom and virtue, called themselves Sthavira.

With the conversion of King Asoka, the material prosperity of the monasteries grew by leaps and bounds and the monks lived in ease and comfort. The heretics who had lost their income were attracted by these prospects to enter the Buddhist Order. They continued, however, to adhere to their old faiths and practices and preached their doctrines instead of the doctrines of the Buddha. This caused extreme distress to Thera Moggaliputta-Tissa who retired to a secluded retreat on Mount Ahoganga and stayed there for seven years. The number of heretics and false monks became far larger than that of the true believers. The result was that for seven years no Uposatha or retreat (Pavarana) ceremony was held in any of the monasteries. The community of the faithful monks refused to observe these festivals with the heretics. King Asoka was filled with distress at this failure of the Sangha and sent commands for the observance of the Uposatha. However, a grievous blunder was committed by the Minister who was entrusted with this task. His misunderstood the command and beheaded several monks for their refusal to carry out the King's order. When this sad news reported to Asoka, he was seized with grief and apologized for this misdeed. He then invited Maggaliputta Tissa to hold the Third Council:

Thus the Third Council was held by the need to establish the purity of the Canon which had been imperilled by the rise of different sects and their rival claims, teachings and practices. Because of the above mentioned reasons that caused this division, King Asoka organized the Third Council (in the Third Century B.C.) at Pataliputra, the old capital of Ceylon. King Asoka himself assigned 60,000 monks to participate in this Council. To obey the order of King Asoka, Thera Tissa thereafter elected a thousand monks who were well versed in the three Pitakas to make a compilation of the true doctrine. The Council lasted for nine months to discuss the different opinion among the Bhiksus of different sects. At this Council the differences were not confined to the Vinaya but also connected with the Dharma. This was not a general Council, but rather a party meeting. At the end of this Council, the President of the Council, Moggaliputtra-Tissa, compiled a book called the Kathavatthu refuting the heretical, false views and theories held by some sects. The teaching approved and accepted by this Council was known as Theravada. The Abhidharma Pitaka was included at this

Council: Upavasatha-Sila, and Tripitaka, Sutra, Vinaya, and Abhidharma.

One of the important results of thei Council was the dispatch of missionaries to different countries of the world for the propagation of Buddhism. After the Third Council, Asoka's son, Venerable Mahinda, and the king's daughter, Sanghamitta, brought the Tripitaka to Sri-Lanka, along with the commentaries that were recited at the Third Council. They were extraordinarily successful in this island. The texts brought to Sri-Lanka were preserved until today without losing a page. The text were written in Pali which was based on the Magadhi language spoken by the Buddha. There was nothing known as Mahayana at that time. Besides, from the edicts of King Asoka, we know of various Buddhist missions he sent to far-off countries in Asia, Afirca, and Europe. It is to a large extent due to these missionary activities that Buddhism became one of the most important religions of mankind. Between the first century B.C. to the first century A.D., the two terms Mahayna and Hinayana appeared in the Saddharma Pundarika Sutra or the Sutra of the Lotus of Good Law. About the Second Century A.D. Mahayana became clearly defined. Nagajuna developed the Mahayana philosophy of Sunyata and proved that everything is void in a small text called Madhyamika-karika. About the Fourth Century, there were Asanga and Vasubandhu who wrote enormous amount of works on Mahayana. After the First Century A.D., the Mahayanists took a definite stand and only then the terms of Mahayana and Hinayana were introduced. We must not confuse Hinayana with Theravada because the terms are not synonymous. Theravada Buddhism went to Sri-Lanka during the Third Century B.C. when there was no Mahayana at all. Hinayana sects developed in India and had an existent independent from the form of Buddhism existing in Sri-Lanka.

V. Abhidharma or Wonderful Dharmas:

1) An Overview and Meanings of Abhidharma or Wonderful Dharmas: 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 Theravadan 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.

In Buddhism, *Abhidharma is a basket of the Supreme Teaching:* 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 is Higher or Special*

Dharma: 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 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 is Buddhist metaphysics:* 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 the third of the three baskets: 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 Theravadan 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 organized logically:* 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. *Abhidharmas are methods by which Wisdom should be developed:* 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.

2) History of Abhidharma or Wonderful Dharmas: 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.

3) The content of Abhidharma: 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.

4) 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, abubble 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.

5) The Abhidharma Literature: According to Prof. Junjiro Takakusu in the Essentials of Buddhist Philosophy, Abhidharma literature consists of the following works: *First, Abhidharma Jnana Prasthana:* Abhidharma-jnana-prasthana-sastra, Katyayaniputra’s Source of Knowledge (Jnana-prasthana or Book of the Beginning of knowledge) or Eight Books (Astha-grantha), written by Bhiksu Kattyayaniputra, 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-prasthana):* 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.

6) 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-prajnaptipada-sastra or Book of Descriptions. 10) Abhidharma Prikarana Pada or Book of Literature. 11) Abhidhamma-puggala-pannati or Book of Person. 12) Abhidharma-samgiti-Sastra, composed by Sariputra. 13) Abhidharma-samuccaya: Abhidharma-samuccaya is a Sanskrit term for "Compendium of Higher Doctrine." This is an important Sanskrit scholastic treatise written by Asanga, which attemps 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 Prasthana of Bhikkhu Katyayanitra (a commentary on the Fa-Chih-Lun) and was translated into Chinese by Hsuan-Tsang between 656 and 659. It is believed that this treatise was probably composed in Kashmir around the first century A.D. It is a philosophical treatise of the Kashmir Sarvastivada School which argues against the theories of various other schools at the time. 20) Abhidharma Vijnana Kayapada-sastra: Book of knowledge, composed by an Indian Bhikkhu named Devasarman, which denied the ego. 21) Abhidhamma-yamaka or Book of Pairs.

VI. Abhidharma-Kosa Sastra:

Abhidharma-Kosa-sastra, treasure chamber of of the Abhidharma which reflects the transition from the Hinayana to the Mahayana, composed by Vasubandhu in Kashmir in the fifth century AD. Abhidharma-kosa school of Vasubandhu, name of the school is an

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

Abhidharma-Kosa (Abhidharma Storehouse Treatise) is a Sanskrit term for "Treasury of Higher Doctrine," one of the most important works of Buddhist scholasticism prior to his conversion to Mahayana. Treasure chamber of the Abhidharma which reflects the transition from the Hinayana to the Mahayana, composed by Vasubandhu in Kashmir in the fifth century A.D. The root text is commonly believed to have

been written in accordance with the philosophical system of the Vaibhasika school (based on the philosophical system of the scholastic treatise Mahavibhasa), but his commentary on the text, the Abhidharma-Kosa-Bhasya, critiques some key elements of the root text from the perspective of the rival Sautrantika school. This comprehensive treatise discusses the doctrine of Hinayana. This texts includes detailed analysis of the action of human consciousness in its relationship to the environment as well as transformations that occur in the process of meditation practice. Its doctrines would later contribute to the development of the theories of the Yogacara School. The Treatise of Abhidharmakusa was translated into Chinese between 651 and 654 by Hsuan-Tsang. The Abhidharma-kosa-sastra is a philosophical work by Vasubandhu refuting doctrines of the Vibhasa school, translated into Chinese by Hsuan-Tsang during the T'ang dynasty.

The contents of the Abhidharma-kosa, according to Prof. Junjiro Takakusu in the Essentials of Buddhist Philosophy: *First, according to the published text and the Chinese vesion, the contents of the Abhidharma-kosa are as follows:* On Elements, On Organs, On Worlds, On Actions, On Drowsiness or Passion, On the Noble Personality and the Path, On Knowledge, On Meditation. Besides, the Chinese text has a ninth chapter on Refutation of the Idea of the Self. *Second, according to sources of Abhidharma:* In writing the Abhidharma-kosa, Vasubandhu seems to have followed the work of his predecessor, Dharmatrata, called Samyukta-abhidharma-hrdaya, and this, again, is a commentary on Dharmottara's Abhidhama-hrdaya. A careful comparison of the three works will indicate that Vasubandhu had before him his predecessor's works, or else such questions as discussed in these works must have been common topics of the school. The first eight chapters of the work explain special facts or element of matter and mind, while the ninth and last chapter elucidates the general basic principle of selflessness that should be followed by all Buddhist schools. Especially the ninth chapter seems to originate from Vasubandhu's own idea, for there is no trace of this subject in the other books. Though the Kosa thus resembles the Hrdaya in subject matter, there is no indication that the former is indebted to the latter in forming opinions, for Vasubandhu was very free and thorough in his

thinking, and he did not hesitate to take the tenets of any school other than his own when he found excellent reasoning in them.

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

VII.Compendium of Philosophy:

Compendium of Philosophy is one of the chief sastras or commentaries of the Abhidharma-kosa School, which is classified into two kinds: conditioned and non-conditioned. These are all created things, 72 in number and with uncreated things, 3 in number, constitute the five categories and the seventy-five dharmas. According to the Abhidharma, 75 dharmas mentioned by the Kosa school are arranged in five categories and classified into two categories, created and uncreated. Samskrita-dharmas or Sankhata-dhammas are active,

produced dharmas, conditioned phenomena, or functioning dharmas. All phenomena which are influenced by the production or birth, duration or existence, change, and annihilation. Anything which serves to divert beings away from inherent Buddha-nature. Outflows are so called because they are turning of energy and attention outward rather than inward. Functioning dharmas are things that are related to something else. All things of our everyday world are functioning dharmas in two ways: each one is dependent on a multiplicity of other events which surround it, and all of them are linked to suffering and ignorance through the twelve links of the chain of causation. The Buddha concludes with the famous verse in the Vajrachedika-Prajna-Paramita Sutra: "All phenomena are like a dream, an illusion, abubble and a shadow, like dew and lightning. Thus should you meditate upon them."

There are four kinds of created dharmas include: Material existence or material or things which have form, consciousness or mind, the concomitant mental functions, and elements neither substantial forms nor mental functions. It should be remembered that all things are divided into two classes: physical dharma and mental dharma. Physical dharma which has substance and resistance. This is also one of three kinds of existence. Also one of the three affluences that feed the stream of mortality or transmigration. *Rupani or Forms with 11 dharmas:* 1-5) From one to five are five sense organs which comprise of eye, ear, nose, tongue, and body. 6-10) From six to ten are five sense objects: Form, sound, smell, taste, and touch. 11) Eleventh, Avijnapti-rupa, or element with no manifestation. *12) Twelfth, Citta:* Mental dharma which is devoid of substance or resistance, or the root of all phenomena. Consciousness or Mind. This is consciousness itself. Though one, it naturally functions in five ways corresponding to the five sense-organs. *13-50) From 13 to 50 are Mental actions* or mental contents or concomitant mental functions. The mental ground or condition, mental conditions in contrast to mind itself. The Mind from which all things spring. The third of the three agents body, mouth and mind. According to The Essentials of Buddhist Philosophy composed by Prof. Junjiro Takakusu, there are 46 different kinds of concomitant mental functions in Psychological School of Buddhism. Citta-samprayukta-sanskara or Caitasika comprise of 46 concomitant mental

functions or dharmas. This category of mental faculties is grouped into six classes: 13-22) Ten general functions or universals (Mahabhumika): Mahabhumika means of the universal ground (general functions or universals, 10 dharmas), the ground means the mind. Whenever the mind functions the universals such as idea, will, touch, wish, intellect, remembrance, attention, decision, and concentration, ect., always appear concomitantly. 23-32) Ten functions of good: Kusala-mahabhumika (skt) or Ten general functions of good or moral universal: Belief, energy, indifference, shame, bashfulness, non-greediness, non-malevolence, non-injury, confidence, and exertion. 33-38) Six general functions of defilement which are concomitant with all evil thoughts: Ignorance, idleness, indolence, non-belief, low-mindedness, and high-mindedness. 39-40) Two general functions of evil: Akusala-mahabhumikas are concomitant with all evil thoughts of shamelessness and non-bashfulness. 41-50) Ten minor functions of defilement: Upaklesa-bhumikas comprise of anger, concealment, parsimony, envy, affliction, injury, enmity, deceit, fraudulence, and arrogance. These are ten ordinary compassionate characters. They always accompany evil mind and also the mental mind which hinders the Noble Path, and they are to be eliminated gradually by the way of self-culture, not abruptly by the way of insight. *51-58) Eight indeterminate functions:* Aniyata-bhumikas comprise of Repentance, drowsiness, reflection, investigation, covetousness, hatred, pride, and doubt. These are mental conditions, that of undetermined character, open to any influence good or evil. They are those which cannot be classified as belonging to any of the five above mentioned functions. *59-72) From Dharma number fifty-nine to dharma number seventy-two are Citta-viprayukta-sanskaras:* Elements neither substantial forms nor mental functions. Citta-viprayukta-sanskaras means the functioning of the mind not corresponding with the laws or factors that are not directly associated with a specific mental function. These are fourteen elements neither substantial forms nor mental functions: Acquisition, non-acquisition, communionship, fruition of thoughtless heaven, thoughtless ecstacy, annihilation trance, life, birth, stability, decay, impermanence, name, sentence, and letter. *73-75) Three Non-created elements or negative becoming or Asankrta-dharma (skt):* Seventy-third dharma is Akasa or Space. Seventy-fourth dharma is Pratisamkhya-

nirodha or extinction through intellectual power. Seventy-fifth dharma is Apratisamkhya-nirodha or extinction due to lack of productive cause. These are three non-created dharmas: First, akasa or space which gives no hindrance and itself penetrates through any hindrance freely and manifests no change. Second, pratisamkhya-nirodha or extinction, attained by an intellectual power such as Nirvana. Third, apratisamkhya-nirodha, an annihilation which takes place without premeditated efforts or an extinction caused by the absence of a productive cause. Non-created elements are anything not subject to cause, condition or dependence. Non-created elements are dharmas which are out of time, eternal, inactive, unchanging, and supra-mundane. Non-created elements are the states of rest, or the inactive principles pervading all things. Nirvana and space are considered to be unconditioned dharmas.

VIII.The Madhyamika-Sastra:

During the Third Buddhist Council, wonderful dharmas or Thesaurus of discussions or discourses were accepted as sastras in Buddhism, one of the three divisions of the Tripitaka. It comprises the philosophical works. The first compilation is accredited to Maha-Kasyapa, disciple of Buddha, but the work is of a later period. According to Buddhism, there are four famous sastras. The Madhyamika-Sastra or Pranyamula-sastratika was among the famous sastras in the Thesaurus of discussions, composed by Nagarjuna (Long Thọ), four books. The first and principle work of the three main works of the Middle School, composed by Nagarjuna. Fortunately the Sanskrit text of it has been preserved. It was translated into Chinese by Kumarajiva. It is a treatise of 400 verses in which Nagarjuna refutes certain wrong views of Mahayana or of general philosophers, thereby rejecting all realistic and pluralistic ideas, and indirectly establishing his monistic doctrine. The Madhyamaka system is neither scepticism nor agnosticism. It is an open invitation to every one to see Reality face to face. According to the Survey of Buddhism, Sangharakshita's summary of the Madhyamaka system as follows: "Buddhism may be compared to a tree. Buddha's transcendental realization is the root. The basic Buddhism is the trunk, the distinctive Mahayana doctrines the branches, and the schools and subschools of the Mahayana the flowers.

Now the function of flowers, however beautiful, is to produce fruit. Philosophy, to be more than barren speculation, must find its reason and its fulfilment in a way of life; thought should lead to action. Doctrine gives birth to method. The Bodhisattva ideal is the perfectly ripened fruit of the whole vast tree of Buddhism. Just as the fruit encloses the seeds, so within the Bodhisattva Ideal are recombined all the different and sometimes seemingly divergent elements of Mahayana." According to Jaidev Singh in An Introduction To Madhyamaka Philosophy, we have seen the main features of Madhyamaka Philosophy. It is both philosophy and mysticism. By its dialectic, its critical probe into all the categories of thought, it relentlessly exposes the pretensions of Reason to know Truth. The hour of Reason's despair, however, becomes the hour of truth. The seeker now turns to meditation on the arious forms of 'Sunyata,' and the practice of 'Prajnaparamitas.' By moral and yogic practices, he is prepared to receive the Truth. In the final stage of Prajna, the wheels of imagination are stopped, the discursive mind is stilled, and in that silence Reality stoops to kiss the eye of the aspirant; he receives the accolade of prajna and becomes the knighterrant of Truth. It is an experience of a different dimension, spaceless, timeless, which is beyond the province of thought and speech. Hence it cannot be expressed in any human language.

IX. Yogacaryabhumi Sastra:

Before talking about the Yogacaryabhumi Sastra, let's talk a little bit about the Yogacara. Yogacarya means a teacher, or master of, or of Vijnanavada Sect. One of the central practices of Tibetan Buddhist tantric systems, which involves purifying one's awareness by visualizing one's Guru as a Buddha. One imagines the guru as embodying all the good qualities of all the Buddhas, and one simultaneously cultivates an attitude of perceiving oneself and the guru as being empty of inherent existence. By also visualizing oneself and the guru as being inseparable in nature, one is able to attain buddhahood quickly by becoming familiar with having actualized the attributes of Buddhahood. Yogachara or Yogic Practice School is a school of Indian Buddhism whose main early exponents were the brothers Asanga and Vasubandhu, the primary focus of which was

psychology and epistemology. The term "Yogic Practics School" may have been an implied rejection of the emphasis on dialectic (tài biện chứng) and debate found in other Indian Buddhist traditions, particularly the Madhyamaka. Meditation practice and analysis of the workings of the mind are central concerns of Yogacara, as reflected in the voluminous literature it produced on these subjects. One of its central doctrines is "cognition-only," according to which all phenomena are essentially products of mind. Along with Madhyamaka, it became one of the two most important philosophical traditions of Indian Buddhism, and also was highly influential in East Asia. Application of Yoga, also called Vijnanavada, the school that teaches knowing. The school of Mahayana Buddhist Yoga founded by Matreyanatha, Asanga and Vasubandu. According to the central notion of Yogachara, things exist only as processes of knowing, not as objects outside. Perception is a process of creative imagination (with the help of the storehouse consciousness) that apparently produces outer objects. According to Yogachara, Alaya vijnana is the ground of knowledge and the storehouse of all previous impressions, seeds developed. Alaya vijnana is the determining factor for the process of rippening karma. The Alaya vijnana is often compared to a stream and karma as the water. Once karma already formed as water poured into the stream, the stream continues to flow and flow (no matter what) even after the person's death, providing continuity from one existence to the next. According to the ancient Buddhism, the path to liberation in the Yogachara is divided into four stages (1. Preliminary path where the bodhisattva undertakes the teaching of "mind only"; 2. Path of seeing where bodhisattva gains a realistic understanding of the teaching, attains the knowledge of concept, and enters the first of the ten stages; 3. Path of meditation where bodhisattva passes successively through the ten stages and develops insight as well as liberate self from all defilements; 4. Path of fulfillment where all defilements are eliminated to put an end to the cycle of of existence).

Yogacara school is one of the two main schools of Mahayana Buddhism. The Yogacaras were adherents of mentalism. They do not make any undue claims for the non-origination theory notwithstanding the fact that they too hold the world to be unreal. Thus both the Madhyamika and the Yogacara schools maintain the Maya-like nature

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

Noted teachers in the school such as Asanga and Vasubandhu in the fourth century, Sthiramti and Dinnaga in the fifth century, Dharmapala and Dharmakirti in the seventh century, Santaraksita and Kamalasila in the eighth century, etc. These famous monks continued the work of the founder by their writings and raised the school to a high level. The school reached its summit of its power and influence in the days of Asanga and Vasubandhu. The appellation Yogacara was given by Asanga, while the term Vijnanavada was used by Vasubandhu. The Yogacara school is another important branch of the Mahayana. According to Keith in the Chinese-English Buddhist Terms, tantric or

esoteric sect, the principles of Yoga are accredited to Pantajali in second century B.C., later founded as a school in Buddhism by Asanga in the fourth century A.D. Hsuan-Tsang became a disciple and advocate of this school. However, according to Prof. Bapat in the Twenty-Five Hundred Years of Buddhism, the Yogacara school was founded by Maitreya or Maitreyanatha in the third century A.D.

The work of Asanga, said to have been dictated to him in or from the Tusita heaven by Maitreya, about the doctrine of the Yogacara or Vijnanavada. The sastra was translated into Chinese by Hsuan-Tsang, is the foundation text of this school. Treatise on the Stages of the Yogachara. This is the fundamental work of the Yogachara school, which the author might have been either Asanga or Maitreyanatha. The Yogacaryabhumi sastra emphasized the practice of meditation (yoga) as the most effective method for the attainment of the highest truth or bodhi. All the ten stages of spiritual progress (dasa bhumi) of Bodhisattvahood had to be passed through before bodhi could be attained. The Yogacaryabhumi sastra also emphasized the Vijnanavada on account of the fact that it holds nothing but consciousness (vijnaptimatra) to be the ultimate reality. In short, it teaches subjective idealism, or that thought alone is real. The Yogacaryabhumi sastra brings out the practical side of philosophy, while the Vijnanavada brings out its speculative features. The Lankavatara Sutra, an important work of this school, maintains that only the mind (cittamatra) is real, while external objects are not. They are unreal like dreams, mirages and 'sky-flowers.' Cittamatra, in this case, is different from alayavijnana which is the repository of consciousness underlying the subject-object duality. Later, a commentary on the Yogacaryabhmi-sastra, composed by Jinaputra, translated into Chinese by Hsuan-Tsang.

X. Other Important Sastras in Buddhism:

1) Sata-Sastra (skt): Sata-sastra by Devabodhisattva, two books. Sata-sastra was one of the three sastras of the Madhyamika school, so called because of its 100 verses, each or 32 words; attributed to Deva Bodhisattva (a pupil of Nagarjuna). This treatise is mainly a refutation of the heretical views of Brahmanism. It was written in Sanskrit and explained by Vasubandhu and translated into Chinese by Kumarajiva,

but the versions differ. The is also the Catuhsataka-sastrakarita (skt), and expension of the satasastra.

2) Dvadasanikaya sastra (skt): Dvadasanikaya-mukha-sastra by Nagarjuna, one book. The Dvadasanikaya Sastra or the Twelve Gates was composed by Nagarjuna, which is not known in Sanskrit, but is preserved in Chinese translation. It has twelve chapters in all, and is devoted chiefly to correcting the errors of the Mahayanists themselves at that time.

3) Maha-Prajnaparamita Sastra (skt): Mahaprajnaparamita-sastra by Nagarjuna, one hundred books. Sastra (Commentary) on the Prajna paramita sutra. It is a famous philosophical Mahayana work. As the San-Lun School is much inclined to be negativistic idealism, there arose the more positive school, called Shih-Lun or Four-Treatise School, which adds a fourth text by Nagarjuna, namely, the Prajnaparamita-Sastra. This sastra is composed of 100 books ascribed to Magarjuna on the greater Prajna-paramita sutra, in which we see that Nagarjuna established his monistic view much more affirmatively than in any other text. In Nagarhuna's commentary on the Mahaprajnaparamita there is an annotation of the fundamental principles: All conditioned things are impermanent (sarva-sanskara-anityam); all elements are selfless (sarva-dharma-anatman); and Nirvana is quiescence (nirvana-santam), in which it is said that these 'three law-seals' (signs of Buddhism) can be extended to four by adding another, all is suffering (sarva-duhkham), or can be abridged to one 'true state' seal. The 'true state' may be translated as 'noumenon.' This school interprets the 'true state' as 'no state' or 'no truth,' but it does not mean that it is false; 'no truth' or 'no state' here means that it is not a truth or a state established by argument or conceived by thought but that it transcends all speech and thought. Again, T'ien-T'ai interprets it as 'one truth' (eka-satya), but 'one' here is not a numerical 'one;' it means 'absolute.' The principle of the T'ien-T'ai doctrine centers on this true state of all elements. However, all texts from San-Lun and Shih-Lun are being from Nagarjuna's hand, the general trend of metaphysical argument is much the same. The sastra was translated into Chinese by Kumarajiva in around 397-415 A.D.

4) Vibhasa-Sastra: *First, the Vibhasa Sastra:* Vibhasa is an abbreviation of the title of the Abhidharma Mahavibhasa-sastra. This

philosophical treatise was composed 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. *Second, the Mahavibhasa Sastra:* Abhidharma treatise, names one of the two works (Mahavibhasha and Vibhasha) considered as fundamental by the school of Sarvastivada. They are two important commentaries on the Abhidharma of the Sarvastivada school. The Sanskrit text is no longer extant, but it does exist in two Chinese versions. It is an important source of information concerning Buddhism during that period, as it mentions many differing philosophical positions of a number of schools. *Third, the Dasabhumika-Vibhasa-Sastra:* The sastra was composed by Nagarjuna, discussed and explained the course of the development (ten stages) of a bodhisattva, one of the most important chapter in Avatamsaka Sutra, was the doctrinal basic of the early Chinese Pure Land schools. It was translated into Chinese by Kumarajiva. "Commentary on the Dasambhumika," explaining and composing the course of a Bodhisattva (bhumi) by Vasubanshu, translated by Bodhiruchi, was the doctrinal basis of the Ti-Lun school of early Chinese Buddhism. The ten stages of Bodhisattvabhumi: Joyful stage or land of joy, or ground of happiness or delight; Immaculate stage or land of purity, or ground of leaving filth (land of freedom from defilement), Radiant stage or land of radiance, or ground of emitting light; Blazing stage or the blazing land, or the ground of blazing wisdom; Hard-to-conquer stage or the land extremely difficult to conquer, or the ground of invincibility, Face-to-face stage or land in view of wisdom, or the ground of manifestation; Going-far-beyond stage or the far-reaching land, or the ground of traveling far; Immovable stage or the immovable land; Good-thought stage or the

land of good thoughts, or the ground of good wisdom; and Cloud of dharma stage or land of dharma clouds, or the ground of the Dharma cloud.

5) Commentaries on Visuddhi-Marga: The Path of Purification or Path of purity, the most famous and important postcanonical work of the Theravada. It was composed by Buddhaghosha in the 5th century. It consists of twenty-three chapters, outlining the Buddhist path according to the system of the Mahavihara-nikaya. It divided into three parts with 23 chapters: 1) Dividion I from chapter 1 to 2 deal with moral discipline (sila). 2) Division II from chapter 3 to 13 deal with meditation or concentration (samadhi). This division describes in detail the meditation methods and objects of meditation to make development of concentration possible and fruitful. 3) Division III from chapter 14 to 23 deal with wisdom (prajna). This section presents the fundamental elements of the Buddhist teaching such as the four noble truths and the eightfold noble path, etc. According to Buddhism, our mind behaves like a monkey, restless and always jumping; it is therefore called a 'monkey-mind'. These are reasons why we must have purification. To give balance to our lives it is necessary to sit quietly, to learn to accept and experience rather than to look outward for forms, we look within in order to understand ourselves better. Through cultivation we try to keep that monkey-mind still, to keep it calm, quiet and pure. When our mind is still, we will realize that the Buddha is inside us, that the whole universe is inside us and that our true nature is one with the Buddha nature. So the most important task is to keep our minds quiet, a task which may be simple to understand but is not simple to practice at all. Yet practice is all important; knowing by itself has no value at all if we do not put our knowledge into practice. In fact, the Path of Purification or Path considerably helps practitioners in the purification of the body anf mind on the path of cultivation. Through the purification of morality and behavior, zen practitioners always live peacefully and tolerantly with people, not necessarily retreat in deep jungle to be away from people. In fact, while living in the community, we have chances and conditions to improve our morality. Therefore, a zen beginner must be able to live together with everyone before turning into solitude life for deep meditation. That is to say, beside practicing meditation, we use the rest of our time to live nicely and kindly to people.

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

The Vijnaptimatrata-siddhi or the doctrine which teaches the psychology of the eight consciousnesses (sight, hearing, smell, taste, touch, mind, Mana and Alaya). These consciousnesses enable sentient beings to discriminate between right and wrong of all dahrmas (thoughts, feelings, physical things, etc). Vasubandhu's Vijnaptimatrata-siddhi is the basic work of this system. It repudiates all belief in the reality of the objective world, maintaining that citta or vijnana is the only reality, while the alyavijnana contains the seeds of phenomena, both subjective and objective. Like flowing water, alayavijnana is a constantly changing stream of consciousness. With the realization of Buddhahood, its course stops at once. According to Sthiramati, the commentator on Vasubandhu's works, alya contains the seeds of all dharmas including those which produce impurities. In other words, all dharma exist in alayavijnana in a potential state. The Yogacarins further state that an adept should comprehend the non-existence of self (pudgala-nairatmya), and the non-existence of things of the world (dharma-nairatmya). The former is realized through the removal of passions (klesavarana), and the latter by the removal of the veil that covers the true knowledge (jneyavarana). Both these nairatmyas are necessary for the attainment of emancipation. In the Vijnaptimatrata-siddhi, there are twenty verses on consciousness-only, written by Vasubandhu in the fifth century. There exists a treatise on principle of consciousness only, a treatise on principle of mind only, name of a work of commentary written by Vasubandhu in the fifth

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

7) Commentary on the Lotus Sutra: Sutra of the Lotus Flower, sutra of the Lotus of the Good Dharma, written in the first century A.D., one of the most important sutras of Mahayana Buddhism because it contains the essential teachings of Mahayana, including the doctrines of the transcendental nature of the buddha and of the possiblity of universal liberation. In many ways, the Lotus is the foundation sutra of the Mahayana tradition. It has great influence in the Mahayana Buddhist world, not only in India, but also in China, Japan, and Vietnam, where it is the favorite text of the T'ien-T'ai, Nichiren and some other schools. Moreover, it expounds the way of great compassion, the lotus sutra represents the essence of the Mahayana tradition's fundamental orientation, which is great compassion. It is considered in the Mahayana as that sutra that contains the complete teaching of the Buddha. The Lotus Sutra is a discourse of the Buddha on Vulture Peak Mountain. Dharma Flower Sutra or the Maha Saddharma-pundarika Sutra, or the Lotus Sutra, is one of the greatest sutras taught by the Buddha. Its significance is that the Buddha united all three vehicles of Sravaka-Yana (Sound-Hearer Vehicle), Pratyeka-Buddha-Yana, and Bodhisattva-Yana and said there is only one vehicle and that is the vehicle of Buddhahood. In it the Buddha shows that there are many methods through which a being can attain enlightenment such as shravaska, pratyekabuddha and bodhisattva, etc. These are only expedients adapted to varying capabilities of beings. In reality, there is only one vehicle: Buddhayana (Buddha vehicle), which leads all beings to enlightenment, including Mahayana and Hinayana. The Saddharma-pundarika sutra represents the period of transition from Hinayana to Mahayana Buddhism. A large part of this sutra is devoted to proving that Hinayana Buddhism was preached by the Buddha for the benefit of people of lower intelligence, to whom the

whole truth was not divulged. Hinayana Buddhists were adivised to practise the thirty-seven limbs of enlightenment in order to rid themselves of moral impurities, to comprehend the Four Noble Truths and the Law of Causation, and to realize the absence of soul or individuality whereby they can reach a place of rest or nirvana. The Buddha then advises those who had reached perfection in these attainments, to exert themselves further in their future existences in order to acquire the merits and virtues prescribed for the Bodhisattvas for the attainment of Buddhahood. The sutra was translated into Chinese by Kumarajiva. We should bear in mind that the Lotus Sutra was originally translated into Chinse by Dharmaraksa in 268 and Kumarajiva in 383 in seven volumes of twenty-seven chapters. Fa-Hsien, in quest of another chapter, started for India in 475 A.D. When he reached Khotan, he found the chapter on Devadatta, a treacherously acting cousin of the Buddha. He eturned and requested Fa-I, an Indian monk, to translate it. This translation was later added to the earlier text. Thus, there are twenty-eight chapters in the present text. In 601A.D., Jnanagupta and Dharmagupta also translated this sutra into Chinese.

A T'ien-T'ai commentary on the contents and meaning of the Lotus Sutra and critical commentary on the text. Prior to the establishment of the T'ien-T'ai School, a study of the Lotus text was commenced as early as 300 A.D. and lectures were delivered everywhere. A commentary in 4 volumes was completed by Chu-Fa-Tsung but research into the subject matter of Lotus was started after Kumarajiva's translation of the text in 406 A.D. By noticing the many commentaries compiled in the fifth century by his pupils and successors, we can well understand and appreciate to what an extent and how seriously the study of the Lotus was undertaken. During the time eight complete commentaries were written and many special studies of particular aspects of the doctrine were made. According to Prof. Junjiro Takakusu in The Essentials of Buddhist Phiosophy, although the study and the work of Lotus were commenced in the North., i.e., the translation and commentaries, was begun in the North, the school of learning flourished particularly in the South, a fact which eventually gave rise to the foundation of the T'ien-T'ai School.

XI. Important Commentaries in China:

1) Blue Rock Collection: Pi-Yen-Lu, one of the most famous and oldest Zen book of Lin-Chi Zen sect, consisting of one hundred koans compiled by Zen master Hsueh-Tou-Ch'ung-Hsien (980-1052), with is own commentary in verse accompanying each koan, by Zen master Yuan-Wu (1063-1135). He added an introduction to the 100 kung-ans of earlier text, along with poetic explanations that are considered masterpieces of classical Chinese poetry. Along with Wu-Men-Kuan, it is one of the two most influential collections of kung-an. The book derived its name from a scroll containing the Chinese characters for "blue" and "rock" which happened to be hanging in the temple where the collection was compiled, and which the compiler decided to use as a title for his work.

2) Record Concerning the Passing On the Lamp: Ching-Te-Ch'uan-Teng-Lu, Record Concerning the Passing On the Lamp, composed in the Ching-Te period. This is the earliest historical work of Ch'an literature, compiled by the Chinese monk named T'ao-Hsuan in the year 1004. It consists of short biographies and numerous anecdotes from the lives of the early masters of Ch'an up to Fa-Yen-Wen-I, the founder of the Fa-Yen school. This thirty-volume work, in which the deeds and sayings of over 600 masters are recorded and more than 1000 masters are mentioned, is one of the most important source works of Ch'an literature; many of the koans that are found in later Zen literature were fixed in writing here for the first time.

3) Doctrine of the Vital Gate of Sudden Entry into the Way: The doctrine of "sudden" enlighenment (instantly to apprehend, or attain to Buddha-enlightenment) associated with the Southern school of Zen in China, in contrast with the Northern school of "gradual" enlightenment, or Hinayana or other methods of gradual attainment. This school was founded by the sixth patriarch Hui-Neng. Immediate awakening or Immediate teaching or practice for awakening for the advanced. Perfect sudden teaching, sudden teaching, perfect and immediate teaching, a supreme teaching which enables ones to attain enlightenment immediately, or the doctrine that enlightenment or Buddhahood may be attained at once, or immediate teaching of the higher truth without preliminary stages. It is usually associated with the Avatamsaka and Zen schools. Sudden teaching expounds the abrupt

realization of the ultimate truth without relying upon verbal explanations or progression through various stages of practice. As enlightenment at the primary fact of existence, its attainment marks a turning point in a Zen practitioner's life. The attainment, however, must be thorough-going and clear-cut in order to produce a satisfactory result. Enlightenment is really a mental revolution that is so complete. Zen is a matter of character and not of the intellect, which means that Zen grows out of the will as the first principle of life. A brilliant intellect may fail to unravel all the mysteries of Zen, but a strong soul will drink deep of the inexhaustible fountain. We don't know if the intellect is superficial and touches only the fringe of one's personality, but the fact is that the will is the man himself, and Zen appeals to it. When one becomes penetratingly conscious of the working of this agency, there is the opening of enlightenment and the understanding of Zen. However, Zen practitioners should always remember that if you expect to become enlightened or attain a sudden enlightenment after a few days of cultivation, it would be too presumtuous. On the contrary, you should apply sustained effort on a regular basis, like the continual flowing of a stream.

The Doctrine of the Vital Gate of Sudden Entry into the Way is a Commentary written by Hui-hai that lays out a detailed and concise explanation of how "Southern Zen School" viewed itself and its practice of "Sudden Enlightenment" in the eighth or the ninth century, when Zen had begun to flourish in all its brilliance and with all its uniqueness. The text was written in the form of questions and answers between a student and an unidentified Zen master. The text establishes meditation as the basic method for understanding the nature of the mind. The following is extracted from the Doctrine of the Vital Gate of Sudden Entry into the Way (Tun-wu Ju-tao Yao-men Lun) in which Hui-hai distinguishes between wrong thought and right thought and says that in the Unconscious there is right thought but no wrong thought. A monk asked, "What is right thought?" Hui-hai answered, "Right thought is to be conscious of Bodhi, enlightenment." The monk asked, "Is Bodhi attainable?" Hui-hai answered, "No, it is unattainable." The monk asked, "If it is unattainable, how can one think of it?" Hui-hai answered, "As to Bodhi, it is no more than a provisionally made-up word, and there is no corresponding individual

reality to be the object of sense attainment. Nor is there any one who has ever attained it in the past or ever will attain it in the future; for it is something beyond attainability. Thus there is nothing for one to think of, except the Unconscious itself. This is called true thought. Bodhi means not to have any thought on anything, that is to say to be unconscious of all thing. To be unconscious of all things is to have no-mind on all occasions. When this is understood, we have the Unconscious, and when the Unconscious (wu-nien) is realized, emancipation follows by itself." Next is also another extracted passage from the Doctrine of the Vital Gate of Sudden Entry into the Way (Tun-wu Ju-tao Yao-men Lun) in which Hui-hai distinguishes between mind and words. A monk asked Zen master Hui-hai, "Are words the mind?" Hui-hai said, "No, words are external conditions; they are not the Mind." The monk asked, "Apart from external conditions, where is the Mind to be sought?" Hui-hai replied, "There is no Mind independent of words. That is to say, the Mind is in words, but is not to be identified with them." The monk asked, "If there is no Mind independent of words, what is the Mind?" Hui-hai replied, "The Mind is formless and imageless. The truth is, it is neither independent of nor dependent upon words. It is eternally serene and free in its activity. Say the Patriarch, 'When you realize that the Mind is no Mind, you understand the Mind and its workings.'" Hui-hai further wrirtes: "According to Patriarch Asvaghosa, 'That which produces all things is called Dharma-nature, or Dharmakaya. By the so-called Dharma is meant the Mind of all beings. When this Mind is stirred up, all things are stirred up. When the Mind is not stirred up, there is nothing stirring and there is no name. The confused do not understand that the Dharmakaya, in itself formless, assumes individual forms according to conditions. The confused take the green bamboo for Dharmakaya itself, the yellow blooming tree for Prajna itself. But if the tree were Prajna, Prajna would be identical with the non-sentient. If the bamboo were Dharmakaya, Dharmakaya would be identical with a plant. But Dharmakaya exists, Prajna exists, even when there is no blooming tree, no green bamboo. Otherwise, when one eats a bamboo-shoot, this would be eating up Dharmakaya itself. Such views as this are really not worth talking about.'"

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

Seng Chao's Treatise on state of emptiness or Essay on Sunyata. One of the major works of Seng Chao which deals with the topic of the two truths is an essay on Sunyata, a short composition which takes up a little more than one page. It discusses the meaning of Sunyata utilizing the concept of the two truths. After a short introduction Seng Chao refers straight to his interpretations of Sunyata which he divides into three trends. *First, Mind-space, or mind spaciousness:* Mind holding all things like space. One of the Buddhist trends is to explain "Sunyata" as "mental negation": "Sunyata" refers to the "emptiness" of the mind when it does not conceptualize or reflect about things, but does not mean that things themselves do not exist. Master Seng Chao (374-414) criticizes this position by pointing out that, though it is correct concerning the importance of a calm mind, it is incorrect in failing to perceive the emptiness, or lack of Being, of phenomenal things. *Second, Identical with form (rupa):* According to Master Seng Chao (374-414), form, or phenomenal matter, is empty because it is not form in itself. Seng Chao points out that this is correct insofar as form is not independentlyexistent but depends on other things for its existence. He

then criticizes this position for not going one step further to point out that "form is no form," and that "emptiness" has no independent existence either. *Third, Original non-Being:* All things derive their existence from an original state of nothingness. This view was compatible with traditional Taosit ideas of the primordial nothingness out of which the world emerged, but Master Seng Chao (374-414) points out that when the Buddhist Sutras speak of things not existing, it is meant that they do not have ultimate existence and lack substantial Being. The Buddhist texts are not nihilistically denying all existence nor affirming the idea of a primordial nothingness. Seng Chao's presentation of this interpretation of "Sunyata" is so ambiguous that it is difficult for Buddhist practitioners to know for sure the content. We can conclude by making the following observations concerning Seng Chao's understanding of the two truths. First, the real truth is beyond common language and cannot be adequately verbalized. Second, the content of the real truth can nevertheless be described negatively as neither substantial being nor complete nothingness because all dharmas are a complex of causes and conditions. Finally, Seng Chao can be credited with pointing out the ultimate unity of the two truths and for clarifying the difference between traditional Chinese interpretations of non-existence as prinordial nothingness and the interpretation of Sunyata in the traditional Buddhist prajna tradition.

In short, according to the Madhyamikas, the Sunyavadin is neither a thorough-going sceptic nor a cheap nihilist who doubts and denies the existence of everything for its own sake or who relishes in shouting that he does not exist. His object is simply to show that all world-objects when taken to be ultimately real, will be found self-contraditctory and relative and hence mere appearances. In fact, the Sunyavadin indulges in condemning all phenomena to be like illusion, dream, mirage, sky-flower, son of a barren woman, magic, etc., which suggest that they are something absolutely unreal. But this is not his real object. He indulges in such descriptions simply to emphasize the ultimate unreality of all phenomena. He emphatically asserts again and again that he is not a nihilist who advocates absolute negation, that he, on the other hand, maintains the empirical Reality of all phenomena. He knows that absolute negation is impossible because it necessarily presupposes affirmation. He only denies the ultimate reality of both

affirmation and negation. He condemns intellect from the ultimate standpoint only for he knows that its authority is unquestionable in the empirical world. He wants that we should rise above the categories and the the contradictions of the intellect and embrace Reality. He asserts that it is the Real itself which appears. He maintains that Reality is the non-dual Absolute, Blissful and beyond intellect, where all plurality is merged. This is the constructive side of the dialectic in Sunyata which we propose to consider now. Here intellect is transformed into Pure Experience.

5) Pure Land Dragon Poetry: Lung-Shu Jing-Tu, Pureland Dragon Poetry (written by Wang-Jih-Hsiu) which taught and advised others the cultivated pathof Buddha Recitation. This Buddhist text was one of the most important books in propagating Pureland Buddhism. Wang-Jih-Hsiu, from Lung-Shu, also known as Hsu-Khung, lived during the Chin Dynasty (265-420 A.D.). He obtained his Doctorate Degree but chose not to take office as a mandarin. He became a devout and learned follower of Amitabha and Kuan-Yin. He focused all his time to cultivate Pureland Buddhism. He wrote the book titled "Pureland Dragon Poetry" teaching and advising others the cultivated path of Buddha Recitation. This Buddhist text was one of the most important books in propagating Pureland Buddhism (Lung-Shu is his hometown, not his Buddha name, nor his name).

6) Litany of Liang-Wu-Ti for His Wife: Also called The Litany of Liang-Wu-Ti Sutra, The litany of Liang-Wu-Ti for his wife, who became a large snake, or drago, after her death, and troubled the emperor's dreams. After the litany was performed, she became a devi, thanked the emperor and departed.

7) Answers to Doubts and Skepticism Commentary: A commentary which provides explanations and clarifications to Buddhists' doubts and skepticism of the Pureland Buddhism, written by a Pureland Patriarch.

8) Record of Great Serenity: Roughly "Book of Equanimity" or Record of Great Serenity (Ts'ung-Jung-Lu), a collection of one hundred koans, compiled in the twefth century by Hung-Chih-Chêng-Chueh, a reputed Chinese T'ao-Tung Zen master, and later Zen master Wan-Tsung Heng Hsiu gathered them together. The title is derived from the name of the Hermitage of Great Serenity (Cloister of Equanimity). "Ts'ung-Jung-Lu" is commented in a poetical method.

Zen naturally finds its readiest expression in poetry rather than in philosophy because it has more affinity with feeling than with intellect; therefore, its poetic predilection is inevitable. More than one-third of the koans in the Ts'ung-Jung-Lu are identical with koans in the Pi-Yen-Lu and the Wu-Men-Kuan. An English translation by Thomas Cleary appeared under the title "The Book of Equanimity" (New York 1985). In fact, all the Zen writings known as "sayings and dialogues" (wu-lu or goroku) as well as the biographical histories of Zen masters, of which we have a large list, treat the koans in the way peculiar to Zen. Almost every master of note has left his "sayings and dialogues", which largely constitute what is known as Zen literature. Where the philosophical study of Buddhism abounds with all sorts of annotations and exegeses and analyses which are often very detailed and complicated, Zen offers pithy remarks, epigrammatic suggestions, and ironical comments, which conspicuously contrast with the former. Another characteristic of Zen literature is its partiality to poetry: the koans are poetically appreciated or criticized. Of this the Pi-Yen-Lu and Ts'ung-Jung-Lu are most significant examples. The fact that Master Hung-chih, who belonged to the Soto school and who is often represented as an enemy of the koan practice of the Rinzai school, himself compiled such a collection of koans makes clear that the differences of opinion and in training methods of the two schools were not so great in ancient China. Soto Zen also made use of the koans as an outstanding means of training.

9) Biographies of Pure Land Sages and Saints: Biographies of Pure Land Sages and Saints, or Enlightened Saints of Pureland Buddhism, which recorded eleven Patriarchs for the Pureland Dharma Tradition and their Commentaries on the Rebirth in the Pure Land. Eventually, at Linh Nham Congregation, the Great Venerable Master Yin-Kuang had a convention for Pureland Cultivators, both lay people and clergy, to promote Great Venerable Sinh-So as the Tenth Patriarch, Great Venerable Master Sua-Sen as the Eleventh Patriarch, and Great Venerable Master Che-Wu as the Twelfth Patriarch. After the Great Venerable Master Yin-Kuang gained rebirth in the Pureland, Pureland cultivators carefully examined his life and made the following observations: His conduct and practice were pure and adorning. He made significant contributions to the Pureland Buddhism.

Thus, after their meeting, they honored him as the Thirteenth Patriarch. According to the tradition of Pureland Buddhism, the Great Venerable Masters followed the path of compassion, wisdom, and benefitting others; therefore, they never proclaimed themselves as Patriarchs. Only after they passed away, leaving behind significant and extraordinary artifacts, such as caris, upon death they were received by Buddha, Maha-Bodhisattvas, etc, or having outward characteristics of gaining rebirth, did future generations, relying on these evidences, bestowed upon them as Patriarchs. The Biographies of Pure Land Sages is a collection of real life stories of Pureland cultivators, lay and ordained Buddhists, who gained rebirth to provide concrete evidence and serve as testimony to the true teachings of the Buddha and Pureland Patriarchs for those who may still have doubts and skepticism. Almost all the virtuous beings recorded in the Biographies of Pureland Sages relied on the dharma door of Buddha Recitation to gain rebirth and earn a place in one of the nine levels of Golden Lotus in the Western Pureland. The Pureland text, "The Road to the Ultimate Bliss World" was first translated into Vietnamese by the Most Venerable Thích Trí Tịnh, and, later, it was translated and explained again by the late Great Dharma Master Thích Thiền Tâm with the title "Collection of Lotus Stories."

10) Abhisamayakara Sastra: The first of the "five periods" during which the Avatamsaka- Sutra was delivered by Sakyamuni Buddha. The Time of the Wreath is not yet pure 'round' because it includes the Distinct Doctrine. The period of the Buddhavatamsaka-Sutra, which lasted for three weeks and the Buddha taught immediately after his enlightenment. With this teaching, the Buddha awoke his disciples to the greatness of Buddhism; however, it was too profound for them to grasp and most of his disciples did not understand the principal idea of the sutra, that the universe is the expression of the absolute. Generally speaking, the first period was was the Time of Wreath. The doctrine taught in this period was what the Buddha had conceived in his Great Enlightenment, i.e., the elucidation of his Enlightenment itself. His disciples could not understand him at all and they stood as if they were "deaf and dumb." It's said that the "Ornament for Clear Realizations", a scholastic treatise attributed to Maitreya, which focuses on key doctrines in the "Perfection of Wisdom" (Prajna-paramita) literature. It

consists of eight chapters, each of which is referred to as an "Abhisamaya," which according to Haribhadra's commentary indicates a non-conceptual (nirvikalpa) state of intuitive gnosis. In addition to its Abhisamayakara Sastra and its propagation of the fundamental teachings of the Flower Adornment Sutra, the school is best known for: 1) its system of analysis of the Buddha's teachings (ranking the teaching) which was developed by the school's third patriarch, the Venerable Fazang, and 2) its system for lecturing on Buddhist sutras, called the Ten Doors of the Xianshou School.

11) Rebirth Treatise: Commentary on the Longer Amitabha Sutra or Treatise on the Pure Land is also called the Amitayus-Sastropadesa. As we have seen that the Amitabha or Amitayus, or Infinite Light and Infinite Life, is a Buddha realized from the istorical Buddha Sakyamuni. If the Buddha is purely idealized he wil be simply the Infinite in principle. The Infinite will then be identical with Thusness. The Infinite, if depicted in reference to space, will be the Infinite Light, and if depicted in reference to time, the Ithenite Life. All Buddhists want to reach Buddhahood; however, they believe that it is easier and more certain to practice Buddha-Recitation to be reborn in the Pure Land. As mentioned above, Rebirth Treatise is also called Amitayus-Upadesa sastra, or treatise on gaining rebirth to the Pureland, composed by Vasubandhu in the fifth century. This is one of important Pure Land works which denotes the basic idea of the other-power teaching. Other power is the power or strength of another, especially that of a Buddha or Bodhisattva, obtained through faith in Mahayana salvation. The Pure Land sect believes that those who continually recite the name of Amitabha Buddha, at the time of death, will be reborn in his Pure Land. Tariki is associated with Pure Land traditions, which is based on the notion that "in the final dharma age, sentient beings are no longer capable of bringing about their own salvations (liberations), and so must rely on the saving grace of Amitabha Buddha." Tariki is commonly opposed to "Jiirki" or "own power," which involves engaging in meditation and other practices aimed at the attainment of liberation. Tariki is said by the Pure Land traditions to be an "easy path," since one is saved by the power of Amitabha Buddha, while "Jiriki" is a "difficult path" because it relies on personal efforts.

Rebirth Treatise emphasized on the short way of the Pure Land through faith in or invocation of another, i.e. Amitabha. Rebirth Treatise emphasized on trusting to and calling on the Buddha, especially Amitabha. Finally, Rebirth Treatise emphasized on those who trust to salvation by faith, contrasted with those who seek salvation by works, or by their own strength. Other-power way, the way of attaining Enlightenement through the other-power is inconceivable.

12) Ordained Buddhists Do Not Have to Honor Royalty: During the time of Emperor An Đế, the emperor traveled from the Giang Lăng region to Jiang-Tsi; the Great General of the North named Hà-Vô-Kỵ requested the Great Master to descend the mountain to welcome the Emperor. The Great Master used the excuse he was ill and weak to decline this request. Then the second year of Nguyên Hưng reign period, Magistrate Hoàn Huyền once again sent the Greta Master another document. In it this magistrate gave many reasons why Buddhist Monks must bow and prostrate to the emperor. In response, the Great Master wrote a letter and the book with five volumes titled "Ordained Buddhists Do Not Have To Honor Royalty." After the imperial court reviewed his writing, they highly respected im and had no choice but to honor his views.

Tài Liệu Tham Khảo
References

1. *Mười Phương Phật-Pháp-Tăng, cùng tác giả Thiện Phúc, California, U.S.A., 2020—Buddhas-Dharmas-Sanghas In the Ten Directions, the same author Thien Phuc, California, U.S.A., 2020.*
2. *Trích trong Phật Pháp Căn Bản, Thiện Phúc, USA, 2009, Tập I, Chương 5 & 6 & 7 & 9—Extracted from Basic Buddhist Doctrines, Thiện Phúc, USA, 2009, Volume I, Chapter 5 & 6 & 7 & 9.*
3. *Trung A Hàm Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1992.*
4. *Trung Bộ Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1992.*
5. *Trường A Hàm Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1991.*
6. *Trường Bộ Kinh, Hòa Thượng Thích Minh Châu: 1991.*
7. *Trường Bộ Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1991.*
8. *Tương Ưng Bộ Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1993.*
9. *Từ Điển Phật Học Anh-Việt—English-Vietnamese Buddhist Dictionary, 10 volumes, Thiện Phúc, USA, 2007.*
10. *Từ Điển Phật Học Việt-Anh—Vietnamese-English Buddhist Dictionary, 6 volumes, Thiện Phúc, USA, 2005.*
11. *Vietnamese-English Buddhist Dictionary, 6 volumes, Thiện Phúc, USA, 2005.*

Mục Lục Phần Việt Ngữ

Trang Số	*Việt/Anh*
I. Tổng Quan Về Pháp	*1/47*
II. Phật Pháp Là Diệu Pháp Thậm Thâm	*4/50*
III. Phật Pháp Là Pháp Giải Thoát Vi Diệu	*8/55*
IV. Vi Diệu Pháp Được Giới Thiệu Trước Hội Nghị Kết Tập Kinh Điển Lần Thứ Ba Tại Thành Tỳ Xá Ly Vào Năm 386 Trước Tây Lịch	*9/56*
V. A Tỳ Đạt Ma (Vi Diệu Pháp)	*13/59*
VI. A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận	*21/68*
VII.Thắng Pháp Yếu Luận	*24/71*
VIII.Trung Quán Luận	*26/74*
IX. Du Già Sư Địa Luận	*27/75*
X. Những Bộ Luận Nổi Tiếng Khác Trong Phật Giáo	*30/78*
XI. Những Bộ Luận Quan Trọng Tại Trung Hoa	*36/85*
Tài Liệu Tham Khảo	*45/95*
Mục Lục	*46/96*

Table of Content of English Section

Page Number	*English/Vietnamese*
I. An Overview of Dharma	*47/1*
II. Buddhist Teachings Are Profoundly Wonderful Dharmas	*50/4*
III. Buddhist Teachings Are Wonderful Dharmas of Liberation	*55/8*
IV. The Abhidharma Was Introduced to the Third Council in Vaishali in 386B.C.	*56/9*
V. Abhidharma or Wonderful Dharmas	*59/13*
VI. Abhidharma-Kosa Sastra	*68/21*
VII.Compendium of Philosophy	*71/24*
VIII.The Madhyamika-Sastra	*74/26*
IX. Yogacaryabhumi Sastra	*75/27*
X. Other Important Sastras in Buddhism	*78/30*
XI. Important Commentaries in China	*85/36*
References	*95/45*
Table of Content	*96/46*