

THIỆN PHÚC

**NHỮNG CỔ XE  
PHẬT GIÁO**

**BUDDHIST  
VEHICLES**

*Copyright © 2021 by Ngoc Tran. All rights reserved.*

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

## Mục Lục

### Table of Content

|  |            |
|--|------------|
| <i>Mục Lục—Table of Content</i>  | 3          |
| <i>Lời Đầu Sách—Preface</i>  | 5          |
| <b>Phần Một—Part One: Thế Giới Thời Tiên Phật Giáo—The World During the Pre-Buddhism</b>                           | <b>13</b>  |
| <i>Chương Một—Chapter One: Thế Giới Trước Thời Phật Giáo Xuất Hiện—The World Before the Appearance of Buddhism</i> | 15         |
| <i>Chương Hai—Chapter Two: Lục Sư Ngoại Đạo—Six Heretical Masters</i>  | 25         |
| <i>Chương Ba—Chapter Three: Bốn Giai Cấp Trong Xã Hội Ấn Độ—The System of Four Castes in Indian Society</i>        | 31         |
| <b>Phần Hai—Part Two: Sự Thành Hình Phật Giáo—The Formation of Buddhism</b>  | <b>41</b>  |
| <i>Chương Bốn—Chapter Four: Sự Xuất Hiện Của Thái Tử Tất Đạt Đa—The Appearance of Prince Siddhartha</i>            | 43         |
| <i>Chương Năm—Chapter Five: Đức Phật Thích Ca Mâu Ni—Sakyamuni Buddha</i>  | 57         |
| <i>Chương Sáu—Chapter Six: Sự Thành Hình Phật Giáo—The Formation of Buddhism</i>                                   | 67         |
| <b>Phần Ba—Part Three: Các Bộ Phái Phật Giáo Sơ Thời—Early Buddhist Sects</b>                                      | <b>71</b>  |
| <i>Chương Bảy—Chapter Seven: Tam Thời Pháp—Three Preiods of Buddha’s Teachings</i>                                 | 73         |
| <i>Chương Tám—Chapter Eight: Lược Sử Các Bộ Phái Phật Giáo Sơ Kỳ—A Brief History of Early Buddhist Sects</i>       | 85         |
| <i>Chương Chín—Chapter Nine: Đại Chúng Bộ—Mahasanghika</i>   | 95         |
| <i>Chương Mười—Chapter Ten: Thượng Tọa Bộ—Sthaviravadin</i>  | 121        |
| <b>Phần Bốn—Part Four: Tông Phái Phật Giáo—Buddhist Sects</b>  | <b>169</b> |
| <i>Chương Mười Một—Chapter Eleven: Tổng Quan Về Tông Phái Phật Giáo—An Overview of Buddhist Sects</i>              | 171        |
| <i>Chương Mười Hai—Chapter Twelve: Câu Xá Tông—The Kosa Sect</i>   | 177        |
| <i>Chương Mười Ba—Chapter Thirteen: Chân Ngôn Tông—The Mantrayana</i>  | 185        |
| <i>Chương Mười Bốn—Chapter Fourteen: Du Già Tông—The Yogacara</i>  | 193        |
| <i>Chương Mười Lăm—Chapter Fifteen: Duy Thức Tông—The Vijnanavada Sect</i>   | 205        |
| <i>Chương Mười Sáu—Chapter Sixteen: Địa Luận Tông—School of Treatise on the Bhumis</i>                             | 225        |
| <i>Chương Mười Bảy—Chapter Seventeen: Hoa Nghiêm Tông—Hua-Yen Sect</i>   | 235        |
| <i>Chương Mười Tám—Chapter Eighteen: Luật Tông—The Vinaya School</i>   | 265        |
| <i>Chương Mười Chín—Chapter Nineteen: Câu Sinh Khởi Thừa—Sahajayana</i>  | 269        |
| <i>Chương Hai Mươi—Chapter Twenty: Kim Cang Thừa—Vajrayana Buddhism</i>  | 271        |
| <i>Chương Hai Mươi Một—Chapter Twenty-One: Niếp Luận Tông—Samparigraha</i>   | 277        |
| <i>Chương Hai Mươi Hai—Chapter Twenty-Two: Pháp Hoa Tông—The Lotus Sect</i>  | 281        |
| <i>Chương Hai Mươi Ba—Chapter Twenty-Three: Pháp Tướng Tông—The Dharmalaksana</i>                                  | 287        |
| <i>Chương Hai Mươi Bốn—Chapter Twenty-Four: Tam Luận Tông—The Madhyamaka</i>                                       | 305        |
| <i>Chương Hai Mươi Lăm—Chapter Twenty-Five: Tam Luận tông Ấn Độ—Madhyamika School in India</i>                     | 329        |
| <i>Chương Hai Mươi Sáu—Chapter Twenty-Six: Tam Luận Tông Trung Hoa—Madhyamika School in China</i>                  | 333        |
| <i>Chương Hai Mươi Bảy—Chapter Twenty-Seven: Tam Luận Tông Nhật Bản—Japanese Madhyamika Buddhism</i>               | 335        |

|   |            |
|---|------------|
| <i>Chương Hai Mươi Tám—Chapter Twenty-Eight: Tứ Luận Tông—The Four-Sastra Sect</i>  | 337        |
| <i>Chương Hai Mươi Chín—Chapter Twenty-Nine: Thành Thực Tông—The Satyasiddhi School</i>   | 339        |
| <i>Chương Ba Mươi—Chapter Thirty: Thiên Thai Tông—T'ien-T'ai School</i>   | 345        |
| <i>Chương Ba Mươi Một—Chapter Thirty-One: Thiên Tông—The Zen Sect</i>   | 353        |
| <i>Chương Ba Mươi Hai—Chapter Thirty-Two: Tịnh Độ Tông—The Sukhavati</i>  | 365        |
| <b>Phần Năm—Part Five: Các Cổ Xe Phật Giáo—Buddhist Vehicles</b>  | <b>375</b> |
| <i>Chương Ba Mươi Ba—Chapter Thirty-Three: Tổng Quan Về Những Cổ Xe Trong Phật Giáo—Vehicles in Buddhism</i>                          | 377        |
| <i>Chương Ba Mươi Bốn—Chapter Thirty-Four: Thời Thuyết Giáo—Periods of Sakyamuni's Teachings</i>                                      | 387        |
| <i>Chương Ba Mươi Lăm—Chapter Thirty-Five: Nhất Thừa—Vehicle of Oneness</i>   | 397        |
| <i>Chương Ba Mươi Sáu—Chapter Thirty-Six: Nhị Thừa—Two Vehicles</i>   | 401        |
| <i>Chương Ba Mươi Bảy—Chapter Thirty-Seven: Tam Thừa—Three Vehicles</i>   | 403        |
| <i>Chương Ba Mươi Tám—Chapter Thirty-Eight: Tiểu Thừa—Hinayana</i>  | 407        |
| <i>Chương Ba Mươi Chín—Chapter Thirty-Nine: Trung Thừa—Middle Vehicle</i>   | 421        |
| <i>Chương Bốn Mươi—Chapter Forty: Đại Thừa—Mahayana</i>   | 435        |
| <i>Chương Bốn Mươi Một—Chapter Forty-One: Kim Cang Thừa—Vajrayana Buddhism</i>  | 455        |
| <b>Phần Sáu—Part Six: Các Trường Phái Phật Giáo Trên Thế Giới Ngày Nay—World Buddhist Schools in Modern Days</b>                      | <b>459</b> |
| <i>Chương Bốn Mươi Hai—Chapter Forty-Two: Ba Trường Phái Chính Của Phật Giáo Ngày Nay—Three Main Buddhist Schools in Modern Days</i>  | 461        |
| <i>Chương Bốn Mươi Ba—Chapter Forty-Three: Phật Giáo Nguyên Thủy—Theravada Buddhism</i>   | 469        |
| <i>Chương Bốn Mươi Bốn—Chapter Forty-Four: Phật Giáo Bắc Tông—Northern Buddhism</i>   | 477        |
| <i>Chương Bốn Mươi Lăm—Chapter Forty-Five: Phật Giáo Mật Tông—Esoteric Buddhism</i>   | 491        |
| <b>Phần Bảy—Part Seven: Phật Giáo Tại Việt Nam—Buddhism in Vietnam</b>  | <b>499</b> |
| <i>Chương Bốn Mươi Sáu—Chapter Forty-Six: Lược sử Phật giáo Việt Nam—A brief history of Vietnamese Buddhism</i>                       | 501        |
| <i>Chương Bốn Mươi Bảy—Chapter Forty-Seven: Những Bước Thăng Trầm Của Phật Giáo Việt Nam—The Ups and Downs of Vietnamese Buddhism</i> | 505        |
| <i>Chương Bốn Mươi Tám—Chapter Forty-Eight: Vai Trò Của Tăng Lữ Trong Lịch Sử Việt Nam—The Sangha's Role in Vietnamese History</i>    | 519        |
| <i>Chương Bốn Mươi Chín—Chapter Forty-Nine: Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam—Vietnamese Buddhist Association</i>                           | 523        |
| <i>Chương Năm Mươi—Chapter Fifty: Kinh Tạng Việt Nam—Vietnamese Canonical Literature</i>  | 527        |
| <i>Chương Năm Mươi Một—Chapter Fifty-One: Cơ Sở Giáo Dục của Phật Giáo Việt Nam—Educational Facilities of Vietnamese Buddhism</i>     | 529        |
| <i>Chương Năm Mươi Hai—Chapter Fifty-Two: Thiên Tông Việt Nam—Vietnamese Zen Sect</i>   | 533        |
| <i>Chương Năm Mươi Ba—Chapter Fifty-Three: Giáo Hội Phật Giáo Tăng Già Khất Sĩ Việt Nam—Vietnamese Sangha Bhikshu Buddhist Sect</i>   | 535        |
| <i>Chương Năm Mươi Bốn—Chapter Fifty-Four: Phật Giáo Nguyên Thủy Tại Việt Nam—Theravada Buddhism in Vietnam</i>                       | 539        |
| <b>Tài Liệu Tham Khảo—References</b>  | <b>545</b> |

## *Lời Đầu Sách*

Đức Phật đã nhập diệt, nhưng giáo lý của Ngài vẫn còn lưu truyền đến ngày nay một cách trọn vẹn nhờ sự thành lập của nhiều trường phái khác nhau. Trường phái Tiểu thừa hay cỗ xe nhỏ được thành lập sau khi Đức Phật nhập diệt, vào khoảng kỷ nguyên Thiên Chúa, cũng vào lúc mà trường phái Đại thừa hay cỗ xe lớn được giới thiệu. Mặc dù theo truyền thuyết Phật giáo Ấn Độ, có nhiều trường phái Tiểu Thừa từ buổi ban sơ của Phật giáo, nhưng chỉ có 18 bộ phái được ghi lại mà thôi. Dù nhiều trường phái có luận tạng và luật tạng của riêng mình, nhưng họ rất giống nhau ở nhiều điểm như tất cả đều nhấn mạnh đến “Tứ Diệu Đế,” “Thập Nhị Nhân Duyên,” và “Lý Tưởng Giải Thoát Cá Nhân.” Ngày nay chỉ còn duy nhất một trường phái tồn tại là trường phái Nguyên Thủy, tuy nhiên, người theo trường phái này không chấp nhận cái nhãn “Tiểu Thừa” mà những người theo trường phái Đại Thừa gán cho họ.

“Cỗ xe” dùng để chuyên chở; từ áp dụng cho Phật pháp, với ý nghĩa là đưa người đến cõi Niết Bàn. Từ ngữ “cỗ xe” được phát triển từ buổi đầu của Phật giáo Tiểu Thừa. Cỗ xe là phương tiện được môn đồ sử dụng để đi đến con đường đại giác. Cỗ xe Phật giáo đưa chúng sanh đến quả vị Phật. Giáo thuyết Nhất Phật Thừa của tông Hoa Nghiêm cho rằng tất cả mọi chúng sanh đều có thể thành Phật. Phật tử trong tông phái này gọi giáo thuyết này là “Viên Giáo.” Giáo thuyết này cũng được gọi là “Pháp Hoa Nhất Phật Thừa. Cỗ xe hay tông phái phát xuất từ một người theo kiến giải của mình mà giảng giải về giáo thuyết Phật giáo. Tông phái căn cứ theo giáo thuyết đặc biệt của mình hay của các tông phái đã được thừa nhận mà phán định, như Ngài Hoàng Pháp ở Nhật Bản. Buổi sơ thời, Phật giáo có Thiên Trúc Thập Bát Bộ ở Ấn Độ. Trong đó Đại Chúng Bộ có bảy bộ phái: Nhất Thuyết Bộ, Thuyết Xuất Thế Bộ, Đa Văn Bộ, Thuyết Giả Bộ, Chế Đa Sơn Bộ, Tây Sơn Trụ Bộ hay Bắc Sơn Trụ Bộ, và Kê Li Bộ. Trong khi Thượng Tọa Bộ có mười một bộ phái: Tuyết Sơn Bộ, Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ, Độc Tử Bộ, Pháp Thượng Bộ, Hiền Vị Bộ, Chính Lượng Bộ, Mật Lâm Sơn Bộ, Hóa Địa Bộ, Pháp Tạng Bộ, Âm Quang Bộ, và Kinh Lượng Bộ.

Phật Giáo Trung Hoa có ít nhất là 14 tông phái chính như sau đây: Thứ nhất là Câu Xá Tông với giáo điển Vi Diệu hay Câu Xá Tông dựa

trên Vi Diệu Câu Xá Luận. Thứ nhì là Thành Thật Tông với giáo điển dựa trên Thành Thật Luận. Thứ ba là Luật Tông với giáo điển dựa trên Luật Tạng. Thứ tư là Tam Luận Tông với giáo điển dựa trên Trung Quán Luận và Thập Nhị Môn Luận của Ngài Long Thọ, cũng như Bách Luận của Ngài Aryadeva. Thứ năm là Niết Bàn Tông hay tông Thiên Thai với giáo điển dựa vào Kinh Đại Bát Niết Bàn, được Dharmaraksa dịch sang Hoa ngữ năm 423 sau Tây Lịch, sau này sáp nhập với Tông Thiên Thai vì hai tông phái này có nhiều chỗ tương đồng. Thứ sáu là Địa Luận Tông với giáo điển dựa vào Thập Địa Luận của Ngài Thế Thân Bồ Tát, được Ngài Bồ Đề Lưu Chi dịch sang Hoa ngữ năm 508 sau Tây Lịch, được Tông Hoa Nghiêm hấp thụ và biến thành giáo điển của mình. Thứ bảy là Tịnh Độ Tông với giáo thuyết dựa trên niềm tin Đức Phật A Di Đà trong cõi Tây Phương Cực Lạc. Thứ tám là Thiền Tông, Sơ Tổ Trung Hoa là Ngài Bồ Đề Đạt Ma, nhưng Thiền Tông Trung Quốc đã có từ trước khi Ngài đến Trung Quốc. Thứ chín là Nhiếp Luận Tông với giáo điển dựa vào bộ Nhiếp Đại Thừa Luận của Ngài Vô Trước Bồ Tát, được Paramartha dịch sang Hoa ngữ năm 563 sau Tây Lịch, sau được hấp bởi Tông Hoa Nghiêm. Thứ mười là Thiên Thai Tông với giáo điển dựa trên bộ Kinh Pháp Hoa. Đây là sự hoàn thành của trường phái Trung Quán. Thứ mười một là Hoa Nghiêm Tông: Giáo điển dựa vào Kinh Hoa Nghiêm, được dịch sang Hoa ngữ năm 418. Thứ mười hai là Pháp Tướng Tông với giáo điển Du Già Sư Địa Luận, sau khi Ngài Huyền Trang trở về từ Ấn Độ với bản dịch bộ luận này. Thứ mười ba là Mật Tông. Thứ mười bốn là Chân Ngôn Tông với các giáo lý và phương pháp tu tập của tông phái Phật giáo này dựa trên ba phương thức quán tưởng: mạn đà la, mật chú, và thủ ấn.

Hiện nay đạo Phật có ba trường phái chính. Phật giáo Đại Thừa hay Phật giáo Bắc Tông khởi động từ Bắc Ấn Độ đến Tây Tạng, Mông Cổ, Trung Quốc, Việt Nam, Triều Tiên và Nhật Bản. Không giống như Tiểu Thừa có khuynh hướng bảo thủ và không uyển chuyển, Đại Thừa tự thích ứng với các nhu cầu của các dân tộc có nền tảng chủng tộc và văn hóa khác nhau, và có mức độ hiểu biết khác nhau. Phật giáo Nguyên Thủy hay Phật giáo Nam Tông hay giáo pháp của hàng Trưởng Lão, xuất phát từ Nam Ấn Độ, lan rộng đến Tích lan, Miến Điện, Thái Lan, Lào và Cam Bốt. Kim Cang Thừa thường được gọi đơn giản là Phật Giáo Tây Tạng và nó được chia ra làm bốn tông phái

chính. Sau năm 500 sau tây lịch, sự phát triển của mật chú trong Ấn Độ giáo làm tiến xa hơn sự lớn mạnh của hình thức pháp thuật trong Phật giáo, được gọi là “Mật chú,” mong đời sự toàn giác qua tu tập những pháp thực hành mật chú. Mật chú gây được nhiều ảnh hưởng ở Népal, Tây Tạng, Trung Hoa, Nhật Bản, Java, và Sumatra. Ngoài Ấn Độ, một số ít những trường phái mới chính thống được phát triển bởi sự hòa hợp của Đại Thừa với những yếu tố bản xứ. Đáng được ghi nhận là Thiền tông và Di Đà giáo ở Trung Hoa và Nhật Bản, và trường phái Cổ Mật (Nyingmapa) ở Tây Tạng, pha trộn với giáo phái Shaman bản xứ của Tây Tạng.

Tập sách nhỏ có tựa đề là “Những Cổ Xe Phật Giáo” chỉ nhằm phác họa lại sự phát triển Phật Giáo với một số trường phái ghi nhận được, chứ không phải là một bộ sách nghiên cứu thâm sâu về lịch sử các trường phái Phật giáo. Tưởng cũng nên ghi nhận là vào thời Đức Phật còn tại thế, Ngài không nói gì đến Tiểu Thừa, Đại Thừa, Kim Cang Thừa, hay Tịnh Độ, vân vân. Đức Phật chưa từng phân chia Phật giáo ra làm bất cứ trường phái nào. Tuy nhiên, về sau thời của Đức Phật, vì nhu cầu tôn giáo của từng địa phương mà các tông phái được thành hình. Khi bạn phân chia toàn phần của Phật giáo ra thành nhiều tông phái hay trường phái, có nghĩa là bạn chẻ nhỏ cái toàn phần ấy ra làm nhiều mảnh nhỏ không trọn vẹn. Không có cách chi Phật tử của một tông phái nào đó có thể thông hiểu được cái toàn phần của Phật giáo được. Vì vậy, để hiểu được cái toàn phần của Phật giáo, chúng ta phải loại bỏ những ý tưởng về tông phái hay trường phái và chỉ nên tập trung vào giáo lý chính của Đức Phật mà thôi.

Thiện Phúc





## *Preface*

The Buddha has passed away, but His sublime teaching still exists in its complete form owing to the formation of a variety of different schools. Hinayana is the form of Buddhism which developed after Sakyamuni's death, at about the beginning of the Christian era, when Mahayana doctrine were introduced. Although according to Indian Buddhist legends, there were many Hinayana schools since early Buddhism, but only eighteen were mentioned in the records. Although many of these schools developed their own Abhidharma and Vinayas, but they shared a great deal in common, particularly the "four noble truths," the "dependent arising," and the "ideal of individual liberation." Today the only "Hinayana" school that survives is Theravada; however, they reject the label "Small Vehicle." This is the term which the Mahayana utilizes to refer to those who follow Theravada for they have own liberation s goal rather than that of all beings. In fact, Hinayana developed between the death of Buddha and the 1<sup>st</sup> century BC and it represented the original and pure teaching as it was taught by the Buddha. The essence of the teaching is expressed in the four noble truths, the doctrine of dependent arising, the teaching of the ego, the law of karma and the eightfold noble path. Nowadays, there exists only one school named "Theravada"; however, Buddhists in this school do not except the label "Hinayana" given to them by the Mahayanists.

Vehicle is any means of conveyance; a term applied to Buddhism as carrying men to salvation. The term "yana" was developed in Hinayana Buddhism. Yana means a vehicle in which the practitioner travels on the way to enlightenment. Buddhist vehicle as the vehicle of salvation for all beings. The doctrine of the Hua-Yen school that all may become Buddha, which is called "The One Vehicle," the followers of this school calling it the "Complete or perfect Doctrine." This doctrine is also styled in The Lotus One Buddha-Vehicle. Vehicles or sects arise from an individual interpretation of the general teaching of Buddhism. Sects base on a peculiar interpretation of one of the recognized sects, as the Jodo-Shinshu founded by Shiran-shonin. In early times, Buddhism had Eighteen sects of India in which the Mahasanghikah had seven sects: Ekavya-vaharikah, Lokottaravadinah,

Bahusrutiyah, Prajanptivadinah, Jetavanayah (Caityasailah), Aparasailah or Uttarasailah, and Kaukkutikah (Gokulika). While the Aryasthavirah had eleven sects: Haimavatah, Sarvastivadah, Vatsiputriyah, Dharmottariyah, Bhadranyayah, Sammatiyah, Sannagarikah, Mahisasakah, Dharmaguptah, Kasyahpiya, and Sautrantikah.

China Buddhism had at least fourteen major Sects as follows: First, the Abhidharma or Kosa sect based on the Abhidharma-kosa-sastra. Second, the Satyasiddhi sect, based on the Satyasiddhi-sastra. Third, the Vinaya or Discipline sect, based on the Vinaya-pitaka. Fourth, the Three-Sastra Sect, based on the Madhyamika-sastra and Dvadasa-nikaya-sastra of Nagarjuna, and Sata-sastra of Aryadeva. Fifth, the Nirvana or the T'ien-T'ai sect, based on the Mahaparinirvana-sastra (Đại Bát Niết Bàn), which was translated into Chinese by Dharmaraksa in 423 A.D.; later incorporated in T'ien-T'ai, with which it had in common. Sixth, the Dasabhumika sect, based on Vasubandhu's work (ten stages of the bodhisattva's path to Buddhahood), which was translated into Chinese by Bodhiruci in 508 A.D., absorbed by the Avatamsaka School. Seventh, the Pure Land or Sukhavati sect with salvation through faith in Amitabha into Western Paradise. Eighth, the Dhyana Sect, Meditative or Intuitive sect. Its first patriarch in China was Bodhidharma, but it existed before he came to China. Ninth, the Mahayan-samparigraha sect, later absorbed by Avatamsaka sect (Hoa Nghiêm), based on the Mahayana-samparigraha sastra by Asanga, translated by Paramartha in 563 A.D., subsequently absorbed by the Avatamsaka sect. Tenth, the Saddharma-pundarika sect, based on the Saddharma-pundarika sastra or the Lotus of the Good Law. It is a consummation of the Madhyamika tradition (Trung Quán Luận). Eleventh, the Avatamsaka sect, based on the Buddha-Avatamsaka sutra, or Gandha-vyuha, translated into Chinese in 418. Twelfth, the Dharmalaksana sect, established after the return of Hsuan-tsang from India and his translation of the important Yogacarya works. Thirteenth, the Mantrayana or the Esoteric school or the Secret teachings. Fourteenth, the Shingon Sect with doctrine and practices based on three meditational devices: the mandala, the mantra, and the mudra.

There are three main schools at this time. Mahayana Buddhism moved from northern India to Tibet, Mongolia, China, Vietnam, Korea, and Japan. Unlike Southern Buddhism, which tended to remain conservative and doctrinaire, the Mahayana adapted itself to the needs of peoples of diverse racial and cultural backgrounds and varying levels of understanding. The Southern or Theravada (Teachings of the Elders), also known as the Hinayana, which arose in southern India, whence it spread to Ceylon, Burma, Thailand, Laos and Cambodia. The Diamond Vehicle, another name of the Shingon; the Vajrayana is simply often called Tibetan Buddhism, and it is divided into four main sects: Nyingmapa, Kagyupa, Sakyapa and Gelugpa. After 500 A.D., the development of the Tantra in Hinduism furthered the growth of a magical form of Buddhism, called the “Tantra,” which expected full enlightenment from magical practices. The Tantra became very influential in Nepal, Tibet, China, Japan, Java and Sumatra. Outside India, a few genuinely new schools developed from the fusion of the Mahayana with indigenous elements. Noteworthy among them are, in China and Japan, the Ch’an (meditation) school, and Amidism, and in Tibet the Nyingmapa, who absorbed much of the Shamanism native to Tibet.

This little book titled “Buddhist Vehicles” is only sketching the development of Buddhism with some recorded schools; it is not a profound study of Buddhist history. It should be noted that at the time of the Buddha, the Buddha said nothing about Hinayana, Mahayana Mantrayana, Pure Land, etc. He never divided Buddhism into any schools. There are several sects in Buddhism. However, after the Buddha, because of the locally religious needs, Buddhist sects have been formed. When you divide the totality of Buddhism into sects or schools, that means you split that totality into fragments. There is no way students of a certain sect can understand the totality of Buddhism. Thus, in order for us to understand the totality of Buddhism, we must eliminate the ideas of sects and schools and only focus on the main teachings of the Buddha.

Thiền Phúc



***Phần Một***  
***Thế Giới Trong Thời Tiên Phật Giáo***

***Part One***  
***The World During the Pre-Buddhism***



**Chương Một**  
**Chapter One**

***Thế Giới Trước Thời Phật Giáo Xuất Hiện***

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

### ***The World Before the Appearance of Buddhism***

About 3,000 years B.C., along the River Indus, there grew up a city-based civilization, known as the “Indus Valley Culture”. The two greatest cities were at Mohenjo Daro and Harrappa, for which reason

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



## *Chương Hai* *Chapter Two*

### *Lục Sư Ngoại Đạo*

“Tà giáo” nguyên thủy là một từ ngữ của khái niệm tôn giáo của Tây Phương; không có từ tương đương trong Phật giáo. Phạm ngữ “Drsti” có nghĩa là “tà kiến,” không phải vì lý luận mà vì khát vọng hay ao ước. Theo truyền thống Phật giáo, hình thức tà giáo tệ hại nhất là nhóm chủ trương có một cái ngã hằng hữu. Trong chương này, chúng ta chỉ nói sơ qua về sáu vị sư ngoại đạo ở Ấn Độ vào thời Đức Phật còn tại thế. Sáu vị này luôn tìm cách kinh chống với Đức Phật. Mặc dầu Thắng Luận tông chỉ là một trong sáu phái triết học ở Ấn Độ, do Ca-Na-Đà sáng lập, nhưng phần lớn tư tưởng ngoại đạo thời kỳ tiền Phật giáo thường theo tông Thắng Luận, còn được dịch là Tông của Vệ Thế Sư. Thắng Luận là một trong sáu phái triết học ở Ấn Độ do Âu Lộ Ca Tiên (Uluka), còn có tên là Ca Na Đà, sáng lập. Người ta đã đặt cho ông và hàng đệ tử nối tiếp ông danh hiệu luận sư hay luận sư ngoại đạo. Về sau phái này hợp lại với phái Nyaya thành phái Nyaya-Vaisesika (trường phái này là luận phái duy vật chuyên phân tích vũ trụ vạn hữu thành không gian)’. Giống như phái Triết Học Tăng Kỳ, Thắng Luận Tông là phái đa nguyên luận duy vật và linh hồn không đứt đoạn. Họ phân biệt thành sáu thức: Thực (bản thể), đức (phẩm chất), nghiệp (tác dụng), đồng (tính cộng thông hay cùng loại), dị (sự khác biệt), và hợp (tính cố hữu giữa các sự vật). Có sáu bộ luận ngoại đạo, gồm bốn bộ Vệ Đà và sáu bộ luận: Thứ nhất là bộ Thức Xoa Luận: Giải thích 64 năng pháp. Thứ nhì là bộ Tỳ Già La Luận: Giải thích các pháp âm thanh. Thứ ba là bộ Kha Thích Ba Luận: Giải thích tên tuổi, nhân duyên của các thiên tiên từ xưa đến nay. Kiếp Tỳ La (Kapila) là người sáng lập ra Số Luận Ngoại Đạo. Bộ luận cổ đặt vạn pháp trong 25 đế. Thiên Thân Bồ Tát đã viết Chân Thực Luận để phá lại bộ Tăng Khư Luận nay. Thứ tư là bộ Thụ Đế Sa Luận: Giải thích về các pháp thiên văn, địa lý và toán số. Thứ năm là bộ Xiển Đà Luận: Giải thích tiên thiên ngũ thông. Thứ sáu là bộ Ni Lộc Đa Luận: Giải thích nhân duyên đặt tên cho mọi vật. Lục Sư Ngoại Đạo gồm các vị được kể dưới đây.

**Thứ nhất là Phú Lô Na Ca Diếp:** Bất Lan Ca Diếp (Bồ Lạt Na Ca Diếp, Bồ Lạt Na Già Diếp, Bồ Lạt Nô Ca Diếp Ba, Phô Lạt Nô Ca Diếp Ba Tử, Phú Lan Na Ca Diếp), kinh chống lại Phật Thích Ca Mâu Ni. Người cho rằng không có tính không, phủ nhận hậu quả của hành động tốt xấu (không có đạo nghĩa vua tôi hay cha con). Ông chủ trương “Không Kiến,” cho rằng không có cái gì hiện hữu, tất cả chỉ là ảo tưởng, chứ làm gì có sanh tử, làm gì có thái tử hay đại thần, làm gì có cha mẹ con cái hay bốn phận. Purana Kassapa chủ trương thuyết “không có nghiệp báo” (Akriya) hay thuyết “Vô nghiệp”. Ông cho rằng con người không gánh chịu tội lỗi qua các hành động mà ai cũng thấy là xấu xa, ví dụ như sát sanh, trộm cắp, tà dâm với vợ người khác, hoặc nói dối. Thậm chí một người đã giết hết mọi sinh vật trên đời này, chất thành một đống đầu lâu, cũng không phải gánh chịu một tội lỗi nào cả. Tương tự, người đó cũng chẳng tạo được công đức qua những việc làm tốt, dù cho có ở phía Nam hay phía Bắc sông Hằng. Cũng như vậy, sự tự điều ngự, sự cúng dường, sự chân thật cũng chẳng đem lại lợi ích gì cho anh ta. Chủ thuyết của Purana Kassapa giống với chủ thuyết “duy vật cổ sơ” (Carvakas) ở nhiều khía cạnh. **Thứ nhì là Mạt Già lê Câu Xa Lê:** Còn gọi là Mạt Già Lê, Mạt Già Lê Câu Xá Lê, một trong lục sư ngoại đạo, người phủ nhận luật nhân quả, cho rằng sướng khổ là tự nhiên chứ không do nhân duyên. Ông ta cho rằng kiếp hiện tại không phải là hậu quả của những việc làm trong những đời quá khứ, và kinh Lăng Già nói rằng ông ta dạy về sự hoàn toàn hoại diệt vào cuối đời này. Học thuyết của Mạt Già Lê được tóm tắt như là học thuyết “tự chuyển hóa”. Tuy nhiên, Kinh Sa Môn Quả coi học thuyết này là “Luân Hồi Tịnh Hóa”. Học thuyết này cho rằng tất cả những người ngu cũng như trí, theo sự chuyển hóa sẽ dần dần đạt đến sự toàn thiện. **Thứ ba là San Xà Đa Tì La Hiền Tử:** Còn gọi là San Xà Dạ Tỳ La Chi Tử, San Thệ Di Tỳ Lạt Tri Tử, một trong lục sư ngoại đạo (sáu vị sư ngoại đạo), là một người đồng thời với Đức Phật. Vị này cho rằng ở lâu trong cõi sanh tử, trải hết số kiếp, sau đó sẽ tự hết vòng khổ đau phiền não, giống như cuốn cuộn chỉ, sợi hết thì thôi, không cần phải tìm đạo, chẳng cần tu hành, cứ trải qua số kiếp hết khổ thì đến sướng. **Thứ tư là A Kỳ Đa Xí Xá Khâm Bà La:** Ajita Keshakambalin là một người đồng thời với Đức Phật. Một trong sáu vị sư ngoại đạo nổi tiếng, người chủ trương mọi thứ đều đoạn diệt, cuối cùng chỉ còn lại tứ đại, nên tu hành khổ hạnh, để cho mọi thứ nóng bức

thiên đốt thân thể mà giải thoát. Ông không tin vào lợi ích của việc cúng dường, vào sự tế lễ, vào kết quả của những việc làm thiện ác, sự hiện hữu của thiên đàng hay của những con người quyền lực cao siêu hoặc phép thần thông. Ông cho rằng thân xác được cấu tạo bởi tứ đại và sau khi chết thì nó trở về với tứ đại. Ông cũng cho rằng nói chuyện kiếp sau chẳng có ích gì, rằng cả người khôn và người dại đều phải chết và chẳng có cuộc đời nào khác sau khi chết. Quan điểm của ông cũng tương tự như quan điểm “duy vật cổ sơ”, và chủ thuyết của ông có thể cho vào kiểu “Đoạn Kiến”. **Thứ năm là Ca La Cưu Đà Ca Chiên Diên:** Người chủ trương theo vật chất, không có người giết, cũng không có kẻ bị giết, mà chỉ có sự chuyển hóa của những yếu tố vật chất mà thôi (cho rằng pháp vừa hữu tướng vừa vô tướng. Nếu ai hỏi hữu thì đáp vô, mà ai hỏi vô thì đáp hữu). Ca La Cưu Đà Ca Chiên Diên quan niệm thật sự không có hành động giết, nghe, hiểu hay dạy, mà chỉ có hành động tách rời các phần tử làm nên cơ thể rời khỏi linh hồn mà thôi. Khi một người giết một người khác bằng một cái dao bén, người ấy không giết ai cả mà chỉ có cái dao đâm xuyên qua tứ đại, tách rời chúng khỏi linh hồn. Tà thuyết này rất nguy hiểm vì nó đẩy con người đến chỗ hủy hoại đạo đức và gây náo loạn trong xã hội. **Thứ sáu là Ni Kiền Tử:** Còn gọi là Ni Kiền Đà Nhã Đề Tử, một trong sáu nhà tư tưởng đương thời với Đức Phật. Theo truyền thống Kỳ Na giáo, ông là nhà tiên tri cuối cùng của chu kỳ thế giới. Ông là người chống đối Đức Phật một cách mãnh liệt khi Ngài còn tại thế, chủ thuyết của ông ta là thuyết “định mệnh,” mọi thứ đều có sẵn định mệnh, và không có sự tu hành nào có thể cải đổi được định mệnh của con người. Ông cho rằng sướng, khổ, phúc, tội “có lẽ” đều do đời trước, ắt phải đền bồi, chứ chẳng phải do tu hành đời nay mà quyết định được. Dường như ông có phần lớn tuổi hơn Đức Phật. Ông thuyết giảng các giáo lý về đạo đức mà dường như ông không biết đã có một trưởng lão từng có tư tưởng tương tự như thế tên là Parshva. Trong Kinh Sa Môn Quả, Ni Kiền Tử được nói đến như là người đã đi theo giáo lý với bốn điều kiêng kỵ: không dùng nước lạnh vì trong nước có chứa sự sống, tránh các hành động tội lỗi như sát sanh và dâm dục. Ông ta không phạm một lỗi nào và đã tạo được sự thanh tịnh. Trong Kinh Udambarikasihanada thì những điều kiêng kỵ của ông có khác, nhưng lại giống với hạnh nguyện của Parshva. Tuy nhiên, theo kinh sách Kỳ Na giáo thì đạo này không phải là một hệ thống luân lý thuần túy mà còn là một

triết lý dựa trên thuyết “khả thể” (Anekanta hay Syadvada). Chủ thuyết này nhìn mọi vật dưới hai khía cạnh: vĩnh cửu và không vĩnh cửu. Linh hồn chịu sự luân hồi tùy theo những việc làm thiện ác. Vì Kỳ Na giáo cho là có sinh mạng trong mọi vật, cho nên tôn giáo này buộc phải xử sự sao cho không gây thương tổn cho bất kỳ một sinh mạng nào. Linh hồn sẽ không thanh tịnh và chìm đắm trong luân hồi nếu nó chịu ảnh hưởng của trần tục. Để giữ cho linh hồn thanh tịnh, không tập nhiễm ô trược và muốn chắc được giải thoát thì phải tu tập điều ngự. Muốn làm được điều này cần phải vận dụng chánh trí hoặc là đạt đến chánh trí, lòng tin và đạo đức.

### *The Six Heretical Masters*

“Heretical doctrine” or “Heresy” is primary a Western religious concept; there is no exact Buddhist equivalent. The Sanskrit word “Drsti” literally means a wrong view, that is due not to reason but to craving or desire. According to Buddhist tradition, the most serious form of heresy is to assert the reality and permanence of the individual human ego, i.e., the assertion of *atta* or *atman*. In this chapter, we only briefly discuss about six *tirthikas* or heterodox teachers in India at the time of the Buddha. These six always sought to rival Buddha. Although the Vaisesika-school was only one of the six Indian schools of philosophy, but most of heterodox thoughts before Buddhism belonged to the Vaisesika-school, an atomistic school founded by Kanada. The Vaisesika-sastra sect of Indian philosophy, whose foundation is ascribed to Kanada (Uluka); he and his successors are respectfully styled *sastra-writers* (philosophers) or slightly styled *heretical philosophers*; the school when combined with the Nyaya, is also known as Nyaya-Vaisesika. Like the Sankhya philosophy, the Vaisesika-school taught a dualism and endless number of souls, also by its doctrine of particularity or individual essence. They distinguished in six categories of cognition: Substance (*Dravya*), Quality (*Guna*), Activity (*Karma*), Species (*Samanya*), Distinction (*Visesa*), and Correlation (*Samavaya*). There are six heretical *sastras*. Works which are regarded as auxiliary to and even in some sense as part of the Veda, their objects being to secure the proper pronunciation and correctness of the text and the right employment of the Mantras of sacrifice as taught in

the Brahmanas. First, the Siksa Sastra: Explanation of the 64 able dharmas. Second, the Vyakarana Sastra: Explanation of the way of pronunciation. Third, Kalpa Sastra: Kapila, founder of the Sankhya philosophy (Tăng Khư Luận). It is an attempt to place all concepts in twenty-five categories, with Purusa at the head and the others in ordered progress. It also teaches “the eternity and multiplicity of souls.” Vasubandhu wrote in criticism of the system. Fourth, the Jyotisa Sastra: Explanation of the astronomy, geography, and mathematics. Fifth, the Chandasastra: Works which are regarded as auxiliary to and even in some sense as part of the Veda, their objects being to secure the proper pronunciation and correctness of the text and the right employment of the Mantras of sacrifice as taught in the Brahmanas. Sixth, the Nirukta Sastra: Explanation of the reasons for names of everything. Six heterodox teachers include the followings mentioned below.

**First, Purana-Kasyapa:** Purana-Kasyapa opposed by Sakyamuni. He negated the effects of action, good or evil. He taught the non-existence of all things, that all was illusion, and that there was neither birth nor death, neither prince nor subject, neither parents nor child, nor their duties. He held the doctrine of “Akriya” or “Non-action.” He maintained that a man did not incur sin through actions which were popularly known as bad, e.g., killing, committing theft, taking another man’s wife, or telling a lie. Even if a man killed all creatures on earth and raised a heap of skulls, he incurred no sin. Similarly, he did not earn merit through a good act, or by staying on the northern or southern bank of the Ganga; similarly, self-control, gifts, and truthfulness did not earn for him any credit. The doctrine that Kassapa preached resembles the doctrine of the Carvakas in many respects. **Second, Maskari-Gosaleputra:** Also called Makkhali-Gosala, Maskari-Gosaliputra, one of the six tirthikas, who taught a theory of randomness, negating causality. He denied that present lot was due to deeds done in previous lives, and the Lankavatara sutra says he taught total annihilation at the end of this life. Maskari-Gosaleputra’s theory is summed up as the doctrine of transformation. However, Samannaphalasuttam considers it as “theory of purification through transmigration” (samsara-suddhi). For this point of view, both fools and wise are alike will reach perfection by gradual transformation. All beings will attain, and must attain, perfection in course of time. **Third, Sanjaya-Vairatiputra:** Also called Samjayin Vairadiputra, one of the six founders of heretical or non-Buddhist schools, a contemporary of the Buddha, whose doctrine was that pain and suffering would end in due course, like unwinding a ball of silk, hence there was no need of seeking the “Way.” **Fourth, Ajita-Kesakambali:** Ajita Keshakambalin was a contemporary of the Buddha. One

of the six famous leaders of heretical sects, who taught a more extreme nihilism regarding everything except the four main elements. He did not believe in utility of gifts, in sacrifice, the fruits of good and bad acts, the existence of heavenly worlds or persons possessing higher or supernatural powers. He held that the body consisted of four elements, into which it dissolved after death. He also held that it was useless to talk of the next world; that both the wise and the ignorant die and have no further life after death. His views are similar to those of the Carvakas, and his doctrine may be styled Ucchedavada. **Fifth, Kakuda-Katyayana:** Kakuda-Katyayana, who taught a materialism in which there was no such things as killer or killed, but only transformations of elements. For his view, there is no act of killing, hearing, knowing or instructing in reality. That is only the act of separating from one another the elements constructing their organic unity from the soul. When a man with a sharp knife stabs another man, he does not kill anyone else's life, only a sharp knife penetrated into the four elements to separate them from the soul. This way of reasoning is very dangerous, it can cause men to destroy ethics and make disorder of society. **Sixth, Nigantha Nataputta:** Also called Nirgrantha-Jnatiputra, one of the six thinkers at the time of the Buddha. According to the Jaina tradition, he was the last prophet of the present world cycle. He was a very strong opponent of Sakyamuni. His doctrines were determinist, everything being fated, and no religious practices could change one's lot. He taught the doctrine of interdeterminism. He seemed to have been slightly older than the Buddha. He preached ethical doctrines without apparently knowing that similar ideas had been held by an incomparable senior ascetic named Parshva (see Parshva). In the Samanaphala Sutta, Nigantha Nataputta is mentioned as having held the doctrine of fourfold restraint: restraint from the use of cold water as it contains life, and from sinful activities such as killing and sexual intercourse. He was free from all sins and had purified himself. In the Udumbarika-sihanada sutta, the restraints ascribed to him are different but identical with the four vows of Parshva. According to Jaina sources, however, Jainism is not a purely ethical system, but also a philosophy based on the doctrine of many possibilities, known as Anekanta or Syadvada. The doctrine looks at two aspects of everything, the eternal and the non-eternal. The soul undergoes migration according to good or bad deeds, As Jainism regards the existence of "jiva" in everything, it enjoins such behavior as does not cause injury to any "jiva". The soul becomes impure and is engulfed by samsara if it is subjected to the influence of sense objects. In order to keep the soul pure from their contamination, and to secure its release, it is necessary to practice restraint. To achieve this, one must resort to or acquire right knowledge, faith and conduct.

**Chương Ba**  
**Chapter Three**

**Bốn Giai Cấp Ở Ấn Độ**

Bốn giai cấp ở Ấn Độ vào thời Đức Phật còn tại thế. Chế độ giai cấp bất bình đẳng của xã hội Ấn Độ thời bấy giờ gây nên áp bức, nghi kỵ, và thù hiềm lẫn nhau; từ đó phát sinh những phong trào chống đối và cải cách. Đây là sự kiện khiến Phật giáo xuất hiện. Ngoài bốn giai cấp kể trên, còn có một hạng người thuộc giai cấp Chiên Đà La, bị các giai cấp trên coi như giai cấp thấp nhất, gồm nhớp mà không ai dám đụng tới, bị đối xử tàn nhẫn như thú vật. **Thứ nhất là giai cấp Bà La Môn:** Đây là giai cấp tu sĩ tại Ấn Độ. Giai cấp tu sĩ tịnh hạnh (họ chuyên về lễ nghi tế tự, họ cấy vào thế lực Ấn Độ Giáo (Hinduism), luôn luôn củng cố địa vị và quyền lợi ăn trên ngồi trước của họ). Họ tạo ra nhiều huyền thoại để củng cố địa vị của mình. Theo Kinh Vệ Đà thì hạng Bà La Môn đời đời nối nghiệp giữ đạo cổ truyền trong sạch của cha ông, người giảng giải kinh Vệ Đà, thầy dạy về kiến thức tôn giáo, và chủ chăn hay là gạch nối giữa con người, thế giới và Thượng đế. Những vị này phải giữ gìn tịnh hạnh như ăn chay, cử rượu, vân vân. Họ cho rằng Bà La Môn sanh ra từ miệng của Phạm Thiên; Sát Đế Lợi sanh ra từ vai của Phạm Thiên; Phệ Xá sanh ra từ hông của Phạm Thiên; và Thủ Đà La sanh ra từ bàn chân của Phạm Thiên. Trở ngại chính của hệ thống giai cấp là Bà La Môn không thể học về quân sự, cai trị và thương nghiệp, họ cũng không học được về canh nông trồng trọt. Tương tự, Sát đế lợi cũng phải lệ thuộc vào các giai cấp khác, Phệ xá không học được về kiến thức hay trồng trọt. Thủ đà la cũng không học được những thứ của ba giai cấp kia. Đức Phật chống lại sự khống chế của Bà La Môn, vì Bà La Môn chế ngự tất cả những giai cấp khác. Những nghi thức tôn giáo thiêng liêng chỉ được cử hành bởi giai cấp Bà La Môn. Vì vậy các giai cấp khác phải kính trọng họ vì khả năng tinh thần và trí tuệ siêu việt của họ. Bà La Môn cũng là những vị có vai trò quan trọng trong xã hội từ lúc sanh ra đến lúc chết như nhà giáo và những vị lãnh đạo tôn giáo. Vào thời Đức Phật thì giáo điển chỉ viết bằng Phạn ngữ mà chỉ có giai cấp Bà la môn mới có khả năng đọc được, vì vậy các giai cấp khác bắt buộc phải học hỏi kiến thức, giáo dục và nghi lễ từ nơi giai cấp Bà la môn. **Thứ nhì là**

**giai cấp Sát Đế Lợi:** Giai cấp quý tộc tại Ấn Độ thời Đức Phật. Giai cấp giữ quyền thống trị đất nước về quân sự và hành chính, sanh ra từ vai của Phạm Thiên. Phạm ngữ “Kshatriya” Hoa ngữ dịch là giai cấp địa chủ và Vương chủng, giai cấp mà từ đó Đức Phật được sanh ra. Giai cấp Sát đế Lợi. Sát đế lợi, giai cấp thống trị. Đây là giai cấp thứ hai trong hệ thống giai cấp xã hội cổ Ấn Độ. Vào thời Đức Phật, xã hội Ấn Độ nhìn nhận bốn giai cấp là Bà La Môn, Sát Đế Lợi, Thương Nhân, và Thủ Đà La. Vì sức mạnh và nghi thức tôn giáo chỉ nằm trong tay của giai cấp Bà la môn, về quân sự và cai trị chỉ nằm trong tay của giai cấp Sát đế lợi. Họ chính là những chiến sĩ và các nhà lãnh đạo, vì thế quân sự và sức mạnh chính trị đều nằm trong tay họ. Chính vì vậy mà họ trở thành những nhà cai trị cha truyền con nối. **Thứ ba là giai cấp Phệ Xá:** Đây là giai cấp Thương nhân. Giai cấp thương nhân và địa chủ (họ chuyên buôn bán và làm chủ các sở đất), sanh ra từ hông của Phạm Thiên. Phệ xá là giai cấp thương nhân, những người kiểm soát tất cả các thương nghiệp trong nước. Giai cấp này có tài sản và sinh hoạt thương nghiệp của họ cũng được truyền từ đời này sang đời khác. **Thứ tư là giai cấp Thủ Đà La:** Đây là giai cấp nông nô. Nông nô hay giai cấp nông dân và tôi mọi (họ là những người bị dân tộc Nhã Lợi An, Aryan chinh phục, sai khiến, và bắt buộc làm nô lệ cho ba giai cấp vừa kể trên). Giai cấp thủ đà la là giai cấp nông dân, gieo trồng và gặt hái mùa màng, rau quả, vân vân. Theo những người tin theo Ấn giáo, thì Thủ đà la không phải là nô lệ, họ là những người làm thuê làm mướn trong xã hội. Không cần biết họ muốn nói gì hay nghĩ gì, giai cấp Thủ đà la cho tới bây giờ vẫn là giai cấp nghèo nhất ở Ấn Độ.

Theo Hòa Thượng Piyadassi trong quyển “Con Đường Cổ Xưa,” giai cấp, địa vị, màu da và ngay cả sự giàu sang quyền lực không thể làm cho một người trở thành người có giá trị trên thế gian này. Chỉ có nhân cách mới làm cho con người trở nên vĩ đại và đáng tôn trọng. Chính nhân cách làm chói sáng trí tuệ. Trong Kinh Tăng Chi Bộ, Đức Phật dạy: “Tâm này là chói sáng, nó trở nên ô nhiễm chỉ vì những cấu uế từ bên ngoài vào.” Quả thật, khó mà đè nén được những thói thức và chế ngự khuynh hướng bất thiện, buông bỏ những gì đã một thời quyến rũ và giam giữ ta trong cảnh nô lệ, và xua đuổi những ma chướng đã từng ám ảnh tâm hồn con người bằng những tư duy bất thiện. Những tư duy này là sự biểu hiện của tham, sân, si, ba đạo ma quân, chúng khó có thể bị đánh bại cho tới khi nào chúng ta đạt đến sự



thanh tịnh tuyệt đối nhờ thường xuyên tu tập nội tâm của mình. Phật giáo, một cuộc Cách Mạng tin tưởng nơi sự triệt tiêu giai cấp— Buddhism, a Revolutionary that believed in the elimination of the Caste System: Đức Phật dạy: “Không phải do sự sanh trưởng hay gia thế mà con người trở thành hạng cùng đinh hạ tiện hay trở thành giai cấp cao quý nhất Bà La Môn, mà là bởi hành động. Do hành động mà người kia trở thành cùng đinh, cũng do hành động mà người kia trở thành Bà La Môn.” Theo truyền thuyết Phật giáo, ngài A Nan, một hôm đi ngang qua một cái giếng, khát nước và yêu cầu Bát Cát Đế, một cô gái thuộc giai cấp hạ tiện Pariah hay cùng đinh, cho ngài xin nước uống. Cô gái thưa rằng cô ta thuộc giai cấp thấp hèn và ngài sẽ bị ô uế nếu nhận nước uống từ nơi tay của cô. Nhưng ngài A Nan đáp rằng: “Tôi không xin giai cấp mà chỉ xin nước uống.” Cô gái cùng đinh Bát Cát Đế cảm thấy vui mừng cúng dường nước uống cho ngài A Nan. Đức Phật vô cùng tán thán hành động nầy của Bát Cát Đế. Trong Kinh Vasala, Đức Phật dạy về đệ tử Sopaka, một người thuộc giai cấp hạ tiện như sau: “Sopaka đã đạt tới danh vọng cao quý nhất; nhiều vị thuộc giai cấp Sát đế lợi và Bà la môn đã đến phục vụ cho ông ta; và sau khi qua đời, Sopaka đã được sanh lên cõi trời Phạm Thiên, trong khi những vị Bà La Môn đã bị đọa vào địa ngục do hành động xấu ác của họ.”

Trong Kinh Pháp Cú, đức Phật dạy về Bà La Môn như sau: Dững cảm đoạn trừ dòng ái dục, các người mới là Bà-la-môn! Nếu thấu rõ các uẩn diệt tận, các người liền thấy được vô tác hay Niết bàn (383). Nhờ thường trú trong hai pháp, hàng Bà-la-môn đạt đến bờ kia; dù có bao nhiêu ràng buộc, đều bị trí tuệ dứt sạch (384). Không bờ kia cũng không bờ nầy, hai bờ đều không thật, chỉ xa lìa khổ não chẳng bị trôi buộc nữa. Ta gọi họ là Bà-la-môn (385). Ai nhập vào thiền định, an trụ chỗ ly trần, sự tu hành viên mãn, phiền não lậu dứt sạch, chứng cảnh giới tối cao, Ta gọi họ là Bà-la-môn (386). Mặt trời chiếu sáng ban ngày, mặt trăng chiếu sáng ban đêm, khí giới chiếu sáng đồng vua chúa, thiền định chiếu sáng kẻ tu hành, nhưng hào quang Phật chiếu sáng khắp thế gian (387). Dứt bỏ các ác nghiệp, gọi là Bà-la-môn; thường tu hành thanh tịnh, thì gọi là Sa-môn; còn trừ bỏ cấu uế, gọi là người xuất gia (388). Chớ nên đánh đập Bà-la-môn! Bà-la-môn chớ nên sân hận! Người đánh đập mang điều đáng hổ, người sân hận hay lấy oán trả oán lại càng đáng hổ hơn (389). Bà-la-môn! Đây không

phải là điều ích nhỏ, nếu biết vui mừng chế phục tâm mình. Tùy lúc đoạn trừ tâm độc hại mà thống khổ sẽ được ngăn dứt liền (390). Chế ngăn thân, ngữ, ý không cho làm các điều ác, chế ngăn được ba chỗ đó, Ta gọi họ là Bà-la-môn (391). Được nghe đấng Chánh đẳng giác thuyết pháp, bất luận ở nơi nào, hãy đem hết lòng cung kính như Bà-la-môn kính thờ thần lửa (392). Chẳng phải vì núm tóc, chẳng phải vì chủng tộc, cũng chẳng phải tại nơi sanh mà gọi là Bà-la-môn; nhưng ai hiểu biết chân thật, thông đạt chánh pháp, đó mới là kẻ Bà-la-môn hạnh phúc (393). Người ngu bó tóc đùm hay cạo tóc, và chuyên mặc áo da lộc hay áo cà sa đâu có ích chi? Trong lòng còn chứa đầy tham dục, thì dung nghi bên ngoài chỉ là trang điểm suông (394). Dù mặc áo phấn tảo, gậy ốm lộ gân xương, mà ở rừng sâu tu thiền định, Ta gọi là Bà-la-môn (395). Bà-la-môn không phải chấp chặt vào chuyện từ bụng mẹ đẻ ra hay do sự giàu có. Người nào lia hết chấp trước như vậy, dù nghèo Ta gọi Bà-la-môn (396). Đoạn hết các kiết sử, không còn sợ hãi chi, không bị đấm trước ràng buộc. Ta gọi là Bà-la-môn (397). Như ngựa bỏ đai da, bỏ cương dây và đồ sở thuộc, người giác tri bỏ tất cả chướng ngại, Ta gọi là Bà-la-môn (398). Nhẫn nhục khi bị đánh mắng, không sanh lòng sân hận; người có đội quân nhẫn nhục hùng cường, Ta gọi là Bà-la-môn (399). Đầy đủ các đức hạnh không nóng giận, trì giới thanh tịnh không dục nhiễm, thì chỉ ngang thân này là cuối cùng, không bị tiếp tục sanh nữa, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (400). Người nào không nhiễm đắm những điều ái dục như giọt nước trên lá sen, như hột cải đặt đầu mũi kim, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (401). Nếu ngay tại thế gian này, ai tự giác ngộ và diệt trừ đau khổ, trút bỏ gánh nặng mà giải thoát, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (402). Người có trí tuệ sâu xa, biết rõ thế nào là đạo, thế nào là phi đạo và chứng đến cảnh giới vô thượng, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (403). Chẳng lẫn lộn với tục luân, chẳng tạp xen với Tăng lữ, xuất gia lia ái dục, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (404). Thả bỏ con dao sát hại đối với bất luận loài nào, lớn hay nhỏ, mà đã người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (405). Ở giữa đám người cừu địch mà gây tình hữu nghị, ở giữa đám người hung hăng cầm gậy mà giữ khí ôn hòa, ở giữa đám người chấp đắm mà lòng không chấp đắm, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (406). Từ lòng tham dục, sân nhuế, kiêu mạn cho đến lòng hư ngụy đều thoát bỏ cả như bột cải không dính đầu mũi kim, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (407). Chỉ nói lời chân thật

hữu ích, chẳng nói lời thô ác, chẳng xúc giận đến ai, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (408). Đối với bất luận vật gì xấu hay tốt, dài hay ngắn, thô hay tế mà người ta không cho thì không bao giờ lấy, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (409). Đối với đời này cũng như đời khác đều không mong lòng dục vọng, vô dục nên giải thoát, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (410). Người không còn tham dục và nghi hoặc thì được giác ngộ chứng bậc vô sanh, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (411). Nếu đối với thế gian này tâm không chấp trước thiện ác, thanh tịnh không ưu lo, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (412). Dứt sạch ái dục không cho tiếp tục sanh ra, như trăng trong không bọt, như nước yên lặng sáng ngời, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (413). Vượt khỏi con đường gồ ghề lầy lội, ra khỏi biển luân hồi ngu si mà lên đến bờ kia, an trú trong thiền định, không dục vọng, không nghi lầm, cũng không chấp đắm rằng mình chứng Niết Bàn tịch tịnh, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (414). Xa bỏ dục lạc ngay tại đời này mà xuất gia làm Sa-môn, không cho phát sinh trở lại, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (415). Xa bỏ ái dục ngay tại đời này mà xuất gia làm Sa-môn, không cho phát sinh trở lại, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (416). Ra khỏi trói buộc của nhân gian, vượt khỏi trói buộc ở thiên thượng, hết thấy trói buộc đều xa lánh, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (417). Xa bỏ những điều đáng mừng và điều không đáng mừng, thanh lương không phiền não, dũng mãnh hơn thế gian, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (418). Nếu biết tất cả loài hữu tình tử thế nào, sinh thế nào, rồi đem tâm khôn khéo vượt qua, không chấp trước, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (419). Dù chư thiên, Càn-thát-bà hay nhân loại, không ai biết được nơi chốn của những vị A-la-hán đã dứt sạch phiền não, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (420). Đối với pháp quá khứ, vị lai hay hiện tại, người kia chẳng có một vật chi; người không chấp đắm một vật chi ấy, Ta gọi là Bà-la-môn (421). Hạng người dũng mãnh tôn quý như trâu chúa, hạng người thắng lợi vô dục như đại tiên, hạng người tắm xong sạch sẽ và giác tỉnh, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (422). Những vị Mâu Ni (thanh tịnh) hay biết đời trước, thấy cả cõi thiên và các cõi đau khổ (ác thú), đã trừ diệt sự tục sinh, thiện nghiệp hoàn toàn, thành bậc vô thượng trí; người viên mãn thành tựu mọi điều như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (423).

### ***Four Classes in India at the Time of the Buddha***

Four classes or castes in India at the time of the Buddha. The hierarchical structure of the Hindu old society resulted in oppression, suspicion, resentment and hostility. From there sprung opposition movements and hostility. This is why Buddhism had come out as a spiritual counter-force. Apart from these four castes, there is still a fifth category of people called Candala, the lowest one, regarded by the other castes as untouchables who are mistreated and exploited. ***The first class is the Brahman:*** One who observes ascetic practices. They created so many legends to strengthen and consolidate their powers. According to the Vedics, Brahmans were traditionally the custodians, interpreters, and teachers of religious knowledge, and as priests, acted as intermediaries between humans, the world, and God. They were expected to maintain pure conduct and observe dietary rules, e.g. vegetarianism, abstinence from alcohol, etc. The Indian people believe that the Brahman born from the mouth of Brahma or Lord of the heavens; Ksatriya, born from the shoulders of Brahma; Vaisya, born from the flanks of Brahma; and the Sudra, born from the feet of Brahma. The leading drawback of caste-based system was that Brahmans could not learn military, administration and trade nor could they take to farming. Similarly, the Kshatriyas had also to depend on people of other caste, the Vaishyas could also not acquire expertise of knowledge, trade and agriculture. The Shudras were also deprived of the privileges enjoyed by the three castes. The Buddha opposed the domination of Brahman's domination, because this caste virtually had completed control over other castes. Their profession was hereditary and they were considered specialists in sacrifices and rituals which could only be performed by the Brahmans. Hence, they were held in high esteem by all other castes due to their superior spiritual and intellectual capabilities, hence they commanded respect of all other castes. Brahmans were also the educators, teachers, religious leaders and their role in society ranged from birth until death. At that time all the scriptures and treatises were available in Sanskrit language which was only known to the Brahmans, hence people of other castes were obliged to seek knowledge, education, rituals and sacrifices from them, due to their monopoly on performance and teachings. ***The second class***

*is the Ksatriya:* “Kshatriya” is a military and ruling class in India, born from the shoulders of Brahma. Chinese render it as landowners and royal caste, the caste from which the Buddha came forth. Ruling class: The warrior and ruling castes in India during Sakyamuni’s time (a member of the military or reigning order). The second of the four Indian castes. The other castes were the Brahmanas, the Vessas, and the Sudras (the priest caste, the merchants or workers, and the servants or slaves). At the time of the Buddha, the Aryan class in India recognized four social grades called varnas (a colour), the highest being the Brahmin or priest Bà la môn). Next comes the Kshatriya (Sát đế lợi), the Warrior ruler; then the Vaishya or merchant; and lastly the Sudra or people of non-Aryan descent. As religious power and ritual observance were confined to the Brahmans alone, the Kshatriyas wielded control and influence on military and general administration. They were warriors and leaders, so military and political power gathered in their hands. Thus, they became the hereditary rulers and lineage passed from one generation to another. *The third class is the Vaisya:* Traders and landlords. Vaisya, born from the flanks of Brahma. The Vaishyas were a class of traders, merchants and businessmen who controlled business activities in the society. This caste possessed wealth and their activities also passed on from one generation to another. *The fourth class is the Sudra:* Farmers and serfs, born from the feet of Brahma. Shudras were entrusted the work of tilling the land, sowing the seeds, harvesting the crops and planting trees, vegetables, etc. According to those who believe in Hinduism, Shudras were not slaves, they were the servants of the society. No matter what they say, until now, Shudras are still the poorest caste in India.

According to Most Venerable Piyadassi in “The Buddha’s Ancient Path,” caste, rank, color and even wealth and power can not necessarily make a man a person of value to world. Only his character makes a man great and worthy of honor. It is character that illumines wisdom. According to the Anguttara Nikaya, the Buddha taught: “Radiant is the mind at birth, it is polluted only by defilements from without.” It is indeed hard to curb the impulses and control evil inclinations, to give up what lures and holds us in slavery and to exorcise the evil spirits that haunt the human heart in the shape of unwholesome thoughts. These thoughts are the manifestations of lust,

hate and delusion, the threefold army of Death, which can not be routed until one has attained real purity by constant training of the mind. The Buddha taught: “One does not become of any caste, whether Untouchable, the lowest, or Brahmana, the highest, by birth, but by deeds. By deeds one becomes an outcast, and by deeds one becomes a Brahmana.” According to Buddhist legends, one day, Ananda passed by a well, was thirsty and asked a girl of Pariah caste to give him some water. She said she was of such low caste that he would become contaminated by taking water from her hand. But Ananda replied: “I ask not for caste but for water.” The girl was so glad so she gave him water to drink. The Buddha blessed her for it. In the Vasala Sutra, Sopaka reached the highest fame; that many Kshattriyas and Brahmanas came to serve him; and that after death he was born in the Brahma-world; while there are many Brahmanas who for their evil deeds are born in hell.

In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught on Brahmana as follows: Strive hard to cut off the stream of desires. Oh! Brahman! Knowing that all conditioned things will perish. Oh! Brahman! You are a knower of the Unmade Nirvana! (Dharmapada 383). Abiding in the two states of tranquility and insight, a Brahman is freed from all fetters and reaches the other shore (Dharmapada 384). There exists neither the hither nor the farther shore, nor both the hither and the farther shore. He who is undistressed and unbound, I call him a Brahman (Dharmapada 385). He who is meditative, stainless and secluded; he who has done his duty and is free from afflictions; he who has attained the highest goal, I call him a Brahmana (Dharmapada 386). The sun shines in the day; at night shines the moon; the armor shines the warrior king; the Brahman is bright in his meditation. But the Buddha shines in glory ceaselessly day and night (Dharmapada 387). He who has discarded evil is called a Brahmana. He who lives in peace called a Sramana. He who gives up all impurities is called a Pabbajita (religious recluse) (Dharmapada 388). One should not hurt a Brahmana, nor should a Brahmana let himself become angry on the one who hurt him (return evil for evil). Shame on him who strikes a Brahmana! More shame on him who let himself become angry, or who returns evil for evil! (Dharmapada 389). Brahmana! This is no small advantage. He who refrains from the pleasures of the senses; where

non-violence is practiced, suffering will cease (Dharmapada 390). He who does no evil in body, speech and mind, who has firmly controlled these three, I called him a Brahmana (Dharmapada 391). If from anyone one should understand the doctrine preached by the Fully Enlightened One, one should reverence him profoundly as a Brahmin worship before the ritual fire (Dharmapada 392). Not by matted hair, nor by family, nor by noble birth, one becomes a Brahmana. But he in whom there exists both truth and righteousness; he who practices truth and Dharma; he who makes himself holiness, I call him a Brahmana (Dharmapada 393). What will matted or shaved hair do? What is the use of garment of goatskin, or yellow saffron robe? What is the use of polishing the outside when the inside is full of passions? (Dharmapada 394). The person who wears dust-heap robes, but who is lean and whose veins stand out, who meditates alone in the forest, I call him a Brahmana (Dharmapada 395). I do not call him a Brahmana merely because he is born of a Brahmin family or his mother is a Brahmin; nor do I call him who is wealthy a Brahmana. However, the poor man who is detached, I call him a Brahmana (Dharmapada 396). He who is fetter-free, who trembles not, who is unshackable (goes beyond ties or free from all ties), I call him a Brahmana (Dharmapada 397). He who has cut the strap of hatred, the thong of craving, and the rope of heresies, who has thrown up the cross bar of ignorance, who is enlightened, I call him a Brahmana (Dharmapada 398). He who is never angry, who endures reproach, whose powerful army is tolerance, I call him a Brahmana (Dharmapada 399). He who is never angry, but is dutiful and virtuous, free from craving, who is pure and restrained; who bears his final body, I call him a Brahmana (Dharmapada 400). He who does not cling to sensual pleasures, like water on a lotus leaf, like a mustard seed on the point of a needle, I call him a Brahmana (Dharmapada 401). He who realizes even here in this world the destruction of his sorrow, whose burden is ended and whose sufferings are over, I call him a Brahmana (Dharmapada 402). He whose knowledge is deep and wisdom is profound, who knows right from wrong, who has reached the highest goal (realizes the truth), I call him a Brahmana (Dharmapada 403). He who is not intimate either with householders or with the homeless ones, who wanders without an abode, who has no desires, I call him a Brahmana (Dharmapada 404).

He who does not use the rod to damage creatures, big or small, who neither harms nor kills, I call him a Brahmana (Dharmapada 405). He who is friendly among the hostile, who is peaceful among the violent, who is unattached among the attached, I call him a Brahmana (Dharmapada 406). He whose passion, hatred, pride and hypocrisy fall off like a mustard seed from the point of a needle, I call him a Brahmana (Dharmapada 407). He whose speech is truthful, useful, free from harshness that is inoffensive, I call him a Brahmana (Dharmapada 408). He who takes nothing that is not given, good or bad, long or short, small or great, I call him a Brahmana (Dharmapada 409). He who, in this life or the next, has no desires and emancipated, I call him a Brahmana (Dharmapada 410). He who has no longings, who is free from doubt through knowledge, who immerses himself in the deathless, I call him a Brahmana (Dharmapada 411). He who has gone beyond the bondage of good and evil, who is pure and without grief, I call him a Brahmana (Dharmapada 412). He who is desireless and spotless as the moon, who is pure, serene and unperturbed, I call him a Brahmana (Dharmapada 413). He who has passed beyond the muddy road, the ocean of life the delusion, and reaches the other shore; who is meditative, free from craving and doubts, free from attachment or clinging to a so-called Nirvana, I call him a Brahmana (Dharmapada 414). He who, in this very world, gives up sensual pleasures, wanders homeless, has renounced all desire for existence, I call him a Brahmana (Dharmapada 415). He who, in this very life, gives up craving, wanders homeless, who destroys craving and becoming, I call him a Brahmana (Dharmapada 416). He who is free from human ties and transcending celestial ties, who is completely delivered from all ties, I call him a Brahmana (Dharmapada 417). He who gives up pleasurable and unpleasurable, who is cool and undefiled, who has conquered the three worlds, I call him a Brahmana (Dharmapada 418). He who, in every way, knows the death and rebirth of beings, who is non-attached, happy and awakened, I call him a Brahmana (Dharmapada 419). He whose ways are known to neither gods, nor gandhabba, nor men, who has exhausted his sins and become a saint, I call him a Brahmana (Dharmapada 420). He who owns nothing, whether in the past, present and future, who is poor and attached to nothing, I call him a Brahmana (Dharmapada 421). He who is brave like a bull, noble, wise, pure, the conqueror, the desireless, the cleanser of defilements, the enlightened, I call him a Brahmana (Dharmapada 422). The sage who knows his former abodes; who sees the blissful and the woeful states; who has reached the end of births; who, with superior wisdom, who has perfected himself; who has completed all that needed to be done, I call him a Brahmana (Dharmapada 423).



*Phần Hai*  
*Sự Thành Hình Phật Giáo*

*Part Two*  
*The Formation of Buddhism*



***Chương Bốn***  
***Chapter Four***

***Sự Xuất Hiện Của Thái Tử Tất Đạt Đa***

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

Hiện nay vẫn còn nhiều bàn cãi về năm sanh chính xác của Đức Phật; tuy nhiên ý kiến của phần đông chọn năm 623 trước Tây Lịch. Ngày Phật đản sanh là ngày trăng tròn tháng 4, đó là một ngày tuyệt đẹp. Tiết trời trong sạch, gió mát thoang thoang. Trong vườn trăm hoa đua nở, tỏa hương ngào ngạt, chim hót líu lo... tạo thành một cảnh tượng thần tiên ở thế gian để đón chào sự đản sanh của Thái Tử. Theo

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

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

không ban phước cho những ai thờ phượng Ngài hay giáng họa cho ai không thờ phượng Ngài. Ngài bảo Phật tử nên kính trọng Ngài như một vị Thầy. Ngài còn nhắc nhở đệ tử về sau này khi thờ phượng lễ bái tượng Phật là tự nhắc nhở chính mình phải cố gắng tu tập để phát triển lòng yêu thương và sự an lạc với chính mình. Hương của nhang nhắc nhở chúng ta vượt thắng những thói hư tật xấu để đạt đến trí huệ, đèn đốt lên khi lễ bái nhằm nhắc nhở chúng ta đuốc tuệ để thấy rõ rằng thân này rồi sẽ hoại diệt theo luật vô thường. Khi chúng ta lễ lạy Đức Phật là chúng ta lễ lạy những giáo pháp cao thượng mà Ngài đã ban bố cho chúng ta. Đó là cốt tủy của sự thờ phượng lễ bái trong Phật giáo. Nhiều người đã lầm hiểu về sự thờ phượng lễ bái trong Phật giáo, ngay cả những Phật tử thuần thành. Người Phật tử không bao giờ tin rằng Đức Phật là một vị thần linh, thì không có cách chi mà họ có thể tin rằng khối gỗ hay khối kim loại kia là thần linh. Trong Phật giáo, tượng Phật được dùng để tượng trưng cho sự toàn thiện toàn mỹ của nhân loại. Tượng Phật cũng nhắc nhở chúng ta về tầm mức cao cả của con người trong giáo lý nhà Phật, rằng Phật giáo lấy con người làm nòng cốt, chứ không phải là thần linh, rằng chúng ta phải tự phản quang tự kỷ, phải quay cái nhìn vào bên trong để tìm trạng thái toàn hảo trí tuệ, chứ không phải chạy đông chạy tây bên ngoài. Như vậy, không cách chi mà người ta có thể nói rằng Phật tử thờ phượng ngẫu tượng cho được. Kỳ thật, từ xa xưa lắm, con người nguyên thủy tự thấy mình sống trong một thế giới đầy thù nghịch và hiểm họa. Họ lo sợ thú dữ, lo sợ không đủ thức ăn, lo sợ bệnh hoạn và những tai ương hay hiện tượng thiên nhiên như giông gió, bão tố, núi lửa, sấm sét, vân vân. Họ không cảm thấy an toàn với hoàn cảnh xung quanh và họ không có khả năng giải thích được những hiện tượng ấy, nên họ tạo ra ý tưởng thần linh, nhằm giúp họ cảm thấy thoải mái tiện nghi hơn khi sự việc trôi chảy thuận lợi, cũng như có đủ can đảm vượt qua những lúc lâm nguy, hoặc an ủi khi lâm vào cảnh bất hạnh, lại cho rằng thượng đế đã sắp đặt an bài như vậy. Từ thế hệ này qua thế hệ khác, người ta tiếp tục niềm tin nơi “thượng đế” từ cha anh mình mà không cần phải đắn đo suy nghĩ. Có người cho rằng họ tin nơi thượng đế vì thượng đế đáp ứng những thỉnh nguyện của họ mỗi khi họ lo âu sợ hãi. Có người cho rằng họ tin nơi thượng đế vì cha mẹ ông bà họ tin nơi thượng đế. Lại có người cho rằng họ thích đi nhà thờ hơn đi chùa vì những người đi nhà thờ có vẻ sang trọng hơn những người đi chùa.

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

Không ai có thể làm gì để cứu bạn ngoại trừ chỉ đường dẫn lối, ngay cả Phật”.

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

hành Bồ Tát Đạo vị tha là thiết yếu, tự tiến tu, rồi giúp người tiến tu. Bước thứ nhì là “Lợi Tha”. Và bước thứ ba là “Giác Hạnh Viên Mãn”.

Phật là Đấng đã đạt được toàn giác dẫn đến sự giải thoát hoàn toàn khỏi luân hồi sanh tử. Danh từ Phật không phải là danh từ riêng mà là một tên gọi “Đấng Giác Ngộ” hay “Đấng Tỉnh Thức.” Thái tử Sĩ Đạt Đa không phải sanh ra để được gọi là Phật. Ngài không sanh ra là tự nhiên giác ngộ. Ngài cũng không nhờ ân điển của bất cứ một đấng siêu nhiên nào; tuy nhiên sau nhiều cố gắng liên tục, Ngài đã giác ngộ. Hiển nhiên đối với Phật tử, những người tin tưởng vào luân hồi sanh tử, thì Đức Phật không phải đến với cõi Ta Bà này lần thứ nhất. Như bất cứ chúng sanh nào khác, Ngài đã trải qua nhiều kiếp, đã từng luân hồi trong thế gian như một con vật, một con người, hay một vị thần trong nhiều kiếp tái sanh. Ngài đã chia xẻ số phận chung của tất cả chúng sanh. Sự viên mãn tâm linh của Đức Phật không phải và không thể là kết quả của chỉ một đời, mà phải được tu luyện qua nhiều đời nhiều kiếp. Nó phải trải qua một cuộc hành trình dài đằng đẵng. Tuy nhiên, sau khi thành Phật, Ngài đã khẳng định bất cứ chúng sanh nào thành tâm cũng có thể vượt thoát khỏi những vướng mắc để thành Phật. Tất cả Phật tử nên luôn nhớ rằng Phật không phải là thần thánh hay siêu nhiên. Ngài cũng không phải là một đấng cứu thế cứu người bằng cách tự mình gánh lấy gánh nặng tội lỗi của chúng sanh. Như chúng ta, Phật cũng sanh ra là một con người. Sự khác biệt giữa Phật và phàm nhân là Phật đã hoàn toàn giác ngộ, còn phàm nhân vẫn mê mờ tăm tối. Tuy nhiên, Phật tánh vẫn luôn đồng đẳng trong chúng sanh mọi loài. Trong Tam Bảo, Phật là đệ nhất bảo, pháp là đệ nhị bảo và Tăng là đệ tam bảo.

Theo các tông phái Thiên thì Phật tử chấp nhận rằng vị Phật lịch sử ấy không phải là vị thần tối thượng, cũng không phải là đấng cứu thế cứu người bằng cách tự mình gánh lấy tội lỗi của loài người. Người Phật tử chỉ tôn kính Đức Phật như một con người toàn giác toàn hảo đã đạt được sự giải thoát thân tâm qua những nỗ lực của con người và không qua ân điển của bất cứ một đấng siêu nhiên nào. Theo Phật giáo, ai trong chúng ta cũng là một vị Phật, nghĩa là mỗi người chúng ta đều có khả năng làm Phật; tuy nhiên, muốn thành Phật, chúng ta phải đi theo con đường gian truân đến giác ngộ. Trong các kinh điển, chúng ta thấy có nhiều sự xếp loại khác nhau về các giai đoạn Phật quả. Một vị Phật ở giai đoạn cao nhất không những là một người giác



ngộ viên mãn mà còn là một người hoàn toàn, một người đã trở thành toàn thể, bản thân tự đầy đủ, nghĩa là một người trong ấy tất cả các khả năng tâm linh và tâm thần đã đến mức hoàn hảo, đến một giai đoạn hài hòa hoàn toàn và tâm thức bao hàm cả vũ trụ vô biên. Một người như thế không thể nào đồng nhất được nữa với những giới hạn của nhân cách và cá tính và sự hiện hữu của người ấy. Không có gì có thể đo lường được, không có lời nào có thể miêu tả được con người ấy.

### *The Appearance of Prince Siddhartha*

In the year 563 B.C. a baby named Siddhartha was born into a royal family in northern India. He grew up in wealth and luxury but soon found that worldly comfort and security do not guarantee real happiness. He was deeply moved by the suffering he saw all around, so He resolved to find the key to human happiness. When he was 29 he left his wife and child and his Royal Palace and set off to sit at the feet of the great religious teachers of the day to learn from them. They taught him much but none really knew the cause of human sufferings and afflictions and how it could be overcome. Eventually, after six years study and meditation he had an experience in which all ignorance fell away and he suddenly understood. From that day onwards, he was called the Buddha, the Awakened One. He lived for another 45 years in which time he traveled all over northern India teaching others what he had discovered. His compassion and patience were legendary and he made hundreds of thousands of followers. In his eightieth year, old and sick, but still happy and at peace, he finally passed away into nirvana. It couldn't have been an easy thing for the Buddha to leave his family. He must have worried and hesitated for a long time before he finally left. There were two choices, dedicating himself to his family or dedicating himself to the whole world. In the end, his great compassion made him give himself to the whole world. And the whole world still benefits from his sacrifice. This was perhaps the most significant sacrifice ever made.

Nowadays, there are still some discussions over the exact year of the Buddha's birth; however, the majority of opinions favor 623 B.C. The Buddha's birthday was the day of the full moon in May. It was a beautiful day. The weather was nice and a gentle breeze was blowing.

All the flowers in the Lumbini Park were blooming, emitting fragrant scents, and all the birds were singing melodious songs. Together, they seemed to have created a fairy land on earth to celebrate the birth of the Prince, a coming Buddha. According to the Indian legends, at that time, the earth shook, and from the sky, two silvery currents of pure water gushed down, one was warm and the other cool, which bathed the body of the Prince. Nowadays, countries with Buddhist tradition usually celebrate the Buddha's Birthday around the middle of the fourth month of the Lunar Year. Also according to Indian legends, the more reliable Buddha's Birth Day, perhaps on the 4<sup>th</sup> month, 8<sup>th</sup> day; however, all Buddhist countries observe the Full Moon Day of the Lunar month of Vaisakha (April-May) as Buddha Birth Day Anniversary. For the Buddhist community, the most important event of the year is the celebration of the birth of the Buddha. It falls on the full-moon day in the fourth lunar month (in May of the Solar Calendar). This occasion is observed by millions of Buddhists throughout the world. It is called Vesak in Sri Lanka, Visakha Puja in Thailand. On this day, Buddhists in some countries like China and Korea would take part in the ceremonial bathing of the Buddha. They pour ladles of water scented with flower petals over a statue of the baby Buddha. This symbolizes purifying their thoughts and actions. The temple are elegantly decorated with flowers and banners; the altars are full of offerings. Vegetarian meals are provided for all. Captive animals, such as birds and turtles, are set free from their cages. This is a very joyous day for everyone. According to the Theravada tradition, the Buddha's Birth Day, perhaps on the 4<sup>th</sup> month, 8<sup>th</sup> day; however, all Buddhist countries observe the Full Moon Day of the Lunar month of Vaisakha (April-May) as Buddha Birth Day Anniversary. This is one of the major festivals of Buddhism because most Buddhist countries celebrate the day on which the Buddha was born, attained awakening, and passed into nirvana. According to the Mahayana tradition, the month corresponding to April-May, on the Full Moon day of which is celebrated the Birth, Renunciation, Enlightenment and Parinirvana of the Buddha. The Vesak celebration consists of the presentation of the teaching, contemplation of the life of Buddha, the process around the sacred sites. Furthermore, Vesak festival goes beyond mere historical

commemoration; it is a reminder for each of us to strive to become enlightened.

Even though the Buddha is dead but 2,500 years later his teachings still help and save a lot of people, his example still inspires people, his words still continue to change lives. Only a Buddha could have such power centuries after his death. The Buddha did not claim that he was a god, the child of god or even the messenger from a god. He was simply a man who perfected himself and taught that if we followed his example, we could perfect ourselves also. He never asked his followers to worship him as a god. In fact, He prohibited his followers to praise him as a god. He told his followers that he could not give favors to those who worship him with personal expectations or calamities to those who don't worship him. He asked his followers to respect him as students respect their teacher. He also reminded his followers to worship a statue of the Buddha to remind ourselves to try to develop peace and love within ourselves. The perfume of incense reminds us of the pervading influence of virtue, the lamp reminds us of the light of knowledge and the followers which soon fade and die, remind us of impermanence. When we bow, we express our gratitude to the Buddha for what his teachings have given us. This is the core nature of Buddhist worship. A lot of people have misunderstood the meaning of "worship" in Buddhism, even sincere Buddhists. Buddhists do not believe that the Buddha is a god, so in no way they could possibly believe that a piece of wood or metal is a god. In Buddhism, the statue of the Buddha is used to symbolize human perfection. The statue of the Buddha also reminds us of the human dimension in Buddhist teaching, the fact that Buddhism is man-centered, not god-centered, that we must look within not without to find perfection and understanding. So in no way one can say that Buddhists worship god or idols. In fact, a long time ago, when primitive man found himself in a dangerous and hostile situations, the fear of wild animals, of not being able to find enough food, of diseases, and of natural calamities or phenomena such as storms, hurricanes, volcanoes, thunder, and lightning, etc. He found no security in his surroundings and he had no ability to explain those phenomena, therefore, he created the idea of gods in order to give him comfort in good times, courage in times of danger and consolation when things went wrong. They believed that

god arranged everything. Generations after generations, man continues to follow his ancestors in a so-called “faith in god” without any further thinkings. Some says they in believe in god because god responds to their prayers when they feel fear or frustration. Some say they believe in god because their parents and grandparents believed in god. Some others say that they prefer to go to church than to temple because those who go to churches seem richer and more honorable than those who go to temples.

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

means to end this suffering. He left His father's palace at the age of 29 and six years later he gained enlightenment. According to the Buddha, the Law of Cause and Effect controls all beings. Karma simply means action. If a person commits a bad action (karma) it will be impossible for that person to escape from its bad effect. The Buddha is only a Master, who can tell beings what to do and what to avoid but he cannot do the work for anyone. In the Dhammapada Sutra, the Buddha clearly stated: "You have to do the work of salvation yourself. No one can do anything for another for salvation except to show the way."

The word Buddha is not a proper name, but a title meaning "Enlightened One" or "Awakened One." Prince Siddhartha was not born to be called Buddha. He was not born enlightened; however, efforts after efforts, he became enlightened. Any beings who sincerely try can also be freed from all clingings and become enlightened as the Buddha. All Buddhists should be aware that the Buddha was not a god or any kind of supernatural being. Like us, he was born a man. The difference between the Buddha and an ordinary man is simply that the former has awakened to his Buddha nature while the latter is still deluded about it. However, whether we are awakened or deluded, the Buddha nature is equally present in all beings. "Buddha" is an epithet of those who successfully break the hold of ignorance, liberate themselves from cyclic existence, and teach others the path to liberation. The word "Buddha" derived from the Sanskrit root budh, "to awaken," it refers to someone who attains Nirvana through meditative practice and the cultivation of such qualities as wisdom, patience, and generosity. Such a person will never again be reborn within cyclic existence, as all the cognitive ties that bind ordinary beings to continued rebirth have been severed. Through their meditative practice, Buddhas have eliminated all craving, and defilements. The Buddha of the present era is referred to as "Sakyamuni" (Sage of the Sakya). He was born Siddhartha Gautama, a member of the Sakya clan. The Buddha is one awakened or enlightened to the true nature of existence. The word Buddha is the name for one who has been enlightened, who brings enlightenment to others, whose enlightened practice is complete and ultimate. The term Buddha derived from the Sanskrit verb root "Budh" meaning to understand, to be aware of, or to awake. It describes a person who has achieved the enlightenment that

leads to release from the cycle of birth and death and has thereby attained complete liberation. The Buddha is the Enlightened One. Chinese translation is “to perceive” and “knowledge.” Buddha means a person who has achieved the enlightenment that leads to release from the cycle of birth and death and has thereby attained complete liberation. There are three degrees of enlightenment: enlightenment derived from one’s self, enlighten others, and attain the Buddhahood. The Buddha is the Enlightened One with Great Loving Kindness. The first step, he benefitted and perfected of the self (to benefit oneself), or to improve himself for the purpose of improving or benefiting others. Self-benefiting for the benefit of others, unlimited altruism and pity being the theory of Mahayana. “Self profit profit others,” the essential nature and work of a Bodhisattva, to benefit himself and benefit others, or himself press forward in the Buddhist life in order to carry others forward. Hinayana is considered to be self-advancement, self-salvation by works or discipline; Bodhisattva Buddhism as saving oneself in order to save others, or making progress and helping others to progress, Bodhisattvism being essentially altruistic. The second step is Benefiting or perfecting of others (to benefit others). And the third step is to attain of Buddhahood.

The Buddha is the person who has achieve the enlightenment that leads to release from the cycle of birth and death and has thereby attained complete liberation. The word Buddha is not a proper name but a title meaning “Enlightened One” or “Awakened One.” Prince Siddhartha was not born to be called Buddha. He was not born enlightened, nor did he receive the grace of any supernatural being; however, efforts after efforts, he became enlightened. It is obvious to Buddhists who believe in re-incarnation, that the Buddha did not come into the world for the first time. Like everyone else, he had undergone many births and deaths, had experienced the world as an animal, as a man, and as a god. During many rebirths, he would have shared the common fate of all that lives. A spiritual perfection like that of a Buddha cannot be the result of just one life. It must mature slowly throughout many ages and aeons. However, after His Enlightenment, the Buddha confirmed that any beings who sincerely try can also be freed from all clingings and become enlightened as the Buddha. All Buddhists should be aware that the Buddha was not a god or any kind

of supernatural being (supreme deity), nor was he a savior or creator who rescues sentient beings by taking upon himself the burden of their sins. Like us, he was born a man. The difference between the Buddha and an ordinary man is simply that the former has awakened to his Buddha nature while the latter is still deluded about it. However, the Buddha nature is equally present in all beings.

According to the Zen sects, Buddhists accept the historic Sakyamuni Buddha neither as a Supreme Deity nor as a savior who rescues men by taking upon himself the burden of their sins. Rather, it venerates him as a fully awakened, fully perfected human being who attained liberation of body and mind through his own human efforts and not by the grace of any supernatural being. According to Buddhism, we are all Buddhas from the very beginning that means every one of us is potentially a Buddha; however, to become a Buddha, one must follow the arduous road to enlightenment. Various classifications of the stages of Buddhahood are to be found in the sutras. A Buddha in the highest stage is not only fully enlightened but a Perfect One, one who has become whole, complete in himself, that is, one in whom all spiritual and psychic faculties have come to perfection, to maturity, to a stage of perfect harmony, and whose consciousness encompasses the infinity of the universe. Such a one can no longer be identified with the limitations of his individual personality, his individual character and existence; there is nothing by which he could be measured, there are no words to describe him.





**Chương Năm**  
**Chapter Five**

***Đức Phật Lịch Sử Thích Ca Mâu Ni***

Đức Phật Lịch Sử là đấng đã hoàn toàn đạt tới Chánh đẳng Chánh giác. Vì thiếu thông tin và sự kiện cụ thể chính xác nên bây giờ chúng ta không có niên đại chính xác liên quan đến cuộc đời của Đức Phật. Người Ấn Độ, nhất là những người dân ở vùng Bắc Ấn, thì cho rằng Đức Phật nhập diệt khoảng 100 năm trước thời vua A Dục. Tuy nhiên, các học giả cận đại đều đồng ý rằng Ngài đã được đản sanh vào khoảng hậu bán thế kỷ thứ bảy trước Tây lịch và nhập diệt 80 năm sau đó. Phật là Đấng Chánh Biến Tri, đản sanh vào năm 623 trước Tây lịch, tại miền bắc Ấn Độ, bây giờ là xứ Népal, một nước nằm ven sườn dãy Hy Mã Lạp Sơn, trong vườn Lâm Tỳ Ni trong thành Ca Tỳ la Vệ, vào một ngày trăng tròn tháng tư. Cách đây gần 26 thế kỷ dòng họ Thích Ca là một bộ tộc kiêu hùng của dòng Sát Đế Lợi trong vùng đồi núi Hy Mã Lạp Sơn. Tên hoàng tộc của Ngài là Siddhartha, và họ của Ngài là Gautama, thuộc gia đình danh tiếng Okkaka của thị tộc Thái Dương. Dòng họ này có một đức vua hiền đức là vua Tịnh Phạn, dựng kinh đô ở Ca Tỳ La Vệ, vị chánh cung của đức vua này là hoàng hậu Ma Gia. Khi sắp lâm bồn, theo phong tục thời ấy, hoàng hậu xin phép đức vua trở về nhà song thân mình ở một kinh thành khác, đó là Devadaha để sanh nở. Giữa đường hoàng hậu muốn nghỉ ngơi trong vườn Lâm Tỳ Ni, một khu vườn tỏa ngát hương hoa, trong lúc ong bướm bay lượn và chim muông đủ sắc màu ca hát như thể vạn vật đều sẵn sàng chào đón hoàng hậu. Vừa lúc bà đứng dưới một tàng cây sala đầy hoa và vin lấy một cành đầy hoa, bà liền hạ sanh một hoàng tử, là người sau này trở thành Đức Phật Cổ Đàm. Đó là ngày rằm tháng tư năm 623 trước Tây lịch. Vào ngày lễ đặt tên, nhiều vị Bà La Môn thông thái được mời đến hoàng cung. Một ẩn sĩ tên A Tư Đà tâu với vua Tịnh Phạn rằng sẽ có hai con đường mở ra cho thái tử: một là thái tử sẽ trở thành vị Chuyển Luân Thánh Vương, hoặc thái tử sẽ xuất thế gian để trở thành một Bạc Đại Giác. A Tư Đà đặt tên thái tử là Sĩ Đạt Đa, nghĩa là “người đạt được ước nguyện.” Thoạt tiên đức vua hài lòng khi nghe điều này, nhưng về sau ngài lo ngại về lời tiên đoán rằng thái tử sẽ xuất thế và trở thành một vị ẩn sĩ không nhà. Tuy nhiên hoan lạc

liền theo bởi sâu bi, chỉ bảy ngày sau khi hoàng tử chào đời, hoàng hậu Ma Gia đột ngột từ trần. Thứ phi Ba Xà Ba Đề, cũng là em gái của hoàng hậu, đã trở thành người dưỡng mẫu tận tụy nuôi nấng thương yêu hoàng tử. Dù sống trong nhung lụa, nhưng tánh tình của thái tử thật nhân từ. Thái tử được giáo dục hoàn hảo cả kinh Vệ Đà lẫn võ nghệ. Một điều kỳ diệu đã xảy ra trong dịp lễ Hạ Điền vào thời thơ ấu của Đức Phật. Đó là kinh nghiệm tâm linh đầu đời mà sau này trong quá trình tìm cầu chân lý nó chính là đầu mối đưa ngài đến giác ngộ. Một lần nhân ngày lễ Hạ Điền, nhà vua dẫn thái tử ra đồng và đặt thái tử ngồi dưới gốc cây đào cho các bà nữ mẫu chăm sóc. Bởi vì chính nhà vua phải tham gia vào lễ cày cấy, nên khi thái tử thấy phụ vương đang lái chiếc cày bằng vàng cùng với quần thần. Bên cạnh đó thái tử cũng thấy những con bò đang kéo lê những chiếc ách nặng nề và các bác nông phu đang nhễ nhại mồ hôi với công việc đồng áng. Trong khi các nữ mẫu chạy ra ngoài nhập vào đám hội, chỉ còn lại một mình thái tử trong cảnh yên lặng. Mặc dù tuổi trẻ nhưng trí khôn của ngài đã khôn ngoan. Thái tử suy tư rất sâu sắc về cảnh tượng trên đến độ quên hết vạn vật xung quanh và ngài đã phát triển một trạng thái thiền định trước sự kinh ngạc của các nữ mẫu và phụ vương. Nhà vua rất tự hào về thái tử, song lúc nào ngài cũng nhớ đến lời tiên đoán của ẩn sĩ A Tư Đà. Ngài vây bao quanh thái tử bằng tất cả lạc thú và đám bạn trẻ cùng vui chơi, rất cẩn thận tránh cho thái tử không biết gì về sự đau khổ, buồn rầu và chết chóc. Khi thái tử được 16 tuổi vua Tịnh Phạn sắp xếp việc hôn nhân cho ngài với công chúa con vua Thiện Giác là nàng Da Du Đà La. Trước khi xuất gia, Ngài có một con trai là La Hầu La. Mặc dù sống đời nhung lụa, danh vọng, tiền tài, cung điện nguy nga, vợ đẹp con ngoan, ngài vẫn cảm thấy tù túng như cảnh chim lồng cá chậu. Một hôm nhân đi dạo ngoài bốn cửa thành, Thái tử trực tiếp thấy nhiều cảnh khổ đau của nhân loại, một ông già tóc bạc, răng rụng, mắt mờ, tai điếc, lưng còng, nường gậy mà lê bước xin ăn; một người bệnh nằm bên lề rên xiết đau đớn không cùng; một xác chết sinh chương, ruồi bu nhặng bám trông rất ghê tởm; một vị tu khổ hạnh với vẻ trầm tư mặc tưởng. Những cảnh tượng này làm cho Thái tử nhận chân ra đời là khổ. Cảnh vị tu hành khổ hạnh với vẻ thanh tịnh cho Thái tử một dấu chỉ đầu tiên trên bước đường tìm cầu chân lý là phải xuất gia. Khi trở về cung, Thái tử xin phép vua cha cho Ngài xuất gia làm Tăng sĩ nhưng bị vua cha từ chối. Dù vậy, Thái tử vẫn quyết chí tìm con đường

tu hành để đạt được chân lý giải thoát cho mình và chúng sanh. Quyết định vô tiền khoáng hậu ấy làm cho Thái tử Sĩ Đạt Đa sau này trở thành vị giáo chủ khai sáng ra Đạo Phật. Năm 29 tuổi, một đêm Ngài dứt bỏ đời sống vương giả, cùng tên hầu cận là Xa Nặc thẳng yên cương cùng trốn ra khỏi cung, đi vào rừng sâu, xuất gia tầm đạo. Ban đầu, Thái tử đến với các danh sư tu khổ hạnh như Alara Kalama, Uddaka Ramaputta, những vị này sống một cách kham khổ, nhịn ăn nhịn uống, dài nắng dầm mưa, hành thân hoại thể. Tuy nhiên ngài thấy cách tu hành như thế không có hiệu quả, Ngài khuyên nên bỏ phương pháp ấy, nhưng họ không nghe. Thái tử bèn gia nhập nhóm năm người tu khổ hạnh và ngài đi tu tập nhiều nơi khác, nhưng đến đâu cũng thấy còn hẹp hòi thấp kém, không thể giải thoát con người hết khổ được. Thái tử tìm chốn tu tập một mình, quên ăn bỏ ngủ, thân hình mỗi ngày thêm một tiêu tụy, kiệt sức, nằm ngã trên cỏ, may được một cô gái chăn cừu đổ sữa cứu khỏi thân chết. Từ đó, Thái tử nhận thấy muốn tìm đạo có kết quả, cần phải bồi dưỡng thân thể cho khỏe mạnh. Sau sáu năm tầm đạo, sau lần Thái tử ngồi nhập định suốt 49 ngày đêm dưới cội Bồ Đề bên bờ sông Ni Liên tại Gaya để chiến đấu trong một trận cuối cùng với bóng tối si mê và dục vọng. Trong đêm thứ 49, lúc đầu hôm Thái tử chứng được túc mệnh minh, thấy rõ được tất cả khoảng đời quá khứ của mình trong tam giới; đến nửa đêm Ngài chứng được Thiên nhãn minh, thấy được tất cả bản thể và nguyên nhân cấu tạo của vũ trụ; lúc gần sáng Ngài chứng được Lậu tận minh, biết rõ nguồn gốc của khổ đau và phương pháp dứt trừ đau khổ để được giải thoát khỏi luân hồi sanh tử. Thái tử Sĩ Đạt Đa đã đạt thành bậc Chánh Đẳng Chánh Giác, hiệu là Thích Ca Mâu Ni Phật. Ngày thành đạo của Ngài tính theo âm lịch là ngày mồng tám tháng 12 trong lúc Sao Mai bắt đầu ló dạng. Đức Phật nói: “Ta không phải là vị Phật đầu tiên ở thế gian này, và cũng không phải là vị Phật cuối cùng. Khi thời điểm đến sẽ có một vị Phật giác ngộ ra đời, Ngài sẽ soi sáng chân lý như ta đã từng nói với chúng sanh.” Hai tháng sau khi thành đạo, Đức Phật giảng bài pháp đầu tiên là bài Chuyển Pháp Luân cho năm vị đã từng tu khổ hạnh với Ngài tại Vườn Nai thuộc thành Ba La Nại. Trong bài này, Đức Phật dạy: “Tránh hai cực đoan tham đắm dục lạc và khổ hạnh ép xác, Như Lai đã chứng ngộ Trung Đạo, con đường đưa đến an tịnh, thẳng trí, giác ngộ và Niết Bàn. Đây chính là Bát Thánh Đạo gồm chánh kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng,

chánh tinh tấn, chánh niệm và chánh định.” Kế đó Ngài giảng Tứ Diệu Đế hay Bốn Sự Thật Cao Thượng: “Khổ, nguyên nhân của Khổ, sự diệt khổ và con đường đưa đến sự diệt khổ.” Liền sau đó, tôn giả Kiền Trần Như chứng quả Dự Lưu và bốn vị còn lại xin được Đức Phật nhận vào hội chúng của Ngài. Sau đó Đức Phật giảng cho Yasa, một công tử vùng Ba La Nại và 54 người bạn khác của Yasa, tất cả những vị này đều trở thành các bậc A La hán. Với sáu mươi đệ tử đầu tiên, Đức Phật đã thiết lập Giáo Hội và Ngài đã dạy các đệ tử: “Ta đã thoát ly tất cả các kiết sử của cõi Trời người, chư vị cũng được thoát ly. Hãy ra đi, này các Tỳ Kheo, vì lợi ích cho mọi người, vì hạnh phúc cho mọi người, vì lòng bi mẫn thế gian, vì lợi ích, an lạc và hạnh phúc của chư Thiên và loài người. Hãy thuyết pháp hoàn thiện ở phần đầu, hoàn thiện ở phần giữa, hoàn thiện ở phần cuối, hoàn hảo cả về ý nghĩa lẫn ngôn từ. Hãy tuyên bố đời sống phạm hạnh hoàn toàn đầy đủ và thanh tịnh.” Cùng với những lời này, Đức Phật đã truyền các đệ tử của Ngài đi vào thế gian. Chính Ngài cũng đi về hướng Ưu Lâu Tần Loa (Uruvela). Nơi đây Ngài đã nhận 30 thanh niên quý tộc vào Tăng Đoàn và giáo hóa ba anh em tôn giả Ca Diếp, chẳng bao lâu sau nhờ bài thuyết giảng về lửa thiêu đốt, các vị này đều chứng quả A La Hán. Sau đó Đức Phật đi đến thành Vương Xá (Rajagaha), thủ đô nước Ma Kiệt Đà (Magadha) để viếng thăm vua Tần Bà Sa La (Bimbisara). Sau khi cùng với quần thần nghe pháp, nhà vua đã chứng quả Dự Lưu và thành kính cúng dường Đức Phật ngôi Tịnh Xá Trúc Lâm, nơi Đức Phật và Tăng chúng cư trú trong một thời gian dài. Tại đây hai vị đại đệ tử Xá Lợi Phất (Sariputra) và Mục Kiền Liên (Maggallana) đã được nhận vào Thánh chúng. Tiếp đó Đức Phật trở về thành Ca Tỳ La Vệ và nhận con trai La Hầu La và em khác mẹ là Nan Đà vào Giáo Hội. Từ giả quê hương, Đức Phật trở lại thành Vương Xá và giáo hóa cho vị trưởng giả tên là Cấp Cô Độc. Nơi đây vị này đã dâng cúng Tịnh Xá Kỳ Viên. Từ sau khi đạt giác ngộ vào năm 35 tuổi cho đến khi Ngài nhập Niết Bàn vào năm 80 tuổi, Ngài thuyết giảng suốt những năm tháng đó. Chắc chắn Ngài phải là một trong những người nhiều nghị lực nhất chưa từng thấy: 45 năm trường Ngài giảng dạy ngày đêm, và chỉ ngủ khoảng hai giờ một ngày. Suốt 45 năm, Đức Phật truyền giảng đạo khắp nơi trên xứ Ấn Độ. Ngài kết nạp nhiều đệ tử, lập các đoàn Tăng Già, Tỳ Kheo và Tỳ Kheo Ni, thách thức hệ thống giai cấp, giảng dạy tự do tín ngưỡng, đưa phụ nữ lên ngang hàng với nam giới,

chỉ dạy con đường giải thoát cho dân chúng trên khắp các nẻo đường. Giáo pháp của Ngài rất đơn giản và đầy ý nghĩa cao cả, loại bỏ các điều xấu, làm các điều lành, thanh lọc thân tâm cho trong sạch. Ngài dạy phương pháp diệt trừ vô minh, đường lối tu hành để diệt khổ, xử dụng trí tuệ một cách tự do và khôn ngoan để có sự hiểu biết chân chánh. Đức Phật khuyên mọi người nên thực hành mười đức tính cao cả là từ bi, trí tuệ, xả, hỷ, giới, nghị lực, nhẫn nhục, chân thành, cương quyết, thiện ý và bình thản. Đức Phật chưa hề tuyên bố là Thần Thánh. Người luôn công khai nói rằng bất cứ ai cũng có thể trở thành Phật nếu người ấy biết phát triển khả năng và dứt bỏ được vô minh. Khi giác hạnh đã viên mãn thì Đức Phật đã 80 tuổi. Đức Phật nhập Niết Bàn tại thành Câu Thi Na, để lại hàng triệu tín đồ trong đó có bà Da Du Đà La và La Hầu La, cũng như một kho tàng giáo lý kinh điển quý giá mà cho đến nay vẫn được xem là khuôn vàng thước ngọc.

### ***The Historical Buddha Sakyamuni***

The historical person with the name of Siddhattha, a Fully Enlightenment One. One who has reached the Utmost, Right and Equal Enlightenment. The lack of hard facts and information, even the date of the Buddha's life is still in doubt. Indian people believe that the Buddha's Nirvana took place around 100 years before the time of King Asoka. However, most modern scholars agreed that the Buddha's Birthday was in some time in the second half of the seventh century B.C. and His Nirvana was about 80 years after His Birthday. The Buddha is the All-Knowing One. He was born in 623 BC in Northern India, in what is now Nepal, a country situated on the slope of Himalaya, in the Lumbini Park at Kapilavathu on the Vesak Fullmoon day of April. Almost 26 centuries ago, the Sakyas were a proud clan of the Khattiyas (the Warrior Caste) living on the foothill of the Himalaya in Northern Nepal. His royal name was Siddhartha, and his family name was Gautama. He belonged to the illustrious family of the Okkaka of the Solar Race. King Raja Suddhodana founded a strong kingdom with the capital at Kapilavathu. His wife was Queen Maha Maya, daughter of the Kolya. Before giving birth to her child, according to the custom at that time, she asked for the King's permission to return to her parents' home in Devadaha for the

childbirth. On the way to her parents' home, the Queen took a rest at Lumbini Park, a wonderful garden where flowers filled the air with sweet odor, while swarms of bees and butterflies were flying around and birds of all color were singing as if they were getting ready to welcome the Queen. As she was standing under a flowering sala tree, and catching hold of a branch in full bloom, she gave birth to a prince who would later become Buddha Gotama. All expressed their delight to the Queen and her noble baby prince. Heaven and Earth rejoiced at the marvels. The memorable day was the Full Moon Day of Vesak (in May) in 623 BC. On the naming ceremony, many learned Brahmins were invited to the palace. A wise hermit named Asita told the king that two ways would open for the prince: he would either become a universal ruler or would leave the world and become a Buddha. Asita named the baby Siddhattha, which means "the One whose wish is fulfilled." At first the King was pleased to hear this, but later he was worried about the statement that the prince would renounce the world and become a homeless hermit. In the palace, however, delight was followed quickly by sorrow, seven days after the childbirth, Queen Maya suddenly died. Her younger sister, Pajapati Gotami, the second Queen, became the prince's devoted foster mother, who brought him up with loving care. Although grew up in a luxurious life of a prince with full of glory, he was kind and gentle. He received excellent education in both Vedas and the arts of warfare. A wonderful thing happened at a ploughing festival in his childhood. It was an early spiritual experience which, later in his search for truth, served as a key to his Enlightenment. Once on a spring ploughing ceremony, the King took the prince to the field and placed him under the shade of a rose apple tree where he was watched by his nurses. Because the King himself took part in the ploughing, the prince looked at his father driving a golden plough together with other nobles, but he also saw the oxen dragging their heavy yokes and many farmers sweating at their work. While the nurses ran away to join the crowd, he was left alone in the quiet. Though he was young in age, he was old in wisdom. He thought so deeply over the sight that he forgot everything around and developed a state of meditation to the great surprise of the nurses and his father. The King felt great pride in his son, but all the time he recalled the hermit's prophecy. Then he surrounded him with all

pleasures and amusements and young playmates, carefully keeping away from him all knowledge of pain, sadness and death. When he was sixteen years old, the King Suddhodana arranged for his son's a marriage with the princess Yasodhara, daughter of King Soupra-Buddha, who bore him a son named Rahula. Although raised in princely luxury and glory, surrounded with splendid palaces, His beautiful wife and well-behaved son, He felt trapped amidst this luxury like a bird in a gold cage, a fish in a silver vase. During a visit to the outskirts of the city, outside the four palace portals, He saw the spectacle of human suffering, an old man with white hair, fallen teeth, blurred eyes, deaf ears, and bent back, resting on his cane and begging for his food; A sick man lying at the roadside who moaned painfully; a dead man whose body was swollen and surrounded with flies and bluebottles; and a holy ascetic with a calm appearance. The four sights made Him realize that life is subject to all sorts of sufferings. The sight of the holy ascetic who appeared serene gave Him the clue that the first step in His search for Truth was "Renunciation." Back in his palace, he asked his father to let Him enter monkhood, but was refused. Nevertheless, He decided to renounce the world not for His own sake or convenience, but for the sake of suffering humanity. This unprecedented resolution made Prince Siddartha later become the Founder of Buddhism. At the age of twenty-nine, one night He decided to leave behind His princely life. After his groom Chandala saddled His white horse, He rode off the royal palace, toward the dense forest and became a wandering monk. First, He studied under the guidance of the leading masters of the day such as Alara Kalama and Uddaka Ramaputta. He learned all they could teach Him; however, He could not find what He was looking for, He joined a group of five mendicants and along with them, He embarked on a life of austerity and particularly on starvation as the means which seemed most likely to put an end to birth and death. In His desire for quietude He emaciated His body for six years, and carried out a number of strict methods of fasting, very hard for ordinary men to endure. The bulk of His body was greatly reduced by this self-torture. His fat, flesh, and blood had all gone. Only skin and bone remained. One day, worn out He fell to the ground in a dead faint. A shepherdess who happened to pass there gave Him milk to drink. Slowly, He recovered His body strength. His

courage was unbroken, but His boundless intellect led Him to the decision that from now on He needed proper food. He would have certainly died had He not realized the futility of self-mortification, and decided to practice moderation instead. Then He went into the Nairanjana River to bathe. The five mendicants left Him, because they thought that He had now turned away from the holy life. He then sat down at the foot of the Bodhi tree at Gaya and vowed that He would not move until He had attained the Supreme Enlightenment. After 49 days, at the beginning of the night, He achieved the “Knowledge of Former Existence,” recollecting the successive series of His former births in the three realms. At midnight, He acquired the “Supreme Heavenly Eye,” perceiving the spirit and the origin of the Creation. Then early next morning, He reached the state of “All Knowledge,” realizing the origin of sufferings and discovering the ways to eliminate them so as to be liberated from birth-death and reincarnation. He became Anuttara Samyak-Sambodhi, His title was Sakyamuni Buddha. He attained Enlightenment at the age of 35, on the eighth day of the twelfth month of the lunar calendar, at the time of the Morning Star’s rising. After attaining Enlightenment at the age of 35 until his Mahaparinirvana at the age of 80, he spent his life preaching and teaching. He was certainly one of the most energetic man who ever lived: forty-nine years he taught and preached day and night, sleeping only about two hours a day. The Buddha said: “I am not the first Buddha to come upon this earth, nor shall I be the last. In due time, another Buddha will arise, a Holy one, a supreme Enlightened One, an incomparable leader. He will reveal to you the same Eternal Truth which I have taught you.” Two months after his Enlightenment, the Buddha gave his first discourse entitled “The Turning of The Dharma Wheel” to the five ascetics, the Kodannas, his old companions, at the Deer Park in Benares. In this discourse, the Buddha taught: “Avoiding the two extremes of indulgence in sense pleasures and self-mortification, the Tathagata has comprehended the Middle Path, which leads to calm, wisdom, enlightenment and Nirvana. This is the Very Noble Eight-fold Path, namely, right view, right thought, right speech, right action, right livelihood, right effort, right mindfulness, and right concentration.” Next he taught them the Four Noble Truths: Suffering, the Cause of Suffering, the Ceasing of Suffering and the Path leading



to the ceasing of suffering. The Venerable Kodanna understood the Dharma and immediately became a Sotapanna, the other four asked the Buddha to receive them into his Order. It was through the second sermon on the “No-self Quality” that all of them attained Arahantship. Later the Buddha taught the Dharma to Yasa, a rich young man in Benares and his 54 companions, who all became Arahants. With the first 60 disciples in the world, the Buddha founded his Sangha and he said to them: “I am free from all fetters, both human and divine, you are also free from all fetters. Go forth, Bhikkhus, for the welfare of many, for the happiness of many, out of compassion for the world, for the good and welfare, and happiness of gods and men. Preach the Dharma, perfect in the beginning, perfect in the middle, perfect in the end, both in spirit and in letter. Proclaim the holy life in all its fullness and purity.” With these words, he sent them into the world. He himself set out for Uruvela, where he received 30 young nobles into the Order and converted the Three Brothers Kassapa, who were soon established in Arahantship by means of “the Discourse on Fire.” Then the Buddha went to Rajagaha, to visit King Bimbisara. The King, on listening to the Dharma, together with his attendants, obtained the Fruit of the First Path and formally offered the Buddha his Bamboo Grove where the Buddha and the Sangha took up their residence for a long time. There, the two chief disciples, Sariputra and Mogallana, were received into the Order. Next, the Buddha went to Kapilavatthu and received into the Order his own son, Rahula, and his half-brother Nanda. From his native land, he returned to Rajagaha and converted the rich banker Anathapindika, who presented him the Jeta Grove. For 45 years, the Buddha traversed all over India, preaching and making converts to His religion. He founded an order of monks and later another order of nuns. He challenged the caste system, taught religious freedom and free inquiry, raised the status of women up to that of men, and showed the way to liberation to all walks of life. His teachings were very simple but spiritually meaningful, requiring people “to put an end to evil, fulfil all good, and purify body and mind.” He taught the method of eradicating ignorance and suppressing sufferings. He encouraged people to maintain freedom in the mind to think freely. All people were one in the eyes of the Buddha. He advised His disciples to practice the ten supreme qualities: compassion, wisdom, renunciation, discipline, will

power, forbearance, truthfulness, determination, goodwill, and equanimity. The Buddha never claimed to be a deity or a saint. He always declared that everyone could become a Buddha if he develops his qualities to perfection and is able to eliminate his ignorance completely through his own efforts. At the age of 80, after completing His teaching mission, He entered Nirvana at Kusinara, leaving behind millions of followers, among them were His wife Yasodara and His son Rahula, and a lot of priceless doctrinal treasures considered even today as precious moral and ethical models.

*Chương Sáu*  
*Chapter Six*

*Sự Thành Hình Phật Giáo*

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

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

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

mãn dù bạn đã được những thứ mà bạn muốn. Như vậy “Làm thế nào để tôi có hạnh phúc?” Bằng cách chấm dứt mong muốn. Giống như ngọn lửa sẽ tự nhiên tắt khi bạn không châm thêm dầu vào, cho nên sự bất hạnh của bạn chấm dứt khi nhiên liệu tham dục thái quá bị lấy đi. Khi bạn chiến thắng được lòng ích kỷ, những thói quen và hy vọng đại dột, hạnh phúc sẽ thực sự hiện ra.

### ***The Formation of Buddhism***

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

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

About the Seventh Century B.C., many people questioned the value of their own religion: Hinduism. According to Hinduism’s theories, they had to be reborn to the same class forever. If they belonged to the class of Sudra, they would be reborn into that class life after life. At first, Prince Siddhartha always concerned with burning questions as: “Why was there unhappiness?”, or “How could a man be happy?”, etc. He diligently performed ascetic practices, but after six years of persevering search and strenuous self-denial, He still had not found the answers for these problems. After spending six years in seeking a solution of emancipation through ascetic practices without any success, Prince Siddhartha determined to find the answer in thought and meditation. After 49 days and nights of meditation under the Bodhi Tree, He had become the “Awakened One”. The path that the Buddha had found was the “Middle Path”, which was in between extremes. The extremes to be avoided were the life of sensual indulgence on the one hand and the life of drastic asceticism on the other. Both led to out-of-balance living. Neither led to the true goal of release from sufferings and afflictions. The Buddha declared: “To find the Middle Path to harmonious living, each person must search thoughtfully, not wasting any time in wordy arguments. Each person must explore and experiment for himself without any exception.” During almost twenty-six centuries, both Mahayana and Hinayana Buddhism have proved adaptable to changing conditions and to different peoples in the world with the belief that what the Buddha discovered can help almost everyone. For the question “Why am I unhappy?” the Buddha suggests: because you fill yourself with wanting, until the wanting is a thirst that cannot be satisfied even by the things you want. “How can I be happy?” By ceasing to want. Just as a fire dies down when no fuel is added, so your unhappiness will end when the fuel of excessive is taken away. When you conquer selfish, unwise habits and hopes, your real happiness will emerge.

***Phần Ba***  
***Các Bộ Phái Phật Giáo Sơ Thời***

***Part Three***  
***Early Buddhist Sects***





## *Chương Bảy* *Chapter Seven*

### *Tam Thời Pháp*

Có ba thời pháp Chánh-Tượng-Mạt: Thứ nhất, Chánh Pháp là giai đoạn 500 năm đầu, từ khi Đức Phật nhập diệt. Thứ nhì, Tượng Pháp là giai đoạn 1.000 năm sau thời Chánh Pháp. Thứ ba, Mạt Pháp là giai đoạn khoảng ba ngàn năm sau thời Tượng Pháp, nhưng chúng ta có thể nói Mạt Pháp là thời gian giáo pháp suy đồi kéo dài vô hạn. ***Thời kỳ thứ nhất là Thời Chánh Pháp:*** Thời Chánh Pháp còn được gọi là thời kỳ có phương pháp đúng, thường được dùng để chỉ Bát Chánh Đạo. Thời kỳ chánh pháp là thời Đức Phật thị hiện trên thế gian để dạy Phật pháp. Trong thời kỳ này có nhiều bậc A La Hán, Bồ Tát và các bậc hiền thánh xuất hiện làm đệ tử của Đức Phật. Chánh pháp là giai đoạn kéo dài 500 năm (có người nói 1.000 năm) sau ngày Phật nhập diệt. Tuy Phật đã nhập diệt, nhưng pháp nghi giới luật của Ngài dạy và để lại vẫn còn vững chắc. Hơn nữa, trong giai đoạn này chúng sanh nghiệp nhẹ tâm thuần, nên có nhiều có tới 80 đến 90 phần trăm người nghe pháp tu hành đắc quả. Nghĩa là có người hành trì chân chánh và có người tu chứng. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật nói: “Này Mahamati! Khi Chánh Pháp được hiểu thì sẽ không có sự gián đoạn của dòng giống Phật.” Trong Kinh Ma Ha Ma Gia, Đức Phật có tiên đoán rằng sau khi Ngài nhập Niết Bàn rồi thì một trăm năm sau, có Tỳ Kheo Ưu Ba Cúc Đa, đủ biện tài thuyết pháp như Phú Lô Na, độ được vô lượng chúng sanh. Một trăm năm sau đó nữa (tức là hai trăm năm sau khi Phật nhập diệt), có Tỳ Kheo Thi La Nan Đà, khéo nói pháp yếu, độ được mười hai triệu người trong châu Diêm Phù Đề. Một trăm năm kế đó nữa (tức là ba trăm năm sau khi Phật nhập diệt), có Tỳ Kheo Thanh Liên Hoa Nhãn, thuyết pháp độ được nửa triệu người. Một trăm năm kế nữa (tức bốn trăm năm sau khi Phật nhập diệt), có Tỳ Kheo Ngưu Khẩu thuyết pháp độ được một vạn người. Một trăm năm kế tiếp đó (tức 500 năm sau ngày Phật nhập diệt), có Tỳ Kheo Bảo Thiên thuyết pháp độ được hai vạn người và khiến cho vô số chúng sanh phát tâm vô thượng Bồ Đề. Sau đó thì thời kỳ Chánh Pháp sẽ chấm dứt. Sáu trăm năm sau ngày Phật nhập Niết Bàn, có 96 thứ tà đạo sống dậy, tà thuyết nổi lên phá hoại Chánh Pháp. Lúc ấy có Tỳ

Kheo Mã Minh ra đời. Tỳ Kheo này dùng trí huệ biện tài hàng phục ngoại đạo. Bảy trăm năm sau khi Phật nhập diệt, có Tỳ Kheo Long Thọ ra đời, dùng chánh trí hay trí huệ Bát Nhã chân chánh, xô ngã cột phước tà kiến, đốt sáng ngọn đuốc Chánh Pháp. Trong kinh Pháp Cú, đức Phật dạy: Đêm rất dài với những kẻ mất ngủ, đường rất xa với kẻ lữ hành mỗi mệt. Cũng thế, vòng luân hồi sẽ tiếp nối vô tận với kẻ ngu si không minh đạt chánh pháp (60). Hăng hái đừng buông lung, làm lành theo Chánh pháp. Người thực hành đúng Chánh pháp thì đời này vui đời sau cũng vui (168). Hãy làm lành theo Chánh pháp, việc ác tránh không làm. Người thực hành đúng Chánh pháp, thì đời này vui đời sau cũng vui (169).

**Thời kỳ thứ nhì là Thời Tượng Pháp:** Thời Tượng Pháp kéo dài 1000 năm sau thời Chánh Pháp. Trong thời kỳ này, chư Tăng Ni và Phật tử vẫn tiếp tục tu tập đúng theo chánh pháp mà Đức Phật đã dạy, và vẫn có thể vào định giới mặc dù rất ít người giác ngộ. Thời Tượng Pháp là thời mà chân lý do Đức Phật thuyết giảng vẫn còn, nhưng được học và thực tập theo kiểu nghi thức, và không còn sự chứng ngộ nữa. Trong thời kỳ này các Tăng sĩ cố gắng đạt được kiến thức về Phật Pháp và nghi thức rồi tự hào mình là người trí thức. Một số người chỉ giữ giới và thực hành cho tự thân nhưng thờ ơ với người khác, và sống đời sống tôn giáo biệt lập với ngoài đời. Phần còn lại là những tín đồ yếu kém. Trong thời kỳ này, các tu sĩ Phật giáo không còn sự tiếp xúc với đời và không còn là linh hồn thật sự của Phật giáo nữa. Tuy nhiên, trong thời gian này, pháp nghi giới luật của Phật để lại bị các ma Tăng và ngoại đạo giảng giải sai lầm một cách cố ý. Tuy có giáo lý, có người hành trì, song rất ít có người chứng đạo. Một trăm người tu thì có chừng bảy tám người giác ngộ. Theo Kinh Ma Ha Ma Gia, vào khoảng tám trăm năm sau ngày Đức Phật nhập diệt, hàng xuất gia phần nhiều tham trước danh lợi, giải đãi, buông lung tâm tánh. Đến khoảng chín trăm năm sau ngày Phật nhập diệt, trong giới Tăng Ni, phần nhiều là hạng nô tỳ bỏ tục xuất gia. Một ngàn năm sau khi Phật nhập diệt, các Tỳ Kheo nghe nói ‘Bất Tịnh Quán’ hay phép quán thân thể mình và chúng sanh đều không sạch, pháp “Sổ Tức Quán’ hay pháp quán bằng cách đếm hơi thở, buồn chán không thích tu tập. Vì thế, trong trăm ngàn người tu chỉ có một ít người được vào trong chánh định. Từ đó về sau lần lần hàng xuất gia hủy phá giới luật, hoặc uống rượu, hoặc sát sanh, hoặc đem bán đồ vật của ngôi Tam Bảo, hoặc làm hạnh bất tịnh.

Nếu họ có con trai thì cho làm Tăng, con gái thì cho làm Ni, để tiếp tục mượn danh của Tam Bảo mà ăn xài phung phí và thủ lợi cho riêng mình. Đây là những dấu hiệu báo trước về thời kỳ Mạt Pháp. Tuy vậy, vẫn còn một ít người biết giữ giới hạnh, gắng lo duy trì và hoằng dương chánh giáo.

**Thời kỳ thứ ba là Thời Mạt Pháp:** Mạt Pháp là giai đoạn hiện hữu cuối cùng của Phật pháp trên thế giới này, trong thời đó sự tu tập và giới luật tự viện sẽ từ từ suy đồi, ngay cả những dấu hiệu biểu tượng về Phật giáo cũng sẽ biến mất, và những dấu hiệu khác trong các tự viện như sự xuất hiện của những ác Tăng, hay Tăng có gia đình, hay Tăng chỉ có bề ngoài mà thôi, vân vân. Tuy nhiên, nhiều Phật tử tin rằng, vào thời mạt pháp, nếu bạn chỉ cần nhớ một câu niệm Phật “Nam Mô A Di Đà Phật,” và thành khẩn niệm thì đến cuối đời bạn sẽ được Đức Phật A Di Đà tiếp dẫn về Tây Phương Cực Lạc. Điều kiện tại cõi thiên đường này rất thích hợp cho việc tiến tu cho đến khi đạt thành Phật quả. Thời mạt pháp (thời kỳ mà giáo pháp suy vi vì cách xa thời Phật quá lâu), thời kỳ cuối cùng của Phật pháp khoảng 3000 năm sau thời Chánh Pháp. Vào cuối thời kỳ này, sẽ không còn giảng dạy Phật pháp nữa, có nghĩa là Phật pháp chấm dứt một ngày nào đó. Tuy nhiên, Phật Di Lặc hay Phật Cười (Hạnh Phúc) sẽ xuất hiện và tái tạo tất cả. Thời kỳ cuối cùng của ba thời kỳ Phật pháp (Chánh, Tượng, và Mạt Pháp), thời kỳ suy vi và bị tiêu diệt của giáo pháp. Trong thời gian này, đạo đức suy đồi, pháp nghi tu hành hư hoại. Tà ma ngoại đạo lẫn lộn vào phá hư Phật pháp. Tuy có giáo lý, có người tu hành, nhưng không một ai hành trì đúng pháp, huống là tu chứng? Trong Kinh Đại Tập Nguyệt Tạng, Đức Phật đã có lời huyền ký rằng: “Trong thời Mạt Pháp, ước ức người tu hành, song không có một ai chứng đắc.” Trong Kinh Pháp Diệt Tận, Đức Phật cũng có huyền ký rằng: “Về sau, khi Pháp của ta sắp diệt, nơi cõi ngũ trược này, tà đạo nổi lên rất thịnh. Lúc ấy có những quyến thuộc của ma trá hình vào làm Sa Môn để phá rối đạo pháp của ta. Họ mặc y phục y như thế gian, ưa thích áo Cà Sa năm màu, thay vì mặc áo ba màu lược của hàng Tăng sĩ. Họ ăn thịt, uống rượu, sát sanh, tham trước mùi vị, không có từ tâm tương trợ, lại còn ganh ghét lẫn nhau; sư này ghét sư kia, chùa này ghét chùa kia. Bấy giờ các vị Bồ Tát, Bích Chi, La Hán vì bổn nguyện hộ trì Phật Pháp nên mới hiện thân ra làm Sa Môn hay cư sĩ, tu hành tinh tấn, đạo trang nghiêm, được mọi người kính trọng. Các bậc ấy có đức thuần

hậu, từ ái, nhân nhục, ôn hòa, giúp đỡ kẻ già yếu cô cùng, hằng đem kinh tượng khuyên người thọ trì, đọc tụng, giáo hóa chúng sanh một cách bình đẳng, tu nhiều công đức, không nệ chi đến việc tổn mình lợi người. Khi có những vị tu hành đạo đức như thế, thì các Tỳ Kheo Ma kia ganh ghét, phỉ báng, vu cho các điều xấu, dùng đủ mọi cách lấn áp, xua đuổi, hạ nhục, vâng vâng, khiến cho các vị chân tu này không được ở yên. Từ đó, các ác Tỳ Kheo kia càng ngày càng thêm lộng hành, không tu đạo hạnh, bỏ chùa chiền điêu tàn, hư phế. Họ chỉ biết tích tụ tài sản, làm các nghề không hợp pháp để sanh sống, đốt phá rừng núi, làm tổn hại chúng sanh không chút từ tâm. Lúc ấy, có nhiều kẻ nô tỳ hạ tiện xuất gia làm Tăng Ni, họ thiếu đạo đức, dâm dật, tham nhiễm, nam nữ sống chung lẩn lộn. Phật Pháp suy vi chính là do bọn này! Lại có những kẻ trốn phép vua quan, lẩn vào cửa đạo, rồi sanh tâm biếng nhác, không học, không tu. Đến kỳ bố tác tụng giới, họ chỉ lơ là, gắng gượng, không chịu chuyên chú lắng nghe. Nếu có giảng thuyết giới luật, họ lược trước bỏ sau, không chịu nói ra cho hết. Nếu có đọc tụng kinh văn, họ không rành câu chữ, không chịu tìm hỏi nơi bậc cao minh, tự mãn cầu danh, cho mình là phải. Tuy thế, bề ngoài họ cũng làm ra vẻ đạo đức, thường hay nói phô trương, để hy vọng được mọi người cúng dường. Các Tỳ Kheo Ma này sau khi chết sẽ bị đọa vào trong tam đồ ác đạo của địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh, trải qua nhiều kiếp. Khi đền xong tội, họ sẽ thác sanh làm người ở nơi biên địa, chỗ không có ngôi Tam Bảo.” Theo Kinh Đại Bi, Đức Phật bảo Ngài A Nan: “Này A Nan! Khi ta nhập Niết Bàn rồi, trong thời gian 2.500 năm sau, nhóm người giữ giới, y theo chánh pháp, lần lần tiêu giảm. Các bè đảng phá giới, làm điều phi pháp, ngày càng tăng thêm nhiều. Bấy giờ có nhiều Tỳ Kheo đắm mê danh lợi, không chịu tu thân, tâm, trí huệ; họ tham trước những y bát, thức ăn, thuốc men, sàng tọa, phòng xá, chùa chiền, rồi ganh ghét tranh giành phỉ báng lẫn nhau. Thậm chí, kiện thưa nhau ra trước công quyền. Chúng ta, những đệ tử Phật trong thời Mạt Pháp này, cần phải làm người Phật tử chân chánh. Phải biết Phật và chư Tổ trong quá khứ tu hành không phải dễ dàng. Phải biết thân này là bọ chét do tứ đại hợp lại mà thành, chẳng có gì quý báu. Chúng ta đã cam tâm làm nô lệ cho cái thân này lâu quá rồi, vì nó mà chúng ta gây tội tạo nghiệp, bây giờ là lúc chúng ta nên chấm dứt làm kiếp nô lệ cho cái thân hôi thúi này đây.

Ngoài ra còn có ba thời thuyết pháp của Phật: Thời thứ nhất là Hữu thời. Khi Phật thuyết về thực tánh của ngũ uẩn và những yếu tố của nó, nhưng phủ nhận “thực ngã” như là một tâm thức thường hằng. Đây là thời kỳ Phật thuyết về Tứ A Hàm các các kinh điển Tiểu thừa khác. Thời thứ nhì là Không thời. Khi Phật phủ nhận về ý tưởng “thực pháp” và cho rằng chư pháp không thực. Trong giai đoạn này Phật thuyết Kinh Bát Nhã. Thời thứ ba là Trung thời. Khi này Phật thuyết rằng tâm thức là thật trong khi chư pháp huyền giả. Giai đoạn này Phật thuyết kinh Diệu Pháp Liên Hoa. Cuối cùng, còn có ba thời Chuyển Pháp theo Tam Luận Tông: Thứ nhất, căn bản Pháp Luân là Hoa Nghiêm. Thứ nhì, chi mật Pháp Luân là các kinh điển Tiểu và Đại Thừa. Thứ ba, nhiếp mật quy bản Pháp Luân là thời Pháp Hoa.

### *Three Periods of Buddha's Teachings*

There are three periods of Dharma: Correct dharma-Semblance Dharma-Degenerate Age of Dharma. First, the period of correct Dharma is the first 500 years from the time of the Buddha's parinirvana. Second, the period of semblance Dharma is the second period of 1,000 years after the first period. Third, the period of the end of Dharma, about three thousand years after the end of the period of the semblance Dharma, but we can say this period is countless years of its decline and end. **First, the Correct Dharma:** The period of correct Dharma or correct (right or true) doctrine of the Buddha also means the right method, is often used as a name for the Noble Eightfold Path. The correct dharma age is the era when the Buddha dwelled in the world. At that time the Buddha taught the Dharma, and there were genuine Arhats, great Bodhisattvas, and the sages who appeared as great disciples of the Buddha. The real period of Buddhism which lasted 500 years (some says 1,000 years) after the death of the Buddha (entered the Maha-Nirvana). Although the Buddha was no longer in existence, His Dharma and precepts were still properly practiced and upheld. Furthermore, there would be many Buddhists who had light karma and their mind were intrinsically good, therefore, many of them would attain enlightenment in their cultivation. From eighty to ninety out of one hundred cultivators would attain enlightenment. That is to say there were true and genuine practitioners who attained enlightenment.

In the Lankavatara Sutra, the Buddha said: “Mahamati! When the right doctrine is comprehended, there will be no discontinuation of the Buddha-family.” In the Mahamaya Sutra, the Buddha prophesied that after He entered the Maha-Nirvana: One hundred years later, there will be a Bhikshu named Upagupta who will have the complete ability to speak, elucidate, and clarify the Dharma similar to Purna Maitrayaniputra. He will aid and rescue infinite sentient beings. In the following one hundred years (two hundred years after the Buddha’s Maha-Nirvana), there will be a Bhikshu named Silananda, able to speak the crucial Dharma discerningly and will aid and save twelve million beings in this Jambudvipa continent (the earth). In the following one hundred years (or three hundred years after the Buddha’s Maha-Nirvana), there will be a Bhikshu named Hsin-Lien-Hua-Ran, who will speak the Dharma to aid and save five hundred thousand beings. One hundred years after Hsin-Lien-Hua-Ran (four hundred years after the Buddha’s Maha-Nirvana), there will be a Bhikshu named Niu-k’ou, who will speak the Dharma and rescue ten thousand beings. One hundred years after Niu-K’ou (five hundred years after the Buddha’s Maha-Nirvana), there will be a Bhikshu named Bao-T’ien, who will speak the Dharma to aid and save twenty thousand beings and influence infinite others to develop the Ultimate Bodhi Mind. After this time, the Proper Dharma Age will come to an end. Six hundred years after the Buddha’s Maha-Nirvana, ninety-six types of improper doctrines will arise, false teachings will be born to destroy the Proper Dharma. At that time, a Bhikshu named Asvaghosha will be born. This Bhikshu will use great wisdom to speak of the Dharma to combat these false religions. Seven hundred years after the Buddha’s Maha-Nirvana, there will be born a Bhikshu named Nagarjuna; he will use the power of the Proper Prajna or great wisdom to destroy false views to light brightly the Buddha’s Dharma’s torch. In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: Long is the night to the wakeful; long is the road to him who is tired; long is samsara to the foolish who do not know true Law (Dharmapada 60). Eagerly try not to be heedless, follow the path of righteousness. He who observes this practice lives happily both in this world and in the next (Dharmapada 168). Follow the path of righteousness. Do not do evil. He who practices this, lives happily both in this world and in the next (Dharmapada 169).

*Second, the period of semblance Dharma:* The Semblance of Law period, or the formal period of Buddhism which lasted 1000 years after the real period. In this period, Monks, Nuns and Lay Buddhists still continue to practice properly the Dharma as the Buddha taught and are still able to penetrate the spiritual realm of samadhi even though fewer will attain enlightenment. The period of Counterfeit Law is the time when the truth preached by the Buddha still exists but is learned and practiced as a matter of formality, and there is no longer enlightenment. In this period, Buddhist monks devote themselves to gaining a thorough knowledge of Buddhist doctrines and formalities and are proud of themselves for being learned. Some of them only keep the precepts and practice them with indifference to others, and lead religious lives aloof from the world. The rest are weak followers. In such a period, Buddhist monks have lost touch with the true life and soul of Buddhism. However, in this age, the Buddha's Dharma and precepts left behind are destroyed by Evil-monks and Non-Buddhists who disguise themselves as Buddhist monks and nuns to destroy the teaching by falsely explaining and teaching the Buddha Dharma. Thus, the Dharma still exists and there are still cultivators, but very few attain enlightenment. Only seven or eight out of one hundred cultivators will attain enlightenment. According to the Mahamaya Sutra, about eight hundred years after the Buddha's Maha-Nirvana, the majority of ordained Buddhists will be greedy for fame and fortune, will be lazy and not control their minds and consciences, lacking of self-mastery. About nine hundred years after the Buddha's Maha-Nirvana, in the order of Bhikshus and Bhikshunis, the majority will be servants who abandon the secular life to become ordained Buddhists. One thousand years after the Buddha's Maha-Nirvana, when Bhikshus hear of the practice of 'Envisioning Impurity,' and the dharma of 'Breathing Meditation,' they will get depressed and disenchanted having little desire to cultivate. Therefore, in one hundred thousand cultivators, only few will penetrate the proper Meditation State. From that time, gradually those of religious ranks will destroy the precepts, whether by drinking alcohol, killing, selling possessions and belongings of the Triple Jewels, or practicing impure conducts. If they have a son, they will let him become a Bhikshu, and if they have a daughter they will let her become a Bhikshuni, so they can continue to steal from and destroy

Buddhism as well as using the good name of the Triple Jewels to reap self-benefits. These are signs of warning that the Buddha Dharma is nearing extinction. However, there are still some people who know how to uphold the proper precepts and conducts by diligently trying to maintain and propagate the proper doctrine.

***Third, the Degenerate Age of Dharma:*** The Degeneration Age of Dharma means the final stage of Buddhist existence in the world, during which practice and adherence to monastic rules will gradually decline, even the external symbols of Buddhism will also disappear, and other signs in monasteries such as the appearance of evil monks, or married monks, or monks only in appearance, etc. However, some Buddhists still believe that during the “ending dharma age,” if you just remember one sentence of “Namo Amitabha Buddha,” and sincerely practice it, you can be welcomed by such Buddha at the end of your life at the Western Paradise. The conditions at that paradise are optimal for sentient beings to continue to cultivate until they attain Buddhahood.

Degeneration Age of Dharma means the final stage of Buddhist existence in the world, during which practice and adherence to monastic rules will gradually decline, even the external symbols of Buddhism will also disappear, and other signs in monasteries such as the appearance of evil monks, or married monks, or monks only in appearance, etc. However, some Buddhists still believe that during the “ending dharma age,” if you just remember one sentence of “Namo Amitabha Buddha,” and sincerely practice it, you can be welcomed by such Buddha at the end of your life at the Western Paradise. The conditions at that paradise are optimal for sentient beings to continue to cultivate until they attain Buddhahood. The final period of teaching of Buddhism which lasted 3000 years after the formal period. Toward the end of this period, there won't be any more teaching of Buddhism which means the Buddhadharma will end (vanish from the world) one day. However, Buddha Maitreya or Laughing (Happy) Buddha is to appear to restore all things. The last of the three periods (The Proper Dharma Age, The Dharma Semblance Age, and The Dharma Ending Age), the age of degeneration and extinction of the Buddha-law. In this age, the Dharma and precepts are weakened significantly. Many other religions, non-Buddhists, and evil spirits will enter and blend in with Buddhism, destroying the Buddha Dharma. Thus, the Dharma still



exists and there are cultivators, but very few practitioners are able to grasp fully the proper Dharma or awakened to the Way, much less attain enlightenment. In the Great Heap Sutra, the Buddha made this prophecy: “In the Dharma Ending Age, in hundreds of thousands and hundreds of thousands of cultivators, as the result, no one will attain enlightenment.” In the Dharma Extinction Sutra, the Buddha prophesized: “In the future, when my Dharma is about to end, in this world of the five turbidities, false religions will arise to become very powerful. During those times, the evil’s relatives will take form, appearing as Bhikshus, to destroy the Buddha Dharma. They will eat, sleep, and wear ordinary clothing of lay persons, fond of five exotic assorted colorings worn on their robes, instead of the three solid indigo blue, brown and gold colored robes which Bhikshus are supposed to wear. They eat meat, drink alcohol, kill, lust for fragrances and aromas, with non-helping conscience. Instead, they will become jealous of and hateful toward one another; this monk will hate or be jealous with the other monk, this monastery will hate or be jealous with the other monastery. At that time, Bodhisattvas, Pratyeka-buddhas, and Arhats who had vowed previously to protect and defend the Buddha-Dharma, will appear in life, taking on human form as Bhikshus or lay people. These saints will be devoted cultivators; their religious conduct and behavior will be very honorable, earning everyone’s admiration and respect. They will have virtuous qualities such as kindness and peace, have no impure thoughts, great tolerance, good will, help the old, the weak, the lonely, and often bring statues and sutras to encourage everyone to worship, read, and chant. They will teach sentient beings in a fair and objective manner and will cultivate many merits and virtuous practices. They will be altruistic always practicing the concept of ‘self-loss for others’ gain.’ With the appearance of such religious and virtuous people, other demonic Bhikshus will develop much hatred and jealousy. They will slander, make wicked and false accusations, do everything possible so these kind and virtuous people cannot live in peace. From that point forth, those demonic Bhikshus will become even more reckless and wild, never practicing Dharma, leaving temples to rot, ruined and desolate. Their only interest will be to build their private fortune, having careers that are unacceptable in Buddhism, such as burning mountains and forests, without a good

conscience, killing and hurting many sentient beings. In such times, there will be many servants taking the opportunity to become Bhikshus and Bhikshunis; they will be neither religious nor virtuous. Instead, they will be lustful and greedy, where Bhikshus and Bhikshunis live with one another. The Buddha-Dharma will be destroyed in the hands of these people. Also, there will be many criminals entering the religious gate, increasing the consciousness of laziness and laxity, refusing to learn or to cultivate the Way. When the reading of precepts comes around the middle of every month, they will act passively, reluctantly, and refuse to listen carefully. If teaching and expounding the precepts and doctrines, they will go over them briefly, skipping different sections, refusing to state all of them. If reading and chanting sutra-poetry, and not familiar with the lines, words, or their deep meanings, they will refuse to search or ask for answers from those who have great wisdom, but instead they will be narcissistic and conceited, seek fame and praise, and think they are all-knowing. Even so, on the outside, they will act religious and virtuous, often prasing themselves, hoping everyone will make offerings or charitable donations to them. After these demonic Bhikshus die, they will be condemned into the realm of hell, hungry ghost, and animal, and must endure these conditions for many reincarnations. After repaying for these transgressions, they will be born as human beings, but far away from civilization, places that do not have the Triple Jewels. In the Dharma Extinction Sutra, the Buddha prophesized: "In the future, when my Dharma is about to end, in this world of the five turbidities, false religions will arise to become very powerful. During those times, the evil's relatives will take form, appearing as Bhikshus, to destroy the Buddha Dharma. They will eat, sleep, and wear ordinary clothing of lay persons, fond of five exotic assorted colorings worn on their robes, instead of the three solid indigo blue, brown and gold colored robes which Bhikshus are supposed to wear. They eat meat, drink alcohol, kill, lust for fragrances and aromas, with non-helping conscience. Instead, they will become jealous of and hateful toward one another; this monk will hate or be jealous with the other monk, this monastery will hate or be jealous with the other monastery. At that time, Bodhisattvas, Pratyeka-buddhas, and Arhats who had vowed previously to protect and defend the Buddha-Dharma, will appear in life, taking on

human form as Bhikshus or lay people. These saints will be devoted cultivators; their religious conduct and behavior will be very honorable, earning everyone's admiration and respect. They will have virtuous qualities such as kindness and peace, have no impure thoughts, great tolerance, good will, help the old, the weak, the lonely, and often bring statues and sutras to encourage everyone to worship, read, and chant. They will teach sentient beings in a fair and objective manner and will cultivate many merits and virtuous practices. They will be altruistic always practicing the concept of 'self-loss for others' gain.' With the appearance of such religious and virtuous people, other demonic Bhikshus will develop much hatred and jealousy. They will slander, make wicked and false accusations, do everything possible so these kind and virtuous people cannot live in peace. From that point forth, those demonic Bhikshus will become even more reckless and wild, never practicing Dharma, leaving temples to rot, ruined and desolate. Their only interest will be to build their private fortune, having careers that are unacceptable in Buddhism, such as burning mountains and forests, without a good conscience, killing and hurting many sentient beings. In such times, there will be many servants taking the opportunity to become Bhikshus and Bhikshunis; they will be neither religious nor virtuous. Instead, they will be lustful and greedy, where Bhikshus and Bhikshunis live with one another. The Buddha-Dharma will be destroyed in the hands of these people. Also, there will be many criminals entering the religious gate, increasing the consciousness of laziness and laxity, refusing to learn or to cultivate the Way. When the reading of precepts comes around the middle of every month, they will act passively, reluctantly, and refuse to listen carefully. If teaching and expounding the precepts and doctrines, they will go over them briefly, skipping different sections, refusing to state all of them. If reading and chanting sutra-poetry, and not familiar with the lines, words, or their deep meanings, they will refuse to search or ask for answers from those who have great wisdom, but instead they will be narcissistic and conceited, seek fame and praise, and think they are all-knowing. Even so, on the outside, they will act religious and virtuous, often prasing themselves, hoping everyone will make offerings or charitable donations to them. After these demonic Bhikshus die, they will be condemned into the realm of hell, hungry

ghost, and animal, and must endure these conditions for many reincarnations. After repaying for these transgressions, they will be born as human beings, but far away from civilization, places that do not have the Triple Jewels. In the Great Compassion Sutra, the Buddha taught Ananda: “Look here Ananda! Two thousand five hundred years after I entered the Nirvana, those who maintain, practice according to the proper dharma teachings will gradually diminish; those who violate precepts, engage in activities contrary to the Dharma teachings will increase with each passing day. In such times, many Bhikshus will be mesmerized by fame and fortune, not cultivating their minds, bodies, and for wisdom. They will be greedy for Buddhist robes, bowls, food, medicine, housing, temple, and then become jealous, competing and insulting one another, taking one another to the authorities. In the age of the Dharma’s Decline, we must be true disciples of the Buddha. In the past, the Buddha and Patriarchs did not take it easy in their cultivation. Remember, this body is a stinking skin bag; it is only a false combination of the four elements. We have been slaves to our bodies for so long; we have committed too many offenses on its behalf. Now it is time for us to stop being slaves for this stinking body.

Besides, there are still three periods and characteristics of Buddha’s teaching: The first period is the period of Reality. When the Buddha taught the reality of the skandhas and elements, but denied the common belief in real personality (thực ngã) as a permanent soul. This period is represented by the four Agamas (A Hàm) and other Hinayana Sutras. The second period is the period of Sunya. When the Buddha negated the idea of the reality of things (Thực pháp) and advocate that all was unreal. This period is represented by Prajna Sutras (Bát Nhã). The third period is the period of Madhyama. When the Buddha taught, “the mind or spirit is real, while things are unreal.” This period is represented by the Wonder Lotus Sutras. Lastly, there are still three Dharma-cakra according to the San-Lun Tsung: First, the root wheel is the Avatamsaka (Wreath). Second, the branch wheel is all Hinayana and Mahayana texts. Third, the wheel that contracts all the branches so as to bring them back to the root, i.e., the Lotus.

***Chương Tám***  
***Chapter Eight***

***Lược Sử Các Bộ Phái Phật Giáo***

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

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

Trong suốt thời kỳ 500 năm đầu của Phật giáo, kinh điển chỉ được truyền miệng, mãi cho đến gần cuối 500 năm đầu của Phật giáo mới bắt đầu có sự ghi chép. Dĩ nhiên, không ai trong chúng ta dám đoán chắc rằng những lời nói ra của Đức Phật có được ghi chép hết lại trong cái mà bây giờ chúng ta gọi là “giáo điển” hay không vì những gì Đức Phật nói ra đâu có được ghi chép lại ngay. Theo giáo sư Edward Conze trong *Lược Sử Phật Giáo* thì có thể vào lúc ấy Đức Phật đã giảng dạy bằng ngôn ngữ của xứ Ma Kiệt Đà vào thời đó, nhưng hiện tại không có Phật ngôn nào được ghi lại bằng ngôn ngữ này. Về những kinh điển được ghi chép sớm nhất, ngay cả ngôn ngữ được sử dụng vẫn còn là một vấn đề gây tranh cãi. Những gì mà chúng ta đang có chỉ là bản dịch của những kinh điển đầu tiên ấy sang các ngôn ngữ Ấn Độ khác như tiếng Nam Phạn và Bắc Phạn. Chính vì vậy mà sau khi Phật nhập Niết Bàn không lâu đã phát khởi nhiều sự khác biệt về cách giảng giải lời Phật dạy. Và cũng chính vì vậy mà sau khi Đức Phật nhập diệt không lâu, Phật giáo đã tự chia tách ra thành nhiều bộ phái, có 18 bộ phái đã được biết đến; tuy nhiên, trên thực tế có đến hơn 30 bộ phái được chúng ta biết tên. Phần lớn những bộ phái này đều có kinh điển

riêng, nhưng hầu hết đều đã mất hoặc vì chúng chưa được ghi chép lại bao giờ, hoặc vì chúng bị thời gian tàn phá. Vì những cộng đồng của các bộ phái gắn liền với những miền khác nhau của Ấn Độ nên các truyền thống địa phương đã phát triển, mặc dầu vậy, bất chấp về sự phân chia về địa lý và sự khác nhau về cách giảng dạy lời Phật dạy, các bộ phái vẫn duy trì được tính cách cốt lõi của giáo lý nhà Phật. Do những khác biệt về cách giảng dạy lời Phật dạy mà khoảng 140 năm sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn, Thượng Tọa Bộ đã tách rời khỏi Đại Chúng Bộ, là nhóm, mà vào khoảng đầu Tây lịch, đã làm điểm xuất phát cho tư tưởng Đại Thừa.

Khoảng 400 năm sau ngày Đức Phật nhập Niết Bàn, một số tín đồ Phật giáo cảm thấy những lời Phật dạy trong giáo lý đã trở nên xưa cũ và không còn mang lại lợi ích thiết thực nữa. Họ quan niệm rằng giáo pháp đòi hỏi sự cải cách liên tục để đáp ứng những nhu cầu của thời đại mới, của những con người mới và hoàn cảnh xã hội mới, nên họ bắt đầu tạo ra một loại kinh văn mới. Họ cũng tin rằng kinh văn cũ không thể nào duy trì được một tôn giáo sống động như Phật giáo. Họ cho rằng trừ phi có một lực cân bằng qua việc đổi mới thường xuyên, bằng không thì tôn giáo ấy sẽ trở nên chai cứng và mất đi tánh sinh động của nó. Về phương diện triết học, chúng ta phải thành thật mà nói rằng triết học chính là một trong những nguyên nhân chính đưa đến việc phân chia các bộ phái, vì triết học khác với mọi ngành tri thức khác ở chỗ nó cho phép có nhiều hơn một giải pháp cho mỗi vấn đề. Và Phật giáo không chỉ được biết đến như một tôn giáo, mà nó còn được biết đến như một triết lý sống rất cao sâu. Trong khi tiến hành các phương pháp tu tập, các tu sĩ Phật giáo phải đối mặt với những vấn đề thành hình trên lãnh vực triết học ở khắp nơi, chẳng hạn như phân loại của tri thức, những vấn đề đánh giá thực tại, nhân quả, thời gian và không gian, bản ngã, vân vân. Thời kỳ đầu tập trung vào những vấn đề tâm lý, thời kỳ thứ hai là những vấn đề bản chất của sự hiện hữu, và thời kỳ thứ ba là các vấn đề vũ trụ. Thời kỳ đầu tập trung vào việc cá nhân cố gắng tự nhiếp phục tâm mình, và sự phân tích tâm lý là phương pháp để đạt đến sự chế ngự tâm. Thời kỳ thứ hai chuyển sang bản chất tự nhiên của thực thể, hay được gọi là tự tánh; và nhận thức của tâm về tự tánh của vạn hữu được xem là yếu tố quyết định để đạt đến sự giải thoát. Thời kỳ thứ ba xem việc điều chỉnh tự thân cho hài hòa với vũ trụ là đầu mối để đạt đến giác ngộ, và xử dụng những

phương cách có tánh mâu nhiệm, huyền bí từ thời cổ xưa để làm được điều đó. Về phương diện lịch sử, sự phân hóa đầu tiên về quan điểm là giữa những người cho rằng chỉ có hiện tại là thực hữu, và những người khẳng định cả quá khứ và vị lai cũng thực hữu như hiện tại. Hơn thế nữa, hư không và Niết Bàn là 2 pháp thường được cho là vô vi. Tuy nhiên, có một số trường phái không tin rằng hư không thực hữu hay vô vi. Mặt khác, trong khi dường như không ai tranh luận về bản chất vô vi của Niết Bàn, nhưng họ lại không đồng thuận là nó thuộc loại thực tại nào. Một số cho rằng nó hoàn toàn không, số khác lại khẳng định rằng chỉ có Niết Bàn mới đáng cho là thực hữu.

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

Đại Chúng Bộ đồng nhất tánh không với Phật tánh. Đối với họ, hết thủy chúng sanh, cả thế gian và xuất thế gian, đều lấy tánh không làm nền tảng. Cái tánh không đó là Phật tánh và là Niết Bàn tối hậu. Do đó Phật tánh nhất thiết phải hiện hữu trong hết thủy chúng sanh. Đại



Chúng Bộ xem Đức Phật siêu việt, xuất thế gian, không còn gì bất toàn hay bất tịnh, bậc nhất thiết trí, nhất thiết lực, vô hạn, vĩnh hằng, thường tại định, không bao giờ tán tâm và ngủ nghỉ. Đức Phật trong lịch sử chỉ là một hóa thân của Đức Phật siêu việt, do Ngài tạo ra để thị hiện trên thế gian, tùy thuận theo thường pháp của thế gian để giáo hóa chúng sanh ở đó. Với Đại Chúng Bộ, Đức Phật nhập Niết Bàn không phải là Ngài hoàn toàn tịch diệt, mà vì lòng từ bi vô hạn cũng như thọ mạng của Ngài. Ngài còn thị hiện dưới nhiều hình thức để cứu độ hết thảy chúng sanh bằng nhiều phương cách khác nhau. Không chỉ có chư Phật ở thế gian này, các Ngài còn thị hiện khắp nơi, thị hiện trong tất cả thập phương thế giới. Theo quan niệm của Đại Chúng Bộ thì Đức Phật là hiện thân vĩnh cửu của tất cả chân lý đã cho phép sự tiếp tục phát lộ ra chân lý của Ngài vào những thời điểm khác nhau, chứ không nhất thiết chỉ vào thời Đức Phật còn tại thế mà thôi. Đại Chúng Bộ và Đại Thừa theo nghĩa nào đó là những nhà huyền bí đối nghịch với chủ thuyết duy lý của Thượng Tọa Bộ. Sự khác biệt chính là ở chỗ sự huyền bí dựa trên lý trí của Đại Chúng Bộ và duy lý lại mang màu sắc huyền bí của Nam Phương Thượng Tọa Bộ. Tuy nhiên, họ có cơ sở chung là Trung Đạo mà mọi hành giả phải dụng công tu hành để đạt được giải thoát. Hoàn toàn ngược lại với Đại Chúng Bộ, trường phái Thượng Tọa Bộ coi Đức Phật như là một con người bình thường, mặc dầu có mâu thuẫn với một số điều được nói đến trong kinh điển Nam Phạm. Trường phái này chủ trương rằng chỉ có một Bồ Tát hiện thời là Ngài Di Lặc. Ngài hiện đang ngụ tại cung trời Đâu Suất, từ đó Ngài tái sinh làm người khi Phật pháp đã chấm dứt. Mười Tám Bộ Phái thời Phật giáo nguyên Thủy bao gồm: Đại Chúng Bộ, Nhứt Thuyết Bộ, Thuyết Xuất Thế Bộ, Đa Văn Bộ, Thuyết Giả Bộ, Chế Đa Sơn Bộ, Tây Sơn Trụ Bộ, Bắc Sơn Trụ Bộ, Kê Dẫn Bộ (Kê Li Bộ), Thượng Tọa Bộ, Tuyết Sơn Bộ, Thuyết Nhứt Thiết Hữu Bộ, Độc Tử Bộ, Pháp Thượng Bộ, Hiền Vi Bộ, Chính Lượng Bộ, Mật Lâm Sơn Bộ, Hóa Địa Bộ, Pháp Tạng Bộ, Âm Quang Bộ, và Kinh Lượng Bộ.

### *A Brief History of Buddhist Sects*

According to Edward Conze, a famous Buddhist scholar, in “A Short History of Buddhism”, Buddhism has so far persisted for about 2,500 years and during that period it has undergone profound and

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

Buddhism has been persisting for more than 2,500 years. During the period of almost 26 centuries Buddhism has undergone a lot of ups and downs. Before developing abroad, at first, Buddhism developed solely inside Indian continent. The Buddha had never written any of his teachings for his disciples. All Buddhist scriptures were recited and accumulated by his followers hundreds of years after the Buddha’s Nirvana. During the first five hundred years after the Buddha’s Nirvana, several big meetings called Buddhist Councils, in which matters of greater importance were discussed and clarified. Thus, at the start, after each Buddhist Council, Buddhist scriptures had undergone

considerable changes. As a result, in each new phase, his followers produced fresh canonical literature which, although clearly composed many centuries after the Buddha's Nirvana, claims to be the word of the Buddha Himself. In the first Council, the Sangha only tried to consolidate their communities with the clarification of the Buddha's teachings and rules. In the Second Buddhist Council, Buddhist traditions were confusing and ambiguous, and the overall result was the first schism in the Sangha.

During the first 500 years of Buddhism the scriptures were transmitted orally and they were written down only towards the end of the first period. Of course, we are not so sure if the Buddha's actual words were transmitted into what we now call "Scriptures". During His lifetime, the Buddha may have taught in Ardhamagadhi, but none of His sayings is preserved in its original form. As for the earliest Canon, even its language is still a matter of dispute. All we have are translations of what may have been the early Canon into other Indian languages, such as Pail and Sanskrit. Thus, not long after the Buddha's Nirvana, a lot of differences in the interpretation of the Buddha's teachings ignited. And thus not long after the Buddha's Nirvana, Buddhism had divided itself at some unspecified time into a number of sects, of which usually 18 are counted; however, in fact more than 30 sects are known to us, at least by name. Most of these sects had their own Canon. Nearly all of these Canons are lost either because they were never written down, or because the written records were destroyed by humans or the depredations of time. As different communities fixed themselves in different parts of India, local traditions developed. Even though these sects had differences in geography and interpretations in the Buddha's teachings, they remained the original core Buddha's teachings. From the difference in the Buddha's teachings, about 140 years after the Buddha's Nirvana, the Sthaviras separated from the Mahasanghikas, who in their turn provided about the beginning of the Christian Era the starting point for the Mahayana.

About 400 years after the Buddha's Nirvana a number of Buddhists felt that the existing doctrines had become stale and somewhat useless. They believed that the doctrines required reformation so as to meet the needs of new ages, new populations and new social circumstances, so

they set out to produce a new literature. They also believed that old literature could not sustain a living religion as Buddhism. Unless counterbalanced by constant innovation, it would become fossilized and lost its living qualities. Philosophically speaking, we must sincerely say that philosophy is one of the main causes of sectarian divisions, for philosophy differs from all other branches of knowledge in that it allows of more than one solution to each problem. And Buddhism is not only known as a religion, but it is also known as a profound living philosophy. In the course of carrying out cultivation, Buddhist monks and nuns came up against problems in the field of philosophy, such as the nature and classification of knowledge, criteria of reality, cause and effect, time and space, the existence or non-existence of a "self", and so on. The first period concentrated on psychological questions, the second on ontological, the third on cosmic. The first is concerned with individuals gaining control over their own minds, and psychological analysis is the method by which self-control is sought; the second turns to the nature of true reality and the realization in oneself of that true nature of things is held to be decisive for salvation; the third sees adjustment and harmony with the cosmos as the clue to enlightenment and uses age-old magical and occult methods to achieve it. Historically speaking, the first division of opinion was between those who thought that only the present exists, and those who maintained that the past and future are as real as present. Furthermore, two dharmas were often counted as unconditioned, space and Nirvana. Some schools, however, doubted whether space is either real or unconditioned, while others seem to have disputed the unconditioned nature of Nirvana, there was no agreement on what kind of reality should be assigned to it. Some believed that it had none at all, while others asserted that it alone should be regarded as truly real.

The Mahasanghikas are those who represented the viewpoint of the laypeople against the monkish party. They minimized the importance of the historical Buddha, Sakyamuni, whom they replaced by the Buddha who is the embodiment of Dharma (dharmakaya). In the Lotus Sutra, the Buddha abides for aeons and aeons, from eternity, and that He preaches the Law at all times in countless places and innumerable disguises. The Mahasanghikas maintained that

everything, the contingent as well as the Absolute, is fictitious, a mere concept, mere verbal chatter, without any substance of its own. The “totality” of these fictitious dharmas was contrasted with a Dharma-element or dharmahood, which was further identified with one vast Emptiness into which all dharmas are absorbed. The Pudgalavadins caused a great stir with their view that in addition to the impersonal dharmas, there is still a Person to be reckoned with. They deliberately challenged the fundamental dogma of all contemporary Buddhist scholars. The schism between Sthaviras and Mahasanghikas was occasioned by the question of the status of the Arhat. The Mahasanghikas took the line that in several ways the Arhats fell short of the god-like stature which the Sthaviras attributed to them. Arhats were not yet entirely free, because, among other things, they could still be troubled by demons, had their doubts, and were ignorant of many things. With the Mahayana the Arhats have become worthy, but they are selfish people. Their philosophical statements are no longer based on Arhats’ experiences, but on those of the “Bodhisattvas” who unselfishly prepare themselves for Buddhahood during aeons of self-sacrificing struggle.

The Mahasanghikas identified Emptiness with the nature of the Buddha. For them, all beings, both worldly and supramundane, have the Void for their basis. The Void is the Buddha-nature and the great final Nirvana. The Buddha-nature must therefore necessarily exist in all beings. The Mahasanghikas regarded the historical Buddha as alien to the real Buddha, who was transcendental, altogether supramundane, had no imperfections, or impurities whatsoever, was omniscient, all-powerful, infinite, and eternal, forever withdrawn into trance, never distracted or asleep. The historical Buddha was only a magical creation of the transcendental Buddha, a fictitious creature sent by Him to appear in the world to conform Himself to its ways and teach its inhabitants. With His Nirvana, He has not altogether disappeared, but with a compassion as unlimited as the length of His life He will until the end of time conjure up all kinds of messengers who will help all kinds of beings in diverse ways. Nor are Buddhas found on this earth alone, but they fill the entire universe, and exist here and there everywhere, in all the world systems. According to the Mahasanghikas, the conception of the Buddha as the timeless embodiment of all Truth

allowed for a successive revelation of that truth by Him at different times, and not necessarily only during His lifetime. The Mahasanghikas and Mahayanists were, in a sense, “mystics” opposed to the “Rationalism” of the Sthaviras. The difference was really one between the rational mysticism of the Mahayana, and the mystical tinged rationalism of the Theravadins or Sarvastivadins. However, they had much common ground on the Middle Path where their practitioners strove for emancipation. Completely contrary with the Mahasanghikas, the Sthaviravadins School regards the Buddha as having been an ordinary human being, despite indications to the contrary in its own Pali Canon. It maintains that there is only one Bodhisattva at present, who is Maitreya. He currently resides in the Tusita Heaven, from which he will be reborn in the human realm when the Dharma has died out. Eighteen sects of Early Buddhism include: Mahasanghikah, Ekavyavaharikah, Lokottaravadinah, Bahusrutiyah, Prajanptivadinah, Jetavanayah (Caityasailah), Aparasailah, Uttarasailah, Kaukkutikah (Gokulika), Aryasthavirah, Haimavatah, Sarvastivadah, Vatsiputriyah, Dharmottariyah, Bhadranyayah, Sammatiyah, Sannagarikah, Mahisasakah, Dharmaguptah, Kasyahpiya, and Sautrantikah.

## *Chương Chín* *Chapter Nine*

### *Đại Chúng Bộ*

Đại Chúng Bộ, còn gọi là Ma Ha Tăng Kỳ Bộ, một trong bốn tông phái của Vaibhasika, được thành lập sau lần kết tập kinh điển thứ nhì. Đại Chúng Bộ, hay trường phái của đa số đại chúng; một trong những phân bộ chính của các bộ phái nguyên thủy. Một bộ phái chính khác là Thượng Tọa Bộ hay bộ phái của các vị trưởng lão. Sau lần kết tập kinh điển thứ ba, trường phái này chia làm năm tông. Từ “Đại Chúng Bộ” theo Phạn ngữ chỉ “trường phái Tiểu thừa Nguyên Thủy”. Các trường phái Mahasanghika được coi như báo trước cho bản thể duy tâm và Phật giáo Đại thừa. Trong đó trường phái này cho rằng mọi cái đều là hình chiếu của tâm thức. Cái tuyệt đối và cái bị qui định, Niết bàn và Ta bà, tự nhiên và siêu nhiên, v.v. tất cả chỉ là tên gọi chứ không có bản chất đích thực. Vào thời kỳ kết tập kinh điển lần thứ hai tại Tỳ Xá Li, có một nhóm Tăng mà người ta nói có quan hệ trong việc phân chia trường phái trong cộng đồng Phật giáo. Đại Chúng Bộ là một nhóm Tăng sĩ cấp tiến hơn nhóm “Thượng Tọa Bộ,” là nhóm rất bảo thủ trong giới luật và giảng giải giáo pháp. Nhóm Đại Chúng Bộ nhìn Đức Phật như một siêu nhân, trong khi nhóm “Thượng Tọa Bộ” chỉ xem Ngài như một con người xuất chúng mà thôi. Một vài học giả tin rằng Đại Chúng Bộ là móc chuyển tiếp của trường phái Đại Thừa bởi vì nó thừa nhận những giáo lý mà về sau này có liên hệ với Đại Thừa, chẳng hạn như tư tưởng về một vị Bồ Tát tự nguyện tái sanh vào cõi thấp hơn nhằm lợi lạc chúng sanh.

Trường phái Đại Chúng Bộ tách biệt với trường phái Thượng Tọa Bộ do một đại hội được tổ chức khoảng 100 năm sau ngày Đức Phật nhập diệt. Cho đến ngày nay, phái Theravada vẫn coi trường phái Đại Chúng Bộ như một nhóm người phóng khoáng và ly khai không muốn chấp nhận lời dạy của Đức Phật một cách triệt để. Tuy nhiên, Đại Chúng Bộ lại trưng ra bằng cứ là Thượng Tọa Bộ mới là nhóm ly khai, muốn thay đổi giới luật nguyên thủy. Đại Chúng Bộ, cùng với trường phái Nguyên Thủy, là một trong hai trường phái sớm nhất của Phật giáo Tiểu Thừa. Trường phái Đại Chúng Bộ rất mạnh tại xứ Ma Kiệt Đà, đặc biệt là tại thành Hoa Thị. Cũng có những chứng cứ là trường

phái này đã có mặt tại xứ Ma Thần Đà vào năm 120 trước Tây Lịch. Sau đó trường phái này đã phát triển một trung tâm ở miền Nam Ấn Độ, quanh những khu Guntur, Amaravati, Jaggayapeta và Nagarjunakonda. Tuy nhiên, vào thế kỷ thứ 12, trường phái này bị triệt tiêu bởi cuộc xâm lăng của Hồi Giáo và đa phần kinh điển của trường phái này đều bị huỷ diệt.

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



Acariyavada, khác với bộ kết tập của Thượng Tọa bộ tại Nghị Hội lần thứ nhất.

Sự phân chia trước nhất giữa Đại Chúng Bộ và Thượng Tọa Bộ phát khởi từ vấn đề địa vị thánh giả của các vị A La Hán. Đại Thiên đã nêu lên năm điểm nghi vấn về việc cho rằng các vị A La Hán không xứng đáng được kính trọng như chư thiên, như một số nhóm trong giáo đoàn thường gán cho họ. Trong những điều ấy, ông đề cập đến việc các vị A La Hán có thể bị mộng tinh, và biện luận rằng như vậy họ vẫn còn bị ảnh hưởng của những điều xấu xa hiện ra trong giấc mơ. Ngoài ra, các vị vẫn còn có những chỗ nghi ngờ, còn có nhiều điều chưa biết, và còn lệ thuộc vào sự dẫn dắt của người khác mới có thể đạt được sự giải thoát. Lập luận của Đại Thiên khơi dậy một cuộc tranh luận mà đa số Tăng chúng đều ngã về theo ông. Vì thế, bắt đầu từ đó có trường phái mang tên Đại Chúng Bộ. Những người chống lại lập luận của Đại Thiên thành hình một bộ phái khác mang tên là Thượng Tọa Bộ, tự cho rằng mình cao quý và chính thống hơn. Thượng Tọa Bộ vẫn tiếp tục tồn tại ở Ấn Độ cho đến hết thời kỳ du nhập giáo thuyết quan trọng đã diễn ra trong bộ phái này. Tất cả những phát triển này cuối cùng đã được xác định bởi quyết định đứng về phía người bình thường chứ không phải các vị thánh giả, do đó bộ phái này đã trở thành câu nói để những khát vọng của đa số đi vào Phật giáo.

Bốn trăm năm sau lần Kết Tập Kinh Điển lần thứ hai tại Tỳ Xá Ly. Trường phái Phật giáo phát khởi từ sự chia rẽ với các vị trưởng lão, xảy ra sau Nghị Hội Kết Tập Kinh Điển lần thứ hai tại thành Tỳ Xá Ly và có lẽ ngay khi cuộc Nghị Hội lần thứ ba tại thành Hoa Thị. Sau khi Đức Phật nhập diệt chừng một thế kỷ, có sự tranh cãi lớn đã xảy ra trong Tăng đoàn Phật giáo thời nguyên thủy tại thành Tỳ Xá Ly. Một số chư Tăng cải cách đưa ra một hệ thống điều luật mới trong giới luật, nhưng những điều luật này không được chư Tăng trong nhóm bảo thủ ở phía Tây chấp nhận. Đây cũng chính là nguyên nhân đưa đến kỳ kết tập kinh điển lần thứ nhì của bảy trăm chư Tăng dưới sự chủ trì của vua Kalasoka. Do những khác biệt về học thuyết và địa phương đã gây ra mối bất hòa trong cộng đồng Tăng lữ và cộng đồng Tăng lữ thời nguyên thủy đã chia làm hai nhánh riêng biệt, nhóm bảo thủ rất phổ biến ở phía Nam, và nhóm cải cách hay Đại chúng bộ rất thịnh hành ở phương Bắc. Đại Chúng Bộ trở nên rất thịnh hành trong thời đó vì nó gần gũi với tinh thần của tuyệt đại đa số quần chúng. Nó có khuynh

hướng cho phép sự tự do giải thích về những lời dạy của Đức Phật chứ không có thành kiến bảo thủ. Bên cạnh đó, Đại Chúng Bộ đặt việc nghiên cứu về lý tưởng Bồ Tát và Phật Đạo một cách nghiêm chỉnh chứ không cứng nhắc. Và chính vì vậy, mà vào khoảng năm 250 trước Tây lịch, tại vùng Ma Kiệt Đà và vùng phía Nam xung quanh Amaravati, những biệt giáo của cổ phái Trí Tuệ hợp thành một giáo phái riêng biệt và giáo phái này chỉ bị tan rã sau khi Phật giáo bị tiêu diệt ở Ấn Độ. Đại chúng bộ trở thành khởi điểm của sự phát triển Đại Thừa bởi thái độ phóng khoáng, và bởi một vài thuyết đặc biệt của họ. Về tất cả mọi phương diện Đại Chúng Bộ khoan dung hơn đối phương của họ. Họ bớt nghiêm nhặt hơn trong việc giải thích luật, bớt độc đoán đối với cư sĩ tại gia, và nhìn những khả năng tinh thần của phụ nữ và của Tăng sĩ căn cơ kém hơn bằng cặp mắt thiện cảm hơn, và sẵn sàng coi là chính thống những tác phẩm trước tác sau này thêm vào kinh điển. Đại Chúng Bộ là bộ phái Phật giáo phóng khoáng, mà ít lâu sau đó đã phát triển thành một truyền thống mới, được gọi là Đại Thừa. Không phải ngay sau đó mà khoảng hơn 400 năm về sau này, Đại Thừa tự phân ra làm những trường phái khác nhau. Mỗi trường phái đều nhấn mạnh đến một trong nhiều phương tiện giải thoát khác nhau.

Lúc đầu Đại Chúng bộ không phát triển được nhiều vì sự chống đối mạnh mẽ của Thượng Tọa bộ. Họ đã phải chiến đấu quyết liệt mới đứng vững được ở Ma Kiệt Đà, nhưng rồi dần dần họ tạo được sức mạnh và trở thành một bộ phái hùng mạnh. Điều này được chứng minh qua việc họ đã thành lập được các trung tâm hoạt động tại thành Hoa Thị, Tỳ Xá Ly và mở rộng cả về phía nam lẫn phía bắc. Tôn giả Huyền Trang cho chúng ta biết rằng đa số các Tỳ Kheo cấp dưới ở thành Hoa Thị đều khởi đầu bằng trường phái Đại Chúng bộ. Nghĩa Tịnh (671-695) cũng nói rằng ông đã tìm thấy Đại Chúng bộ ở Ma Kiệt Đà (miền Trung Ấn Độ), một ít ở Lata và Sindhu thuộc miền tây Ấn, và một ít ở miền bắc, miền nam và miền đông Ấn. Bia ký ở kinh đô Sư Tử Mathura (Mathura Lion Capital) năm 120 trước Tây Lịch cũng ghi rằng một luận sư tên Budhila có biệt tài thuyết giảng Đại Chúng bộ. Đây là bằng chứng đầu tiên bằng chữ khắc cho thấy là có sự hiện diện của Đại Chúng bộ. Một người Kamalagulya trong triều đại Huviska đã tặng cho các thầy dạy Đại Chúng bộ một cái lọ Wardak ở A Phú Hãn, bên trong đựng các di tích của Đức Phật. Tại A Phú Hãn, Huyền Trang

đã tìm thấy ba tu viện thuộc Đại Chúng bộ, chứng tỏ rằng bộ phái này đã được nhiều người theo ở miền tây bắc. Đại Chúng bộ cũng có một trung tâm hoạt động tại Karle. Như vậy, Đại Chúng bộ không chỉ giới hạn ở Ma Kiệt Đà, mà còn lan qua các miền phía bắc, phía tây và có tín đồ rải rác khắp nơi trong nước. Về phía nam Ấn Độ, các bia ký còn ghi lại rất nhiều các bộ phái của Đại Chúng bộ. Tháp Amaravati, khoảng 18 dặm về phía tây của Bezwada. Tháp này có lẽ được xây dựng vào thế kỷ thứ hai trước Tây Lịch, vòng ngoài tháp được xây vào khoảng thế kỷ thứ hai sau Tây Lịch, và các công trình điêu khắc vòng trong thuộc thế kỷ thứ ba sau Tây Lịch. Tháp Nagarjunakonda nằm cạnh tháp Amaravati, là thánh địa Phật giáo quan trọng nhất tại miền nam. Các kiến trúc ở Nagarjunakonda từng là các trung tâm quan trọng của Đại Chúng bộ và trở thành những điểm hành hương. Có thể nói là Đại Chúng bộ đã tạo ảnh hưởng trong cả hai miền nam bắc, nhưng họ tạo được nhiều ảnh hưởng ở miền nam hơn, đặc biệt là ở hai quận Guntur và Krishna.

Học thuyết quan trọng của trường phái Đại Chúng Bộ là học thuyết “Phật Siêu Phàm.” Phạm ngữ “Lokottara” hiểu theo nghĩa đen là “Thế giới siêu việt.” Theo Đại Chúng Bộ thì Đức Phật không bao giờ là một con người thuần túy. Thí dụ như người ta luôn diễn tả Ngài với 32 tướng tốt và 80 vẻ đẹp của một bậc siêu nhân. Bản thân Đức Phật, Ngài luôn phủ nhận Ngài là người hay là thần, Trong kinh Đại Bát Niết Bàn, Ngài đã tuyên bố Ngài có thể sống một thời gian vô tận nếu người ta yêu cầu như thế. Ngoài ra, người ta luôn nhắc tới các năng lực siêu phàm của Ngài. Theo Kinh Tiền Thân Đức Phật, một tác phẩm phổ biến và bình dân kể lại cuộc đời của Đức Phật, Đức Phật đã tích tập vô số công đức, hẳn Ngài không phải là một con người bình thường trong kiếp cuối cùng này của Ngài. Bên cạnh đó, trường phái Đại Chúng Bộ còn xem những kiếp trước của Đức Phật là những kiếp của một vị Bồ Tát. Cuối cùng, trường phái Đại Chúng Bộ và những trường phái của nó sau này chủ trương “Giáo pháp không tánh,” một lập trường có tầm cỡ rất có ý nghĩa cho cả Vi Diệu Pháp và cho cả Đại Thừa. Tuy nhiên, Đại Chúng bộ, cũng như Thượng Tọa bộ, đều chấp nhận các nguyên tắc cốt yếu của đạo Phật, nên về mặt này họ không khác biệt Thượng Tọa bộ. Các chủ thuyết căn bản ở đây là Tứ Diệu Đế, Bát Thánh Đạo, vô ngã, thuyết nghiệp báo, thuyết mười hai nhân duyên, ba mươi bảy phẩm trợ đạo và các giai đoạn chứng đắc trên

đường tu đạo. Đối với họ, Đức Phật là siêu thế (lokottara); hoàn toàn thanh tịnh; thân, thọ, và quyền năng của chư Phật là vô biên. Chư Phật luôn ở trong trạng thái định (samadhi). Trí tuệ Phật nắm bắt mọi sự việc trong một thoáng. Nói tóm lại, tất cả những gì thuộc về chư Phật đều là siêu việt. Quan niệm của Đại Chúng bộ về chư Phật góp phần phát triển thuyết ‘tam thân Phật’ sau này trong trường phái Đại Thừa. Như vậy Đại Chúng bộ quan niệm về Đức Phật theo kiểu hóa thân và mở đường cho quan niệm về chư Bồ Tát sau này. Theo họ, chư Bồ Tát cũng là siêu nhiên, họ không bao giờ có sự tham dục, ác tâm, hoặc sự tổn hại. Vì muốn cứu giúp chúng sanh, họ chủ động giáng thế bằng bất cứ hóa thân nào do họ chọn. Tất cả những quan niệm này dẫn tới sự Thần Thánh hóa chư Phật và chư Bồ Tát. Một bộ phận của Đại Chúng bộ gồm những người theo Đại Thiên lại cho rằng các A La hán cũng còn những điểm yếu kém, họ còn phải học, còn có sự nghi hoặc ít nhiều, họ chỉ có kiến thức nhờ sự giúp đỡ của người khác. Do đó quả vị A La Hán chưa phải là giai đoạn Thánh thiện sau cùng.

Theo Giáo Sư Bapat trong Hai Ngàn Năm Trăm Năm Phật Giáo, Đại Chúng Bộ còn có những niềm tin khác như: Năm thức có thể khiến cho người ta chấp thủ những chuyện thế tục nhưng đồng thời cũng giúp cho người ta ly tham. Các quan năng như mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, vân vân, chỉ là bằng thịt cho nên không thể cảm nhận được hoạt động của thức. Người ta có thể đoạn trừ khổ đau và đạt đến Niết Bàn thông qua trí tuệ (prajna). Một vị dự lưu (Srotapanna) có thể bị thối chuyển, còn vị A La Hán thì không. Thông qua tâm và tâm sở (caitasika), vị dự lưu có thể biết rõ tự thân mình (svabhava). Vị dự lưu cũng có thể phạm mọi thứ tội lỗi, ngoài trừ năm trọng tội (pancanantaryani) là giết mẹ, giết cha, giết A La hán, làm chảy máu thân Phật và gây chia rẽ trong Tăng già. Không có điều gì là bất định (avyakrta), nghĩa là bản chất của mọi việc phải là tốt hay xấu, vì nó không thể không tốt mà cũng không xấu. Bản chất của tâm là thanh tịnh, tâm trở nên ô nhiễm khi bị vướng vào dục vọng (upaklesa) và những niệm xấu khác (agantukaraja). Quan niệm này của Đại Chúng bộ có thể được xem như triết lý duy tâm của phái Du Già (Yogacara), theo đó A lại da thức (Alayavijnana) là cái kho của ý thức thanh tịnh và ý thức này chỉ trở thành bất tịnh khi bị ô nhiễm bởi các vấn đề trần tục. Đại Chúng Bộ cho rằng sau khi chết và trước lúc tái sanh thì không có sự sống. Các vị A La Hán không xứng đáng được kính trọng như chư thiên, như một số

nhóm trong giáo đoàn thường gán cho họ. Trong những điều ấy, ông đề cập đến việc các vị A La Hán có thể bị mộng tỉnh, và biện luận rằng như vậy họ vẫn còn bị ảnh hưởng của những điều xấu xa hiện ra trong giấc mơ. Ngoài ra, các vị vẫn còn có những chỗ nghi ngờ, còn có nhiều điều chưa biết, và còn lệ thuộc vào sự dẫn dắt của người khác mới có thể đạt được sự giải thoát. Đại Chúng bộ quan niệm về Đức Phật theo kiểu hóa thân và mở đường cho quan niệm về chư Bồ Tát sau này. Theo họ, chư Bồ Tát cũng là siêu nhiên, họ không bao giờ có sự tham dục, ác tâm, hoặc sự tổn hại. Vì muốn cứu giúp chúng sanh, họ chủ động giáng thế bằng bất cứ hóa thân nào do họ chọn. Tất cả những quan niệm này dẫn tới sự Thần Thánh hóa chư Phật và chư Bồ Tát.

Theo học giả Edward Conze trong *Lược Sử Phật Giáo*, Đại Chúng Bộ cho rằng tất cả những gì có tính cách thế nhân, trần tục hay lịch sử đều không dính dáng gì đến Đức Phật chân thật. Ngài là bậc siêu việt, vượt trên thế gian, ngài không có sự khiếm khuyết hay ô nhiễm nào. Ngài là bậc toàn trí, toàn năng, vô biên và bất diệt, mãi mãi an trú trong thiền định và không bao giờ có trạng thái hôn trầm. Theo cách này, Đức Phật trở thành một đối tượng lý tưởng của tín ngưỡng. Còn Đức Phật lịch sử được cho là hóa thân kỳ diệu của Đức Phật siêu nhiên, được ngài hóa hiện ra trên thế gian này để giáo hóa chúng sanh. Trong khi ca ngợi tính siêu thế của Đức Phật, Đại Chúng Bộ đồng thời cũng cố gắng làm tăng thêm tánh cứu độ đầy ý nghĩa của Ngài đối với chúng sanh. Nghĩa là Đức Phật không hoàn toàn biến mất khi Ngài nhập Niết Bàn, mà với lòng từ bi vô hạn cũng như thọ mạng vô lượng, Ngài sẽ mãi mãi hóa hiện ra những vị sứ giả dưới nhiều hình thức, và các vị này sẽ cứu độ tất cả chúng sanh theo nhiều cách khác nhau. Ảnh hưởng của Ngài không chỉ giới hạn với một số ít người hiểu được giáo lý thâm thâm của Ngài, mà từ khi còn là một vị Bồ Tát, nghĩa là trong suốt một thời gian rất lâu xa trước khi thành Phật, Ngài đã tự nguyện tái sanh trong những cảnh giới đau khổ, làm thân súc sanh, ngạ quỷ, hoặc vào địa ngục, và bằng nhiều phương tiện để làm tăng thêm hạnh phúc cho những chúng sanh đang sống trong hoàn cảnh mà sự giáo hóa không được quan tâm tới. Chư Phật không những thị hiện trên thế giới này, mà các Ngài còn thị hiện trong tất cả các cõi trong vũ trụ này. Có hai triết thuyết mà Đại Chúng Bộ cho là quan trọng hơn hết: Đại Chúng Bộ cho rằng tư tưởng của chúng ta, trong bản chất tự nhiên, trong sự hiện hữu tự thân, trong thực chất căn bản nhất của nó, là hoàn

toàn thuần khiết và không ngăn ngại. Những điều bất tịnh chỉ là bất chợt khởi lên, không bao giờ có thể thật sự thâm nhập hoặc gây ảnh hưởng đến sự thuần khiết nguyên thủy của tư tưởng. Đại Chúng Bộ nghi ngờ về giá trị của những tri thức qua ngôn ngữ và khái niệm. Một số học giả trong bộ phái này dạy rằng tất cả những chuyện thế gian đều không có thực bởi vì tất cả đều do tà kiến mà có. Chỉ có những gì vượt trên thế pháp, và có thể gọi là “tánh không”, vắng lặng tất cả các pháp, mới là chân thật. Một số khác lại cho rằng hết thảy mọi thứ, thế gian và xuất thế gian, tuyệt đối và tương đối, luân hồi và Niết Bàn, cũng đều là những ảo tưởng, không thật. Tất cả những gì chúng ta có được đều là những cách diễn đạt bằng ngôn ngữ chứ không có thứ gì là thực sự tương ứng cả. Với triết thuyết này Đại Chúng Bộ đã sớm gieo mầm để về sau này phát sanh ra Phật giáo Đại Thừa.

Các Bộ Phái trong Đại Chúng Bộ được phân chia làm nhiều bộ phái. Các bộ phái các Bộ Phái trong Đại Chúng Bộ vùng Tây Bắc Ấn Độ gồm có năm bộ phái. **Thứ nhất là Nhất Thuyết Bộ:** Trường phái Phật giáo nguyên thủy cho rằng vạn hữu giả định chứ không có thực thể. Họ xem chư pháp đều là thế pháp, không thật, và sự tuyệt đối chỉ là một pháp hy hữu và ngẫu nhiên mà thôi. Trường phái này được thành lập khoảng hai thế kỷ sau ngày Đức Phật nhập Niết Bàn. **Thứ nhì là Thuyết Xuất Thế Bộ:** Một trong những bộ phái tách ra từ Đại Chúng Bộ, bộ này cho rằng các pháp thế gian là kết quả sinh ra do diên đảo hoặc nghiệp, chúng là giả danh, không có thực thể. Chỉ có các pháp xuất thế là không do diên đảo mà khởi. Họ xem tất cả thế pháp đều không thật; tất cả chân pháp đều là những pháp siêu việt. Học thuyết Thuyết Xuất Thế Bộ hay học thuyết về tính siêu phàm của Đức Phật, xuất hiện trong các tác phẩm của trường phái Đại Chúng Bộ như trong quyển Phật Bản Hạnh Tập Kinh, mặc dù những phát biểu liên quan đến học thuyết này có thể thấy trong kinh điển Nam Phạm, theo đó Đức Phật tự mô tả mình như là ở giữa những vật không có tì tích. Theo ngài Thế Hữu thì các trường phái theo Đại Chúng Bộ, đặc biệt là Thuyết Xuất Thế Bộ, xem Đức Phật là siêu việt. Theo Ngũ Bộ Tông thì Thuyết Xuất Thế Bộ tin rằng thân Phật được kết thành bởi những yếu tố cực tịnh. Theo Phật Bản Hạnh Tập Kinh, khái niệm của Thuyết Xuất Thế Bộ về một vị Phật siêu việt xuất hiện như thế này: việc ăn, uống và các sinh hoạt khác của Ngài đều siêu việt chẳng hạn như sự đứng, đi, ngồi, và nằm của Ngài. Phong cách của Ngài không

có thứ gì giống với phàm phu cả. Mọi thứ của Ngài đều siêu việt. Trường phái này cho rằng nếu sự siêu việt của Đức Phật được chấp nhận thì dĩ nhiên là thọ mạng của Ngài cũng sẽ vô hạn, và Ngài cũng sẽ không còn bị chi phối bởi sự ngủ nghỉ hay mơ màng nữa vì Ngài không bao giờ mỏi mệt, và con người không bị ngủ nghỉ chi phối mà lại luôn tỉnh thức thì làm gì có chuyện mơ màng nữa. Theo Thuyết Xuất Thế Bộ, dù sự giảng giải của các trường phái có khác nhau, ý tưởng đại thể của trường phái này là Đức Phật không hề vướng mắc một tí vết ô trược nào của trần thế này. Chính vì vậy mà trường phái này mô tả Ngài như là siêu phàm. Ngài ở trong thế giới nhưng không bị ô uế bởi nó. Ngài được thành hình không do việc tình dục vợ chồng, nhưng được sanh ra một cách mâu nhiệm từ bên hông của hoàng hậu Ma Da. Dầu vậy, Ngài vẫn là một con người thực sự, nhưng hình dáng và sinh hoạt của Ngài chỉ là ảo ảnh. Như vậy, khái niệm về sự siêu việt nơi Đức Phật đã bắt rễ trong tâm của người Phật tử ngay từ những ý niệm căn bản của các trường phái theo Đại Chúng Bộ nay. **Thứ ba là Kê Dẫn Bộ:** Một trong những bộ phái được tách ra từ Đại Chúng Bộ, còn gọi là Khôi Sơn Trụ Bộ, Quật Cự Bộ, Cao Câu Lê Ca Bộ, được thành lập khoảng 200 năm sau ngày Phật nhập diệt và biến mất ngay sau đó. Kê Dẫn Bộ nghi ngờ tất cả mọi thứ. Tên của bộ phái lấy từ chữ “Kaukrtya” có nghĩa là nghi ngờ. Bộ phái này tin rằng trong Tam Tạng giáo điển chỉ có nhất tạng đáng được tin cậy mà thôi. Đó là A Tỳ Đạt Ma vì nó chứa đựng những lời giáo huấn đích thực của Đức Phật. Sự giữ giới không bắt buộc vì nó không luôn phù hợp cho một vị Bồ Tát. Dù xuất xứ từ Đại Chúng Bộ, Kê Dẫn Bộ hầu như có cùng quan điểm với Độc Tử Bộ, là bộ phái xuất xứ từ Thượng Tọa Bộ. **Thứ tư là Đa Văn Bộ:** Theo Giáo Sư Bapat trong Hai Ngàn Năm Trăm Năm Phật Giáo, Đa Văn Bộ được nói đến trong các bia ký ở Amaravati, Nagarjunakonda và là một nhánh về sau của Đại Chúng Bộ. Bộ phái này được đề xướng bởi một luận sư rất uyên bác về triết lý Phật Giáo tên là Bahusrutiya. Về giáo lý cơ bản, Đa Văn Bộ cho rằng các lời dạy của Đức Phật về vô thường, khổ, không, vô ngã và Niết Bàn đều có ý nghĩa xuất thế vì sẽ dẫn đến giải thoát. Còn các lời dạy khác thì có giá trị thế tục. Ở điểm này, Đa Văn Bộ có thể được xem như là những người đi trước của phái Đại Thừa. Theo họ thì Tăng Già không phải chịu sự chi phối của các luật lệ thế tục. Họ cũng chấp nhận năm điều đề xướng của ngài Đại Thiên xem như quan điểm của mình. Trong một

số vấn đề, chủ thuyết của họ có nhiều điểm tương đồng với phái Đông Tây Sơn Trụ Bộ, còn trong một số vấn đề khác thì họ lại ngã theo Nhất Thiết Hữu Bộ. Theo ngài Chân Đế (Paramartha), Đa Văn Bộ đã cố gắng hòa hợp hai hệ phái Thanh Văn và Đại Thừa. Bộ luận chính của hệ phái này là Thành Thật Luận. Đa Văn Bộ thường được xem là một cầu nối giữa trường phái chính thống và Đại Thừa, vì họ tìm cách phối hợp giáo lý của cả hai phái này. Mặc dù thoát thai từ nhóm Đại Chúng Bộ, nhưng theo Thế Hữu thì Đa Văn Bộ lại chấp nhận nhiều quan điểm của Nhất Thiết Hữu Bộ. Sư Tử Khái (Harivarman) tin vào sự vô ngã nơi con người và sự vô ngã nơi vạn pháp. Giống như những tín đồ của phái chính thống, ông tin vào tính chất đa nguyên của vũ trụ gồm tám mươi bốn yếu tố; và cũng giống như những người thuộc phái Đại Thừa, ông cho rằng có hai loại chân lý, chân lý quy ước và chân lý tuyệt đối. Đi xa hơn, ông còn cho rằng xét trên quan điểm tục đế (chân lý quy ước) thì có ngã thể (atma) hay sự phân xếp vũ trụ thành 84 pháp, nhưng trên quan điểm chân đế thì chẳng còn thứ nào cả, mà là sự rỗng không hoàn toàn (sarva-sunya). Ông tin vào thuyết Phật thân (Buddha-kaya) và Pháp thân (Dharma-kaya) mà ông giải thích là gồm có giới (sila), định (samadhi), tuệ (prajna), giải thoát (vimukti) và tri kiến giải thoát (vimukti-jnana-darsana). Mặc dù không thừa nhận bản chất siêu nhiên tuyệt đối của Phật, nhưng ông vẫn tin vào các quyền năng đặc biệt của Đức Phật, như thập Phật lực, và bốn điều tin chắc (vaisaradya) mà cả Thượng Tọa Bộ cũng chấp nhận. Ông cho rằng chỉ có hiện tại mới là có thực, còn quá khứ và tương lai thì không hiện hữu. Bộ Ngữ Tông giữ im lặng khi nói về giáo thuyết đặc biệt của Đa Văn Bộ. Tuy nhiên, Thế Hữu thì cho rằng giáo thuyết Đa Văn Bộ vẫn giữ nguyên giáo thuyết nguyên thủy của Đức Phật về những vấn đề liên quan đến vô thường, khổ, không, vô ngã và Niết Bàn là siêu việt, trong khi những tiêu đề khác thuộc về thế đế. **Thứ năm là Thuyết Giả Bộ:** Một trong những bộ phái của Đại Chúng Bộ, được thành lập khoảng hai thế kỷ sau ngày Phật nhập diệt. Theo truyền thuyết Phật giáo, Thuyết Giả Bộ là một trong hai bộ phái được tách ra từ Kê Dẫn Bộ. Nói về giáo thuyết đặc biệt của Thuyết Giả Bộ, Thế Hữu lưu ý rằng đại đế Thuyết Giả Bộ đồng ý với Đại Chúng Bộ. Thuyết Giả Bộ tin rằng “Uẩn” và “Khổ” không đồng thời phát sinh. Mười hai xứ không có that; 12 “Xứ” gồm sáu trú xứ của tướng. Mỗi trú xứ bao gồm những vật thể là đối tượng của các căn tương ứng, và mỗi thành viên



của “xứ” là nguồn cội của các tướng. Có sáu xứ: 1) sắc; 2) thính; 3) hương; 4) vị; 5) xúc; 6) pháp. Sự chứng đắc “Thánh Đạo” hay “Chết” tùy thuộc vào nghiệp lực. Thuyết Giả Bộ, theo như ngài Chân Đế Tam Tạng kể lại, xuất hiện ít lâu sau Đa Văn Bộ, và tự phân biệt mình như là Đa Văn-Phân Biệt Thuyết Bộ. Sự khác biệt chính giữa Thuyết Giả Bộ và Đa Văn Bộ là Thuyết Giả Bộ có phần giống với những nhà Đại Thừa, họ có quan điểm về giáo pháp của Đức Phật, hóa thân trong Tam Tạng giáo điển phải được phân biệt như là giả thuyết, còn trong tục đế, và hữu lậu. Trường phái này đối nghịch với Đa Văn Bộ, nhưng lại đồng quan điểm nhiều hơn với Đại Chúng Bộ hơn với Nhất Thiết Hữu Bộ.

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

**nhì là Đông Sơn Trụ Bộ:** Còn gọi là Đông Sơn Bộ, Phát Bà Thế La, Phật Bát Thế La Bộ, một trong những bộ phái của Đại Chúng Bộ, được thành lập khoảng ba thế kỷ sau ngày Phật nhập diệt. Đông Sơn Bộ mang tên của một tự viện, nơi mà phía sau đó mặt trời mọc lên. Theo những luận bàn trong Ngũ Bộ Tông thì bộ phái này tin rằng thân Phật chỉ là sự kết hợp của những yếu tố thanh tịnh hoàn toàn. Họ cho rằng thọ mạng của một vị Phật là vô hạn. Thọ mạng của Ngài dài như thọ mạng của tất cả chúng sanh (hễ khi nào còn chúng sanh là thọ mạng của Ngài còn kéo dài). Bộ phái này cũng cho rằng thân thông của một vị Phật là vô hạn. Ngài có thể thị hiện cùng lúc trên khắp các thế giới của vũ trụ. Một vị Phật luôn làm cho chúng sanh giác ngộ và có tịnh tín không mỗi mết. Lòng bi mẫn nơi Phật là vô hạn vì vậy mà để giác ngộ chúng sanh một cách vô cùng tận, Ngài chẳng bao giờ nhập Niết Bàn. Vì tâm Ngài luôn ở trạng thái thiền định nên không bao giờ bị rơi vào trạng thái ngủ hay mơ. Đức Phật có thể hiểu biết hết thấy mọi việc trong cùng một lúc. Tâm của Ngài như một tấm gương. Ngài có thể cùng lúc trả lời nhiều câu hỏi mà không cần phải suy nghĩ. Đức Phật luôn tỉnh thức rằng Ngài thanh tịnh và Ngài không còn phải tái sanh nữa. Trường phái này chủ trương “Pháp Không” trong kinh “Lokanuvartana” của mình. Thuật ngữ “Pháp không” hay tính trống rỗng của vạn hữu được dùng để chỉ cũng giống như các vật thể thông thường trong thế giới phải được xem là những vật vô ngã (svabhavasunya), thì các pháp được phân tích trong A Tỳ Đạt Ma Luận cũng phải được coi như thế. Vì thế mà các pháp không thể nào được coi như là những hiện thể tối hậu được. Học thuyết “Pháp Không” cũng xuất hiện trong tác phẩm Thành Thực Luận của trường phái Đại Chúng Bộ của Harivarman vào thế kỷ thứ III. **Thứ ba là Bộ phái Siddharthikas:** Tên của một bộ phái Phật giáo của Đại Chúng Bộ ở khu vực phía Nam, được thành lập khoảng ba thế kỷ sau ngày Phật nhập diệt. **Thứ tư là Vương Xá Bộ:** Tên của một bộ phái Phật giáo của Đại Chúng Bộ, xuất phát từ thành Vương Xá, phát triển về phía Nam, được thành lập khoảng ba thế kỷ sau ngày Phật nhập diệt. Trong Bộ Ngũ Tông, chứ không phải trong bộ luận của ngài Thế Hữu (Bà Tu Mật Đa), Vương Xá Bộ có vài giáo thuyết đặc biệt. Họ cho rằng tâm tự nó tác động chứ không có thứ gì khác liên hệ với nó. Công đức tích tụ có thể tăng dần bằng cách tiếp tục cúng dường y áo và những món cần dùng cho chư Tăng. Các vị A La Hán không thể chết bất đắc kỳ tử,

và sự chết của họ vẫn còn tùy thuộc vào ảnh hưởng của nghiệp lực. **Thứ năm là Chế Đa Sơn Bộ:** Còn gọi là Chi Đề Gia Bộ, Chỉ Để Khả Bộ. Bộ phái Chế Đa Sơn, một trong hai mươi bộ phái Tiểu Thừa, do Tỳ Kheo Đại Thiên sáng lập, gồm những nhà tu khổ hạnh cư ngụ trong các lũng mộ hay hang hốc. Cũng nên phân biệt Đại Thiên này với Đại Thiên đã đề ra năm điều dẫn đến sự phân phái đầu tiên. Ông này là một tu sĩ khổ hạnh thông thái, tinh chuyên và xuất gia theo Đại Chúng bộ, rồi sau đó lập ra Chế Đa Sơn bộ. Vì ông sống trên ngọn núi có bảo tháp xá lợi của Phật (caitya) nên lấy tên Caityaka hay Chế Đa Sơn bộ đặt cho bộ phái của mình. Cũng nên nhớ rằng chính Chế Đa Sơn bộ đã sản sinh ra Đông Sơn Trụ bộ và Tây Sơn Trụ bộ. Nói chung thì Chế Đa Sơn bộ có chung các chủ thuyết căn bản với Đại Chúng Bộ, nhưng khác Đại Chúng bộ ở các chi tiết nhỏ. Theo bia ký ghi lại vào thế kỷ thứ hai và thứ ba sau Tây Lịch, cho thấy cùng thời với Chế Đa Sơn bộ còn có các bộ phái khác như Nhất Thiết Hữu bộ, Đại Chúng bộ, Chánh Lượng bộ, Hóa Địa bộ, Đa Văn bộ, và Âm Quang bộ. Nói chung Chế Đa Sơn bộ có chung chủ thuyết căn bản với Đại Chúng bộ, nhưng khác Đại Chúng bộ ở các chi tiết nhỏ. Các chủ thuyết được xem là của Đại Chúng bộ như sau: 1) Người ta có thể tạo được công đức lớn bằng cách xây dựng, trang hoàng, và cúng dường các bảo tháp (caitya). Ngay cả việc đi rảo xung quanh bảo tháp cũng có công đức. 2) Dâng cúng hương hoa cho bảo tháp cũng là một công đức. 3) Công đức tạo được do sự cúng dường có thể được hồi hướng cho thân quyến, bạn bè để đem lại an lạc cho họ. Quan niệm này hoàn toàn xa lạ trong Phật giáo Nguyên Thủy, nhưng rất phổ biến trong Phật giáo Đại Thừa. Các kiểu tin tưởng này được phổ thông giữa những người Phật tử tại gia. 4) Chư Phật đã hoàn toàn không có tham, sân, si (jita-raga-dosa-moha) và đạt đến những quyền năng siêu việt (dhatuvara-parigahita). Chư Phật cao hơn các A La Hán vì có được Thập Lực (bala). 5) Một người có chánh kiến (samyak-drsti) vẫn không thoát khỏi tính sân, và do đó vẫn có nguy cơ phạm tội giết người 6) Niết Bàn là một trạng thái tích cực và hoàn thiện (amatadhatu).

### ***Mahasanghika***

Mahasanghika was one of the four branches of the Vaibhasika, said to have been formed after the second synod in opposition to the

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

The Mahasanghika School was differentiated from the Sthaviravadin as a result of a council held roughly one hundred years after the Buddha's Parinirvana. Until this day, the Theravada still assumes that the Mahasanghikas a lax and breakaway group which was not prepared to accept the Buddha's teachings to the fullest degree. However, the Mahasanghika School itself presents a different picture, suggesting that the Sthaviravada was the breakaway group that was trying to modify the original Vinaya. Together with the Theravada School, one of the two principal schools of Early Hinayana Buddhism. The Mahasanghika School was very strong in Magadha, at Pataliputra in particular, and there is epigraphical evidence of its presence in Mathura, dating from 120 B.C. And at a later point, it developed a center in Southern India, concentrated in the Guntur district, around

Amaravati, Jaggayapeta, and Nagarjunakonda. However, in the twelfth century, the Mahasanghika School was eliminated by the Muslim invasion and most of its canon were destroyed.

The general body of disciples or everybody who assembled outside. The school of the community or majority; one of the chief early divisions. At the council held at Vaisali, certain monks differed widely from the opinions of other monks on certain important points of the dharma. Though the monks that differed formed the majority, they were excommunicated by the others who called them Papa-Bhikkhus and Adhamma-vadins. In Buddhist history, these Bhikkhus were known as Mahasanghikas because they formed the majority at the council or probably because they reflected the opinions of the larger section of the laity. The Bhikkhus who excommunicated them styled themselves Sthaviras or the Elders, because they believed that they represented the original, orthodox doctrine of the Buddha. We have seen that Mahasanghikas coined the term Mahayana to represent their system of belief and practice, and called the Sthaviras Hinayana. It is universally believed that the Mahasinghikas were the earliest seceders, and the forerunners of the Mahayana. They took up the cause of their new sect with zeal and enthusiasm and in a few decades grew remarkably in power and popularity. They adapted the existing rules of the Vinaya to their doctrine and introduced new ones, thus revolutionizing the Buddhist Sangha. Moreover, they made alterations in the arrangement and interpretation of the Sutra and the Vinaya texts. They also canonized a good number of sutras, which they claimed to be the sayings of the Buddha. They rejected certain portions of the canon which had been accepted in the First Council, and did not recognize as the Buddha's sayings (the Buddhavacana) parts of the Jataka, the Parivara (an appendix to the Vinaya) for they believed that this portion was composed by a Sinhalese monk. They also rejected the Abhidharma which was compiled in the Third Council held under the patronage of King Asoka. Opinion differs as to their authenticity as canonical texts since these works were compositions of a later period. All these texts are therefore additional and are not included in the canonical collection of the Mahasanghikas. Thus they compiled afresh the texts of the Dhamma and the Vinaya and included those texts which had been rejected in Mahakasyapa's Council. Thus arose a

twofold division in the Canon. The compilation of the Mahasanghikas was designated the Acariyavada as distinguished from Theravada, compiled at the First Council.

The first schism between Mahasanghikas and Sthaviras arose from the questions of the status of the Arhats. A monk by the name of Mahadeva claimed that in five points the Arhats fell short of the god-like stature which some section of the community attributed to them. Mahadeva claimed that Arhats could have seminal emissions in their sleep. This indicated that Arhats are still subject to the influence of demonic deities who appear to them in their dreams. They are also still subject to doubts, ignorant of many things, and owe their salvation to the guidance of others. His thesis led to a dispute in which the majority took the side of Mahadeva, whose school in consequence called themselves the Mahasanghikas. His adversaries took the name of Sthaviras, or "the Elders", claiming greater seniority and orthodoxy. The Masanghikas continued to exist in India until the end and important doctrinal developments took place within their midst. All these were ultimately determined by their decision to take the side of the people against the saints, thus becoming the channel through which popular aspirations entered into Buddhism.

400 years after the Second Council in Vaisali, a school of Buddhism which originated in the schism with the Sthaviras that occurred after the Second Council in Vaisali and possibly just prior to the Third Council in Pataliputra. Contention arose in Vaisali in the early Buddhist Order a century after the Buddha's parinirvana. The contending monks offered certain new rules in the vinaya which were not accepted by the conservatives in the West. This gave rise to the convention of the second council of seven hundred elder monks in the reign of Kalasoka. The regional and doctrinal differences caused a crack in the unity of the early sangha which was split up into two distinct branches of Buddhism, the conservative Theravada or the Teachings of the Elders School, becoming more popular in the South, and more innovative Mahasanghika or Great Assembly School in the North. The latter became more popular in time for being closer to the spirit of the masses as liberal and inclined to allow great freedom of interpretation of the Buddha's teachings. Besides, they were deposed to study more seriously the ideal of Bodhisattva and Buddhology. And

therefore, around 250 B.C., in Magadha and in the South round Amaravati, the dissenters from the Old Wisdom School organized a separate sect, the Mahasanghikas, which perished only after the Buddhism was destroyed in India. The Mahasnaghikas became the starting point of the development of teh Mahayana by their more liberal attitude, and by some of their special theories. In every way, the Mahasnaghikas were the more liberal than their opponents. They were less strict in interpreting the disciplinary rules, less exclusive with regard to householders, they look more kindly on the spiritual possibilities of women and of less gifted monks, and were more willing to consider as authentic those additions to the Scriptures which were composed at a later date. The Mahasnaghikas were the more liberal Buddhist sect, which soon developed into a new trend, called the Mahayana. The Mahayana divided itself into different schools, not immediately but after about 400 years. Each of the schools stressed one of the many means of emancipation.

In their early days, the Mahasanghikas could not make much progress because of the strong opposition of the Theravadins (Sthaviravadins). They had to struggle hard to establish themselves in Magadha, but they steadily gained in strength and became a powerful sect. They even established centers at Pataliputra and Vaisali and spread their influence to both the North and the South. Hsuan-Tsang tells us that 'the majority of the inferior monks at Pataliputra began with the Mahasanghika School.' I-Ch'ing also states that he found the Mahasanghikas in Magadha in central India, a few in Lata and Sindhu in western India; and a few in northern, southern and eastern India. The inscription on the Mathura Lion Capital (120 B.C) records that a teacher named Budhila was given a gift so that he might teach the Mahasanghikas. This is the earliest epigraphic evidence that the Mahasanghika sect existed. The Wardak vase in Afghanistan containing the relics of the Buddha was presented to the teachers of the Mahasanghikas by one Kamalagulya during the reign of Huviska. At Andharah in Afghanistan, Hsuan-Tsang found three monasteries belonging to this sect, which proves that this sect was popular in the North-West. The cave at Karle in Maharashtra records the gift of a village as also of a nine-celled hall to the adherents of the school of the Mahasanghikas. Clearly, the Mahasanghikas had a center at Karle and

exercised influence over the people of the West. They were not thus confined to Magadha alone, but spread over the northern and western parts of India and had adherents scattered all over the country. In the south, the inscriptions at Amaravati stupa, about 18 miles west of Bezvada. The stupa was probably constructed in the second century B.C., its outer rail was erected in the second century A.D. and the sculptures in the inner rail are supposed to belong to the third century A.D. The Nagarjunakonda represents, next to Amaravati, the most important Buddhist site in southern India. These structures at Nagarjunakonda obviously flourished as important centers of the branches of the Mahasanghika sect and became places of pilgrimage. It is thus apparent that the Mahasanghikas extended their activities both towards the North and the South, particularly in Guntur and Krishna district.

The major development of the Mahasanghika School is the doctrine of the supramundane Buddha (Lokottara). The Sanskrit word of "Lokottara" literally means "beyond the world." According to the Mahasanghika School, the Buddha was never seen as being merely human. For instance, he is often described as having the thirty-two major and eighty minor marks or signs of superman. The Buddha himself denied that he was either a man or a god. In the Mahaparinirvana Sutra, the Buddha stated that he could live for an aeon were he asked to do so. Besides, there is frequent reference to his outstanding magical powers. According to the Jatakas, an extensive and popular literature recounting the previous lives of the Buddha, the Buddha has such vast stocks of merit, then this last life of his could not possibly be that of an ordinary human. They also considered the Buddha's previous lives prior to his last life as Siddhartha Gautama as Bodhisattvas. Finally, the Mahasanghika School and its sub-schools upheld a doctrine of "Dharmasunyata," a position that had great significance both for the Abhidharma and for the Mahayana. However, the Mahasanghikas, like the Theravadins, accepted the cardinal principles of Buddhism, and were, in this regard, not different from them. The fundamentals are the four noble truths, the eightfold path, the non-existence of the soul, the theory of karma, the theory of the thirty-seven Bodhipaksiya-dharmas (pratitya-samutpada), and the gradual stages of spiritual advancement. According to them the



Buddhas are supramundane (lokottara); they have no defiled elements (sasrava dharmas); their bodies, their length of life and their powers are unlimited. They are always in a state of meditation (samadhi); they understand everything in a moment.

According to Prof. Bapat in *Two Thousand Years of Buddhism*, the Mahasanghikas have other beliefs as follows: The five self-perceptions (vijnanas) conduce both to attachment to worldly matters (saraga) and non-attachment to the same state (viraga). The organs of sense (rupendriyas) are mere flesh. They themselves cannot perceive the self-perceptions (vijnanas) of the organs. One can eliminate suffering and obtain the highest bliss through knowledge. One who has entered the path of sanctification is liable to retrogress while an Arhat is not. He is capable of knowing his own nature (svabhava) through his mind (citta) and caitasika dharmas. He is also liable to commit all kinds of offences except the five heinous crimes (pancanantaryani), namely, matricide, patricide, the murder of an Arhat, shedding the blood of the Buddha and creating a split in the Sangha. Nothing is indeterminate (avyakrta), i.e., the nature of things must be either good or bad for it cannot be neither good nor bad. The original nature of the mind is pure; it becomes contaminated when it is stained by passions (upaklesa) and adventitious defilements (agantukarajas). This view of the Mahasanghikas may be considered the precursor of the idealistic philosophy of Yogacara, in which the alayavijnana is the storehouse of pure consciousness which becomes impure only when it is polluted by worldly objects. The Mahasanghika School believes that after death and before rebirth a being has no existence. Arhats fell short of the god-like stature which some section of the community attributed to them. Mahadeva claimed that Arhats could have seminal emissions in their sleep. This indicated that Arhats are still subject to the influence of demonic deities who appear to them in their dreams. They are also still subject to doubts, ignorant of many things, and owe their salvation to the guidance of others. The Mahasanghikas believe that Buddhas are supramundane (lokottara); they have no defiled elements (sasrava dharmas); their bodies, their length of life and their powers are unlimited. They are always in a state of meditation (samadhi); they understand everything in a moment.

According to Edward Coze, a Buddhist scholar, the Mahasanghikas regarded everything personal, earthly, temporal and historical as outside the real Buddha. The Buddha was transcendental, altogether supramundane, had no imperfections and impurities whatsoever, was omniscient, all-powerful, infinite and eternal, forever withdrawn into trance, never distracted or asleep. In this way the Buddha became an ideal object of religious faith. As for the historical Buddha, He was a magical transformation of the transcendental Buddha, a fictitious creature sent by Him to appear in the world and to teach its inhabitants. While on the one side intent on glorifying the supramundane nature of the Buddha, the Mahasanghikas at the same time tried to increase the meaningful nature of His salvation to ordinary people. That is to say the Buddha has not disappeared into Nirvana, but with a compassion as unlimited as the length of His life, He will until the end of time conjure up to all kinds of messengers who will help save all kinds of beings in diverse ways. His influence is not confined only to those who can understand His abstruse doctrines. As a Bodhisattva, i.e., during the very long period which precedes His Buddhahood, He is even reborn in the “state of woe”, becomes of His own free will an animal, a ghost or dweller in hell and in many ways furthers the weal of those beings who live in conditions in which wisdom teaching must fall on deaf ears. According to the Mahasanghikas, the Buddhas are not only found on this earth, but they fill the entire universe, and exist here and there everywhere, in all the world systems. To Mahasanghikas, there are two outstanding philosophical theories: The Mahasanghikas taught that thought, in its own nature, its own being, in its substance, is perfectly pure and translucent. The impurities are accidental to it, never enter into or affect its original purity, and remain “adventitious” to it. The Mahasanghikas are scepticism about the value of verbalized and conceptualized knowledge. Some scholars of the Mahasanghikas taught that all worldly things are unreal because they are a result of the perverted views. Only that which transcends worldly things and can be called “emptiness”, being the absence of all of them, is real. Others said that everything, both worldly and supramundane, both absolute and relative, both samsara and Nirvana, is fictitious and unreal and that all we have got is a number of verbal expressions to which nothing real

corresponds. In this way the Mahasanghikas early implanted the seeds which came to fruition in Mahayana Buddhism.

The Mahasanghika School was divided into many subsects. Subsects of the Mahasanghikas in the North-western areas of India had five sects. **First, *Ekavyavaharika*:** Early Buddhist School (nominalistic) which considered things as nominal without underlying reality. They were those who regarded “all dharmas are conventional and, hence, unreal, and the Absolute is one but rare and accidental. This school was founded in around 200 years after the Buddha’s Nirvana. **Second, *Lokottaravadinah*:** One of the sub-sects of the Mahasanghikah, which held the view that all in the world is merely phenomenal and that reality exists outside it. They regarded “all worldly dharmas are unreal; the real dharmas are supramundane. The theory of Lokottaravada, or doctrine of the supramundane Buddha, appears in Mahasanghika works, i.e. the Mahavastu and the Lokanuvartana Sutra, although statements reminiscent of it can be found in the Pali Canon in which the Buddha describes himself as ‘among all things undefiled’. According to Vasumitra, the offshoots of the Mahasanghikas, especially the Lokottaravadins regarded the Buddha as transcendental. According to the Kathavatthu, the Lokottaravadins held the views that Buddha’s body is made of extremely pure objects. According to the Mahavastu, the Lokottaravadins’ conception on supramundane Buddha appears thus: His eating, drinking, and other daily activities such as standing, walking, sitting, and lying. There is nothing in common between Him and the beings of the world. Everything of Him is transcendental. This school held the views that if the transcendence of Buddha be admitted, then it follows as a matter of course that his length of life would be unlimited and that He would not be subject to sleep or dream, as He would have no fatigue, and one who is without sleep and ever awake has nothing to do with dream. According to the Lokottaravadins, its general idea was that the Buddha was completely devoid of the impurities of the world. The Lokottaravadin School therefore depicted Him as extra-ordinary. He was in the world but not tainted by it. He was conceived without sexual intercourse, and was born miraculously from his mother’s side. Even so he was a real being, but his ordinary human appearance and activities were illusory. Thus, the conception of the transcendence of Buddha took roots in the minds

of the Buddhists from the basic concepts of the offshoots of the Mahasanghikas. **Third, Gokulikas, Kukulikas, Kukkutikas, or Kaukkutikas:** One of the sub-branches of the Mahasanghikas, which was established around 200 years after the Buddha's nirvana and early disappeared. The Kaukulikas were those who always doubted or had suspicion about everything. The name is derived from "Kaurtya", meaning "doubt". It believed that out of the three Pitakas, only one was reliable. It was the Abhidharma as it contained the actual instructions of the Buddha. According to the Kaukulikas, the observance of disciplinary rules is not obligatory as these do not fit in always with the moral ideals of a Bodhisattva. Though originated from the Mahasanghikas, Kaukulikas held almost the same views as those of the Vatsiputriyas, a sect originated from the Sthaviras. **Fourth, Bahusrutiya:** The Bahusrutiya School is mentioned in the inscriptions at Amaravati and Nagarjunakonda and is a later branch of the Mahasanghikas. It owes its origin to a learned teacher in Buddhist lore. As for the fundamental doctrines of the Bahusrutiyas they maintained that the teachings of the Buddha concerning transitoriness (anityata), suffering (duhkha), the absence of all attributes (sunya), the non-existence of the soul (anatman), and the emancipation (nirvana) were transcendental (lokottara), since they led to emancipation. His other teachings were mundane (laukika). On this point the Bahusrutiyas may be regarded as the precursors of the later Mahayana teachers. According to them, there was no mode which led to salvation (nirvanika). Further, the Sangha was not subject to worldly laws. They also accepted the five propositions of Mahadeva as their views. In some doctrinal matters they had a great deal in common with the Sautthika schools, while in others they were closely allied to the Sarvastivadins. According to Paramartha, this sub-sect made an attempt to reconcile the two principal systems of Buddhism, the Sravakayana and the Mahayana. Harivarman's Satyasiddhisutra is the principal treatise of this school. The Bahusrutiyas are often described as a bridge between the orthodox and the Mahayana school, as they tried to combine the teachings of both. Though this school belonged to the Mahasanghika group, it accepted, according to Vasumitra, many views of the Sarvastivadins. Harivarman believed in the absence of the soul in individuals (atma-nairatmya) and the soullessness of all things

(dharma-nairatmya). Like the followers of the orthodox schools, he believed in the plurality of the universe which, according to him, contained eighty-four elements. Like the Mahayanists, he maintained that there were two kinds of truth, conventional (samvrti) and absolute (paramartha). He further maintained that, from the point of conventional truth, atma or the classification of the universe into eighty-four elements existed, but, from the point of view of the absolute truth neither existed. From the point of view of absolute truth there is a total void (sarva-sunya). He believed in the theory of Buddha-kaya as well as of Dharma-kaya, which he explained as consisting of good conduct (sila), concentration (samadhi), insight (prajna), deliverance (vimukti) and knowledge of and insight into deliverance (vimukti-jnana-darsana). Although he did not recognize the absolute transcendental nature of the Buddha, he still believed in the special powers of the Buddha, such as the ten powers (dasa balani), and the four kinds of confidence (vaisaradya) which are admitted even by the Sthaviravadins. He believed that only the present was real, while the past and the future had no existence. Regarding the special doctrines of the Bahusrutiyas, the Kathavatthu is silent. However, Vasumitra states that Bahusrutiyas held that Buddha's teachings relating to impermanence (anityata), suffering (duhkha), non-existence of objects (sunya), absence of soul (anatman), and ultimate goal (Nirvana) are supramundane (lokottara), while his teachings on topics other than those mentioned above are mundane (laukika). ***Fifth, Prajnaptivadins:*** One of the subjects of the Mahasanghikas which was organized around 200 years after the Buddha's Nirvana. According to Buddhist tradition, Prajnaptivadins was one of the two branches which separated from Gokulikas. Regarding the special doctrines of the Prajnaptivadins, Vasumitra remarks that they agreed mainly with the Mahasanghikas. The Prajnaptivadins believed that "Skandhas" and "Duhkha" are not concomitant. The twelve "Ayatanas" are not real; the twelve "Ayatanas" include six abodes of perception. Each sense sphere encompasses the range of potential objects of observation of its respective sense, and the members of each sphere serve as sources of perceptions: 1) form sense sphere (rupa-ayatana); 2) sound sphere (sabda-ayatana); 3) scent sense sphere (gandha-ayatana); 4) taste sensesphere (rasa-ayatana); 5) tangible object sense sphere (sparsa-

ayatana); 6) mental object sense sphere (mano-ayatana). Either attainment of “Arya-marga” or “death” is dependent on karma. The Prajnaptivadins, as Paramartha tells us, appeared some time after the Bahusrutiyas, and distinguished themselves as Bhahusrutiya-vibhajyavadins. The main difference between the Prajnaptivadins and Buhusrutiyas is that the former, partly like the Mahayanists, held the view that Buddha’s teachings as embodied in the Pitaka should be distinguished as nominal, conventional, and causal. This school, as against the Bahusrutiyas, but agreed more with the views of the Mahasanghikas than those of the Sarvastivadins.

Subsects of the Mahasanghikas in the Southern areas of India had five sects. **First, Avarasaila:** Also called Aparasaila, the second subdivision of Mahasanghika School in the Southern Section, one of the twenty sects which was founded in around 300 years after the Buddha’s Nirvana. A monastery of this name was in Dhana-kataka, said to have been built 600 B.C., deserted 600 A.D. The school of the dwellers in the Western mountains in Dhankataka (south of India); it was a subdivision of Mahasanghika. The second subdivision of Mahasanghika School, one of the twenty Hinayana sects. A monastery of this name was in Dhana-kataka, said to have been built 600 B.C., deserted 600 A.D. During the second century after the Buddha’s death, the Mahasanghika sect was split up into Ekavyaharika, Lokottaravada, Kukkutika, Bahusrutiya and Prajnaptivada, and shortly afterwards appeared the Saila and the Caityaka schools. All of these sub-cults helped pave the way for the growth of Mahayanism. The Sailas derived their name from the hills located round the principal centers of their activities. They were also called the Andhakas in the Ceylonese Chronicles on account of their great popularity in the Andhra country. The Pali commentary, however, mentions that both the Cetiavadin (Caityavadin) and the Andhala schools were merely names, remote, provincial, standing for certain doctrines. Among the sections into which the Mahasanghikas were divided, the Caityakas and the Saila schools were the most prominent and had great influence in the South of India. **Second, Uttarasailah:** Also called Purvasaila, one of the subsects of the Mahasanghikas which was organized around 300 years after the Buddha’s Nirvana. The eastern mountain, name of a monastery east of Dhyanyakataka (the eastern mountain or Eastern

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

**Third, Siddarthikas Sect:** Siddarthika was name of a Buddhist Sect, a subsect of the Mahasanghikas in the Southern Section, which was organized around 300 years after the Buddha's Nirvana.

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

**Fifth, Caityaka:** Caitya-saila, described as one of the twenty sects of the Hinayana, founded by Bhikkhu Mahadeva, comprised of ascetic dwellers among tombs or in caves. This Mahadeva is to be

distinguished from the Mahadeva who was responsible for the origin of the Mahasanghikas. He was a learned and diligent ascetic who received his ordination in the Mahasanghika Sangha. Since he dwelt on the mountain where there was a caitya, the name Caityaka was given to his adherents. It may be noted that Caityavada was the source of the Salla schools, both East and West. Inscription of the second and third centuries A.D. indicates that at the same time with the Caityaka, there were also the following sects: the Sarvastivadins, the Mahasanghikas, the Sammitiyas, the Purvasailiyas, the Aparasailiyas, the Bahusrutiyas, and the Kasyapiyas. Generally speaking, the Caityakas shared the fundamental doctrines of the original Mahasanghikas, but differed from them in minor details. The doctrines specially attributed to the Caityaka School are as follows: 1) One can acquire great merit by the creation, decoration and worship of caityas; even a circumambulation of caityas engenders merit. 2) Offerings flowers, garlands and scents to caityas are likewise meritorious. 3) By making gifts one can acquire religious merit, and one can also transfer such merit to one's friends and relatives for their happiness. A conception quite unknown in primitive Buddhism but common in Mahayanism. These articles of faith made Buddhism popular among the laity. 4) The Buddhas are free from attachment, ill-will and delusion (jita-raga-dosa-moha), and possessed of finer elements (dhatuvara-parigahita). They are superior to the Arhats by virtue of the acquisition of ten powers (balas). 5) A person having the right view (samyak-dristi) is not free from hatred (dvesa) and, as such, not free from the danger of committing the sin of murder. 6) Nirvana is positive, faultless state (amatadhatu).



*Chương Mười*  
*Chapter Ten*

*Thượng Tọa Bộ*

Thượng Tọa Bộ là những người đại diện cho truyền thống của các trưởng lão trong lần kết tập kinh điển tại thành Pataliputra. Họ luôn tự hào về tính cách thâm niên lẫn chính thống của họ. Một trăm năm sau ngày Phật nhập diệt, những bậc kỳ lão trong Tăng đoàn đã họp nhau trong hang núi để cùng kết tập luật bộ. Tại cuộc hội nghị ở Tỳ Xá Lê, đã có một số Tăng lữ bất đồng ý kiến trầm trọng với một số Tăng lữ khác những điểm quan trọng liên quan tới giáo pháp. Số Tăng lữ có những ý kiến khác biệt tuy chiếm đa số nhưng họ lại bị một số Tăng lữ khác lên án và gọi là Ác Tỳ Kheo và kể thuyết phi pháp đồng thời đã trục xuất họ. Trong lịch sử Phật giáo, số Tỳ Kheo này được gọi là Đại Chúng Bộ vì trong cuộc hội tập họ đã chiếm đa số và phản ảnh được ý kiến của đại đa số tục chúng. Những Tăng lữ đã xua đuổi những vị này đã tự xưng là Thượng Tọa Bộ hoặc Trưởng Lão vì họ tự cho là đại biểu chính thống giáo nghĩa Phật Giáo Nguyên Thủy. Giáo lý của Đức Phật theo trường phái này rất đơn giản. Ngài dạy chúng ta ‘tránh mọi điều ác, làm các điều lành và giữ cho tâm ý thanh sạch.’ Có thể đạt được những điều này bằng sự hành trì giới, định, tuệ. Giới hay giữ hạnh kiểm tốt là nền tảng chủ yếu của sự tiến bộ trong đời sống con người. Một người tại gia bình thường phải tránh sát sanh, trộm cắp, tà dâm và uống các chất cay độc. Nếu trở thành tu sĩ thì phải sống đời độc thân, tuân thủ cụ tục giới, tu tập thiền định để trau dồi tuệ giác. Nói chung, kinh điển Thượng Tọa Bộ hạ thấp vai trò của Đức Phật như một nhân vật lịch sử chứ không phải là một nguyên lý siêu hình.

Có những mối quan hệ mật thiết giữa Thượng Tọa Bộ và Phật giáo Theravada. “Sthavira” là thuật ngữ Bắc Phạn dùng để chỉ “Trưởng Lão.” (hay Thượng Tọa). Đây là một trong hai nhóm có quan hệ với cuộc kết tập Kinh Điển lần thứ nhất, nhóm kia là “Đại Chúng Bộ.” Thượng Tọa Bộ tuyên bố là họ nắm giữ kinh điển và truyền thống giới luật nguyên thủy của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni, và họ đặt cho đối thủ của mình, có vẻ như là đại đa số, là những kẻ theo tà giáo. Từ Pali “Thera” tương đương với từ Phạn ngữ “Sthavira” đã khiến cho nhiều người nghĩ rằng hai hệ phái này là một, hoặc giả hệ phái Theravada có

liên hệ với hệ phái Sthaviravadin thời xưa. Chính kinh điển của truyền thống Theravada hiện tại cho rằng truyền thống này chính là hậu duệ của “Thượng Tọa Bộ,” mặc dầu không có căn cứ lịch sử nào xác nhận điều này, vì truyền thống Theravada chỉ khởi lên tại Tích Lan khoảng 2 thế kỷ sau đó mà thôi. Trường phái Thượng Tọa Bộ đã tạo một ảnh hưởng đối với quan niệm của chúng ta về Tăng Già nguyên thủy, mà có lẽ đại diện duy nhất của trường phái này còn tồn tại đến ngày nay là trường phái Nguyên Thủy (Theravada) ở Sri Lanka và các nước Đông Nam Á. Trường phái này đã xác nhận mình là trường phái duy nhất đã ly khai với trường phái Đại Chúng Bộ trong lần Đại Hội Kết Tập Kinh điển lần thứ hai. Vào thời vua A Dục, trường phái Thượng Tọa Bộ đã tự tách ra thành các trường phái Chính Lượng Bộ, Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ và Phân Biệt Thuyết Bộ. Về sau này trường phái Phân Biệt Thuyết Bộ lại tách ra thành hai phái, trường phái Mahisasika, được thành lập ở miền Đông Nam Ấn Độ và phái Theravada được thành lập ở Sri Lanka khi vua A Dục phái con của mình là Mahinda tới nơi này.

Từ khi mới thành lập, Thượng Tọa Bộ đã tìm cách phát triển về phía Tây của Ấn Độ. Tại Miến Điện, dưới triều đại Anawrahta (1044-1283), Phật giáo Đại Thừa phát triển rất mạnh mẽ, tuy nhiên, Thượng Tọa Bộ vẫn được ưa chuộng rộng rãi hơn ở nhiều nơi. Dù các Tăng sĩ trong thành Ari không thích Thượng Tọa Bộ vì Tăng sĩ của bộ phái này ăn thịt, uống rượu, dùng bùa chú để giải tội, giết súc vật để tế lễ, và mê đắm ái dục. Mặc dù vậy Thượng Tọa Bộ vẫn tiếp tục tồn tại ở Miến Điện cho đến cuối thế kỷ thứ 18. Sự ủng hộ của triều đình Miến Điện vẫn dành cho Thượng Tọa Bộ, và trước khi Miến Điện bị người Mông Cổ xâm lăng vào năm 1287 thì Pagan vẫn là một trung tâm văn hóa Phật giáo lớn của Thượng Tọa Bộ. Sau đó, suốt 500 năm Miến Điện bị phân chia thành những lãnh địa nhỏ với chiến tranh triền miên, nhưng truyền thống Thượng Tọa Bộ vẫn được duy trì. Nói chung, Phật giáo Miến Điện nghiêng về việc duy trì tính chính thống của Thượng Tọa Bộ trong suốt một thời gian dài. Đồng thời với sự phát triển tại Miến Điện, Thượng Tọa Bộ cũng phát triển sang Thái Lan và các vùng khác ở Đông Dương. Tại Thái Lan, những bộ tộc Thái ở Trung Hoa đã mang đến Thái Lan một hình thức Phật giáo nào đó, nhưng trong thế kỷ thứ 14 thì Thượng Tọa Bộ của Tích Lan được thiết lập tại đây một cách vững chắc. Tại Kampuchia, vào thế kỷ thứ 11, Mật tông vẫn còn

hưng thịnh; tuy nhiên, đến thế kỷ thứ 14, do áp lực của người Thái, Thượng Tọa Bộ đã dần dần thay thế cho tông phái này, và vào thế kỷ thứ 15, Thượng Tọa Bộ chính thống của Tích Lan được du nhập. Tại Champa và Việt Nam, Thượng Tọa Bộ và hậu thân của nó là hệ phái Theravada chỉ được du nhập từ Kampuchia vào khoảng giữa thế kỷ 20 mà thôi. Có ít nhất mười bốn bộ phái thoát thai từ Thượng Tọa Bộ.

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

của Đức Phật như “Này các Tỳ Kheo, chỉ có một con người duy nhất sinh ra ở đời này vì sự thịnh vượng của nhiều người, vì hạnh phúc của nhiều người, vì lòng bi mẫn đối với thế giới, vì lợi ích sự thịnh vượng và hạnh phúc của chư Thiên và loài người. Chúng ta có thể thấy lập trường này về sau được phản ánh trong các lý thuyết về Như Lai Tạng của trường phái Đại Thừa, các trường phái Thiền và Thiên Thai của Trung Hoa. Vì vậy, người ta tin rằng trường phái này được thiết lập do sự chia rẽ về giáo lý trong nội bộ của trường phái Thượng Tọa Bộ vào thế kỷ thứ 3 trước Tây Lịch, và tồn tại đến thế kỷ thứ chín hay thứ mười sau Tây Lịch. Theo Thuyết Ngã Bộ, con người đối với các yếu tố tâm sinh lý giống như lửa đối với chất đốt. Lửa không chỉ là một chuỗi các tia cháy liên tục, mà là một thực thể, độc lập, tự hữu, đốt cháy nhiên liệu. Nó có bản chất riêng là nóng, có tác nghiệp, có một nghiệp quả. Như vậy, tự ngã xuất hiện thông qua các thọ uẩn, câu hữu với thọ uẩn, không phải như một vật biệt lập, mà là một thứ nhất thể về cơ cấu. Như vậy phái Hữu Ngã mong muốn chứng tỏ học thuyết của họ không mâu thuẫn với các nguyên tắc chính trong Phật giáo. Họ khẳng định rằng sự tin tưởng vào một cái “Tự Ngã” không làm tác hại đến đời sống tâm linh khi chúng ta tu tập và nhìn thấy được cái “Chân Ngã” (cái Ngã bất biến). Và lúc đó chúng ta sẽ không còn chấp vào cái “Tôi” và “Của Tôi” theo thường tình thế tục nữa. Thuyết Ngã Bộ định nghĩa “Ngã” như sau: 1) Ngã là tác giả các tác nghiệp khác nhau, tịnh và bất tịnh. 2) Ngã là người tiếp nhận kết quả mong muốn và không mong muốn của những hành vi nó đã làm. 3) Ngã là kẻ thọ dụng, lang thang trong luân hồi, xả bỏ các uẩn cũ và thọ nhận cái mới.

**Thứ nhì là Phân Biệt Thuyết Bộ:** Còn gọi là Tỳ Bà Xa Bà Đề, một trong những nhánh nguyên thủy đã tách khỏi Sthavira vào năm 240 trước CN (khoảng 236 năm sau ngày Đức Phật nhập Niết Bàn). Phái này tàn lụi vào thế kỷ thứ VII. Theo Keith trong Trung Anh Phật Học Từ Điển, Tỳ Bà Xa Bà Đề (Vibhajyacadins) là trường phái cho rằng chấp nhận A Tỳ Đạt Ma Luận Tạng là hợp lý, vì trong đó chứa cả bộ Tạng Pali. Phân Biệt Thuyết Bộ (The Vibhajyavadins) và sự khởi thủy của nó hãy còn mù mờ. Phân Biệt Thuyết Bộ cho rằng phải bàn luận đúng sai. Phân Biệt Thuyết Bộ là bộ phái chủ trương phân tích, biện biệt các pháp, và đối với các sử gia Phật giáo vẫn còn ít nhiều bí ẩn. Theo giáo sư Edward Conze trong Lược Sử Phật Giáo thì sự phân chia giữa Nhất Thiết Hữu Bộ và Phân Biệt Thuyết Bộ bắt nguồn từ

giáo lý “Bản thể toàn hữu” của Ca Chiên Diên Tử (Katyayaniputra), giáo chủ bộ phái Nhất Thiết Hữu Bộ, cho rằng không chỉ riêng hiện tại, mà cả những sự kiện trong quá khứ và tương lai đều là có thật. Dường như vua A Dục đã đứng về phía Phân Biệt Thuyết Bộ nên phái Nhất Thiết Hữu Bộ phải di chuyển về phía Bắc để truyền bá giáo lý của họ tại Kashmir, nơi mà về sau này vẫn tiếp tục là trung tâm truyền bá của họ trong hơn một ngàn năm. *Giáo thuyết cốt lõi của Phân Biệt Thuyết Bộ*: Người bảo vệ cho cái gì phải phân hóa. Nhánh Tiểu Thừa đã tách khỏi Sthavira vào năm 240 trước CN. Phái này tàn lụi vào thế kỷ thứ VII. Trả lời chi tiết hay Phân biệt thuyết. Theo Keith trong Trung Anh Phật Học Từ Điển, Phân Biệt Thuyết Bộ hay Tỳ Bà Xa Bà Đề (Vibhajyacadins) là trường phái cho rằng chấp nhận A Tỳ Đạt Ma Luận Tạng là hợp lý, vì trong đó chứa cả bộ Tạng Pali. Phân Biệt Thuyết Bộ (The Vibhajyavadins) và sự khởi thủy của nó hãy còn mù mờ. Phân Biệt Thuyết Bộ này cho rằng phái bàn luận đúng sai. Bộ Bà Sa Luận là tên gọi tắt của Bộ Luận A Tỳ Đạt Ma Đại Tỳ Bà Sa, Tỳ Bà Sa Luận. Đây là 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 số giải vĩ đại và chi li mệnh danh Tỳ Bà Sa Luận (Aibhasa-sastra) được tập thành dựa trên tác phẩm của Ca Đa Diễn Ni Tử. Từ ngữ “Vibhasa” có nghĩa là “Quảng diễn,” hay những “Dị kiến,” và tiêu đề này tỏ ra rằng nhiều quan điểm của thời ấy được tập hợp và phê bình chi tiết, và một vài quan điểm riêng tư được tuyển chọn và ghi chép lại. Mục đích chánh của luận Tỳ Bà Sa là lưu truyền lời trần thuật chính xác của trường phái A Tỳ Đàm, từ đó trường phái này mới được gọi là phái Phân Biệt Thuyết (Vaibhasika).

**Thứ ba là Ấm Quang Bộ:** Ấm Quang Bộ do ngài Ấm Quang thành lập vào khoảng năm 236 sau ngày Đức Phật nhập Niết Bàn. Giáo sư Przulski cho rằng bộ phái này với Tuyết Sơn Bộ là một vì họ tin rằng các vị Bồ Tát cũng giống như phàm phu, không có quyền lực siêu nhiên nào cả. Các vị A La hán vẫn còn si mê và ngờ vực. Tuy nhiên, Nalinaksha Dutt không chấp nhận quan điểm này của giáo sư Przulski. Bộ phái này khác với Nhất Thiết Hữu Bộ và Pháp Tạng Bộ đôi chút nhưng rất gần với Thượng Tọa Bộ, nên còn được gọi là

Sthavariya. Ấm Quang Bộ tin rằng quá khứ đã sinh quả thì không còn tồn tại nữa, còn quá khứ chưa sinh quả thì tiếp tục tồn tại; do đó, họ làm rung chuyển phần nào địa vị của phái Hữu Bộ vốn cho rằng quá khứ cũng tồn tại như hiện tại vậy. Đôi khi Ấm Quang Bộ được xem như là trường phái thỏa hiệp giữa Hữu Bộ (Sarvastivadin) và Phân Tích Bộ hay Phân Biệt Thuyết Bộ (Vibhajyavadin). Phái này cũng tuyên bố rằng mình có bộ Tam tạng riêng.

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

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

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



Bộ ở Ấn Độ. Nguồn gốc của truyền thống này ở Đông Nam Á theo vết từ thời Mahinda, con trai của vua A Dục, một vị tăng đã hướng dẫn một đoàn truyền giáo đến Sri Lanka. Từ cơ sở này mà sau này nó truyền đi khắp vùng, và trong những thập niên gần đây nó đã thu hút một số gia tăng đáng kể những sinh viên ở Âu Châu và Mỹ Châu. Truyền thống này tự hào vì nó là truyền thống Phật giáo bảo thủ sâu xa những giáo pháp và thực hành trong kinh tạng Pali, hệ thống kinh tạng mà truyền thống xem là giáo điển Phật giáo xác thực duy nhất. Tuy nhiên, không ai trong chúng ta biết rõ đây là ngôn ngữ nguyên thủy trong kinh điển của trường phái Thượng Tọa Bộ hay không. Dù sao đi nữa chúng ta vẫn có thể xem trường phái Nguyên Thủy như là đại diện của trường phái Thượng Tọa Bộ. Luận thư cốt yếu của bộ phái Nam Phương Thượng Tọa Bộ: 1) Thắng Nghĩa Thuyết, 2) Pháp Tập Luận, 3) Thanh Tịnh Đạo. Sách vở thuộc Bộ Luận Tạng của trường phái Nguyên Thủy gồm có: 1) Bộ Pháp Tụ, Bộ Pháp Tụ liệt kê và định nghĩa những tâm thức thiện, ác, và trung tính. Đây cũng là một bộ sách phân tích về hình thể của vật chất. 2) Bộ Phân Tích, phân tích hay phân loại chi tiết 16 chủ đề chính của giáo pháp, gồm các uẩn, các duyên, các yếu tố (đại), các căn, sự chú tâm tĩnh thức, các yếu tố giác ngộ, thiền định và trí tuệ. 3) Bộ Chất Ngữ, dựa trên những phân tích về các uẩn, giới, và tiến hành bằng phương cách vấn đáp. 4) Bộ Nhân Chế Định, phân tích những loại tính tình, bằng những nhân tố khác nhau gồm từ một đến mười nhân tố. 5) Bộ Ngữ Tông, bác bỏ các quan điểm dị giáo của các trường phái Phật giáo khác. 6) Bộ Song Đối, liên quan đến việc định nghĩa rõ ràng các thuật ngữ. 7) Bộ Vị Trí, tranh luận đầy đủ về tánh duyên khởi.

**Thứ năm là Hóa Địa Bộ:** Hóa Địa Bộ có Di sa tắc Luật, một trong năm bộ luật của Đại Chúng Bộ (sau khi Đức Phật nhập diệt chừng 100 năm, tổ thứ tư là Ưu Ba Cúc Đa có năm vị đệ tử, diễn giảng Luật Tạng thành năm bộ phái khác nhau, gọi là Ngũ Bộ Luật, Di sa Tắc là một trong năm bộ luật này). Theo kinh điển Bắc Phạn thì Hóa Địa Bộ do ngài Hóa Địa, xuất thân dòng Bà La Môn, thông đạt kinh điển Phật, thành lập sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn khoảng 300 năm. Theo truyền thuyết Phật giáo thì một vài vị Tăng của trường phái Thượng Tọa Bộ, sau khi rời thành Hoa Thị trong kỳ kết tập kinh điển lần thứ 2, đã đi về phương Nam và đến cư trú tại vùng cổ thành Hóa Địa Mạn Đà La. Họ được thế giới Phật giáo biết đến như là người của trường phái

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

Theo quan điểm của chi phái Hóa Địa Bộ thứ nhất thì chi phái Hóa Địa chối bỏ quan điểm của Nhất Thiết Hữu Bộ; tuy nhiên, họ có phần đồng ý với Nam Phương Thượng Tọa Bộ khi cho rằng: 1) Chỉ có hiện tại hiện hữu. 2) Họ nhấn mạnh rằng chư “hành” hoại diệt từng lúc. 3) Sự sống của con người bắt đầu từ lúc thọ thai và chấm dứt ngay lúc chết. 4) Tất cả mọi thứ trên đời này đều thay đổi. Nói cách khác, không có yếu tố nào là có thật cả. 5) Họ cho rằng người đắc quả Tu Đà Hoàn hay Dự Lưu vẫn còn thối chuyển trong khi người đắc quả A La Hán thì không còn thối chuyển nữa. 6) Một vị A La Hán không còn cần phải làm việc phước đức nữa. 7) Không có một vị trời nào với đời

sống thánh thiện cả. 8) Người phạm không đạt được cái gọi là Tín căn. Chi phái Hóa Địa đồng ý với quan điểm của Nhất Thiết Hữu Bộ những quan điểm sau đây: 1) Một người trung bình có thể tu tập để triệt tiêu sự “sân hận”. 2) Họ tin có cái gọi là người phạm vẫn có được chánh Kiến của tục đế hoặc pháp thế gian. Chi phái Hóa Địa chối bỏ quan điểm của cả Nhất Thiết Hữu Bộ lẫn Thượng Tọa Bộ, nhưng lại đồng quan điểm với Đại Chúng Bộ khi cho rằng: 1) Tùy Miên không phải tâm mà cũng không phải là tâm pháp. 2) Tùy miên không bao giờ là đối tượng của tư tưởng. 3) Tùy miên được tách rời khỏi tâm. 4) Không có thân trung hữu. 5) Không có cái gì có thể luân hồi từ sự hiện hữu này qua sự hiện hữu khác. 6) Ngoại đạo không thể nào đắc được ngũ thông. 7) Thiện nghiệp không thể trở thành nguyên nhân cho sự hiện hữu trong luân hồi sanh tử. 8) Dù Đức Phật được bao gồm trong Tăng già, sự cúng dường cho Phật vẫn được nhiều phước đức hơn cho chư Tăng khác trong Tăng già. 9) Phật thừa và Thanh Văn Thừa có cùng sự giải thoát như nhau.

Cũng như Đại Chúng Bộ, Hóa Địa Bộ tin có chín thứ vô vi. Theo Đại Chúng Bộ, có chín pháp vô vi hay chín pháp giúp hành giả tự tại không bị biến thiên vì bốn tướng: 1) Trạch diệt: Đoạn diệt bằng tri thức. 2) Phi trạch diệt: Đoạn diệt không bằng tri thức, nghĩa là do sự đoạn diệt tự nhiên của nguyên nhân. 3) Hư không. 4) Không vô biên xứ. 5) Thức vô biên xứ. 6) Vô sở hữu xứ. 7) Phi tướng phi phi tướng xứ. 8) Duyên khởi chi tánh. 9) Thánh đạo chi tánh. Theo Hóa Địa Bộ, cũng có chín pháp vô vi hay chín pháp giúp hành giả tự tại không bị biến thiên vì bốn tướng: 1) Trạch diệt: Đoạn diệt bằng tri thức. 2) Phi trạch diệt: Đoạn diệt không bằng tri thức, nghĩa là do sự đoạn diệt tự nhiên của nguyên nhân. 3) Hư không. 4) Bất động. 5) Thiện Pháp Chân Như. 6) Bất Thiện Pháp Chân Như. 7) Vô Ký Pháp Chân Như, có nghĩa là chân như của vạn pháp vốn là tốt đẹp, không tốt đẹp, chẳng phải tốt đẹp mà cũng chẳng phải chẳng tốt đẹp. 8) Đạo Phần Chân Như. 9) Duyên Khởi Chân Như.

*Theo quan điểm thứ nhì của chi phái Hóa Địa Bộ:* Như đã nói ở phần trên, có hai chi phái Hóa Địa Bộ, một trước một sau. Sự lẫn lộn về trường phái này phần lớn do bởi có đến hai nhóm của trường phái đã thịnh hành ở hai giai đoạn khác nhau. Sự lẫn lộn về trường phái này phần lớn do bởi có đến hai nhóm của trường phái đã thịnh hành ở hai giai đoạn khác nhau. Sự lẫn lộn về trường phái này phần lớn do bởi có

đến hai nhóm của trường phái đã thịnh hành ở hai giai đoạn khác nhau. Trường phái Hóa Địa thứ nhì hoàn toàn chấp nhận quan điểm của Nhất Thiết Hữu Bộ cho rằng quá khứ và tương lai hiện hữu. Họ cũng cho rằng uẩn, xứ và giới luôn có mặt trong trạng thái vi tế nhất. Họ cũng đồng ý với Nhất Thiết Hữu Bộ rằng có thân trung hữu. Chi phái Hóa Địa thứ nhì đồng ý với quan điểm của phái Nhất Thiết Hữu Bộ cũng giống như chi phái Hóa Địa Bộ thứ nhất đã đồng quan điểm với trường phái Thượng Tọa Bộ Nam Phương vậy. Hóa Địa Bộ thứ nhì phân biệt ba loại uẩn: 1) Loại tức thời. 2) Loại kéo dài trong một đời. 3) Loại tồn tại cho đến khi đoạn tận luân hồi.

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

**Thứ bảy là Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ:** Còn gọi là Tát Bà Đa Bộ (Nhất Thiết Hữu Bộ), gọi tắt là Hữu Bộ, một trong những bộ phái thoát thai từ Thượng Tọa Bộ, được ngài Ca Chiên Diên Tử thành lập vào khoảng 300 năm sau ngày Đức Phật nhập Niết Bàn. Trường phái này dạy về sự hiện hữu hay thực hữu của chư pháp hữu vi và vô vi, trong quá khứ, hiện tại và vị lai. Trường phái này đã phát triển bên Ấn Độ trong nhiều thế kỷ, sau lan truyền rộng rãi qua Trung Hoa và Nhật Bản. Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ là một trong những phái rất bảo thủ trong Thượng Tọa Bộ. Theo truyền thuyết Phật giáo, một số chư tăng

Thượng Tọa Bộ rời Ma Kiệt Đà đi đến miền Bắc Ấn Độ, cư trú tại các vùng Mathura, Gandhara và Kasmira. Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ còn được biết đến với cái tên Căn bản thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ và Thánh Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ. Kasmira là trung tâm hoạt động của phái này và tiếng Bắc Phạn là văn tự chính của kinh điển Hữu Bộ. Vào thời vua Ca Nị Sắc Ca, Hữu Bộ rất hưng thịnh tại vùng Bắc Ấn Độ vì được nhà vua hộ trì. Ảnh hưởng của họ còn lan rộng đến miền Trung Ấn. Theo Giáo sư N. Dutt trong “Các Bộ Phái tại Ấn Độ”, Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ có địa bàn hoạt động chính tại vùng Bắc Ấn, vùng Kasmira, rồi lan tràn đến Mathura, và có công truyền bá Phật giáo Tiểu Thừa tại vùng Trung Á, rồi từ đó truyền sang Trung Hoa.

Trường phái này đã phát triển bên Ấn Độ trong nhiều thế kỷ, sau lan truyền rộng rãi qua Trung Hoa và Nhật Bản. Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ với chủ thuyết cho rằng vạn hữu đều có thật. Đại Chúng Bộ (Nhất Thiết Hữu Bộ), một trường phái thuộc Tiểu thừa, tách khỏi Thượng Tọa Bộ nguyên thủy (Sthavira) dưới triều vua A Dục, vào khoảng giữa thế kỷ thứ ba trước Tây Lịch. Thời đó trường phái Thượng Tọa Bộ nguyên thủy bị tách ra làm hai, thứ nhất là Nhất Thiết Hữu Bộ và thứ hai là Phân Biệt Thuyết Bộ. Mãi cho đến bây giờ người ta vẫn chưa rõ về nguồn gốc chính xác của trường phái. Có lẽ là do kết quả của Đại Hội Kết Tập lần thứ ba hay do kết quả của những phái đoàn truyền giáo do vua A Dục phái tới vùng Gandhara. Tuy nhiên, điều người ta biết rõ là nó được thiết lập vững chắc ở vùng Tây Bắc Ấn Độ từ rất sớm. Trong Đại Hội Kết Tập lần thứ tư, dưới sự bảo trợ của vua Ca Nị Sắc Ca, 500 Tỳ Kheo Nhất Thiết Hữu Bộ đã quy tụ lại, kết tập kinh điển và soạn bộ Tỳ Bà Sa Luận. Và rồi từ đó về sau, trường phái này đã làm chủ cả vùng Bắc và Tây Bắc Ấn Độ trong ít nhất là 10 thế kỷ. Sau đó nó lan sang vùng Kashmir và Trung Á, rồi đi vào đất Trung Hoa.

Giáo chủ Ca Chiên Diên Tử cho rằng một khi hành giả đã quen với việc đặt quá khứ tương phản với hiện tại và vị lai, thì rất có thể người đó sẽ trở nên tò mò muốn biết xem liệu chỉ có hiện tại là hiện hữu, hay cả quá khứ và vị lai cũng hiện hữu. Nếu chỉ có duy nhất hiện tại là hiện hữu thì việc này sẽ gợi lên thêm vấn đề của sự kéo dài của hiện tại mà nhiều người cho là chỉ trong một thoáng vô cùng ngắn ngủi. Trong trường hợp đó, sẽ không có gì tồn tại kéo dài qua thời gian, và người ta buộc phải cho rằng sự việc bị mất đi và được tái tạo trong

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

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

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

nhệm, nhưng Nhất Thiết Hữu Bộ cũng tạo được một ảnh hưởng đáng kể đối với tư tưởng của Tây tạng, vì kinh văn của bộ phái này gần như là phiên bản duy nhất của Phật giáo thuộc thời kỳ trước kia đã được đưa vào trong số những kinh điển phiên dịch sang tiếng Tây Tạng.

Kết quả của cao trào quan tâm đến các vấn đề triết học là trường hợp đầu tiên về một loạt những bộ luận được sáng tạo ra để đáp ứng với hoàn cảnh mới. Bộ A Tỳ Đạt Ma rõ ràng đã được soạn ra sau lần phân phái lần thứ ba. Nội dung của bảy quyển A Tỳ Đạt Ma của Nhất Thiết Hữu Bộ khác xa với nội dung của bảy quyển A Tỳ Đạt Ma của phái Thượng Tọa Bộ, một nhánh của Phân Biệt Thuyết Bộ. Luận thư cốt yếu của phái Nhất Thiết Hữu Bộ là bộ A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận và các sơ giải. Dựa vào văn học của phái Hữu Bộ thì các phái Căn Bản Nhất Thiết Hữu Bộ, Pháp tạng Bộ, Hóa Địa Bộ và Ấm Quang Bộ đều xuất phát từ Nhất Thiết Hữu Bộ. Theo truyền thống khác thì 7 chi phái Căn Bản Nhất Thiết Hữu Bộ, Pháp Tạng Bộ, Hóa Địa Bộ, Ấm Quang Bộ, Đa Văn Bộ, và Phân Biệt Thuyết Bộ đều là những chi phái của Hữu Bộ. Dựa vào các bản dịch ở Trung Hoa, Tây Tạng, những di cảo tìm thấy tại Trung Á, Nepal và Gilgit ở Pakistan, và nhiều đoạn trong Phổ Diệu Kinh (Lalitavistara), Phật Bản Hạnh Tập Kinh (Mahavastu), và A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận (Abhidharmakosa), chúng ta thấy rõ ràng kinh điển Hữu Bộ viết bằng chữ Bắc Phạn, chữ Bắc Phạn hỗn tạp, gồm kinh, luật, luận. Hữu Bộ đồng ý với Thượng Tọa Bộ trên phương diện giáo nghĩa, chia vạn pháp làm 5 loại: tâm, pháp, sắc, tâm sở hữu pháp, tâm bất tương ưng hành, có thể được chia làm 75 pháp luôn tồn tại trong quá khứ, hiện tại và vị lai. Hữu Bộ tin vào thuyết Nghiệp và Niết Bàn. Theo họ, Đức Phật là một con người bình thường, nhưng Ngài đã đạt đến giai đoạn giác ngộ và thực chứng chân lý. Họ tin tất cả các vị A La Hán nếu chưa chứng quả vô sanh, vẫn còn bị chi phối bởi nhân duyên và có thể bị thối chuyển. Theo họ, thì Tứ Quả chỉ có thể dần dần chứng đắc, trong khi quả vị thứ hai và thứ ba có thể chứng đắc cùng một lúc. 1) Khởi Đầu Trí Tu, được viết bởi Ca Chiên Diên Ni Tử, liên quan tới việc định nghĩa các từ. 2) Trình Bày Cơ Sở, được soạn bởi Bà Tu Mật Đa, thảo luận về những yếu tố nằm trong lãnh vực phân tách các uẩn và bộ duyệt lại sự phân tích này dưới các tiêu đề Sắc, Tâm, Sở Hữu; còn một danh sách mười sự kiện tích cực của tâm linh. 3) Sư Tập Về Thức, được ngài Devasarman biên soạn, liên quan tới việc xác nhận các học thuyết của Thuyết Nhứt



Thiết Hữu Bộ về hiện hữu quá khứ và tương lai của chư pháp và vô ngã. 4) Đại Tập (các yếu tố chất đồng lại với nhau), được viết bởi ngài Xá Lợi Phất, trình bày các yếu tố chất đồng lại với nhau, như phiền não, giới, uẩn và các việc thực hành cần thiết để đạt tới quả vị A La Hán. 5) Danh thức vũ trụ luận, được viết bởi Ngài Mục Kiền Liên, thảo luận về các cách gọi tên, trình bày sự phát sinh các sự kiện tâm thức và vũ trụ luận. 6) Sưu Tập các yếu Tố, được ngài Phú Lô Na biên soạn, trình bày các sự kiện tâm thức tiêu cực và thường hằng. 7) Được viết bởi ngài Ma Ha Câu Thi La hay Xá Lợi Phất, trình bày cách thức sắp đặt các sự vật để nhớ lại. Đây là bản chú giải về Kinh Sangiti. Về Tâm Pháp và Sắc Pháp Nhất Thiết Hữu Bộ quan niệm: Nhất Thiết Hữu Bộ và Nam Phương Thượng Tọa Bộ cho rằng một sắc pháp tồn tại lâu hơn tâm pháp. Sắc pháp có thể tồn tại trong 17 sát na. 1) *Tâm pháp*: Nhất Thiết Hữu Bộ và Nam Phương Thượng Tọa Bộ cho rằng một tâm pháp tồn tại trong 3 hay 4 sát na. 2) *Sắc pháp*: Sanh hay khởi nguyên tồn tại một nửa khoảnh khắc suy nghĩ. Trụ tồn tại một nửa khoảnh khắc suy nghĩ. Hoại diệt tồn tại một nửa khoảnh khắc suy nghĩ.

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

chuyển thực thể từ kiếp này sang kiếp khác (thần hồn chuyển biến từ kiếp này sang kiếp khác).

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

thứ tư sau Tây Lịch, ngài Thế Thân đã viết bộ A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận dưới quan điểm của một người theo Kinh Lượng Bộ, và ngài thành công đến độ trường phái Tỳ Bà Sa phải tàn rụi. Từ đó về sau tác phẩm A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận được xem như là Vi Diệu Pháp chính thức của Nhất Thiết Hữu Bộ và Kinh Lượng Bộ. *Thứ nhì:* Kinh Lượng Bộ công nhận một chủng tử bất hoại thuộc thiện tánh sẽ dẫn đến Niết Bàn, có từ vô thủy, không bao giờ thay đổi bản chất, lưu tồn trong mọi đời sống của chúng ta. Đó là hạt giống giải thoát mà Đức Phật đã nói đến “Ta thấy hạt giống giải thoát nầy cực kỳ vi tế, như lớp vàng còn tiềm ẩn trong tảng đá vậy.” Như vậy có một nhân tố bất sinh, không thể hủy hoại và tuyệt đối thuần tịnh trong các quá trình biến chuyển nhất thời, mang tính hiện tượng và bất tịnh. *Thứ ba:* Kinh Lượng Bộ xác nhận có một số thiện pháp căn bản hiện hữu, không thể bị hoại diệt, chúng tồn lưu dưới hình thức các chủng tử luôn nguyên vẹn trong dòng sống tương tục, làm nền cho các thiện pháp mới phát sanh khi có đủ điều kiện thích hợp. Một người bình thường cũng có tiềm năng thành Phật vì dòng tương tục của người ấy luôn hàm chứa Thánh chủng, hay vô lậu chủng tử bất hoại. *Thứ tư:* Theo quan điểm của Kinh Lượng Bộ, một sự kiện tồn tục chỉ trong một sát na, vừa khởi tức diệt, sau khi đã đạt thành tự thể hay đắc tự thể. Sự hoại diệt nầy là ngẫu nhiên, không cần nhân. Bởi diệt không tồn tại không phải là cái cần phải được tạo tác, nên nó không cần phải được tạo tác, vì vậy nó không phải là quả mà cần phải có nhân. Vạn vật tự diệt, đơn giản vì đó là bản chất của chúng.

***Thứ chín là Chánh Lượng Bộ:*** Một trong 18 bộ của trường phái Tiểu Thừa. Ba trăm năm sau ngày Phật nhập niết bàn (khoảng năm 100 trước Tây lịch) thì bốn bộ phái được thành lập, trong đó Chánh Lượng Bộ là bộ thứ ba. Nhóm các trường phái bao gồm Độc Tử Bộ, Pháp Thượng Bộ, Hiền trụ Bộ, Mật Lâm Sơn Bộ, và Chánh Lượng Bộ. Một trong số những bộ phái nầy, về sau được biết đến với cái tên là Độc Tử-Chánh Lượng Bộ trở thành trường phái nổi bật nhất. Pháp của phái bộ nầy là chánh lượng hay đúng y với Phật pháp nguyên thủy không sai lệch. Theo truyền thống kinh điển Bắc Phạn và Pali thì có lẽ trường phái Chánh Lượng Bộ bắt nguồn từ thế kỷ thứ ba trước Tây lịch. Trường phái nầy cho là nó được sáng lập bởi ngài Mahakaccayana, một vị Tăng nổi tiếng ở Avanti. Điều nầy cho thấy chẳng những họ liên hệ với truyền thống Nam Phạn mà còn với vùng

Avanti nữa, vì thế mà nó còn có cái tên Avantika. Y áo và tập quán của họ cũng gần giống như y áo của trường phái Nam Phương Thượng Tọa Bộ. Ít ai nghe nói đến trường phái này trong buổi sơ khai lịch sử Phật giáo ngoại trừ một vài sự chỉ trích về giáo thuyết cấp tiến của nó về sự hiện hữu của khái niệm về một cái ngã ngoài ngũ uẩn. Trường phái Chánh Lượng Bộ nói rằng chính Đức Phật đã chấp nhận có sự hiện hữu không trường tồn của thân thức, điều này hoàn toàn khác biệt với quan điểm Ưu ba ni sa đà (Vệ Đà) cho rằng có một linh hồn trường cửu và bất biến, linh hồn này sẽ đi theo chúng sanh trong các kiếp một cách liên tục không thay đổi cho đến khi nào chúng sanh này hoàn toàn giải thoát. Trường phái này trở nên phổ cập và truyền bá rộng rãi dưới triều vua Hạt Lợi Sa Phật Đan Na (606-647, vua xứ Kanyakubja, vị hộ pháp Phật giáo vào khoảng những năm 625 sau Tây Lịch—King of Kanyakubja, protector of Buddhism about 625 A.D.), và người ta nói rằng một người em gái của vua Hạt Lợi Sa Phật Đan Na, tên là Rajyasri, đã xuất gia làm Tỳ Kheo Ni của trường phái này. Các nhà hành hương Trung Hoa cũng xác nhận về sự phổ cập của trường phái này ở Ấn Độ. Những dấu tích sớm nhất của trường phái này vẫn còn lưu lại trên hai bia ký vào thế kỷ thứ hai và thứ tư sau Tây lịch, chứng nhận sự hiện hữu của nó tại hai khu vực Ma Thần Đà và Lộc Uyển. Bia ký thứ nhất được tìm thấy tại Ma Thần Đà, ghi lại sự lắp đặt hình tượng của một vị Bồ Tát để hiến cho các vị Tăng thuộc Chánh Lượng Bộ tại tịnh xá Thi Lợi. Bia ký thứ hai (vào thế kỷ thứ 4 sau Tây lịch), ghi lại rằng bộ phái này được sáng lập tại khu Lộc Uyển, được chạm khắc trên trụ đá của vua A Dục, nằm bên dưới chỉ dụ của nhà vua. Có một bia ký khác, có lẽ vào thế kỷ thứ ba hay thứ tư sau tây lịch, ghi lại về một vị thầy tên Độc Tử, khi ấy trường phái Chánh Lượng Bộ đã trở nên phổ cập hơn cả trường phái Nhất Thiết Hữu Bộ tại vùng Lộc Uyển vì quan điểm và con số đông đảo Tăng Ni gia nhập trường phái này. Bia ký này cho thấy rằng Lộc Uyển đã từng là trung tâm của nhóm Nam Phương Thượng Tọa Bộ (Southern Theravada), một trường phái sớm phổ cập tại đây, lại từ từ nhường bước cho bộ phái Nhất Thiết Hữu Bộ. Dầu Nhất Thiết Hữu Bộ đạt được sự phổ cập và ảnh hưởng trên khắp miền Bắc Ấn, nhưng tại Lộc Uyển, nó lại để cho Chánh Lượng Bộ lấn lướt về ảnh hưởng. Huyền Trang viết rằng ông đã mang về Trung Quốc 15 bộ luận của trường phái này; tuy nhiên, hiện nay chỉ còn lại có một bộ luận được dịch sang tiếng Hoa mang tên Chánh

Lượng Bộ Luận chứa đựng giáo nghĩa của trường phái này mà thôi. Trong khi ngài Nghĩa Tịnh thì nói cho chúng ta biết về một bộ luật riêng của trường phái. Nghĩa Tịnh nói thêm rằng bộ luật này đặt ra luật lệ về đồ lót, dây nịch, thuốc men, và giường ngủ đặt ra riêng cho các thành viên của trường phái. Theo Ngũ Bộ Tông, kinh tạng của trường phái này gần giống như kinh tạng của truyền thống Nam Phạm.

**Thứ mười là Độc Tử Bộ:** Tử Bộ do ngài Độc Tử sáng lập vào khoảng năm 280 trước Tây lịch. Độc Tử Bộ là một trong những bộ phái của Thượng Tọa Bộ, xuất phát từ Avanti. Vì lẽ đó mà họ còn được gọi là Avantakas hay Avantikas. Độc Tử Bộ lấy Luận Tạng làm bản vị, nhưng khác với Hữu Bộ. Cũng như Hóa Địa Bộ, họ chỉ tin vào năm mục của Bát Thánh Đạo. Theo truyền thuyết thì dưới triều vua Harsa, trường phái này được người em gái của nhà vua là Rajyasri bảo trợ. Dựa vào hai bia ký vào các thế kỷ thứ hai và thứ tư, Mathura và Sarnath là những nơi mà Độc Tử Bộ thịnh hành. Theo ngài Nghĩa Tịnh, Độc Tử Bộ rất nổi tiếng tại Lata và Sindhu, thuộc vùng Tây Ấn Độ. Họ cũng rất hưng thịnh trong vùng Ma Kiệt Đà, cũng như các vùng Nam và Đông Ấn. Sự phân chia giữa Độc Tử Bộ và Thượng Tọa Bộ liên quan đến vấn đề hiện hữu của cá thể hay “cái tôi”. Lúc mới thành lập, những người theo thuyết ‘hữu ngã’ được gọi là Độc Tử Bộ, theo tên người sáng lập ra bộ phái này. Về sau, họ lại được biết đến với tên Trụ Tử Bộ hay Chánh Lượng Bộ. Mặc dù giáo lý của họ không hoàn toàn đúng theo giáo lý của Đức Phật, nhưng có lúc họ vẫn lôi cuốn được đông đảo người theo. Theo ngài Huyền Trang vào thế kỷ thứ 7 có hơn 66.000 tỷ kheo tu theo bộ phái này trong tổng số 254.000 tăng sĩ trên toàn cõi Ấn Độ thời đó. Giáo thuyết chính và sự thừa nhận thẩm quyền kinh điển Phật giáo của Độc Tử Bộ: 1) Giáo điều cơ bản của triết học Phật giáo cho rằng “tự Ngã” của con người chỉ là một biểu hiện sai lầm, và không nên để ý niệm về “Tự Ngã” xen vào trong ý niệm về thực tại như vốn có dù dưới bất cứ hình thức nào. Trái lại, những người theo Độc Tử Bộ vốn là một bộ phái của Chánh Lượng Bộ (Sammitiya), nổi lên trong số các bộ phái Phật giáo thì lại tin vào thuyết ‘một thực thể vĩnh cửu trong một con người’ (pudgala), và quả quyết rằng nếu không có pudgala thì cũng không có sự tái sinh. Thế Thân trong cuốn A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận đã cố tìm cách bắt chẹt quan điểm này. Theo Độc Tử Bộ thì ‘pudgala’ không đồng nhất, cũng không khác biệt với ngũ uẩn. Cũng giống như Hữu Bộ, họ cho rằng

một A La Hán vẫn có thể bị thối chuyển, và người ngoại đạo cũng có thể đạt đến quyền lực siêu nhiên. Cũng giống như Chánh Lượng Bộ, họ cho rằng chư Thiên không thể có cuộc sống phạm hạnh. Họ cũng tin là có thân trung ấm. 2) Những người “Hữu Ngã” cho rằng chính Đức Phật đã phát biểu những lời phù hợp với những giải thích của thuyết hữu ngã. Chính Đức Phật đã phát biểu những lời phù hợp với những giải thích của thuyết hữu ngã khi Ngài nói: “Trong quá khứ Tôn Sư Diệu Nhân chính là Ta.” Vì rằng qua một đời khác thì mọi yếu tố tâm sinh lý (sắc tâm) đều đã thay đổi, chỉ có cái ngã thể mới có thể chứng minh được Đức Phật và Diệu Nhân là một. Cũng vậy, khi Đức Thế Tôn bảo ‘trong quá khứ Ta đã từng hiện thân như thế’, từ ‘Ta’ đó chỉ có thể là ‘ngã’. Như vậy đối với Độc Tử Bộ, sự luân hồi xem ra khó lý giải nếu không có ‘ngã thể’. Khi cái chết đến, cuộc sống chấm dứt cùng với tất cả những pháp cấu thành một cá nhân, do những thứ này không thể chuyển sang đời kế tiếp. Nhưng ngã thể thì có thể vì nó không chấm dứt. Nó luân chuyển hiện hữu theo nghĩa từ bỏ những cái uẩn cũ để thủ lấy những cái mới. Như Đức Phật đã nói: “Ta từ bỏ thân này và tiếp nhận hiện thân khác.” Nếu không có ngã thể thì cái gì luân hồi đây? Những người theo chủ thuyết “hữu ngã” đã thách thức quan điểm “vô ngã”, cho rằng bên cạnh các pháp “vô ngã” vẫn có một cái “ngã” phải xem xét đến. Những người theo trường phái này dần chứng nhiều phần đáng tin cậy trong kinh điển để hậu thuẫn cho quan điểm của họ. Chẳng hạn như họ thích trích dẫn câu này: “Có một người, khi sanh ra trên thế giới này là sanh ra vì phúc lợi của nhiều người. Người đó là ai? Chính là Như Lai.” Dù khi nói những lời này, Đức Phật chỉ tùy thuận mà sử dụng ngôn ngữ cho thích hợp với sự mê muội của chúng sanh, những người hữu ngã vẫn cho rằng họ luôn tuân thủ những lời Phật dạy. Họ tin rằng “Tự ngã” là một thực tại theo nghĩa tuyệt đối. Chính “Tự ngã” là yếu tố chung, là sự nối kết cho những tiến trình nối tiếp nhau xảy ra cho một cá nhân trải qua nhiều đời sống, để cuối cùng đạt đến Phật quả. 3) Độc Tử Bộ (phái Hữu Ngã) cũng thừa nhận thẩm quyền của các kinh điển Phật giáo, dù họ có quan điểm riêng của họ về cái gì là tự thể của Phật thuyết. Thánh điển của họ có lẽ được tụng đọc bằng phương ngữ bình dân. Tổ chức tự viện của họ cũng tương tự như các bộ phái khác, chỉ khác vài chi tiết nhỏ trong y áo và tập quán. Về số lượng, có lẽ họ đã từng là thành phần đông đảo trong cộng đồng Phật giáo. Vào thế kỷ thứ 7, ngài Huyền Trang đã tính có đến 66.000

Tăng sĩ thuộc bộ phái này trên tổng số khoảng 254.000 Tăng sĩ trên toàn lục địa Ấn Độ. 4) Theo Độc Tử Bộ thì Kinh Gánh Nặng có một tầm rất quan trọng đối với họ. Trong kinh Đức Phật dạy: “Ta sẽ giảng cho các ông về gánh nặng, sự mang nó, sự cất bỏ nó, và người mang nó. Năm uẩn chấp thủ là gánh nặng. Khát ái cất nó lên. Diệt khát ái là cất bỏ nó.” Độc Tử Bộ rất quan tâm đến việc định nghĩa mối quan hệ giữa “Tự ngã” và các uẩn theo cách làm sao cho không mâu thuẫn với những nguyên tắc chủ yếu trong giáo lý của Đức Phật. Họ tin rằng “Tự ngã” không giống với các uẩn, không nằm trong các uẩn, mà cũng không nằm ngoài các uẩn. Độc Tử Bộ khẳng định một cách hợp lý rằng ở đây ngã thể được phân biệt với năm uẩn. Bởi vì nếu ngã thể và các uẩn là một thì gánh nặng tự gánh lấy nó, đó là điều phi lý. Độc Tử Bộ cho rằng “Tự ngã” không thể diễn đạt được bằng lời, và cũng không thể định nghĩa được dù ở bất cứ khía cạnh nào. “Tự ngã” chân thật và siêu việt của một người quả là tinh tế đến độ chỉ có chư Phật mới có thể nhìn thấy được.

**Thứ mười một là Pháp Thượng Bộ:** Tên của một bộ phái Phật giáo xuất phát từ phái Độc Tử Bộ, được thành lập khoảng năm 100 trước Tây Lịch. **Thứ mười hai là Hiền Trụ Bộ:** Tên của một bộ phái Phật giáo xuất phát từ phái Độc Tử Bộ, được thành lập khoảng năm 100 trước Tây Lịch. **Thứ mười ba là Mật Lâm Sơn Bộ (Lục Thành Bộ):** Một trong hai mươi tông phái Tiểu Thừa, có quan hệ với Độc Tử Bộ. Nhóm các trường phái bao gồm Độc Tử Bộ, Pháp Thượng Bộ, Hiền trụ Bộ, Mật Lâm Sơn Bộ, và Chánh Lượng Bộ. **Thứ mười bốn là Tuyết Sơn Bộ:** Còn gọi là Ê Ma Bộ Đa Bộ. Theo Phân Biệt Minh Bồ Tát và Tỳ Ni Đa Đề Bà thì trường phái Tuyết Sơn Bộ là một nhánh của Đại Chúng Bộ, trong khi Thế Hữu lại cho rằng giáo thuyết chính của bộ phái này giống với giáo thuyết của Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ. Thế Hữu thêm rằng Nguyên Thủy Thượng Tọa Bộ đã đổi tên thành Tuyết Sơn Bộ. Tuy nhiên, theo Biên Niên Sử của Tích Lan, Tuyết Sơn Bộ được kể như là một trong những bộ phái sau này, xuất hiện sau thời kỳ của 18 bộ phái. Về giáo lý, bộ phái này có những mâu thuẫn với Thượng Tọa Bộ, nhưng lại có những giáo lý gần giống như giáo lý của Đại Chúng Bộ. Dường như bộ phái này được chia nhánh từ Nhất Thiết Hữu Bộ hay Thượng Tọa Bộ, nhưng về mặt giáo lý thì lại nghiêng về Đại Chúng Bộ hơn là Nhất Thiết Hữu Bộ. Theo Eitel trong Trung Anh Phật Học Từ Điển, Ê Ma Bộ Đa Bộ là một trong năm chi phái của Đại

Chúng Bộ. Trường phái Tuyết Sơn, một trong năm phân chi của Đại Chúng Bộ. Qua tên gọi chúng ta có thể biết bộ phái này ban đầu hoạt động tại vùng Tuyết Sơn. Trong cuốn sách nói về mười tám bộ phái, Vasumitra đã gọi Tuyết Sơn Bộ là thừa kế của Thượng Tọa Bộ, nhưng một số học giả khác thì lại cho rằng phái này là một nhánh của Đại Chúng Bộ. Cũng giống như Nhất Thiết Hữu Bộ, phái này cho rằng Bồ Tát không có địa vị gì cao trọng đặc biệt, nhưng khác với Hữu Bộ ở chỗ họ cho rằng chư Thiên và quỷ thần không thể có cuộc sống phạm hạnh (brahmacharya), và những người ngoại đạo không thể có được quyền lực siêu nhiên.

### *Sthaviravadin*

The Sthaviras were those who stood for the tradition of the Elders, and prided themselves on their seniority and orthodoxy at the Council of Pataliputra. Elder disciples who assembled in the cave after the Buddha's death. The elder monks or intimate disciples. At the council held at Vaisali, certain monks differed widely from the opinions of other monks on certain important points of the dharma. Though the monks that differed formed the majority, they were excommunicated by the others who called them Papa-Bhikkhus and Adhamma-vadins. In Buddhist history, these Bhikkhus were known as Mahasanghikas because they formed the majority at the council or probably because they reflected the opinions of the larger section of the laity. The Bhikkhus who excommunicated them styled themselves Sthaviras or the Elders, because they believed that they represented the original, orthodox doctrine of the Buddha. We have seen that Mahasanghikas coined the term Mahayana to represent their system of belief and practice, and called the Sthaviras Hinayana. The teaching of the Buddha according to this school is very simple. He asks us to 'abstain from all kinds of evil, to accumulate all that is good and to purify our mind.' These things can be accomplished by the practice of what are called sila, samadhi, and prajna. Sila or good conduct is the very basis of all progress in human life. An ordinary householder must abstain from murder, theft, falsehood, wrong sexual behavior and all intoxicating drinks. To become a monk, one must live a life of celibacy, observe complete silas, practise meditation, and cultivate prajna. In



general, the scriptures of the Sthaviras play down the role of the Buddha as a historical, not a spiritual authority.

There are close relationships between the Sthaviravadin and Theravada. Sthaviravada is a Sanskrit term for “Elder,” or “School of the elders.” This is one of the two groups involved in the first Buddhist schism, the other being Mahasanghikas. The Sthaviras claimed to uphold the orthodox scriptural and disciplinary tradition of Sakyamuni Buddha, and they branded their opponents, who appear to have constituted a majority, as heretics. The Pali term “Thera” is the equivalent of the Sanskrit term “Sthavira”, and this has led a lot of people to assume that the two sects are identical, or the Theravada is somehow related with the old Sthaviravadin. The present day Theravada Nikaya claims descent from the Sthaviras, although there is no historical basis the assertion, for the Theravada only arose in Sri Lanka at least two centuries later. The Sthaviravadin School has had a profound influence on our conception of the early Sangha, and maybe the only prerepresentative of this school to have survived into the modern period is the Theravadin School of Sri Lanka and Southeast Asian countries. This school has identified itself exclusively with the party that split from the Mahasanghika School at the Second Council. By the time of King Asoka, the Sthaviravadin School had itself split into the Sammitiya, Sarvastivadin and the Vibhajyavadin sub-schools. Later the Vibhajyavadin School also split into two branches, the Mahisasika School, which was established in the South-Eastern India, and the Theravadin School, which was established in Sri Lanka when King Asoka sent his son Mahinda there.

From the founding period, Sthaviravadins attempted to spread its teachings to the west of India. In Burma, during the Anawrahta dynasty, Mahayana Buddhism flourished most; however, the Sthaviravadins was more popular in many areas. Monks in Aris certainly disliked monks of the Sthaviravadins, because they ate meat, drank alcohol, used spells to remove guilt, practiced animal sacrifices, and indulged in erotic practices. Nevertheless, Sthaviravadins continued to exist until the end of the eighteenth century. Burmese kings continued to patron and support the Sthaviravadins, and until the invasion of the Mongols in 1287, Pagan was still a great center of Sthaviravadins Buddhist culture. Burma, then, was divided into warring

small kingdoms for more than 500 years, but the Sthaviravadins tradition continued. Generally speaking, Burmese Buddhism is bent on preserving the Sthaviravadins orthodoxy for a long time.

At the same time with the spreading in Burma, Sthaviravadins also developed in Thai and other areas in Indochina. In Thailand, The Thai tribes brought from their home in China some form of Buddhism, but in the fourteenth century, the Ceylonese Sthaviravadins was strongly established. In the eleventh century in Kampuchia the Tantrayana still flourished; however, in the fourteenth century, as a result of Thai's pressure, the Sthaviravadins slowly replaced the Tantrayana, and in the fifteenth century the Ceylonese Sthaviravadins was imported. In Champa and Vietnam, Sthaviravadins and its posterity, Theravada, was imported from Kampuchia in the middle of the twentieth century. There are at least fourteen subsects of the Sthaviravadins.

***The first subsect is the Pudgalavada:*** One of the subsects which was founded in around 236 years after the Buddha's Nirvana. The Pudgalavada gave a rude shock to other contemporary Buddhist sects for the Pudgalavadins were those who teach the existence of a person. Other sects regarded the doctrines of the Pudgalavada as almost heretical and a negation of the "anatma" of the Buddha. For this reason, the Pudgalavada was bitterly criticized by many famous scholars like Vasubandhu and Santaraksita. The school believed that there is a self (pudgala) which is the basis for karma and transmigration, or the substance that is the bearer of the cycle of rebirth and that this self is neither the same, nor different from the five aggregates. However, Buddhism denies the existence of such an eternal person or soul. Buddhism sees the person only a conventional name or a combination of physical and psychological factors that change from moment to moment. The pudgala doctrine was eventually declared heretical in Buddhism, though at one time Pudgalavadins appear to have been quite numerous. If we carefully look into the Buddha's teachings, we will see that the Buddha always denies such a permanent and partless self. The teaching of "pudgala" caused such a violent reaction on the part of its opponents was that while the "anatman" doctrine of the Buddha was entirely true in a conventional sense, there was still a "pudgala," or person. This person is an ultimately real thing, the substratum which allows for continuity

between rebirths, for memory, and for the future ripening of intentional actions or “karman” which are performed in the present or the past. If there was no person at all, as its opponents claimed, then Buddhism would be open to the charge of “Nihilism” and immortality, for there would be nobody who could undertake moral actions. It insisted that the “pudgala” was indeterminate in relation to the skandhas, neither outside them nor within them; neither identical with them, nor different from them. In fact, this pudgala was only perceptible to the Buddhas. In support of its position it frequently quoted sayings of the Buddha such as “Monks, there is a single person born into the world for the welfare of many people, for the happiness of many people, out of compassion for the world, for the benefit, welfare, and happiness of gods and men. One might see this kind of position reflected in the Tathagatagarbha doctrines of the Mahayana, the Ch’an and T’ien-T’ai schools in China. Thus, it is believed that this school was formed on the basis of a doctrinal division within the Sthaviravadin School in the third century B.C., and survived until the ninth or tenth centuries A.D. According to the Pudgalavadins, the correlation between a Person and psycho-physical elements is similar to that of fire and fuel. Fire is not just a continuous series of momentary flashes of ignition, but a substance, independent, existing by itself, consuming the fuel. It has a nature of its own, which heat, and it does something, has an effect. Thus, likewise, the “Self” manifests itself through the psycho-physical elements, and therefore co-exists with the skandhas, not as a kind of “structural unity”. Thus, the Personalists really wanted to show that their doctrine did not contradict the essential principles of the Buddha’s teaching. They insisted that the belief in a self does no harm to the spiritual life when we cultivate to see the true self. And at that time we do not have any attachment to “I” and “Mine” any more. The Pudgalavadins define the “Atman” as follows: 1) The doer of different deeds, pure and impure. 2) The recipient of the fruit, desired or undesired, of the deeds he has himself done. 3) The enjoyer who wanders in Samsara, in that he gives up the old skandhas and takes hold of new ones.

*The second subsect is the Vibhajyavada:* Also called Vibhajyavadin, one of the original Buddhist branches that split off from the Sthaviras around 240 BC (around 236 years after the Buddha’s

Nirvana). The school of Vibhajyavadin probably died out by the end of the 7<sup>th</sup> century. According to Keith in *The Dictionary of Chinese-English Buddhist Terms*, Vibhajyavadins, a school of logicians. It is reasonable to accept the view that the Abhidharma-Pitaka, as we have it in the Pali Canon, is the definite work of this school. The origin of Vibhajyavadins is still obscure. The method of particularization in dealing with questions in debate. It is suggested that this school was established to harmonize the differences between the Sthaviras and Mahsanghikas. The Abhidharma Pitaka as we have it in Pali Canon is the definite work of this school. The Vibhajyavadins are those who make “distinctions”, and to Buddhist historians they have remained somewhat of a mystery. According to Prof. Edward Conze in “A Short History of Buddhism”, the split between Sarvastivadins and Vibhajyavadins was occasioned by the pan-realistic ontological doctrine of Katyayamputra, founder of the Sarvastivadins, who taught that not only the present, but also past and future events are real. It appears that king Asoka sided with the Vibhajyavadins and that in consequence the Sarvastivadins went North and converted Kashmir, which remained their centre for more than a thousand years. *The core teachings of Vibhajyavadin*: Defender of what is to be differentiated. Hinayana school that split off from the Sthaviras around 240 BC. The school of Vibhajyavadin probably died out by the end of the 7<sup>th</sup> century. Answers in detail, interpreted as discriminating explanation, or particularizing. According to Keith in *The Dictionary of Chinese-English Buddhist Terms*, Vibhajyavadins, a school of logicians. It is reasonable to accept the view that the Abhidharma-Pitaka, as we have it in the Pali Canon, is the definite work of this school. The origin of Vibhajyavadins is still obscure. The method of particularization in dealing with questions in debate. It is suggested that this school was established to harmonize the differences between the Sthaviras and Mahsanghikas. The Abhidharma Pitaka as we have it in Pali Canon is the definite work of this school. Vibhasa-sastra is 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.

***The third subsect is the Kasyapiya:*** The Kasyapiya was founded by Kasyapa in around 236 years after the Buddha's Nirvana. Prof. Przyluski identified this sect with the Haimavatas because they believed that the Bodhisattvas were like ordinary beings and had no extraordinary powers. The arhats had ignorance and doubts. However, Nalinaksha Dutt did not accept this view. The Kasyapiyas differed on minor points from the Sarvastivadins and the Dharmaguptikas, and were closer to the Sthaviravadins. Hence, they are also called the Sthavariyas. The Mahakasyapiyas believed that the past which has borne fruit ceases to exist, but that which has not yet ripened continues to exist, thus partially modifying the position of the Sarvastivadins, for whom the past also exists like the present. The Mahakasyapiyas are sometimes represented as having effected a compromise between the Sarvastivadins and the Vibhajyavadins, and this sect also claims a tripitaka of their own.

***The fourth subsect is the Southern Theravada Buddhism:*** Southern Theravada Buddhism is sometimes referred to as Southern Buddhism. It has great influence primarily in Sri Lanka, Burma, Thailand, Laos and Cambodia. Especially in Ceylon, the Theravadins have dominated this country for two thousand years; their affiliations with the sects of Indian mainland are uncertain. This is a sect of which teaching corresponds to the Agama sutras. These teachings generally hold that the self is without substance, the separate elements (dharmas) are real, and Nirvana is neither total annihilation. It is uncertain when the division into sects had actually taken place; however, we know that the spread of the faith into various regions led to divergence that became a major cause of schism. Missionary efforts supported by the great Mauryan emperor Asoka in the third century B.C. contributed to the spread of the Dharma to further regions. It is believed that due to

Asoka's sponsorship of the spread of Buddhism. The Sarvastivada School of Buddhism took strong root in northwest India after the Third Council, and the Theravada School in the South, extending its influence to Sri Lanka. At that time, Buddhism was carried as far west as Greece and the areas under its control. During two or three centuries following Asoka's reign, either 18 or 20, or perhaps more Buddhist sects came into existence, marking the advent of what is called sectarian Buddhism. Sectarian Buddhism concerned itself first and foremost with strict observance of the monastic precepts and study of scriptures, pursuits that encouraged dogmatism. Emphasis was on literal interpretation of the canon. There are relations between the Southern Theravada School and Theravada Buddhism. Theravada Buddhism is the small or inferior vehicle as compared with the greater teaching (Đại thừa). Hinayana is the form of Buddhism which developed after Sakyamuni's death, at about the beginning of the Christian era, when Mahayana doctrine were introduced. The objective is personal salvation. By the time of King Asoka, the Sthaviravadin School had itself split into the Sammitiya, the Sarvastivadin, and the Vibhajyavadin sub-schools. And later, the Vibhajyavadin School also split into two branches, the Mahisasika School, which was established in the South-Eastern India, and the Theravadin School, which was established in Sri Lanka. There are also different characteristics between Southern Theravada and Theravada Buddhism. It is believed that Theravada is a Hinayana school from the Sthavira group, which developed from the Vibhajyavadin School, founded by Moggaliputta Tissa and brought to Ceylon in 250 BC. The teaching of the Theravada consists of the four noble truths, the eightfold noble path, the doctrine of conditioned arising and anatman. The philosophy of this school is very simple. All worldly phenomena are subject to three characteristics; they are impermanent and transient (anitya), suffering (duhkha), and non-self. That is to say, there is nothing in them which can be called one's own, nothing substantial, nothing permanent. All compound things are made up of two elements, the non-material part (nama), and the material part (rupa). They are further described as consisting of nothing but five constituent groups (skandhas), namely, the material quality (rupa), and four non-material qualities, sensation (vedana), perception (sanjna), mental formatives (samskara), and

consciousness (vijñāna). These elements are also classified into twelve organs and objects of sense (āyatana) and eighteen dhatus. The former consist of the six internal organs of sense (eye, ear, nose, tongue, body, and mind). The corresponding objects of sense, namely material objects, sounds, smells, tastes, tangibles and those things that can be apprehended only by the mind. The eighteen dhatus include the six internal organs of sense, the six corresponding objects of sense, and six consciousnesses (eye-consciousness, ear-consciousness, nose-consciousness, tongue-consciousness, body-consciousness and mind-consciousness). Hence, this most orthodox school of Buddhism has a pluralistic conception of the constituent elements of the universe. Theravada emphasizes on the liberation of the individual to attain the Arhathood, which takes place through one's own efforts in meditation and through observance of the rules of moral discipline and leading a monastery life. Today Theravada, the only surviving school of the Hinayana, is widespread in the countries of Southeast Asia. At the Council of Pataliputra, the teachings of this school were, according to Pali sources, certified to be those of the Vibhajjavada School. There are differences between Theravada and Mahayana Buddhism. Theravada Buddhism is sometimes referred to as Southern Buddhism, while Mahayana is referred to as Northern Buddhism. Both Mahayana and Theravada began not as separate schools, but because of their different goals in cultivation, they developed into different schools and eventually spread into different geographic areas. To seek for Arhathood, Sravakas or Pratyeka-buddhahood is Theravada followers. The goal of Theravada Buddhists is to end attachment to self and, thereby, becoming an Arhat, who undergoes no more rebirth. To seek for Buddhahood is Mahayana. The Mahayana Buddhism accepts all of the teachings of the Theravada Buddhism, it teaches that its followers can cultivate to become an Arhat, but Arhat is not an ultimate goal. It recommends its followers to follow the Path of the Bodhisattva, which will eventually lead to Buddhahood. Sincere Buddhists should step back and ask ourselves: "In fact, are there any so-called 'Vehicles'?" If our answer is "Yes," it's a regrettable answer because the Buddha never mentioned about the so-called "Vehicle." If our answer is "No," we are on the right track of cultivation, so keep move on. We should cultivate the dharmas that suit us the most, and try not to criticize other

people. The Mahayanists emphasize the universalism and altruism, develop wisdom and the perfect transformation of all living in the future state; while the Theravada followers seek for narrow personal salvation, seek for the destruction of body and mind and extinction in nirvana. Whereas Theravada Buddhism emphasizes a forest or mendicant denunciative way, while Mahayana not excluding this feature, wishes to make the Buddhist life open to all, monks and laypeople alike. With the ideal become not only the Arahant for his own salvation but they wish to become Bodhisattvas with a vow to attain perfect knowledge and to save all sentient beings. Bodhisattvas in the Mahayana practice six paramitas; while for the Arahanship the Four Noble Truths are the foundation teaching, for pratyeka-Buddhahood the twelve nidanas. Mahayana Buddhism is progressive and affirmative. Whereas Theravada Buddhism develops with the Order as the center, the Mahayanists concentrate rather upon the individual. While the Theravada Buddhism lays the greatest stress upon the Tripitaka, the Mahayana Buddhism is content to propagate the Buddha's fundamental teaching wherever found. So Theravada is both formal and systematic in the scholastic orthodoxy. Theravada Nikaya, Order of the Teachings of the Elders, the only surviving tradition of the collection of schools referred to collectively as "Hinayana" by their Mahayana opponents, and as Nikaya-Buddhism. It is the dominant tradition in Southeast Asia, is particularly strong in Thailand, Sri Lanka, Burma, Laos, and Cambodia. Although there is no historical basis for the claim, modern Theravada traces itself back to the Sthavira tradition in India. Its origins in Southeast Asia are traced back to Mahinda, the son of King Asoka who became a Buddhist monk and led a mission to Sri Lanka. From this base it later spread throughout the region, and in recent decades has attracted considerable increasing numbers of students in Europe and North America. It prides itself on being a deeply conservative school of Buddhism and bases its teachings and practices on the Pali Canon, which it considers to be the only authentic Buddhist canon. However, no one is clear if this was the language of the original canon of the Sthaviravadin School. However, it is possible for us to consider Theravada as representative of the Sthaviravadin School. The chief text books of the Southern Theravadins: 1) Atthasalini, 2) A Commentary to the Dhammasangani, 3)



Visudhimagga of Buddhaghosa. Books of the Theravadin Abhidhamma-Pitaka comprise of: 1) Dhammasangani, the classification of things which lists and defines good, bad, and neutral mental states; this is also an analysis of material form. 2) Vibhanga or Analysis, offering a detailed analysis or classification of sixteen major topics of the Dharma, including the skandhas, nidanas, the elements, the faculties, mindfulness, bojjhngas, jhanas, and insight. 3) Dhutakatha, discussion of the elements, based on the skandha and ayatana analyses, and proceeding by means of questions and answers. Discussion of the elements, based on the skandha and ayatana analyses, and proceeding by means of questions and answers. 4) Puggalapannati or Puggalapannati, description of personalities, the analyses of human character types, by various factors that range in number from one to ten. 5) Kathavatthu, subjects of controversy, the refutation of the heterodox views of other Buddhist schools. 6) Yamaka, the pairs, concerned with clear definition of terms. 7) Patthana, causal relations, a full discussion of pratitya-samutpada.

***The fifth subject is the Mahisasakah:*** The Mahishasaka as the Mahasasaka Vinaya, one of the five divisions of the Sarvastivadah School (after the Buddha's Nirvana, the fourth patriarch, Upagupta, preached the Buddhist Vinaya which is now called The Five Divisions of Vinaya, Mahishasaka is among these five divisions). According to the Sanskrit scriptures, the Mahisasakas was founded by Mahisasaka, originated from a Bhramin family, 300 years after the Buddha's Nirvana. According to the Buddhist legendary, some Sthavira monks, after leaving Pataliputra after the second council, went towards South and stayed in ancient Mahisamandala. They were known to the Buddhist world as the Mahisasakas. They also made their homes in Vanavasi, North Kanara, Mysore, Avanti, and Ceylon. Fa-Hsien, a famous Chinese pilgrim, recorded that he saw the Vinaya of the Mahisasakas in Ceylon. There were two groups of Mahisasakas. The Earlier Mahisasakas accepted most of the doctrines of the Sthavira while the Later Mahisasakas agreed with the Sarvastivadins. The confusion regarding this school is largely due to the fact that there were two groups of this school which were prominent at two different periods. According to Pali sources, Mahisasakah was one of the twenty Hinayana sects, an offshoot from Sarvastivadah School, supposed to

have been founded 300 years after the nirvana. The name Mahisasakah is said to be that of a ruler who converted his land or people, or rectified his land. The doctrines of the school are said to be similar to those of the Mahasanghika, and to have maintain the reality of the present, but not of the past and future; also the doctrine of the void and non-ego; the production of taint by five perceptions; the theory of nine kinds of activity. It was called the school which denied reality to past and future. The Mahisasakas first believed that the Arhats were not subject to retrogression, and there was no antara-bhava, or interim existence between this life and the next. The Sangha included the Buddha and therefore charities given to the former were more meritorious than those given to the Buddha only. It is interesting to note that the later Mahisasakas held views contrary to those held by the earlier followers of the sect. They believed in the existence of the past, the future and anatra-bhava. They also believed that khandhas, dhatus, ayatanas and anusayas remained permanently.

According to the Mahisasakas' points of view, they reject most of the Sarvastivadins; however, they are partly in agreement with the Southern Theravadins when they held the idea that: 1) The present only exists. 2) They made it more emphatic by stating that all "samskaras" perish at every moment. 3) Entrance into the womb is the beginning, and death is the end, of human life. 4) All are subject to change. In other words, there are no real elements. 5) A Srotapanna has a chance of retrogression while an Arhat has not. 6) An Arhat does not need to perform meritorious deeds any more. 7) There is no deva who leads a holy life. 8) There is no faculty of faith obtained by a worldly man (laukikasraddhendriya). The Mahisasakas' points of views which were in agreement with those of the Sarvastivadins in the followings: 1) An average man is able to cultivate to destroy hatred (raga). 2) There is right view of a worldly man (laukikasamyagdrsti). The Mahisasakas whom rejected points of views of both the Sarvastivadins and Theravadins, but they were in agreement with those of the Mahasanghikas. They held the ideas that: 1) Dormant passion (anusaya) is neither mind (citta) nor mental. 2) Dormant passion is never an object of thought. 3) Dormant passion is dissociated from mind. 4) There is no intermediate state of existence. 5) There is nothing which can transmigrate from one existence to another. 6) No

heretic can gain the five supernatural powers. 7) Good karma cannot become the cause of existence in the samsara. 8) Though the Buddha is included in the Sangha, an offering to the Buddha is more meritorious than that to other monks in the Sangha. 9) Buddhayana and Sravakayana have the same emancipation.

As the Mahasanghikas, the Mahisasakas believe in the nine unconstituted (asamskrta) dharmas. According to the Mahasanghika School, there are nine kinds of non-action: 1) Pratisamkhyanirodha: Cessation through knowledge. 2) Apratisamkhyanirodha: Cessation without knowledge, i.e., through the natural cessation of the causes. 3) Sunya (Space). 4) Akasanantyayatana. 5) The state of boundless knowledge. 6) The state of nothing. 7) The state of neither thinking nor not thinking. 8) The nature of conditioned arising. 9) The nature of the holy way. According to the Mahisasakah school, there are also nine kinds of non-action: 1) Pratisamkhyanirodha: Cessation through knowledge. 2) Apratisamkhyanirodha: Cessation without knowledge, i.e., through the natural cessation of the causes. 3) Sunya (Space). 4) Anenjata or immovability. 5) Kusala-dharma-tathata. 6) Akusala-dharma-tathata. 7) Avyakrta-dharma-tathata, that is, suchness of the dharma that are meritorious, unmeritorious and neither the one, nor the other. 8) Marganga-tathata. 9) Pratitya-samutpada-tathata, Suchness of the factors of the Path and suchness of the Law of Dependent Origination.

*The second Mahisasakas' points of views:* As above mentioned, there were two schools of Mahisasakas, one earlier and the other later. The confusion regarding this school is largely due to the fact that there were two groups of this school which were prominent at two different periods. The second Mahisasakas completely accepted the cardinal doctrines of the Sarvastivadins that past and future exist. They also believed that skandhas, dhatus, and ayatanas in their subtlest states are always present. They agree with the Sarvastivadins in upholding that there is an intermediate state between two existences. The second Mahisasakas, therefore, were as much in agreement with the Sarvastivadins as the first Mahisasakas were with the Southern Theravadins. The second Mahisasakas distinguish three kinds of skandhas: 1) Those which are instantaneous. 2) Those which endure one life. 3) Those which endure until the end of Samsara.

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

*The seventh subsect is the Sarvastivadah:* Realistic school, Prajnaptivadinah, a branch of the Sthavira, one of the subsects which was founded by Katyayaniputra in around 300 years after the Buddha's Nirvana. This School preaches the Existence of All Things which held that dharmas have a real existence in the past, present and future. This school took the view of phenomenality and reality, founded on the Prajnapti-sastra. This school flourished in India for many centuries and was widely studied in China and Japan. The Sarvastivada was one of the most orthodox branches of Sthavira. According to Buddhist legendary, some Sthavira monks from Magadha went towards Northern India and settled in Mathura, Gandhara, and Kasmira. The Sarvastivadins were also known as the Mulasarvastivadins and the Aryasarvastivadins. Kasmira was the chief center of the activities of the Sarvastivadins. They used Sanskrit as the language of their sacred scriptures. During the reign of Kaniska the Sarvastivadins became very popular in Northern India. King Kaniska patronized them in his kingdom. It was because of him they were able to attain popularity in Northern India. Their influence also reached Central Asia. According

to Dr. N. Dutt in “Buddhist Sects in India”, the Sarvastivadins had its sphere of activities in Northern India extending from Kasmira to Mathura and was responsible for the propagation of Hinayana Buddhism in Central Asia where it was carried to China.

This school took the view of phenomenality and reality, founded on the Prajnapti-sastra. This school flourished in India for many centuries and was widely studied in China and Japan. Sarvastivada is the name of a school with the doctrine that all things are real. Sarvastivada is a Sanskrit term for “Everything exists.” This is a school of Hinayana that split off from the Sthaviras or Sthaviravada under the reign of king Asoka, sometime around the mid-third century B.C. At that time, the Sthaviravadin School split into two branches, the first was the Sarvastivadin and the second was the Vibhajyavadin. Until now it is not clear about the precise origins for its formation. What is clear is that it became firmly established in north and north-west India at an early date. At the Fourth Council, sponsored by king Kaniska, five hundred Sarvastivadin monks gathered, established a canon for their own, and compiled several commentarial works called Vibhasas. From this time on it was to dominate north and north-western India for at least ten centuries. And later it also spread through to Kashmir and Central Asia, and then found its way to China.

According to the founder of the school, Katyayaniputra, once a monk had got used to contrasting the past with the present and future, he might well become curious to know whether only the present really exists, or also the past and future. If only the present exists, this raises the further point of its duration, which many regarded as lasting just one single instant. In that case nothing will endure for any length of time, and one must assume that it is annihilated and re-created from instant to instant. This raises difficulties not only for the commonsense, but according to Katyayaniputra, also for the Buddhist doctrine of “Karma” and “Retribution”. For if a past action, which has ceased to exist immediately after taking place should lead to a reward or punishment many years later, then in that case something which does not exist is operative, has an effect, at a time when it does not exist. Likewise, so Katyayaniputra thought, the knowledge of past and future objects, as attested by memory and prediction, would be impossible, since no knowledge is possible without an actual object in front of the

mind. In consequence he evolved the “Pan-realistic” theory, which became the peculiar thesis of the Sarvastivadins. In consequence, the Sarvastivadins teach that everything exists, i.e. past, future and present, as well as space and Nirvana (the school which preaches the Existence of All Things which held that dharmas have a real existence in the past, present and future). They were known as Sarvastivadins because of their fundamental doctrine of “sarvamasti” (all things exist). The meaning of the term “Sarvastivada”, Pali Sabbatthivada (sarva means all, asti means exist, and vada means doctrine) is all exist. This school believes that “Everything Is” or “Everything exists.” That is to say everything, past, present and future exists simultaneously. The name of the school derives from its realistic and pluralistic doctrines, according to which the basic building blocks of the universe are simple truths called Dharmas, which exist during the three times: past, present and future. The phenomena of experience are composed of these dharmas, and are regarded as momentary (ksanika) by Sarvastivada, each combination of dharmas coming into being in dependence upon causes and conditions, enduring for only a moment, and then passing away. In the Sarvastivada system, there are seventy-five dharmas, seventy-two of which are conditioned (samskrta), and three of which are unconditioned (asamskrta). The Sarvastivadin School is to be noted for its teachings concerning the Buddha Jewel. It was not satisfied with the explanation that the Buddha was to be identified with the Dharmakaya, in the sense of the body of the doctrine, because this then made the Buddha Jewel much the same as the Dharma Jewel. It maintained that the Buddha Jewel consisted of all the pure dharmas that made up the Buddha as an Enlightened being. The Sarvastivadin School developed a number of distinctive doctrines. Like the Mahasanghika School it questioned the absolute status of the Arhat, even maintaining the possibility of his regression. But its distinctive doctrine of “all exists.” This doctrine emphasized that, while dharmas, the irreducible elements of existence, might be momentary, they also exist in the past and the future. In fact, the three time: past, present and future are to be seen as ‘modes’, and the passing of time as the moving of individual dharma between these three modes, under the stimulus of appropriate conditions. This was both consistent with the doctrine of impermanence and explained how a past action could have some fruit in the future

because the dharmas constituting that past action still existed and capable of exerting an influence at a later time. Memory too was explained by this doctrine, for it is nothing more than the consciousness of an object, and since it is axiomatic in Buddhism that one cannot have consciousness without an object, to say that past dharmas still existed allowed memory its necessary object. The Sarvastivadin School established an important precedent for the later Mahayana doctrines concerning the Buddha. It also developed a fundamental doctrine of the path which involved the practice of six perfections (generosity, morality, patience, energy, meditation, and wisdom), a doctrine that was to have profound repercussions in the Mahayana concept of the Bodhisattva. The Sarvastivadin School was also the originator of the famous “Wheel of Life,” depicting the six realms of existence and the twelve nidanas, or links, of the Pratiya-samutpada or the twelve links of “Cause and Effect” or “Karmic Causality” which its followers often painted inside the gateway to their monasteries. Its most famous offshoots were the Vaibhasika and the Sautrantika Schools. Most important works of this school are the *Abhidharmakosha* by Vasubandhu (Treasury of Higher Doctrine) and the *Mahavibhasha* (the Great Book of Alternatives) which was composed under the leading of Vasumitra. Their teachings represented in Chinese by the words “The self is empty, the Dharma exists,” “The three times are real existence,” and “The universe is eternal existence.”

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

considerable influence on the thought of Tibet, because their literature is practically the only version of the older type of Buddhism to find its way into the Canon of translated scriptures.

As the result of the emergence of an interest in philosophical questions we have the first instance of a whole class of canonical literature being created to meet a new situation. The Abhidharma books were clearly composed after the third division of the schools. The contents of the seven Abhidharma books of the Sarvastivadins differ greatly from those of the seven books of the Theravadins, who are an offshoot of the Vibhajyavadins. Chief text books of the Sarvastivadins are the Abhidharmakosa and its commentaries. According to the tradition of the Sarvastivadins, Mulasarvastivadins, the Dharmaguptas, The Mahisasakas, and the Kasyapiyas were offshoots of the Sarvastivadins. According to another tradition, Mulasarvastivadins, the Dharmaguptas, The Mahisasakas, the Kasyapiyas, the Bahusrutiyas, the Tamrasatiyas, and the Vibhajyavadins were the seven divisions of the Sarvastivadins. According to Chinese and Tibetan translations, manuscripts discovered in Central Asia, Nepal and Gilgit in Pakistan and from several passages referred to in the Lalitavistara, Mahavastu, and Abhidharmakosa, it is clear that the Sarvastivadins had their own canon in Sanskrit or in mixed Sanskrit. It had three divisions: Sutra, Vinaya and Abhidharma. The Sarvastivadins agreed with the Theravadins in their doctrinal points. They held that five dharmas, i.e., mind, mental states, matter, states independent of the mind, and the unconstituted, which could be sub-divided into seventy-five, remain intact in their subtlest forms in the past, present and future. They believed in the doctrine of Karma and Nirvana. According to them, the Buddha was a human being, but He reached the stage of enlightenment and realized the truth. All Arhats did not receive non-birth, and were ruled by the twelvefold chain of causation, and had chance of retrogression. According to them, the four stages of santification should be realized gradually and the second and third stages could be reached all at once. 1) Jnanaprasthana: The "Setting forth of Wisdom", by Katyayaniputra, concerned with definition of terms. 2) Prakaranapada: The basis of exposition, by Vasumitra, discusses elements under the skandha analysis and a revision of that analysis under the heading of rupa, citta,



and Caitasika dharmas; also introduces a list of ten positive mental events. 3) Vijnanakaya: The collection on consciousnesses, written by Devasarman, concerned with substantiating the Sarvastivadin doctrines on the past and future existence of dharmas, and anatman. 4) Dharmaskandha: Written by Sariputra, discussion of the klesas, ayatanas, and skandhas, and the practices required to gain Arahantship. 5) Prajnaptisastra: The treatise on designations, written by Maudgalyayana, the arising of mental events, and cosmology. 6) Dhatukaya: The collection of elements, written by Purna, discussion of ever-present and negative mental events. 7) Sangitiparyaya: Written by Mahakausthila or Sariputra. This is the way of putting things in the rehearsal, a commentary on the Sangiti Sutra. The Sarvastivadins' point of view on "thought-unit" and a "unit of matter: The Sarvastivadins and Southern Theravadins assume that a unit of matter may last longer than a thought-unit. It may last for 17 thought-moments: 1) *Thought-unit*: The Sarvastivadins and Southern Theravadins assume that a unit of thought (thought-unit) lasts for 3 or 4 moments. 2) *Unit of matter*: Birth or origination which lasts for half a thought-moment. Subsistence which lasts for about sixteen and a half thought-moments. Decay which lasts for half a thought-moment.

***The eighth subsect is the Sautrantika or Santrantivadin:*** A Sanskrit term for "Sutra Only School." The name "Sautrantika" itself means "Ending with the Sutra," so to them "Canonical Texts" are extremely important in Buddhist cultivation. The Sautrantika School Rejected the claim that the Abhidharma was ultimately authoritative. Its name means "Ending with the Sutras," implying that its concept of what was canonical ended with the Sutra Pitaka, which preached by the Buddha, and nothing else but the Satras can be considered as sutras. This is an Indian Buddhist school that developed from the Sarvastivada, probably sometime around 150 B.C. However, according to the Pali tradition, the Sautrantikas were the branches of the Kasyapiyas. As the name suggests, this tradition bases itself on the Sutras, rather than on Abhidharma texts. The teaching of the sutras, an important Hinayana school, which based its doctrine on the sutras alone, the founder of this division is Kumara-labha.

*Main doctrines of the Sautrantikas include:* The Sautrantikas regard the Sutras as authoritative, but reject the authenticity of the

Abhidharma. The Sautrantikas teach that the skandhas transmigrate from one life to another. *The first doctrine:* This school believed in the transmigration of a substance (sankranti) from one life to another (the transmigration of substance from one birth to another). According to its followers, of the five skandhas of an individual, there is only one subtle skandha which transmigrates, as against the whole of the pudgala of the Sammitiyas. They believed that the body of an Arhat was completely pure. They also believed that every man had in him the potentiality of becoming a Buddha, a doctrine of the Mahayanists. On account of such views, this school is considered to be a bridge between the Sravakayana (often called the Hinayana) and the Mahayana. The Sautrantika School arose as a reaction to the commentarial and Abhidharmic trend of the Vaibhasikas, denying the authority of the complex manuals and treatises that it produced. Although developed from the Sarvastivada, but is believed that this is an important Hinayana school, which based its doctrine on the sutras alone. There were a number of views on which the Sautrantika School differed from the Sarvastivadin. In particular it opposed the Sarvastivadin concept of dharmas existing in the three modes of time, asserting that all dharmas had only a momentary, or 'ksanika,' existence. In order to deal with the problems of karman that the Sarvastivada had sought to resolve through the idea of dharmas persisting through all three times. According to the Sarvastivadin, karma and effect relate in three mode of time: past, present and future. However, Sautrantika School proposed actions perfumed one's mental continuum in such a way as to determine particular results. Difficulties with this model led them to develop the idea of "seed" which were planted by an action with a particular ethical character, only to "sprout" at a later point, when conditions allowed, and give rise to a "fruit" appropriate to the original action. The Sautrantika School did not regard other commentaries or treatises as the word of the Buddha. They rejected the claim that the Abhidharma was ultimately authoritative. In fact, the origin of the Sautrantika School lay in the rejection of the ever growing Vibhasas, or scholastic summaries, of the Vaibhasika-Sarvastivada. In the fourth century A.D., Vasubandhu wrote his famous Abhidharmakosa from a Sautrantika viewpoint and he was so successful that the Vaibhasika School died out. Thereafter Abhidharmakosa was regarded as a

definitive Abhidharma text, expounding both the Sarvastivada and Sautrantika philosophies. *The second doctrine:* The Sautrantikas postulated an incorruptible “seed” of goodness which leads to Nirvana, exists from time immemorial, never changes its nature, and abides with us in all our lives. It’s the seed of emancipation of which the Buddha speaks when he says: “I see this extremely subtle seed of salvation like a seam of gold hidden in metal-bearing rock.” Thus, there exists an innate, indestructible and absolutely pure factor which resides within the processes which are transcendent, phenomenal and impure. *The third doctrine:* The Sautrantikas maintain that some innate wholesome dharmas can never be annihilated; they remain in the form of “seed” intact in the “continuity”, and new wholesome dharmas will arise from them under favorable conditions. An ordinary person possesses within himself the potentiality of becoming a Buddha, because his continuity (Person) contains the pure seeds which are subtle and incorruptible. *The fourth doctrine:* In the Sautrantikas view, an event persists for just one instant, and perishes as soon as it has arisen immediately after acquiring its being (atmanlabha). Its destruction is spontaneous (akasmika), and requires no additional cause. As nothing (abhava) destruction is not something that has to be done, and therefore not an effect requiring a cause. Things perish by themselves, simply because it is their inherent nature to do so.

***The ninth subsect is the Sammatiya or Sammitiya:*** One of the 18 sects of early Hinayana. Three hundred years after the Buddha’s nirvana it is said that from the Vatsiputriyah school four divisions were formed, of which this was the third. The group of schools comprised mainly the Vatsiputriyas, Dharmmuttariyas, Bhadrayanikas, Sannagarikah (Channagarikas), and Sammitiyas. Of these, the Vatsiputriyas, later known as Vatsiputriyas-Sammitiyas, became the most prominent school of this group. The school of correct measures, or correct evaluation. According to both Sanskrit and Pali scriptural traditions, perhaps the Sammitiyas originated in the third century B.C. The Sammitiyas ascribed their origin to Mahakaccayana, the famous monk of Avanti. This established their close connection not only with the Pali school but also with Avanti, for which their alternative name given in some sources is Avantika. Their robes and customs were like those of the Southern Theravada. We do not hear much of this school in

the early history of Buddhism excepting a few criticisms of its radical doctrine of the existence of a conceptual self apart from the five skandhas. The Sammatiyas stated that Buddha admitted the existence of an impermanent soul quite different from the Upanisadic conception of an eternal changeless soul, which continued unchanged through all the existences of a being unless and until it attain full emancipation. This school became popular and widespread during the reign of Harsavardhana (606-647 A.D.), and it is said that the king's sister, Rajyasri, joined the school as a bhiksuni. The Chinese travellers also testify to its popularity in India. The earliest evidence of the existence of this school is furnished by two inscriptions of the second and fourth centuries A.D., attesting to the presence of Sammitiyas in Mathura and Sarnath. The first inscription found in Mathura, which records the installation of an image of a Bodhisattva and its dedication to the Sammitiya monks of Sirivihara. The second inscription, mentioning this sect was found at Sarnath, is inscribed on the Asokan Pillar below the Asokan edic. There is another inscription, likely belongs to the third or the fourth century A.D. when the Sammitiyas became more popular than the Sarvastivadins at Sarnath by propagating their views and recruiting a large number of monks and nuns. This inscription shows that Sarnath was at first a centre of the Theravada group, the earliest popular school, which gradually yielded its place to the next popular school, Sarvastivada. Though Sarvastivada retained its popularity and influence all northern India, it had at least at Sarnath, given place to the Sammitiyas. Hsuan-Tsang writes that he carries to China 15 treatises of this school; however, there exists only one treatise that is expressly mentioned as belonging to this school with the Chinese translation "Sammitiya-Sastra" containing the tenets of this sect. While I-Ching speaks of its separate Vinaya text. The latter tells us further that this Vinaya had rules regulating the use of undergarment, girdle, medicines, and beds for the members of the sect in a way peculiar to itself. According to the Kathavatthu, it is likely that the Sutta-pitaka of the Sammitiyas was substantially the same as that in Pali—See *Độc Tử Bộ*.

*The tenth subsect is the Vatsiputriya:* The Vatsiputriyas was founded by Vatsiputra in around 280 B.C. They were the branches of the Sthavira and their original home wa Avanti. Because of this, they

were also called Avantakas or Avantikas. The Vatsiputriyas based on the Vinaya, but their Vinaya was different from that of the Sarvastivadins' (Sariputra's Abhidharma). The Vatsiputriyas was the sub-sect of the Sammitiyas. Like the followers of the Abhidharma, believed in a stage, between the first and second trance of the Sautrantikas, where vitarka, the first application of thought, disappears, but a vicara, or continued reflection, remains. Like the Mahisasaka, they believed in the five factors of the Noble Path. It is said that during the reign of Harsha, this school was patronized by his sister Rajasrit (the sister of Harsavardhana entered the Sangha of the nuns of the Vatsiputriyas). From the two inscriptions dated the second and fourth centuries A.D., it is clear that Mathura and Sarnath were the places where the school became very prominent. I-Ching mentions that the Vatsiputriyas became very prominent in Lata and Sindhu in Western India and they were also flourished in Magadha and in southern and eastern India. The split between Vatsiputriyas and Sthaviras concerned the question of "Pudgala" or "Person". At the beginning of their history, the "Personalists" were called Vatsiputriyas, after their founder, whereas later on they were better known as the Sammitiyas. Although their doctrines were not completely orthodox, they were at times strong in numbers. In the seventh century, Hsuan-Tsang counted 66,000 Personalist monks out of a total of 254,000 monks in the whole of India. Main doctrine and the acceptance of the authority of the Buddhist scriptures of the Vatsiputriyas: 1) It is a fundamental dogma of Buddhist philosophy that personality is a token of falsehood and that no idea of "self", in whichever form it might appear, ought to have a place in the conception of reality as it actually is. In the contrary, the personalists believed in 'the permanent substance of an individual.' This school took its stand on passages in sacred texts which contain the word 'pudgala' and contended that, without the existence of such a pudgala, rebirth could not be contemplated. Vasubandhu in his Abhidharma-kosa tried, in a special chapter at the end of the book, to refute this view. The pudgala, according to Vatsiputriyas, was neither the same as nor different from the skandhas. Like the Sarvastivadins, they believed that an Arhat could fall and that heretics could also attain miraculous powers. A god, according to their sub-sect, the Sammitiyas, could not practise the holy life. They also believed in antara-bhava. 2)

The Personalists believed the Buddha himself, when he recalls his former lives, expresses himself in words which lend themselves to a Personalist construction. The Buddha himself, when he recalls his former lives, expresses himself in words which lend themselves to a Personalist construction. "In the past, the sage Sunetra existed, and that Sunetra was I." Since all the psycho-physical elements have changed, it can only be the 'person' himself who makes the Buddha and Sunetra identical. Similarly, when the Buddha says: "In the past, I have had such a body", the word "I" can refer only to the Person. Thus, to the Vatsiputriyas, transmigration seemed inconceivable without a Person. On the occasion of death, life ceases, and with it all the other constituents of an individual, which therefore cannot move on into the next life. But the Person can, because he does not cease. He wanders from existence to existence in the sense that he gives up the old skandhas and takes up, or acquires, new ones. As the Buddha had said "He rejects one body and takes up another". If there is no Person, who then transmigrates? The Personalists challenged the idea of "no-self" and claimed that in addition to the impersonal dharmas there is still a Person to be reckoned with. They could adduce much scriptural authority to support their views. They were, for instance, fond of quoting the remark: "One person, when He is born in the world, is born for the welfare of the many. Who is that one person? He is the Tathagata." Though the Buddha only conformed to the linguistic usage to save ignorant beings, the personalists claimed that they stuck to the original teachings of the Buddha. They believed that the Person is a reality in the ultimate sense, which provides a common factor or link for the successive processes occurring in a self-identical individual, over many lives, up to the Buddha-phala (Buddhahood). 3) The Personalists themselves acknowledged the authority of the Buddhist scriptures, although they had their own ideas about what constituted the "Buddha-word". Their canon probably recited in Apabhramsa. Their monastic organization was similar to that of other schools, with just a few minor differences in dressing and customs. Numerically they seemed to have formed a substantial portion of the Buddhist community. In the seventh century, Hsuan-Tsang counts 66,000 Personalist monks out of a total of 254,000 monks in the whole of India. 4) According to the Vatsiputriyas, the Burden Sutra is extremely important to them. In

the sutra, the Buddha taught: “I will teach you the burden, its taking up, its laying down, and the bearer of the burden. The five skandhas of grasping are the burden. Craving takes up the burden. The renunciation of craving lays it down.” The Vatsiputriyas took great care to define the relation of the Person to the skandhas in such a way as not to contradict the essential principles of the Buddha’s teaching. They believed that the Person is neither identical with the skandhas, nor is he in the skandhas, nor outside them. The Vatsiputriyas reasonably claimed that here the Person was clearly distinguished from the five skandhas. For, if Person and skandhas were identical, the the burden would carry itself, which is nonsense. The Vatsiputriyas believed that the “Person” is ineffable, indefinable in every aspect whatsoever. A man’s true, transcendental Self is indeed so subtle that only the Buddhas can see it.

***The eleventh subsect is the Dharmottariya:*** Name of a Buddhist Sect, originated from the Vatsiputriya, which was organized around 100 B.C. (See Chánh Lượng Bộ). ***The twelfth subsect is the Bhadraniya:*** Name of a Buddhist Sect, originated from the Vatsiputriya, which was organized around 100 B.C. (See Độc Tử Bộ). ***The thirteenth subsect is the Sannagarikah:*** One of the twenty Hinayana sects, connected with Vatsiputriya. The group of schools comprised mainly the Vatsiputriyas, Dharmuttariyas, Bhadraniyas, Sannagarikah (Channagarikas), and Sammitiyas (See Độc Tử Bộ). ***The fourteenth subsect is the Haimavatas:*** Also called Haimavatah. According to Bhavya and Vinitadeva, the Haimavatas was a branch of the Mahasanghikas, while Vasumitra believed that the principal doctrines of this school were the same as those of the Sarvastivadins. He added that the original Sthaviravadins changed its name to Haimavata. In the Ceylonese Chronicles, however, the Haimavatas were counted as one of the later sects, which came into existence some time after the appearance of the first eighteen schools. Doctrinally speaking, its doctrines had some conflicting statements with the Sthaviravadins, but it had some doctrines that were similar to those of the Mahasanghikas, it seems that this school might have branched out of the Sarvastivadins or Sthaviravadins, but doctrinally it was inclined more towards the Mahasanghikas than towards the Sarvastivadins. According to Eitel in The Dictionary of Chinese-English Buddhist Terms, Haimavatah is a

school of the Snow Mountains, a schismatic philosophical school, one of the five subdivisions of the Mahasanghikah. The Himalaya School, one of the five divisions of the Mahasanghikah. The very name suggests that the Haimavatah School was originally located in the Himalayan regions. Vasumitra, in his book on the Eighteen Sects, calls the Haimavatas the inheritors of the Sthaviravadins, but other scholars consider this school as a branch of the Mahasanghikas. Like the Sarvasivadins, the Haimavatas believed that the Bodhisattvas had no special eminence, but unlike them, they said that the gods could not live the holy life of brahmacharya and that heretics could not have miraculous powers.



*Phần Bốn*  
*Tông Phái Phật Giáo*

*Part Four*  
*Buddhist Sects*



## **Chương Mười Một** **Chapter Eleven**

### **Tổng Quan Về Tông Phái Phật Giáo**

Phật giáo có rất nhiều tông phái, sau đây là một số tông phái điển hình. *Thứ nhất là Câu Xá Tông*: Giáo điển Vi Diệu hay Câu Xá Tông dựa trên Vi Diệu Câu Xá Luận. *Thứ nhì là Chân Ngôn Tông*: Các giáo lý và phương pháp tu tập của tông phái Phật giáo này dựa trên ba phương thức quán tưởng: mạn đà la, mật chú, và thủ ấn. *Thứ ba là Địa Luận Tông*: Giáo điển dựa vào Thập Địa Luận của Ngài Thế Thân Bồ Tát, được Ngài Bồ Đề Lưu Chi dịch sang Hoa ngữ năm 508 sau Tây Lịch, được Tông Hoa Nghiêm hấp thụ và biến thành giáo điển của mình. *Thứ tư là Hoa Nghiêm Tông*: Giáo điển dựa vào Kinh Hoa Nghiêm, được dịch sang Hoa ngữ năm 418. *Thứ năm là Luật Tông*: Giáo điển dựa trên Luật Tạng. *Thứ sáu là Mật Tông* với mật giáo. *Thứ bảy là Nhiếp Luận Tông*: Giáo điển dựa vào bộ Nhiếp Đại Thừa Luận của Ngài Vô Trước Bồ Tát, được Paramartha dịch sang Hoa ngữ năm 563 sau Tây Lịch, sau được hấp bởi Tông Hoa Nghiêm. *Thứ tám là Niết Bàn Tông*: Còn được gọi là tông Thiên Thai. Giáo điển dựa vào Kinh Đại Bát Niết Bàn, được Dharmaraksa dịch sang Hoa ngữ năm 423 sau Tây Lịch, sau này sáp nhập với Tông Thiên Thai vì hai tông phái này có nhiều chỗ tương đồng. *Thứ chín là Pháp Tướng Tông*: Giáo điển Du Già Sư Địa Luận, sau khi Ngài Huyền Trang trở về từ Ấn Độ với bản dịch bộ luận này. *Thứ mười là Tam Luận Tông*: Giáo điển dựa trên Trung Quán Luận và Thập Nhị Môn Luận của Ngài Long Thọ, cũng như Bách Luận của Ngài Aryadeva. *Thứ mười một là Thành Thật Tông*: Giáo điển dựa trên Thành Thật Luận. *Thứ mười hai là Thiên Thai Tông*: Giáo điển dựa trên bộ Kinh Pháp Hoa. Đây là sự hoàn thành của trường phái Trung Quán. *Thứ mười ba là Thiền Tông*: Sơ Tổ Trung Hoa là Ngài Bồ Đề Đạt Ma, nhưng Thiền Tông Trung Quốc đã có từ trước khi Ngài đến Trung Quốc. *Thứ mười bốn là Tịnh Độ Tông*: Giáo thuyết dựa trên niềm tin Đức Phật A Di Đà trong cõi Tây Phương Cực Lạc.

**Tông phái Phật giáo tại Ấn Độ bao gồm:** *Thứ nhất là Câu Xá Tông*: Giáo điển Vi Diệu hay Câu Xá Tông dựa trên Vi Diệu Câu Xá Luận. *Thứ nhì là Chân Ngôn Tông*: Các giáo lý và phương pháp tu tập

của tông phái Phật giáo này dựa trên ba phương thức quán tưởng: mạn đà la, mật chú, và thủ ấn. *Thứ ba là Địa Luận Tông*: Giáo điển dựa vào Thập Địa Luận của Ngài Thế Thân Bồ Tát, được Ngài Bồ Đề Lưu Chi dịch sang Hoa ngữ năm 508 sau Tây Lịch, được Tông Hoa Nghiêm hấp thụ và biến thành giáo điển của mình. *Thứ tư là Luật Tông*: Giáo điển dựa trên Luật Tạng. *Thứ năm là Mật Tông*. *Thứ sáu là Nhiếp Luận Tông*: Giáo điển dựa vào bộ Nhiếp Đại Thừa Luận của Ngài Vô Trước Bồ Tát, được Paramartha dịch sang Hoa ngữ năm 563 sau Tây Lịch, sau được hấp bởi Tông Hoa Nghiêm. *Thứ bảy là Niết Bàn Tông*: Còn gọi là Thiên Thai tông. Giáo điển dựa vào Kinh Đại Bát Niết Bàn, được Dharmaraksa dịch sang Hoa ngữ năm 423 sau Tây Lịch, sau này sáp nhập với Tông Thiên Thai vì hai tông phái này có nhiều chỗ tương đồng. *Thứ tám là Pháp Tướng Tông*: Giáo điển Du Già Sư Địa Luận, sau khi Ngài Huyền Trang trở về từ Ấn Độ với bản dịch bộ luận này. *Thứ chín là Tam Luận Tông*: Giáo điển dựa trên Trung Quán Luận và Thập Nhị Môn Luận của Ngài Long Thọ, cũng như Bách Luận của Ngài Aryadeva. *Thứ mười là Thành Thật Tông*: Giáo điển dựa trên Thành Thật Luận. *Thứ mười một là Thiền Tông*: Ma Ha Ca Diếp được coi như sơ tổ dòng thiền Ấn Độ từ câu chuyện “Truyền Tâm Ấn” về Ma Ha Ca Diếp mỉm cười khi Đức Phật đưa lên nhành kim hoa. Người ta nói Ma Ha Ca Diếp đắc quả A La Hán chỉ sau tám ngày theo Phật. Sơ Tổ dòng Thiền ở Trung Hoa là Ngài Bồ Đề Đạt Ma, nhưng Thiền Tông Trung Quốc đã có từ trước khi Ngài đến Trung Quốc.

***Tông phái Phật giáo tại Trung Hoa gồm có Sáu Tông phái Đại Thừa của Trung Hoa***: *Thứ nhất là Tam Luận Tông*: Giáo thuyết Tam Luận Tông dựa theo Tam Luận. *Thứ nhì là Pháp Tướng Tông*. *Thứ ba là Hoa Nghiêm Tông*: Giáo thuyết Hoa Nghiêm Tông dựa trên bộ Kinh Hoa Nghiêm. *Thứ tư là Luật Tông*: Giáo thuyết Luật Tông dựa trên bộ Luật Tạng. *Thứ năm là Thành Thật Tông*: Giáo thuyết Thành Thật Tông dựa trên bộ Thành Thật Luận. *Thứ sáu là Câu Xá Tông*: Giáo thuyết Câu Xá Tông dựa trên bộ Câu Xá Luận. Ngũ Đại Tông Phái Trung Hoa hay năm tông phái lớn ở Trung Hoa gồm có trường phái giáo thuyết, trường phái Luật, Thiền tông, Mật tông, và Tịnh Độ tông.

***Có sáu Tông Phái Nhật Bản***: Lục Tông Đại Thừa Nhật Bản. *Thứ nhất là Tam Luận Tông*: Giáo thuyết Tam Luận Tông dựa theo Tam Luận. *Thứ nhì là Pháp Tướng Tông*. *Thứ ba là Hoa Nghiêm Tông*: Giáo thuyết Hoa Nghiêm Tông dựa trên bộ Kinh Hoa Nghiêm. *Thứ tư là*

*Luật Tông*: Giáo thuyết Luật Tông dựa trên bộ Luật Tạng. *Thứ năm* là Thiên Thai Tông. *Thứ sáu* là Chân Ngôn Tông. ***Tông phái Phật giáo tại Việt Nam*** gồm có Tịnh Độ tông, Khất Sĩ, Mật tông, Bắc tông, Nam tông, và Thiền tông.

### ***An Overview of Buddhist Sects***

Buddhism has many sects. The followings are typical sects in Buddhism: *The first sect is the Kosa sect*: Abhidharma sect based on the Abhidharma-kosa-sastra (Câu Xá Luận). *The second sect is the True-Word Sect*: The doctrine and practices of this sect of Buddhism based on three meditational devices: the mandala, the mantra, and the mudra. *The third sect is the Dasabhumika sect*: Based on Vasubandhu's work (ten stages of the bodhisattva's path to Buddhahood), which was translated into Chinese by Bodhiruci in 508 A.D., absorbed by the Avatamsaka School. *The fourth sect is the Avatamsaka sect*: Based on the Buddha-Avatamsaka sutra, or Gandha-vyuha, translated into Chinese in 418. *The fifth sect is the Discipline sect*: Vinaya or Discipline sect, based on the Vinaya-pitaka. *The sixth sect is the Vajrayana*: Esoteric school with secret teachings. *The seventh sect is the Mahayan-samparigraha sect*: Later absorbed by Avatamsaka sect (Hoa Nghiêm), based on the Mahayana-samparigraha sastra by Asanga, translated by Paramartha in 563 A.D., subsequently absorbed by the Avatamsaka sect. *The eighth sect is the Nirvana sect*: Based on the Mahaparinirvana-sastra (Đại Bát Niết Bàn), which was translated into Chinese by Dharmaraksa in 423 A.D.; later incorporated in T'ien-T'ai, with which it had in common. *The ninth sect is the Dharmalaksana sect*: Established after the return of Hsuan-tsang from India and his translation of the important Yogacarya works. *The tenth sect is the Three-Sastra Sect*: Based on the Madhyamika-sastra (Trung Quán Luận) and Dvadasa-nikaya-sastra of Nagarjuna, and Sata-sastra of Aryadeva. *The eleventh sect is the Satyasiddhi sect*: Based on the Satyasiddhi-sastra (Thành Thật Luận). *The twelfth sect is the Saddharma-pundarika sect*: Based on the Saddharma-pundarika sastra or the Lotus of the Good Law. It is a consummation of the Madhyamika tradition (Trung Quán Luận). *The thirteenth sect is the Dhyana sect*: Meditative or Intuitive sect. Its first patriarch in China was

Bodhidharma, but it existed before he came to China. *The fourteenth sect is the Pure Land sect: Sukhavati sect* (salvation through faith in Amitabha into Western Paradise).

***Buddhist Sects in India*** comprise of *First, the Kosa sect: Abhidharma sect* based on the Abhidharma-kosa-sastra (Câu Xá Luận). *Second, the True-Word Sect: The doctrine and practices of this sect of Buddhism based on three meditational devices: the mandala, the mantra, and the mudra.* *Third, the Dasabhumika sect: Based on Vasubandhu's work* (ten stages of the bodhisattva's path to Buddhahood), which was translated into Chinese by Bodhiruci in 508 A.D., absorbed by the Avatamsaka School. *Fourth, the Discipline sect: Vinaya or Discipline sect, based on the Vinaya-pitaka.* *Fifth, the Vajrayana: Esoteric school with secret teachings.* *Sixth, the Mahayan-samparigraha sect: Later absorbed by Avatamsaka sect* (Hoa Nghiêm), based on the Mahayana-samparigraha sastra by Asanga, translated by Paramartha in 563 A.D., subsequently absorbed by the Avatamsaka sect. *Seventh, the Nirvana sect: Based on the Mahaparinirvana-sastra* (Đại Bát Niết Bàn), which was translated into Chinese by Dharmaraksa in 423 A.D.; later incorporated in T'ien-T'ai, with which it had in common. *Eighth, the Dharmalaksana sect: Established after the return of Hsuan-tsang from India and his translation of the important Yogacharya works.* *Ninth, the Three-Sastra Sect: Based on the Madhyamika-sastra* (Trung Quán Luận) and Dvadasa-nikaya-sastra of Nagarjuna, and Sata-sastra of Aryadeva. *Tenth, the Satyasiddhi sect: Based on the Satyasiddhi-sastra* (Thành Thật Luận). *Eleventh, the Dhyana sect: Mahakasyapa was regarded as the First Patriarch from the story of the "transmission" of the Mind-seal when the Buddha held up a golden flower and Maha-Kasyapa smiled. Maha-Kasyapa is said to have become an Arhat after being with the Buddha for eight days. Meditative or Intuitive sect. Its first patriarch in China was Bodhidharma, but it existed before he came to China.*

***Buddhist schools in China*** comprise of six Mahayana schools in China: *First, the Three-Sastra Sect, based on the Madhyamika-Sastra.* *Second, the Dharmalaksana Sect.* *Third, the Avatamsaka Sect, based on the Buddha-Avatamsaka-Sutra.* *Fourth, the Vinaya or Discipline Sect, based on the Vinaya-Pitaka.* *Fifth, the Satyasiddhi Sect, based on the Satyasiddhi Sastra.* *Sixth, the Abhidharma-Kosa Sect, based on the*

Abhidharma-Kosa Sastra. Five great Buddhist schools in China: The Teaching School, the Vinaya School, the Zen school, the Secret school, and the Pure Land School. ***There are six Mahayana schools in Japan:*** *First*, the Three-Sastra Sect, based on the Madhyamika-Sastra. *Second*, the Dharmalaksana Sect. *Third*, the Avatamsaka Sect, based on the Buddha-Avatamsaka-Sutra. *Fourth*, the Vinaya or Discipline Sect, based on the Vinaya-Pitaka. *Fifth*, the T'ien-T'ai Sect or Tendai Sect. *Sixth*, the Shingon Sect. ***Buddhist Sects in Vietnam*** comprise of the Pure Land School, the Mendicant School, the Secret school, the Northern School, Theravada school, and the Zen School.





## *Chương Mười Hai* *Chapter Twelve*

### *Câu Xá Tông*

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

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

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

Nội dung bộ luận, theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo. Theo ấn bản này và dịch bản của Trung Hoa, nội dung của Câu Xá Luận như sau: 1) Phân biệt giới về các pháp. 2) Phân biệt căn về các quan năng. 3) Phân biệt thế gian về thế giới. 4) Phân biệt nghiệp về các nghiệp. 5) Phân biệt tùy miên về các phiền não. 6) Phân biệt Hiền Thánh về Thánh giả và đạo. 7) Phân biệt trí về trí thức. 8) Phân biệt định về tư duy. Hán dịch có một phẩm thứ chín (Phá Ngã Phẩm). Khi viết Câu Xá Luận, Thế Thân hình như đã noi theo tác phẩm của vị tiền bối là ngài Pháp Cứu, gọi là Tạp A Tỳ Đạt Ma Tâm Luận (Samyukta-abhidharma-hrdaya); và tác phẩm này lại là sở giải về A Tỳ Đàm Tâm Luận của ngài Pháp Thượng. So sánh kỹ cả ba tác phẩm này chúng ta sẽ thấy rằng Thế Thân đã có trước mặt những tác phẩm của các vị tiền bối, nếu không thì những vấn đề được thảo luận trong các tác phẩm này chắc chắn cũng là chủ trương chung của học phái này. Tám chương đầu của tác phẩm cắt nghĩa những sự kiện hay những yếu tố đặc thặng là sắc và tâm, trong khi chương chín là chương cuối cùng minh giải nguyên lý cơ bản và tổng quát, tức Vô Ngã, một nguyên lý mà hết thảy các học phái Phật giáo khác đều phải noi theo. Đặc biệt chương chín hình như xuất phát từ quan điểm riêng của Thế Thân, vì không có dấu vết gì về chủ đề này trong những sách khác. Mặc dù Câu Xá Luận giống với Tâm Luận về chủ đề, nhưng không có chứng cứ nào nói rằng nó vay mượn Tâm Luận khi thành lập các quan điểm, bởi vì Thế Thân rất tự do và quán triệt trong tư tưởng của mình, và ông không ngần ngại lấy những chủ trương của bất cứ bộ phái nào ngoài chủ trương riêng của mình khi tìm thấy ở chúng lối lý luận tuyệt hảo.

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

tham, vô sân, bất hại, khinh an, và bất phóng dật. Đại phiến não địa pháp gồm sáu pháp: vô minh, phóng dật, giải đãi, bất tín, hôn trầm và trạo cử. Đại bất thiện địa pháp gồm hai pháp: vô tâm và vô quý. Tiểu phiến não địa pháp bao gồm mười pháp: phần, phú, xan, tật, não, hại, hận, huyễn, cuồng, và kiêu. Bất định địa pháp bao gồm 8 pháp: ố tác, thuy miên, tầm, tư, tham, sân, mạn, và nghi. Tâm Bất Tương Ứng Hành Pháp, pháp không thuộc sắc, cũng không thuộc tâm, gồm 14 pháp: đắc, phi đắc, đồng phần, vô tướng quả, vô tướng định, diệt tận định, mạng căn, sinh, trụ, dị, diệt, danh thân, cú thân, và văn thân. Vô vi Pháp gồm ba pháp: hư không, trạch diệt, và phi trạch diệt.

### *The Kosa Sect*

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

matter, all on an equal footing. It asserts the reality of all dharmas and yet it admits the theory of no substance, no duration and no bliss except Nirvana. Most of the Abhidharma schools probably arose after the Council of Asoka (240 B.C.), because the Abhidharma literature, seven texts in all, was for the first time recognized as one of the Tripitaka (three baskets or collections) in this council. At the time of the first and the second councils there were only two Pitakas (Sutras and Vinaya).

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

Kosa Sect has the Abhidharma-kosa-sastra, composed by Vasubandhu, translated into Chinese by Paramartha and Hsuan-Tsang during the T'ang dynasty. Abhidharma-kosa-sastra is a Sanskrit term for “Basket of Higher Doctrine,” or “Basket of Philosophical treatises of the Doctrine.” This is the third of the three baskets (tripitaka) of the Buddhist canon, which contains scholastic treatises that discuss the central doctrines of Buddhism. It comprises the philosophical works. The first compilation is accredited to Maha-Kasyapa, disciple of Buddha, but the work is of a later period. The primary focus of Abhidharma Pitaka is on philosophy and psychology, usually known or called by the short name Abhidharma. Books of psychological analysis and synthesis. Earliest compilation of Buddhist philosophy and psychology, concerning psychological and spiritual phenomena

contained in the discourses of the Buddha and his principal disciples are presented in a systematic order. The Chinese version is in three sections: the Mahayana Philosophy, the Hinayana Philosophy, and the Sung and Yuan Addenda (960-1368 AD). The Abhidharma also reflects the views of Hinayana. The Abhidharma is the third division of the Buddhist Canon of the 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.

The contents of the Abhidharma-kosa, according to Prof. Junjiro Takakusu in the *Essentials of Buddhist Philosophy*. According to the published text and the Chinese version, the contents of the Abhidharma-kosa are as follows: 1) Distinguishing on Elements. 2) Distinguishing on Organs. 3) Distinguishing on Worlds. 4) Distinguishing on Actions. 5) Distinguishing on Drowsiness or Passion. 6) Distinguishing on the Noble Personality and the Path. 7) Distinguishing on Knowledge. 8) Distinguishing on Meditation. The Chinese text has a ninth chapter on Refutation of the Idea of the Self. In writing the Abhidharma-kosa, Vasubandhu seems to have followed the work of his predecessor, Dharmatrata, called *Samyukta-abhidharma-hrdaya*, and this, again, is a commentary on Dharmottara's *Abhidharma-hrdaya*. A careful comparison of the three works will indicate that Vasubandhu had before him his predecessor's works, or else such questions as discussed in these works must have been common topics of the school. The first eight chapters of the work explain special facts or element of matter and mind, while the ninth and last chapter elucidates the general basic principle of selflessness that should be followed by all Buddhist schools. Especially the ninth chapter seems to originate from Vasubandhu's own idea, for there is no trace of this subject in the other books. Though the Kosa thus resembles the Hrdaya in subject matter, there is no indication that the former is indebted to the latter in forming opinions, for Vasubandhu was very free and thorough in his thinking, and he did not hesitate to take the tenets of any school other than his own when he found excellent reasoning in them.

In the Abhidharma, 75 dharmas mentioned by the Kosa school are arranged in five categories and classified into two categories, created

and uncreated. Five sense organs: 1) Eye (Caksus (skt), 2) Ear (Srotra (skt), 3) Nose (Ghrana (skt), 4) Tongue (Jihva (skt), and 5) Body (Kaya (skt). Five sense objects: 6) Form (Rupa (skt), 7) Sound (Sabda (skt), 8) Smell (Gandha (skt), 9) Taste (Rasa (skt), and 10) Touch (Sparsa (skt). The eleventh dharmas is Avijnapti-rupa, which means element with no manifestation. 12) The twelfth dharma is Consciousness or Mind. This is consciousness itself. Though one, it naturally functions in five ways corresponding to the five sense-organs. *Citta-samprayukta-sanskara or Caitasika*: The concomitant mental functions, 46 dharmas. This category of mental faculties is grouped into six classes. General functions or universals (Mahabhumika (skt), 10 dharmas: 13) Perception (Vedana (skt), 14) Idea (Samjna (skt), 15) Will (Cetana (skt), 16) Touch (Sparsa (skt), 17) Wish (Chanda (skt), 18) Intellect (Mati (skt), 19) Remembrance (Smrti (skt), 20) Attention (Manaskara (skt), 21) Decision (Adhimoksa (skt), and 22) Concentration (Samadhi (skt). General functions of good (Kusala-mahabhumika (skt), comprise of ten dharmas: 23) Belief (Sraddha (skt), 24) Energy (Virya (skt), 25) Indifference (Upeksha (skt), 26) Shame (Hri (skt), 27) Bashfulness (Apatrapya (skt), 28) Non-greediness (Alobha (skt), 29) Non-malevolence (Advesa (skt), 30) Non-injury (Ahimsa (skt), 31) Confidence (Prasrabdhi (skt), and 32) Exertion (Apramada (skt). General functions of defilement comprise of six dharmas: 33) Ignorance (Moha (skt), 34) Idleness (Pramada (skt), 35) Indolence (Kausidya (skt), 36) Non-belief (Asraddhya (skt), 37) Low-mindedness (Styana (skt), and 38) High-mindedness (Auddhatya (skt). General functions of evil (Akusala-mahabhumika (skt), comprise of two dharmas: 39) Shamelessness (Ahrikya (skt), and 40) Non-bashfulness (Anapatrapya (skt). Minor functions of defilement (Upaklesa-bhumika (skt), comprise of ten dharmas: 41) Anger (Krodha (skt), 42) Concealment (Mraksa (skt), 43) Parsimony (Matsarya (skt), 44) Envy (Irsya (skt), 45) Affliction (Pradasa (skt), 46) Injury (Vihimsa (skt), 47) Enmity (Upanaha (skt), 48) Deceit (Maya (skt), 49) Fraudulence (Saihya (skt), and 50) Arrogance (Mada (skt). Indeterminate functions (Aniyata-bhumika (skt) comprise of eight dharmas: 51) Repentance (Kaukrtya (skt), 52) Drowsiness (Middha (skt), 53) Reflection (Vitarka (skt), 54) Investigation (Vikara (skt), 55) Covetousness (Raga (skt), 56) Hatred (Pratigha (skt), 57) Pride (Mana (skt), and 58) Doubt (Vicikitsa

(skt). Elements neither substantial forms nor mental functions (Citta-viprayukta-sanskara (skt) comprise of fourteen dharmas: 59) Acquisition (Prapti (skt), 60) Non-acquisition (Aprapti (skt), 61) Communionship (Sabhagata (skt), 62) Fruition of thoughtless heaven (Asamjnika (skt), 63) Thoughtless ecstasy (Asamjnika-samapatti (skt), 64) Annihilation trance (Nirodha-samapatti (skt), 65) Life (Jivita (skt), 66) Birth (Jati (skt), 67) Stability (Sthiti (skt), 68) Decay (Jara (skt), 69) Impermanence (Anityata (skt), 70) Name (Nama-kaya (skt), 71) Sentence Pada-kaya (skt), and 72) Letter (Vyanjana-kaya (skt). Non-created elements or negative becoming (Asankrta-dharma (skt) comprise of three dharmas: 73) Space (Akasa (skt), 74) Extinction through intellectual power (Pratisamkhya-nirodha (skt), and 75) Extinction due to lack of productive cause (Apratisamkhya-nirodha (skt).



***Chương Mười Ba***  
***Chapter Thirteen***

***Chân Ngôn Tông***

Chân Ngôn Tông còn được gọi là Mật Tông, hay Du Già Tông, vì chuyên về những nghi thức và giáo thuyết bí mật. Tông Chân ngôn Đà La Ni là tông giáo bí áo của chư Phật, đặc biệt là Đức Đại Nhật Như Lai. Chân Ngôn là dịch nghĩa của chữ Phạn “Mantra,” có nghĩa là “Bí Mật giáo,” một giáo pháp không thể phát biểu bằng những ngôn ngữ thông thường. Giáo pháp đó, được nói bằng chính ngôn ngữ của Phật, phải được phân biệt với lý tưởng ẩn kín trong tâm Phật vốn không biểu lộ bằng lời. Chân Ngôn tông nhằm tìm hiểu chính Phật lý không biểu hiện thành ngôn ngữ đó. Một hình thức của Phật giáo dưới hình thức Mật Thừa (Mantrayana) dường như đã được thành hình tại Na Lan Đà (Nalanda) vào thời của Nghĩa Tịnh, vào thế kỷ thứ bảy say Tây Lịch, vì Nghĩa Tịnh có đề cập đến một số văn học Mật Giáo đang được lưu hành tại đây, mà chính ông cũng từng học tập về mật giáo mặc dầu không am tường hoàn toàn. Trung tâm học tập của Mật giáo hình như dời về đại học Vikramasila tận cuối dòng sông Hằng, vì Phật giáo Tây Tạng có liên hệ đặc biệt với đại học này. Một điều rõ ràng là tại Ấn Độ, ngay từ thời Vệ Đà, đã có những tập tục về ma thuật, gồm bốn lối tôn thờ thần Homa hoàn toàn trùng hợp với những tập tục của Phật giáo. Lối tôn thờ này có thể là những tập quán của thổ dân Ấn Độ hay có thể là của di dân thời cổ. Sau một thời gian thực hành lâu dài, tập tục này dần dần đồng hóa với mật giáo, một tông phái thường bị nhầm lẫn với Kim Cang Thừa (Vajrayana) của Phật giáo. Nếu vì lý do nào đó mà Mật giáo của Phật giáo có liên hệ đến những tập tục đáng ghét kia thì nó không thể được gọi là Kim Cang Thừa, vì đây là một từ ngữ dùng để chỉ cho tông chỉ bí mật cao siêu, vượt hẳn cả Tiểu và Đại Thừa. Kim Cang Thừa như thế chỉ có thể được tiêu biểu nơi Hoàng Pháp Đại Sư (774-835) là người tập đại thành toàn bộ Mật Giáo.

Trong số các chi phái Phật giáo thì Chân Ngôn thừa và Câu Sinh Khởi thừa ít được biết đến nhất. Phần nhiều người ta nghĩ rằng đây là sự phát triển về sau này. Tuy nhiên, trong giáo điển Pali, người ta tìm thấy đã có những câu thần chú (mantra) ở nhiều đoạn, chẳng hạn như trong Kinh Atanatiya. Dù rằng rất khó mà biết được chắc chắn vai trò

của câu thần chú trong giai đoạn đầu của Phật giáo, nhưng có thể nói không sai rằng do tính chất cổ xưa của các câu thần chú cho nên cốt lõi của Chân Ngôn thừa đã từng có một thời gian dài phát triển song song với những trường phái cổ xưa khác của Phật giáo. Việc sáng lập và truyền thụ của tông Chân Ngôn khởi đi từ khi Đức Đại Nhật Như Lai siêu việt tam thế, Ngài an trụ trong pháp giới tam điện của cõi trời sắc cứu cánh, giảng kinh Đại Nhật cho ngài Kim Cương Tát Đỏa Bồ Tát, sau khi Đức Thế Tôn tịch diệt khoảng 800 năm thì ngài Long Thọ Bồ Tát nối tiếp, đến năm 733 sau Tây Lịch được ngài Kim Cang Trí Tam tạng và ngài Bất Không Kim Cang nối tiếp (see Bất Không 2). Ngài Bất Không được xem như là người đã hoằng dương tông Chân Ngôn bên trung Quốc vào thời nhà Đường. Ông được xem như là tổ Chân Ngôn thứ sáu bên Ấn Độ, và là tổ thứ hai bên Trung Quốc (sau ngài Kim Cang Trí Tam Tạng).

Chân Ngôn thừa và Câu Sinh Khởi thừa đề cập chủ yếu đến những khía cạnh tâm lý của sự phát triển tinh thần. Các lời chỉ dạy có tính cách hết sức riêng biệt và các nội dung ấy phải được hiểu qua sự kinh nghiệm trực tiếp. Điều này giải thích cho sự khó hiểu của hai trường phái này đối với một đầu óc chỉ quen hiểu các sự việc theo những quan hệ được mô tả bằng lời. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, Chân Ngôn tông tự cho là Mật giáo duy nhất trong lúc các tông khác được xem như là Hiển Giáo. Sự phân biệt giữa hai giáo lý mật và hiển là do nơi luận giải về Pháp thân của Đức Phật. Pháp thân là thể tánh nên theo hiển giáo là không hình danh sắc tướng, không thuyết giáo. Trong lúc theo Mật giáo của Mật tông thì Đức Phật hóa thân thuyết pháp tự thân đã là pháp thân và có đủ hình tướng sắc danh và có thuyết pháp. Những lời dạy của Ngài được ghi lại trong Đại Nhật và Kim Cang Đảnh Kinh. Thêm vào đó, hiển giáo nhận rằng nhân duyên của Phật quả có thể giải thích được từng phần trong lúc quả báo thì không thể giải thích bằng cách nào được. Trạng thái bất khả tư nghì của Phật quả lại được giải thích trong các kinh mật kể trên. Còn về thời gian để tự chứng được Phật quả thì hiển giáo cho rằng phải trải qua ba a tăng kỳ kiếp trong lúc mật giáo quan niệm chỉ cần một niệm hay cùng lắm trong cùng một đời là đủ, và quả quyết chính tự thân này của chúng ta sẽ thành Phật. Chỉ có một tông phái dựa trên tam tạng kinh điển trong lúc các tông phái khác chú trọng hình thức nghi lễ hơn.

Chân Ngôn thừa dĩ nhiên là cũng nhằm mục đích thực hiện những gì mà các tông phái Phật giáo khác đang làm, như là sự hợp nhất nơi con người, sự giác ngộ và sự thuần thực về mặt tâm linh. Bước đầu tiên vẫn là quy-y Tam Bảo và hướng đến Bồ Đề tâm. Tuy nhiên, quy-y Tam Bảo ở đây không còn là quy-y nơi những con người hay kinh sách cụ thể, mà có thể nói đây là sức mạnh tâm linh được biểu trưng qua Tam Bảo. Sự quy-y này gắn liền với quyết tâm đạt đến giác ngộ vì lợi ích của tất cả chúng sanh hữu tình và sự quyết tâm này tạo nên một sự thay đổi quan điểm nhiều hơn, trong đó, người học đạo từ bỏ một cách ý thức sự dẫn dắt của kiểu suy luận theo lý trí để bắt đầu nhìn thấy mình và thế giới xung quanh bằng một quan điểm trực giác. Bước tiếp theo là củng cố và phát triển quan điểm mới đó. Trong quá trình trầm tư này, việc tụng niệm thần chú có vai trò quan trọng vì nó là phương tiện để trục xuất các điều kiện đối nghịch, gạt bỏ các quyền năng tà mị đang che phủ. Sau đó thì đến việc trưng bày các Mạn Đà La (mandala) như là một cách hoàn thiện các điều kiện tiên quyết để đạt được công đức và tri thức. Khoa Phân Tâm Học ngày nay đã phát hiện giá trị tự thân của các Mạn Đà La trong quá trình tạo nên sự hợp nhất. Ở đây một lần nữa Phật giáo lại vượt xa các phát hiện tâm lý học hiện đại và giải quyết vấn đề một cách toàn diện hơn vì Phật giáo không tách biệt con người ra khỏi bối cảnh của nó, bối cảnh này là vũ trụ toàn thể chứ không phải là kiểu vũ trụ được xã hội công nhận. Mỗi bước trong việc chuẩn bị mạn đà la tương ứng với lục độ ba la mật (see Lục Độ Ba La Mật). Điều này có nghĩa là việc xây dựng một mạn đà la có một giá trị thực tế vì nó có ảnh hưởng trên phép tu tập của cá thể. Bước cuối cùng là cách thiết lập khả năng thực tế vững vàng trong cá thể. Qua giai đoạn này, người ta thực hiện được sự hợp nhất bất khả phân giữa bản thân với thực tại tối hậu. Mặc dù theo nghĩa cơ bản thì ‘Guru’ có nghĩa là đạo sư. Đây chính là giai đoạn tối quan trọng, vì dù rằng thực tế được tìm thấy trong mọi vật chứ không phải trong một cái tuyệt đối tưởng tượng chỉ có giá trị lu mờ, nhưng nếu không có sự giúp đỡ của một đạo sư, tức là của một con người mà bản thân đã hành trì yoga và do đó có thể dẫn dắt cho người mới tập trên bước đường khó khăn, thì tất cả những phương pháp của Chân ngôn thừa, dù hay đến thế mấy, cũng chỉ là vô dụng.

Trong Chân Ngôn Tông có pháp Tam Mật Hành. Tam mật về thân khẩu ý của Đức Phật sẽ vĩnh viễn là bi mật nếu không có phương tiện

dẫn độ. Một phương tiện dẫn độ như vậy, theo mật giáo, phải bắt đầu từ gia trì lực (adhithana) chứ không do nỗ lực hữu hạn của hành giả. Phương tiện đó cũng chỉ là biểu hiệu của năng lực bí mật, có thể được bộc lộ qua ba nghiệp của chúng sanh (thân khẩu ý). Qua đó chúng ta có thể biết được cảm ứng toàn vẹn của Đức Phật và chúng sanh, từ đó đạt được kết quả “Phật trong ta, ta trong Phật” (nhập ngã, ngã nhập); từ đó thực hành về giáo tướng của Phật quả khả đắc ngay nơi nhục thân nay. *Thứ nhất là Thân Mật Hành thân:* Tay nắm giữ biểu tượng hay kết án khế (mudra), và những cử chỉ khác của thân. *Thứ nhì là Khẩu Mật Hành:* Khẩu niệm mật chú hay niệm chân ngôn và những lời cầu nguyện khác. *Thứ ba là Ý Mật Hành:* Ý quán tưởng mật ngữ “a” hay nhập bốn tôn tam ma địa tương ứng với ba nghiệp của chúng ta.

Các tông Phái Chân Ngôn bao gồm Pháp Tướng Tông, Tam Luận Tông, Thiên Thai Tông, Hoa Nghiêm Tông, và Chân Ngôn Tông Nhật Bản. Các Kinh của tông Chân Ngôn Nhật Bản gồm Du Chỉ Kinh và Đại Tỳ Lô Giá Na Phật Thuyết Yếu Lược Niệm Tụng Kinh. Các Kinh của tông Chân Ngôn Trung Quốc gồm Đại Nhật Kinh và Kim Cang Đảnh Kinh. Người sáng lập ra Mật Tông tại Trung Quốc là ngài Thiện Vô Úy (see Thiện Vô Úy) vào khoảng năm 720 sau Tây Lịch. Du Già có nghĩa là ‘định trí,’ và cũng mang ý nghĩa ‘chứa đựng những mật thuyết.’ Tông phái này dạy cho Phật tử những sự hành trì bí hiểm trong việc tu tập đạo Phật. Tông phái này có một thời kỳ phồn thịnh đến nỗi đồng hóa cả Bát Nhã tông và Tứ Luận tông. Tuy nhiên, trong tất cả các xu hướng của Phật giáo thì giáo lý Mật tông cho đến ngày nay vẫn còn bị xem thường và ngộ nhận. Các phép tu luyện Mật tông (tantras) bị nhiều người kết tội, bắt nguồn chủ yếu từ những truyền thống Ấn Độ giáo suy đồi và những việc làm bất chính mà các truyền thống này gây ra trong đám người ngu dốt. Thành kiến chống lại mọi cái gì thuộc về Mật tông như thế mạnh mẽ đến nỗi ngay cả các học giả cũng từ bỏ không muốn dính dáng gì đến nó, kết quả là mọi sự nghiên cứu vô tư về giáo phái này đã bị gác bỏ suốt một thời gian dài.

### *The Mantrayana*

The True Word Sect is also called Esoteric or Yogacara sects, characterized by mystic ritualism and speculative doctrines. The True

Word or Shingon Sect, founded on the mystical teaching “of all Buddhas,” the “very words” of the Buddhas; the special authority being Vairocana. Shingon or ‘true word’ is a translation of the Sanskrit ‘mantra’ which means a ‘mystic doctrine’ that cannot be expressed in the Buddha’s words should be distinguished from the ideal which was conceived in the Buddha’s mind but not expressed in words. The Shingon School aims at the Buddha’s own ideal not expressed in any way. An organization of Buddhists something like a Mantrayana seems to have existed at Nalanda at the time of I-Ching in the seventh century, for he mentions the existence of a bulk of Mantra literature there and he himself is said to have been trained in the esoteric doctrine though he could not master it satisfactorily. The center of learning of mysticism, however, seems to have moved to the Vikramasila University farther down the Ganges, for Tibetan Buddhism had special connections with the University. It is a well-known fact that in India as early as the Vedic period there existed the Atharva practice of sorcery, which had four kinds of the Homa cult (burnt sacrifice) in an exact coincidence with those of the Buddhist practice. Such a cult might have been the practice of Indian aborigines or at any rate of earlier immigrants. Through a prolonged practice it eventually amalgamated into what we call ‘Tantrism’ which is often erroneously confused with the Buddhist Diamond Vehicle Vajrayana. If it is in any way connected with obnoxious practices, it cannot be called Diamond Vehicle, for that is a name given to a higher mystic doctrine, transcending all Hinayana and Mahayana doctrines. Such Diamond Vehicle is only represented by Great Master Hung-Fa to whom the completion of the Mantra doctrine is due.

From among the many branches of Buddhism, Mantrayana and Sahajayana are the least known. Generally one is of the opinion that they are late developments. Mantras, however, are already found in certain passages of the old Pali Canon, as for instance, in the Atanatiya-sutta. Although it is difficult to ascertain the role of mantras in the earlier phases of Buddhism, it may safely be assumed that because of the antiquity of the mantras the essentials of Mantrayana for a long time developed along lines parallel with the more antique schools of Buddhism. The founding of the esoteric sect is attributed to Vairocana, through the imaginary Bodhisattva Vajrasattva, then

through Nagarjuna to Vajramati and to Amoghavajra around 733 A.D.; the latter became the effective propagator of the Yogacara school in China during the T'ang dynasty; he is counted as the sixth patriarch of the school and second in China.

Mantrayana and Sahajayana deal primarily with the psychologically effective aspects of spiritual development. Their instructions are of highly individual character and their contents must be grasped with the immediacy of experience, which accounts for the difficulty these two aspects of Buddhism present to an understanding which is accustomed to comprehend things only in terms of their verbally designated relations to each other. According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, the Shingon School claims to be the only esoteric doctrine whereas all other schools are considered exoteric. The distinction of the two doctrines is found in the treatment of the spiritual body (Dharmakaya) of the Buddha. According to the exoteric doctrine, the spiritual body is the body of the principle and therefore is colorless, formless and speechless; whereas according to the esoteric doctrine of the mystic school the preaching Buddha himself is of spiritual body and is with form, color and speech. His speech is found in the Great Sun (Mahavairocana) text and the Diamond Head (Vajra-sekhara). Again, the exoteric schools recognize that the state of cause of Buddhahood is explicable in parts, but the state of effect of it can in no way be explained. This state of the inexplicable Buddhahood has been explained in the above mystic texts. As to the time occupied before the attainment of Buddhahood the exoteric schools hold it to be three long periods (kalpas), while the esoteric school regards it as merely one thought-moment or at any rate the one life, and asserts that this body of ours becomes Buddha. In the one school the Tripitaka literature is depended upon, but in the other schools the rituals (kalpa or vidhi) are regarded as authoritative.

It is, of course, that the Mantrayana aims at achieving what the other branches of Buddhism also claim to deal with, i.e., the integration of the human being, enlightenment or spiritual maturity. The first step is taking refuge in the Triratna and the formation of an attitude directed toward enlightenment (bodhicitta). However, taking of refuge in the Triratna here no longer means taking of refuge in concrete persons (Buddha, Dharma, and Sangha) and scriptures, but, it may be said,

spiritual forces symbolically represented by the Three Jewels. This taking of refuge is intimately connected with the resolve to attain enlightenment for the sake of all sentient beings and this resolve furthers the change of attitude, where the aspirant consciously turns away from the directness of ordinary intellectual reasoning and begins to see himself and the world around him from an intuitive standpoint. The next step is to strengthen and to develop this new attitude and this meditative process the recitation of mantras plays an important part as the means to remove the opposing conditions, the veiling power of evil. After this comes the offering of a mandala 'as the means to perfect the prerequisites of merits and knowledge.' Modern depth psychology has rediscovered the intrinsic value of the mandala for the process of integration. Buddhism here again goes far beyond the findings of modern psychology and deals with the problem more exhaustively, in that it does not separate and isolate man from his context, this context being the whole universe and not a mere socially accepted pattern. Each step in the preparation of the mandala corresponds to one of the six perfections (paramita). The final step is establishing Guru-yoga. The Guru-yoga is the means to have the all-sustaining power of reality settled on one's self. By the Guru-yoga one realizes the indivisible unity of one's self with the ultimate reality. The guru-yoga is a most exclusive discipline and its methods are intricate. Although, in the ultimate sense, the guru is really itself and although reality is found in everything and not in a fancied 'absolute' of dubious validity, without the help of a human guru, who himself has practised this yoga and hence is able to guide the aspirant on his difficult path, all the methods of the Mantrayana, no matter how good they are, are all in vain.

In the Shingon, there exists a method of the three esoteric duties. The three mysteries of the body, speech and thought of the Buddha will remain mysteries forever, according to the esoteric schools, if there is no means of communion. Such a means of communion should come from the mystic power or enfolding power (adhithana) of the Buddha, but not from the limited effort of an aspirant. The means itself is nothing but the manifestation of the mystic power, which can be expressed through the three activities of men, i.e., our body, speech, and thought. According to the ritualistic prescription (vidhi or kalpa), the means of communion has three aspects: *First*, the esoteric duty of

body is to hold the symbol in the hand, or finger-intertwining and other attitudes of one's body. *Second*, the esoteric of mouth is to recite the dharanis, or mystic verse and other words of prayer. *Third*, the esoteric of mind is to ponder over the word "a" as the principle of the ungenerated, i.e. the eternal, or yoga concentration, corresponding to our three activities.

The True Word Sects comprise of the Dharmalaksana Sect, the Madhyamika School of Nagarjuna, the Saddharma-pundarika Sect, the Avatamsaka Sect, and the Japanese Shingon. Sutras of Japanese Shingon Sects comprise of the Yugikyo sutra and the Maha-Birushana-Bussetsuyaryo-kunnenjukyo-sutra. Sutras of Chinese Shingon Sects comprise of the Maha-Vairocana-Bhisambodhi sutra, and the Vajrakesekhara sutra. The founder of the Esoteric School in China was Subhakara (Shan-Wu-Wei) around 720 A.D. Yoga means 'to concentrate the mind,' and also means 'containing the secret doctrines.' This sect, which taught the magic observances in Buddhist practices. At one time, this school was so prosperous that the Prajna School and the Four Madhyamika Treatises School were absorbed in it. However, among all the aspects of Buddhism, its Tantric teachings have until now been the most neglected and misunderstood. The Tantras against which accusations have been hurled originated mostly from the decadent forms of late Hindu tradition and the malpractices which they gave rise to among the ignorant. The prejudice, which in this way grew against everything Tantric, was so strong that even scholars refused to have anything to do with it, and consequently any impartial investigation or research was neglected for a long time.



## *Chương Mười Bốn* *Chapter Fourteen*

### *Du Già Tông*

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

“Yoga” là từ Phạn ngữ chỉ bất cứ hình thức kỷ luật thân hay tâm. Một hình thức thiền định được phát triển ở Ấn Độ thời cổ mục đích giải thoát những hạn chế thể chất hay những khổ đau phiền não bằng cách định tâm sao cho nó hòa nhập vào chân lý của vũ trụ. Từ này thông dụng cả trong Ấn giáo, Phật giáo, và cả những truyền thống tôn giáo khác ở Ấn Độ. Theo Ấn giáo, Du già có nghĩa là kết hợp với thượng đế. Theo các truyền thống khác ở Ấn Độ thì thực tập du già có nghĩa là thực tập phát triển tình trạng thân và tâm theo cách riêng của từng tôn giáo, nhưng trong Phật giáo, từ này chỉ tương đương với thiền định trong giai đoạn đầu tập thở. Đây là lối điều thân và hơi thở sao thân tâm tịnh lặng. Phương pháp Du già là sự liên hệ hỗ tương giữa năm khía cạnh cảnh, hành, lý, quả và cơ. Có năm lối điều thân và hơi thở sao thân tâm tịnh lặng. Phương pháp Du già là sự liên hệ hỗ tương

giữa năm khía cạnh cảnh, hành, lý, quả và cơ: *Thứ nhất* là thân tương ứng với cảnh. *Thứ nhì* là thân tương ứng với hành. *Thứ ba* là thân tương ứng với lý. *Thứ tư* là thân tương ứng với quả. *Thứ năm* là thân tương ứng với cơ.

Trường phái Du Già hay Duy Thức Du Già là một nhánh quan trọng khác của phái Đại Thừa. Theo Keith trong Trung Anh Phật Học Từ Điển, còn gọi là Du Già phái, tên gọi chung của Mật giáo. Giáo thuyết Du Già do ngài Pantajali sáng lập vào thế kỷ thứ hai trước Tây Lịch, sau đó được ngài Vô trước thành lập tông phái Du Già vào thế kỷ thứ tư sau Tây Lịch. Ngài Huyền Trang là một đệ tử và một người bênh vực triệt để cho tông phái này (ông đã dịch bộ Du Già Sư Địa Luận của ngài Tối Thắng Tử Bồ Tát). Nhưng theo Giáo sư Bapat trong Hai Ngàn Năm Trăm Năm Phật Giáo, Du Già tông được ngài Maitreya hay Maitreyanatha sáng lập vào thế kỷ thứ ba sau Tây Lịch. Du Già là một trong hai trường phái chính của Phật giáo Đại Thừa. Phái Du Già gắn liền với tâm thức. Họ không bình vực nhiều cho thuyết không sinh khởi dù rằng họ cũng chủ trương thế giới này là không có thực. Như vậy, cả Trung Quán lẫn Duy Thức tông đều xác nhận tính chất ảo ảnh của thế giới. Cũng như vậy, những người theo phái bất nhị cũng bám chặt vào thuyết ảo ảnh để giữ vững niềm tin và giáo lý của mình. Sankaracarya, một người bênh 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 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.

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

Về khái niệm “Tâm Thức” theo Du Già Tông, chỉ có ý tưởng là có thật. Trường phái này còn có tên là Duy Thức vì chủ trương rằng không có gì ngoài ý thức và ý thức là thực tại cuối cùng. Tóm lại, trường phái này dạy cho người ta chủ nghĩa duy tâm chủ quan, nghĩa là chỉ có ý tưởng là có thật. Tâm ý theo Du Già khác với A Lại Da thức. Tên Du Già (Yogacara) cho thấy rõ khía cạnh thực hành của triết lý này, còn tên Duy Thức (Vijnanavada) làm nổi bật các đặc điểm lý thuyết kinh Lăng Già (Lankavatara Sutra), một cuốn sách quan trọng

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

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

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

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

### *The Yogacara Sect*

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

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

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

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

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



*Parinispanna or Absolute knowledge:* The absolute knowledge is the highest truth or tathata, the absolute. The illusory knowledge and empirical knowledge correspond to relative truth (samvrti-satya), and the absolute knowledge to the highest truth (paramartha-satya) of the Madhyamika system.

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

The reason the Yogacara was so called because it emphasized the practice of meditation (yoga) as the most effective method for the attainment of the highest truth or bodhi. All the ten stages of spiritual progress (dasa bhumi) of Bodhisattvahood had to be passed through

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

According to Tibetan Tantric Buddhism, a Sanskrit term for "Highest yoga tantra," the fourth and highest of the four classes of

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



**Chương Mười Lăm**  
**Chapter Fifteen**

**Duy Thức Tông**

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

Về kinh điển, Duy Thức Tông dựa trên 5 bộ kinh: *Thứ nhất là kinh Giải Thâm Mật*: Giáo điển chính của Pháp Tướng Tông, được ngài Huyền Trang dịch sang Hoa ngữ vào khoảng thế kỷ thứ năm sau Tây Lịch. *Thứ nhì là kinh Hoa Nghiêm*: “Kinh Hoa Nghiêm.” Bộ kinh Đại Thừa gồm nhiều tập chứa đựng sự sưu tập về nhiều phần khác hẳn nhau. Trong số những phần quan trọng hơn là kinh nói về Thập Địa. Kinh Hoa Nghiêm là triết lý chính yếu của Hoa Nghiêm Tông bên Trung Hoa, tông này đặc biệt nhấn mạnh đến giáo thuyết liên quan đến sự giải thích về sự liên hệ của chư pháp. Avatamsaka có nghĩa là “một tràng hoa” trong khi nơi chữ Gandavyuha, thì ganda là “tạo hoa”

hay một loại hoa thường và “vyuha” là “phân phối trật tự” hay “trang sức.” Hoa Nghiêm có nghĩa là trang hoàng bằng hoa. Hoa Nghiêm là một trong những bộ kinh thâm áo nhất của Đại Thừa, ghi lại những bài thuyết pháp của Đức Phật sau khi Ngài đã đạt giác ngộ viên mãn. Gandavyuha là tên phẩm kinh kể lại công trình cầu đạo của Bồ Tát Thiện Tài Đồng Tử. Bồ Tát Văn Thù hướng dẫn Đồng Tử đi tham vấn hết vị đạo sư này đến vị đạo sư khác, tất cả 53 vị, trụ khắp các tầng cảnh giới, mang đủ lột chúng sanh. Đây là lý thuyết căn bản của trường phái Hoa Nghiêm. Một trong những kinh điển dài nhất của Phật giáo, cũng là giáo điển cao nhất của đạo Phật, được Đức Phật thuyết giảng ngay sau khi Ngài đại ngộ. Người ta tin rằng kinh này được giảng dạy cho chư Bồ tát và những chúng hữu tình mà tâm linh đã phát triển cao. Kinh so sánh toàn vũ trụ với sự chứng đắc của Phật Tỳ Lô Giá Na. Kinh cũng nhấn mạnh rằng mọi sự vật và mọi hiện tượng đồng nhất thể với vũ trụ. Sau khi khảo sát về nội dung của Kinh Hoa Nghiêm, chúng ta thấy kinh khởi đầu bằng những bản kinh độc lập và về sau được tập hợp thành một dòng thơ, mỗi thể tài được trình bày trong các kinh đó đều được xếp loại theo từng thể và được gọi chung là Hoa Nghiêm. Kinh hoa Nghiêm là bộ giáo điển cao thứ nhì trong giáo điển Đại thừa, dạy về nhân tâm, một cái tâm không thể đo lường và không thể nghĩ bàn. Kinh Hoa Nghiêm cũng là giáo điển căn bản của trường phái Hoa Nghiêm. Một trong những kinh điển dài nhất của những giáo điển mà Phật đã thuyết giảng ngay sau khi Ngài giác ngộ. Đây là giáo điển Phật dùng để giáo hóa chư Bồ Tát và những chúng hữu tình có căn cơ cao. *Thứ ba là kinh Lăng Nghiêm*: Tên đầy đủ là Kinh Đại Phật Đảnh Thủ Lăng Nghiêm, là bộ kinh thâm sâu nguyên tác bằng tiếng Phạn, được viết vào thế kỷ thứ nhất sau Tây Lịch. Kinh Lăng Nghiêm được ngài Paramartha (Chơn Đế) đem sang Trung quốc và được thừa tướng Vương Doãn giúp dịch vào khoảng năm 717 sau Tây Lịch (có người nói rằng vì vụ dịch kinh không xin phép này mà hoàng đế nhà Đường nổi giận cách chức thừa tướng Vương Doãn và trục xuất ngài Chơn Đế về Ấn Độ). Bộ kinh được phát triển và tôn trọng một cách rộng rãi ở các nước Phật Giáo Đại Thừa. Cùng với các vấn đề khác, kinh giúp Phật tử tu tập Bồ Tát Đạo. Kinh còn nói đầy đủ về các bước kế tiếp nhau để đạt được giác ngộ vô thượng. Kinh cũng nhấn mạnh đến định lực, nhờ vào đó mà đạt được giác ngộ. Ngoài ra, kinh còn giải thích về những phương pháp “Thiền Tánh

Không” bằng những phương thức mà ai cũng có thể chứng ngộ được. *Thứ tư là kinh Đạt Ma Đa La Thiên*: Đây là kinh điển do Đạt Ma Đa La và Phật Đại Tiên biên soạn để phổ biến về phương pháp thiền định cho các trường phái Tiểu thừa vào thế kỷ thứ 5 sau Tây lịch. Kinh được Ngài Phật Đà bát Đà La dịch sang Hán tự. Kinh chia làm năm phần. Mười bảy vùng đất đánh dấu sự tiến bước trên đường đại giác với sự trợ giúp của giáo lý Tiểu thừa Du Già. Đây là phần quan trọng nhất. Những lý giải về những vùng đất khác nhau ấy như sau: giải thích các kinh điển làm chỗ dựa cho giáo điều về các vùng đất Du Già; các phạm trù chứa đựng trong các kinh điển ấy; và các đối tượng của kinh điển Phật giáo (kinh, luật, luận). *Thứ năm là kinh Như Lai Xuất Hiện Công Đức Trang Nghiêm*.

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

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



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

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

Quan điểm chánh của Duy Thức Tông là phá bỏ hay phản bác những mê chấp tà kiến. Tông phái này phản bác niềm tin nơi thực ngã hay thực pháp, nghĩa là sự có thật của một cái ngã và chư pháp. *Thứ nhất là Vọng Hữu Tánh (Biến Kế Sở Chấp Tánh)*: Theo Duy Thức

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

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

Pháp Tu quan trọng của Duy Thức Tông là Phá Tà Hiện Chánh, nghĩa là phá bỏ tà chấp tà kiến tức là làm rõ chánh đạo chánh kiến. Theo Duy Thức Tông, có ba khía cạnh chính, khía cạnh đầu tiên là ‘phá tà hiện chánh.’ Phá tà là cần thiết để cứu độ chúng sanh đang đắm chìm trong biển chấp trước, còn hiện chánh cũng là cần thiết vì để xiển dương Phật pháp (tông phái này chủ trương “Khiển hư, tồn thật; xả lạm, lưu thuần; nhiếp mạn, quy bổn; ẩn liên, hiển thắng; và khiển tướng chứng tánh, có nghĩa là bỏ cái hư giả lưu lại cái chơn thật; bỏ cái lộn lạo lưu lại cái thuần túy; đem cái ngọn về cái gốc; dấu cái liệt mà làm hiển lộ cái thắng; và bỏ thức tướng để về với thức tánh). *Thứ nhất là Phá Tà:* Phá tà là phủ nhận tất cả những quan điểm y cứ trên sự chấp trước. Như thế những quan điểm như thuyết về ‘Ngã’ của các triết gia Bà La Môn, thuyết ‘Đa Nguyên Luận’ của các luận sư A Tỳ

Đàm và Câu Xá, cũng như những nguyên tắc độc đoán của các luận sư Đại Thừa, không bao giờ được thông qua mà không bị bài bác chi ly. ‘Hữu’ hay tất cả đều có, cũng như ‘không’ hay tất cả đều không đều bị chỉ trích. *Thứ nhì là Hiện Chánh*: Theo Giáo Sư Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, Tam Luận Tông luận rằng chân lý chỉ có thể đạt được bằng cách phủ định hay bài bác các tà kiến bên trong và bên ngoài Phật giáo, cũng như những sai lầm của Đại thừa và Tiểu thừa. Khi ôm giữ tà kiến sai lầm, con người sẽ mù quáng trong phán đoán. Làm sao mà một người mù có thể có được cái thấy đúng, và nếu không có nó thì không bao giờ tránh được hai cực đoan. Cứu cánh vọng ngôn tuyệt lự là buổi bình minh của trung đạo. Phá tà và chỉ có phá tà mới dẫn đến cứu cánh chân lý. Con đường giữa hay con đường xa lìa danh và tướng là con đường hiện chánh.

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

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

### *The Vijnanavada Sect*

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

On Scriptures, the Vijnanavada based on five sutras: *First, the Sandhi-Nirmocana-Sutra*: The chief text of the Dharmalaksana School, translated into Chinese by Hsuan-Tsang around the fifth century A.D. *Second, the Avatamsaka-sutra or the Flower Ornament Sutra*: “Flower Garland Sutra.” A voluminous Mahayana text that contains a disparate (khác hẳn nhau) collection of parts. Among its more important sections are the Sutra on the Ten Levels (Dasabhumika-sutra), which describes the ten Bodhisattva levels (bhumi), and the Flower Array Sutra (Gandavyuha-sutra) which tells the story of Sudhana’s quest (tìm kiếm) to attain buddhahood. The Avatamsaka is the philosophical basis of the Chinese Hua-Yen (Kegon—jap; Hwaom—kor) school, which particularly emphasizes the sutra’s teachings concerning the interpretation and connectedness of all phenomena. Avatamsaka means a ‘garland,’ while in Gandavyuha, ganda means ‘a flower of ordinary kind,’ and vyuha ‘an orderly arrangement’ or ‘array.’ Gandavyuha means ‘flower-decoration.’ Avatamsaka is one of the profound Mahayana sutras embodying the sermons given by the Buddha immediately following his perfect enlightenment. The Gandavyuha is the Sanskrit title for a text containing the account of Sudhana, the young man, who wishing to find how to realize the ideal life of Bodhisattvahood, is directed by Manjusri the Bodhisattva to visit spiritual leaders one after another in various departments of life and in various forms of existence, altogether numbering fifty-three. This is the basic text of the Avatamsaka School. It is one of the longest and most profound sutras in the Buddhist Canon and records the highest teaching of Buddha Sakyamuni, immediately after enlightenment. It is traditionally believed that the sutra was taught to the Bodhisattvas and other high spiritual beings while the Buddha was in samadhi. The sutra has been described as the “epitome of Buddhist thought, Buddhist sentiment, and Buddhist experiences” and is quoted by all schools of Mahayana Buddhism. The sutra compares the whole Universe to the realization of Vairocana Buddha. Its basic teaching is that myriad things and phenomena are the oneness of the Universe, and the whole Universe is myriad things and phenomena. After examining the sutra, we find that there were in the beginning many independent sutras which were later compiled into one encyclopaedic collection, as the subject-matters treated in them are all classified under one head, and

they came to be known as Avatamsaka. The Avatamsaka is the second highest sutra of the Mahayana Tradition, teaching the unfathomable and incomprehensible (for the human mind) world of the Maha-Bodhisattvas. The Basic text of the Avatamsaka School. It is one of the longest sutras in the Buddhist Canon and records the highest teaching of Buddha Shakyamuni, immediately after enlightenment. It is traditionally believed that the sutra was taught to the Bodhisattvas and other high spiritual beings while the Buddha was in samadhi. The sutra has been described as the “epitome of Buddhist thought, Buddhist sentiment, and Buddhist experience” and is quoted by all schools of Mahayana Buddhism. *Third, the Surangama Sutra:* Also called the Sutra of the Heroic One. This profound writing, originally in Sanskrit, written in the first century A.D. The sutra was brought to China by Paramartha and translated into Chinese with the assistance of Wang Yung about 717 A.D. (some said that it was angered the T'ang Emperor that this had been done without first securing the permission of the government, so Wang-Yung was punished and Paramartha was forced to return to India)—It is widely developed and venerated in all the Mahayana Buddhist countries. Among other things, the sutra helps Buddhist followers exercising Bodhisattva magga. It deals at length with the successive steps for the attainment of supreme enlightenment. It also emphasizes the power of samadhi, through which enlightenment can be attained. In addition, the sutra also explains the various methods of emptiness meditation through the practice of which everyone can realize enlightenment. *Fourth, the Yogacharabhumi-Sutra:* This sutra is composed by Dharmatrata and Buddhasena in the 5<sup>th</sup> century AD on the methods of meditation for the Hinayana. The sutra was translated into Chinese by Buddhahadra. The sutra was divided into five parts: The seventeen stages presenting the progression on the path to enlightenment with the help of the Yogachara teaching, this is the most important part. Interpretations of these stages as follows: Explanation of these sutras from which the Yogachara doctrine of the stages draws support; classifications contained in these sutras; and topics from the Buddhist canon (sutra, Vinaya-pitaka, Abhidharma). *Fifth, the sutra on the Buddha's Appearance with Adorned Virtues.*

On sastras, the Vijnanavada based on eight sastras: *First, the Yogacarabhumi Sastra:* The work of Asanga, said to have been



dictated to him in or from the Tusita heaven by Maitreya, about the doctrine of the Yogacara or Vijnanavada. The sastra was translated into Chinese by Hsuan-Tsang, is the foundation text of this school. Treatise on the Stages of the Yogachara. This is the fundamental work of the Yogachara School, which the author might have been either Asanga or Maitreyanatha. *Second, the Vijnaptimatratra-trimsika*: The Idealistic School of Vasubandhu is a reformed Yogacara system and its fundamental text is Vasubandhu's Vijnaptimatratra-trimsika, a versified text on the theory of mere ideation in thirty stanzas, of which the first twenty-four are devoted to the special character (svalaksana) of all dharmas, the next two to the nature (svabhava) of all dharmas, and the last four to the stages of the noble personages. *Third, the sastra on the Hundred Divisions of all Mental Qualities*: The sastra on the Hundred Divisions of all Mental Qualities, or the door to the knowledge of universal phenomena, translated into Chinese by Hsuan-Tsang (1 book). *Fourth, the Abhidharma*: Higher Dharma or the analytic doctrine of Buddhist Canon or Basket of the Supreme Teaching. Abhidharma is the third of the three divisions of the Buddhist Canon. The study and investigation of the Buddha-dharma. Abhidharma was translated into Chinese as Great Dharma, or Incomparable Dharma. However, in many later Mahayana works, the term "Abhidharma" is always referring to Hinayana teachings. As a matter of fact, Abhidharma consists of books of psychological analysis and synthesis. Earliest compilation of Buddhist philosophy and psychology, concerning psychological and spiritual phenomena contained in the discourses of the Buddha and his principal disciples are presented in a systematic order. *The fifth sastra is the Exoteric Secret Scriptures. The sixth sastra is the Mahayanasutra-lamkara-tika, an exposition of the teaching of the Vijnana-vada school. Seventh, the Mahayana-Samparigraha-Sastra*: A collection of Mahayana sastras, ascribed to Asanga, of which three translations were made into China. *The eighth sastra is the Vijnaptimatratra-Dual-sika.*

According to the Kosa Sastra, there are one hundred divisions of all mental qualities and their agents of the Consciousness-Only School, or five groups of one hundred modes or things. On mind, there are eight perceptions or forms of consciousness. There are fifty-one mental ideas: According to the Kosa Sastra, there are one hundred divisions of

all mental qualities and their agents of the Consciousness-Only School, or five groups of one hundred modes or things. Fifty-one mental states are divided into six parts. *Part One is the five universally interactive mental states (sarvatraga)*: The first mental state is the attention (manaskara) or paying attention on something. The second mental state is the contact (sparsha), which means after paying attention on something, one has a tendency to want to come in contact with it. The third mental state is the feeling (vedana), which means once contact is established, feeling arises. The fourth mental state is the conceptualization (samjna), which means once feeling arises, conceptualization occurs. The fifth mental state is the deliberation (cetana), which means once there is “conceptualization,” then “deliberation” sets in. *Part Two is the five particular states (viniyata)*: The sixth mental state is the desire (chanda). Desire means to want for something. The seventh mental state is the resolution (adhimoksha). Resolution means supreme understanding without any doubt at all. The eighth mental state is the recollection (smriti). Recollection means remembering clearly. The ninth mental state is the concentration (samadhi). Concentration means exclusively pay attention to something. The tenth mental state is the judgment (prajna). Judgment means ability to judge which average person possesses. *Part Three is the eleven wholesome states (kushala)*: The eleventh mental state is the faith (shraddha). Faith means to have a sense of belief or an attitude of faith. The twelfth mental state is the vigor (virya). Once one has faith, one should put it into action with vigor. The thirteenth mental state is the shame (hri). Shame also means “Repentance.” The fourteenth mental state is the remorse or embarrassment (apatraya). The fifteenth mental state is the absence of greed (alobha). The sixteenth mental state is the absence of anger (advesha). The seventeenth mental state is the absence of ignorance (amoha). The eighteenth mental state is the light ease (prashraddhi). Light ease, an initial expedient in the cultivation of Zen. Before samadhi is actually achieved, one experiences “light-ease.” The nineteenth mental state is the non-laxness (apramada) or to follow the rules. The twentieth mental state is the renunciation (upeksha). Renunciation means not to grasp on the past, but to renounce everything within the activity skhandha which is not in accord with the rules. The twenty-first mental state is the non-

harming (ahimsa), which means not harming any living beings. *Part Four is the six fundamental afflictions (klesha)*: The twenty-second mental state is the greed (raga). Greed for wealth, sex, fame, food, sleep or greed for forms, sounds, smells, tastes, and objects of touch. The twenty-third mental state is the anger (pratigha). Not obtaining what one is greedy for leads to anger. The twenty-fourth mental state is the ignorance (moha). Once anger arises, one has nothing but “ignorance.” The twenty-fifth mental state is the arrogance (mana). Arrogance means pride and conceit which causes one to look down on others. The twenty-sixth mental state is the doubt (vicikitsa). Cannot believe or make up one’s mind on something. The twenty-seventh mental state is the improper views (drishti). *Part Five is the twenty Derivative Afflictions (upaklesha)*: Derivative Afflictions include ten minor grade afflictions, two intermediate grade afflictions, and eight major grade afflictions. *Ten minor grade afflictions include wrath, hatred, covering, rage, deceit, conceit, harming, flattery, jealousy, and stinginess*: The twenty-eighth mental state is the wrath (krodha). Wrath which comes suddenly and is a combination of anger and hatred. The twenty-ninth mental state is the hatred (upanaha). Hatred happens when one represses the emotional feelings deep inside. The thirtieth mental state is the rage (pradasa). Rage, of which the emotional reaction is much more severe than hatred. The thirty-first mental state is the hiding (mraksha). Hiding means covering or concealing something inside. The thirty-second mental state is the deceit (maya). Deceit means false kindness or phone intention. The thirty-third mental state is the flattery (shathya). The thirty-fourth mental state is the conceit (mada). Conceit means to think high of self and low of others. The thirty-fifth mental state is the harming (vihimsa). Harming means to want to harm other people. The thirty-sixth mental state is the jealousy (irshya). Jealousy means to become envious of those who surpass us in one way or other. The thirty-seventh mental state is the stinginess (matsarya). One is tight about one’s wealth, not wishing to share it with others. *Two intermediate grade afflictions include lack of shame and lack of remorse*: The thirty-eighth mental state is the lack of shame (ahrikya). Lack of shame means to do wrong, but always feel self-righteous. The thirty-ninth mental state is the lack of remorse (anapatrapya). Lack of remorse means never examine to see if one is

up to the standards of others. *Eight major grade afflictions include lack of faith, laziness, laxiness, torpor, restlessness, distraction, improper knowledge and scatteredness:* The fortieth mental state is the lack of faith (ashraddhya). Lack of faith means not trust or believe in anyone, not to believe in the truth. The forty-first mental state is the laziness (kausidya). Laziness means not to try to eliminate unwholesome deeds and to perform good deeds. The forty-second mental state is the laxiness (pramada). Laxiness means not to let the body and mind to follow the rules but does whatever one pleases. The forty-third mental state is the torpor (styana). Torpor means to feel obscure in mind or to fall asleep in the process. The forty-fourth mental state is the restlessness (auddhatya). One is agitated and cannot keep still. The forty-fifth mental state is the distraction (mushitasmriti). Distraction means to lose proper mindfulness. The forty-sixth mental state is the improper knowledge (asamprajanya). One become obsessed with defilement. The forty-seventh mental state is the scatteredness (wikshepa). *Part Six is the four unfixed mental states (aniyata):* The forty-eighth mental state is the falling asleep to obscure the mind (middha). The forty-ninth mental state is the regret (kaudritya) or repent for wrong doings in the past. The fiftieth mental state is the investigation (vitarka means to cause the mind unstable). The fifty-first mental state is the correct Examination (vicara means to pacify the mind). ***There are six physical and mental organs*** (eye, ear, nose, tongue, body, mind) and their six modes of sense (matter, sound, smell, taste, touch, things). There are ***twenty four indefinites or not interactive dharmas***, or unconditioned elements, or non-interactive activity dharmas: Also called twenty four indefinites or unconditioned elements. Acquisition or attainment (prapti), life faculty or life (jivitendriya), generic similarity or nature of sharing similar species (nikaya-sabhaga), dissimilarity or nature of making different species (visabhaga), no-thought samadhi or meditative concentration in thoughtless heaven (asamjnismapatti), samadhi of extinction or meditative concentration in extinction (nirodha-samapatti), reward of no-thought or facts obtained by thoughtless meditation (asamjnika), bodies of nouns or names (namakaya), bodies of sentences or words (padakaya), bodies of phonemes or letters (vyanjanakaya), birth, impermanence (anityata), becoming or revolution (pravritti), distinction

(pratiniyama), interaction or union (yoga), speed (java), sequence or succession (anukrama), time (kala), direction (desha), numeration (samkhya), combination or totality (samagri), and discontinuity or differentiation (anyathatva). **Six inactive or metaphysical concepts** from 95 to 100: There are six unconditioned dharmas or six inactive or metaphysical concepts. The unconditioned dharma, the ultimate inertia from which all forms come, the noumenal source of all phenomenal. Those dharmas which do not arise or cease, and are not transcendent, such as Nirvana, the Dharma body, etc. Unconditioned merits and virtues are the causes of liberation from birth and death. First, Unconditioned Empty Space (Akasha). Second, Unconditioned Extinction (Pratisamkhyanirodha) which is attained through selection. Extinction obtained by knowledge. Third, Unconditioned Extinction (Apratisamkhyanirodha) which is Unselected. Extinction not by knowledge but by nature. Fourth, Unconditioned Unmoving Extinction (Aninjya). Extinction by a motionless state of heavenly meditation. Fifth, Unconditioned Extinction of Feeling (Samjnavedayitanirodha). Extinction by the stoppage of idea and sensation by an arhat. Sixth, Unconditioned True Suchness (Tathata).

The key points of view of the Vijñānavāda is to refute tenets. This sect refutes the belief in the reality of the ego and things. *First, the Parikalpita-laksana or false existence:* According to the Mind-Only School, this is one of the three kinds of existence for everything. False existence, also called “Character of Sole Imagination.” Those of false existence which are at the same time bereft of an original substance (adravya), just like a ghost that exists merely in one’s imagination but not in reality. Parikalpita is a wrong discrimination of judgment, and proceeds from rightly comprehending the nature of objects, internal as well as external, and also relationship existing between objects as independent individuals or as belonging to a genus. It is the perception of subject and object, characterized by our experience of ourselves as separate, discrete beings in opposition to an objective external world. This is the imagined nature, the kind of existence which the unenlightened person ascribes to the everyday world. It is unreal, and only has a conventional existence, which is projected by the activity of an unenlightened mind. It is the product of the falsifying activity of language which imputes duality to the mutually dependent flow of

mental dharmas. These dualistic phenomena are really only imagined. *Second, the Paratantra:* Paratantra, literally, “depending on another,” is a knowledge based on some fact, which is not, however, in correspondence with the real nature of existence. The characteristic feature of this knowledge is that it is not altogether a subjective creation produced out of pure nothingness, but it is a construction of some objective reality on which it depends for material. Therefore, its definition is “that which arises depending upon a support or basis.” And it is due to this knowledge that all kinds of objects, external and internal, are recognized, and in these individuality and generality are distinguished. The Paratantra is thus equivalent to what we nowadays call relative knowledge or relativity; while the Parikalpita is the fabrication of one’s own imagination or mind. In the dark a man steps on something, and imagining it to be a snake is frightened. This is Parikalpita, a wrong judgment or an imaginative construction, attended an unwarranted excitement. He now bends down and examines it closely and finds it to be a piece of rope. This is Paratantra, relative knowledge. He does not know what the rope really is and thinks it to be a reality, individual or ultimate. While it may be difficult to distinguish sharply between the Parikalpita and the Paratantra from these brief statements or definitions, the latter seems to have at least a certain degree of truth as regards objects themselves, but the former implies not only an intellectual mistake but some affective functions set in motion along with the wrong judgment. When an object is perceived as an object existing externally or internally and determinable under the categories of particularity and generality, the Paratantra form of cognition takes place. Accepting this as real, the mind elaborates on it further both intellectually and affectively, and this is the Parikalpita form of knowledge. It may be after all more confusing to apply our modern ways of thinking to the older ones especially when these were actuated purely by religious requirements and not at all by any disinterested philosophical ones. *Third, the Parinishpanna:* Parinishpanna or the perfected knowledge, and corresponds to the Right Knowledge (Samyagjnana) and Suchness (Tathata) of the five Dharmas. It is the knowledge that is available when we reach the state of self-realization by going beyond Names and Appearances and all forms of Discrimination or judgment. It is suchness itself, it is the

Tathagata-garbha-hridaya, it is something indestructible. The rope is now perceived in its true perspective. It is not an object constructed out of causes and conditions and now lying before us as something external. From the absolutist's point of view which is assumed by the Lankavatara, the rope is a reflection of our own mind, it has no objectivity apart from the latter, it is in this respect non-existent. But the mind out of which the whole world evolves is the object of the Parinishpanna, perfectly-attained knowledge.

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

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

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



**Chương Mười Sáu**  
**Chapter Sixteen**

**Địa Luận Tông**

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

**Thập Địa Kinh** là một trong những kinh điển quan trọng nhất của Đại Thừa, phác họa mười mức độ qua đó một vị Bồ Tát tiến dần đến Phật quả. Đây là một phần của bộ kinh Lăng Nghiêm gồm nhiều tập. “Luận Thập Địa,” giảng về con đường của một vị Bồ tát của Ngài Thế Thân Bồ Tát (Vasubandhu) trong bản dịch của Bodhiruchi là cơ sở của học thuyết của trường phái Địa Luận. Nói chung, Thập Địa Bồ Tát bao gồm Càn Huệ Địa, Tánh địa, Nhập nhơn địa (Nhẫn địa hay Bát Nhân Địa), Kiến địa, Bạc địa, Ly dục địa, Dĩ biện địa, Bích Chi Phật địa, Bồ Tát địa, và Phật địa. Trong Kinh Hoa Nghiêm, có mười địa vị của Đại Thừa Bồ Tát. Đây là Thập Địa Bồ Tát hay mười giai đoạn của Bồ Tát nguyên lai được tìm thấy trong Thập Địa Kinh của tông Hoa Nghiêm, chẳng qua chỉ dùng như những danh xưng cho những phạm phu chưa có sự chứng nghiệm trong Vô Học Đạo. Mười giai đoạn của Đại Thừa Giáo này được coi như là được xiển dương để phân biệt địa vị của Bồ Tát với địa vị của Tiểu Thừa Thanh Văn và Duyên Giác. *Thứ nhất là Hoan Hỷ địa:* Giai đoạn Bồ tát cảm thấy niềm vui tràn ngập vì đang

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

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

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

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

### *School of Treatise on the Bhumis*

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

the north district of Lo-Yang and exercised a great influence on the people, while Hui-Kuang, a pupil of Ratnamati, lived in the south district of the capital and was equally influential in his religious activities. The line of the former was called 'the Branch of the Northern Path. The line of the latter was called "The Branch of Northern Path," and that of the latter "The Branch of the Southern Path."

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

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

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



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

are to be saved and those who are not. According to the Surangama Sutra, book Eight, the Buddha told Ananda: “Bringing forth the function of true suchness is called the ground of good wisdom. Ananda! All Bodhisattvas at this point and beyond have reached the effortless way in their cultivation. Their merit and virtue are perfected, and so all the previous positions are also called the level of cultivation.” *The tenth stage is the land of dharma clouds*, or the ground of the Dharma cloud (Dharmamegha). The stage of attaining to the fertilizing powers of the Law-cloud (the Cloud of Teaching). Bodhisattva has realized all understanding and immeasurable virtue. The dharmakaya of the bodhisattva is fully developed. In this stage, the Bodhisattva benefits all sentient beings with the Law just as a cloud sends down rain impartially on all things. His Buddhahood is confirmed by all Buddhas. In this he acquires perfection of contemplation, knows the mystery of existence, and is consecrated as perfect. In fact, this is the stage of the Buddha who is represented by such a Bodhisattva (he attains Buddhahood). In this stage, the Bodhisattva is able to preach the Dharma to all the world equally, just as the rainclouds pour down heavy rains during drought. Then with a wonderful cloud of compassionate protection one covers the sea of Nirvana. This is called the ground of the Dharma cloud.”

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

**Chương Mười Bảy**  
**Chapter Seventeen**

**Hoa Nghiêm Tông**

Trường phái Hoa Nghiêm là một trường phái Phật giáo Đại Thừa được thành lập ở Trung Hoa, căn cứ theo lời Đức Phật dạy trong Kinh Hoa Nghiêm. Hoa Nghiêm là chữ Hoa dịch ra theo chữ Phạn “Avatamsaka.” Trường phái này cũng được biết đến như là trường phái Hiền Thủ, đặt theo tên của Tam Tổ Hiền Thủ. Theo truyền thống thì Hòa Thượng Đỗ Thuận được xem như là sơ tổ của trường phái. Nhị tổ là Hòa Thượng Trí Nghiễm (Ziyan), tam tổ Pháp Nhãn, tứ tổ Thanh Lương Trừng Quán (Qingliang Chengguan), ngũ tổ Tông Mật, cũng là một thiền sư của dòng thiền Thần Hội. Bên cạnh việc xiển dương giáo pháp Hoa Nghiêm, trường phái 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.

Tông Hoa Nghiêm được thành lập tại Trung Hoa vào khoảng năm 630 và tồn tại cho đến năm 1.000. Thời Hoa Nghiêm không phải là thuần viên vì nó gồm cả biệt giáo. Thời kỳ này kéo dài ba tuần lễ và Phật đã thuyết giảng ngay sau khi Ngài đạt được đại giác. Với giáo thuyết này, Đức Phật muốn đánh thức các đệ tử của Ngài, nhưng vì giáo pháp quá thâm thâm nên đa phần các đệ tử của Ngài đã không hiểu được những lời thuyết giảng này, tức là ý tưởng cho rằng vũ trụ là biểu hiện của cái tuyệt đối. Nói chung, giáo lý được giảng dạy trong thời kỳ này là pháp tự chứng của Phật trong sự đại giác của Ngài, nghĩa là khai thị về sự giác ngộ của Ngài. Thính chúng không thể thấu triệt nổi nên họ như cầm như điếc. Trước Hoa Nghiêm tông, ở Trung Hoa đã có một phái mang tên là Địa Luận Tông và Pháp Tính Tông, y cứ trên bản luận giải của Thế Thân về Thập Địa Kinh. Tác phẩm này được phiên dịch sang Hán văn trong năm 508-512 do công trình của Bồ Đề Lưu Chi, Bửu Huệ và Phật Đà Phiến Đa. Theo truyền thuyết Phật giáo Trung Hoa, Hoa Nghiêm tông được ngài Đỗ Thuận sáng lập, giáo pháp dựa trên giáo lý của bộ kinh Hoa Nghiêm, được ngài Giác Hiền dịch sang Hán tự.

Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, Hoa Nghiêm nghĩa là “Trang nghiêm bằng hoa” và được coi như một dịch ngữ từ tiếng Phạn Avatamsaka chỉ cho tràng hoa hay vòng hoa. Đây là danh hiệu của quyển kinh trong đó giáo nghĩa bí mật của Đức Phật Đại Nhật được mô tả rất tỉ mỉ. Kinh Hoa Nghiêm được coi như là do Đức Phật thuyết ngay sau khi Ngài thành đạo, nhưng thính chúng như câm như điếc không ai hiểu được một lời. Do đó Ngài lại bắt đầu thuyết pháp dễ hơn, là bốn kinh A Hàm và các giáo lý khác. Tại Ấn Độ, tông Hoa Nghiêm không được coi như là một tông phái độc lập. Tuy nhiên sự tích chiêm bái của Thiện Tài được kể tỉ mỉ trong Divya-avadana, và cuộc hành trình này được miêu tả tỉ mỉ trong những điêu khắc ở Java. Trong kinh nói rằng Bồ Tát Văn Thù Sư Lợi ngự trên núi Thanh Lương ở Trung Hoa, và thuyết pháp trong mọi thời. Núi Thanh Lương này giống với Ngũ Đài Sơn ở Trung Hoa. Chính danh từ “Ngũ Đài” hình như chỉ cho Panca-sikha hay ngũ đỉnh, một danh hiệu của Văn Thù. Đại Tự Viện Hoa Nghiêm trên núi này là tháp thiêng thờ vị Bồ tát này. Đức tin về Ngài ở Ấn cũng như ở Trung Hoa, hình như có từ thế kỷ thứ năm sau Tây Lịch hay sớm hơn.

Hoa Nghiêm Tông lấy Kinh Hoa Nghiêm làm chỗ dựa. Kinh Hoa Nghiêm là những gì mà Đức Phật thuyết giảng lần đầu, cũng là những gì Ngài chứng ngộ. Chân lý mà Ngài chứng ngộ được tuyên thuyết minh nhiên. Chỉ bậc đã tiến bộ như một vị Bồ Tát mới có thể hiểu được Ngài, còn phàm phu hoàn toàn không thể thấu được bản ý của Ngài. Dịch bản kinh Hoa Nghiêm bằng Hán văn có ba bộ: Bát Thập, Lục Thập và Tứ Thập Hoa Nghiêm. Hai bản đầu không còn nguyên bản Phạn ngữ; bản cuối Hoa Nghiêm 40 quyển, còn được nguyên bản Phạn ngữ là Ganda-vyuha (Phẩm Nhập Pháp Giới). Bản văn này mô tả cuộc chiêm bái thực hiện bởi Thiện Tài, thăm viếng 53 Thánh địa của đại sĩ Tăng lữ và cư sĩ. Mục đích của cuộc chiêm bái này là để chứng ngộ nguyên lý Pháp giới. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, lý viên dung của tông Hoa Nghiêm được phát triển chính yếu là ở Trung Hoa. Đây là điểm son cho những công trình học thuật của Phật giáo Trung Hoa. Như các tông phái khác, tông Hoa Nghiêm được thành lập trên nền tảng lý nhân quả duy tâm, nhưng theo chủ trương của Hoa Nghiêm, lý thuyết này có đặc điểm riêng. Đây là “Pháp giới duyên khởi.”

Pháp Giới Duyên Khởi là một trong những giáo thuyết chính của tông Hoa Nghiêm. Từ ngữ “Pháp giới” (Dharmadhatu) đôi khi được dùng đồng nghĩa với chân lý. Việt ngữ dịch là “Pháp thể của Vạn Pháp.” Tuy nhiên, đôi lúc nó lại có nghĩa là “Vũ trụ,” hay “cảnh giới của tất cả các pháp.” Cả hai nghĩa vũ trụ và nguyên lý phổ biến, luôn luôn phải được in sâu trong tâm trí chúng ta mỗi khi từ ngữ này được dùng đến. Nghĩa nào cũng dùng được cho danh hiệu của thuyết “Duyên Khởi.” Trong pháp giới duyên khởi, mọi hiện tượng đều tùy thuộc lẫn nhau, cái này tùy thuộc cái kia, do đó một trong tất cả và tất cả trong một. Theo nguyên lý pháp giới duyên khởi này, không một sự hữu nào hiện hữu bởi chính nó và hiện hữu cho cái khác, nhưng toàn thể thế giới sẽ vận động và hành sự trong nhất trí, cơ hồ toàn thể được đặt dưới tổ chức tổng quát. Một thế giới lý tưởng như thế được gọi là “Nhất chân pháp giới” hay “Liên Hoa tạng.” Nguyên lý này căn cứ trên pháp giới duyên khởi của cảnh vực lý tánh (Dharmadhatu) mà chúng ta có thể coi như là sự tự tạo của chính vũ trụ. Đừng quên rằng đó chỉ là duyên khởi do cộng nghiệp của tất cả mọi loài, và nguyên lý này cũng dựa trên thuyết vô ngã. Trong thuật ngữ Phật giáo, nguyên lý viên dung được gọi là “Hoa Nghiêm” (Avatamsaka).

Theo học giả Phật giáo Edward Conze trong quyển *Lược Sử Phật Giáo*, tông Hoa Nghiêm tiêu biểu cho mối liên hệ giữa tông Duy Thức và giáo lý “Mật chú”, trong đó tông này đưa ra một sự diễn giải có tính cách vũ trụ đối với những tư tưởng về bản thể của phái Du Già. Ở đây sự tương đồng của vạn hữu chính là sự dung thông, hàm chứa của mỗi một yếu tố trong thế giới với hết thảy mọi yếu tố khác. Nguyên lý duy nhất của vũ trụ hiện diện trong muôn loài, theo nghĩa mọi thứ đều hòa hợp với hết thảy những thứ khác. Mỗi hạt bụi cũng hàm chứa tất cả các cõi Phật, và mỗi một ý tưởng đều hướng đến tất cả quá khứ, hiện tại và vị lai. Thế giới của giác quan là sự phản ảnh của chân lý vĩnh cửu và huyền bí có thể được nhìn thấy khắp nơi. Không giống với giáo lý Mật tông, tông Hoa Nghiêm không nhắm đến việc sử dụng các sức mạnh của vũ trụ bằng những phương thức mầu nhiệm, mà nhắm đến việc nghiền ngẫm và đánh giá sự tương tác của chúng.

Tông Hoa Nghiêm nói đến một cái tâm duy nhất tạo thành tính khả hữu cho thế giới vạn tượng như Duy Thức tông, nhưng rồi một trong những cao Tăng lỗi lạc nhất của trường phái này là ngài Pháp Tạng (643-712), người nước Khang Cư, đã vượt xa hơn giáo lý Duy

Thức khi cho rằng hết thấy vạn hữu đều có ba đặc điểm sau đây: Về mặt hiện hữu, mỗi vật thể riêng biệt, ngay cả hạt bụi đều hàm chứa trong nó một cách trọn vẹn toàn thể thế giới thực tại. Về mặt sáng tạo, mỗi vật thể riêng biệt, ngay cả hạt bụi đều có thể tạo ra được hết thấy mọi phẩm chất có thể có, và vì thế mà mỗi vật thể đều bộc lộ những bí ẩn của toàn bộ thế giới. Trong mỗi vật thể riêng biệt, ngay cả hạt bụi đều có thể mỗi vật thể riêng biệt, ngay cả hạt bụi đều có thể nhận ra được tánh không của thực tại. **Tông đồ tông Hoa Nghiêm thường quán sát 6 vấn đề sau đây:** *Thứ nhất* là quán sát sự tĩnh lặng của tâm thức, nơi mà tất cả vạn pháp đều quy về. *Thứ nhì* là quán rõ sự hiện hữu của thế giới vạn tượng chỉ là do từ tâm thức. *Thứ ba* là quán sát sự dung thông toàn hảo và vi diệu của vạn pháp. *Thứ tư* là quán sát vạn pháp đều chỉ là một thế giới chân như, ngoài ra không có gì cả. *Thứ năm* là quán sát rằng trong tấm gương lớn của sự tương đồng phản chiếu được hình ảnh của hết thấy vạn vật, vì thế vạn vật không hề ngăn ngại lẫn nhau. *Thứ sáu* là quán sát rằng khi một pháp khởi lên thì tất cả các pháp cũng đồng thời sanh khởi với nó.

Tính đến Bồ Tát Long Thọ, tông Hoa Nghiêm có bảy vị tổ. *Thứ nhất là Ngài Đế Tâm Đổ Thuận:* Người sáng lập tông Hoa Nghiêm bên Trung Hoa làm thủy tổ, ngài thị tịch năm 640. Sau khi ông chính thức khai sáng tông Hoa Nghiêm, thì tất cả đồ đệ của Địa Luận Tông Nam Đạo Phái thấy đều bị thu hút quanh ông. Từ đó Địa Luận tông được coi như kết hợp với Hoa Nghiêm Tông. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, Hoa Nghiêm tông, sau khi đã tiếp nhận Địa Luận Tông, khai sáng một thời kỳ phồn thịnh cho Phật Giáo Trung Hoa. Cơ sở của học thuyết đã được thiết lập ngay từ đó bởi nhà tài danh Đổ Thuận. Pháp danh ông là Pháp Thuận, nhưng vì gia đình ông họ Đổ nên ông được gọi là Đổ Thuận. Ông nổi tiếng như là một thuật sĩ và vua Đường Thái Tôn đã từng cho vời ông vào cung và phong ông tước hiệu “Tam Đế Tôn Giả.” Người ta tin rằng ông là hóa thân của Ngài Văn Thù sư Lợi Bồ Tát. Ngài Đổ Thuận đã được nối truyền bởi Vân Hoa Trí Nghiễm. *Thứ nhì là Ngài Vân Hoa Trí Nghiễm Pháp Sư:* Trí Nghiễm là đồ đệ tài ba của Đổ Thuận, lên kế tổ của tông phái này. Trí Nghiễm được Đổ Thuận truyền cho môn tu quán. Trí Nghiễm viết nhiều sách về những căn bản của các giáo thuyết của thầy mình. *Thứ ba là Hiền Thủ Pháp Tạng Pháp Sư:* Pháp Tạng có công hệ thống hóa toàn bộ nền triết học Hoa Nghiêm. Hoạt động của

ông không những chỉ là công trình văn học, mà còn cả ở dịch thuật và diễn giảng. Có bảy tác phẩm được xem là do ông viết ra. Trong số đó có quyển Hoa Nghiêm Nhất Thừa Giáo Nghĩa Phân Tế Chương, bàn luận về ý nghĩa độc đáo của giáo lý Nhất Thừa (Ekayana) thuộc kinh Hoa Nghiêm; quyển Hoa Nghiêm Kinh Minh Pháp Phẩm Nội Lập Tam Bảo Chương; và quyển Hoa Nghiêm Kinh Sư Tử Chương Vân Giảng Loại Giải: Hsien-Shu-Fa-Tsang, the third patriarch: Hiền Thủ Pháp Tạng Pháp Sư làm tổ thứ ba. *Thứ tư là Thanh Lương Trừng Quán Pháp Sư: Trừng Quán (760-820), một đồ đệ khác, được truy tặng Tứ Tổ vì nỗ lực hăng hái của ông trong việc bác bỏ dị thuyết của Huệ Viễn, cũng là một đồ đệ của Pháp Tạng. Đồng thời Trừng Quán còn tái lập giáo thuyết của Thầy mình trong thuần nhất nguyên thủy của nó. Thứ năm là Khuê Phong Tông Mật Thiên Sư (780-841) làm tổ thứ năm: Khuê Phong Tông Mật là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ chín. Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Khuê Phong Tông Mật; tuy nhiên, có một vài chi tiết nhỏ về vị Thiền sư này trong Truyền Đăng Lục, quyển XIII: Tông Mật lớn lên trong một gia đình Khổng giáo. Năm 807 ông đang chuẩn bị đi thi làm quan thì gặp một thiền sư. Vị thiền sư này đã gây cho ông một ấn tượng mạnh mẽ đến nỗi ông quyết định đi tu. Ông bắt đầu từ việc nghiên cứu học thuyết thiền. Nhưng sau khi đọc một lời bình giải trong kinh Hoa Nghiêm, ông đã đến xin làm đệ tử của ngài Trừng Quán và là một trong những đại biểu chính của phái Hoa Nghiêm. Sau đó ít lâu, ông bắt đầu giảng pháp, đặc biệt tập trung vào việc giải thích kinh Hoa Nghiêm. Tuy nhiên, cả đời ông dồn tâm vào việc tu tập thiền quán một cách thâm sâu. Tiếng tăm của ông lớn đến nỗi hoàng đế đã nhiều lần thỉnh ông vào triều và phong danh hiệu "Tứ Y Sư" (thầy mang y áo tía). Sư được biết như một vị thiền sư ít hơn là tổ thứ năm của tông Hoa Nghiêm, một tông phái luôn giữ những mối liên hệ chặt chẽ với Thiền ở Trung Hoa cũng như ở Nhật Bản trong buổi ban sơ của thiền. Tông Mật soạn nhiều tác phẩm, trong đó một số được các môn đồ thiền quý trọng. Trong các trước tác của mình, Tông Mật chủ trương một sự phối hợp triết học của phái Hoa Nghiêm và thực hành của thiền. Ông giải thích rõ ràng các lý thuyết phức tạp của Hoa Nghiêm, nhất là các lý thuyết Pháp Tạng. Luận văn của ông về 'Bản tính gốc của con người' đã trở thành một trong những cuốn giáo khoa làm chỗ dựa để đào tạo các nhà sư Phật giáo ở Nhật Bản. Trong đó, ông trình bày một cách có*

hệ thống và có phê phán những ý tưởng của các tông phái Phật giáo khác nhau thời mình, cũng như phân định rõ những ranh giới giữa các trào lưu tư tưởng khác nhau ấy. Khuê Phong xem thường sự chống báng lẫn nhau giữa các trường phái Thiền vào thời của ông. Ông cho rằng quan điểm của sự phân chia giữa Bắc "tiệm" và Nam "đốn" là giả tạo từ căn bản. Ông không còn kiên nhẫn với những phương pháp cực đoan mà ông cho là kết quả của sự quá nhấn mạnh vào pháp môn đốn giáo. Do vậy mà ông đặc biệt chỉ trích nhánh Thiền Mã Tổ ở Hán Châu và đàn hậu bối của nó, Sư xem thường sự phủ nhận những thực hành Phật giáo đã được thiết lập của một vài vị thầy. Theo sau đây là những giải thích rút ra từ trong bộ "Thiền Nguyên Chư Thuyên" (giải thích về nguồn gốc của Thiền). Thiền là thuật ngữ Thiên Trúc. Từ này xuất phát từ danh từ "Thiền Na" (dhyana). Ở đây, chúng ta nói rằng chữ này có nghĩa là "tu tập tâm" hay là "tịnh lực". Căn nguyên của Thiền là bản tánh giác ngộ chân thật của chúng sanh, còn gọi là Phật tánh hay tâm địa. Giác ngộ được gọi là "trí huệ." Tu tập thì gọi là "định." "Thiền" là sự hợp nhất của hai từ định và tuệ đó. Thiền sư Khuê Phong Tông Mật thị tịch vào năm 841. Ông nhận được thụy hiệu là "Định Tuệ." *Thứ sáu là Mã Minh Bồ Tát làm tổ thứ sáu: Thuật ngữ Bắc Phạn "Mã Minh" có nghĩa là "Tiếng ngựa kêu." Mã Minh Bồ Tát, một nhà thơ và nhà triết học Ấn độ thuộc phái Đại thừa, sống vào thế kỷ I hoặc II sau Tây lịch (khoảng 600 năm sau ngày Phật nhập diệt). Ngài là tác giả của Buddha-Charita mô tả về cuộc đời Đức Phật. Ngài còn là một nhà trước tác nổi danh đương thời rất được vua Ca Ni sắc Ca (Kanishka) hộ trì. Theo truyền thống Phật giáo thì Asvaghosa sanh ra trong một gia đình Bà La Môn nhưng cải sang đạo Phật bởi vị sư tên Parsva trong trường phái Tỳ Bà Sa. Lúc đầu ngài xuất gia làm ngoại đạo Sa Môn, nhưng về sau quy-y Phật, về trú ngụ trong thành Ba La Nại, và trở thành vị Tổ thứ 12 của dòng Thiền Ấn Độ. Ngài là tác giả của 10 bộ kinh, trong đó có hai bộ nổi tiếng là Phật Sở Hành Tán Kinh, được ngài Pháp Hộ Đàm Ma La Sát dịch sang Hoa ngữ khoảng từ năm 414 đến 421 sau Tây lịch, sau này được Beal S.B.E. dịch sang Anh ngữ; bộ thứ hai là Đại Thừa Khởi Tín Luận được ngài Paramartha dịch sang Hoa ngữ khoảng năm 554 sau Tây Lịch, và ngài Thực Xoa Nan Đà dịch sang Hoa ngữ khoảng những năm 695-700 sau Tây Lịch. Ngài Mã Minh chính là người đã có công lớn từ việc chuyển tư tưởng Phật giáo Tiểu Thừa sang Đại Thừa. Mã Minh không những có một địa vị*



đặc biệt trong lịch sử tư tưởng Phật giáo, mà cả trong toàn bộ truyền thống thi ca tiếng Phạn nữa. Cống hiến lớn nhất của Mã Minh cho lịch sử tư tưởng Phật giáo là sự nhấn mạnh niềm tin vào Đức Phật của ông. Mặc dù giáo lý Đại Thừa đã có trước thời ông từ hai ba thế kỷ về trước, nhưng các giáo lý này đã tìm được sự thể hiện quan trọng đầu tiên trong các tác phẩm của ông, dù rằng ông thuộc phái Nhất Thiết Hữu Bộ (Sarvastivada school). Tác phẩm Phật Sở Hành Tán (Buddha-carita) miêu tả cuộc đời Đức Phật bằng một bút pháp mộc mạc và trang trọng, dù được viết rất dè dặt. Nguyên bản của bài thơ có 28 đoạn, theo Nghĩa Tịnh qua bản dịch chữ Hán vào thế kỷ thứ bảy. Bản dịch Tây Tạng cũng có một số đoạn tương tự như thế. Do đó bản gốc tiếng Phạn hẳn là phải có 28 đoạn. Tuy nhiên, ngày nay chỉ có 17 đoạn tiếng Phạn còn được lưu lại, nhìn chung thì chỉ có 13 đoạn đầu được xem là đích thực của ông. Nghĩa Tịnh nói: “Từ thời của ngài Mã Minh đến nay, bài thơ tuyệt vời này được đọc và ngâm rộng rãi khắp nơi trong năm miền Ấn Độ và trong các nước vùng Nam Hải.” Trong tập thi sử này, Mã Minh không chỉ thuật lại cho chúng ta cuộc đời Đức Phật cùng sự thuyết pháp của Ngài, mà còn chứng tỏ một kiến thức bách khoa của Ngài về các truyền thuyết thần thoại Ấn Độ, về các triết học trước Phật giáo, nhất là triết học Sankhya. Còn thi phẩm Saundarananda-kavya kể lại chuyện truyền giới cho Nan Đà, người anh em cùng cha khác mẹ với Phật. Ngoài hai thi phẩm quan trọng này, Mã Minh còn viết ba vở tuồng Phật giáo, đã được H. Luders tìm thấy ở Turfan, Trung Á vào đầu thế kỷ thứ 20. Trong các vở tuồng đó, có tuồng Sariputrarakarana với chín hồi là quan trọng nhất. Đây là một tác phẩm kịch nghệ hiện còn trong văn học Sanskrit. Ngoài ra, Mã Minh còn viết một thi phẩm trữ tình Gandistotra-gatha gồm 29 bài thơ theo vận luật sragdhara. E. H. Johnston nghi ngờ không phải là của Mã Minh, nhưng Winternitz nhận xét: “Đây là một bài thơ hay, xứng đáng là của Mã Minh cả về hình thức lẫn nội dung.” *Thứ bảy là Long Thọ Bồ Tát làm tổ thứ bảy*: Theo truyền thuyết thì vào thế kỷ thứ ba, ngài Long Thọ du hành xuống Long cung để chép kinh Hoa Nghiêm. Theo một truyền thuyết khác thì Ngài đã tìm thấy kinh này trong một tu viện bỏ hoang. Ngài là tổ thứ 14 của dòng Thiên Ấn Độ, là sơ tổ của phái Trung Quán hay Tam Luận và Tịnh Độ tông. Ngày vía Đức Long Thọ Bồ Tát là ngày mười bảy trong tháng. Sau đời tổ sư thứ bảy, Tông Hoa Nghiêm được truyền bá sang Nhật Bản. Tông Hoa Nghiêm được

truyền sang Nhật vào đầu nhà Đường và rất thịnh hành tại đây. Tại Nhật tông này lấy giáo thuyết Pháp Tính nên cũng có tên là Pháp Tính Tông.

Có năm giáo phái của tông Hoa Nghiêm. *Thứ nhất là Tiểu Thừa Giáo*: Phái Tiểu Thừa Theravada giải thích về “ngã không,” chư pháp là có thật, và niết bàn là đoạn diệt (dành cho hạng chúng sanh có căn cơ thấp kém nhỏ nhoi). Giáo lý này thuộc kinh điển A Hàm. Mặc dù chúng phủ nhận sự hiện hữu của một bản ngã cá biệt, lại chủ trương thực hữu và thừa nhận sự hiện hữu của tất cả pháp sai biệt hay pháp hữu. Theo kinh điển này thì Niết Bàn là cứu cánh diệt tận, nhưng lại không thấu triệt về tính cách bất thực (pháp không) của chư pháp. Về duyên khởi, luận, giáo lý này thuộc về nghiệp cảm duyên khởi. *Thứ nhì là Đại Thừa Thủy Giáo*: Khởi thủy Đại Thừa, được chia làm hai chi (giáo lý dạy cho những người vừa bước lên Đại Thừa). Cả hai đều không thừa nhận sự hiện hữu của Phật tánh trong mọi loài, nên cả hai được xem như là nhập môn sơ thủy: *a) Tướng Thủy Giáo*: Giáo lý nhập môn y cứ trên sai biệt tướng của chư pháp, như Pháp Tướng Tông. Tướng Thủy Giáo phân tách về tánh đặc thù của chư pháp, được tìm thấy trong các kinh Du Già. Pháp Tướng tông nêu lên thuyết A-Lại-Da duyên khởi trên nền tảng pháp tướng và không biết đến nhất thể của sự và lý. Vì tông này chủ trương sự sai biệt căn để của năm hạng người, nên không thừa nhận rằng mọi người đều có thể đạt đến Phật quả. *b) Không Thủy Giáo*: Giáo lý nhập môn y cứ trên sự phủ định về tất cả các pháp hay pháp không, như Tam Luận Tông. Không Thủy Giáo dạy về lẽ không của chư pháp, được tìm thấy trong các kinh Bát Nhã. Tam Luận tông chủ trương thiên chấp về “Không” trên căn cứ của “tự tánh” (Svabhava-alaksana) hay tánh vô tướng không có bản chất tồn tại, nhưng lại thừa nhận nhất thể của hữu, nên tông này xác nhận rằng mọi người trong tam thừa và năm chủng tánh đều có thể đạt đến Phật quả. *Thứ ba là Đại Thừa Chung Giáo*: Đại Thừa trong giai đoạn cuối dạy về Chân Như (dharmatathata) và Phật tánh phổ quát, dạy về lẽ chân như bình đẳng, và khả năng thành Phật của chúng sanh, tìm thấy trong Kinh Lăng Già, Đại Bát Niết Bàn hay Đại Thừa Khởi Tín Luận, vân vân. Giáo lý này thừa nhận rằng tất cả chúng sanh đều có Phật tánh và đều có thể đạt đến Phật quả. Thiên Thai tông theo giáo lý này. Chân lý cứu cánh Đại Thừa được trình bày bằng giáo lý này. Do đó, nó được gọi là giáo lý thuần thực hay Thực Giáo. Trong

thủy giáo, sự và lý luôn tách rời nhau, trong khi ở chung giáo, sự lúc nào cũng là một với lý, hay đúng hơn cả hai là một. Như Lai Tạng Duyên Khởi là đặc điểm của giáo lý này. Nó cũng còn được gọi là Chân Như Duyên Khởi. *Thứ tư là Đại Thừa Đốn Giáo*: Giáo lý này chỉ cho ta sự tu tập không cần ngôn ngữ hay luật nghi, mà gọi thẳng vào trực kiến của mỗi người. Giáo lý này nhấn mạnh đến “trực kiến,” nhờ đó mà hành giả có thể đạt đến giác ngộ viên mãn tức khắc. Tất cả văn tự và ngôn ngữ đều đình chỉ ngay. Lý tánh sẽ tự biểu lộ trong thuận túy của nó, và hành động sẽ luôn luôn tùy thuận với trí huệ và trí kiến. Đốn giáo bằng chánh định nơi tư tưởng hay niềm tin chứ không bằng tu trì thiện nghiệp. Giáo lý này dạy cho người ta chứng ngộ tức thì dựa trên những giảng giải bằng lời hay qua tiến trình thực hành tu tập cấp tốc, tìm thấy trong Kinh Duy Ma Cật. Giáo lý này chủ trương nếu tư tưởng không còn mống khởi trong tâm của hành giả thì người ấy là một vị Phật. Sự thành đạt này có thể gặt hái được qua sự im lặng, như được Ngài Duy Ma Cật chứng tỏ, hay qua thiền định như trường hợp của Tổ Bồ Đề Đạt Ma, sơ tổ Thiền Tông Trung Hoa. *Thứ năm là Viên Giáo*: Viên giáo dạy về Nhất Thừa hay Phật Thừa. Viên giáo Hoa Nghiêm, phối hợp tất cả làm thành một tông, được tìm thấy trong các Kinh Hoa Nghiêm và Pháp Hoa. Có hai trình độ của Đại Thừa Viên Giáo. *a) Nhất Thừa Đồng Giáo*: Trong đó nhất thừa được giảng thuyết bằng phương pháp đồng nhất hay tương tự với cả ba thừa. Nhất Thừa của tông Hoa Nghiêm bao gồm tất cả các thừa. Tuy nhiên, tùy theo căn cơ mà giảng ba thừa để chuẩn bị cho những kẻ khát ngưỡng. Cả ba đều tuôn chảy từ Nhất Thừa và được giảng dạy bằng phương pháp đồng nhất như là một. Theo tông Hoa Nghiêm thì ba thừa này là: Tiểu Thừa, Đại Thừa Tiệm Giáo (Đại Thừa Thủy Giáo và Đại Thừa Chung Giáo), và Đại Thừa Đốn Giáo. *b) Nhất Thừa Biệt Giáo*: Trong đó nhất thừa được nêu lên hoàn toàn khác biệt hay độc lập với những thừa khác như trường hợp giáo lý Hoa Nghiêm trong đó nói lên học thuyết về thế giới hỗ tương dung nhiếp. Nhất Thừa cao hơn ba thừa kia. Nhất thừa là chân thật còn ba thừa được coi như là quyền biến (tam quyền nhất thật). Theo Khuê Phong, tông Hoa Nghiêm được chia làm năm phái như sau: Thứ nhất là Nhân Thiên Giáo, là những ai giữ ngũ giới sẽ tái sanh trở lại vào cõi người và những ai hành thập thiện sẽ được tái sanh vào cõi trời. Thứ nhì là Tiểu Thừa Giáo. Thứ ba là Đại Thừa Tướng Thủy Giáo. Thứ tư là Đại Thừa Pháp Tướng Giáo: Còn gọi là Đại

Thừa Không Thủy Giáo. Thứ năm là Nhất Thừa Hiển Tính Giáo: Trình bày Phật tánh phổ quát. Nhất Thừa Hiển Giáo bao gồm cả Đại thừa chung giáo, Đốn giáo và Viên giáo.

Để thuyết minh khả tính của thế giới “Sự Sự Vô Ngại Pháp Giới,” tông *Hoa Nghiêm đã đề ra mười Huyền Môn*. Thứ nhất là *Đồng Thời Cụ Tác Tương Ứng Môn*: Nói về sự cộng đồng liên hệ, trong đó vạn vật cộng đồng hiện hữu và đồng thời hiện khởi. Tất cả đều cộng đồng hiện hữu, không những chỉ quan hệ không gian mà cả trong quan hệ thời gian; không có sự phân biệt giữa quá khứ, hiện tại và vị lai, mỗi thời bao hàm các thời phần khác. Mặc dù chúng có vẻ sai biệt trong thời gian, nhưng tất cả đều được hợp nhất thành một thực thể, theo quan điểm viên dung. Thứ nhì là *Quảng Hiệp Tự Tại Vô Ngại Môn*: Nói về tự do toàn vẹn, trong đó mọi loài, thông minh hay ngu độn, đều tương giao với nhau không chướng ngại. Năng lực của tất cả nội hàm cũng như ngoại tướng đều vô hạn như nhau. Một nghiệp, dù nhỏ bao nhiêu cũng bao hàm tất cả mọi nghiệp. Một và tất cả đều tương giao một cách tự do và bất tuyệt. Thứ ba là *Nhất Đa Tương Dung Bất Đồng Môn*: Nói về sự hỗ tương nhiếp nhập của những sự thể bất đồng. Tất cả những hiện hữu bất đồng đều có những điểm tương đồng. Nhiều ở trong một, một ở trong nhiều và tất cả ở trong nhất thể. Thứ tư là *Chư Pháp Tương Tác Tự Tại Môn*: Nói về tự do, nghĩa là vượt ngoài những sai biệt kỳ cùng, trong đó tất cả các pháp đều hỗ tương đồng nhất. Đây là sự đồng nhất phổ biến của vạn hữu. Thực ra, hỗ tương đồng nhất là tự tiêu hủy. Khi đồng nhất ta với kẻ khác, ta có thể hòa hợp với kẻ khác. Tự tiêu hủy và tự đồng hóa với cái khác tạo thành một đồng nhất hóa tổng hợp. Đây là lý thuyết hay thực hành đặc biệt của Đại Thừa, áp dụng cho bất cứ lý thuyết hay thực hành nào. Hai lý thuyết đối nghịch hay những sự kiện khó dung hợp thường được kết lại thành một. Thông thường do phương pháp này mà người ta đi đến một giải pháp êm đẹp cho một vấn đề. Do kết quả của sự hỗ tương nhiếp nhập và hỗ tương hòa hợp, chúng ta có khái niệm “Một trong tất cả, tất cả trong một. Một ở đằng sau tất cả, tất cả ở đằng sau một. Lớn và nhỏ, cao hay thấp, cũng vận chuyển nhịp nhàng với nhau. Ngay cả những đóng góp khiêm nhường nhứt vào công cuộc hòa điệu, cũng không ai có thể tách khỏi hay biệt lập một mình được. Thứ năm là *Ẩn Mật Hiển Liễu Câu Thành Môn*: Nói về thuyết tự thành, nhờ đó mà cái ẩn mật và cái biểu hiện cùng tạo thành một toàn thể bằng hỗ tương chi trì. Nếu cái

này ở trong thì cái kia ở ngoài hay ngược lại. Cả hai hỗ trợ lẫn nhau tạo thành một nhất thể. *Thứ sáu là Vi Tế Tương Dung An Lập Môn*: Nói về sự thành lập bằng hỗ tương nhiếp nhập của những vật chất vi tiểu và ẩn áo. Nói một cách tổng quát, một sự thể càng vi tiểu và ẩn áo, người ta càng khó mà nhận ra nó. Những sự thể vi tế hay ẩn áo vượt ngoài lãnh hội của một người cũng phải thể hiện lý thuyết về “một trong nhiều và nhiều trong một.” *Thứ bảy là Nhân Đà La Vĩng Cảnh Giới Môn*: Nói về sự phản chiếu nội tại, như trong lãnh vực được bao quanh bằng lưới của trời Đế Thích (mỗi mắt lưới là một viên ngọc thạch lấp lánh), ở đó những hạt ngọc phản chiếu rực rỡ lẫn nhau. Cũng vậy, những sự kiện thực tế của thế giới đều chen lẫn và chiếu rọi lẫn nhau. *Thứ tám là Thác Sự Hiện Pháp Sinh Giải Môn*: Nói về sự thuyết minh chân lý bằng những điển hình thật sự. Chân lý được biểu lộ trong sự vật và sự vật là nguồn gốc của giác ngộ. *Thứ chín là Thập Thế Cách Pháp Dị Thành Môn*: Nói về “sự thành tựu từ đa thù của 10 thời gian tạo thành một thực thể.” Quá khứ, hiện tại, và vị lai, mỗi thời đều chứa đựng ba thời, như thế tạo thành chín thời, chúng hợp chung lại thành một thời duy nhất, chín và một là mười thời. Mười thời, tất cả đều khác biệt, nhưng nhiếp nhập lẫn nhau, hoàn thành cái lý tắc một-trong-tất-cả. Tất cả những lý thuyết khác, chính yếu liên hệ với sự hỗ tương nhiếp nhập này trong bình diện “hàng ngang,” nhưng lý thuyết này lại liên hệ với mọi “quan hệ hàng dọc” hay thời gian, nghĩa là mọi loài bị phân tách dọc theo chín thời, mỗi thời tự đầy đủ để cuối cùng tất cả đều tương quan tương liên trong một thời độc nhất; một thời độc nhất được hình thành bằng chín thời kia. *Thứ mười là Duy Tâm Hồi Chuyển Thiện Thành Môn*: Nói về sự thành tựu của những thiện đức mà nhờ đó, chủ và tớ cùng hoạt động một cách nhịp nhàng và xán lạn. Nếu cái này là chủ thì tất cả những cái khác sẽ hoạt động như là thần tử của nó, nghĩa là theo lý tắc “nhứt tức nhứt thiết, và nhứt thiết tức nhứt.” Chúng tạo thành một toàn thể viên hoàn trên thực tế, cái này cái kia xen lẫn nhau.

Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, tông Hoa Nghiêm hệ thống hóa toàn bộ giáo lý Phật giáo thành **mười tông cương yếu**. *Thứ nhất là Pháp Ngã Câu Hữu Tông*: Được Độc Tử Bộ thừa nhận. *Thứ nhì là Pháp Hữu Ngã Vô Tông*: Thực hữu tính của ba thời (quá khứ, hiện tại và vị lai) và thực hữu tính của các pháp (tam thể thực hữu, pháp thể hằng hữu). Chủ điểm này là chủ trương

của Nhất Thiết Hữu Bộ. *Thứ ba là Pháp Vô Khứ Lai Tông*: Chỉ có hiện tại là thực hữu, còn quá khứ và vị lai đều không thực, được Đại Chúng Bộ thừa nhận. *Thứ tư là Hiện Thông Giả Thật Tông*: Trong thực tại tính của hiện tại, chỉ có năm uẩn, sắc, thọ, tưởng, hành, thức là thực, còn mười hai xứ (sáu căn và sáu trần) và 18 giới (sáu căn, sáu trần, sáu thức) đều giả hữu và bất thực, Giả Bộ thừa nhận giáo thuyết này. *Thứ năm là Tục Vọng Chân Thực Tông*: Chân lý thường tình trong thế tục thì hư vọng, còn chân lý tối thượng thì thực hữu, Xuất Thế Bộ thừa nhận giáo lý này. *Thứ sáu là Chư Pháp Dẫn Danh Tông*: Tất cả các pháp đều chỉ là những danh từ, không có tính thực tại, Nhất Thuyết Bộ thừa nhận giáo thuyết này. *Thứ bảy là Nhất Thiết Giai Không Tông*: Tất cả các pháp đều không hay không có tự tính, như được giảng dạy trong kinh Đại Bát Nhã hay được Tam Luận tông thừa nhận. Đây là giáo lý của Đại Thừa, phủ nhận hữu thể của sự tướng sai biệt với hai học thuyết cơ sở trên. *Thứ tám là Chân Đức Bất Tông Không*: Mặc dù chân như không có định tướng, nhưng vẫn có vô số ân đức mà từ đó biểu lộ tất cả các pháp tất định và sai biệt. Giáo thuyết này được Đại Thừa Chung Giáo và Đại Thừa Khởi Tín Luận thừa nhận. *Thứ chín là Tướng Tướng Câu Tuyệt Tông*: Nơi đây sự sai biệt giữa tâm thức chủ quan và thực tại khách quan hoàn toàn bị xóa bỏ, chỉ có sự hợp nhất chủ và khách, trạng thái không có sai biệt và không có tâm tướng. Tất cả những ‘đốn giáo’ đều thuộc vào đây, đặc biệt là Thiền tông. *Thứ mười là Viên Minh Cụ Đức Tông*: Giáo lý tròn đầy và trong sáng trong đó tất cả những biểu hiện đều hiện hữu trong một toàn thể nhíp nhàng như ở Viên Giáo của tông Hoa Nghiêm.

Đạo Phật chủ trương rằng không có cái được tạo độc nhất và riêng rẽ. Vạn hữu trong vũ trụ, tâm và vật, khởi lên đồng thời; vạn hữu trong vũ trụ nương tựa lẫn nhau, ảnh hưởng lẫn nhau, và do đó tạo ra một bản đại hòa tấu vũ trụ của toàn thể diệu. Nếu thiếu một, vũ trụ sẽ không toàn vẹn; nếu không có tất cả, cái một cũng không. Khi toàn thể vũ trụ tiến tới một bản hòa âm toàn hảo, nó được gọi là “Nhất Chân Pháp Giới,” vũ trụ của cái một và cái thực, hay “Liên Hoa Tạng.” Trong vũ trụ lý tưởng đó, vạn hữu sẽ tồn tại trong hòa diệu toàn diện, mỗi hữu không chướng ngại hiện hữu và hoạt động của các hữu khác. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, mặc dù quan niệm viên dung và đồng khởi là vũ trụ, nó là một thuyết pháp giới duyên khởi, bản tính của hiện khởi là vũ trụ, nó là một thứ

triết lý toàn thể tính của tất cả hiện hữu, hơn là triết học về nguyên khởi. Theo thuyết này, tông ***Hoa Nghiêm cho rằng có bốn pháp giới: Thứ nhất là Sự pháp giới:*** Thế giới của đời sống hiện thực, hay thế giới kiện tính. Cách nhìn pháp giới như là một thế giới của những vật thể cá biệt, trong đó chữ giới (dhatu) có nghĩa là cái phân biệt. Đây là thế giới của thực tại, thế giới hiện tượng, hay thế giới hiện tượng, các pháp sắc và tâm của chúng sanh. Sự pháp giới biểu hiện cho giáo lý duy thực của Tiểu Thừa. ***Thứ nhì là Lý pháp giới:*** Thế giới lý tưởng của định luật hay nguyên lý. Cách nhìn Pháp Giới như là sự hiển hiện của nhất tâm (ekacitta) hay một bản thể cơ bản (ekadhatu). Đây là thế giới thể tánh nói về các pháp sắc và tâm của chúng sanh tuy có sai khác nhưng cùng chung một thể tánh. Đây là thế giới của lý tặc. Nó được Tam Luận Tông và Pháp Tướng Tông chủ xướng, dạy rằng lý tách rời với sự. ***Thứ ba là Lý sự vô ngại pháp giới:*** Thế giới thể hiện lý trong sự; sự và lý cùng hòa điệu. Cách nhìn Pháp Giới như là một thế giới trong đó tất cả những hiện hữu riêng biệt của nó (vastu) có thể đồng nhất được với một tâm là sở y. Pháp Giới này không có trở ngại giữa lý và sự vì lý do sự mà hiển bày, sự nhờ lý mà thành tựu. Khởi Tín và Thiên Thai tông chủ trương nhất thể giữa sự và lý, nghĩa là thế giới của lý tặc và thực tại được hợp nhất, hay thế giới lý tưởng được thể ngộ. ***Thứ tư là Sự sự vô ngại pháp giới:*** Cách nhìn Pháp Giới như là một thế giới trong đó mỗi một vật thể riêng biệt của nó đồng nhất với mọi vật thể riêng biệt khác, mà tất cả những giới hạn phân cách giữa chúng thấy đều bị bãi bỏ. Đây là thế giới của tất cả thực tại được kết dệt lại hay được đồng nhất trong nhịp điệu toàn vẹn, nghĩa là tất cả mọi hiện tượng đều tương ứng thông dung nhau, một tức nhiều, lớn chứa nhỏ. Đây là chủ trương của tông Hoa Nghiêm, theo đó tất cả những sự thật hay thực tại dị biệt nhất thiết phải tạo thành một toàn thể nhịp nhàng do sự tương dung tương nhiếp để chứng ngộ thế giới lý tưởng là “nhất như.” Thế giới này tương giao hòa điệu giữa chính các sự, các hiện thực. Trong thế giới hiện thực, sự pháp giới, chủ nghĩa cá nhân có cơ nổi bật; cạnh tranh, xung đột, tranh luận và tranh chấp cũng sẽ làm rối loạn sự hòa điệu. Coi xung đột như chuyện đương nhiên, là đường lối của các nền triết học xưa nay. Đạo Phật dựng lên một thế giới trong đó đời sống hiện thực đạt tới chỗ hòa điệu lý tưởng. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, đem thực hành mà thích ứng lý thuyết không phải là điều khó khăn, nhưng

tai hại ở chỗ là con người, kẻ thì quá thiên về lý thuyết, người lại quá trọng thực hành. Do đó cần phải có một giải pháp hữu lý. Lại nữa, trong thế giới thực tế, thực hành thường chống lại thực hành, sự kiện chống lại sự kiện, công tác chống lại công tác, cá thể chống lại cá thể, đảng cấp chống lại đảng cấp, quốc gia chống lại quốc gia. Đó là sắc thái của thế giới cá nhân chủ nghĩa, rồi từ đó toàn thể thế giới hóa ra phân chia thành mảnh vụn vật. Chủ nghĩa tập thể hay tinh thần tương trợ không ngừng, vẫn chưa đủ để ngăn chặn ác tính của đời sống. Để hòa điệu một trạng thái sinh tồn như vậy và để đưa tất cả vạn vật đến chỗ nhu hòa, thế giới tương giao tương cảm cần phải được tạo ra. Một thế giới lý tưởng như vậy được gọi là “sự sự vô ngại pháp giới.”

Có ba bản dịch của Kinh Hoa Nghiêm bên Trung Quốc: Thứ nhất là bản dịch của ngài Phật Đà Bạt Đà đời Đông Tấn, khoảng năm 406 sau Tây Lịch, 60 quyển, còn gọi là Lục Thập Hoa Nghiêm hay Tấn Kinh, hay kinh cũ. Thứ nhì là bản dịch của ngài Thực Xoa Nan Đà đời Đường, vào khoảng năm 700 sau Tây Lịch, 80 quyển, còn gọi là Bát Thập Hoa Nghiêm, Đường Kinh, hay Kinh mới. Thứ ba là bản dịch của ngài Bát Nhã đời Đường, khoảng năm 800 sau Tây Lịch, 40 quyển, còn gọi là Tứ Thập Hoa nghiêm. Bản dịch này bao gồm phần Hoa Nghiêm Âm Nghĩa của ngài Huệ Uyển biên soạn năm 700 sau Tây Lịch. Theo giáo thuyết tông Hoa Nghiêm, có **bốn loại duyên khởi**: *Thứ nhất là Nghiệp Cầm Duyên Khởi*: Giáo lý duyên khởi của Tiểu Thừa, dưới ảnh hưởng của nghiệp điều kiện tái sinh nầy sanh. *Thứ nhì là Lại Da Duyên Khởi*: Thủy giáo của Đại Thừa, tất cả vạn sự vạn vật đều khởi lên từ A Lại Da Thức hay Tàng Thức. *Thứ ba là Như Lai Tạng Duyên Khởi hay Chân Như Duyên Khởi*: Chung Giáo của Đại Thừa, tất cả vạn sự vạn vật đều khởi lên từ Như Lai Tạng hay chân như. *Thứ tư là Pháp Giới Duyên Khởi*: Viên Giáo (trừ Đốn Giáo vì loại này theo tông chỉ ‘vô tướng ly ngôn’), trong đó một là tất cả, tất cả là một.

Theo tông Hoa Nghiêm, vạn hữu có sáu tướng. *Thứ nhất là Tổng Tướng*: Do năm uẩn hợp thành. Tổng tướng là toàn thể của những bộ phận đặc biệt. *Thứ nhì là Biệt Tướng*: Những bộ phận đặc biệt tạo thành một toàn bộ. Các căn bản của các loại người khác nhau đều có riêng “đặc dị tính” theo nghĩa đặc trưng hay năng lực độc nhất. Mọi người đều có đôi mắt, nhưng không có đôi mắt nào có cùng năng lực như nhau cả. *Thứ ba là Đồng Tướng*: Tất cả các biệt tướng đều có năng tính một sinh thể có thể tiết điệu đồng đều như nhau khi tạo



thành một toàn bộ. Các căn đều như nhau, đều là căn, trong nghĩa cộng đồng liên hệ trong một căn thể. *Thứ tư là Di Tướng*: Những biệt tướng, dù thể tính của chúng có tiết điệu với nhau, vẫn giữ nguyên những sắc thái riêng biệt của mình. Mỗi căn đều có ‘sai biệt tính’ vì nó có một quan hệ đặc biệt đối với toàn thể. *Thứ năm là Thành Tướng*: Những biệt tướng, dù chúng đặc biệt, vẫn tạo thành tổng tướng bằng cách kết hợp nhau thành một. Tất cả các căn cùng tác động chung để hoàn thành một đơn thể toàn diện. *Thứ sáu là Hoại Tướng*: Những biệt tướng, dù chúng kết hợp thành tổng tướng, vẫn không đánh mất những sắc thái riêng biệt của mình. Mỗi quan năng trong vị trí riêng biệt của nó thi hành nhiệm vụ đặc thù của nó.

### ***Hua-Yen Sect***

Hua Yen Sect is a school of Mahayana Buddhism founded in China, based on the teachings of the Flower Adornment Sutra. Hua-Yen means “Flower Adornment” and is the standard Chinese translation of the Sanskrit “Avatamsaka”. The school is also referred to as the “Xianshou School” after its influential third patriarch. The Venerable Master Tu-Shun is traditionally regarded as the first patriarch of the school. The second patriarch was the Venerable Ziyao (602-668), the third Fazang (643-712), the fourth Qingliang Chengguan (738-840), and the fifth, Zongmi (740-841), who was also a Zen Master in the lineage of Zen Master Shen-Hui. In addition to 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.

The Hua-Yen sect was founded in China around 630 and lasted until around 1,000 A.D. The Time of the Wreath is not yet pure ‘round’ because it includes the Distinct Doctrine. The period of the Buddhavatamsaka-Sutra, which lasted for three weeks and the Buddha taught immediately after his enlightenment. With this teaching, the Buddha awoke his disciples to the greatness of Buddhism; however, it was too profound for them to grasp and most of his disciples did not understand the principal idea of the sutra, that the universe is the

expression of the absolute. Generally speaking, the first period was the Time of Wreath. The doctrine taught in this period was what the Buddha had conceived in his Great Enlightenment, i.e., the elucidation of his Enlightenment itself. His disciples could not understand him at all and they stood as if they were “deaf and dumb.” Prior to the Avatamsaka School, there were in China schools named Ti-Lun and Fa-Tsing which were founded on Vasubandhu’s commentary on the Dasa-Bhumi-Sutra. The text was translated into Chinese in 508-512 A.D. by Bodhiruci, Ratnamati and Buddhāsanta, all from India. In China, Hua-Yen sect was founded by master Tu-Shun (557-640), which is based on the Flower Garland Sutra. According to Chinese Buddhist legends, Chinese Hua-Yen Sect was founded by Tu-Shun (557-640), which is based on the Flower Garland Sutra (Avatamsaka-sutra), translated into Chinese by Buddhābhadrā.

According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, “Wreath” means “flower-ornament” and is considered a translation of the Sanskrit term “Avatamsaka” denoting a wreath or garland. It is the name of a Sutra in which the mystic doctrine of the Buddha Mahāvairocana is minutely described. The scripture is said to have been preached by the Buddha soon after his Enlightenment, but none of those listening to him could understand a word of it as if they were deaf and dumb. Therefore, he began to preach the easy four Agamas (discourses) and other doctrines. In India, the Avatamsaka School is not known as an independent school. However, the story of Sudhana’s pilgrimage is minutely told in the *Divya-avadāna*, and his journey is depicted in detailed sculptures in Java. In the sutra it is stated that the Bodhisattva Mañjuśrī is living on the Ch’ingliang Mountain in China, and is proclaiming the laws at all times. This Ch’ingliang Mountain is identified with the Wu-T’ai Mountain of China. The name Wu-T’ai or five heights itself seems to indicate Panca-sikha or five top-knots, a name of Mañjuśrī. The great Avatamsaka Monastery of that mountain is the shrine sacred to that Bodhisattva. Such a belief in India as well as in China seems to go back to the fifth century A.D. or still earlier.

The Avatamsaka sect or school whose foundation works in the Avatamsaka-sutra. What the Buddha preached first was what he had realized in His Enlightenment. The truth he had conceived was

proclaimed exactly as it was. An advanced personage such as a Bodhisattva or saintly person might have understood him, but an ordinary person could not grasp his ideas at all. The Avatamsaka Sutra is represented in Chinese by three recensions, in eighty, sixty, and forty Chinese volumes. Of the first two we do not possess their Sanskrit original. For the last, the forty-volume text, we have its original which is called Ganda-vyuha. In the text, a pilgrimage undertaken by the young Sudhana to visit fifty-three worthies, religious and secular, is described. The object of the pilgrimage was to realize the principle of Dharma-dhatu or the Realm of Principle or Elements. The Totalistic principle of the Hua-Yen School was developed chiefly in China. It is indeed a glory of the learned achievements of Chinese Buddhism. The Hua-Yen School stands as other schools do, on the basis of the theory of causation by mere ideation, but as held in the Hua-Yen School, the theory has a peculiarity. It is designated “the theory of universal causation of Dharmadhatu.”

The Principle of Universal Causation is one of the major teachings of the Hua-Yen Sect. The term “Dharmadhatu” is sometimes used as a synonym of the ultimate truth. Therefore, the translation “the Element of the Element” is quite fitting. But at other times it means the universe, “the Realm of All Elements.” The double meaning, the universe and the universal principle must always be borne in mind whenever we use the term. Either meaning will serve as the name of the causation theory. The Dharmadhatu as the environmental cause of all phenomena (everything is being dependent on everything else, therefore one is in all and all is in one). According to the principle of universal causation, no one being will exist by itself and for itself, but the whole world will move and act in unison as if the whole were under general organization. Such an idea world is called ‘the World One-and-True’ or ‘the Lotus-store’. The principle of universal causation is based upon the universal causation of the Realm of Principle (Dharmadhatu) which we may regard as the self-creation of the universe itself. One should not forget that it is nothing but a causation by the common action-influence of all brings, and that the principle is also based on the theory of selflessness. In the Buddhist terminology, the principle of totality is called ‘the Avatamsaka’ (Wreath).

The Hua-Yen Sect represents the link between Yogacara and Tantra, in that it gives a cosmic interpretation to the ontological ideas of the Yogacarins. Here identity or sameness of everything is interpreted as the interpenetration of every element in which the world with every other element. The one principle of the cosmos is present in all beings and in all things, in the sense that everything harmonizes with everything else. Each particle of dust contains all the Buddha's lands, and its thought refers to all that was, is and will be. The sensory universe is a reflex of the eternal and the mysteries of the truth can be beheld everywhere. Unlike the Tantra, the Hua-Yen sect did not aim at the manipulation and control of cosmic force.

Hua-Yen school believes that there is one mind which makes possible the world of particulars, but one of its greatest monks, Fa-Tsang (643-712), went beyond the Mind-Only doctrine by claiming that everything has the following three marks: Existentially, each particular object, even a particle of dust, contains in itself the whole realm of reality or dharmadhatu in its entirety. Creationally, each particular object, even a particle of dust, can generate all possible kinds of virtue, and any object may therefore reveal the secrets of the entire world. In each particular object, even a particle of dust, the emptiness of true reality is perceivable. *Disciples of Hua-Yen school always contemplate the followings: First*, to contemplate into the serenity of Mind to which all things return. *Second*, to clearly realize that the world of particulars exist because of the One Mind. *Third*, to observe the perfect and mysterious interpenetration of all things. *Fourth*, to observe that there is nothing but Suchness. *Fifth*, to observe that the mirror of Sameness reflects the images of all things, which thereby do not obstruct each other. *Sixth*, to observe that, when one particular object is picked up, all the others are picked up with it.

*To the time of Nagarjuna Bodhisattva, the Hua-Yen School had seven patriarchs: The first patriarch was Ti-Shun:* Who founded the Hua-Yen Tsung in China by Ti-Hsin-T'u-Shun. When Tu-Shun, the nominal founder of the Hua-Yen School, appeared on the scene, the best workers of the Ti-Lun School were all attracted around him. Since then, the Ti-Lun School was united with the Hua-Yen School. According to Prof. Junjiro Takakusu in the Essentials of Buddhist Philosophy, the Hua-Yen School, having absorbed the Ti-Lun School,

opened a flourishing period of Chinese Buddhism. The foundation-stone of the Hua-Yen doctrine was laid once and for all by the famous Tu-Shun. His Buddha name was Fa-Shun, but his family name was Tu, people generally called him Tu-Shun. He was famous as a miracle worker, and Emperor T'ang T'ai-Tsung of Tang invited him to his palace and gave him the title of "the Venerable Imparial Heart." He was believed to be an incarnation of Majusri. T'u-Shun died in 640 A.D. and was followed by. *The second patriarch was Yun-Hua-Chih-Yen*: Chih-Yen (602-668) was an able pupil of Tu-Shun, the succeeding patriarch of the school, received from Tu-Shun all the culture of contemplation. He wrote several important books on the basis of his teacher's instructions. *The third patriarch was Hsien-Shu-Fa-Tsang*: Fa-Tsang (643-712) was responsible for the final systematization of the philosophy. His activity was not only in literary work but also in translations and lectures. Seven works are ascribed to him. Among these are Hua-Yen-Yi-Shan-Chiao-I-Fan-Tshi-Chzang, a treatise on the distinction of the meaning of the doctrine of one vehicle (Ekayana) of the Avatamsaka sutra; Hua-Yen Ching-Ming-Fa-Fin-Nei-Li-San-Pao-Chzang, and the Hua-Yen-Ching-Shi-Tsu-Chzang-Yun-Chiang-lei-Chie. *The fourth patriarch was Ch'ing-Liang-Ch'êng-Kuan*: Ch'êng-Kuan (760-820), another pupil of Fa-Tsang, was honored as the fourth patriarch for his earnest effort in refuting the heresy of Hui-Yuan, also a pupil of Fa-Tsang. Ch'êng-Kuan also restored his teacher's doctrine to its original purity. *The fifth patriarch Zen master Kuei-Feng-Tsung-Mi*: Zen Master Kuei-feng Tsung-mi, name of a Chinese Zen monk in the ninth century. We do not have detailed documents on this Zen Master; however, there is some brief information on him in *The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu)*, Volume XIII: Tsung-mi grew up in a Confucianist family. In 807 he intended to take the examination for a career as a civil service functionary. However, he met a Zen master who so impressed him that he became a monk. First he studied the teachings of Ch'an. After he had read a commentary on the Buddha-vatamsaka Sutra, he became a student of Ch'eng-kuan, and important representative of the Hua-yen school. Soon thereafter, he began his teaching career, in which he concentrated on expounding this sutra. Nonetheless, his whole life he was also intensively engaged with the practice of Ch'an. His reputation as a

Hua-yen master was so great that he was invited to the imperial court several times and was honored with the title 'Master of the Purple Robe.' He is known less as a Zen master than as the fifth patriarch of the Hua-yen school of Buddhism. This school, in China as well as in the early period in Japan, always stood in close relationship to Zen. Tsung-mi wrote many books. He explained the complicated theories of Hua-yen, particularly those of Fa-tsang, in an understandable fashion. His treatise, the 'Original Nature of Humanity' (Yuan-jen Lun) became one of the standard works for the training of Buddhist monks in Japan. In it he presents the teachings of the individual Buddhist schools of his time systematically and critically and distinguishes them from other spiritual currents. Kuei-feng disdained the sectarianism between Zen schools of his age. He claimed to regard the division between Northern "gradualist" and Southern "sudden" viewpoints as fundamentally artificial. He was impatient with the extreme teaching methods that he felt resulted from overemphasis on "sudden" teaching methods. He thus especially criticized the Hanzhou of Mazu and its descendents, disdaining some teachers' repudiation of established Buddhist practices. What follow is an excerpt from the introduction to The Complete Compilation of the Sources of Zen. Zen is an Indian word. It comes from the complete word "Cha-na" (dhyana). Here, we say that this word means "the practice of mind" or "quiet contemplation." These meanings can all be put under the title of "meditation." The source of Zen is the true enlightened nature of all beings, which is also called "Buddha-nature," or "mind-ground." Enlightenment is called "wisdom." Practice is called "meditation." "Chan" is the unity of these two terms. Zen Master Kuei-feng Tsung-mi passed away in 841. He received the posthumous name "Meditation Wisdom." *The sixth patriarch was Asvaghosa Bodhisattva:* Asvaghosa is a Sanskrit term for "Horse Sound." A Buddhist writer and poet of the first or the second century A.D. (600 years after the Buddha's nirvana). Author of the Buddha-Carita Kavya, famous life of Buddha in verse. He was a famous writer whose patron was the Indo-Scythian king Kanishka. According to Buddhist tradition he was born a Brahman but was converted to Buddhism by a monk named Parsva, who belonged to the Vaibarsva. He was a Brahmin converted to Buddhism; he finally settled at Benares, and became the twelfth patriarch. His name is attached to the

ten works. The two of which have exerted great influence on Buddhism are *Buddha-carita-kavya-sutra*, translated into Chinese by Dharmaraksa around 414-421 A.D., later translated into English by Beal, S.B.E.; and *Mahayana-sraddhotpada-sastra*, translated by Paramartha, around 554 A.D., and by Siksanda, 695-700 A.D.; later translated into English by Taitaro Suzuki in 1900. He gave to Buddhism the philosophical basis for its Mahayana development. Asvaghosa occupies a unique position not only in the history of Buddhist thought but also in the whole tradition of Sanskrit poetry. The chief contribution which Asvaghosa made to the history of Buddhist thought was his emphasis on Buddha-bhakti. Though the Mahayanist teachings had been spreading for at least two to three centuries before his time, they find the first notable expression in his writings, in spite of the fact that he belonged to the Sarvastivada School. The *Buddhacarita* described the life of Lord Buddha in a chaste and stately style, though written with considerable restraint. The original poem, as known to I-Ch'ing in the Chinese translation in the seventh century A.D., contains 28 cantos. The Tibetan translation also has the same number of cantos. Hence the original Sanskrit version must also have consisted of 28 cantos. However, only 17 are preserved in Sanskrit today, and generally only the first thirteen are regarded as authentic. I-Ch'ing says that in his time this beautiful poem was 'widely read or sung throughout the five divisions of India, and the countries of the Southern Sea.' In *Buddhacarita*, Asvaghosa not only gives us the best account of the life of Lord Buddha, but also gives evidence of his encyclopaedic knowledge of India's mythological traditions and pre-Buddhistic philosophical systems, notably the Sankhya. The *Saundarananda-kavya* narrates the ordination by the Buddha of Nanda, his half-brother. Besides these two significant poetical works, Asvaghosa wrote three Buddhist dramas which were discovered by H. Luders in Turfan in Central Asia at the beginning of the twentieth century. Of these, the *Sariputraprakarana* with nine acts is the most important. It is the oldest dramatic work in Sanskrit literature. Asvaghosa also wrote a lyrical poem called *Gandistotra-gatha* which consists of 29 stanzas in the *sragdhara* metre. E.H. Johnston questions Asvaghosa's authorship of this work, but as Winternitz observes: "It is a beautiful poem, worthy of Asvaghosa both in form and content." *The*

*seventh patriarch was Nagarjuna Bodhisattva:* According to one legend, in the 3<sup>rd</sup> century, Nagarjuna travelled to the sea dragon's palace beneath the ocean to retrieve the Avatamsaka Sutra. According to another legend, he discovered the sutra in an abandoned monastery. Nagarjuna was the fourteenth patriarch of Indian Zen. He was the founder and first patriarch of the Madhyamika (Middle Way) school, also the founder of the Pure Land Sect (Salvation School). Day dedicated to His manifestation (to a Buddha's vital spirit) is the seventeenth of the month. After the seventh patriarch, the Avatamsaka sect was propagated to Japan. The Avatamsaka School was imported into Japan early in the T'ang dynasty and flourished there. In Japan, it held the doctrine of the Dharma-nature, by which name it was also called the "Dharma-nature" sect.

***There are five divisions of Buddhism according to the Hua-yen School:*** These five divisions belonged to two groups. *First, the Theravada:* The Doctrine of the Small Vehicle or Hinayana. The Hinayana corresponds to the Agama sutras which interpret that the self is without substance, the separate elements or dharmas are real, and nirvana is their total annihilation. This doctrine refers to the teaching of the four Agamas. Although they deny the existence of the personal self (pudgala-sunyata), they are realistic and admit the existence of all separate elements (dharma). They hold that Nirvana is total extinction, and yet they do not understand much of the unreality of all elements (dharma-sunyata). As to the causation theory, they attribute it to action-influence. *Second, the Elementary Doctrine of the Great Vehicle (Mahayana):* The primary or elementary stage of Mahayana is divided into two sections. Since neither admits the existence of the Buddha-nature (Buddha-svabhava) in all beings, both are considered to be elementary: *a) The elementary doctrine:* The doctrine which is based on the specific character of all elements (dharma-laksana), e.g., the Idealistic School or Dharmalaksana. Realistic Mahayana which analyzes the specific and distinct character of the dharmas, found in the Yogachara Sutras. The Dharmalaksana School sets forth the theory of causation by ideation-store (Alaya-vijnana) on the basis of phenomenal characteristics (laksana) and does not recognize the unity of fact and principle. Also, since it maintains the basic distinction of five species of men, it does not admit that all men can attain Buddhahood. *b) The*



*elementary doctrine:* The doctrine which is based on negation of all elements or dharma-sunyata, e.g., San-Lun School. This is the Idealistic Mahayana that holds all dharmas are non-substantial, found in Prajna or Wisdom Sutras. The San-Lun holds the one-sided view of “Void” on the basis of “own nature” or no abiding nature, but admitting the unity of being and non-being, it affirms that men of the three vehicles and the five species are all able to attain Buddhahood. *Third, the The Final Mahayana teaching:* Also called the Mahayana in its final stage which teaches the Bhutatathata and universal Buddhahood, or the essentially true nature of all things and the ability of all beings to attain Buddhahood. This is the final metaphysical concepts of Mahayana, as presented in the Lankavatara Sutra, the Mahaparinirvana text, and the Awakening of Faith, etc. This doctrine asserts that all living beings have Buddha-nature and can attain Buddhahood. The T’ien-T’ai School adheres to this doctrine. By this teaching the Ultimate Truth of Mahayana is expounded. Therefore, it is called the Doctrine of Maturity. As it agrees with reality, it also called the True Doctrine. In the elementary doctrine, fact and principle were always separate, while in this final doctrine, fact is always identified with principle, or in short, the two are one. The causation theory by Matrix of the Thuscome is special to this doctrine. It is also called the theory of causation by Thusness or Tathata. *Fourth, the Abrupt Doctrine of the Great Vehicle:* This means the training without word or order, directly appealing to one’s own insight. This teaching emphasized on one’s own insight by which one can attain enlightenment all at once. All words and speech will stop at once. Reason will present itself in its purity and action will always comply with wisdom and knowledge. The Mahayana immediate, abrupt, direct, sudden, or intuitive school, by right concentration of thought, or faith, apart from good works (deeds). This teaching expounds the abrupt realization of the ultimate truth without relying upon verbal explanations or progression through various stages of practice, found in Vimalakirti Sutra. This doctrine holds that if thought ceases to arise in one’s mind, the man is a Buddha. Such an attainment may be gained through silence as shown by Vimalakirti, a saintly layman in Vaisali, or through meditation as in the case of Bodhidharma, the founder of Chinese Ch’an School. *Fifth, the Round Doctrine of the Great Vehicle:* Also called the Perfect teaching

expounds the One Vehicle, or the Buddha Vehicle. The complete or perfect teaching of the Hua-Yen, combining the rest into one all-embracing vehicle, found in the Avatamsaka and Lotus Sutras. There are two grades of the round or perfect doctrine. *a) One Vehicle of the Identical Doctrine:* In which the One Vehicle is taught an identical or similar method with the other three Vehicles. The One Vehicle of the Avatamsaka School is inclusive of all Vehicles. However, for the convenience the three vehicles are taught to prepare the aspirants. The three flow out of the One Vehicle and are taught in the identical method as the one. The three Vehicles recognized by the Avatamsaka School: Hinayana or the Small Vehicle, the Gradual Mahayana (the Elementary Mahayana and the Final Mahayana, and the Abrupt Doctrine of the Great Vehicle. *b) One Vehicle of the Distinct Doctrine:* In which the One Vehicle is set forth entirely distinct or independent from the other Vehicles, as in the case of the teaching of the Avatamsaka School, in which the doctrine of the world of totalistic harmony mutually relating and penetrating is set forth. The One Vehicle is higher than the other three. The One Vehicle is real while the three are considered as temporary. According to Kuei-feng, the Hua-Yen tsung was divided into five divisions as follows: First, Human-Celestial Division: Rebirth as human beings for those who keep the five commandments and as devas for those who keep the Ten Commandments. Second, the Hinayana or the Small Vehicle. Third, the elementary doctrine of the Mahayana. Fourth, the Mahayana Dharmalakṣaṇa. Fifth, the one vehicle which reveals the universal Buddha-nature. It includes the Mahayana in its final stage, the immediate and the complete or perfect teaching of the Hua-Yen.

In order to elucidate the possibility of the realm of Fact and fact world perfectly harmonized," the Hua-Yen School set forth the "***Ten Profound Theories***": *First*, the theory of co-relation, in which all things have co-existence and simultaneous rise. All are co-existent not only in relation to space, but also in relation to time. There is no distinction of past, present and future, each of them being inclusive of the other. Distinct as they are and separated as they seem to be in time, all beings are united to make over entity from the universal point of view. *Second*, the theory of perfect freedom in which all beings "broad and narrow" commune with each other without any obstacle. The power of

all beings as to intension and extension is equally limitless. One action, however small, includes all actions. One and all are commutable freely and uninterruptedly. *Third*, the theory of mutual penetration of dissimilar things. All dissimilar existences have something in common. Many in one, one in many, and all in unity. *Fourth*, the theory of freedom, i.e., freedom from ultimate distinctions, in which all elements are mutually identified. It is a universal identification of all beings. Mutual identification is, in fact, self-negation. Identifying oneself with another, one can synthesize with another. Negating oneself and identifying oneself with another constitute synthetical identification. This is a peculiar theory or practice of Mahayana. It is applied to any theory and practice. Two opposed theories or incompatible facts are often identified. Often a happy solution of a question is arrived at by the use of this method. As the result of mutual penetration and mutual identification. We have the concept "One in All, All in One. One behind All, All behind One." The great and small, the high or low, moving harmoniously together. Even the humblest partaking of the work in peace, no one stands separately or independently alone. It is the world of perfect harmony. *Fifth*, the theory of complementarity by which the hidden and the manifested will make the whole by mutual supply. If one is inside, the other will be outside, or vice versa. Both complementing each other will complete one entity. *Sixth*, the theory of construction by mutual penetration of minute and abstruse matters. Generally speaking, the more minute or abstruse a thing is, the more difficult it is to be conceived. Things minute or abstruse beyond a man's comprehension must also be realizing the theory of one-in-many and many-in-one. *Seventh*, the theory of inter-reflection, as in the region surrounded by the Indra net (a net decorated with a bright stone on each knot of the mesh), where the jewels reflect brilliance upon each other, according to which the real facts of the world are mutually permeating and reflecting. *Eighth*, the theory of elucidating the truth by factual illustrations. Truth is manifested in fact and fact is the source of enlightening. *Ninth*, the theory of "variously completing ten time-periods creating one entity." Each of past, present and future contains three periods thus making up nine periods which altogether form one period, nine and one, ten periods in all. The ten periods, all distinct yet mutually penetrating, will

complete the one-in-all principle. All other theories are concerned chiefly with the mutual penetration in “horizontal plane,” but this theory is concerned with the “vertical connection,” or time, meaning that all beings separated along the nine periods, each complete in itself, are, after all, interconnected in one period, the one period formed by the nine. *Tenth*, the theory of completion of virtues by which the chief and the retinue work together harmoniously and brightly. If one is the chief, all others will work as his retinue, i.e., according to the one-in-all and all-in-one principle, they really form one complete whole, penetrating one another.

According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, *the Hua-Yen School systematized the whole teaching of the Buddha into ten tenets: First*, the existence of both self (atman) and element (dharma), as admitted by the unusual, almost non-Buddhistic Vatsiputriya School. *Second*, the existence of element and the non-existence of self, the reality of the three time-periods (past, present, and future), the reality of all elements. This tenet is admitted by the Sarvastivada School. *Third*, all elements devoid of motion hither and thither, the reality of present and unreality of past and future, as admitted by the Mahasanghika School. *Fourth*, the present possessed of both unreality and reality. In the reality of present, the five aggregates (skandhas), form, perception, conception, volition, and consciousness are real, but the twelve ayatanas including six senses and six sense-organs, and the eighteen dhatus including six sense-organs, six sense-objects and six senses are temporary or unreal, as admitted by the Prajnaptivada School. *Fifth*, the popular truth (laukika or samvrti-satya) as false, but the higher truth (lokottara or paramartha-satya) as real as admitted by the Lokottaravada School. *Sixth*, all dharmas as nominal or mere names (akhyati matra or nama matra). All elements are simply names and of no reality, as admitted by the Ekottiya School. *Seventh*, all dharmas as void, or devoid of specific character (sarva-dharma sunyata or sarva sunyata), as taught by the Prajnparamita text or as admitted by the San-Lun (Madhyamika) School. This is the teaching of the Mahayana denying specific character (laksana abhava) with the two elementary doctrines. *Eighth*, the attribute of Thusness not empty or ‘void.’ Thusness, though it is without any determinate character, is possessed with innumerable

potentialities from which all determinate or differentiated dharmas are manifested. This tenet is admitted in the final doctrine of Mahayana (the T'ien-T'ai School) and in the Awakening of Faith. *Ninth*, the stage in which the distinction between subjective ideation and objective reality removed, the coalescence of subject and object, the stage without specific character, and without sense and thought. All the "Abrupt Doctrines" belong to it, especially the Zen School. *Tenth*, the 'round and bright doctrine' in which all attributes exist in a harmonious whole, as in the Round Doctrine of the Avatamsaka School.

Buddhism holds that nothing was created singly or individually. All things in the universe, matter or mind, arose simultaneously, all things in its depending upon one another, the influence of each mutually permeating and thereby making a universe symphony of harmonious totality. If one item were lacking, the universe would not be complete; without the rest, one item cannot be. When the whole cosmos arrives at a harmony of perfection, it is called the "universe One and True," or the "Lotus Store." In this ideal universe all beings will be in perfect harmony, each finding no obstruction in the existence and activity of another. According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, although the idea of the interdependence and simultaneous rise of all things is called the Theory of Universe Causation, the nature of the rise being universal, it is rather a philosophy of the totality of all existence than a philosophy of origination. According to this theory of the Hua-Yen school, there are ***Four Dharma Realms***: *First, the Dharma Realm of Phenomena*. The real, or the world of actual life, the factual world. The idea of looking at the Dharmadhatu as a world of individual objects, in which case the term "dhatu" means "something separated." This is the world of reality, the factual, practical world, or the phenomenal realm, phenomenal world. The Dharma Realm of Phenomena, or the realm of events (specifics). It represents the Realistic Doctrine of Hinayana. *Second, the Dharma Realm of Noumena*. The ideal, or the world of law or principle. The idea of looking at the Dharmadhatu as a manifestation of one spirit (ekacitta) or one elementary substance (ekadhatu). This is the noumenal realm, or noumenal world. The Dharma Realm of Noumena, or the realm of principles. This is the world of principle or theoretical world. It is represented by the Sam-Lun and Dharmalaksana

Schools which teach that principle is separate from facts. *Third, the Dharma Realm of non-obstructions of noumena and phenomena.* The idea realized, or the world in which the principle is applied in actual life, or the fact and the principle harmonized. The idea of looking at the Dharmadhatu as a world where all its particular existences (vastu) are identifiable with one underlying spirit. This Dharmadhatu is the interdependence of phenomenal and noumenal realm. The world in which phenomena are identical with noumena or the Dharma Realm of non-obstructions of noumena and phenomena (principles and specifics). The realm of principles against events perfectly fused in unimpeded freedom. The Awakening of Faith and the T'ien-T'ai School believe the identity of fact and principle. That means the world of principle and reality united, or the ideal world realized. *Fourth, the Dharma Realm of non-obstruction of phenomena and phenomena.* The idea of looking at the Dharmadhatu as a world where each one of its particular objects is identifiable with every other particular object, with whatever lines of separation there may be between them all removed. This is the world of all realities or practical facts interwoven or identified in perfect harmony. It is to say phenomena are also interdependent. The world in which phenomena interpenetrate one another without hindrances. The Dharma Realm of non-obstruction of phenomena and phenomena. The realm of events against events (specifics and specifics) perfectly fused in unimpeded freedom. It represents by the Hua-Yen School which teaches that all distinct facts or realities will, and ought to, form a harmonious whole by mutual penetration and mutual identification so as to realize the ideal world of "One-True." The real harmonized, or the world in which actuality attains harmony in itself. In the actual world individualism is apt to predominate, and competition, conflict, dispute and struggle too often will disturb the harmony. To regard conflict as natural is the way of usual philosophies. Buddhism sets up a world in which actual life attains an ideal harmony. According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, it should not be difficult to make practice adapted to theory, but such being the evil of men, some make too much of theory while others make too much of practice. So a rational solution becomes necessary. Moreover, in the world of realities (fact), practice often goes against practice, fact against fact, business, against business, individual against individual,

class against class, nation against nation. Such is the feature of the world of individualism and thus the whole world goes to pieces. Mere collectivism or solidarity will not prevent the evil of life. To harmonize such a state of being and to make all things go smoothly, the world of mutual reliance or interdependence ought to be created. Such an ideal world is called “the fact and fact world perfectly harmonized.”

There are three translations of the Avatamsaka-sutra in China: First, 60 books translated by Buddhahadra, who arrived in China around 406 A.D., also known as the East-Chin Sutra or the old sutra. Second, 80 books translated by Siksanda, about 700 A.D., also known as the T'ang Sutra or the new sutra. Third, 40 books translated by Prajna around 800 A.D. This translation also included the Dictionary of Classic by Hui-Yuan in 700 A.D. According to the doctrine of the Hua-Yen sect, there are four principal uses of conditional causation. First, the conditional causation of the Hinayana, i.e. under the influence of karma the conditions of reincarnation arise. Second, the doctrine of the conditional causation of the Mahayana that all things arise from the Alaya or fundamental store. Third, the doctrine of conditional causation of the advancing Mahayana that all things arise from the Tathagata-Garbha or Bhutatathata. Fourth, the doctrine of conditional causation of Complete Mahayana, in which one is all and all are one, each being a universal cause.

According to the Avatamsaka School, *everything (dharma) has six characteristics*: *First, Whole or Universality*: Consisting of five aggregates. Universality is the total of special parts. *Second, Parts or Speciality*: Speciality is the special parts constituting the whole. The organs of different human beings have ‘speciality’ in the sense of unique character or power. All have eyes, but not all eyes have the same power. *Third, Unity or Similarity*: Similarity means that all specialities have the capacity of being equally harmonious in constituting the whole. All organs are similar as organs, or in the sense of co-relation in one organism. *Fourth, Diversity*: Diversity means that specialities, in spite of their being mutually harmonious, keep their special features. Each organ also possesses ‘diversity’ since it has a special relation to the whole. *Fifth, Entirety or Integration*: Integration means that specialities, though they are special, make up Universality by uniting themselves. All organs work together to complete the whole

unitary being. *Sixth, Fractions or Differentiation:* Differentiation means that specialities, though they make up universality, do not lose their own special features. Each organ, being in its own special position, performs its own differentiating function.



*Chương Mười Tám*  
*Chapter Eighteen*

*Luật Tông*

Trong Phật giáo, luật là quy tắc cho phép người Phật tử thuần thành hành động đúng trong mọi hoàn cảnh (pháp điều tiết thân tâm để ngăn ngừa cái ác gọi là luật, pháp giúp thích ứng với phép tắc chân chính bên ngoài gọi là nghi). Tiếng Phạn là Ưu Bà La Xoa hay Tỳ Ni, dịch là “luật” hay “giới luật.” Tên khác của Ba La Đề Mộc Xoa, tức là những quy luật của cuộc sống trong tự viện. Đây cũng là một trong ba tạng kinh điển. Người ta nói Ngài Ưu Ba Ly đã kết tập đầu tiên. Luật thừa là cỗ xe giới luật, hay tông phái của giới luật. Giáo thuyết dạy về tu hành giải thoát bằng cách hành trì giới luật, hay nương theo tạng luật để tu hành giải thoát. Luật Tông là một nhánh Phật Giáo thoát thai từ phái Hóa Địa Bộ (Mahishasaka) và trở thành một bộ phận lớn của nhóm Sthavira, được sư Dharmagupta, người Tích Lan thành lập. Tuy nhiên, có nhiều người cho rằng người đầu tiên sáng lập ra Luật Tông tại Ấn Độ chính là ngài Ưu Ba Ly, một trong mười đệ tử lớn của Đức Phật. Ngài nổi tiếng với tác phẩm Luật Tứ Phần. Luật tông phát triển nhiều nhất ở miền nam Ấn Độ. Luật Tông là trường phái mà chủ thuyết dựa vào luật nghi tu hành của cuộc sống trong tự viện, một trường phái Phật giáo lớn của Trung Quốc và Nhật, nhấn mạnh đặc biệt việc tuân thủ nghiêm ngặt các qui tắc được Luật tạng đề ra. Tại Trung Quốc, Luật tông được ngài Đạo Tuyên sáng lập vào đời nhà Đường (theo tông này thì người ta chỉ cần tinh chuyên hành trì giới luật là được giải thoát, vì giữ giới trì luật mà sanh định, nhờ định mà sanh huệ). Luật tông không có một giáo lý riêng biệt đáng kể, chỉ đưa ra mục đích là thúc đẩy việc tuân thủ giới luật một cách nghiêm ngặt hơn, đặc biệt trong việc thọ giới và khất thực. Luật tông có chút ít thành công trong việc nâng cao tiêu chuẩn nghiêm túc trong đời sống tự viện, nhưng chẳng bao lâu sau đó nó bị lu mờ và biến mất ở Trung Quốc. Văn bản chính yếu của phái này là “Tứ Phần Luật”. Bộ luật này chứa đựng 250 giới luật Tỳ Kheo và 348 giới luật Tỳ Kheo Ni. Mặc Luật Tông được xem như là một tông phái Tiểu Thừa ở Đông Á, bộ luật này trở thành tiêu chuẩn căn bản cho giới luật tại Trung Hoa, Đại Hàn, Nhật Bản, Tây Tạng và Việt Nam. ***Luật tông có ba bộ luật chính sau***

*đây: Thứ nhất là Luật Tứ Phần:* Bộ Luật Phật giáo, gồm 250 giới tròn đầy của chư Tăng, 250 giới thường cho Tỳ Kheo Tăng, và 348 giới cho Tỳ Kheo Ni, có tông phái áp dụng 500 giới cho Tỳ Kheo Ni. Bộ Luật được các Ngài Phật Da Xá và Trúc Phật Niệm dịch sang Hán tự. *Thứ nhì là Luật Tỳ Kheo:* Luật dành riêng cho Tỳ Kheo trong tịnh xá, riêng biệt cho chư Tăng và chư Ni. Hai trăm hai mươi bảy hoặc hai trăm năm chục giới cho Tỳ Kheo. Tỳ Kheo là vị đã nhận biết rõ ràng bản chất của đời sống. Vị ấy nhận biết rằng cuộc sống tại gia đầy đầy trở ngại như con đường đầy bụi bặm. Ngược lại, cuộc sống xuất gia như bầu trời cao rộng, với tràn đầy không khí tươi mát. Vì thế vị ấy quyết từ bỏ cuộc sống trần tục để sống đời Du Tăng Khất sĩ. Khi gia nhập Giáo Đoàn, ngoài việc cạo tóc và mặc áo vàng, vị ấy còn phải học lý thuyết và thực hành giáo lý nhà Phật, cũng như giữ giới luật mà Đức Phật đã đặt ra. Tuy nhiên, thường thì trẻ dưới 18 tuổi không được thọ giới Tỳ Kheo trừ phi nào có những trường hợp đặc biệt. Như trường hợp của Thiểu Khang Đại Sư, Tổ thứ Năm của Tịnh Độ Tông Trung Quốc, vì căn cơ và trí huệ rất linh mẫn, nên năm 15 tuổi ngài thông suốt năm bộ kinh và đã được cho thọ giới Tỳ Kheo. Phật tử nào muốn xuất gia phải sống tu trong chùa vài năm để học và hành nghi lễ Phật giáo. Sau đó nếu thấy được thì Thầy viện chủ sẽ cho thọ giới. *Thứ ba là Luật Tỳ Kheo Ni:* Tỳ Kheo Ni là vị đã nhận biết rõ ràng bản chất của đời sống. Vị ấy nhận biết rằng cuộc sống tại gia đầy đầy trở ngại như con đường đầy bụi bặm. Ngược lại, cuộc sống xuất gia như bầu trời cao rộng, với tràn đầy không khí tươi mát. Vì thế vị ấy quyết từ bỏ cuộc sống trần tục để sống đời một vị nữ tu. Khi gia nhập Giáo Đoàn Ni, ngoài việc cạo tóc và mặc áo vàng, vị ấy còn phải học lý thuyết và thực hành giáo lý nhà Phật, cũng như giữ giới luật mà Đức Phật đã đặt ra. Tuy nhiên, thường thì trẻ dưới 20 tuổi không được thọ giới Tỳ Kheo Ni trừ phi nào có những trường hợp đặc biệt. Phật tử nào muốn xuất gia phải sống tu trong chùa ít nhất là hai năm để học và hành nghi lễ Phật giáo và sáu luật cho Sa Di Ni. Sau đó nếu thấy được thì Thầy viện chủ sẽ cho thọ giới Tỳ Kheo Ni.

### *The Vinaya School*

In Buddhism, precepts are rules, intuitive apprehensions of which, both written and unwritten, enables devotees to practice and act

properly under all circumstances. The Sanskrit term for “precepts” is “Vinaya”. Other name for Pratimoksa, sila, and upalaksa. The discipline, or monastic rules; one of the three divisions of the Canon, or Tripitaka, and said to have been compiled by Upali. The Vinaya-vehicle, the teaching which emphasizes the discipline. Vinaya School, or Discipline school (Vinayisme), or Dhammaguttika literally means “protector of the teaching;” Buddhist school belonging to the larger grouping of Sthaviras. Developed out of the Mahishasaka School. It was founded by the Sinhalese monk Dhammagupta and was prevalent primarily in Southern India. However, Buddhist scholars believe that the founder of the school was Upali, one of the ten great disciples of the Buddha. He is known as the author of the “The Discipline of Four Divisions.” Vinaya School emphasizes the monastic discipline, a major school of Buddhism in China and Japan that primarily stresses strict observance of the rules laid down in the Vinaya-pitaka. The school was founded in China by T’ao-Hsuan of the T’ang dynasty. Vinaya School had no doctrinal significance, its purpose being to work for a stricter observance of the Vinaya rules, particularly as regards ordination and the begging of food. The school had some success in raising the standards of monastic lifestyle, but soon later it faded and disappeared in China. The main text of this school is the Four Parts of “Vinaya-Pitaka.” This vinaya contains 250 rules for monks and 348 rules for nuns. Although the Dharmaguptakas were considered to be a Hinayana school in East Asia, this vinaya became the standard code of monastic discipline in China, Korea, Japan, Tibet and Vietnam. ***The Vinayisme has the following three major Vayana texts: First, Dharmaguptaka-Vinaya:*** Buddhism vinaya contains 250 commandments, which are obligatory on monks and nuns. 250 commandments are usually for monks, those for nuns are 348, some sects apply 500 precepts for nuns. It was translated into Chinese by Buddhayasas and Chu-Fo-Nien. ***Second, Bhiksu-Vinaya:*** Monastic disciplinary text included in the Vinaya and preserved in separate version for monks and nuns. Two hundred twenty-seven or two hundred fifty moral precepts for monks. A Bhiksu is he who has fully realized the true nature of life. He understands that the life of a lay person is full of obstacles as a path of dust. In the contrary, the life of a Bhiksu is just like the open sky with full of fresh air. Therefore, he decides to

abandon the domestic life and takes up the life of a wandering Bhiksu. When he joins the Order, beside getting his head shaved and putting on the yellow robe, he must learn the theoretical and practicing teachings of the Buddha and keeps all Bhiksu rules and regulations set forth by the Buddha. Children are usually not allowed to take the Bhiksu precepts unless they are out-of-the ordinary in their abilities. As the case of Great Master Sao-Kang. His intelligence and wisdom were extraordinary. After becoming a Bhiksu at the age of 15, He had completely understood and deeply penetrated the hidden meanings of the five collections of Sutras. Buddhists who wish to become a monk or nun must live in a temple for several years to learn Buddhist rituals and practices. Thereafter, if the headmaster deems them being fit and ready to become a monk or nun, only then do they take the precepts.

*Third, Bhiksuni-Vinaya:* A Bhiksuni is she who has fully realized the true nature of life. She understands that the life of a lay person is full of obstacles as a path of dust. In the contrary, the life of a Bhiksu or Bhiksuni is just like the open sky with full of fresh air. Therefore, she decides to abandon the domestic life and takes up the life of a Bhiksuni. When she joins the Order of Nuns, beside getting her head shaved and putting on the yellow robe, she must learn the theoretical and practicing teachings of the Buddha and keeps all Bhiksuni rules and regulations set forth by the Buddha. Children under 20 are usually not allowed to take the Bhiksuni precepts unless they are out-of-the ordinary in their abilities. Female Buddhists who wish to become a nun must live in a temple for at least two years to learn Buddhist rituals and practices and the six rules for a female novice. Thereafter, if the headmaster deems them being fit and ready to become a nun, only then do they take the Bhiksuni precepts.

***Chương Mười Chín***  
***Chapter Nineteen***

***Câu Sinh Khởi Thừa***

Câu Sinh Khởi Thừa liên hệ mật thiết với Chân Ngôn Thừa. Hai thừa này đã có ảnh hưởng rất lớn trên Phật Giáo Tây Tạng. Theo Giáo Sư Bapat trong Hai Ngàn Năm Trăm Năm Phật Giáo, thì chúng ta có đủ bằng chứng để chứng minh rằng đó cũng là nền tảng của Phật giáo Thiền tông. Ảnh hưởng này rất dễ thấy vì nó liên quan đến toàn bộ bản chất con người. Con người không phải chỉ là một thực thể trí tuệ mà còn là một thực thể tình cảm nữa, và chúng ta biết rõ rằng trong bất cứ việc gì, ý nghĩa tình cảm luôn có một tầm quan trọng lớn hơn ý nghĩa trí tuệ thuần túy. Do đó, trong khi tất cả các hệ tư tưởng Phật giáo nổi bật, các tác phẩm được hệ thống hóa của Trung Quán tông, Duy Thức tông, Hậu Hữu Bộ tông (Vaibhasika), Kinh Lượng bộ, vân vân đều chỉ còn ít nhiều giá trị học thuật mà thôi thì Chân Ngôn Thừa và Câu Sinh Khởi Thừa vẫn còn được sức sống cho đến ngày nay. Phật giáo đang tồn tại ở Tây Tạng, các nước vùng Hy Mã Lạp Sơn, Trung Hoa và Nhật Bản đã chịu ảnh hưởng sâu xa các phép hành trì của Chân Ngôn thừa và Câu Sinh Khởi thừa, và ta không thể hình dung ra Phật giáo ở các nước trên mà không có được phép hành trì này. Chính vì những điều mà Câu Sinh Khởi Thừa dạy không phải là một hệ thống thuộc về trí tuệ, mà là một sự rèn luyện khắc khe chỉ có thực hành thì mới biết được, cho nên giáo lý này trở nên khó hiểu và khó định nghĩa. Hơn thế nữa, Câu Sinh Khởi Thừa chú trọng vào việc tiếp cận thực tế bằng trực giác, mà ta cần biết là chức năng của trực giác không giống với chức năng của trí tuệ, và cách hoạt động của hai thứ này hoàn toàn khác nhau. Điều này giải thích cho sự kiện là Câu Sinh Khởi Thừa và Chân Ngôn Thừa đã thoát khỏi số phận phải trở thành những tông phái chết. Câu Sinh Khởi thừa với phép hành thiền sâu lắng. Dù rằng Chân Ngôn thừa và Câu Sinh Khởi thừa không phải là những trường phái bám víu vào những giáo lý được xác định một cách chặt chẽ như các giáo phái khác, như Vaibhasika, Duy Thức, nhưng các trường phái trên có tầm quan trọng đối với sức sống của Phật giáo. Chân Ngôn thừa với những nghi thức kích động tình cảm và lạ mắt, Câu Sinh Khởi thừa với phép hành thiền sâu lắng. Cả Chân Ngôn thừa và Câu Sinh Khởi thừa

đều quan tâm tới khía cạnh thực hành của Phật giáo mà bốn đỉnh cao bao gồm: Thứ nhất là Kiến: Cái nhìn dựa trên kinh nghiệm thực tế. Thứ nhì là Tu: Khai triển những gì mà cái nhìn đó cho thấy. Thứ ba là Hành: Sống và làm phù hợp theo đó. Thứ tư là Quả: Sự hợp nhất của cá thể (giác ngộ, Phật quả, hay sự thành thực về tâm linh).

### *Sahajayana*

Sahajayana is closely related to Mantrayana. These two yantras have had the greatest influence on Tibetan Buddhism. According to Prof. Bapat in the *Twenty-Five Hundred Years of Buddhism*, there is sufficient evidence to show that it is also the basis of Zen Buddhism. Their influence has been all the more marked, because they refer to the whole of human nature. Man is not only an intellectual being, but also an emotional one, and it is well known that the emotive meaning of anything whatsoever is of greater importance for shaping the life of an individual than the mere intellectual connotation. Thus, while all the brilliant systems of Buddhist thought, the systematized works of the Madhyamikas, Vijnanavadins, Vaibhasikas, Sautrantikas, and so on, are more or less of academic interest only, Mantrayana and Sahajayana have remained a living force to this day. The living Buddhism of Tibet, the Himalayan countries, China, and Japan has been deeply influenced by the practices of Mantrayana and Sahajayana, and cannot be conceived without them. The very fact that what Sahajayana teaches is no intellectual system but a strict discipline that has to be practised in order to be known makes it difficult to comprehend and to define. Moreover, Sahajayana emphasizes the intuitive approach to Reality, and it is a fact that the function of intuition is not the same as that of the intellect and that their modes of operation are completely different. This accounts for the fact that Sahajayana and Mantrayana successfully evaded the fate of turning into dead systems. Sahajayana with its profound meditative practices. Although Mantrayana and Sahajayana are not schools clinging to rigidly defined doctrines, as do, for instance, the Vaibhasikas and Vinanavadins, they are of the greatest importance for the living force of Buddhism. Mantrayana with its emotionally moving and aesthetically appealing ritual, and Sahajayana with its profound meditative practices. Both Mantrayana and Sahajayana are concerned with the practical aspect of Buddhism which culminates in the four peaks of view: First, seeing: the view based on experience. Second, the Cultivation: Development of what this view offers. Third, the Practice: To live and act accordingly. Fourth, the integration of the individual (enlightenment, Buddhahood, or spiritual maturity).

## *Chương Hai Mươi* *Chapter Twenty*

### *Kim Cang Thừa*

Kim Cang Thừa thường được gọi là Phật Giáo Tây Tạng, còn gọi là Chân Ngôn tông, nó được chia ra làm bốn tông phái chính: Nyingmapa, Kagyupa, Sakyapa và Gelugpa. Vajra” là từ Bắc Phạn mà thật khó tìm kiếm một từ tương đương trong Anh ngữ; tuy nhiên, chúng ta tạm thời dịch là Kim Cang. Kim cang, tượng trưng cho những gì không thể phá hủy được. Biểu tượng năng lực tâm linh vô thượng được so sánh với viên ngọc quý nhất, kim cương với sự trong suốt và sáng ngời của nó, các màu khác được phản chiếu trong ấy, mà nó vẫn giữ được tính không màu sắc của nó. Nó có thể cắt đứt được mọi vật rắn khác, trong khi một một thứ gì có thể cắt đứt được nó. Kim cang là một biểu tượng quan trọng trong Mật giáo: đó là một cây quyền trượng năm ngạnh có hai đầu, người ta nói hai đầu ấy tượng trưng cho trí và bi, hai phẩm chất đặc thù chính trong Phật giáo. Tổng thể của kim cang tiêu biểu cho sự hợp nhất không thể tách rời hay không thể phá hủy được giữa trí và bi.

Phạn ngữ Vajrayana có nghĩa là “Kim Cang Thừa,” trường phái Phật giáo Tây Tạng xuất hiện vào giữa thế kỷ thứ V. Phái này phát triển từ trường phái Đại Thừa, nhưng lại nhấn mạnh đến nghi lễ như một phương pháp tâm lý để thu hút tín đồ. Căn bản giáo điển của truyền thống này là một tập hợp nhiều bài chú khác nhau, có lẽ được biên soạn vào những thế kỷ thứ sáu và thứ bảy, nhưng người ta cho rằng do Đức Phật Thích Ca Mâu Ni hay những vị Phật khác đã nói. Kim Cang Thừa cũng theo Bồ Tát đạo căn bản của Phật giáo Đại thừa. Tuy nhiên, thừa này dạy những phương thức khác và cho rằng phương thức đó có thể rút ngắn thời gian đòi hỏi để đạt thành Phật quả, bao gồm những nghi lễ, dùng thủ ấn, dùng mạn đà la, và dùng pháp quán tưởng. Sự tu tập chủ yếu là “thiên thiên” (devata-yoga), trong đó hành giả mượn tượng mình là một vị Phật, có đầy đủ những phẩm chất tốt của một vị Phật, đang tiến hành những hoạt động từ bi. Trường phái này nhấn mạnh vào tính bí mật và sự hữu hiệu của phương cách tu tập, thường thì trường phái đòi hỏi một người phải chịu phép quán đánh từ một vị Thầy có đủ phẩm chất trước khi bước vào con đường tu tập theo

Mật giáo. Kim Cang Thừa trở thành truyền thống thiền có ảnh hưởng lớn tại Tây Tạng và Mông Cổ, cũng như tại một vài trường phái Mật tông tại các xứ Đông Á, gồm các trường phái Chân Ngôn tại Trung Hoa, Việt Nam và Nhật Bản.

Kim Cang Thừa có *sáu pháp tu tập mật hành được truyền lại từ trường phái của Ngài Naropa*. Tu tập Mật giáo được ngài Naropa dạy cho Marpa Chogi Lodro và được vị này truyền sang Tây tạng. Những pháp tu này đặc biệt quan trọng đối với trường phái Kagyupa. Sáu pháp đó là: *Thứ nhất* là sức nóng, liên hệ đến việc tăng cường đưa luồng nóng bên trong đi đến khắp cơ thể hành giả bằng cách mượn tượng lửa và mặt trời trong nhiều phần khác nhau của cơ thể. *Thứ nhì* là thân huyền giả, một loại thực tập trong đó hành giả phát sinh ra một hình ảnh của một thân vi tế bao gồm những năng lượng vi tế và được phú cho với những phẩm chất lý tưởng của một vị Phật, như sáu Ba La Mật. Sự việc này cuối cùng chuyển hóa thành “thân kim cang,” biểu tượng cho trạng thái của Phật quả. *Thứ ba* là giấc mộng, hay du già trong giấc mơ nhằm huấn luyện hành giả kiểm soát những lôi kéo của tiến trình của giấc mộng. *Thứ tư* là ánh sáng trong suốt, dựa vào khái niệm mật chú rằng tâm là bản chất của ánh sáng trong suốt, và sự tu tập này liên hệ tới việc học nhận thức về tất cả mọi dáng vẻ hiện lên trong tâm tiêu biểu cho tác động lẫn nhau giữa sự chiếu sáng và tánh không. *Thứ năm* là thân trung ấm, trạng thái du già huấn luyện cho hành giả kiểm soát được trạng thái giữa sanh và tử, trong đó hành giả có một thân vi tế, phải chịu sự mất phương hướng và sợ hãi cảnh trí, âm thanh, và các hiện tượng thuộc về cảm giác khác. Một người thích nghi với loại du già này có thể hiểu được tất cả những sáng tạo trong tâm, và sự thực chứng này khiến hành giả có thể kiểm soát được tiến trình, trong đó người ta nói nó đưa ra vô số cơ hội cho sự tiến bộ thiền tập nếu hiểu và thực hành đúng cách. *Thứ sáu* là chuyển thức, trạng thái du già phát triển khả năng hướng tâm thức của mình vào một thân khác hay vào một Phật độ vào lúc lâm chung. Hành giả nào nắm vững toàn bộ kỹ thuật có thể biến đổi tâm của loại ánh sáng thanh tịnh vào thân của một vị Phật vào lúc lâm chung.

Có ít nhất *bốn trường phái thuộc Kim Cang Thừa*: *Thứ nhất là Phái Nyingmapa*: Giáo phái Nyingmapa là giáo phái cổ nhất của Phật giáo Tây Tạng, được ngài Liên Hoa Sinh hay Đạo sư Rinpoche sáng lập vào thế kỷ thứ 8 dưới triều vua Trisong Detsen. *Thứ nhì là Phái*



*Kagyupa*: Phái Kagyupa được thành lập bởi Marpa Chokyi Lodoe, một dịch giả Tây Tạng nổi tiếng vào thế kỷ 11 và vị đại đệ tử của ngài là ngài Milarepa vào thế kỷ thứ 12. *Thứ ba là phái Sakyapa*: Phái Sakyapa được vị dịch giả Tây Tạng là Drogmi Sakya Yeshe sáng lập vào thế kỷ thứ 11. *Thứ tư là phái Gelugpa*: Phái Gelugpa là phái trẻ nhất và đông nhất trong các phái Tây Tạng, được ngài Tông Khách Ba hay Je Rinpoche sáng lập vào thế kỷ thứ 14.

Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, tông Kim Cang có ***bốn thứ Mạn Đà La*** hay bốn vòng tròn Mạn Đà La chỉ định năng lực hiệu nghiệm của tam mật. Những hình ảnh, hình vẽ, hay điêu khắc cho thấy thân mật của Phật; văn tự là mật ngữ của Phật; và các vật tiêu xỉ chỉ cho bản thể, tứ mật ý của Phật. *Thứ nhất là Đại Mạn Đà La*: Đại main đà là vòng tròn của Đức Phật và các tùy tùng được trình bày bằng hình ảnh hay tranh vẽ, tức trình bày trong mặt phẳng. *Thứ nhì là Tam Ma Da Mạn Đà La (Tam Muội Mạn Đà La)*: Vòng tròn của cùng hội chúng này được biểu thị bằng những dụng cụ tượng trưng cho mỗi vị. Tam Ma da trong Phạn ngữ có nghĩa là “bản thể,” nhưng được trình bày bằng vật tiêu biểu cho mỗi vị cầm tay. *Thứ ba là Pháp Mạn Đà La*: Là loại Mạn Đà La bằng văn tự, trình bày toàn thể các Thánh giả. *Thứ tư là Kiết Ma Mạn Đà La (Yết Ma Mạn Đà La)*: Là Mạn Đà La bằng những hình ảnh điêu khắc. Ở Nhật và các nước Đông Á không có Mạn Đà La điêu khắc, nhưng vô số tượng Phật ở Java được xem như là thuộc loại này. Karma trong Phạn ngữ có nghĩa là “nghệp” hay “hành động,” ở đây đặc biệt có nghĩa là nghệ thuật trình bày bằng vật rắn.

Có ***bốn giai đoạn tu hành trong Kim Cang Thừa***, còn gọi là Tứ Môn Mật Giáo. Đây là bốn giai đoạn tu hành chính trong các trường phái Mật tông. *Thứ nhất* là Phát Tâm Xuất Gia gồm có Đông Khai, liên hệ với phương Đông; và Xuân Ôn, liên hệ với mùa Xuân ấm áp. *Thứ nhì* là Tu Hành gồm có Nam Tu Hành, liên hệ với phương Nam; và Thị Hạ Nhiệt, liên hệ với mùa Hạ nóng nực. *Thứ ba* là Bồ Đề hay Giác ngộ đạo Bồ Đề gồm có Tây Ngộ, liên hệ với phương Tây; và Thu Lãnh, liên hệ với mùa Thu mát mẽ. *Thứ tư* là Niết Bàn, gồm có Bắc Niết Bàn, liên hệ với phương Bắc; và Nhập Đông Hàn, liên hệ với mùa Đông lạnh lẽo.

### *The Diamond Vehicle*

The Vajrayana is often called Tibetan Buddhism, also called “True-Word” sect, and it is divided into four main sects: Nyingmapa, Kagyupa, Sakyapa, and Gelugpa. “Vajra” is a Sanskrit term which is difficult to find an equivalent in English; however, we temporarily translate it as “diamond,” or “adamantine,” a symbol of indestructible. The symbol of the highest spiritual power, which is compared with the gem of supreme value, the diamond, in whose purity and radiance other hues are reflected while it remains colorless, and which can cut every other material, itself is being cut by nothing. Vajra is an important symbol in tantric Buddhism: a five-pronged scepter, the two ends of which are said to represent wisdom and compassion, the two primary special qualities in Buddhism. The “vajra” as a whole represents an indissoluble and indestructible union of wisdom and compassion.

Vajrayana is a Sanskrit term for “Vajra vehicle.” A Tantric School of North India and Tibetan Buddhism founded in the fifth century. It developed out of the teachings of the Mahayana; however, it emphasized on ritual practices as a psychological method to attract followers. The scriptural basis for the tradition is a disparate collection of texts called “Tantras,” which were probably composed some time between the sixth-seventh centuries, but which are claimed to have been spoken by either Sakyamuni Buddha or other Buddhas. Vajrayana also follows the basic Bodhisattva path of Mahayana Buddhism. However, it teaches different methods that it claims shortening the time required to attain Buddhahood, including rituals, the use of hand mudra, Mandalas, and visualizations. A central practice is “deity yoga,” in which the meditator visualizes him or herself as a Buddha, possessing all the perfected qualities of a Buddha, and engaging in compassionate activities. The tradition emphasizes the secrecy and efficacy of its practices, and generally requires that one receive initiation from qualified Guru before one enters onto the tantric path. Vajrayana became the dominant meditative tradition in Tibet and Mongolia, and is also found in East Asia in the schools of esoteric

Buddhism, including the Chinese Chen-yen school in China and Vietnam, and the Japanese Shingon tradition.

The Diamond Vehicle has *six dharmas of cultivation* transmitted from the Naropa Order. Tantric practices taught to Marpa Chogi Lodro by Naropa (1016-1100) and brought to Tibet by him. They are particularly important to the Kagyupa order. The six are: *First*, heat (candali), which involves increasing and channeling inner heat through visualizing fire and the sun in various places of the meditator's body. *Second*, illusory body (maya-deha), a practice in which one mentally generates an image of a subtle body composed of subtle energies and endowed with the ideal qualities of a Buddha, such as the six paramitas. This is eventually transformed into the "vajra-body," symbolizing the state of Buddhahood. *Third*, dream (svapna), or dream yoga that trains the meditator to take control of and manipulate the process of dreams. *Fourth*, clear light (prabhasvara), or the yoga of a clear light which is based on the tantric notion that the mind is of the nature of clear light, and this practice involves learning to perceive all appearances as manifestations of mind and as representing the interplay of luminosity and emptiness. *Fifth*, intermediate state (antarabhava), or intermediate state yoga that trains the meditator for the state between birth and death, in which one has a subtle body, which is subjected to disorienting and frightening sights, sounds, and other sensory phenomena. A person who is adept in this yoga is able to understand that these are all creations of mind, and this realization enables one to take control of the process, which is said to present numerous opportunities for meditative progress if properly understood and handled. *Sixth*, transference of consciousness (samkrama), a yoga that develops the ability to project one's consciousness into another body or to a Buddha-land (Buddha-ksetra) at the time of death. One who fully masters the technique can transmute the pure light of mind into the body of a Buddha at the time of death.

***There are at least four sects of Vajrayana Buddhism:*** *First*, the Nyingmapa sect is the oldest Tibetan Buddhism, founded by Padmasambhava or Guru Rinpoche in the 8<sup>th</sup> century under the reign of King Trisong Detsen (742-797). *Second*, the Kagyupa sect was founded by Marpa Chokyi Lodoe (1012-1099), a famous Tibetan translator in the 11<sup>th</sup> century and his outstanding disciple Milarepa (1040-1123) in

the 12<sup>th</sup> century. *Third*, the Sakyapa sect was founded by the Tibetan translator Drogmi Sakya Yeshe (992-1074) in the 11<sup>th</sup> century. *Fourth*, the Gelugpa sect, the youngest and largest among the schools of Tibetan Buddhism, was founded by Thongkhapa (1357-1419) or Je Rinpoche in the 14<sup>th</sup> century.

According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, ***the Diamond Sect has four kinds of Mandala***. The fourfold circle indicates the efficacious power of the three mysteries. The figures, painted or sculptured, show the mystery of the body of the Buddha; the letters show the mystery of speech of the Buddha; and the symbol indicates the “original vow,” or the thought of the Buddha. *First, the Maha-mandala*: The Great Circle is the circle of the Buddha and his companions represented by pictures or painted figures, i.e., a plane representation. *Second, the Samaya-mandala*: The Symbol Circle is the circle of the same assembly represented by symbols or an article possessed by each. Samaya in Sanskrit means the “original vows,” but here it is represented by an article borne by each. *Third, the Dharma-mandala*: The Law Circle is the circle of letters (bija-aksara) representing all the saintly beings. *Fourth, the Karma-mandala*: The Artcraft Circle is the circle of sculptured figures. In Japan and East Asian countries, there are no artcraft circles of sculptured figures, but the multitude of Buddhistic images of Java is said to be of this kind. Karma in Sanskrit means “action” or “work,” here it especially means the artistic work of solid representation.

There are ***four stages of cultivation in the Vajrayana***, also called the esoteric symbolism. These are four major stages of cultivation in the esoteric sects. *First*, the stage of Initiation which includes the opening east, associated with the East; and the warmth-spring, associated with the warm season. *Second*, the stage of development which includes the cultivation in the South, associated with the South; and hot summer, associated with the hot season. *Third*, the stage of enlightenment which includes the West-Enlightenment, associated with the West; and the cool autumn, associated with the season of coolness. *Fourth*, the stage of Nirvana which includes the North Nirvan, associated with the North; and entering the cold winter, associated with the cold season.

## *Chương Hai Mươi Một* *Chapter Twenty-One*

### *Nhiếp Luận Tông*

Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, Nhiếp Luận Tông là tiền thân của Pháp Tướng Tông. Khi khảo cứu về Nhiếp Luận Tông, trước hết chúng ta nên biết về nội dung của bộ Nhiếp Đại Thừa Luận do ngài Vô Trước viết vào thế kỷ thứ năm. Bộ luận này, cùng với bản chú giải của ngài Thế Thân, là bộ luận đầu tiên và hàm súc nhất trong công cuộc phát biểu học thuyết của Duy Thức và là sách cương yếu đại biểu của Duy Thức Tông sau này. Luận đặt trọng tâm nơi mười đặc điểm của Phật Giáo Đại Thừa. Sau này được dịch ra Hán văn bởi các ngài Phật Thủ vào năm 531, Chân Đế vào năm 563, và Huyền Trang vào khoảng những năm 648-649. Trong các bản dịch này thì bản dịch thứ hai của ngài Chân Đế được lấy làm căn bản cho Nhiếp Luận tông ở Trung Hoa.

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

Theo Nhiếp Luận Tông, có thức thứ chín mà họ gọi là: 1) A Lại Da Thức: Thức mà từ đó các pháp khởi lên. Theo Nhiếp Luận Tông, khi vạn vật phản chiếu trong tâm trí ta, thì thế lực phân biệt hay tưởng tượng của tâm ta sẽ sẵn sàng hoạt động ngay. Đây gọi là thức (vijñana). Chính vì thức kết hợp với tất cả yếu tố phản chiếu, tàng chứa chúng, nên được gọi là A Lại Da thức hay Tạng Thức. Tạng Thức chính nó là sự hiện hữu của tập hợp nhân quả và những tâm sở thanh

tịnh hoặc nhiễm ô, được tập hợp hay lẫn lộn với chúng theo tương quan nhân quả. Khi tạng thức bắt đầu hoạt động và bước xuống thế giới thường nhật này, thì chúng ta có hiện hữu đa dạng vốn chỉ là thế giới tưởng tượng. Tạng thức vốn là chủng tử thức, là trung tâm ý thức; và thế giới do thức biểu hiện là môi trường của nó. Chỉ có ở nơi sự giác ngộ viên mãn của Phật, thức thanh tịnh mới bừng chiếu lên được. 2) Vô Cấu Thức: Nhiếp Luận Tông quan niệm A Lại Da Thức lúc đã trở nên thanh tịnh và không còn ô nhiễm nữa là Chân Như. Nó được coi như là thức thứ chín. Theo đó các quan năng của thức được tông phái này, do ngài Chân Đế sáng lập gồm: Tiền ngũ thức, gồm năm thức sau đây: Nhãn Thức, Nhĩ Thức, Tỷ Thức, Thiệt Thức, và Thân Thức. Bốn thức trung tâm bao gồm: Ý Thức, Mạt Na Thức, A Lại Da Thức, và Vô Cấu Thức. Theo Nhiếp Luận Tông (tiền thân của Pháp Tướng Tông), Vô Cấu Thức hay Tịnh Thức chỉ có nơi sự giác ngộ viên mãn của Phật. Vô Cấu Thức có thể tẩy sạch phần ô nhiễm của tạng thức và khai triển thế lực trí tuệ của nó. Thế giới của tưởng tượng và thế giới hỗ tương liên hệ được đưa đến chân lý chân thật, tức viên thành thực tánh. Sau khi đạt đến đó, chủng tử tạng, tức là thức, sẽ biến mất và cuối cùng đưa đến trạng thái nơi mà chủ thể và đối tượng không còn phân biệt. Đây là “Vô Phân Biệt Trí.” Trạng thái tối hậu là vô trụ Niết Bàn, nghĩa là sự thành tựu tự do hoàn toàn, không còn bị ràng buộc ở nơi nào nữa.

### *Samparigraha*

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

648-649. Of these, the second translation of Paramartha, laid the foundation of the Shê-Lun School in China.

The teachings of the Samparigraha follow the theory of mere ideation, all elements have either the nature or interdependence, or that of imagination, or that of real truth. The philosophy of the Samparigraha based on the attainment of the insight of mere ideation. The philosophy of the Samparigraha based on the Paramita or the six perfections. The philosophy of the Samparigraha based on the Bhumi or the ten stages of the holy personages. The philosophy of the Samparigraha based on the Sila or the Moral precepts. The philosophy of the Samparigraha based on the Samadhi or the Meditation. The philosophy of the Samparigraha based on the Prajna or the Perfect wisdom. The philosophy of the Samparigraha based on the Nirvikalpa-jnana or the higher knowledge without discrimination. The philosophy of the Samparigraha based on the threefold body of the Buddha. ***According to Samparigraha School, Trikaya comprise of: First, Dharmakaya:*** The Ideal body whose nature is principle and wisdom. ***Second, Sambhogakaya:*** Enjoyment or Reward-body which appears only for the Bodhisattva. ***Third, Nirmanakaya:*** Transformation-body which manifests itself for ordinary people for their worship. The transformation body of the Buddha, the body-of-form of all Buddhas which is manifested for the sake of men who cannot yet approach the Dharmakaya (the formless True Body of Buddhahood).

According to the Samparigraha School, there is the ninth Consciousness which is called: *1) Alaya-vijnana:* The store-consciousness, from which all elements are manifested. According to the Samparigraha School, when all things are reflected on our mind, our discriminating or imagining power is already at work. This is called our consciousness (Vijnana). Since the consciousness coordinating all reflected elements stores them, it is called the store-consciousness or ideation-store. The ideation-store itself is an existence of causal combination, and in it the pure and tainted elements are causally combined or intermingled. When the ideation-store begins to move and descend to the everyday world, then we have the manifold existence that is only an imagined world. The ideation-store, which is the seed-consciousness, is the conscious center and the world manifested by ideation is its environment. It is only from the

Buddha's Perfect Enlightenment that pure ideation flashed out. 2) *Amala*: The Samparigraha School regards the Alaya-store that has become pure and taintless as Thusness (Tathata) and gives it a special name Amala-vijnana (Taintless Consciousness). It is designated as the Ninth Consciousness. Accordingly the conscious organs recognized in this school founded by Paramartha are as follows: The first five consciousness comprise of: Visual Consciousness, Auditory Consciousness, Odor Consciousness, Taste Consciousness, and Touch Consciousness. The four central consciousness comprise of: Sense-center Consciousness, Thought-center Consciousness, Ideation-store Consciousness, and the Taintless Consciousness. According to the Samparigraha School (the forerunner of the Dahrmaalaksana School), the taintless consciousness is only flashed out from the Buddha's Perfect Enlightenment. This pure ideation can purify the tainted portion of the ideation-store and further develop its power of understanding. The world of imagination and the world of interdependence will be brought to the real truth (parinispanna). This having been attained, the seed-store, as consciousness, will disappear altogether and ultimately will reach the state where there is no distinction between subject and object. The knowledge so gained has no discrimination (avikalpa-jnana). This ultimate state is the Nirvana of No Abode (apratisthita-nirvana), that is to say, the attainment of perfect freedom, not being bound to one place.



**Chương Hai Mươi Hai**  
**Chapter Twenty-Two**

**Pháp Hoa Tông**

Pháp Hoa Tông nguyên là tên gọi của tông Thiên Thai vì tông này lấy Kinh Pháp Hoa làm kinh căn bản, nên cũng còn được gọi là Liên Hoa Tông. Liên Hoa Tông được ngài Huệ Viễn khai sáng vào khoảng năm 300 sau Tây Lịch tại tự viện Bạch Liên Trì của ngài. Tông phái này không có liên hệ gì đến Bạch Liên Mật Xã khởi lên thời nhà Nguyên Mông. Ngài Huệ Viễn thời Đông Tấn nhân đọc (có sách nói ngài nghe pháp sư Di Thiên giảng) kinh Bát Nhã mà bỗng nhiên đại ngộ. Sau đó ngài chú tâm vào việc niệm Phật để được cứu độ. Tông phái của ngài trở thành Tịnh Độ Tông, mà những năm về sau này lan truyền rộng rãi khắp vùng viễn đông. Trường phái Pháp Hoa, nguyên trước đây là một nhánh của trường phái Tịnh độ. Giáo lý căn bản của trường phái này là kinh Pháp Hoa. Tín đồ trong trường phái này cố gắng vượt những đam mê bằng cách tuân theo giới luật và thường niệm Hồng Danh Đức A Di Đà để khi chết được vãng sanh Tịnh Độ.

**Tông Pháp Hoa có ba Pháp Tu chính:** Thứ nhất là *Pháp Hoa Tam Hoặc*: Theo tông Thiên Thai, có ba loại hoặc: i) Kiến tư hoặc: Thấy và nghĩ tưởng theo ảo vọng từ những nhận xét không hoàn hảo, với những cảm dỗ của yêu ghét, vân vân. Muốn loại bỏ những cấu chướng này, người ta phải tuân thủ và hành trì giới luật (mê chấp tướng sanh tử). ii) Trần sa hoặc: Phiền não và cảm dỗ trong lúc cứu độ chúng sanh (mê chấp cứu độ chúng sanh để được vào cõi Niết Bàn). iii) Vô minh hoặc: Phiền não và cảm dỗ khởi lên từ chỗ không hiểu chư pháp và thực tánh của chúng. Phiền não khởi lên từ căn bản vô minh làm che lấp mất chân lý. Trong Biệt Giáo và Viên Giáo, Bồ Tát khắc phục vô minh hoặc trong sơ địa (mê chấp về tướng nhị biên). Thứ nhì là *Tam Quán*: Theo tông Thiên Thai, có ba loại quán: i) Quán chân không lìa tướng. ii) Quán lý sự vô ngại. iii) Quán sự sự vô ngại. Thứ ba là *Không Giả Trung*: Ba đế mà tông Thiên Thai đã dựng lên Hệ thống ‘Tam Quán’ này dựa trên triết lý của ngài Long Thọ, người đã sống ở Đông Nam Ấn Độ vào thế kỷ thứ hai. i) Không: Không dĩ pháp nhất thiết pháp (không để phá cái hoặc kiến tư, nghĩa là phá tất cả các pháp quán sát cái tâm chẳng ở trong, chẳng ở ngoài, chẳng ở giữa, tức là không có

thật). ‘Không’ còn là sự phá bỏ ảo tưởng của cảm quan và sự kiến tạo tri thức tối thượng (prajna). ii) Giả: Giả dĩ lập nhất thiết pháp (Giả dùng để phá các hoặc trần sa và để lập tất cả các pháp quán sát thấy cái tâm đó có đủ các pháp, các pháp đều do tâm mà có, tức là giả tạm, không bền, vô thường). ‘Giả’ là sự chấm dứt những lậu hoặc của trần thế và giải thoát khỏi các điều xấu. iii) Trung: Trung dĩ diệu nhất thiết pháp (Trung để phá cái hoặc vô minh và thấy được sự huyền diệu tất cả các pháp, quán sát thấy cái tâm chẳng phải không không, cũng chẳng phải giả tạm, vừa là không vừa là giả, tức là trung Đạo). ‘Trung’ là sự phá bỏ ảo giác do vô minh mà ra và có được một đầu óc giác ngộ.

**Có ba Quả Vị Tu Chứng trong tông Pháp Hoa: Thứ nhất là Lục Túc Phật:** Đây là sáu giai đoạn phát triển của Bồ Tát được nói rõ trong Thiên Thai Viên Giáo, đối lại với sáu giai đoạn phát triển hay Lục Vị của Biệt Giáo. Về Ngoại Phàm có hai: Lý Túc Phật và Danh Tự Túc Phật. Thứ nhất là Lý Túc Phật. Mỗi chúng sanh đều sẵn có Phật tánh. Thứ nhì là Danh Tự Túc Phật. Từ trong danh tự mà lý giải thông suốt, tất cả những ai nghe và tín thọ phụng hành đều có thể thành Phật. Về Nội Phàm có bốn: Quán hạnh Túc Phật, Tương Tự Túc Phật, Phần Chơn Túc Phật, và Cứu Cánh Túc Phật. Thứ ba là Quán hạnh Túc Phật. Chẳng những lý giải mà còn thiền quán và y giáo phụng hành. Thứ tư là Tương Tự Túc Phật. Dem thực chứng đến gần chân lý tương tự như ở giai đoạn vô lậu thực sự (dựa vào quán lực tương tự mà phát chân trí và thấy tánh Phật. Thứ năm là Phần Chơn Túc Phật. Đây là cái chơn trí lần hồi mở ra, vén từng bức màn vô minh, tâm trí càng sáng tỏ thêm, lần lần đi đến chỗ sáng suốt hoàn toàn, được phần nào tốt phần đó. Thứ sáu là Cứu Cánh Túc Phật. Phá trừ tất cả vô minh và phiền não để đạt tới toàn giác. **Thứ nhì là Tam Trí:** Theo Trí Độ Luận, có ba loại trí: Thứ nhất là Nhứt thiết trí: Trí của hàng Thanh Văn và Duyên Giác, cho rằng chư pháp là không thật. Thứ nhì là Đạo chủng trí: Trí của hàng Bồ Tát với sự biện biệt chánh đáng (liả bỏ nhị kiến hữu vô). Thứ ba là Nhứt thiết chủng trí: Phật trí, biết vạn hữu trên mọi khía cạnh, từ quá khứ đến hiện tại và vị lai. Theo Phật giáo, lại có ba loại trí khác: Thứ nhất là Thế gian trí: Phàm trí chấp trước hết thấy hữu vô của chư pháp. Thứ nhì là Xuất thế gian trí: Trí của bậc Thanh Văn và Duyên Giác, hãy còn hư vọng phân biệt tự tướng. Thứ ba là Xuất thế gian thượng thượng trí: Trí của chư Phật và chư Bồ Tát, quán sát hết

thấy chư pháp bất sanh bất diệt, lìa bỏ nhị kiến hữu vô. *Thứ ba là Tam Đức*: Ba đức của Phật là thường hằng, hỷ lạc, chính mình và thanh tịnh (Thường, Lạc, Ngã, Tịnh). Thứ nhất là Pháp thân đức: Pháp thân Phật là vĩnh hằng. Thứ nhì là Bát nhã đức: Trí huệ Phật biết được thực tính của chư pháp. Thứ ba là Giải thoát đức: Phật giải thoát, không còn vướng mắc nào. *Theo kinh Niết Bàn, lại có ba đức khác*: Thứ nhất là Trí đức: Đức toàn giác. Thứ nhì là Đoạn đức: Đức đoạn diệt khổ đau và chứng nhập Niết bàn tối thượng. Thứ ba là Ân đức: Đức phổ cứu chúng sanh. *Lại có ba loại đức khác*: Thứ nhất là Nhân viên đức: Qua ba a tăng kỳ kiếp, nhân duyên tròn đầy. Thứ nhì là Quả viên đức: Toàn thiện quả vị và trí huệ Phật. Thứ ba là Ân viên đức: Toàn thiện ân cứu độ chúng sanh. *Lại có ba loại đức khác*: Trí đức, bi đức, và định đức.

### *The Lotus Sect*

The Lotus sect, i.e. that of T'ien-T'ai, which had this sutra for its basis. There are many treatises with this as part of the title. The Lotus sect founded by Hui-Yuan around 300 AD. at his monastery, in which was a white lotus pond. It has no connection with the White Lily Secret Society which arose during the Mongol or Yuan dynasty. The Lotus sect is traced to the awakening of Hui-Yuan by the reading of the Prajnaparamita Sutra. He then turned his attention to calling on the name of Buddha to obtain salvation direct to his Pure Land. The school became that of the Amitabha or Pure Land sect, which in later year developed into the principal Buddhist cult in the Far-East. Lotus sect was one time a branch of the Pure Land School. Its doctrine is based on the Lotus Sutra, thus it is called the Lotus school. Its followers try to overcome all passions by strictly observing precepts and reciting or calling upon the name of Amitabha, hoping after death, they will be welcomed by Amitabha Buddha in the Pure Land.

***The Lotus Sect has three Major Methods of Cultivation:*** *The first method is the cultivation of the three delusions:* According to the T'ien-T'ai Sect, there are three delusions: i) Things seen and thought illusions from imperfect perception, with temptation to love, hate, etc., to be rid of these false views and temptations, one must cultivate and observe moral precepts. ii) Illusion and temptation through the

immense variety of duties in saving others. iii) The illusions and temptations that arise from failure philosophically to understand things in their reality, illusion arising from primal ignorance which covers and hinders the truth. In the Differentiated Teaching, this illusion is overcome by the bodhisattva from the first stage; in the Perfect Teaching, it is overcome by the bodhisattva in the first resting-place. *The second method is the of contemplation:* According to the T'ien-T'ai sect, there are three contemplations (meditations): i) The meditation (contemplation) of true emptiness that cuts off marks. ii) The meditation (contemplation) of the non-obstruction between noumena and phenomena. iii) The meditation of pervasive inclusiveness, the meditation of non-obstruction between phenomena and phenomena. *The third method is the three prongs established by the T'ien-T'ai sect:* The system of threefold observation is based on the philosophy of Nagarjuna, who lived in south-eastern India about the second century A.D. i) Unreality that things do not exist in reality. Sunya (universality) annihilates all relatives. The 'Empty' mode destroys the illusion of sensuous perception and constructs supreme knowledge (prajna). ii) Reality, things exist though in "derived" or "borrowed" form, consisting of elements which are permanent. Particularity establishes all relativities. The 'Hypothetical' mode does away with the defilement of the world and establishes salvation from all evils. iii) The "middle" doctrine of the Madhyamaka School, which denies both positions in the interests of the transcendental, or absolute. The middle path transcends and unites all relativities. The 'Medial' mode destroys hallucination arising from ignorance (avidya) and establishes the enlightened mind.

*There are three Results of Cultivation in the Lotus Sect: The first fruits are the six stages of Bodhisattva developments:* These six stages as defined in the T'ien-T'ai Perfect or Final Teaching, in contrast with the ordinary six developments as found in the Differentiated or Separated School. As for the external or common to all, there are two stages: the theoretical realization and the apprehension of terms. The first stage is the theoretical realization that all beings are of Buddha-nature. The second stage is the apprehension of terms. First step in practical advance that those who only hear and believe are in the Buddha-law and potentially Buddha. As for the internal for all, there are four stages: advance beyond terminology to meditation, semblance

stage, real wisdom, and fruition of holiness. The third stage is the advance beyond terminology to meditation, or study and accordant action. The fourth stage is the semblance stage, or approximation of truth and its progressive experiential proof. The fifth stage during which the real wisdom is gradually opened, the screen of ignorance is gradually rolled up, the mind is clearer and clearer to totally clear. The sixth stage is the fruition of holiness, during which all ignorance and delusions will be destroyed to attain Perfect enlightenment. *The second results are three kinds of wisdom:* According to the Maha-Prajna-Paramita Sastra, there are three kinds of wisdom: First, the Sravaka (thanh vãn) and Pratyeka-buddha (Duyên giác) knowledge that all the dharma or laws are void and unreal. Second, the Bodhisattva-knowledge of all things in their proper discrimination. Third, the Buddha-knowledge, or perfect knowledge of all things in their every aspect and relationship, past, present and future. According to Buddhism, there are also three other kinds of wisdom: First, Earthly or ordinary wisdom, or normal worldly knowledge or ideas. Second, Supra-mundane or spiritual wisdom, the wisdom of Sravaka or Pratyeka-buddha. Third, Supreme wisdom of bodhisattvas and Buddhas. *The third results are three kinds of virtues:* Three Buddha's virtues or powers which are eternal, joyful, personal and pure: First, the Dharmakaya: The virtue or potency of the Buddha's eternal spiritual body. Second, Buddha's prajna or wisdom, knowing all things in their reality. Third, Buddha's freedom from all bonds and his sovereign liberty. *According to Nirvana Sutra, there are other three Buddha's virtues:* First, the potency of Buddha perfect knowledge. Second, Buddha's ability to cut off all illusion and perfect of supreme nirvana. The power or virtue of bringing to an end all passion and illusion, and enter the perfect nirvana. Third, Buddha's universal grace and salvation which bestows the benefits he has acquired on others. *There are still three other kinds of virtues:* First, the perfection of Buddha's causative or karmaic works during his three great kalpas of preparation. Second, the perfection of the fruit or result of Buddha's own character and wisdom. Third, the perfection of Buddha's grace in the salvation of others. *There are still three other kinds of virtues:* All-knowing virtues or qualities of a Buddha, all-pitying virtues of a Buddha, and contemplative virtues of a Buddha.



*Chương Hai Mươi Ba*  
*Chapter Twenty-Three*

*Pháp Tướng Tông*

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

Pháp Tướng tông là một hình thức khác của duy thức tông. Mục đích của Pháp Tướng Tông là phủ nhận tất cả đối tượng, xem đó chỉ là sự biểu lộ của tinh thần tùy thuộc vào những diễn tiến của thức, và nhắm đến việc hòa nhập vào một cái tâm duy nhất, trong đó chỉ có thức là duy nhất. Tông phái này dùng khuôn mẫu của phương pháp

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

Triết lý Pháp Tướng Tông bao gồm: **Tam Chủng Hiện Hữu:** Theo quan niệm Phật Giáo, vạn hữu sinh khởi do tâm, và chỉ có tâm mà thôi. Nhất là trong học thức “Duy Thức,” cái mà chúng ta gọi là hiện hữu nó tiến hành từ thức mà ra. Theo Duy Thức Tông, mọi vật hiện hữu được xếp tùy theo bản tánh của nó vào ba loại. 1) *Vọng Hữu Tánh:* Còn được gọi là “Biến Kế Sở Chấp Tánh.” Những hiện hữu không thật vốn đồng thời không có một bản thể, như ma quỷ chỉ hiện hữu trong sự tưởng tượng của con người chứ không có trong thực tại. 2) *Giả Hữu Tánh:* Còn được gọi là “Y Tha Khởi Tánh.” Những hữu thể giả tạm



hay nhất thời không có tánh thường tại, như căn nhà được dựng bằng gỗ, gạch, ngói, vân vân. Nó chỉ hiện hữu bằng một tràng tổng hợp những nhân duyên và không tự hữu. Nó không có thực tại thường tồn.

3) *Chân Hữu Tánh*: Còn được gọi là “Viên Thành Thật Tánh.” Những hữu thể chân thật, nghĩa là phi hữu trong ý nghĩa cao nhất của danh từ này, xa lìa tất cả tướng không thật và giả tạm hay vô tướng. Sự thực, cái này không phải là phi hữu mà là hiện hữu siêu việt. Tánh này còn được gọi là “Bản Thể của tất cả” và chỉ có những người có trí tuệ siêu việt mới thấu hiểu nó được. Tánh này tiêu biểu những gì còn sót lại sau khi hai tánh trước đã bị loại bỏ. Đại Thừa Duy Thức Tông chia giáo pháp của Phật ra làm ba thời kỳ, còn được gọi là Tam thời Pháp Tướng: A Hàm, Bát Nhã, và Giải Thâm Mật.

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

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

tánh (Buddhata), tức Phật tánh trong hết thấy mọi loài. *Thứ nhì là Báo Thân*: Giống như Nhiếp Luận Tông vì Nhiếp Luận Tông là tiền thân của Pháp Tướng Tông, báo thân chính là Pháp môn thân. Cái thân thứ hai là Báo Thân, thường được dịch là cái thân của sự đền bù hay sự vui hưởng. Theo nguyên nghĩa “sự vui hưởng: là tốt nhất để dịch “sambhoga” vì nó xuất phát từ ngữ căn “bhuj,” nghĩa là “ăn,” hay “vui hưởng,” tiền từ của nó là “sam,” nghĩa là “cùng với nhau” được thêm vào đó. Sambhogakaya được dịch sang Hoa ngữ là “Cộng Dụng Thân” hay “Thọ Dụng Thân,” hay “Thực Thân.” Khi chúng ta có từ Báo Thân, cái thân của sự khen thưởng, đền đáp dành cho nó. Cái thân thọ dụng này đạt được như là kết quả hay sự đền đáp cho một chuỗi tu tập tâm linh đã thể hiện xuyên qua rất nhiều kiếp. Cái thân của sự đền đáp, tức là cái thân được an hưởng bởi một vị rất xứng đáng tức là vị Bồ Tát Ma Ha Tát. Đức Phật như là cái thân thọ dụng thường được biểu thị như là một hình ảnh bao gồm tất cả sự vinh quang của Phật tính; vì ở trong Ngài, với hình hài, có một thứ tốt đẹp thánh thiện do từ sự toàn hảo của đời sống tâm linh. Những nét đặc trưng của từng vị Phật như thế có thể thay đổi theo các bốn nguyện của Ngài, ví dụ, hoàn cảnh của Ngài, danh tánh, hình tướng, xứ sở và sinh hoạt của Ngài có thể không giống với các vị Phật khác; đức Phật A Di Đà có Tịnh Độ của Ngài ở phương Tây với tất cả mọi tiện nghi như Ngài mong muốn từ lúc khởi đầu sự nghiệp Bồ Tát của Ngài; và Đức Phật A Súc cũng thế, như được miêu tả trong bộ Kinh mang tên Ngài là A Súc Phật Kinh. Báo Thân thỉnh thoảng cũng được gọi là “Ứng Thân.” Báo thân Phật là báo thân của sự thọ hưởng. Đây là kinh nghiệm về sự cực lạc của giác ngộ, về pháp tâm của Phật và chư tổ, và về sự tu tập tâm linh được truyền từ thế hệ này qua thế hệ khác. Phật A Di Đà trong cõi Tây Phương Cực Lạc tượng trưng cho báo thân này. Báo thân này luôn đang ngự trị trên cõi Tịnh Độ, chỉ hiển hiện trên cõi trời chứ chẳng bao giờ hiển hiện trong cõi trần, báo thân này thường được chư Bồ Tát giác ngộ thấp tầng. Theo tông Thiên Thai, thọ dụng thân là hiện thân hữu ngã với chứng ngộ chân thật, nghĩa là tự thân đạt được do báo ứng của một tác nhân lâu dài. Thân này có hai loại: Tự Thọ Dụng thân, vô lượng công đức chân thực và viên tịnh thường biến sắc thân của các Đức Như Lai do ba a tăng kỳ kiếp tu tập vô lượng phước huệ tư lương mà khởi lên. Tha Thọ Dụng thân, vi diệu tịnh công đức thân của các Đức Như Lai do bình đẳng trí thị hiện ra, chư Bồ Tát trụ nơi Thập Địa

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

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

của chư Phật và chư Bồ Tát. Bằng lý thể của đại bi mà các ngài hướng tới chúng sanh, các ngài không bao giờ thọ dụng những kết quả của các hành vi đạo đức của mình. Chí nguyện thiết tha của các ngài là chia xẻ những kết quả này cho tất cả chúng sanh. Nếu Bồ Tát có thể thay thế kẻ phạm phu chịu khổ não, Bồ Tát thực hiện ngay. Nếu kẻ phạm phu có thể được giác ngộ do Bồ Tát hồi hướng công đức cho mình, ngài sẽ thực hiện ngay. Bồ Tát hồi hướng công đức và chịu khổ thay cho chúng sanh nhờ Biến Hóa Thân của ngài. Hóa thân là hình tướng mà Đức Phật đã sử dụng khi muốn dùng thân hình của một con người để đi vào thế giới này. Do đó, trong tính cách không gian, Bồ Tát chia thân mình thành trăm nghìn koti vô số thân. Ngài có thể hóa thân làm những loài bò bay máy cưa, làm Thánh, làm Ma vương, nếu ngài thấy đó là cơ duyên thích hợp để cứu vớt thế gian ra khỏi sự kèm tỏa của vô minh, phiền não và đủ mọi thứ nhiễm ô bất tịnh.

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

### *The Dharmalaksana*

Also called Yogacara Sect, Samparigraha School, or Consciousness-Only School. In China, this was a form of the Yogacarins and its basic textbook is the Ch'eng Weih-Shih-Lun. The great pilgrim Hsuan Tsang had brought with him from Nalanda Vasubandhu's ten commentaries "Thirty Stanzas", and he combined them into one work named "Ch'eng Weih-Shih-Lun". According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, Dharma-

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

The Dharmalaksana is another form of the Yogacarins. It is the purpose of this school to discard all objects, to see that they all are mental representations dependent on the evolutions of consciousness, and to merge into the one mind in which everything is mere ideation. Dharmalaksana sect takes the model of the analytical method used in the Realistic and Nihilistic Schools, and classifies the world of becoming into five categories which are subdivided into one hundred dharmas. A special of this school is that the mind is divided into eight consciousnesses, each being a separate reality. No other school of Buddhism has such a doctrine. In addition to the first five mental faculties (eye, ear, tongue, skin-sense or consciousnesses) there are the sixth, the sense-center, a general perceiving organ or conscious mind; the seventh, the thought-center or the self-conscious mind, and the eighth, the store-center or store-consciousness. The last two are called Manas (thought) and Alaya (store-consciousness). Its tenets and

attitudes were not in harmony with Chinese mentality, therefore, soon its theories degenerated into scholastic disputes about the seventh and eighth consciousnesses, which were not always clearly understood. Among these eight consciousnesses the former five constitute the sense-consciousness (Vijnana), the sixth, the sense-center, forms conceptions out of the perceptions obtained from the outside. The seventh is manas, the thought-center, thinks, wills and reasons on a self-centered basis. The eighth is mind, citta, the store-center, store seeds, i.e., keeps efficiency or energy for all manifestations. The sixth, the seventh and the eighth always act on one another, for the sixth is the general center of perception and cognition inwardly which acts outwardly on the basis of the thought-center which in turn acts on the basis of the all-storing center. The Manas is responsible for self-consciousness, self-interest, or selfish motives. The subjective function of the eighth is seen and regarded by the seventh as self (atman) thought in reality there is no such thing as self. This false idea pollutes all thoughts and gives rise to an idea of individual or personal ego or soul. The fundamental powers of the eight consciousnesses and the eight powers functioning or the concomitant sensations.

Dharmalaksana philosophy comprise of: *Three kinds of existence:* According to the Buddhist idea, all things are born from mind and consist of mind only. Especially in the idealistic theory, what we generally call existence proceeds from consciousness. According to the Mind-Only School, everything that exists is classified as to the nature of its origin into three species: 1) *Parikalpita-laksana:* False existence, also called "Character of Sole Imagination." Those of false existence which are at the same time bereft of an original substance (adravya), just like a ghost that exists merely in one's imagination but not in reality. 2) *Paratantra-laksana:* Temporary or transitory existence, also called "Character of Dependence upon others." Those of temporary or transitory existence, having no permanent character (asvabhava), like a house that is built by timbers, stones, tiles, etc. It exists only by a combination of causes or causal combination, and is not self-existent. It has no permanent reality. 3) *Parinispanna-laksana:* True existence, also called "Character of Ultimate Reality." Those of true existence, that is to say, non-existent in the highest sense of the word, bereft of all false and temporary nature (alaksana). This is, in truth, not non-



existence but transcendental existence. This is also called the “Substratum of all” and can be known only by a person of supreme knowledge. It represents merely the remainder after the elimination of the first two. Mahayana Dharmalaksana School (Duy Thức Tông) divides the Buddha’s Teaching into three periods in which he taught; also called Dharmalaksana Three Periods: The unreality of the ego, the unreality of the dharmas, and the Sandhinirmocana-sutra or the middle or uniting way.

“Triakaya” is a Sanskrit term for “three bodies.” *According to Mahayana doctrine, Buddhas have three bodies:* 1) Dharmakaya, or body of the great order, or true body of the Buddha. This is the true nature of the Buddha, which is identical with transcendental reality, the essence of the universe. The dharmakaya is the unity of the Buddha with every thing existing. It represents the law or dharma, the teaching expounded by the Buddha (Sakyamuni); 2) Sambhogakaya, or body of delight, the body of Buddhas who in a “buddha-paradise” enjoy the truth that they embody. This is also the result of previous good actions; and 3) Nirmanakaya, or body of transformation, or emanation body, the earthly body in which Buddhas appear to men in order to fulfill the buddhas’ resolve to guide all beings to advance to Buddhahood (liberation). The nirmanakaya is embodied in the earthly Buddhas and Bodhisattvas projected into the world through the meditation of the sambhogakaya as a result of their compassion. The three bodies are not one and yet not different. It is because the levels of understanding of human beings are different. Some see the dharma body, still others see the reward body, and still others see the response body. For example, some look at a pearl as a substance which is round and perfect, others see the pure light emitting by the pearl, still others see the pearl reflected within itself. Apart from the substance of the pearl and the light, there is no pure light emitting, nor reflection inside the pearl. Thus the three are one. These are Buddha’s three-fold body. A Buddha has three bodies or planes of reality. According to the Yogacara philosophy, the Triple Body is Dharmakaya, Sambhogakaya, and Nirmanakaya. Dharmakaya or Dharma body (Law body) is likened to the field of a specific career; the Sambhogakaya or bliss-body is a person’s training by which that person acquires the knowledge of that specific career; and the Nirmanakaya or the body of transformation is

likened the application of this knowledge in daily life to earn a living. *The first Buddha's body is the Dharmakaya*: Similar with the Samparigraha School for Samparigraha School was a forerunner of the Dharmalaksana School), the dharmakaya is the very real body of the Buddha. Dharma here may be understood in either way as "reality," or as "law giving principle," or simply as "law." Kaya means "body" or "system." The combination, dharmakaya, is then literally a body or person that exists as principle, and it has now come to mean the highest reality from which all things derive their being and lawfulness, but which in itself transcends all limiting conditions. However, Dharmakaya is not a mere philosophical word, as is indicated by the term "kaya," which suggests the idea of personality, especially as it relates to Buddhahood. It belongs to the Buddha, it is what inwardly and essentially constitutes Buddhahood, for without it a Buddha loses altogether his being. Dharmakaya is also known as Svabhavakaya, meaning "self-nature-body", for it abides in itself, it remains as such retaining its nature. It is this sense the absolute aspect of the Buddha, in whom perfect tranquility prevails. Dharma body (essence, absolute or spiritual body or Law Body) of reality which is formless, unchanging, transcendental and inconceivable and synonymous with "Emptiness." The dharma body includes meditation, wisdom, and nirvana (Thế, trí, dụng). This is the experience of cosmic consciousness, of oneness that is beyond every conception. The unconditioned dharmakaya is the substratum of completeness and perfection out of which arise all animate and inanimate forms and moral order. Vairocana Buddha, the "All-Illuminating One" embodies this aspect of universal consciousness. According to the T'ien-T'ai, Dharmakaya is the idea or Principle or Truth itself without any personal existence. In the Mahayana Buddhism, the Prajna-paramita Sutra maintains the conception that the Dharmakaya is produced by Dharmas. Thus, the Dharma body is the principle and nature of fundamental enlightenment. Body of the great order. The true nature of the Buddha, which is identical with transcendental reality, the essence of the universe. The dharmakaya is the unity of the Buddha with every thing existing. It represents the law or dharma, the teaching expounded by the Buddha (Sakyamuni). There is still another another explanation that the dharmakaya is the Dharma body of Vairocana Buddha, which

translates as “All Pervasive Light.” According to the Zen sects, the Dharmakaya is the essence-being of all the Buddhas and also of all beings. What makes at all possible the existence of anything is the Dharmakaya, without which the world itself is inconceivable. But, especially, the Dharmakaya is the essence-body of all beings which forever is. In this sense it is Dharmata or Buddhata, that is, the Buddha-nature within all beings. *The second Buddha’s body is the Sambhogakaya:* Similar with the Samparigraha School for Samparigraha School was a forerunner of the Dharmalaksana School), the Sambhogakaya is the Buddha’s psychological body with its vast variety. The Sambhogakaya is ordinarily translated as Body of Recompense, or Enjoyment. Literally, “enjoyment” is a better word for sambhoga, for it comes originally from the root “bhuj,” which means “to eat” or “to enjoy,” to which the prefix “sam” meaning “together” is added. Thus “sambhogakaya” is often translated into the Chinese as “Kung-Yung-Shên,” or “Shou-Yung-Shen,” or “Chih-Shên.” Since we have the term “sambhogakaya,” recompense or reward body for it. This body of Enjoyment is attained as the result of or as the reward for a series of spiritual discipline carried on through so many kalpas. The Buddha’s psychological body with its vast variety. The body thus realized is the sambhogakaya, body of recompense, which is enjoyed by the well-deserving one, i.e., Bodhisatva-Mahasattva. The Buddha as the Body of Enjoyment is generally represented as a figure enveloped in all the glory of Buddhahood; for in Him incarnated there is everything good and beautiful and holy accruing from the perfection of the spiritual life. The particular features of each such Buddha may vary according to his original vows; for instance, his environment, his name, his form, his country, and his activity may not be the same; Amitabha Buddha has his Pure Land in the West with all the accommodations as he desired in the beginning of his career as Bodhisattva; and so with Akshobhya Buddha as described in the sutra bearing his name. The Body of Recompense is sometimes called “Ying-Shên” or the Responding Body. The reward body of bliss or enjoyment. Celestial body or bliss-body of the Buddha, personification of eternal perfection in its ultimate sense. The experience of the rapture of enlightenment, of the Dharma-mind of the Buddha and the patriarchs, and of the spiritual practices which they have transmitted from generation to

generation. Amitabha Buddha in his Western Paradise symbolizes this “bliss-body.” It always resides in the Pure Land and never manifests itself in the mundane world, but only in the celestial spheres, accompanied by enlightened bodhisattvas. According to the T’ien-T’ai Sect, the Enjoyment or Reward-body is the person embodied with real insight, i.e., the body attained as the value of a long causal action. There are two kinds of Sambhogakaya: Sambhogakaya for the Buddha’s own use, or bliss. Sambhogakaya for the spiritual benefit of others. According to the Mahayana Buddhism, the reward body is Perfect Wisdom, or initial enlightenment. This is the body of delight, the body of Buddhas who in a “buddha-paradise” enjoy the truth that they embody. This is also the result of previous good actions. The reward body is considered as the body of Nisyanda Buddha, which means “Fulfillment of Purity.” According to the Zen sects, the Sambhogakaya is the spiritual body of the Bodhisattvas which is enjoyed by them as the fruit of their self-discipline in all the virtues of perfection. This they acquire for themselves according the law of moral causation, and in this they are delivered at last from all the defects and defilements inherent in the realm of the five Skandhas. *The third Buddha’s body:* Similar with the Samparigraha School for Samparigraha School was a forerunner of the Dharmalaksana School), the Nirmanakaya is the very physical body of the Buddha. Nirmanakaya is the Buddha’s metamorphosic body. Transformation body or the incarnated body of the Buddha. The term “body” in the ordinary sense is rather misleading because it conveys the idea of a bodily existence. However, according to the T’ien-T’ai Sect, Nirmanakaya means body of manifestation, or the body of transformation (incarnation). The body in its various incarnation. In order to benefit certain sentient beings, a Buddha can incarnate himself into an appropriate visual body, such as that of Sakyamuni which is the transformation body of Vairocana Buddha. It is twofold: the body exclusively for Bodhisattvas of primary stage, that is, a superior body of Transformation and the body for those who are prior to the primary stage. The Nirmanakaya is usually translated as “Hua-Shên,” which means “Body of Transformation,” or simply “Assumed Body.” The Dharmakaya is too exalted a body for ordinary mortals to come to any conscious contact with. As it transcends all forms of limitation, it cannot

become an object of sense or intellect. We ordinary mortals can perceive and have communion with this body only through its transformed forms. And we perceive them only according to our capacities, moral and spiritual. They do not appear to us in the same form. We thus read in the Saddharma-Pundarika Sutra that the Bodhisattva Avalokitesvara transforms himself into so many different forms according to the kind of beings whose salvation he has in view at the moment. The Kshitigarbha Sutra also mentions that Kshitigarbha Bodhisattva takes upon himself a variety of forms in order to respond to the requirements of different sentient beings. The conception of the Nirmanakaya is significant, seeing that this world of relativity stands contrasted with the absolute value of Suchness which can be reached only by means of the knowledge of Suchness or Tathatajnana. The essence of Buddhahood is the Dharmakaya, but as long as the Buddha remains such, there is no hope for the salvation of a world of particulars. Thus the Buddha has to abandon his original abode, and must take upon himself such forms as are conceivable and acceptable to the inhabitants of this world. The nirmanakaya is one of the three bodies of a Buddha, according to Mahayana buddhology, the other two are enjoyment body and truth body. Body of transformation, the earthly body in which Buddhas appear to men in order to fulfill the Buddhas' resolve to guide all beings to advance to Buddhahood (liberation). The nirmanakaya is embodied in the earthly Buddhas and Bodhisattvas projected into the world through the meditation of the sambhogakayaas a result of their compassion. Also according to Mahayana Buddhism, Buddhas are credited with a variety of supernatural powers, including the ability to create "emanation body," or physical manifestations that are produced in order to benefit sentient beings. These may be human or animal forms, or may even be bridges or other physical objects that provide benefit. However, the most important type of emanation body is the physical form of a Buddha as in the case of Sakyamuni Buddha. According to Tibetan Buddhism, advanced practitioners acquire the ability to choose their rebirth situations consciously, and other advanced master are able to identify them. Today there are hundreds of reincarnational lineages in Tibetan Buddhism, the most prominent of which are the Dalai Lamas. According to the Tantric Buddhism, the meaning of Nirmanakaya is the "body of emanation," the body of

existence or manifestation of our mind and our body. It is also the manifestation of the bodies of those who have already experienced or gone through the other two kayas, and who then manifest on the third level, the nirmanakaya. In that sense the nirmanakaya refers specifically to the vajra master or teacher who is here on earth. Such a teacher has achieved the dharmakaya and the sambhogakaya, but in order to communicate with our body, our food, our clothes, and our earth, that is, with our sense perceptions, he needs a manifested body. It is necessary that the teacher manifest in the nirmanakaya in order to communicate with us and to teach the vajrayana and the entire Buddhadharma. According to the Mahayana Buddhism, the transformation body is a compassionate appearance in response to living beings. Body of transformation, the earthly body in which Buddhas appear to men in order to fulfill the Buddhas' resolve to guide all beings to advance to Buddhahood (liberation). The nirmanakaya is embodied in the earthly Buddhas and Bodhisattvas projected into the world through the meditation of the sambhogakaya as a result of their compassion. The transformation body is also known as the body of Sakyamuni Buddha, which translates "Still and Silent." According to the Zen sects, the Nirmanakaya is born of great loving heart (mahakaruna) of the Buddhas and Bodhisattvas. By reason of this love they have for all beings, they never remain in the self-enjoyment of the fruits of their moral deeds. Their intense desire is to share those fruits with their fellow-beings. If the ignorant could be saved by the Bodhisattva by his vicariously suffering for them, he would do so. If the ignorant could be enlightened by the Bodhisattva by turning his stock of merit over to them, he would do so. This turning over of merit and this vicarious suffering are accomplished by the Bodhisattva by means of his Nirmanakaya, transformation-body. Nirmanakaya is a body assumed by the Buddha in order to establish contact with the world in a human form. In this form, therefore, the Bodhisattva, spatially speaking, divides himself into hundreds of thousands of kotis of bodies. He can then be recognized in the form of a creeping caterpillar, in a sky-scraping mountain, in the saintly figure of Saints, and even in the shape of a world-devouring Evil One (Mara), if he thinks it necessary to take this form in order to save a world that has passed into the hands

of ignorance, evil passions, and all kinds of defilements and corruptions.

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





***Chương Hai Mươi Bốn***  
***Chapter Twenty-Four***

***Tam Luận Tông***

Trung Luận Tông hay Phái Trung Quán do ngài Long Thọ thành lập vào khoảng năm 150 sau Tây lịch, mong sự giải thoát bằng tu tập trí huệ hiểu như là sự quán tưởng về không tính. Vì họ xây dựng học thuyết trong sự tương phản cố ý đối với “Cổ phái Trí Tuệ” nên chúng ta gọi là “Tân phái trí Tuệ.” “Madhyamaka” là thuật ngữ Bắc Phạn chỉ “Trung Đạo.” Đây là một trong hai trường phái Đại Thừa ở Ấn Độ, trường phái kia là Du Già. Trường phái này khai triển học thuyết “Bát Nhã Ba La Mật” trong kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa. Học thuyết căn cứ trên khái niệm vạn hữu không có tự tánh, được trình bày và theo đuổi bởi phái Trung Đạo, được Long Thọ và Thánh Đề Bà (Aryadeva) lập ra vào thế kỷ thứ hai sau CN, có một vị trí rất lớn tại các nước Ấn độ, Tây Tạng, Trung Hoa, Nhật, vân vân. Theo truyền thuyết Phật giáo thì vào thế kỷ thứ ba, ngài Long Thọ du hành xuống Long cung để chép kinh Hoa Nghiêm. Theo một truyền thuyết khác thì Ngài đã tìm thấy kinh này trong một tu viện bỏ hoang. Ngài là tổ thứ 14 của dòng Thiền Ấn Độ, là sơ tổ của phái Trung Quán hay Tam Luận và Tịnh Độ tông. Trường phái Trung Đạo là một trong hai trường phái Đại thừa ở Ấn Độ (cùng với Thiên Phái Yogacara). Giáo lý căn bản của trường phái này dựa vào thuyết Trung Quán của Ngài Long Thọ.

Hệ phái Trung Quán là một trong hai trường phái chính của Phật giáo Đại Thừa, mà triết lý của nó được ngài Long Thọ, một trong những nhà tư tưởng vĩ đại nhất của Ấn Độ, hệ thống hóa. Theo trường phái Trung Quán, Đức Phật đã đi theo con đường ôn hòa để tránh hai điều cực đoan: buông thả dục lạc và hành xác vốn đang được áp dụng rất phổ thông vào thời của Đức Phật. Một khi đã thông hiểu con đường này, ngài Long Thọ đã đi thẳng tới theo cách giải thích của riêng mình gọi là Trung Quán, hay trung hòa. Ý tưởng chủ yếu trong triết lý này là “Bát Nhã,” “Tuệ giác,” hay “kiến thức tối hậu có được do sự hiểu biết được bản chất vạn vật trong bối cảnh thực của chúng, nghĩa là “sunyata” hay sự rỗng không. Theo ngài Long Thọ thì “sunyata” đồng nghĩa với duyên khởi. Vì thế câu “vạn hữu giai không” (vạn vật đều là không) phải được hiểu là vạn vật đều có một duyên khởi, cho nên

không có tự tánh. Ở đây, vạn vật muốn nói đến vạn pháp, cả trong và ngoài. Thế nên, theo ngài Long Thọ thì vạn vật đều không có tự tính và trở thành hư ảo. Khi đã nhận thức ra điều đó thì pháp giới, hay nguyên lý vũ trụ nhất nguyên, sẽ trở nên hiển lộ. Một nguyên tắc căn bản khác trong triết lý của ngài Long Thọ là thuyết không sinh khởi. Vạn pháp được gọi là không có thể tính (sunya), nên cũng ngụ ý là vạn pháp không sinh không diệt. Ngài Long Thọ đã tốn nhiều công sức để trình bày lý thuyết không sinh khởi trong các cuốn sách của mình, như cuốn Trung Quán Luận. Cách trình bày và lý luận của ngài có tính thuyết phục mạnh mẽ đến nỗi những người ở phía đối nghịch cũng đã tìm cách phỏng theo phương pháp này trong các lý thuyết của họ. Tóm tắt lại trong một thí dụ, Gaudapada, một nhân vật lớn của thuyết Bất nhị, người đã chịu ảnh hưởng nặng nề phương pháp lý luận của ngài Long Thọ. Thế giới bên ngoài, đối với cả phái Trung Quán và thuyết Bất Nhị, đều là không thực. Các luận chứng do ngài Long Thọ đưa ra đã được Gaudapala mô phỏng khá nhiều đến mức chúng được dùng để làm hậu thuẫn cho các lời nói của ông. Sự phát biểu thuyết không sinh khởi của ngài Long Thọ là một hệ luận tất yếu của thuyết tương đối (sunyata) của ông. Trước Gaudapala thì trong thuyết Bất Nhị chưa ai biết đến thuyết không sinh khởi, được dùng để nói về thế giới hiện tượng Áo Nghĩa Thư nhiều lần nói rằng Ngã (Atman) theo người Bà La Môn là bất sinh (aja), bất hoại (avyaya) và vĩnh cửu (natya) nhưng không có chỗ nào lại nói như thế về thế giới bên ngoài. Trước Gaudapala chúng ta cũng chẳng thấy một ai trong các bậc tài danh của thuyết Bất Nhị bênh vực cho sự không sinh khởi của vạn vật nói chung như là Gaudapala đã làm trong bộ Tụng “Karika” của ông. Do đó, không thể bác bỏ sự kiện là Gaudapala hẳn đã sử dụng các ý tưởng của ngài Long Thọ và mô phỏng theo đó một cách khéo léo để tạo một nền tảng vững chắc cho giáo lý Bất nhị. Trung Đạo là Con đường giữa mà Phật Thích Ca Mâu Ni đã tìm ra, khuyên người nên từ bỏ nhị biên, tránh làm các điều ác, làm các điều lành và giữ tâm thanh tịnh. Trung Đạo có nghĩa là “bất nhị (không hai)”. Trung Đạo vượt trên hữu vô, nhưng chứa đựng tất cả. Đức Phật dạy: “Khi phân biệt bị loại bỏ thì trung đạo được đạt đến, vì chân lý không nằm trong sự cực đoan mà là trong trung đạo.” Học thuyết về Trung Đạo khởi thủy có nghĩa là con đường giữa của hai thái cực lạc quan và bi quan. Địa vị chính giữa như vậy lại là thái cực thứ ba, không nghiêng theo bên đường này hay bên

đường kia là ý chỉ của Phật. Chắc chắn như vậy, vì Đức Phật bắt đầu bằng con đường giữa này coi như một bước tiến duy nhất cao hơn những cực đoan thông thường kia. Tuy nhiên, từng cấp hưởng thưởng của nấc thang biện chứng sẽ nâng dần chúng ta lên cao mãi cho đến lúc đạt tới giai đoạn loại hẳn thiên kiến của phản đề về ‘hữu’ và ‘vô,’ và siêu việt chúng bằng một tổng đề về duy tâm luận. Trung Đạo cũng có ý vị như là Chân Lý Tối Cao.

Tam Luận Tông là tông phái chủ trương “Đại Thừa Phủ Định Luận.” Tiếng Phạn gọi là Madhyamika, chủ trương học thuyết Trung Đạo, Không Luận, hay Tương Đối Luận. Tam Luận Tông dựa vào ba bộ luận được Ngài Long Thọ và đệ tử của ngài là Đề Bà biên soạn. Ba bộ luận ấy là Trung Quán Luận, Thập Nhị Môn Luận, và Bách Luận (see Trung Quán Luận, Thập Nhị Môn Luận, and Bách Luận). Những cố gắng của Tam Luận Tông quy tụ vào sự bài bác tất cả các quan điểm tích cực và khẳng định của các tông không lấy phủ định biện chứng làm căn bản. Sự bài bác trước tiên nhắm thẳng vào những quan điểm sai lầm của Bà La Môn và tà giáo; kế đến nhắm vào những thiên kiến của phái Tiểu Thừa; và sau cùng nhắm vào những kiến giải độc đoán đề ra bởi các tác giả của phái Đại Thừa không phải là Tam Luận. Lý tưởng của Tam Luận Tông hình như là tiêu diệt hý luận. Căn bản của mọi luận chứng của Tam Luận Tông là ‘Tứ Cú’. Giáo thuyết của những kinh điển Đại Thừa và của kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa nói riêng, được phát triển dưới hình thức triết học và hệ thống trong Trung Quán Luận. Madhyama có nghĩa là trung đẳng, và những bộ Trung Quán Luận là những bộ luận chủ trương Trung Đạo, giữa khẳng định và phủ định. Có thể trường phái này được ngài Long Thọ và Thánh Thiên thành lập vào khoảng năm 150 sau tây lịch. Long Thọ là một trong những nhà biện chứng bén nhạy nhất của mọi thời đại. Dòng dõi Bà La Môn, ngài từ Berar đến Nam Ấn và hành động của ngài tác động trong vùng Nagarjunikonda gần Amaravati, vùng Bắc Ấn. Tên ngài được giải thích bằng thần thoại, theo đó ngài sinh ra dưới tàng cây Arjuna, và loài rồng hay xà thần đã huấn đạo ngài những mật học trong Long Cung dưới đáy biển. Giáo thuyết của ngài được gọi là Không Luận. Ngài đã bổ túc bằng một hệ thống luận lý những khái niệm trình bày trong những kinh điển về trí tuệ viên mãn mà ngài đã vượt được từ Long cung của những xà thần. Theo thần thoại thì khi Đức Phật Thích Ca Mâu Ni thuyết pháp cho con người về Thanh Văn Thừa,

ngài đã giảng ở Thiên giới, đồng thời, một giáo lý sâu xa hơn, được loài rồng cất giữ, sau đó được ngài Long Thọ mang về trần gian. Phái trung Quán phần thịnh ở Ấn Độ trong suốt 800 năm. Vào khoảng năm 450 sau Tây lịch, nó tách ra làm đôi; phái Ứng Thành (Prasangikas) giải thích giáo lý của ngài Long Thọ như một thuyết hoài nghi phổ quát và chủ trì rằng lý luận của họ hoàn toàn có mục đích bác bỏ những ý kiến khác; phái kia là Trung Luận Tam Quán (Svatantrikas) chủ trương rằng sự biện luận có thể cũng thiết định được một vài chân lý thực nghiệm. Những bộ Trung Quán Luận biến mất ở Ấn Độ sau năm 1.000, cùng với Phật giáo. Những tư tưởng chỉ đạo của Trung Quán vẫn còn tồn tại đến ngày nay trong hệ thống Vendanta của Ấn Độ Giáo, trong đó chúng được sáp nhập vào bởi Gaudapada và Sankara, những nhà sáng lập ra Vedanta. Những bản dịch kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa đã gây một ảnh hưởng sâu đậm ở Trung Hoa từ năm 180 sau Tây lịch. Những bộ Trung Quán Luận đã tồn tại trong vài thế kỷ, từ năm 400, hay 600 đến năm 900, như một tông phái riêng biệt gọi là Tam Luận tông. Năm 625 tông phái này được truyền sang Nhật với tên Sanron, nhưng sau đó nó bị lu mờ trong một thời gian dài. Thích nghi với những quan niệm về nhân sinh của Trung Hoa và Nhật Bản, giáo lý này vẫn tiếp tục sống trong Thiên Tông.

**Bát Bất Trung Đạo** là tám phủ định của Ngài Long Thọ, người sáng lập ra Tam Luận Tông. Bát Bất Trung Đạo phủ nhận tất cả những sắc thái hiện hữu. Sự thực Bát Bất Trung Đạo không có một mục đích nào cả. Chúng ta có thể xem nó như một móc treo càn quét tất cả tám thứ sai lầm gắn liền với thế giới hiện thể, hay sự đào thải hổ tương của bốn cặp thiên kiến, hay một chuỗi dài biện luận nhằm gạt bỏ từ sai lầm này đến sai lầm khác. Theo cách này tất cả những biện biệt về ‘tự’ hay ‘tha,’ về ‘bỉ’ hay ‘thử’ đều đều bị tuyệt diệt. *Thứ nhất và thứ nhì là Bất Sanh Bất Diệt: First and second, Bất sanh diệt bất diệt* (không sanh không diệt), nghĩa là không có khởi cũng không có diệt; phá hủy ý niệm khởi bằng ý niệm diệt. *Thứ ba và thứ tư là Bất Đoạn Bất Thường: Bất đoạn diệt bất thường* (không đoạn không thường), nghĩa là không có trường cửu cũng không có bất trường cửu; phá hủy ý niệm về ‘thường’ bằng ‘đoạn.’ *Thứ năm và thứ sáu là Bất Nhất Bất Dị: Bất nhất diệt bất dị* (không giống không khác), nghĩa là không có thống nhất cũng không có phân ly; phá hủy ý niệm về ‘nhất’ bằng ‘dị.’ *Thứ bảy và thứ tám là Bất Lai Bất Khứ: Bất lai diệt bất khứ* (không

đến không đi), phá hủy ý niệm về diệt bằng ý niệm ‘đến,’ nghĩa là không có đến mà cũng không có đi; phá hủy ý niệm ‘đến’ bằng ý niệm ‘đi.’ *Lại có mười Bát Trung Đạo*: Đây là mười điều phản bác Trung Đạo. Thứ nhất và thứ nhì Bất Sanh Bất Tử: Không sanh không chết. Thứ ba và thứ tư Bất Tuyệt Bất Hằng: Không đoạn không hằng. Thứ năm và thứ sáu Bất Đồng Bất Dị: Không giống không khác. Thứ bảy và thứ tám Bất Khứ Bất Lai: Không đến không đi. Thứ chín và thứ mười Bất Nhân Bất Quả: Không nhân không quả.

Nói về Sơ Tổ Tam Luận Tông, theo truyền thuyết thì vào thế kỷ thứ ba, ngài Long Thọ du hành xuống Long cung để chép kinh Hoa Nghiêm. Theo một truyền thuyết khác thì Ngài đã tìm thấy kinh này trong một tu viện bỏ hoang. Ngài là tổ thứ 14 của dòng Thiên Ấn Độ, là sơ tổ của phái Trung Quán hay Tam Luận và Tịnh Độ tông. Theo Cựu Ma La Thập, thì Long Thọ Bồ Tát sinh ra trong một gia đình Bà La Môn tại miền nam Ấn Độ, nhưng theo Huyền Trang thì ngài sanh ra ở miền nam Kiều Tát La, nay là Berar. Ngài đã nghiên cứu toàn bộ tam tạng kinh điển trong ba tháng nhưng không thấy thỏa mãn. Ngài tiếp nhận kinh Đại Thừa từ một Tăng sĩ cao niên ở vùng Hy Mã Lạp Sơn, nhưng phần lớn cuộc đời ngài, ngài sống ở miền Nam Ấn, rồi biến miền này thành một trung tâm quảng bá đạo Phật. Ngài là một trong những nhà triết học chính của Phật giáo, người sáng lập ra trường phái Trung Đạo hay Trung Luận Tông (Madhyamika school) hay Không Tông (Sunyavada school). Long Thọ là bạn thân của vua Yajnasri Gautamiputra của xứ Satavahana. Ông là một nhà biện chứng vĩ đại chưa từng thấy. Một trong những thành tựu chính của ông là hệ thống hóa giáo thuyết trong Kinh Bát Nhã Ba La Mật. Phương pháp lý luận để đạt đến cứu cánh của ông là căn bản “Trung Đạo,” bát bỏ nhị biên. Ông được coi là tác giả của các tác phẩm Nhật ký thơ về Trung Đạo, Hai Mươi ca khúc Đại Thừa, bàn về Thập Nhị Môn (Mười Hai Cửa). Ông là Tổ thứ 14 Thiên Tông Ấn Độ. Chính ông là người đặt cơ sở của phái Trung Đạo bằng Tám Phủ định (không thủ tiêu, không sáng tạo, không hủy diệt, không vĩnh hằng, không thống nhất, không đa dạng, không đến, không đi). Đối với ông luật nhân duyên rất quan trọng vì đó là thực chất của thế giới phi hiện thực và hư không; ngoài nhân duyên ra, không có sinh ra, biến mất, vĩnh hằng hay thay đổi. Sự tồn tại của cái này là giả định vì phải có sự tồn tại của cái kia. Ngài Long Thọ được các phái Đại Thừa Phật Giáo tôn kính như một vị Bồ Tát.

Chẳng những Thiên Tông, mà ngay cả Tịnh Độ tông cũng xem Ngài Long Thọ như tổ của chính họ. Long Thọ đã tạo ra một kỷ nguyên trong lịch sử triết học Phật giáo và khiến cho lịch sử này có một khúc quanh quyết định. Huyền Trang đã nói về bốn mặt trời rọi sáng thế giới. Một trong số đó là Long Thọ; còn ba mặt trời kia là Mã Minh, Cưu Ma La Thập, và Thánh Thiên. Thật vậy, Long Thọ là một nhà triết học không có đối thủ trong lịch sử triết học Ấn Độ. Trong Kinh Lăng Già, khi được hỏi ai là người sẽ giảng dạy giáo pháp Đại Thừa về sau này, thì Đức Phật đã tiên đoán về sự xuất hiện cũng như sự vãng sanh Cực Lạc của ngài Long Thọ: “Khi ta diệt độ khoảng 500 về sau sẽ có một vị Tỳ Kheo tên là Long Thọ xuất hiện giảng pháp Đại Thừa, phá nát biên kiến. Người ấy sẽ tuyên dương pháp Đại Thừa Tối Thượng của ta, và người ấy sẽ vãng sanh về cõi Cực Lạc.”

Trường phái triết học Trung Luận (Trung Quán) chủ yếu là do ngài Long Thọ khai triển. Ngài là một trong những thiên tài vĩ đại nhất trong lịch sử thế giới. Ngài đã đặt nền móng cho trường phái này, và sau đó các môn đồ lỗi lạc của ngài đã tiếp tục phát triển. Lịch sử phát triển của nền triết học này đã liên tục từ thế kỷ thứ 2 sau Tây lịch cho mãi đến thế kỷ thứ 11. Sự phát triển của trường phái này gồm 3 giai đoạn rất dễ đánh dấu. Trong giai đoạn thứ nhất, ngài Long Thọ và Thánh Đề Bà đã đề xướng và giảng giải một cách có hệ thống. Giai đoạn thứ hai, hệ thống triết học này được phân chia làm hai trường phái là Qui Mật Luận Chứng (Prasangika) và Tự Y Luận Chứng (Svatantrika). Giai đoạn thứ ba là khẳng định lại “Qui Mật Luận Chứng Phái.” *Giai đoạn đầu:* Ngài Long Thọ đã viết rất nhiều chú giải cho Bát Nhã Ba La Mật Đa, những chú giải này được gọi là “Bát Nhã Ba La Mật Đa Luận (Prajnaparamita-sastra). Bộ luận này được ngài Cưu Ma La Thập dịch ra Hoa ngữ, nguyên bản của bộ luận này đã bị thất lạc. Tuy nhiên, chính ngài đã hệ thống hóa tư tưởng chính của ngài trong bộ “Bát Nhã Căn” (Prajna-mula or Mula-Madhyamaka-Karikas) hoặc “Trung Quán Luận.” Vị đệ tử thuần thành của ngài là Đề Bà đã khai triển tư tưởng triết học ấy trong Tứ Bách Luận (Catuh-sastra). *Giai đoạn thứ nhì:* Ngài Long Thọ đã sử dụng kỹ thuật “Prasanga” (Qui Mật Luận Chứng) để giảng giải một cách rõ ràng triết học Trung Quán của mình. Chữ “Prasanga” là một thuật ngữ có nghĩa là “Qui Mật Luận Chứng.” Long Thọ đã không đề ra học thuyết nào của riêng mình; vì thế, ngài không cần đề ra bất cứ luận chứng nào để chứng

minh cho học thuyết của mình cả. Ngài chỉ sử dụng “qui mậu luận chứng pháp” để chứng minh rằng những lý luận do đối thủ của ngài đề ra chỉ đưa đến sự phi lý, ngay cả đối với những nguyên lý mà chính họ đã chấp nhận. Điều này ngụ ý rằng “thực tại” là thứ gì vượt lên trên tư tưởng. Phật Hộ (Buddhapalita) sanh vào giữa thế kỷ thứ 6, là đệ tử nhiệt thành của ngài Long Thọ. Ngài cảm thấy rằng “Qui Mậu Luận Chứng Pháp” là phương pháp đúng đắn và chính xác của hệ thống triết học Trung Quán nên đã ứng dụng nó trong học thuyết và tác phẩm của mình. Ngài viết bộ “Trung Quán Chú” (Madhyamakavrtti) chú giải dựa theo bộ Trung Quán Luận của ngài Long Thọ. Sách này nguyên tác đã bị thất lạc, chỉ còn lại bản dịch bằng Tạng văn. Một người cùng thời nhưng nhỏ hơn Phật Hộ là ngài Thanh Biện. Ngài cho rằng chỉ nêu ra sự sai lầm của đối thủ vẫn chưa đủ, mà còn phải đề ra “Tự Y Luận Chứng” (Svatantra) hoặc luận chứng độc lập hợp lý để khiến kẻ đó phải im tiếng. Ngài tin rằng chỉ dựa vào phương pháp biện chứng thì không thể nêu ra được chân lý tuyệt đối một cách chính xác. Ngài đã viết bộ “Đại Thừa Chương Trân Bảo Luận, Trung Quán Tâm Luận (Madhyamikahrdaya) với lời chú giải có tên là “Tư Trạch Diệm Luận” (Tarkajvala), “Trung Luận Yếu Chỉ” (Madhyamartha-Samgraha) để chú giải Trung Luận của ngài Long Thọ và “Bát Nhã Đẳng Luận” (Prajna-pradipa). Những tác phẩm này hiện nay chỉ còn tồn tại bằng những bản dịch Tạng ngữ mà thôi. Tiến Sĩ L.M. Joshi đã chuyển dịch Trung Luận Yếu Chỉ sang ngữ Nàgari và dịch sang tiếng Hindi được đăng ở “Pháp Sư” (Dharmaduta) vào tháng 8 năm 1964. Giáo sư N. Aiyawami đã phục hồi bộ “Chương Trân Bảo Luận” từ Hoa ngữ của ngài Huyền Trang sang trở lại Phạn ngữ. Như trên chúng ta thấy rằng trong thế kỷ thứ 6, gần 400 sau khi ngài Long Thọ viên tịch, triết học Trung Quán đã được chia thành 2 phái: 1) Trường phái Qui Mậu Luận Chứng, do Phật Hộ dẫn đầu, và 2) trường phái Tự Y Luận Chứng, do Thanh Biện dẫn đầu. Theo Y. Kajiyama, nguyên nhân gây chia rẽ trong phái Trung Quán chính là câu hỏi rằng là hệ thống tri thức tương đối có thể được thừa nhận hay không, mặc dù đứng trên quan điểm tuyệt đối thì nó là hư vọng. *Giai đoạn thứ ba:* Trong giai đoạn này, phái Trung Quán đã xuất hiện hai vị học giả sáng chói, đó là Nguyệt Xứng và Tịch Thiên. Ông đã viết khoảng 20 bộ luận giải về Trung Quán Luận của ngài Long Thọ. Những tác phẩm này hiện chỉ còn được bảo tồn ở những bản dịch bằng tiếng Tây Tạng. Trong đó “Minh Cú Luận” của

ngài là bản duy nhất còn tồn tại trong văn bản Bắc Phạn nguyên thủy. Dường như chính nó đã hất cẳng tất cả những bản chú giải khác. Nguyệt Xứng nổi tiếng vào đầu thế kỷ thứ 7 và ngài đã viết một số tác phẩm xuất sắc. Ngài đã từng theo Liên Hoa Giác, một đệ tử của ngài Phật Hộ, để nghiên cứu về giáo lý Trung Quán, và có thể ngài cũng là đệ tử của Thanh Biện. Như đã nói, tác phẩm “Minh Cú Luận” là bộ luận giải do ngài viết nhằm chú giải Trung Quán Luận của ngài Long Thọ. Ngoài ra, “Nhập Trung Luận” và chú thích của nó chính là tác phẩm độc lập của ngài. Trong Minh Cú Luận ngài thường đề cập đến “Nhập trung Luận,” điều này cho thấy rõ rằng “Nhập trung Luận” đã được viết sớm hơn Minh Cú Luận. Ngoài ra, ngài còn chú giải “Thất thập tụng không tánh luận,” “Lục Thập Tụng Chánh Lý Luận” của ngài Long Thọ và “Tứ Bách Luận” của ngài Thánh Đề Bà. Ngoài ra, còn có hai bản khái luận, đó là “Nhập trung Đạo Bát Nhã Luận” và “Ngũ Uẩn Luận.” Trong tất cả các sách của ngài, hiện chỉ còn Minh Cú Luận là vẫn còn bản gốc, còn thì tất cả chỉ còn tồn tại qua bản dịch bằng Tạng ngữ mà thôi. Nguyệt Xứng đã biện hộ cho Quy Mật Luận Chứng Phái một cách nhiệt liệt, hơn nữa ngài còn nêu ra rất nhiều điểm sơ hở về luận lý của Thanh Biện. Ngài cũng ủng hộ chủ trương quan điểm thông thường của cảm quan tri giác và chỉ trích học thuyết “Tự Tướng” và “Vô Phân Biệt.” Ngài cũng phê bình về thuyết “Vô Thức” và cho rằng ý thức mà không có đối tượng là một điều không thể quan niệm được. Tịch Thiên là một trong những cột trụ vĩ đại của trường phái Qui Mật Luận Chứng. Ngài đã xuất hiện và nổi tiếng vào thế kỷ thứ 7 sau Tây lịch. Theo Taranathaas thì Tịch Thiên là con của vua Đức Khải trị vì xứ Saurashtra, và là người thừa kế chánh thống ngài vàng. Khi còn là một Thái tử, tên ngài là Tịch Khải. Vì chấp nhận một cách sâu sắc tư tưởng Đại Thừa nên ngài đã phát tâm để lìa bỏ vương quốc và đã đến xuất gia với Tu Viện Na Lan Đà và sau đó ngài được biết với tên Tịch Thiên. Những tác phẩm của ngài gồm có “Học Xứ Yếu Tập (Siksa-samuccaya) và “Nhập Bồ Đề Hành Luận” (Bodhicaryava-tara). Trong bộ Học Xứ Yếu Tập, ngài đã đề cập đến rất nhiều kinh điển Đại Thừa vô cùng quan trọng, tất cả gồm 97 loại, những loại sách này hiện nay đã hoàn toàn bị thất truyền. Trong Nhập Bồ Đề Hành Luận, ngài đã nhấn mạnh đến việc tu tập Bồ Đề Tâm. Ngài là một thi hào vĩ đại nhất trong học phái Trung Quán. Hầu hết những tác phẩm của ngài đều biểu hiện sự kết hợp đẹp đẽ giữa thi ca



và triết học. Ngài là tín đồ của phái Qui Mật Luận Chứng và đã phê bình phái Duy Thức một cách mạnh mẽ.

**Có bốn bộ luận căn bản của Tam Luận Tông:** Thứ nhất là bộ *Trung Quán Luận*: Trung Quán Luận hay Trung Luận được viết bởi Ngài Long Thọ. May mắn là bản Phạn ngữ vẫn còn tồn tại. Bản Hán văn do Cưu Ma La Thập dịch. Đây là 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 này gồm 400 bài tụng, trong đó Ngài Long Thọ đã bác bỏ một số những kiến giải sai lầm của phái Tiểu Thừa hay của các triết gia thời bấy giờ, từ đó ông bác bỏ tất cả những quan niệm duy thức và đa nguyên để gián tiếp thiết lập học thuyết “Nhất Nguyên” của mình. Triết học Trung Quán không phải là chủ thuyết hoài nghi mà cũng không phải là một chủ thuyết bất khả tri luận. Nó là một lời mời gọi công khai đối với bất cứ ai muốn trực diện với thực tại. Theo Nghiên Cứu về Phật Giáo, ngài Tăng Hộ đã nói về lý tưởng Bồ Tát trong Trung Quán như sau: “Phật Giáo có thể ví như một cái cây. Sự giác ngộ siêu việt của Đức Phật là rễ của nó. Phật Giáo cơ bản là cái thân cây, các học thuyết Đại Thừa là nhánh của nó, còn các phái và chi của Đại Thừa là hoa của nó. Bây giờ, dù hoa có đẹp đến thế nào thì chức năng của nó là kết thành quả. Triết học, để trở thành điều gì cao hơn là sự suy luận vô bổ, phải tìm động cơ và sự thành tựu của nó trong một lối sống; tư tưởng cần phải dẫn tới hành động. Học thuyết này sinh ra phương pháp. Lý tưởng Bồ Tát là trái cây hoàn mỹ chín mùi trên cây đại thụ của Phật Giáo. Cũng như trái cây bao bọc hạt giống, vì vậy bên trong lý tưởng Bồ Tát là sự kết hợp của tất cả những thành tố khác nhau, và đôi khi dường như chia rẽ của Đại Thừa.” Theo Jaidev Singh trong Đại Cương Triết Học Trung Quán, chúng ta thấy rằng những nét chính yếu của triết học Trung Quán vừa là triết học vừa là thuyết thần bí. Bằng cách xử dụng biện chứng pháp và chiếu rọi sự phê bình vào tất cả những phạm trù tư tưởng, nó đã thẳng tay vạch trần những khoa trương hư trá của lý trí để nhận thức Chân Lý. Bây giờ người tầm đạo quay sang với thiền định theo những hình thức khác nhau của ‘Không Tánh,’ và thực hành Bát Nhã Ba La Mật Đa. Nhờ thực hành tinh thần đức hạnh Du Già, người tầm đạo theo Trung Quán dọn đường để tiếp nhận Chân Lý. Tại giai đoạn sau cùng của Bát Nhã, những bánh xe

tưởng tượng bị chặn đứng, tâm trí vọng động lắng đọng tịch tịnh lại, và, trong sự tịch tịnh đó, Thực Tại 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. *Thứ nhì là Bách Luận:* 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 này 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 Bản,” là bản triển khai rộng ra của Bách Luận. *Thứ ba là bộ Thập Nhị Môn Luận:* 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 này có tất cả 12 chương, chủ đích nhằm cải sửa những sai lầm của các nhà Phật giáo Đại Thừa thời bấy giờ. *Thứ tư là bộ 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 này 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 này ngài Long Thọ chú thích về Đại Bát Nhã Kinh, có một chú giải về những nguyên lý căn bản này: tất cả các sự thể bị chi phối bởi điều kiện vô thường (sarvasamskara-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 này cũng gần giống nhau. Kinh được ngài Cưu Ma La Thập dịch sang Hoa ngữ vào khoảng những năm 397-415 sau Tây Lịch.

**Ngài Long Thọ đã đưa ra sự phản bác bốn khả năng (về nguồn gốc của vũ trụ) của Tam Luận Tông:** Trong câu kệ đầu tiên của Trung Quán Luận, Ngài Long Thọ đã nói: “Không có thực thể nào phát sinh vào bất cứ lúc nào, ở đâu, hay bằng phương cách nào từ chính nó, từ những cái khác, cả hai, hay không có nguyên nhân.” Đây là sự phê bình căn bản về nguyên nhân của phái Trung Quán. Đó cũng chính là sự phản bác của phái Trung Quán về ý niệm về bốn khả năng về nguồn gốc của vũ trụ của các trường phái triết học đồng thời với phái Trung Quán. Phái Trung Quán đã dùng phương pháp bác bỏ một luận đề bằng cách chứng minh rằng nếu lý giải chính xác từng chữ, nó sẽ dẫn đến một kết quả vô lý. *Thứ nhất*, hệ thống Sankhya, một trong những hệ thống cổ điển của triết học Ấn Độ, tán thành lập trường xác nhận nhân quả đồng dạng. Tuy nhiên, phái Trung Quán cho rằng, nếu thực tế nguyên nhân và hậu quả đồng dạng, như thế là mua hạt giống cây bông nhưng phải trả với giá quần áo. Như vậy khái niệm về nhân quả đồng dạng dẫn đến vô lý. Nếu nguyên nhân và hậu quả đồng dạng thì không có sự khác biệt giữa cha mẹ và con cái, và cũng không có sự khác biệt giữa đồ ăn và phân. *Thứ nhì* là trường phái Phật giáo Tiểu Thừa, phái Vaibhashika, Sautrantika, và vài nhóm của hệ phái Bà La Môn lại đồng ý về nhân quả khác biệt. Tuy nhiên, phái Trung quán cho rằng nếu nguyên nhân và hậu quả khác biệt, thì cái gì cũng có thể bắt nguồn từ bất cứ cái gì khác vì tất cả các hiện tượng đều khác nhau. Vậy thì thân cây lúa có thể bắt nguồn từ một miếng than đá cũng dễ như từ một hạt gạo, vì không có sự liên hệ giữa thân cây lúa và hạt gạo, và miếng than đá và hạt gạo cùng có mối liên hệ về sự khác biệt đối với thân cây lúa. Bởi vậy khái niệm nguyên nhân và hậu quả tuyệt đối khác biệt là một khái niệm vô lý. *Thứ ba* là lập trường cho rằng

nhân quả vừa đồng dạng vừa khác biệt được xác nhận bởi các nhà triết học Jaina. Tuy nhiên, phái Trung Quán nói rằng, không có một hiện tượng nào có thể có những đặc điểm mâu thuẫn. Một thực thể không thể nào vừa hiện hữu lại vừa không hiện hữu được, cũng như một thực thể không thể vừa đỏ lại vừa không đỏ. Như vậy không có chuyện nguyên nhân và hậu quả vừa đồng dạng vừa khác biệt. *Thứ tư* là hiện tượng nảy sinh không có nguyên nhân được xác nhận bởi những nhà duy vật thời cổ Ấn Độ. Tuy nhiên, phái Trung Quán nói rằng, khái niệm hiện tượng duyên khởi không có nguyên nhân bị bác bỏ bởi kinh nghiệm chung. Chẳng hạn như chúng ta để một siêu nước trên một lò lửa thì nước sẽ sôi, nhưng nếu chúng ta để siêu nước này trên một khối nước đá thì nó sẽ không sôi được. Vì vậy lập trường cho rằng hiện tượng không bắt nguồn từ nguyên nhân là không thể nào có được.

### ***The Madhyamaka***

The Madhyamikas or the Middle View School, founded about 150 A.D. by Nagarjuna, expected salvation from the exercise of wisdom understood as the contemplation of emptiness. Because they formulated their doctrines in deliberate contrast to those of the “Old Wisdom School,” we speak of a “New Wisdom School.” “Madhyamaka” is a Sanskrit term for “Middle Way School.” This is one of the two Indian Mahayana Buddhist schools, the other being the Yogacara. This school developed the doctrines of the “Perfection of Wisdom” in the Prajna-Paramita literature. The teachings are based on the notion that all phenomena are empty (sunyata) of inherent existence (svabhava), presented and followed by the Madhyamikas, founded by Nagarjuna and Aryadeva in the second century AD, which attained great influence in India, Tibet, China and Japan, etc. According to one legend, in the 3<sup>rd</sup> century, Nagarjuna travelled to the sea dragon’s palace beneath the ocean to retrieve the Avatamsaka Sutra. According to Buddhist legends, he discovered the sutra in an abandoned monastery. Nagarjuna was the fourteenth patriarch of Indian Zen. He was the founder and first patriarch of the Madhyamika (Middle Way) school, also the founder of the Pure Land Sect (Salvation School). One of the two Mahayana schools in India

(together with the Yogacara). The basic statement of the doctrines of this school is found in Master Nagarjuna's *Madhyamika-karika*.

The Madhyama, one of the two main schools of Mahayana Buddhism, of which philosophy was systematized by Nagarjuna, one of the greatest thinkers of India. According to the Madhyama, the Buddha followed a moderate path avoiding the two extremes, indulgence in sensual pleasures and the habitual practice of self mortification. When an attempt was made to interpret and discover the import of that path, Nagarjuna came forward with his own interpretation and called it *Madhyamika*, or moderate. The central idea in his philosophy is "Prajna," "wisdom," or ultimate knowledge derived from an understanding of the nature of things in their true perspective, "sunyata." Sunyata for him is a synonym for "dependent origination." So the dictum: "Everything is void" must be taken to mean that everything has a dependent origination and is hence non-substantial. Here everything stands for all things, dharma internal and external. So everything for him is devoid of any substantiality and becomes illusory. When this is realized the "Dharmadhatu," or the monistic cosmic element, becomes manifest. Another fundamental principle in his philosophy is Ajativada, the non-origination theory. Things declared non-substantial, sunya, also bring home to us by implication the idea that they are un-originated and undestroyed. Nagarjuna takes great pains to expound the non-origination theory in his works, such as the *Madhyamika Sastra*. His method of exposition and logic were so convincing that even those who belonged to the opposite camp were tempted to adapt them to their own theories. To quote one example, Gaudapada, a great exponent of Advaitism, was influenced considerably by Nagarjuna's method of arguments. The external world, for both the Madhyamikas and Advaitins, is unreal. The arguments advanced by Nagarjuna were also adopted by Gaudapada in so far as they supported his propositions. The formulation of the non-origination theory by Nagarjuna is a logical corollary of his doctrine of relativity. The non-origination theory, as applied to the phenomenal world, was unknown in Advaitism before Gaudapada. The Upanisads speak several times of the Atman and Brahmin as unborn, imperishable and eternal, but no-where do they speak thus of the external world. Nor do we find anybody before Gaudapada in the galaxy of Advaitins who

pleaded for the non-origination of things in general as did Gaudapada in his Karikas. Therefore there is no denying the fact that Gaudapada must have taken the idea from Nagarjuna and adapted it suitably to provide the Advaita doctrine with a firm foundation. Middle way is the “mean” between two extremes (between realism and nihilism, or eternal substantial existence and annihilation or between), the idea of a realm of mind or spirit beyond the terminology of substance (hūtu) or nothing (vô); however, it includes both existence and non-existence. Sakyamuni Buddha discovered the Middle Path which advises people to give up extremes, to keep away from bad deeds, to do good and to purify the mind. The Eightfold Noble Path. The Buddha taught: “When discrimination is done away with, the middle way is reached, for the Truth does not lie in the extreme alternatives but in the middle position.” The doctrine of the Middle Path means in the first instance the middle path between the two extremes of optimism and pessimism. Such a middle position is a third extreme, tending neither one way nor the other is what the Buddha wanted to say. The Buddha certainly began with this middle as only one step higher than the ordinary extremes. A gradual ascent of the dialectical ladder, however, will bring us higher and higher until a stage is attained wherein the antithetic onesidedness of ens and non-ens is denied and transcended by an idealistic synthesis. In this case the Middle Path has a similar purport as the Highest Truth.

Madhyamika school of Nagarjuna, or the Mahayanistic Negativism, called Madhyamika in Sanskrit. The doctrine of the Middle Path, or Sunyatavada, the “Theory of Negativity” or “Relativity.” The school was based on the three main sastras, Madhyamika-Sastra or Middle Path, Dvadasa-dvara-Sastra or the Twelve Gates, and the Sata-Sastra or the One Hundred Verse Treatise. The efforts of the Madhyamika School are centered on the refutation of all positive and affirmative views of other schols which have no foundation of dialectical negation. The refutation is directed first against the wrong views of Brahmanism and heretics, secondly against the one-sided views of Hinayana, and thirdly against the dogmatic views positively set forth by the Mahayanistic authors other than San-Lun School. The ideal of the Madhyamika School seems to have been eliminated the ‘inexplicable in speech and unrealizable in thought.’

The basis of all arguments is what we called the ‘Four Points of Argumentation.’ The doctrine of Mahayana sutras, and of the Prajnaparamita in particular, was developed in a systematic and philosophical form by the Madhyamikas. Madhyama means middle, and the Madhyamikas are those who take the Middle Way, between affirming and denying. The school was founded, probably about 150 A.D., by Nagarjuna and Aryadeva. Nagarjuna was one of the most subtle dialecticians of all times. Of Brahmin family, he came from Berar in South India, and was active in Nagarjunikonda near Amaravati, in Northern India. His name is explained by the legend that he was born under an Arjuna tree, and that Nagas, i.e. serpent-kings, or dragons, had instructed him in secret lore in the Dragons’ Palace under the sea. His theory is called “Sunya-vada,” or “Emptiness doctrine.” He supplemented with a logical apparatus the views expounded in the Sutras on perfect wisdom, which he is said to have rescued from the Nether world of the Nagas. While Sakyamuni, so the story goes, taught to men the doctrine of the Disciples, in heaven he taught at the same time a deeper doctrine, which was first preserved by the Dragons, and then brought to earth by Nagarjuna. The Madhyamika School flourished in India for well over 800 years. About 450 A.D. it split into two subdivisions: one side, the Prasangikas, interpreted Nagarjuna’s doctrine as a universal skepticism, and claimed that their argumentations had the exclusive purpose of refuting the opinions of others; the other side, the Svatantrikas, maintained that argument could also establish some positive truths. Together with Buddhism the Madhyamikas disappeared from India after 1,000 A.D. Their leading ideas have survived up to the present day in the Vedanta system of Hinduism into which they were incorporated by Gaudapada and Sankara, its founders. Translations of the Prajnaparamita-sutras have exerted a profound influence in China from 180 A.D. onwards. The Madhyamikas existed for a few centuries, from 400 or 600 to 900, as a separate school called San-Lun tsung. In 625 the school came to Japan, as Sanron, but it has been extinct there for a long time. Adapted to the Chinese and Japanese outlook on life, the doctrine lives on as Ch’an or Zen.

The Middle Path of the Eightfold Negation Middle School (the same as ten negations except the last pair). In the *Eight Negations*, all

specific features of becoming are denied. The fact that there are just eight negations has no specific purport; this is meant to be a whole negation. It may be taken as a crosswise sweeping away of all eight errors attached to the world of becoming, or a reciprocal rejection of the four pairs of one-sided views, or a lengthwise general thrusting aside of the errors one after the other. In this way, all discriminations of oneself and another or this and that are done away with. *First and second, Neither birth nor death:* There nothing appears, nothing disappears, meaning there is neither origination nor cessation; refuting the idea of appearing or birth by the idea of disappearance. *Third and fourth, Neither end nor permanence:* There nothing has an end, nothing is eternal, meaning neither permanence nor impermanence; refuting the idea of 'permanence' by the idea of 'destruction.' *Fifth and sixth, Neither identity nor difference:* Nothing is identical with itself, nor is there anything differentiated, meaning neither unity nor diversity; refuting the idea of 'unity' by the idea of 'diversity.' *Seventh and eighth, Neither coming nor going:* Nothing comes, nothing goes, refuting the idea of 'disappearance' by the idea of 'come,' meaning neither coming-in nor going-out; refuting the idea of 'come' by the idea of 'go.' ***There are still ten negations in five pairs:*** First and second, First and second, Neither birth nor death. Third and fourth, Neither end nor permanence. Fifth and sixth, Neither identity nor difference. Seventh and eighth, Neither coming nor going. Ninth and tenth, Neither cause nor effort.

Talking about the first founder of the Madhyamika School, according to one legend, in the 3<sup>rd</sup> century, Nagarjuna (Dragon-Tree Bodhisattva) travelled to the sea dragon's palace beneath the ocean to retrieve the Avatamsaka Sutra. According to another legend, he discovered the sutra in an abandoned monastery. Nagarjuna was the fourteenth patriarch of Indian Zen. He was the founder and first patriarch of the Madhyamika (Middle Way) school, also the founder of the Pure Land Sect (Salvation School). According to Kumarajiva, Nagarjuna was born in South India in a Brahmin family. Hsuan-Tsang, however, stated that Nagarjuna was born in South Kosala, now Berar. When he was young, he studied the whole of the Tripitaka in three months, but was not satisfied. He received the Mahayana-Sutra from a very old monk in the Himalayas, but he spent most of his life at



Sripavata of Sri Sailam in South India which he made into a center for propagation of Buddhism. He was one of the most important philosophers of Buddhism and the founder of the Madhyamika School or Sunyavada. Nagarjuna was a close friend and contemporary of the Satavahana king, Yajnasri Gautamiputra (166-196 A.D.). The world has never seen any greater dialectician than Nagarjuna. One of his major accomplishments was his systematization of the teaching presented in the Prajnaparamita Sutra. Nagarjuna's methodological approach of rejecting all opposites is the basis of the Middle Way. He is considered the author of the Madhyamika-Karika (Memorial Verses on the Middle teaching), Mahayana-vimshaka (Twenty Songs on the Mahayana), and Dvada-Shadvara-Shastra (Treatise of the Twelve Gates). He was the 14<sup>th</sup> patriarch of the Indian lineage. He was the one who laid the foundation for (established) the doctrine of the Madhyamika in the "Eight Negations" (no elimination, no production, no destruction, no eternity, no unity, no manifoldness, no arriving, no departing). To him, the law of conditioned arising is extremely important for without this law, there would be no arising, no passing away, no eternity, or mutability. The existence of one presupposed the existence of the other. Nagarjuna is revered in all of Mahayana as a great religious figure, in many places as a Bodhisattva. Not only Zen, but also Tantric branch of Buddhism and the devotional communities of Amitabha Buddha, count Nagarjuna among their patriarchs. Nagarjuna created an age in the history of Buddhist philosophy and gave it a definite turn. Hsuan-Tsang speaks of the 'four suns which illumined the world.' One of these was Nagarjuna, the other three being Asvaghosa, Kumarajiva, and Aryadeva. Indeed as a philosophical thinker, Nagarjuna has no match in the history of Indian philosophy. In the Lankavatara Sutra, the Buddha is asked who will teach the Mahayana after he has passed away. He foretold the coming of Nagarjuna and Nagarjuna's rebirth in the Pure Land: "After 500 years of my passing away, a Bhikshu most illustrious and distinguished will be born; his name will be Nagarjuna, he will be the destroyer of the one-sided views based on being and non-being. He will declare my Vehicle, the unsurpassed Mahayana, to the world; attaining the stage of Joy he will go to the Land of Bliss."

The Madhyamaka system of philosophy was developed mainly by Nagarjuna. He was one of the greatest geniuses the world has ever known. The system of which he laid the foundation was developed by his brilliant followers. It had a continuous history of development from the second century A.D. up to eleventh century A.D. *Three stages of its development* can be easily marked. In the first stage, there was a systematic formulation of the Madhyamaka philosophy by Nagarjuna and Aryadeva. The second stage is one of division of the system into two schools, the Prasangika and the Svatantrika. The third stage is one of re-affirmation of the Prasangika School. *The first stage:* Nagarjuna was the author of a voluminous commentary on Prajnaparamita known as Prajnaparamita-sastra. This was translated into Chinese by Kumarajiva (402-405). The original is not available now. He, however, formulated his main philosophy in Prajna-mula or Mula-Madhyamaka-Karikas known also as Madhyamaka-Sastra. His devoted pupil Aryadeva elaborated his philosophy in Catuh-sastra. *The second stage:* Nagarjuna had used the technique of “prasanga” in formulating his Madhyamaka philosophy. “Prasanga” is a technical word which means “reduction ad absurdum” argument. Nagarjuna did not advance any theory of his own, and therefore, had no need to advance any argument to prove his theory. He used only “Prasangavakya” or “reduction ad absurdum” argument to prove that the theories advanced by his opponents only led to absurdity on the very principles accepted by them. This implied that Reality was beyond thought-constructs. Buddhapalita who flourished in the middle of the sixth century was an ardent follower of Nagarjuna. He felt that “Prasanga” was the correct method of the Madhyamaka philosophy and employed it in his teachings and writings. He wrote a commentary called “Madhyamakavrtti” on the “Madhyamaka Sastra” of Nagarjuna. This is available only in Tibetan translation. The original is lost. A junior contemporary of Buddhapalita, named Bhavya or Bhavaviveka maintained that the opponent should not only be reduced to absurdity, but Svatantra or independent logical argument should also be advanced to silence him. He believed that the system of dialectics alone could not serve the purpose of pinpointing the Absolute Truth. He wrote the Mahayan-Karatata-ratna Sastra, Madhyamikahrdaya with an auto-commentary, called Tarkajvala, Madhyamartha-Samgraha, and Prajna-

pradipa, a commentary on the Madhyamaka Sastra of Nagarjuna. Only a Tibetan translation of these works is available. Dr. L.M. Joshi transcribed the Madhyamatha-Samgraha into Nagari letters and translated it into Hindi which appeared in the Dharmaduta (August 1964). N. Aiywami Sastri has restored Karatalaratna from the Chinese translation of Hsuan-Tsang into Samskrta (Visvabharati Santiniketan 1949). So we see that in the sixth century, nearly 400 years after the death of Nagarjuna, the Madhyamaka School was split into two: 1) Prasangika School, led by Buddhapalita and 2) Svatantrika School, led by Bhavaviveka. According to Y. Kajama, the problem which divided the Madhyamakas was whether the system of relative knowledge could be recognized as valid or not, though it was delusive from the absolute point of view. According to Hsuan-Tsang, Bhavaviveka externally wore the Samkhya cloak, though internally he was supporting the doctrine of Nagarjuna. Buddhapalita who flourished in the middle of the sixth century was an ardent follower of Nagarjuna. He felt that "Prasanga" was the right and correct method of the Madhyamaka philosophy and employed it in his teachings and writings. He wrote a commentary called "Madhyamakavrtti" on the "Madhyamaka Sastra" of Nagarjuna. This is available only in Tibetan translation. The original is lost. A junior contemporary of Buddhapalita, named Bhavya or Bhavaviveka maintained that the opponent should not only be reduced to absurdity, but Svatantra or independent logical argument should also be advanced to silence him. He believed that the system of dialectics alone could not serve the purpose of pinpointing the Absolute Truth. He wrote the Mahayan-Karatala-ratna Sastra, Madhyamikahrdaya with an auto-commentary, called Tarkajvala, Madhyamatha-Samgraha, and Prajna-pradipa, a commentary on the Madhyamaka Sastra of Nagarjuna. Only a Tibetan translation of these works is available. Dr. L.M. Joshi transcribed the Madhyamatha-Samgraha into Nagari letters and translated it into Hindi which appeared in the Dharmaduta (August 1964). N. Aiywami Sastri has restored Karatalaratna from the Chinese translation of Hsuan-Tsang into Samskrta (Visvabharati Santiniketan 1949). So we see that in the sixth century, nearly 400 years after the death of Nagarjuna, the Madhyamaka School was split into two: 1) Prasangika School, led by Buddhapalita and 2) Svatantrika School, led by Bhavaviveka. According to Y. Kajama, the problem which divided

the Madhyamakas was whether the system of relative knowledge could be recognized as valid or not, though it was delusive from the absolute point of view. According to Hsuan-Tsang, Bhavaviveka externally wore the Samkhya cloak, though internally he was supporting the doctrine of Nagarjuna. *The third stage:* In this stage, we have two very brilliant scholars of the Madhyamaka system: Candrakirti and Santideva. About 20 of his commentaries were written on Nagarjuna's Madhyamaka Sastra. They are available only in Tebetan translation. Candrakirti's Prasan-*napada* commentary is the only one that has survived in the original Samskrta. It seems to have elbowed every other commentary out of existence. He flourished early in seventh century A.D. and wrote several works. He was born in Samanta in the South. He studied Madhyamaka philosophy under Kamalabuddhi, a disciple of Buddhupalita, a disciple of Kamalabuddhi, a disciple of Buddhupalita and probably under Bhavya also. His *prasannapada* commentary on Nagarjuna's Madhyamaka sastra, has already been mentioned. He wrote an independent work, named "Madhyamakavatara" with an auto-commentary. He frequently refers to Madhyamakavatara in his *Prasannapada* which goes to show that the former was written earlier than the latter. He also wrote commentaries on Nagarjuna's *Sunyata Saptati* and *Yukti Sastika* and on Aryadeva's *Catuhsataka*. Two other manuals (*prakaranas*), *Madhyamaka-prajnavatara* and *Pancaskandha* were also written by him. Of all his works, only *Prasannapada* is available in the original; other works are available only in Tibetan translation. Candrakirti vigorously defends the Prasangika School, and exposes the hollowness of Bhavaviveka's logic at many places. He also supports the common sense view of sense perception and criticizes the doctrine of the 'unique particular' (*Svalaksana*) and perception devoid of determination (*kalpanapodha*). He has also criticized *Vijnanavada* and maintains that consciousness (*vijnana*) without an object is unthinkable. Santideva was one of the great pillars of the Prasangika School. He flourished in the seventh century. According to Taranathaas, Santideva was the son of King Kalyanavarman of Saurashtra and was the rightful successor to the throne. As a prince he was known as Santivarman. He was so deeply inspired by Mahayanic ideal that he fled away from his kingdom and took orders with Jaideva in Nalanda after which he was known as

Santideva. He was the author of Siksa-samuccaya and Bodhicaryavatara. In the former, he has referred to many important Mahayana works, nearly 97 in number which are now completely lost. In the Bodhicaryavatara he has emphasized the cultivation of Bodhicitta. He was the greatest poet of the Madhyamaka School and his work was a beautiful fusion of poetry and philosophy. He was the follower of the Prasangika method and has criticized Vijnanavada vehemently.

***There are four basic commentaries of the Madhyamika School:***  
*First, the Madhyamika-Sastra:* Madhyamika Sastra written by Nagarjuna. Fortunately the Sanskrit text of it has been preserved. It was translated into Chinese by Kumarajiva. This is 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 various forms of 'Sunyata,' and the practice of 'Prajnaparamitas.' By moral and yogic practices, he is prepared to receive the Truth. In the final stage of Prajna, the wheels of imagination are stopped, the discursive mind is stilled, and in that silence Reality stoops to kiss the eye of the aspirant; he receives the accolade of prajna and becomes the knighterrant of Truth. It is an experience of a different dimension, spaceless, timeless, which is beyond the province of thought and speech. Hence it cannot be expressed in any human language. *Second, the Sata-Sastra:* One of the three sastras of the Madhyamika school, so called because of its 100 verses, each of 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. There is also the Catuhsataka-sastrakarita, an expansion of the satastra. *Third, the Dvadasanikaya sastra:* 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. *Fourth, the Prajnaparamita sastra:* Also called Maha-Prajnaparamita 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 Nagarjuna 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 Nagarjuna's commentary on the Mahaprajnaparamita there is an annotation of the fundamental principles: All conditioned things are impermanent (sarvasanskara-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-dukkham), 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.

***Nagarjuna initiated the Madhyamaka's Refutation of Four Possibilities:*** In the first verse of the Mulamadhyamakarikā, Nagarjuna stated: "No entity is produced at any time, anywhere, or in any manner from self, from other, from both, or without cause." This is the fundamental Madhyamaka critique of causality. This is also the refutation of the Madhyamaka on the four possibilities for the origination of phenomena, or the relationship between cause and effect of philosophical schools contemporary with the Madhyamaka. Madhyamaka School utilized a method called "reductio ad absurdum", or a negative dialectic that exposes the inherent contradictions and absurdities in the opponent's position: *First*, the Sankhya system, one of the classical systems of Indian philosophy, advocated the position that maintains that the cause and effect are identical. However, the Madhyamaka says that, if in fact cause and effect are identical, then having bought cottonseed with the price one would pay for cloth would be the same. The idea that cause and effect are identical thus leads to absurdity. If cause and effect were identical, then there would be no difference between father and son, and also no difference between food and excrement. *Second*, the Hinayana schools of Buddhism, Vaibhashika, Sautrantika and some of the Brahmanical schools agreed that the position which cause and effect are different. However, the Madhyamaka says that, if in fact cause and effect are different, anything could originate from anything else, because all phenomena are equally different. Hence a stalk of rice might just as easily originate from a piece of coal as from a grain of rice, for there would be no connection between a stalk of rice and a grain of rice; and a piece of coal and a grain of rice would have the same relationship of difference to a stalk of rice. Thus the notion that cause and effect are

absolutely different is an intrinsically absurd idea. *Third*, the position according to which phenomena originated from causes that are both identical and different (cause and effect are both identical and different) was affirmed by the Jaina philosophers. However, the Madhyamaka says that, no phenomenon can have contradictory characteristics. An entity cannot be both existent and nonexistent at the same time, just as one entity cannot be both red and not red at the same time. Thus there are no such phenomena that can be originated from cause and effect that are identical and different at the same time. *Fourth*, phenomena arise without cause or phenomena originate without a cause was affirmed by the materialists in ancient India. However, the Madhyamaka says that, the idea that phenomena originate without a cause is nonsense by appeal to common experience. For instance, if we set a kettle of water on a lighted stove, the water will boil, but if we set it on a block of ice, it won't. So the position that maintains phenomena originate without a cause is impossible.



*Chương Hai Mươi Lăm*  
*Chapter Twenty-Five*

*Tam Luận Tông Ấn Độ*

Chủ thuyết Trung Luận Tông bắt nguồn từ tư tưởng chính của ba bộ luận chính của Ngài Long Thọ. Được gọi là Trung Quán Tông vì bộ phái này chú trọng đến quan điểm trung dung (madhyamika-pratipat). Trong bài thuyết pháp đầu tiên trong vườn Lộc Uyển, Đức Phật đã giảng về Trung đạo, vốn là con đường tu tập không phải qua sự hành xác mà cũng không phải buông xuôi theo dục lạc. Trung đạo không chấp nhận cả hai quan điểm liên quan đến sự tồn tại và không tồn tại, trường cửu và không trường cửu, ngã và vô ngã, vãn vãn. Nói tóm lại, tông phái này không chấp nhận thuyết thực tại mà cũng không chấp nhận thuyết không có thực tại, phái này chỉ chấp nhận sự tương đối. Tuy nhiên, cần nên thấy rằng Trung Đạo được đề xướng ở Ba La Nại có một ý nghĩa về đạo đức sống, còn Trung Đạo của Trung Luận tông là một khái niệm siêu hình. Trường phái mà chủ thuyết dựa vào ba bộ luận chính của Ngài Long Thọ. Đặc điểm nổi bật nhất của tông phái này là nhấn mạnh đến chữ ‘Không’ và ‘Không Tánh’ nhiều lần, cho nên nó cũng còn được gọi là tông phái có ‘hệ thống triết học xác định rằng ‘không’ là đặc tánh của Thực Tại. Ngoài ra, đã có rất nhiều nhà tư tưởng Trung Luận đi theo ngài Long Thọ như Thánh Thiên (Aryadeva) vào thế kỷ thứ ba, Buddhapatila vào thế kỷ thứ năm, Chandrakirti vào thế kỷ thứ sáu, và Santideva vào thế kỷ thứ bảy.

Theo Giáo Sư Stcherbatsky trong “Cương Yếu Triết Học Phật Giáo,” được soạn bởi Giáo Sư Takakusu, những giai đoạn phát triển của giáo lý Đại Thừa đặc biệt đề cập đến Trung Quán sau đây: Thế kỷ thứ nhất sau Tây Lịch: Sự hưng khởi của Đại Thừa A Lại Da Thức và Chân Như, cả hai đều do Ngài Mã Minh khởi xướng. Thế kỷ thứ hai sau Tây Lịch: Tánh Không Duyên Khởi Luận, do Long Thọ và Đề Bà thành lập. Second century A.D. Thế kỷ thứ ba và thứ tư sau Tây Lịch: Một khoảng trống. Tuy nhiên, trong thời gian này có hai ngài Kiên Huệ và Di Lặc. Di Lặc là vị thầy trực tiếp hay gián tiếp của ngài Vô Trước, và tính cách lịch sự của ông thì không thể nghi ngờ gì được, mặc dù có những huyền thuyết nên một số học giả xem ông như là nhân vật tưởng tượng. Third and fourth centuries A.D. Thế kỷ thứ năm:

Lập trường duy tâm của Vô Trước và Thế Thân. Thế kỷ thứ sáu: Phân tranh giữa các phái duy tâm và tánh không. An Huệ và Trần Na là những đại biểu cho phái Duy Tâm. Phật Hộ và Thanh Biện là những đại biểu cho phái Tánh Không. Thế kỷ thứ bảy: Hệ thống Trung Quán hoàn thành triệt để dưới sự xiển dương của Nguyệt Xứng.

Những luận điểm quan trọng của Tam Luận Tông tại Ấn Độ: Ngài Long Thọ, sơ tổ Trung Luận tông đã viết rất nhiều sách, trong số đó Trung Quán Luận được xem là tác phẩm quan trọng của ông. Sách này trình bày triết lý Trung Luận tông một cách có hệ thống. Trong bài kệ mở đầu cuốn sách, ngài Long Thọ đã tóm lược các điều cơ bản của triết lý này. Ngài đã giảng giải luật Duyên Khởi bằng tám sự phủ định. Theo Trung Luận thì tánh không (sunyata) là tuyệt đối và không có sự khác biệt giữa luân hồi (samsara) và Niết Bàn (nirvana) hay sự trống không (sunyata). Sự trống không hay tuyệt đối tương ứng với Phạm Thiên (Brahman) nirguna trong sách Upanisads. Qua triết lý ‘Tánh Không,’ Trung Luận tông bàn về cái hiện hữu tương đối, chứ không phải là hiện hữu tuyệt đối. Theo quan điểm của Trung Luận tông thì ‘Tánh Không’ là ý tưởng trung tâm trong triết lý của họ, do đó chủ thuyết này có tên là Sunyatavada. Trung Quán Luận còn bàn về hai loại chân lý: tục đế hay chân lý theo qui ước hay theo thường nghiệm (samvrti), và chân đế hay chân lý siêu nhiên (paramartha). Theo Giáo sư Bapat trong Hai Ngàn Năm Trăm Năm Phật Giáo, tới đầu thế kỷ thứ 5, Trung Luận tông được chia làm hai trường phái tư tưởng là Prasanghika và Svatantra. Trường phái đầu do Buddhapalita và trường phái sau do Bhavaviveka thành lập. Prasanghika dùng phương pháp suy luận loại trừ để xây dựng luận thuyết, còn Svatantra thì dùng kiểu suy luận độc lập. Có thể nói rằng các trường phái Thiên Thai và Tam Luận ở Trung Hoa chủ trương thuyết ‘Không Tánh,’ do đó là một sự tiếp nối của Trung Luận tông ở Ấn Độ.

### *Madhyamika School in India*

The Middle School of which doctrine was originated from the three main works of Nagajuna. The Madhyamikas were so called on account of the emphasis they laid on the middle view (madhyamika-pratipat). In his first sermon at Banares, the Buddha preached the Middle Path, which is neither self-mortification nor a life devoted to the pleasures of

the senses. However, the middle path, as advocated by the adherents of the Madhyamika system, is not quite the same. Here, the middle path stands for the non-acceptance of the two views concerning existence and non-existence, eternity and non-eternity, self and non-self, and so on. In short, it advocates neither the theory of reality nor that of the unreality of the world, but merely of relativity. It is, however, to be noted that the middle path propounded at Banares has an ethical meaning, while that of the Madhyamikas is a metaphysical concept. The Middle School of which doctrine was based on the three main works of Nagajuna. The most striking feature of Madhyamaka philosophy is its ever-recurring use of 'Sunya' and 'Sunyata.' So this system is also known as the school with the philosophy that asserts Sunya as the characterization of Reality. Besides, there was a galaxy of Madhyamika thinkers, such as Aryadeva in the third century A.D.), Buddhapalita in the fifth century, Bhavaviveka in the fifth century, Chandrakirti in the sixth century, and Santideva in the seventh century.

According to Prof. Stcherbatsky in *The Essentials of Buddhist Philosophy* composed by Prof. Takakusu, the Mahayana philosophy has developed in the following periods with special reference to Madhyamika: First century A.D.: The rise of Mahayana Alaya-vijnana or Store-Consciousness and Tathata or Thusness, both admitted by Asvaghosa. The theory of universal relativity or Sunyata, formulated by Nagarjuna and Aryadeva. A gap; however, during this doubted, although, because of mysterious legends surrounding him, some scholars are inclined to regard him as an imaginary person. Fifth century: The idealistic interpretation of Asanga and Vasubandhu. Sixth century: A split between the idealistic and relativistic schools. Sthiramati and Dignaga are representatives for the idealistic school. Buddhapalita and Bhavaviveka are representatives for the relativistic school. Seventh century: Final establishment of Madhyamika system in its extreme form by Candrakirti.

Important points of the Madhyamika School in India: Nagarjuna, the first patriarch of the Madhyamika School, wrote a number of works, of which the Madhyamika-karika is regarded as his masterpiece. It presents in a systematic manner the philosophy of the Madhyamika School. In the invocation in verse at the beginning of the book, Nagarjuna gives the fundamentals of his philosophy in a nutshell. He

describes Dependent Origination (Pratitya-samutpada) by means of eight negations. According to the Madhyamika School, the indescribable absolute (sunyata) is the absolute. There is no difference between phenomenal world (samsara) and nirvana or sunyata (reality). Sunyata or the absolute corresponds to the nirguna Brahman of the Upadesads. Through the philosophy of Sunyata, the Madhyamika School discussed about the relative existence of thing, not the absolute one. According to the views of the Madhyamika school, sunyata is the central idea of its philosophy and is therefore designated the 'sunyatavada.' The Madhyamika-karika further deals with two kinds of truths: the conventional or empirical truth (samvrti), and the higher or transcendental truth (paramartha). According to Prof. Bapat in the *Twenty-Five Hundred Years of Buddhism*, towards the beginning of the fifth century A.D., the Madhyamika School was divided into two schools of thought: the Prasanghika School and the Svatantra. The Prasanghika school uses the method of 'reason of reduction' to establish its thesis, while the Savtantra school employs independent reasoning. The former was founded by Buddhapalita and the latter by Bhavaviveka. It may be mentioned that the T'ien-T'ai and San-Lun sects in China advocated the doctrine of 'sunyata' and were thus a continuation of the Indian Madhyamika sect.

**Chương Hai Mươi Sáu**  
**Chapter Twenty-Six**

**Tam Luận Tông Trung Hoa**

Tại Trung Hoa, Trung Luận tông hay Tam Luận tông được chia thành hai nhóm. Nhóm thứ nhất đi theo truyền thống ‘Cổ Tam Luận Tông’ từ thời ngài Long Thọ đến ngài Cưu Ma La Thập, còn nhóm thứ hai theo truyền thống ‘Tân Tam Luận tông’ từ thời Cát Tạng (549-623), một môn đệ của Cưu Ma La Thập đến thời kỳ suy thoái của truyền thống này vào khoảng thế kỷ thứ tám. Thế kỷ thứ năm sau Tây Lịch: Trung Luận Quán của ngài Long Thọ được Cưu Ma La Thập phiên dịch và truyền cho các đồ đệ Đạo sanh, Đàm Tế, và Tăng Lãng. Trong số đó Tăng Lãng là một truyền nhân xuất sắc, cuối cùng đã tách hẳn Tam Luận tông khỏi Thánh Thật tông (Tiểu Thừa Không Luận tông). Tam Luận Tông Trung Quốc có nền tảng thực thụ là do công trình của Tăng Lãng. Thế kỷ thứ sáu sau Tây Lịch: Pháp Lãng là một đạo sư vĩ đại, có hai mươi lăm đệ tử dưới tay. Cát Tạng là một nhân vật lỗi lạc trong nhóm này. Thân phụ ông đã xuất gia và thường dẫn ông đi nghe ngài Chân Đế thuyết pháp. Rồi Cát Tạng xuất gia theo Pháp Lãng và được Pháp Lãng đặc biệt dạy dỗ. Khi được 19 tuổi đọc và trù tụng những bài giảng của Thầy không mảy may sai lạc, khiến thính chúng rất đỗi ngạc nhiên. Ông trụ tại chùa Gia Tường, do đó được gọi là Gia Tường Đại Sư.

Tam Luận tông là một bộ phái Phật giáo điển tả Trung Luận theo chân lý tuyệt đối. Các tông phái này nhấn mạnh ở thuyết chân lý qui ước hay tục đế (samvrti-satya) theo đó thì vạn vật đều do duyên sinh và chỉ có sự tương quan với nhau chứ không phải hiện hữu theo nghĩa tuyệt đối. Khía cạnh thực tế của triết lý Trung Luận được các trường phái này thể hiện trong cách sống gần gũi với con người bình thường. Mặc dù đã đóng góp nhiều cho sự phát triển của nền văn hóa Trung Hoa trong tám thế kỷ, nhưng các tông phái này ngày nay chỉ còn là những đối tượng để nghiên cứu về lịch sử, kinh sách và triết học mà thôi. Các tông phái này không còn tồn tại dưới dạng thể chế tôn giáo ở Trung Hoa, ngoại trừ hình thức đã sửa đổi như là đạo Lạt Ma (Lamaism) ở Tây Tạng. Kinh sách chính đã tạo nên hệ Tam Luận của Phật giáo Trung Hoa bao gồm Đại Trí Độ Luận, Thập Địa Tỳ Bà Sa

Luận, Trung Luận, Bách Luận, và Thập Nhị Môn Luận. Tại Trung Quốc, các nhóm khác đi chung với Phật giáo Trung Luận gồm có Tứ Luận tông, Bát Nhã tông, Hưng tông, trong đó bao gồm cả Tam Luận tông và Hoa Nghiêm tông.

### *Madhyamika School in China*

In China, the Three Madhyamika Treatises is divided into two groups. The first tradition is called the 'old' follows the tradition from Nigarjuna to Kumarajiva; and the second is called the 'new' tradition from Chi-Tsang (549-623 A.D.), a disciple of Kumarajiva, to the time of its decline in the eighth century A.D. Fifth century A.D.: Nagarjuna's Madhyamika Sastra was translated and expounded by Kumarajiva and handed down to his pupil Tao-Sheng, T'an-Chi, and Seng-Lang. Seng-Lang, a distinguished successor, finally separated the San-Lun School clearly from Satyasiddhi School, the Hinayanistic Nihilism. The Chinese San-Lun School owes its real foundation to Seng-Lang's work. Sixth century A.D.: Fa-Lang was a great leader who had twenty-five pupils under him. Chi-Tsang was the outstanding member of this group. His father had entered the order and often took him to hear lectures by Paramartha, the then flourishing Indian teacher in China. Chi-Tsang himself joined the order under Fa-Lang and received a special training from him. When nineteen years of age, he lectured and recapitulated his teacher's lectures without any mistakes, to the great astonishment of the listeners. He lived in Chia-Hsiang monastery and is known by the name Chia-Hsiang Tashih, or the great master of Chia-Hsiang.

The San-Lun-tsung was a Buddhist sect which expressed the Madhyamika doctrine according to absolute truth (paramartha-satya). These schools stress the doctrine of conventional truth (samvrti-satya), according to which all beings are conditioned and merely interrelated, but do not come into existence in the absolute sense. The practical aspect of the Madhyamika philosophy was expressed by these schools in their approach to human life. Although these schools contributed to the cultural development of ancient China for eight centuries, today they are only objects of historical, textual and philosophical study. They no longer exist as religious institutions in China, except in the modified form of Tibetan Lamaism. Chief texts which constitute the San-Lun literature of Chinese Madhyamika Buddhism: The Mahaprajnaparamita-sastra, the Dasabhumivibhasa-sastra, the Madhyamika-sastra, the Sata-sastra, and the Dvadasanikaya-sastra. In China, the groups which embrace Madhyamika Buddhism are Si-Lun-Tsung, Prajna tsung, Hsing-tsung, in which the San-Lun-tsung and Hua-Yen-tsung are also included.

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

***Tam Luận Tông Nhật Bản***

Tưởng cũng nên ghi nhận rằng Tam Luận tông của ngài Long Thọ là tông phái với chủ trương “Đại Thừa Phủ Định Luận.” Tiếng Phạn gọi là Madhyamika, chủ trương học thuyết Trung Đạo, Không Luận, hay Tương Đối Luận. Tam Luận Tông dựa vào ba bộ luận được Ngài Long Thọ và đệ tử của ngài là Đề Bà biên soạn. Ba bộ luận ấy là Trung Quán Luận, Thập Nhị Môn Luận, và Bách Luận (see Trung Quán Luận, Thập Nhị Môn Luận, and Bách Luận). Những cố gắng của Tam Luận Tông quy tụ vào sự bài bác tất cả các quan điểm tích cực và khẳng định của các tông không lấy phủ định biện chứng làm căn bản. Sự bài bác trước tiên nhắm thẳng vào những quan điểm sai lầm của Bà La Môn và tà giáo; kế đến nhắm vào những thiên kiến của phái Tiểu Thừa; và sau cùng nhắm vào những kiến giải độc đoán của đề ra bởi các tác giả của phái Đại Thừa không phải là Tam Luận. Lý tưởng của Tam Luận Tông hình như là tiêu diệt hý luận. Căn bản của mọi luận chứng của Tam Luận Tông là ‘Tứ Cú.’ Ở Nhật Bản, Tam Luận tông không hề là một ngành học độc lập, nhưng học thuyết vẫn được tiếp nối học hỏi một cách nồng nhiệt đến cả ngày nay, vì nó thiết yếu cho người học Phật, là một khí giới sắc bén của luận chứng biện chứng, cũng như là căn bản lý thuyết làm nền tảng cho nhiều tông phái tích cực và hoạt động của Phật Giáo ngày nay. Có ba dòng Truyền Thừa Tam Luận tông tại Nhật Bản. Dòng thứ nhất vào thế kỷ thứ bảy: The first line in the seventh century A.D.: Huệ Quán, người Cao Ly, đồ đệ của Cát Tạng, sang Nhật năm 625 và giảng giáo lý Tam Luận tại chùa Nguyên Hưng ở Nại Lương. Đây là sự truyền thừa Tam Luận tông đầu tiên tại Nhật Bản. Dòng truyền thừa thứ hai do Trí Tạng, một đồ đệ của Huệ Quán. Dòng truyền thừa thứ ba do Đạo Từ, đồ đệ của Nguyên Khang, tác giả bản Sơ Giải Tam Luận.

### *Japanese Madhyamika Buddhism*

It should be noted that the Madhyamika school of Nagarjuna, or the Mahayanistic Negativism, called Madhyamika in Sanskrit, with the doctrine of the Middle Path, or Sunyatavada, the “Theory of Negativity” or “Relativity.” The school was based on the three main sastras, Madhyamika-Sastra or Middle Path, Dvadasa-dvara-Sastra or the Twelve Gates, and the Sata-Sastra or the One Hundred Verse Treatise. The efforts of the Madhyamika School are centered on the refutation of all positive and affirmative views of other schools which have no foundation of dialectical negation. The refutation is directed first against the wrong views of Brahmanism and heretics, secondly against the one-sided views of Hinayana, and thirdly against the dogmatic views positively set forth by the Mahayanistic authors other than San-Lun School. The ideal of the Madhyamika School seems to have been eliminated the ‘inexplicable in speech and unrealizable in thought.’ The basis of all arguments is what we called the ‘Four Points of Argumentation.’ In Japan, the school was never an independent institution, but the study of its doctrine has been ardently continued even to the present time because it is indispensable for Buddhist students as one of the chief objects of Buddhist learning and a strong weapon of dialectic argument, as well as the theoretical basis underlying many of the more positive and active schools of Buddhism today. There are three Transmissions of the Madhyamika School in Japan. Chi-Tsang’s Korean pupil, Hui-Kuan from Kauli, a state in Korea, came to Japan in 625 and taught the Madhyamika doctrine at the monastery Gwangoji in Nara. This is the first transmission of Madhyamika to Japan. The second transmission was by Chizo, a pupil of Hui-Kuan. The third transmission was by Doji, a pupil of Yuan-K’ang, the author of the commentary on the Three Treatise.



**Chương Hai Mươi Tám**  
**Chapter Twenty-Eight**

**Tứ Luận Tông**

Tứ Luận Tông được thành lập vào đời nhà Tùy, chủ thuyết dựa trên bộ Tứ Luận được soạn bởi Ngài Long Thọ và Đề Bà Bồ Tát. Vì lúc ấy Tam Luận Tông quá thiên trọng về duy tâm luận phủ định, nên nảy lên một phái tích cực là Tứ Luận Tông, bằng cách thêm vào một tác phẩm thứ tư của Ngài Long Thọ, đó là Đại Trí Độ Luận, trong đó chúng ta thấy rằng ông thiết lập quan điểm “Nhất Nguyên” của mình một cách xác quyết hơn trong bất cứ tác phẩm nào khác. Vì Tam Luận hay Tứ Luận đều từ tay Ngài Long Thọ, nên khuynh hướng tổng quát của những luận chứng siêu hình cũng gần giống nhau. Tuy nhiên, khi Tam Luận Tông chiếm ưu thế hơn, Tứ Luận tông đành nhượng bộ và mất hẳn khỏi môi trường tranh luận tánh không. Giáo thuyết Tứ Luận tông dựa trên bốn bộ luận nổi tiếng: Trung Quán Luận (bốn quyển), Bách Luận (hai quyển), Thập Nhị Môn Luận (một quyển), và Đại Trí Độ Luận (100 quyển). Bốn luận chứng mà ngài Thế Thân đã trích dẫn từ nền văn học Luận Tạng. Trong đó Thế Thân tán đồng quan điểm của Thế Hữu (3) là hợp lý nhất trong số bốn luận chứng, dù ông không hoàn toàn thỏa mãn với nó. *Thứ nhất là Luận chứng của Pháp Cứu*: Luận chứng bàn về sai biệt giữa phẩm loại hay kết quả, như một thoi vàng có thể được làm thành ba thứ đồ dùng, nhưng mỗi thứ vẫn giữ y bản chất của vàng. *Thứ nhì là Luận chứng của Diệu Âm*, bàn về sai biệt tướng dạng hay kiện tố, như cùng một công việc có thể đạt đến được bằng ba nhân công khác nhau. *Thứ ba là Luận chứng của Thế Hữu*, bàn về sai biệt nhiệm vụ hay vị trí, như trong kế toán, cùng một con số có thể được dùng để diễn tả ba giá trị khác nhau, ví dụ như một đơn vị số có thể là một hay chỉ cho 10, hay cho 100 (1 mét=10 decimét=100 centimét). Theo luận chứng này thì ta có thể đưa ra nhiều giá trị khác nhau cho mỗi một trong ba thời (quá khứ, vị lai, và hiện tại): vị lai là giai đoạn chưa hiện hành, hiện tại là giai đoạn đang hiện hành thực sự, và quá khứ là giai đoạn mà hiện hành đã chấm dứt. Do bởi những sai biệt về giai đoạn, nên ba thời phân ly rõ rệt, và tất cả các pháp trong đó đều là những thực thể có thực. Do đó có công thức “Tam Thế Thực Hữu, Pháp Thế Hằng Hữu” (ba giai đoạn của thời gian đều

có thực và do đó thực thể của tất cả các pháp đều liên tục là thực hữu). *Thứ tư là Luận chứng của Giác Thiên*, sai biệt về quan điểm hay tương quan; như một người đàn bà có thể cùng một lúc vừa là con gái, là vợ và bà mẹ, tùy theo sự tương quan với mẹ, với chồng hay với con của mình.

### ***The Four-Sastra Sect***

The Four-Sastra Sect, which formed during the Sui dynasty, its doctrines based on those four sastras composed by Nagarjuna and Devabodhisattva. As the Madhyamika School is much inclined to be negativistic idealism, there arose the more positive Four-Treatise School or Shih-Lun which adds a fourth text by Nagarjuna, namely, the Prajnaparamita Sastra in which we see that he establishes his monistic view much more affirmatively than in any other text. Because all being from Nagarjuna's hand, the general trend of metaphysical argument is much the same. However, as the Madhyamika School carried the day, the Four Treatise School gave way to it and soon disappeared from the arena of Sunyata controversy. Teachings of the Four-Sastra Sect based on four famous sastras: Pranyamula-sastratika by Nagarjuna (Long Thọ), four books; Sata-sastra by Devabodhisattva, two books; Dvadasanikaya-mukha-sastra by Nagarjuna, one book; and Mahaprajnaparamita-sastra by Nagarjuna, one hundred books. The four arguments which Vasubandhu quoted from the Exegetic Literature. Vasubandhu prefers Vasumitra's opinion (3) as the best of the four arguments though he was not entirely satisfied with it. *First, Dharmatrata's argument* from the difference of kind or result, as a gold piece may be made into three different articles, yet each retains the real nature of gold. *Second, Shosa's argument* from the difference of mark or factor as the same service can be obtained from three different employees. *Third, Vasumitra's argument* from the difference of function or position s in accounting where the same numeral may be used to express three different values, for instance, the numeral one may be 1 or the index of 10 or of 100 (1 meter=10 decimeters=100 centimeters). According to this argument, it is possible to give different values to each of the three periods of time, the future is the stage which has not come to function, the present is the actually functioning stage, and the past is the stage in which the function has come to an end. Owing to the differences in stages, the three periods are distinctly separate, and all things or elements in them are real entities. Hence the formula: "The three periods of time, are real and so is the entity of all elements at any instant." *Fourth, Buddhadeva's argument* from the difference of view or relation, as a woman can at once be daughter, wife, and mother according to the relation she holds to her mother, her husband, and her child.

*Chương Hai Mươi Chín*  
*Chapter Twenty-Nine*

*Thành Thực Tông*

Giáo thuyết Thành Thật Tông dựa trên bộ Thành Thật Luận. “Satyasiddhi” là từ ngữ Bắc Phạn dùng để chỉ “Cơ sở của Chân lý.” Đây là truyền thống triết lý được du nhập tới các xứ Đông Á, dựa trên bộ Thành Thật Luận của Harivarman. Nó thường được phân loại như là một trường phái Đại Thừa vì nó cho rằng vạn hữu, cả người lẫn pháp, đều không có thực tánh. Tuy nhiên, không giống như hầu hết các trường phái Đại Thừa khác, việc phủ nhận này được đưa ra bằng cách chặt chẽ vật thể ra làm nhiều phần nhỏ hơn và nhỏ hơn, cho đến khi vật thể không còn gì nữa. Phái Hoàn Thiện Chân Lý, dựa vào học thuyết của Sautrantika, văn bản chính của trường phái này là Satyasiddhi của Ha Lê Bạt Ma (Harivarman) vào thế kỷ thứ tư, được dịch sang Hoa ngữ vào thế kỷ thứ năm. Trường phái này tin rằng tâm thức chỉ là người vác gánh luân hồi sinh tử. Phái này cũng cho rằng Niết bàn chỉ là một sự kiện tâm linh tiêu cực và giải thoát chỉ là hủy diệt.

Bên Trung Quốc Thành Thật Tông là một nhánh của Tam Luận Tông. Đây là Không Tông hay tông phái Tiểu Thừa được thành lập sau cùng bên Ấn Độ. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, Thành Thật tông, đối lập với Câu Xá tông, chủ trương không có gì hiện hữu, kể cả tâm và vật. Đây là một Tiểu Thừa Không Luận hay hư vô luận, và được gọi tên theo một nhan sách của Ha Lê Bạt Man (Harivarman) sống ở Ấn Độ khoảng 250 đến 350 sau Tây Lịch, khoảng một thế kỷ trước Thế Thân. Trong bài tụng mở đầu, tác giả nói rằng ông muốn làm sáng tỏ ý nghĩa chân thật của kinh. Từ đó chúng ta có thể suy ra rằng, nhan sách “Thành Thật Luận” có nghĩa là sự thiết lập toàn vẹn chân lý được phát biểu qua những bài thuyết pháp của Phật.

Trong 18 bộ phái ở Ấn Độ, Thành Thực tông thuộc Kinh Lượng Bộ (Sautrantika), bộ phái này theo Kinh Tạng nguyên thủy, chống lại chủ trương thực hữu luận của Hữu Bộ (Sarvastivada) mà một vài chủ điểm của nó được Thế Thân xem như là những cải cách của các luận sư Tỳ Bà Sa hay của những vị chấp trước vào giáo lý A Tỳ Đàm. Nếu chủ

trường thực hữu luận có thể được coi là một sự tách rời khỏi Phật Giáo Nguyên Thủy, thì chủ trương không luận này đáng được như là đối lập lại với nó. Thành Thật tông, trên một phương diện, có thể coi như là một tông phái chính thống của Phật giáo, đặc biệt là vì nó gần gũi với giáo lý nguyên thủy của Phật hơn Hữu Bộ: Vô ngã, vô thường, khổ và Niết Bàn tịch diệt. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, chúng ta biết rất ít, hay không biết gì cả về lịch sử của tông phái này ở Ấn Độ. Có lẽ chưa từng có một tông phái nào biệt lập mệnh danh là Satyasiddhi ở Ấn. Nếu có một tông phái mẹ đẻ của Satyasiddhi, thì đây phải là một tông phái bám chặt vào giáo thuyết nguyên thủy của kinh tạng. Kinh Bộ (Sutravada) hay Kinh Lượng Bộ (Sautrantikavada) được đề cập như là hậu duệ cuối cùng trong 18 bộ phái của Phật giáo. Dù mối liên hệ của Ha Lê Bạt Man với tông phái này không được rõ ràng, rất nhiều điểm về giáo lý do Ha Lê Bạt Man đề ra đều mang dấu vết của bộ phái này. Hình như nó chiếm một địa vị có ảnh hưởng lớn ở Ấn Độ, bởi vì nó được Thế Thân nhắc đến một cách trực tiếp hay gián tiếp; thực sự Thế Thân chấp nhận chủ điểm của phái này trong một vài điểm quan trọng cốt yếu, thí dụ như vấn đề thời gian.

Bộ Thành Thực Luận gồm 16 quyển do Ha Lê Bạt Ma biên soạn. Thành Thực có nghĩa là thành lập ra cái nghĩa chân thật trong các kinh điển. Bộ luận được ngài Cưu Ma La Thập dịch sang Hoa ngữ. Cưu Ma La Thập từng dạy một số đệ tử phải giảng thuyết về luận này. Một trong những đồ đệ của Cưu Ma La Thập là Tăng Duệ, khi thảo luận về luận này, đã khám phá ra rằng, tác giả Ha Lê Bạt Man đã bác bỏ những chủ điểm của phái A Tỳ Đàm trong nhiều trường hợp, trên bảy lần như vậy. Từ đó, chúng ta có thể xác nhận rằng cả hai tông phái, Hữu Luận và Không Luận, thường giữ vị trí chống chọi nhau, vào trước hay ngay trong thời của tác giả. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, một số người có thẩm quyền cho rằng bộ luận này thuộc Đại Thừa, như ba nhà Phật học danh tiếng thời nhà Lương (502-557) là Pháp Vân, Trí Tạng, và Tăng Mẫn; những học giả khác lại cho rằng bộ luận thuộc Tiểu Thừa. Phải đợi đến thời Đạo Tuyên, một môn đệ nổi tiếng của Huyền Trang, cuối cùng đã giải quyết vấn đề, bằng cách tuyên bố rằng đây là tác phẩm thuộc Tiểu Thừa và Kinh Bộ, bởi vì Thành Thật tông không vượt ngoài trình độ

và uy thế của học phái Tỳ Bà Sa. Tuy nhiên, Đạo Tuyên thừa nhận bộ luận này là một khuynh hướng nhắm đến giáo lý Đại Thừa.

Học thuyết của Thành Thực Tông được hiểu như là chủ trương Nhân Không (Pudgala-sunyata) và Pháp Không (Sarva-dharma-sunyata). Do đó, nó là một chủ trương Nhị Không, trái ngược với thuyết của Hữu Bộ chủ trương Ngã Không nhưng Pháp Hữu. Nhân cách được tạo thành do năm ấm (sắc, thọ, tưởng, hành, thức) không có bản thể và không có tự ngã, cũng như cái vại trống rỗng không có nước hay tinh thể nội tại. Thêm nữa, vũ trụ gồm có 84 pháp, nhưng tất cả hoàn toàn không có thực tại lưu tồn, cũng như cái vại tự nó không có thực tại thường hằng. Mỗi một pháp trong ngũ uẩn hay tứ đại kết hợp lại thành vũ trụ, không có bản thể thường hằng và bất biến, chúng chỉ là giả danh.

Theo Ha Lê Bạt Man, tất cả vạn hữu cuối cùng phải *đi đến chân lý của sự tịch diệt* tức diệt đế hay Niết Bàn (nirodha satya); do đó sự tịch diệt cứu cánh. Như thế chỉ có tánh không là chân lý cứu cánh. Điều này không có nghĩa là tông phái này phủ nhận ý thức hay hiện tượng giả hữu của vạn hữu, bởi vì nó thừa nhận 5 bộ loại chia thành 84 pháp, thay vì 75 pháp như Câu Xá Tông. Khi phân tách năm cảnh, Thành Thật Tông giản lược chúng vào vi trần, và rồi giản lược thêm nữa cho chúng vào cực vi, và bằng cách lập lại tiến trình như thế, sau cùng tông này *đạt đến một yếu tố nhỏ nhiệm nhất có một bản chất hoàn toàn khác với những đối tượng ban đầu*. Tiến thêm bước nữa, tông này đạt đến Không. Như thế Hư Vô Luận của tông này là “Chiết Pháp Không” hay cái không trừu tượng. Nói cách khác, bản tính phi hữu được thừa nhận theo tông phái này là một thứ phân tích về sự hữu, hay chỉ là một thứ thiên không hay không một chiều, đối nghịch với hiện hữu. Và đây không phải là cái Không siêu việt (bất đản không hay không phải chỉ có không) mà Tam Luận tông đã xiển dương. Chúng ta có thể nói đây là học thuyết về vô thể, hay vô ngã, bởi vì nó phủ nhận hiện hữu của tự ngã và của tất cả các pháp, tâm và sắc. Nói rõ hơn, tâm (citta) không thường tồn, và những tâm sở (caitasika) không tự hữu; tất cả các pháp tâm bất tương ưng (cittaviprayukta) thấy đều giả hữu; pháp vô vi (asamskrita) cũng phi thực. Học thuyết Không ở đây toàn triệt và có thể được coi như là Hư Vô toàn diện (sarva-sunyata), nếu chúng ta nói theo chân lý tuyệt đối. Chỉ ở quan điểm tục đế, chúng ta mới thừa nhận hiện hữu của vạn hữu.

### *The Satyasiddhi School*

The philosophy of the Satyasiddhi Sect is based on the Satyasiddhi Sastra. Satyasiddhi is a Sanskrit term for “Establishment of Truth.” This is a philosophical tradition imported to East Asia, based on Harivarman’s Satyasiddhi-sastra. It is generally classified as a Mahayana school because it held that all phenomena, both person and dharmas, are empty. Unlike most Mahayana schools, however, this negation is reached by breaking objects down into smaller and smaller parts, until all that remains is emptiness (sunyata). Satyasiddhi sect, based upon the Sautranika’s satyasiddhi sastra of Harivarman. This school believes that the consciousness as no more than the bearer of the cycle of existence. This school also believes that Nirvana is a purely negative spiritual event; it is nonbeing. He who has attained liberation is annihilated.

In China it was a branch of the San-Lun Sect. This is the Sunya Doctrine Sect or the last Hinayana Sect formed in India. According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, the Satyasiddhi School is opposed to the Kosa Schol in that it asserts that nothing, matter or mind, exists at all. It is a Hinayanistic Negativism or Nihilism and is called after the title of the work by Harivarman who lived in India (250-350 A.D.), about a century before Vasubandhu. The author says in his introductory note that he intended to elucidate the true purport of the sacred literature. From this we can infer that the title “Completion of Truth,” means the complete establishment of the truth propounded in the discourses of the Buddha himself.

Of the eighteen schools of Buddhism in India, the Satyasiddhi School belongs to the Sautrantika School which adheres to the original sacred scripture against the realistic Sarvastivada School, some tenets of which are regarded by Vasubandhu as innocations of the Vaibhasikas or those who adhere to the Abhidharma doctrine. If the realistic doctrine can be called a deviation from original Buddhism, this Nihilistic doctrine should be considered as a reversion to it. This Satyasiddhi School, in a way, can be considered to be an orthodox school of Buddhism, especially because it is much nearer than the Realistic School to the original teaching of the Buddha: “No substance

(anatma), no duration (anitya), and no bliss (dukkha) except Nirvana.” According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, we know little or nothing of the history of this school from the Indian side. Perhaps there never was a separate school called Satyasiddhi in India. If there was a mother school to which Satyasiddhi belonged it must have been one which adhered to the original discourse of the sutras. The Sutravadin, or Sautrantikavadin School, is mentioned as the latest offshot among the eighteen schools of Buddhism. Though Harivarman’s connection with that school is not known, several points of the doctrine set forth by him can be traced to that school. It seems to have had an influential position in India, for it is referred to directly or indirectly by Vasubandhu, who adopted, in fact, the tenets of the school in some of the important points of contention, e.g., the problem of time.

The Satyasiddhi sastra of Harivarman in 16 books. The Satyasiddhi is defined as perfectly establishing the real meaning of the sutra. The sastra was translated into Chinese by Kumarajiva. He often ordered some of his pupils to lecture on this sastra. One of his pupils, Sêng-Jui, while discoursing on it discovered that the author, Harivarman, had refuted the tenets of the Abhidharma School on several occasions, more than seven times. Hence we can assume that the two schools (Realistic and Nihilistic) used to hold antagonistic positions at or before the author’s time. According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, the text was taken by some authorities to be Mahayanistic, as by the three noted savants of the Liang dynasty (502-557), namely Fa-Yun, Chih-Tsang, and Sêng-min. By other authorities such as Chih-I, Chi-Tsang and Ching-Ying it was taken to be Hinayanistic. It was Tao-Hsuan, a famous pupil of Hsuan-Tsang, who finally settled the question by pronouncing that it was Hinayanistic and Sautrantic, because the Satyasiddhi School had not gone beyond the level and influence of the Vaibhasika School. However, he recognized that it had a certain tendency toward the Mahayana doctrine.

The doctrine of the Satyasiddhi School is generally understood to be the void of self (Pudgala-sunyata) and of elements (sarva-dharma-sunyata). It is, therefore, the twofold void in contrast to the doctrine of the Realistic School (Kosa) which is the void of self (pudgala-sunyata) but the reality of elements (dharma-ta). Personality which is made up

of five groups (Form, Perception, Conception, Volition and Consciousness) has no substratum and no individual self, just as an empty jar has no water or inner essence. Again, the universe consists of eighty-four elements, but all of them have no abiding reality at all, just as a jar itself has no permanent reality. Each of the five groups or the four great elements (earth, water, fire and air) of which the universe is composed has no permanent, changeless substance. They are only temporary names.

According to Harivarman, *all beings should ultimately come to the truth of extinction (nirodha-satya), i.e., Nirvana, which is the final extinction.* Thus voidness alone is the ultimate truth. This does not mean that the school denies the common-sense or phenomenal temporary existence of all beings, for it admits the five categories of all elements which are subdivided into eighty-four dharmas, instead of the seventy-five dharmas of the Kosa School. Analyzing those five objects the school reduces them to molecules, and further reduces them to even finer atoms, *and by thus repeating the process the school finally attains the finest element which has an entirely different nature from the first objects.* Going one step further, the school attains the Void. Thus the nihilism of this school is a ‘destroyed’ or abstracted Void. In other words, the non-entity asserted in this school is simply an abstraction from entity, or merely an antithetic Void as against existence. And this is not the synthetic Void or transcendental Void advanced by the San-Lun School. We may call it the doctrine of nothingness or non-ens, for it denies the existence of individual self and of all elements, matter and mind. To speak more clearly, mind (citta) is not abiding, and mental functions (caitasika) have no independence; those dharmas or elements which are neither matter nor mind (citta-viprayukta) are all temporary; the uncreated elements (asamskrita) are also unreal. The doctrine of Void is here complete and it can be taken as total nihilism (sarvasunyata) if we follow the supreme truth. It is only from the point of view of worldly truth that they admit the existence of all things.



***Chương Ba Mười***  
***Chapter Thirty***

***Thiên Thai Tông***

Tông Thiên Thai thoát thai từ Pháp Hoa Tông, là tông phái Phật giáo duy nhất còn tồn tại ngày nay tại Trung Quốc. Thiên Thai là tên của một hòn núi ở Thái Châu, miền nam Trung Hoa. Tông Thiên Thai được Đại Sư Trí Giả (Trí Khải) đời Tùy sáng lập, lấy tên núi đặt tên cho tông phái. Trí Giả Đại Sư đã trú ngụ tại núi Thiên Thai và giảng dạy đồ chúng suốt thời nhà Trần và Tùy. Tông phái do ông thành lập thường được gọi là Thiên Thai theo tên núi, nhưng đúng tên của nó là Pháp Hoa vì tông này lấy Kinh Pháp Hoa làm bản kinh. Tông phái chủ trương khai mở chân lý vạn pháp bằng thiền quán. Tông cực thịnh vào đời nhà Đường. Dưới thời nhà Tống khi tông phái này suy vi, thì Sư Tứ Minh khởi lên trung hưng tông này và hiển dương chính tông của Sơn Gia, trong khi Sơn Ngoại thì có Sư Ngộ Ân, nhưng về sau này phái Sơn Ngoại bị mai một, còn phái Sơn Gia với giáo thuyết thâm sâu và sự trung hưng của Sư Tứ Minh, nên đã lan truyền qua đến Nhật Bản.

Theo tông Thiên Thai, toàn thể vũ trụ được coi như là sự lập thành của “tam thiên,” nhưng lý thuyết này khác hẳn những hệ thống đa nguyên khác. Nó không phải là một lối liệt kê tất cả các pháp, cũng không phải là thế giới hệ của ba đại thiên thế giới vũ trụ. Ba nghìn không phải chỉ cho một tính chất bao la của danh số hay bản thể, mà để nói lên sự tương dung của tất cả các pháp và nhất thể cứu cánh của toàn thể vũ trụ. Với căn bản “ba nghìn” này, tông Thiên Thai đề ra một thế giới hệ gồm mười cảnh vực, tức là thế giới của hữu tình được chia thành mười cõi hay Lục Phạm Tứ Thánh. Tuy là những bộ phái Phật giáo đều có nguồn gốc từ Ấn Độ, nhưng sự miệt mài nghiên cứu kinh điển Phật giáo của các học giả Trung Hoa đã làm xuất hiện những dạng thức tu hành hoàn toàn mới mẽ, dường như phát sanh ra từ bối cảnh Trung Hoa hơn là Ấn Độ. Ngài Trí Khải đã viết ra một số luận giải cực kỳ có giá trị về phương thức tu tập thiền quán. Ngài Trí Khải lập ra một hệ ‘Tam Quán’ có tên là Chí Quán hay sự quán triết hoàn toàn. Hệ tam quán này gồm ‘Không-Giả-Trung’.

Thiên Thai tông gọi cái tuyệt đối là “Chân Như” hay “Như Lai Tạng”, hàm chứa trong vạn hữu, trong sạch và không trong sạch, và vì

thế có thể tạo ra được những gì thuộc thế giới này và thế giới khác. Lý thuyết nhị nguyên này là điểm đặc biệt của tông Thiên Thai. Hết thảy vạn hữu trong thế giới hiện tượng đều hòa nhập, hàm chứa trong nhau, và không hề có sự ngăn ngại nào giữa vật này với vật kia bởi vì mỗi vật thể riêng biệt đều hàm chứa trọn vẹn tâm thể tuyệt đối, cho nên không những tất cả hữu tình đều có Phật tánh, mà ngay cả những loài vô tình cũng có Phật tánh. Theo học giả Phật giáo Edward Conze trong quyển *Lược Sử Phật Giáo*, giáo lý của tông Thiên Thai nhắm đến việc tổng hợp tất cả các trường phái Đại Thừa khác nhau. Tông phái này tán thành việc nâng cao địa vị xã hội bằng cách cộng tác với triều đình. Tinh thần này tương đồng với Hoàng Phái của Tây Tạng. Trong giáo lý mang tính triết học sâu xa và phức tạp, tông Thiên Thai cho thấy những dấu hiệu ảnh hưởng rất mạnh mẽ không chỉ của Pháp Tướng và Hoa Nghiêm tông, mà còn là của bộ Đại Thừa Khởi Tín Luận, một tác phẩm được lầm tưởng là của ngài Mã Minh, nhưng rất có thể đã được viết tại Trung Hoa.

Trong Phật giáo, Lục Phạm Tứ Thánh có nghĩa là sáu cõi phạm đối lại với bốn cõi thánh. Mười Pháp Giới bao gồm bốn pháp giới của bậc Thánh là Phật, Bồ Tát, Thanh Văn, Duyên Giác; và sáu pháp giới của phạm phu là thiên, nhân, a tu la, súc sanh, ngạ quỷ, và địa ngục. Trong sáu cõi phạm thì có ba cõi thiện là Thiên, Nhân và A Tu La; còn ba cõi ác là Địa ngục, Ngạ quỷ, và Súc sanh. Nếu trồng nhân của ba đường thiện sẽ gặt quả của ba đường thiện; nếu trồng nhân của ba đường ác sẽ gặt quả của ba đường ác. Đây là nguyên tắc căn bản của Phật giáo, tuyệt nhiên không mê tín dị đoan. Đạo lý này luôn đúng, không sai sót và sẽ không bao giờ thay đổi. Theo tông Thiên Thai, mười cõi này tương dung tương nhiếp lẫn nhau, mỗi cõi mang trong nó chín cõi còn lại kia. Tỷ dụ như nhân giới sẽ bao hàm cả chín cõi khác, từ Phật cho đến địa ngục, và mỗi một trong mười cảnh vực kia cũng vậy. Ngay cả cảnh giới của chư Phật cũng bao gồm bản chất của địa ngục và các cõi khác, bởi vì một Đức Phật dù ở Ngài không còn bản chất của địa ngục, nhưng vì để cứu độ chúng sanh trong cõi này, nên cũng có địa ngục ngay trong tâm của Ngài. Trong ý nghĩa này Phật giới cũng bao gồm cả chín cõi khác. Theo Phật giáo, mười pháp giới này đều do một niệm hiện hữu từ trong tâm chúng ta mà ra. Chính vì vậy mà cổ đức có dạy: “Thập giới nhất tâm, bất ly đương niệm. Năng giác thử niệm, lập đăng bỉ ngạn.” Nghĩa là nếu chúng ta hiểu rõ về ý niệm hiện tại thì lập tức

chúng ta sẽ trở nên giác ngộ. Theo Kinh Hoa Nghiêm: “Vạn Pháp do tâm tạo.” Ngay cả Phật cũng do tâm mình tạo ra. Nếu mình tu Phật pháp thì mình thành Phật đạo. Nếu mình tu Bồ Tát thì thành Bồ Tát. Ví bằng mình muốn đọa địa ngục, và cứ nhắm hướng địa ngục mà đi thì tương lai phải đến địa ngục không một chút nghi ngờ gì cả. Cho nên nói mười pháp giới không rời một niệm tâm này.

Các kinh sách chính của tông phái này gồm có kinh Diệu Pháp Liên Hoa, Đại Trí Độ Luận, kinh Niết Bàn, kinh Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa. Về luận có Thiên Thai Tam Bộ (Thiên Thai Tam Bộ gồm Kinh Pháp Hoa với Luận Trí Độ, Kinh Niết bàn và Đại Phẩm Kinh), Pháp Hoa Huyền Nghĩa, và Chỉ Quán. Tam Thân (Trikaya) Phật theo tông Thiên Thai. Ba thân Phật được coi như là Phật quả; đây là lý thuyết đặc trưng của tông Thiên Thai. Mỗi Đức Phật giác ngộ viên mãn đều được quan niệm là có ba thân: Pháp thân, Thọ Dụng Thân, và Ứng Hóa Thân. Theo Kinh Pháp Hoa, có ba thời: Thí Khai Phế. Đây là từ mà tông Thiên Thai dùng để chỉ ba thời giáo thuyết của Đức Phật. Thứ nhất là Thí Thời: Trước thời kỳ Pháp Hoa, Đức Phật đã nói về Tam thừa giáo, đây Ngài chỉ dùng phương tiện thiện xảo để giúp người đi vào Chánh Đạo Nhất Thừa Giáo, nên gọi là “vị thực thí quyền”. Thứ nhì là Khai Thời: Thời kỳ Đức Phật “khai quyền hiển thực” để giúp chúng sanh hiểu rõ Tam Thừa chỉ là phương tiện của Nhất Thừa. Thứ ba là Phế Thời: Đức Phật chỉ dạy nên “phế quyền lập thực” một khi đã biết rõ Tam Thừa chỉ là phương tiện cho Nhất Thừa.

Tông Thiên Thai Nhật Bản được Đại sư Tối Trừng (Saicho) sáng lập tại Nhật vào năm 804. Ông thường được biết nhiều qua tên Dengyo-Daishi. Ông gia nhập Tăng đoàn khi còn trẻ và đi đến Trung Hoa để nghiên cứu thêm về đạo Phật. Tại đây ông được các luận sư của trường phái Thiên Thai nổi tiếng truyền dạy Chánh Pháp. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, thì Tối Trừng được Đạo Toại truyền cho học thuyết Thiên Thai và Bồ Tát giới, được Thuận Giáo truyền cho học thuyết Chân Ngôn tông, và Tu Nhiên truyền cho Thiên tông. Sau một năm lưu trú ở Trung Hoa, ông trở về Nhật Bản để truyền bá giáo lý mới này tại chùa Enryakuji trên núi Tỳ Duệ (Hiei) gần kinh đô mới Kyoto. Ngôi chùa này chẳng bao lâu đã phát triển thành một trung tâm quan trọng cho tất cả mọi công cuộc nghiên cứu và tu tập Phật giáo tại Nhật. Tông Thiên Thai chẳng những có ảnh hưởng rất lớn về phương diện tu tập, mà còn là cội

nguồn phát sanh ra tất cả các bộ phái về sau này vì những người sáng lập ra các bộ phái khác đều đã một thời theo học với tông Thiên Thai. Dù rằng tông Thiên Thai Nhật Bản và Trung Quốc đều căn cứ chủ yếu vào kinh sách của Đại Thừa là Kinh Diệu Pháp Liên Hoa, và Ngũ thời Bát giáo, tông phái này khác với Thiên Thai Trung Hoa ở đường lối thực hành. Đại sư Tối Trừng đã đề ra phương pháp hành trì gọi là ‘Trực giác của tâm.’ Nhìn chung, tông Thiên Thai chỉ nhắm đến tầng lớp trí thức. Sự lôi cuốn của họ đối với quần chúng không được mạnh mẽ lắm. Với những ai mong muốn một phương thức tu tập dễ dàng hơn, họ đưa ra việc cầu nguyện bằng cách niệm danh hiệu Đức Phật A Di Đà để được vãng sanh về cõi Tây Phương Cực Lạc. Trung tâm giảng huấn trên núi Tỷ Duệ do đại sư Tối Trừng thành lập đã trở thành trung tâm lớn của ngành Phật học tại Nhật. Một thời đã có 3.000 tự viện làm túc xá cho học chúng, qui tụ tất cả mọi ngành Phật học hiển và mật. Hiện tại có ba chi phái của tông Thiên Thai, đó là Sơn Môn (Sammon), Tự Môn (Jinon), và Chân Thạnh (Shinsei). Chi phái sau này là Tịnh Độ. Những tự viện thuộc ba chi phái này hiện thời tính khoảng trên 4.000.

Có chín vị Tổ liên tiếp của Tông Thiên Thai: Long Thọ: Long Thọ được xem là Cao Tổ của tông Thiên Thai. Nhị tổ Huệ Văn (505-577), Tam Tổ Huệ Tư, Tứ Tổ Trí Khải, Ngũ Tổ Quán Đảnh, Lục Tổ Pháp Hoa, Thất Tổ Thiên Cung, Bát Tổ Tả Khê, Cửu Tổ Tràm Nhiên. Thiên Thai Trí Khải tên Đức An, họ Trần (538-597 sau Tây Lịch) là người thực sự sáng lập ra tông Thiên Thai. Ngài theo học tu và chịu ảnh hưởng rất lớn với Sư Huệ Tư ở Hồ Nam. Ngài thấy được trong Kinh Pháp Hoa một lối diễn giảng đúng nghĩa của Đại Thừa Giáo. Vào năm 575 sau Tây Lịch, lần đầu tiên ngài đến núi Thiên Thai và sáng lập tông phái này tại đó. Giáo thuyết của tông phái này trở thành căn bản cho các trường phái Phật giáo tại Đại Hàn và Nhật Bản sau này.

### *T'ien-T'ai School*

T'ien-T'ai is the only living Buddhist school in China today. T'ien-T'ai is the name of a mountain in T'ai-Chou, South China. This school was founded by Great Master Chih-Chê (or Chih-I). The T'ien-T'ai or Tendai Sect was named after the name of the mountain. Chih-I lived on the mountain and taught his disciples during the Ch'ên and Sui

Dynasties. The school founded by him was generally called the T'ien-T'ai (after the name of the mountain), but was properly named the Fa-Hua after the title of the text Saddharma-pundarika from which the doctrine of the school is derived. It maintains the identity of the Absolute and the world of phenomena, and attempts to unlock the secrets of all phenomena by means of meditation. It flourished during the T'ang dynasty. Under the Sung, when the school was decadent, arose Ssu-Ming, under whom there came the division of Hill or T'ien-T'ai School and the School outside, the later following Wu-ên and in time dying out; the former, a more profound school, adhered to Ssu-Ming; it was from this school that the T'ien-T'ai doctrine spread to Japan.

According to the T'ien-T'ai Sect, the whole universe is said to have the constituency of "three thousand," but the theory is quite different from other pluralistic systems. It is not an inumeration of all dharmas; nor is it the world system of the three chiliocosms. The expression of "three thousand" does not indicate a numerical or substantial immensity, but is intended to show the inter-permeation of all dharmas and the ultimate unity of the whole universe. As the basis of "three thousand" the school sets forth a world-system of ten realms. That is to say, the world of living beings is divided into ten realms or the six stages of rebirth for ordinary people and the four saints. Although these Buddhist schools in China had their origin in Indian Buddhism, but the ceaseless study of the Buddhist texts by the Chinese schools resulted in completely new religious experiences which seem to have grown out of the historical background of China rather than of India. Chi-K'ai wrote some extremely valuable treatises on the art of meditation. Chi-K'ai established a threefold system of comprehension which is called Chi-Kuan, or 'Perfect Comprehension.' This system consists of three comprehensions, namely, empty, hypothetical, and medial.

T'ien-T'ai called the Absolute "True Suchness" or the "Womb of the Tathagata", which contains within itself all the pure and impure potentialities and is thus capable of generating both this worldly and other-worldly things. This dualistic theory is special to T'ien-T'ai school. All things of the phenomenal world are harmoniously integrated, and there is no barrier between one thing and another for

every single thing contains the absolute mind in its totality. Thus, not only all sentient beings have the Buddha-nature in them, but also even inanimate things possess the Buddha-nature. According to Edward Conze, a Buddhist scholar, T'ien-T'ai's doctrines aimed at the syncretism of all the different Mahayana schools. It tended to promote social order in collaboration with the secular authorities. Its mentality is akin to that of the Yellow-Hat Sect of Tibet. In its profound and complicated philosophical teachings, the T'ien-T'ai shows strong traces of the influence not only of the Weih-Shih and Hua-Yen schools, but also of the Awakening of Faith in the Mahayana, a work falsely ascribed to Asvaghosha, which may very well have originated in China.

In Buddhism, Six Realms of the Samsara and Four Realms of the Saints means six stages of rebirth for ordinary people, as contrasted with the four saints. The Buddhas, Bodhisattvas, Sound Hearers, and Those Enlightened by Conditions are the Four Dharma Realms of Sages. The gods, human beings, asuras, animals, hungry ghosts, and hells make up the Six Dharma Realms of Ordinary Beings. The Six Common Realms are the Three Good Realms of gods, humans, and asuras; and the Three Evil Realms of hell-beings, hungry ghosts, and animals. If one plants the causes for the Three Good Realms, one is reborn in these realms. The same applies to the Three Evil realms. This principle of cause and effect is the basic Buddhist theory; it is not a superstition. This principle is always correct and never off by the least bit. According to the T'ien-T'ai Sect, these ten realms are mutually immanent and mutually inclusive, each one having in it the remaining nine realms. For example, the realm of men will include the other nine from Buddha to Hell, and so will any of the ten realms. Even the realm of Buddhas includes the nature of hell and all the rest, because a Buddha, though not hellish himself, intends to save the depraved or hellish beings, and therefore also has hell in his mind. In this sense, the realm of the Buddhas, too, includes the other nine realms. According to Buddhism, all these ten dharma realms originate from the single thought which is existing in our mind. Thus, ancient virtues taught: "All of these ten realms-a single thought, are not apart from your present thought. If you can understand that thought, you immediately reach the other shore." That is to say, the ten Dharma Realms are not beyond our

present thought. If we can understand that thought, we immediately become enlightened. According to the Avatamsaka Sutra, “The myriad dharmas are made from the mind alone.” The Buddha is created by our mind. If our mind cultivates the Buddhahood, then we will accomplish the Buddha Way. If our mind is delighted by Bodhisattvas, then we will practice the Bodhisattva Path and become a Bodhisattva. But if our mind wishes to fall into the hells and we will head in the direction of the hells; eventually we will have to fall into the hells without any doubt. That is why it is said “The Ten Dharma Realms are not beyond a single thought.”

The main texts of the T'ien-T'ai sect include the The Wonderful Dharma of the Lotus Sutra (Saddharma-Pundarika-Sutra), the Mahaprajna-paramita-sastra, the Mahanirvana sutra, and the Mahaprajnaparamita sutra. On sastras, there are three principal works of the T'ien-T'ai founder are called The Tri-Sutras of the T'ien-T'ai, such as the exposition of the deeper meaning of the Lotus Sutra, Exposition of its text (Vān Cú), and meditation which stressed on the “inner light”. According to the T'ien-T'ai, the Threefold Body of the Buddha is mentioned as Buddhahood. Every Buddha of Perfect Enlightenment is supposed to possess three bodies: Dharmakaya, Sambhogakaya, and Nirmanakaya. According to the Lotus Sutra, this is a term which the T'ien-T'ai sect used to indicate the three periods of Buddha's teaching. First, Bestowing the truth in Hinayana and other partial forms. Second, Opening of the perfect truth like the Lotus, as in the Lotus Sutra. Third, Abrogating the earlier imperfect forms.

The T'ien-T'ai (Tendai) sect was founded in Japan in 804 A.D. by Saicho, who was better known as Dengyo-Daishi. He entered the Order young and went for further study to China, where he received instruction in the Dharma from teachers at the famous T'ien-T'ai school. According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, he received the T'ien-T'ai doctrine and the Bodhisattva ordination from Tao-Sui, the mystic doctrines (mantra) from Shun-Chiao, and the Zen meditation from Hsiu-Jan. On his return to Japan, he propagated the new doctrine in the temple called Enryakuji on Mount Hiei near the new capital of Kyoto. This temple soon grew to be an important center of all Buddhist studies and practices in Japan. The Japanese T'ien T'ai not only had a great

influence on cultivation, but all later sects arose from within it, in the sense that their founders had for a time belonged to this Sect. Even though both Chinese and Japanese T'ien-T'ai sects base themselves essentially on the Mahayana texts, i.e., the Saddharma-pundarika, and the T'ien-T'ai's Five Periods and Eight Doctrines, the Japanese T'ien-T'ai differs from the Chinese T'ien-T'ai in its practical approach. Dengyo Daishi also introduced a practical method called 'intuition of the mind' (kwanjin). On the whole, T'ien T'ai chiefly addressed themselves to the educated classes and their popular appeal was not very strong. To those who desired an easier way they held out the invocation of Amitabha's name which would lead to rebirth in the Western Paradise. The educational headquarters on Mount Hiei was established by Saicho and became the greatest center of Buddhist learning in Japan. Once there were some 3,000 monasteries to house the students thronging there from all branches of Buddhism, exoteric and esoteric. At present there are three branches of the Tendai in Japan; namely, Samon, Jimon, and Shinsei, the last being an Amita-pietism. The monasteries belonging to the three branches number more than 4,000 at the present time.

The succession of the nine founders of the T'ien-T'ai Sect: Nagarjuna was considered as the founder of the T'ien-T'ai School. Second patriarch Hui-Wen, Third patriarch Hui-Su, Fourth patriarch Chih-Chê (Chih-I), Fifth patriarch Kuan-Ting, Sixth patriarch Fa-Hua, Seventh patriarch T'ien-Kung, Eighth patriarch Tso-Ch'I and Ninth patriarch Chan-Jan. The actual founder of the T'ien-T'ai school, Chih-I, his name was Tê-An, and his surname Ch'ên (538-597 AD). He studied under Hui-Ssu of Hunan, he was greatly influenced by his teaching; and found in the Lotus Sutra the real interpretation of Mahayanism. In 575 AD, he first came to T'ien-T'ai and established his school, which in turn was the foundation of important Buddhist schools in Korea and Japan.



*Chương Ba Mươi Một*  
*Chapter Thirty-One*

*Thiền Tông*

Thiền theo tiếng Phạn là Dhyana. Thiền là một yếu tố của Định; tuy nhiên, cả hai từ được dùng gần như lẫn lộn với nhau. Định theo tiếng Phạn là Samadhi. Định bao trùm toàn bộ bối cảnh của Thiền, để tâm chuyên chú vào một đối tượng mà đạt tới trạng thái tịch tĩnh không tán loạn. Có nhiều định nghĩa khác nhau về Thiền Định: Thiền định hay sự phát triển tâm linh, hay quán chiếu về khổ, vô thường và vô ngã. Thiền định trong các trường phái Phật giáo tuy có khác nhau về hình thức và phương pháp, nhưng cùng có một mục tiêu chung là làm tinh thần tập trung, thanh thản và trong suốt như một dòng sông nước trong mà người ta có thể nhìn thấy tận đáy, từ đó ý thức biết được sự thể nghiệm về ngộ, giải thoát và đại giác. Ngoài ra, cố gắng thực tập thiền định thường xuyên nếu hành giả chưa nhập vào chân lý thì ít ra cũng sẽ giúp chúng ta xa rời nhị nguyên phân biệt. Thiền cũng là quá trình tập trung và thấm nhập nhờ đó mà tâm được yên tĩnh và nhất tâm bất loạn (qui nhất), rồi đi đến giác ngộ.

Thiền định là một trong lục Ba La Mật. Thiền định để chỉ những giáo lý thiền thuộc về Phật giáo, nhưng áp dụng đặc biệt vào Thiền Tông. Được xem như là một tông phái Phật giáo Đại Thừa, Thiền là một tôn giáo thoát khỏi giáo điều mà chỉ hướng thẳng đến sự tự chứng ngộ. Tỷ như sự tự chứng ngộ của Đức Phật Thích Ca dưới cội cây Bồ Đề sau khi nỗ lực tu tập. Thiền tông Việt Nam bao gồm các phái Lâm Tế, Tào Động, và Trúc Lâm. Thiền không phải là trầm tư mặc tưởng. Ngộ không cốt tạo ra một điều kiện nào đó theo chủ tâm đã định trước bằng cách tập trung tư tưởng mạnh vào đó. Trái lại, Thiền là sự nhận chân một năng lực tâm linh mới có thể phán đoán sự vật trên một quan điểm mới. Pháp tu Thiền với mục đích là dứt khoát lật đổ ngôi nhà giả tạo mà mình đang có để dựng lên cái khác trên một nền móng hoàn toàn mới. Cơ cấu cũ gọi là vô minh, và ngôi nhà mới gọi là giác ngộ. Do đó trong Thiền không hề có việc trầm tư về những câu nói tượng trưng hoặc siêu hình nào thuộc về sản phẩm của ý thức hay cơ trí. Phật tử tu tập Thiền định để huấn luyện tâm và kỷ luật tự giác bằng cách nhìn vào chính mình. Tu tập thiền định là tìm cách hiểu rõ bản chất

của tâm và sử dụng nó một cách hữu hiệu trong cuộc sống hằng ngày, vì tâm là chìa khóa của hạnh phúc, mà cũng là chìa khóa của khổ đau phiền não. Tu tập thiền định trong cuộc sống hằng ngày là giải thoát tinh thần ra khỏi những trói buộc của tư tưởng cũng như những nhiễu loạn động. Tu tập thiền định là con đường trực tiếp nhất để đạt tới đại giác.

Theo triết lý chính của Thiền tông, nhìn vào nội tâm, chứ không phải nhìn ra bên ngoài, là cách duy nhất để đạt đến sự giác ngộ mà trong tâm trí con người thì cũng giống như là Phật quả vậy. Hệ tư tưởng này chú trọng vào ‘trực cảm,’ với một đặc điểm là không có ngôn từ nào để tự diễn đạt, không có một phương thức nào để tự giải thích, không có sự chứng minh dài dòng nào về chân lý riêng của mình một cách thuyết phục. Nếu có sự diễn đạt thì chỉ diễn đạt bằng ký hiệu và hình ảnh. Qua một thời gian, hệ tư tưởng này đã phát triển triết lý trực cảm của nó đến một mức độ khiến nó vẫn còn là một triết lý độc đáo cho đến ngày nay. Theo Giáo sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, Thiền tông nặng về triết lý nhưng không phải là một nền triết học theo nghĩa hạn hẹp của nó. Đây là một học phái có chất tôn giáo hơn tất cả mọi học phái Phật giáo, nhưng lại không phải là một tôn giáo theo nghĩa thông thường của danh từ này. Thiền tông không có kinh điển nào của Phật cũng không trì giữ một luật nghi nào do Phật đặc chế ra. Nếu như không kinh, không luật, thì không một học phái nào có thể ra về Phật giáo. Tuy nhiên, theo ý nghĩa của Thiền, ai mà còn chấp trước vào danh ngôn hay luật lệ thì không bao giờ có thể thấu đáo hoàn toàn ý nghĩa chân thật của người nói. Lý tưởng hay chân lý mà Đức Phật chứng ngộ chắc chắn khác hẳn với những gì mà Ngài đã giảng dạy, bởi vì giáo thuyết nhất thiết bị ước định bởi ngôn từ mà Ngài dùng, bởi tính chúng mà Ngài giáo hóa, và bởi hoàn cảnh xảy ra cho người nói và người nghe. Cái mà Thiền nhắm đến là lý tưởng của Phật, minh nhiên và không bị ước định. Học phái này còn được gọi là “Phật Tâm Tông.” Phật tâm vốn cũng chỉ là tâm người thường. Chỉ cần nhìn thẳng vào tâm địa đó là có thể đưa hành giả đến giác ngộ viên mãn. Nhưng bằng cách nào? Chủ ý chung của Phật pháp là để hành giả tự thấy đúng và tự đi đúng. *Thấy đúng hay kiến đạo:* Thấy đúng khác biệt với đi đúng. Để phán đoán con đường sắp đi có đúng hay không, trước nhất học vấn hay khoa học là quan trọng. *Đi đúng hay tu đạo:* Người ta thường đi mà không thấy. Tôn giáo chú

trọng trên thực hành, tức là đi như thế nào, nhưng lại sao lãng việc giáo hóa những hoạt động trí thức để xác định con đường tu tập chân chính, tức là thấy như thế nào.

Với Thiền, càng đi chúng ta càng khám phá ra rằng triết lý quan trọng hơn tất cả những thứ khác. Trong trường hợp mà khoa học không cung ứng một giải đáp thỏa đáng, thì chúng ta phải trông cậy vào phương pháp tư duy của Thiền để soi tỏ vào bất cứ vấn đề nào được nêu ra. Trước tiên, hành giả phải tìm thấy con đường rồi bắt đầu đi trên đó. Mỗi bước tiến nhờ vào tư duy sẽ đưa người vượt qua lớp sóng của nhân sinh, tiến lần đến cõi hư không của thiên giới và cuối cùng đạt đến giác ngộ viên mãn như Đức Phật. Quán là con mắt trực thị và đồng thời là bước chân trên con đường chân thực. Thiền định và quán là thấu kính trong đó những đối tượng bên ngoài bị hội tụ để rồi phân tán và khắc ấn tượng lên mặt của những âm bản bên trong. Sự tập trung vào thấu kính này chính là định (samadhi) và định càng sâu thì giác ngộ càng mau chóng. Những gì khắc đậm hơn vào lớp phim âm bản là huệ (prajna) và là căn bản của những hoạt động trí thức. Qua ánh sáng trí huệ rọi ra bên ngoài, hành giả nhìn và thấy lại cái ngoài giới sai biệt lần nữa rồi theo đó mà hành sự thích nghi vào cuộc sống thực tế.

Theo Kinh Lăng Già, Thiền tông tin vào đốn ngộ, chứ không qua nghi lễ hay kinh điển. Tu thiền trực ngộ bằng tuệ giác bên trong. Truyền thống truyền thừa Mật giáo lấy câu chuyện Đức Phật trong hội Linh Sơn giỡ bông hoa, và ngài Ca Diếp trực ngộ bằng cái mỉm cười làm nguồn gốc (đĩ tâm truyền tâm, giáo ngoại biệt truyền). Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, Ấn Độ có truyền thống tư duy thực hành trong tất cả các trường phái triết học cũng như tôn giáo do thừa kế giong Aryan cổ đại. Trong số các trường phái này, Du Già là một phái đặc biệt chuyên về tư duy hay tập trung tư tưởng. Hệ thống Du Già là khía cạnh thực hành của triết lý Số Luận (Sankhya), vốn là Nhị Nguyên Luận. Theo Số Luận, thần ngã (atman) và Tự tánh (Prakriti), một đàng thì mù một đàng thì què, không thể hành sự nếu không được hợp nhất. Ngã có tác dụng tri thức, nhưng không thể hoạt động nếu không có tác dụng chất thể của Tự tánh. Khi cả hai hợp lại, mới thấy được con đường và hoạt động tùy ý. Ngã, như kẻ tổ chức một tuồng hát, chỉ chăm sóc diễn viên trình diễn và hoạt động trong vở kịch mà lại nghĩ rằng chính mình đang diễn vở kịch đó,

dầu trên thực tế, chỉ có Tự tánh là vận hành và chu tất. Chỉ có tự tu tập mới mang lại tự do, nghĩa là, độc lập của ngã. Phương pháp tự tu tập thực ra là hệ thống Du Già của Patanjali vào thế kỷ thứ hai trước Tây Lịch. Hệ thống Số Luận nguyên lai thuộc tà đạo vì Vô Thần, chỉ thừa nhận sự hiện hữu của Tự Ngã (Atman) mà không nhận có Đại Ngã (Mahatman). Nhưng khi thực hành về tư duy trừu tượng, đối tượng của sự tập trung tư tưởng rất cần thiết và do đó học thuyết này chấp nhận một hình thức của tự nhiên Thần giáo, nhưng không phải là Hữu Thần giáo. Đến giai đoạn sau cùng này của tư duy khi sự tách rời hoàn toàn giữa Ngã và Tự tánh đã có hiệu quả, thì đối tượng của tư duy, Brahman, Đại Ngã hay Thượng đế, bất cứ là gì, không còn cần thiết nữa. Tầm quan trọng của Thiên định trong hệ thống Du Già ở chỗ phát triển và phục hồi những nguyên lý nhị nguyên, và giải thoát trọn vẹn Thần Ngã khỏi Tự tánh, trong khi phái Du Già Duy Tâm Luận của Phật Giáo đặt trọng tâm nơi sự nhất thống của thế giới bên trong và bên ngoài, tổng hợp các hiện hữu nhân quả và giả tạm của chúng ta, và từ đó mà khám phá ra một cách tiêu cực trạng thái Chân Như (Tathata). Dĩ nhiên, Phật giáo có một học thuyết đặc biệt về Thiên. Mặc dù chiều sâu và chiều rộng của thiên quán tùy thuộc nơi căn tính cá nhân, nhưng phương pháp hay nội dung của thiên định do Đức Phật giảng thuyết ở Tiểu và Đại Thừa đều giống nhau. Loại Thiên đặc biệt này được gọi là Như Lai Thiên, vì nó là một phần của Thánh giáo. Phát triển cao độ nhất trong Thiên này tìm thấy trong chỉ quán (samathavipasyana) của tông Thiên Thai và trong bí mật Du Già của tông Chân Ngôn.

Theo Thiên Sư D.T. Suzuki trong Thiên Luận, Tập III, ***Thiên tông cũng tin vào tam thân Phật***: Thứ nhất là *Pháp Thân*: Pháp thân là tự thể của hết thảy chư Phật và chúng sanh. Do Pháp thân mà chư pháp có thể xuất hiện. Không có Pháp thân sẽ không có thế giới. Nhưng đặc biệt, Pháp thân là bản thân yếu tính của hết thảy mọi loài, đã có sẵn từ trước. Theo nghĩa này, Pháp thân là Pháp tánh (Dharmata) hay Phật tánh (Buddhata), tức Phật tánh trong hết thảy mọi loài. Thứ nhì là *Báo Thân*: Cũng gọi là Thọ Dụng Thân, là bản thân tâm linh của các Bồ Tát, được Bồ Tát thọ dụng như là kết quả do tu tập các Ba La Mật. Các ngài tự mình thành tựu điều này tùy theo định luật nhân quả trên phương diện đạo đức, và trong đây các ngài giải trừ trọn vẹn tất cả những sai lầm và ô nhiễm trong cảnh giới của năm uẩn. Thứ ba là *Hóa*

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

Theo Edward Conze trong Tinh Hoa và Phát Triển Phật Giáo, có ***bốn giai đoạn phát triển của Thiền tông***: *Giai đoạn thứ nhất là giai đoạn hình thành*: Bắt đầu vào khoảng năm 440 sau Tây lịch với nhóm học Tăng của bản kinh Lăng Già bằng Hoa Ngữ của Đức Hiền. Vào khoảng năm 520 chúng ta có chân dung thần thoại của Bồ Đề Đạt Ma. Sau đó, một nhóm Tăng sĩ qui tụ xung quanh những thiền sư như Tăng Xán với bài kệ thị tịch Tín Tâm Minh, là một trong số những bài thuyết minh hay nhất về Phật giáo mà ta được biết, và Huệ Năng, người miền Nam Trung Hoa, được hậu thế coi như một người thất học, nhưng với tinh thần thực nghiệm, đã đi đến chân lý bằng con đường đốn ngộ. Nhiều truyền thống về cựu sử của Thiền tông là những phát kiến của thời gần đây. Tuy nhiên, nhiều câu thoại đầu và nhiều bài kệ của các vị tổ được truyền thừa đến chúng ta, là những tài liệu lịch sử và tâm linh rất có giá trị. *Giai đoạn thứ nhì trở thành tông phái biệt lập*: Sau khoảng năm 700 sau Tây lịch, Thiền tông tự lập thành một tông phái biệt lập. Năm 734, Thần Hội, một đệ tử của Huệ Năng, thành lập một phái ở Nam Trung Hoa. Trong khi ngành Thiền Bắc tông suy tàn vào giữa thời nhà Đường (khoảng năm 750), tất cả những phát triển sau này của Thiền tông đều bắt nguồn từ phái của Thần Hội. Chư Tăng của Thiền tông từ trước đến bấy giờ vẫn sống trong những tịnh xá của Luật tông, nhưng vào năm 750 Bách Trượng Hoài Hải đặt ra cho họ

một qui luật riêng và một tổ chức độc lập. Đặc điểm cách mạng nhất của Luật tông Bách Trượng là sự du nhập công việc tay chân: “Một ngày không làm, một ngày không ăn.” Dưới triều đại nhà Đường (618-907), Thiền tông dần dần lấn át những tông phái khác. Một trong những lý do là nó tồn tại hơn những tông phái khác sau cuộc ngược đãi tàn bạo năm 845. Năm Thiền sư trong nhóm đệ tử của Huệ Năng mở đầu cho một loạt những Thiền sư đời nhà Đường và đó là thời kỳ oanh liệt và sáng tạo của Thiền tông. *Giai đoạn thứ ba, Thiền được hệ thống hóa*: Vào khoảng năm 1000, Thiền tông đã làm lu mờ tất cả mọi tông phái Phật giáo ở Trung Hoa, trừ phái Di Đà. Trong Thiền tông, phái Lâm Tế giữ vai trò lãnh đạo. Phương pháp phái này bây giờ đã được hệ thống hóa. Trong hình thức mật ngôn và thoại đầu bí hiểm, thường nối kết với các Thiền sư đời Đường, những chuyên thư được trước tác vào thế kỷ thứ 12 và 13. Những mật ngôn theo thuật ngữ công án. Đây là một thí dụ: Một hôm vị Tăng hỏi Động Sơn “Phật là gì?” Động Sơn trả lời “Ba lạng vải gai.” *Thời kết thúc thời kỳ thấu nhập vào văn hóa Viễn Đông*: Nói chung, lúc này Thiền đã thấu nhập nghệ thuật và trong tập quán sống thiền vào sinh hoạt hằng ngày. Nghệ thuật thời Tống là một biểu thị của triết học Thiền. Đặc biệt ở Nhật Bản, ảnh hưởng văn hóa của Thiền rõ rệt nhất. Thiền tông được mang vào Nhật Bản vào năm 1200. Tính chất đơn giản và anh hùng mã thượng của nó đã lôi cuốn những người ở giai cấp võ sĩ. Kỷ luật Thiền giúp họ vượt được sự sợ hãi về cái chết.

### *The Zen Sect*

Dhyana is Meditation (Zen), probably a transliteration. Meditation is an element of Concentration; however, the two words (dhyana and samadhi) are loosely used. Concentration is an interpretation of Samadhi. Samadhi covers the whole ground of meditation, concentration or abstraction, reaching to the ultimate beyond emotion or thinking. There are several different definitions for Dhyana and Samadhi: Meditation or Mental development, or to meditate upon the implications or disciplines of pain, unreality, impermanence, and the non-ego. Although different in forms and methods in different Buddhist schools, but has the same goal is to concentrate the mind of the cultivators, to calm and to clarify it as one would calm and clarify the

surface of a turbulent body of water, so that the bottom of which can be seen. Once the surface of that turbulent water is pacified, one can see its bottom as when the mind is pacified, one can come to an experience or a state of awakening, liberation or enlightenment. In addition, diligent repetition of practice of meditation, if the cultivator has not yet become one with the “absolute truth,” dualistic state of mind and distinction between subject and object disappeared in that person. Meditation is also a process of concentration and absorption by which the mind is first tranquilized and brought to one-pointedness, and then awakened.

“Dhyana” is one of the six paramitas. The term “Dhyana” connotes Buddhism and Buddhist things in general, but has special application to the Zen (Ch’an) sects. As a Mahayana Buddhist sect, Zen is a religion free of dogmas or creeds whose teachings and disciplines are directed toward self-consummation. For example, the full awakening that Sakyamuni Buddha himself experienced under the Bodhi-tree after strenuous self-discipline. In Vietnam, Zen sects comprise of Lin-Chi, T’ao-Tung, and Ch’u-Lin. Meditation is not a state of self-suggestion. Enlightenment does not consist in producing a certain premeditated condition by intensely thinking of it. Meditation is the growing conscious of a new power in the mind, which enabled it to judge things from a new point of view. The cultivation of Zen consists in upsetting the existing artificially constructed framework once for all and in remodelling it on an entirely new basis. The older frame is called ‘ignorance’ and the new one ‘enlightenment.’ It is evident that no products of our relative consciousness or intelligent faculty can play any part in Zen. Buddhists practise meditation for mind-training and self-discipline by looking within ourselves. To meditate is to try to understand the nature of the mind and to use it effectively in daily life. The mind is the key to happiness, and also the key to sufferings. To practice meditation daily will help free the mind from bondage to any thought-fetters, defilements, as well as distractions in daily life. Practicing meditation is the most direct way to reach enlightenment.

According to the Zen sect, the key theory of Zen, to look inwards and not to look outwards, is the only way to achieve enlightenment, which to the human mind is ultimately the same as Buddhahood. In this system, the emphasis is upon ‘intuition,’ its peculiarity being that it has

no words in which to express itself, no method to reason itself out, no extended demonstration of its own truth in a logically convincing manner. If it expresses itself at all, it does so in symbols and images. In the course of time this system developed its philosophy of intuition to such a degree that it remains unique to this day. According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, Zen has much philosophy, but is not a philosophy in the strict sense of the term. It is the most religious school of all and yet not a religion in the ordinary sense of the word. It has no scripture of the Buddha, nor does it hold any discipline of the Buddha. Without a sutra (discourse) or a vinaya (Discipline) text, no school or sect would seem to be Buddhistic. However, according to the ideas of Zen, those who cling to words, letters or rules can never fully comprehend the speaker's true idea. The ideal or truth conceived by the Buddha should be different from those taught by him because the teaching was necessarily conditioned by the language he used, by the hearers whom he was addressing, and by the environment in which the speaker and hearers were placed. What Zen aims at is the Buddha's ideal, pure and unconditioned. The school is otherwise called "the School of the Buddha's Mind." The Buddha's mind is after all a human mind. An introspection of the human mind alone can bring aspirant to a perfect enlightenment. But how? The general purport of Buddhism is to let one see rightly and walk rightly. *Darsana-marga*: The way of viewing is different from the way of walking. To judge whether the path we are going to take is right or not, first of all, science is important. *Bhavana-marga*: The way of walking or the way of cultivation. People often walk without seeing the way. Religions generally lay importance on practice, that is, how to walk, but neglect teaching the intellectual activity with which to determine the right way, that is, how to see.

With Zen, as we go on, we discover that philosophy is much more important than anything else. In case science and philosophy do not give a satisfactory result, we must resort to the meditative method of Zen in order to get insight into any given problem. First, find out your way and begin to walk on it. The foot acquired by meditation can carry you across the wave-flux of human life, and over and above the air region of the heavenly world and finally make you perfect and enlightened like the Buddha. Contemplation is the eye which gives



insight, and, at the same time, the foot which procures a proper walk. Zen (meditation and concentration) is the lens on which diverse objects outside will be concentrated and again dispersed and impressed on the surface of the negative plates inside. The concentration on the lens itself is concentration (samadhi) and the deeper the concentration is, the quicker the awakening of intuitive intellect. The further impression on the negative film is wisdom (prajna) and this is the basis of intellectual activity. Through the light of reflection (prajna) outwardly, i.e., insight, we see and review the outer world of diversity once again so as to function or act appropriately toward actual life.

According to the Lankavatara Sutra, the Zen sects believe in direct enlightenment, disregarded ritual and sutras and depended upon the inner light and personal influence for the propagation of its tenets, founding itself on the esoteric tradition supposed to have been imparted to Kasyapa by the Buddha, who indicated his meaning by plucking a flower without further explanation. Kasyapa smiled in apprehension and is supposed to have passed on this mystic method to the patriarchs. According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, as an inheritance from the ancient Aryan race, India has had the habit of meditation practiced in all schools of philosophy as well as in religion. There are six systems of Indian philosophy, one of which called Yoga, is especially devoted to meditation or concentration. The Yoga system is the practical side of the Sankhya philosophy, which is dualistic. In Sankhya, Self (Atman) and Nature (Prakriti), one blind as it were, and the other lame, cannot function without being united. Self has the intellectual function, but cannot move without the physical function of Nature. When the two combine together, they see the way and move at will. Self, like the promoter of a theatrical play, simply looks on his mate's acting and moving but curiously thinks that he himself is acting in the moving, though in reality only Nature is moving and achieving. Only self-culture brings about freedom, that is, dependence of Self. The method of self-culture is practically the Yoga system of Patanjali in the second century B.C. The Sankhya system, originally heterodox since it was atheistic, asserted only the existence of the individual Self (Atman) and not of Universal Self (Mahatman). But in the practice of abstract meditation an object of self-concentration was necessary and so the

doctrine assumes the form of deism, but not theism. At the end of meditation, when the absolute separation of Self from Nature has been effected, the object of meditation, Brahman, Paramatman or God, whatever it is, is no longer used. The importance of the abstract meditation of the Yoga system is laid upon the evolution and reversion of the dual principles and upon the final liberation of Self from Nature, while that of the idealistic Yogacara School of Buddhism is centered on the unification of the world within and without, on the synthesizing of our causal and illusory existences, and thus negatively discovering the state of Thusness (Tathata). Buddhism, has, of course, a special doctrine of meditation. Although the depth and width of contemplation depend upon one's personal character, the methods or contents of meditation taught by the Buddha are similar in Hinayana and Mahayana. This special meditation is generally called 'Tathagata meditation,' as it forms one part of the sacred teaching. The highest development of it is seen in the perfect 'calmness and insight' (samathavipasyana) of the T'ien-T'ai School and in the mystical Yogacara of the Shingon School.

According to Zen Master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism*, Book III, *the Zen Sect also believes in the trikaya: First, Dharmakaya*: The Dharmakaya is the essence-being of all the Buddhas and also of all beings. What makes at all possible the existence of anything is the Dharmakaya, without which the world itself is inconceivable. But, especially, the Dharmakaya is the essence-body of all beings which forever is. In this sense it is Dharmata or Buddhata, that is, the Buddha-nature within all beings. *Second, Sambhogakaya*: The Sambhogakaya is the spiritual body of the Bodhisattvas which is enjoyed by them as the fruit of their self-discipline in all the virtues of perfection. This they acquire for themselves according the law of moral causation, and in this they are delivered at last from all the defects and defilements inherent in the realm of the five Skandhas. *Third, Nirmanakaya*: The Nirmanakaya is born of great loving heart (mahakaruna) of the Buddhas and Bodhisattvas. By reason of this love they have for all beings, they never remain in the self-enjoyment of the fruits of their moral deeds. Their intense desire is to share those fruits with their fellow-beings. If the ignorant could be saved by the Bodhisattva by his vicariously suffering for them, he would do so. If the ignorant could be

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

According to Edward Conze in *Buddhism: Its Essence and Development*, there are **four stages of development of the Zen School**: *The first period is a formative period*: The formative period began about 440 A.D. with a group of students of Gunabhadra's Chinese translation of the Lankavatara Sutra. About 520 A.D. we have the legendary figure of Bodhidharma. After that, a few groups of monks round Zen masters like Seng-T'san (?-606), whose poem, called Hsin Hsin Ming (On Believing in Mind) is one of the finest expositions of Buddhism we know of, and Hui-Neng (637-713), of South China, who is held up to posterity as an illiterate, practically-minded person, who approached truth abruptly and without circumlocution. Much of the traditions about the early history of Zen are the inventions of later age. Many of the Sayings and Songs of the patriarchs which are transmitted to us are, however, very valuable historical and spiritual documents. *The second period, Zen became a separate Sect*: After 700 A.D. Zen established itself as a separate school. In 734, Shen-Hui, a disciple of Hui-Neng, founded a school in the South of China. While the Northern branch of Zen died out in the middle of the T'ang dynasty (750A.D.), all the later developments of Zen issue from Shen-Hui's school. Whereas so far the Zen monks had lived in the monasteries of the Lu-Tsung (Vinaya) sect, about 750 A.D. Pai-Chang provided them with a special rule of their own, and an independent organization. The most revolutionary feature of Pai-Chang's Vinaya was the introduction of manual work. "A Day Without Work, A Day Without Food." Under the T'ang Dynasty (618-907), the Zen sect slowly gained its ascendancy

over the other schools. One of the reasons was the fact that it survived the bitter persecution of 845 better than any other sects. The five Great Masters among Hui-Neng's disciples initiated a long series of great T'ang masters of Zen, and this was the heroic and creative period of Zen. *The third period, Zen was systemized:* By about 1,000 A.D., Zen had overshadowed all Chinese Buddhist sects, except Amidism. Within the Zen school, the Lin-Chi sect had gained the leadership. Its approach was now systematized, and to some extent mechanized. In the form of collections of riddles and cryptic sayings, usually connected with the T'ang masters, special text books were composed in the Twelfth and Thirteenth centuries. The riddles are technically known as Kungan (Japanese Koan), literally "official document." An example of this one: Once a monk asked Tung-Shan: "What is the Buddha?" Tung-Shan replied: "Three pounds of flax." *The final period is one of permeation into the general culture of the Far East:* Generally speaking, in this period, Zen penetrated its art and the general habits into daily life activities. The art of the Sung Period is an expression of Zen philosophy. It was particularly in Japan that the cultural influence of Zen made itself felt. Zen had been brought to Japan about 1,200 by Eisai and Dogen. Its simplicity and straightforward heroism appealed to the men of the military class. Zen discipline helped them to overcome the fear of death. Many poems were composed testifying to the soldier's victory over death.

***Chương Ba Mươi Hai***  
***Chapter Thirty-Two***

***Tịnh Độ Tông***

Tịnh Độ vốn dịch nghĩa từ chữ Phạn “Sukhavati” có nghĩa là Cực Lạc Quốc Độ. Trong Tịnh Độ tông, giáo thuyết về Đức Phật A Di Đà đã tồn tại qua nhiều thế kỷ. Trường phái này ngày càng được tổ chức chặt chẽ hơn. Giáo lý chính của phái Tịnh Độ là tất cả những ai niệm danh hiệu Phật A Di Đà với lòng thành tín nơi ơn cứu độ lời nguyện của Ngài sẽ được tái sinh nơi cõi Tịnh Độ an lạc của Ngài. Do đó phép tu quán tưởng quan trọng nhất trong các tông phái Tịnh Độ là luôn luôn trì tụng câu “Nam Mô A Di Đà Phật” hay “Tôi xin gửi mình cho Đức Phật A Di Đà.” Tịnh nghĩa là thanh tịnh, tịnh độ là cõi nước không có ô nhiễm, phiền phức. Các Đức Phật vì chúng sanh đã phát tâm tu hành, trồng nhiều căn lành, kiến lập một chỗ nơi, tiếp độ chúng sanh mọi loài lìa khỏi thế giới ô trược sanh đến cõi ấy. Cảnh trí rất là trang nghiêm thanh tịnh, chúng sanh sanh đến cõi này chuyên tâm nghe pháp tu tập, chóng thành đạo quả Bồ Đề (Bodhiphala). Chư Phật vô lượng, cõi tịnh cũng vô lượng. Trong Phật giáo, Tịnh Độ là một thiên đường nơi mà chúng sanh có thể được sanh về qua nhứt tâm nguyện, với tín hành song tu. Tịnh Độ là nơi không có khổ đau chướng ngại. Vì thế chúng sanh sanh về Tịnh Độ có thể tu tập đến quả vị Phật mà không bị một chướng ngại nào. Tịnh độ mà chúng ta thường nghe tới là Tây Phương Cực Lạc, nơi có Tiếp Dẫn Đạo Sư A Di Đà Phật.

Giáo thuyết A Di Đà chủ yếu dựa vào Kinh A Di Đà, một bản kinh bằng Phạn ngữ có vào khoảng thế kỷ thứ nhất sau Tây lịch. Trong kinh nói rằng, cách đây vô số kiếp, Bồ Tát Pháp Tạng đã lập 48 lời nguyện lớn, trong đó có lời nguyện rằng: “Tất cả chúng sanh nào xưng danh hiệu của ngài đều sẽ được cứu độ; và rằng sau này vị Bồ Tát ấy thành Phật hiệu là A Di Đà; và cuối cùng kinh lại nói rằng cách đây 10 kiếp, theo đúng lời nguyện của mình, Đức Phật A Di Đà đã thiết lập cõi Tịnh Độ hay Tây Phương Cực Lạc, cách xa nơi đây mười vạn ức cõi Phật. Tịnh Độ là một trong những trường phái Phật giáo lớn của Tàu, Nhật, Việt Nam, nhấn mạnh đến việc tu trì thanh tịnh nhờ trì niệm hồng danh Phật A Di Đà, và cuối cùng có thể vãng sanh về Tịnh Độ. Giáo thuyết trung tâm của các trường phái Tịnh Độ là niệm hồng danh

Phật A Di Đà với tất cả lòng tín thành sẽ được vãng sanh về Tịnh Độ Cực Lạc. Sự thực tập thiền trong Tịnh Độ quan trọng nhất vẫn là niệm “Nam Mô A Di Đà Phật” có nghĩa là “Con xin quy mạng Đức Phật A Di Đà”. Theo Edward Conze, một trong những học giả nổi tiếng nhất của thế giới phương Tây trong quyển *Lược Sử Phật Giáo*, Tịnh Độ tông được ngài Đạo Xước thành lập, và được ủng hộ bởi ngài Thiện Đạo. Hai vị này được tiếp nối bởi những vị xuất sắc hơn, được gọi là chư Tổ Tịnh Độ. Người cuối cùng là ngài Thiếu Khang, thị tịch năm 805. Một cuộc nghiên cứu các văn bản có ghi ngày tháng ở Long Môn, Trung Quốc, cho thấy là sự thờ cúng Đức Phật A Di Đà rất thịnh hành tại đây vào khoảng những năm từ 647 đến 715. Những Phật tử tin Phật A Di Đà còn thờ cả Đức Quán Thế Âm Bồ Tát, một vị Bồ Tát Ấn Độ mà qua dòng thời gian đã chuyển đổi từ nam tánh thành nữ tánh ở Trung Hoa. Từ sau thế kỷ thứ 9, giáo thuyết A Di Đà không tồn tại riêng biệt như một tông phái nữa, mà hiện diện trong mọi hình thức Phật giáo ở Trung Hoa.

Tông phái Tịnh Độ, lấy việc niệm Phật cầu vãng sanh làm trọng tâm. Ai là người tin tưởng và tinh chuyên niệm hồng danh Đức Phật A Di Đà sẽ thác sanh vào nơi Tịnh Độ để thành Phật. Ở Trung Quốc và Nhật Bản, tông phái này có tên Liên Hoa Tông, được ngài Huệ Viễn dưới triều đại nhà Tần (317-419) phổ truyền, và Ngài Phổ Hiền là sơ tổ. Tịnh nghĩa là thanh tịnh, tịnh độ là cõi nước không có ô nhiễm, triền phược. Các Đức Phật vì chúng sanh đã phát tâm tu hành, trông nhiều căn lành, kiến lập một chỗ nơi, tiếp độ chúng sanh mọi loài lìa khỏi thế giới ô trược sanh đến cõi ấy. Cảnh trí rất là trang nghiêm thanh tịnh, chúng sanh đến cõi này chuyên tâm nghe pháp tu tập, chóng thành đạo quả Bồ Đề/Bodhiphala. Chư Phật vô lượng, cõi tịnh cũng vô lượng. Theo Giáo sư Junjiro Takakusu trong *Cương Yếu Triết Học Phật Giáo*, các bản thích luận về Thập Địa Kinh (Dasabhumi sutra) của các ngài Long Thọ và Thế Thân là những tác phẩm Ấn Độ được Tịnh Độ tông nhìn nhận có thẩm quyền. Con đường dễ dàng và “tha lực” đã được chỉ định và minh giải trong các bộ này. Tại Trung Quốc, những thẩm quyền về tín ngưỡng này rất nhiều, nhưng chỉ có ***bốn dòng truyền thừa sau đây được nhìn nhận: Dòng truyền thừa thứ nhất của Phật Đò Trùng***: Phật Đò Trùng là người Ấn ở Trung Hoa vào khoảng từ 310 đến 348. Sau đó, dòng này được Đạo An (584-708) và Huệ Viễn nối tiếp. ***Dòng truyền thừa thứ hai của Bồ Đề Lưu Chi***: Bồ

Đề Lưu Chi là người Ấn ở Trung Hoa khoảng 503-535. Về sau này, Huệ Sùng, Đạo Tràn, Đàm Loan (476-542), Đại Hải, và Pháp Thượng (495-580) nối tiếp dòng truyền thừa này. *Dòng truyền thừa thứ ba của Bồ Đề Lưu Chi*: Kể từ Đàm Loan, Đạo Xước (?-645), Thiện Đạo (?-681), Hoài Cảm, truyền tới Thiếu Khang. *Dòng truyền thừa thứ tư của Từ Mẫn*: Từ Mẫn là người Trung Hoa, sang Ấn trong đời nhà Đường (618-709) và tiếp nhận tín ngưỡng Di Đà tại Kiện Đà La. Cũng như tông phái Tịnh Độ tông Trung Quốc, Tịnh Độ tông Việt Nam lấy việc niệm Phật cầu vãng sanh làm trọng tâm. Ai là người tin tưởng và tinh chuyên niệm hồng danh Đức Phật A Di Đà sẽ thác sanh vào nơi Tịnh Độ để thành Phật. Ở Việt Nam, Trung Quốc và Nhật Bản, tông phái này còn có tên Liên Hoa Tông, được ngài Huệ Viễn dưới triều đại nhà Tần (317-419) phổ truyền, và Ngài Phổ Hiền là sơ tổ.

Ở Nhật có rất nhiều thẩm quyền và lịch sử về Tịnh Độ tông rất dài mặc dù Nguyên Tín (942-1017) và Pháp Nhiên (1133-1212) là những nhà tiên phong truyền xưng giáo thuyết này. Theo truyền thuyết thì Thánh Đức thái tử vào triều đại của Nữ hoàng Suy Cổ (539-628) cũng tin Phật Di Đà. Dầu sao người ta cũng tìm thấy một trong các bản Nghĩa Thích của Thái tử có nhắc đến Tây Phương Cực Lạc. Huệ An, một Tăng sĩ Đại Hàn, từng giảng thuyết Kinh Vô Lượng Thọ cho hoàng triều. Vào thời đại Nara (710-793), có người cho là Hành Cơ đã từng vân du để quảng bá tín ngưỡng này trong quần chúng. Giám Chân, một luật sư Trung Hoa, từng đến Nara năm 754, truyền thọ tín ngưỡng Di Đà cho đệ tử người Nhật là Vinh Duệ vào đêm trước ngày của vị đệ tử này tại Quảng Đông. Nhưng trong thời đại Nara, tín ngưỡng Di Đà không được giảng dạy có hệ thống, mặc dù chắc chắn có vài người theo tín ngưỡng này một cách riêng rẽ. Thiên Thai tông bắt đầu sùng bái Phật Di Đà và đề xưng như là một tín ngưỡng bao quát tất cả. Chính Viên Nhân là Tam Tổ là người đã sáng lập nên hai cách thức tụng niệm danh hiệu A Di Đà, đứng và ngồi, và giới thiệu một nhạc điệu lấy Kinh A Di Đà Tiểu Bản làm khóa tụng hằng ngày. Tại Nhật Bản, “Trường phái Tịnh Độ” là một trường phái được ngài Honen sáng lập. Trường phái này được truyền sang Nhật đầu tiên bởi ngài Ennin, người đã sang du học tại Trung Hoa. Tuy nhiên, chính Honen đã phát triển thành một trường phái riêng biệt, nhấn mạnh chủ yếu về việc niệm “Nam Mô A Di Đà Phật” (tán thán Đức Phật A Di Đà). Dù tiên khởi ngài được tu tập trong trường phái Thiên Thai, về

sau này Honen gặp những bài viết của Sư Thiện Đạo và Genshin và sau đó ngài quyết định rằng “con đường khó” của truyền thống Phật giáo, quan hệ với những giáo thuyết và thực tập về thiền nhằm đạt thành giải thoát, không phải là con đường có thể làm được cho nhiều người trong thời mạt pháp. Ngài dạy rằng trong thời mạt pháp suy đồi chỉ có cách nhờ vào lực cứu rỗi của Đức Phật A Di Đà. Việc này ngài dùng từ “Con đường dễ,” vì nó mở ra cho chúng sanh mọi loài, và sự cứu rỗi là chắc chắn cho những ai niệm hồng danh của Đức A Di Đà với niềm tin chân thành. Căn bản của giáo thuyết cho trường phái này được tìm thấy trong Kinh A Di Đà Tiểu Bản, Kinh Quán Vô Lượng Thọ, và Kinh A Di Đà. Tịnh Độ tông Jodo Nhật Bản được Genku sáng lập vào năm 1175. Ông nổi tiếng dưới tên Honen. Chủ thuyết của ông dựa một phần lớn trên chủ thuyết của Thiện Đạo (Shan-Tao), một trong các luận sư nổi tiếng của trường phái A Di Đà tại Trung Hoa. Về sau, tông Tịnh Độ Jodo-Shin do Shinran sáng lập, đã có những sự cải cách quan trọng so với tông Jodo. Tông Yuzunenbutsu do Ryonin (1072-1132) sáng lập và tông Ji do Ippen (1239-1289) sáng lập. Genku chọn bộ kinh Tịnh Độ (Sukhavativyuha-sutra), cả hai tiểu bản và đại bản, và kinh Quán Vô Lượng Thọ (Amitayurdhyana-sutra) làm kinh sách giáo điển, thuyết giảng về những lợi ích của lòng tin vào Phật A Di Đà. Theo tín ngưỡng chủ thuyết của ông thì Phật A Di Đà từng mong muốn rằng mọi người sau khi chết sẽ được sanh vào cõi Tịnh Độ của ngài. Do đó, với lòng tin tưởng vào Phật A Di Đà, khi đến cuối đời, người ta có thể đến được vùng tịnh độ mà mình mong ước. Hệ tín ngưỡng này rất đơn giản và thích hợp với đại đa số quần chúng. Niệm Phật hay việc tụng niệm tên Đức Phật A Di Đà là việc làm tự nhiên của các tín đồ phái này, nhưng cần nhấn mạnh vào lòng tin hơn là vào việc tụng niệm. Dù sao thì cũng không được xem việc tụng niệm Phật là kém quan trọng. Thậm chí những người quá bận rộn công việc làm ăn, không thể đi sâu vào giáo lý đạo Phật cũng sẽ được tái sanh vào cõi của Phật A Di Đà nếu như họ có lòng tin chân thành khi niệm Phật. Các giáo lý của Honen được đông đảo quần chúng yêu thích và tông phái Jodo nhờ đó mà trở thành một trong những tông phái có ảnh hưởng mạnh nhất tại Nhật Bản. Theo thuyết của Shinran, mọi chúng sanh đều được cứu vớt theo ý nguyện của Phật A Di Đà. Do đó, việc tụng niệm tên Phật, như mọi việc làm khác trong đời sống thường ngày, chỉ là sự bày tỏ lòng biết ơn mà thôi. Shinran đã đưa vào nhiều



cải cách quan trọng trong việc tổ chức Giáo Hội, với mục đích xóa bỏ sự phân chia giữa người thế tục và Tăng lữ. Ông không thừa nhận bất cứ sự khác biệt nào giữa hai công việc này. Theo ông, tất cả mọi người đều có thể được tái sinh như nhau trong miền Tịnh Độ của Đức Phật, không có thầy và trò. Trước Phật thì tất cả đều là bạn bè anh em. Shinran cũng như nhiều người khác trong tông phái này, sống một cuộc sống bình thường giữa mọi người và không tự xem mình là thầy dạy, mà chỉ là một người đi theo con đường của Phật A Di Đà. Do quan điểm phóng khoáng của Shinren nên tông phái Jodo-Shin nhanh chóng được nhiều người theo, đặc biệt là các tá điền, nông dân. Sự tự do tôn giáo mà các tín đồ học được nơi ông đã thúc đẩy họ tìm kiếm sự tự do về xã hội và chính trị. Chủ thuyết của Ryonin chịu ảnh hưởng của triết lý Hoa Nghiêm (Kegon); trong khi chủ thuyết của Ippen thì chịu ảnh hưởng của Phật giáo Thiền tông.

### *Sukhavati*

Pure Land is a translation of a Sanskrit word “Shukavati” which means Land of Bliss. In the Pure Land Sect, the teachings on Amitabha Buddha had existed for centuries. This school becomes more strictly organized. The central doctrine of the Pure Land sects is that all who evoke the name of Amitabha with sincerity and faith in the saving grace of his vow will be reborn in his Pure Land of peace and bliss. Thus, the most important practice of contemplation in the Pure Land sects is the constant voicing of the words “Namo Amitabha Buddha” or “I surrender myself to Amitabha Buddha. Pure Land is a paradise without any defilements. For the sake of saving sentient beings, through innumerable asankhya, all Buddhas cultivated immeasurable good deeds, and established a Pure Land to welcome all beings. Beings in this paradise strive to cultivate to attain Buddhahood. In Buddhism, the Pure Land is a paradise where beings can be reborn into through single-minded vow, diligent practice and strong faith. The Pure Land is free of sufferings and hindrances. Therefore, beings born in the Pure Land can cultivate without obstructions towards attaining Buddhahood. The most well-known Pure Land is Amitabha’s Western Paradise of Bliss where Amitabha Buddha is the guide and welcomer.

The legend of Amitabha is based chiefly on the Sukhavativyuha Sutra, a Sanskrit text of the first century A.D. It tells us that inconceivable aeons ago the Bodhisattva Dharmakara made forty-eight vows, among them the promise that all who call on his name shall be saved; that later on he became the Buddha with the name of Amitabha; and that finally, ten aeons ago, in accordance with his vows, he established the Pure Land or Western Paradise which lies one million billion Buddha-lands. The Pure Land Sect is one of the schools of Buddhism in China, Japan and Vietnam, which emphasizes devotion to Amitabha Buddha and which believes that through the chanting of his name and by purifying and finally ridding oneself of desire, one can be reborn in the Pure Land. The central doctrine of the Pure Land sects is that all who evoke the name of Amitabha with sincerity and faith in the saving grace of his vow will be reborn in his Pure Land of peace and bliss. The most important meditational practice in the Pure Land sects, therefore, is the constant voicing of the words "Namo Amitabha Buddha." Or "I surrender myself to Amitabha Buddha." According to Edward Conze, one of the most famous Buddhist scholars in the Western world, in "A Short History of Buddhism", the Pure Land School was founded by Tao-Ch'o (562-645), and consolidated by Shan-Tao (631-681). These two were followed by a few more outstanding figures, called "patriarchs", the last of whom, Shao-K'ang, died in 805. A study of the dated inscriptions at Lung-Men shows that the Amitabha Sect flourished there particularly between 647 and 715. The followers of Amitabha School also worshipped Kuan-Yin, an Indian Bodhisattva named Avalokitesvara, who, in the course of time changed his sex in China, and became a feminine deity. After the ninth century, the Pure Land sect ceased to exist as a separate sect, but became an influence which pervaded all forms of Buddhism in China.

The Pure Land sect, whose chief tenet is salvation by faith in Amitabha. Those who believe in Amitabha Buddha and continuously recite his name will be born in the Pure Land to become a Buddha. In China and Japan, it is also called the Lotus sect, established by Hui-Yuan of the Chin dynasty (317-419), it claims P'u-Hsien (Samantabhadra) as founder. Pure Land is a paradise without any defilements. For the sake of saving sentient beings, through innumerable asankhya, all Buddhas cultivated immeasurable good

deeds, and established a Pure Land to welcome all beings. Beings in this paradise strive to cultivate to attain Buddhahood. According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, Nagarjuna's *Dasabhumi Sutra* and Vasubandhu's commentary on it are Indian authorities recognized by the Pure Land School. The easy way and the 'power of another' are already indicated and elucidated by them. In China the authorities of the faith are many, but only **four lines of transmission are generally recognized**: *The first line of transmission of Fu-T'u-Chêng*: Fu-T'u-Chêng, an Indian in China between 310 and 348 A.D. Later, T'ao-An (584-708) and Hui-Yuan continued this line. *The second line of transmission of Bodhiruci*: Bodhiruci, an Indian in China between 503 and 535 A.D. Later, Hui-Ch'ung, T'ao-Ch'ang, T'an-Luan (476-542), T'a-Hai, and Fa-Shang (495-580) continued this line. *The third line of transmission of Bodhiruci from T'an-Luan*, T'ao-Ch'o (?-645), Shan-T'ao (?-681), Huai-Kan, to Shao-K'ang. *The fourth line of transmission of Tz'u-Min*: Tz'u-Min was a Chinese, who went to India during the T'ang Dynasty (618-709 A.D.) and received the Amita-pietism in Gandhara. Same as the Chinese Pure Land sect, Vietnamese Pure Land practitioners' chief tenet is salvation by faith in Amitabha. This sect is also known as the Lotus sect (Liên Hoa Tông) in China, Vietnam and Japan. Those who believe in Amitabha Buddha and continuously recite his name will be reborn in the Pure Land to become a Buddha. In China and Japan, it is also called the Lotus sect, established by Hui-Yuan of the Chin dynasty (317-419), it claims P'u-Hsien (Samantabhadra) as founder.

In Japan there are many authorities and the history of the Pure Land School is very long, though Genshin (942-1017) and Honen (1133-1212) are the pre-eminent promoters of the doctrine. Prince Shotoku, in the reign of the Empress Suiko (593-628 A.D.), is said to have believed in Amita. At any rate, a reference to the Western Land of Bliss is found in one of his commentaries. Ein, a Korean monk, lectured in 640 A.D. on the Sutra of the Land of Bliss before the Throne. In the Nara period (710-794 A.D.) Giôgi is said to have traveled about and propagated the faith among the people. Kanjin, a Chinese Vinaya master who came to Nara in 754 A.D., imparted the worship of Amita to his Japanese pupil, Eiei, on the eve of the latter's death near Kuang-Tung. But in the Nara period the Amita-pietism was

not systematically taught, though there must have been some followers who privately adhered to it. In the T'ien-T'ai School the Amita worship was taken up and promoted as an all-inclusive faith. It was Jikaku (Ennin), the third patriarch, who instituted the two forms of repeating the Amita formula, standing and sitting and introduced music relating to the Land of Bliss. Even now adherents read the smaller Sukhavati text in the daily service. In Japan, Japanese Jodo-Shu tradition founded by Honen (1133-1212). It was first brought to Japan by Ennin (794-864), who studied in China. However, Honen himself developed it into a distinctive school, emphasizing the centrality of the Nembutsu or Namo Amida Butsu (Praise to Amitabha Buddha). Though originally trained in the scholastic Tendai tradition, Honen later encountered the writings of Shan-Tao and Genshin and subsequently decided that the "difficult path" of traditional Buddhism, involving study and meditative practice in order to attain liberation, was not feasible for many people of the "final dharma age." He taught that in the present degenerate age the only hope for salvation lies in the total reliance on the saving power of Amitabha. This he termed the "easy path," because it is open to all, and salvation is assured for those who recite the "Nembutsu" with sincere faith. The doctrinal basis for his school is found in four Indian texts: the Larger and Smaller Sukhavati-Vyuha Sutras, the Amitayurdhyana-sutra, and the Amitabha sutra. The Jodo sect was founded in 1175 by Genku. He is better known as Honen. His doctrine was based largely upon that of Shan-Tao (613-681), one of the most famous teachers of the Amitabha School in China. Later, Shinran established the Jodo-Shin sect with several important reforms in the Jodo sect. The Yuzunenbutsu was founded by Ryonin (1072-1132) and the Ji sect by Ippen (1239-1289). Genku selected the Sukhavativyuha-sutra, both the larger and the smaller editions, and the Amitayurdhyana-sutra as canonical texts, teaching the benefits of faith in the Amitabha Buddha. His principal belief was that the Amitabha who had willed that every one should, after death, be born in his paradise called Sukhavati. Hence it was by believing in Amitabha that one could, at the end of life, gain access to the pure land of one's desire. The system, being a simple one, is suited to the common people. Nembutsu or the recitation of the name of Amitabha Buddha is a natural practice among the followers of this faith, but the emphasis is on the belief rather than on

practical recitation. Nonetheless, Nenbutsu should not be considered to be of secondary importance. It is held that eventhose who are too preoccupied with their work to go deeply into the doctrines of Buddhism will be born in the heaven of Amitabha if they have implicit faith in his name. Honen's teachings found great favour among the masses and the Jodo thus became one of the most influential in Japan. According to Shinran, all living beings shall be saved on account of the vow taken by Amitabha Buddha. Hence, the recitation of the name of the Buddha, as also other practices in ordinary life, is but the expression of a grateful heart. Shinran introduced several important reforms in the organization of the temple, the object of which was to remove the division between the clergy and the laity. He did not recognize any difference between the two occupations. All human beings are equally capable of being reborn in the pure land of the Buddha. "There were to be no masters or disciples. All were to be friends and brothers before the Buddha." Shinran, as others belonging to this sect, led an ordinary life among people and considered himself not a preceptor, but merely a follower of Amitabha's way. Because of Shinran's liberal outlook, the Jodo-Shin rapidly became popular among the people, especially among the farmers and the peasants. The religious freedom which his followers learnt from him impelled them to seek political and social freedom. The doctrine of Ryonin was influenced by the Kegon philosophy; while the doctrine of Ippen was influenced by Zen Buddhism.



*Phân Năm*  
*Những Cổ Xe Phật Giáo*

*Part Five*  
*Buddhist Vehicles*





**Chương Ba Mười Ba**  
**Chapter Thirty-Three**

**Tổng Quan Về Những Cỗ Xe Trong Phật Giáo**

Chữ “cỗ xe” ở đây tiêu biểu cho phương tiện chuyên chở và đưa chúng sanh đến giác ngộ. Đây chỉ là những phương tiện mà Phật đặt ra để tùy căn cơ mà giáo hóa chúng sanh. Thừa có nghĩa là xa hay bè, hay bất kỳ loại phà nào có thể dùng để chuyên chở người hay vật. Cỗ xe theo nghĩa đen là phương tiện chuyên chở, nhưng về nghĩa bóng nó là một phương tiện diễn tả tư tưởng. “Cỗ xe” dùng để chuyên chở; từ áp dụng cho Phật pháp, với ý nghĩa là đưa người đến cõi Niết Bàn. Từ ngữ “cỗ xe” được phát triển từ buổi đầu của Phật giáo Tiểu Thừa. Cỗ xe là phương tiện được môn đồ sử dụng để đi đến con đường đại giác. Theo Kinh Pháp Hoa, có ba cỗ xe đưa chúng sanh vượt thoát Ta Bà để qua bờ giác ngộ là Thanh Văn Thừa, Duyên Giác Thừa, và Bồ Tát Thừa. Trong Phật giáo, cỗ xe hay thừa chỉ là phương tiện tiến thủ trong tiến trình phát triển tâm linh. Khái niệm đã được triển khai từ Phật giáo Nguyên Thủy. Cỗ xe mà người tu tập du hành trong suốt tiến trình tiến đến giác ngộ. Thừa là con đường đi đến giải thoát, trong đó chứa đựng một hệ thống giáo lý và sự tu tập đặc biệt. Giáo lý nhà Phật có công năng đưa người ta từ bờ sinh tử bên này sang bờ Niết Bàn bên kia đã được so sánh với cỗ xe (thừa) chuyên chở ngay từ thời đầu của Phật Giáo.

Những cỗ xe trong Phật giáo còn được gọi là Thừa hay Thặng, là phương tiện tiến thủ trong tiến trình phát triển tâm linh. Khái niệm đã được triển khai từ Phật giáo Nguyên Thủy. Cỗ xe mà người tu tập du hành trong suốt tiến trình tiến đến giác ngộ. Thừa là con đường đi đến giải thoát, trong đó chứa đựng một hệ thống giáo lý và sự tu tập đặc biệt. Giáo lý nhà Phật có công năng đưa người ta từ bờ sinh tử bên này sang bờ Niết Bàn bên kia đã được so sánh với cỗ xe (thừa) chuyên chở ngay từ thời đầu của Phật Giáo. Chữ “Thừa” ở đây tiêu biểu cho phương tiện chuyên chở và đưa chúng sanh đến giác ngộ. Đây chỉ là những phương tiện mà Phật đặt ra để tùy căn cơ mà giáo hóa chúng sanh. Trước nhất chúng ta phải kể đến “Nhứt Thừa” hay Phật thừa (Buddhayana). Cỗ xe duy nhất của đạo Phật, học thuyết duy nhất có thể đưa tới chỗ đạt được giác ngộ cao nhất và Phật tánh Ý tưởng được

tìm thấy trong những kinh điển Đại Thừa, như kinh Liên Hoa, trong đó có 3 điểm tới gần giải thoát tin tưởng trong kinh văn Đại Thừa đã được Đức Phật thuyết giảng, Thanh Văn thừa, Duyên Giác thừa, và Bồ Tát thừa, tất cả đều hội tụ vào Phật Thừa. Đây đích thực là y như Bồ Tát Thừa, lên đến cực điểm là Phật quả. Hai thừa khác chỉ là giáo pháp phương tiện giảng dạy cho những người e sợ hay không thích thú với Bồ Tát Đạo mà thôi. Trong Phật giáo, Đại Thừa và Nhất Thừa được dùng đồng nghĩa với nhau trong tất cả kinh điển Đại Thừa. Cái ý niệm xem giáo lý của Đức Phật là một phương tiện chuyên chở đã nảy ra từ ý niệm vượt thoát qua dòng luân hồi sanh tử để đạt đến bến bờ Niết Bàn bên kia. Trong Kinh Lăng Già, khi Mahamati hỏi Đức Phật tại sao Ngài lại thuyết giảng Nhất Thừa, Đức Phật nói: “Không có cái chân lý đại tịch diệt nào được đạt bởi hàng Thanh Văn hay Duyên Giác do tự chính họ; do đó, Ta không thuyết giảng cho họ về Thừa của nhất thể. Sự giải thoát của họ chỉ có thể được hình thành nhờ sự dẫn dắt, khai thị, dạy dỗ và điều khiển của Như Lai; sự giải thoát ấy không xảy ra do một mình họ. Họ chưa thể tự làm cho họ thoát khỏi sự trở ngại của tri thức và sự vận hành của tập khí; họ chưa thể chứng cái chân lý rằng không có tự tính trong mọi sự vật, cũng chưa đạt đến cái chết biến hóa không thể quan niệm được (bất khả tư nghì biến dị tử). Vì lý do này nên Ta chỉ thuyết giảng Nhất Thừa cho hàng Thanh Văn, khi cái tập khí tệ hại của họ được tẩy sạch, khi họ thấy suốt bản chất của tất cả các sự vật vốn không có tự tính, và khi họ giác tính khỏi cái kết quả gây mê đắm của tam ma địa phát xuất từ tập khí tệ hại, thì họ vượt khỏi trạng thái của các vô lậu. Kho họ tỉnh giác như thế, họ sẽ tự cung cấp cho mình những thức ăn tinh thần trên cùng một bình diện vượt khỏi trạng thái của các vô lậu mà bấy lâu nay họ vẫn trụ ở đấy.” Đức Phật thường được so sánh với một đại lương y có thể chữa lành mọi thứ bệnh bằng cách chữa trị tinh diệu. Theo y học, cũng cùng một nguyên tắc độc nhất, nhưng ở trong tay của một bác sĩ giàu kinh nghiệm thì có nhiều sự áp dụng khác nhau. Giáo lý của Đức Phật không thay đổi theo thời gian và không gian, có một sự ứng dụng phổ quát; nhưng vì người thọ nhận khác nhau về tâm tính, học tập và di truyền nên họ hiểu giáo lý theo những cách khác nhau và nhờ đó mà mỗi người được chữa lành căn bệnh tinh thần riêng của mình. Đây là một nguyên lý có thể áp dụng một cách phổ quát và vô cùng, được gọi là “Nhất Thừa,” hay “Đại Thừa.” Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật dạy: “Giáo lý của Ta

không bị phân chia, nó vẫn luôn luôn là một và vẫn là nó, nhưng do bởi các ham muốn và khả năng của chúng sanh vốn khác nhau đến vô cùng, nên cũng có thể biến đổi đến vô cùng. Chỉ có một Thừa mà thôi, và Bát Chánh Đạo luôn nhắc nhở như vậy.” Cách để thể chứng con đường của Nhất Thừa là hiểu rằng quá trình của nhận thức là do bởi phân biệt; khi sự phân biệt này không còn xảy ra nữa, và khi người ta trú trong cái như như của các sự vật thì có sự thể chứng cái Nhất Thừa của Nhất Thế. Thừa này chưa được ai thể chứng bao giờ, chưa được thể chứng bởi hàng Thanh Văn, Duyên Giác, hay Bà La Môn, ngoại trừ chính Đức Phật.

Ngoài Nhất Thừa, Nhị Thừa, các kinh điển Đại Thừa còn nói đến Tam Thừa, gồm Thanh Văn, Duyên Giác, và Bồ Tát. Tuy nhiên, chúng ta phải nhớ rằng Nhất Thừa kỳ thật chẳng dính dáng gì đến số “Thừa,” vì “Eka” có nghĩa là “một,” và trong trường hợp này nó có nghĩa là “Nhất Thế,” và “Ekayana” chỉ cái học thuyết dạy về sự nhất thể của các sự vật, qua đó tất cả chúng sanh kể cả Tiểu Thừa hay Đại Thừa đều được cứu khỏi sự ràng buộc của hiện hữu. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật nói: “Ta thuyết giảng Tam Thừa, Nhị Thừa, Nhất Thừa và Vô Thừa, nhưng tất cả các thừa ấy đều nhằm cho phàm phu, kẻ sơ trí, và cho những kẻ mê đắm trong sự thọ hưởng sự tịch tịnh. Cánh cửa của chân lý tối hậu thì vượt khỏi cái nhị biên của tri thức. Hễ khi nào tâm còn sinh khởi thì những thừa này không thể nào bỏ đi được. Khi tâm kinh nghiệm sự đột biến thì sẽ không có xe mà cũng không có người lái xe.” “Nhị Thừa.” là hai con đường đưa chúng sanh đến cứu cánh. Đây cũng là hai trong bốn cỗ xe lớn trong Phật giáo, đó là Thanh Văn và Duyên Giác (hai thừa còn lại cũng là tối thượng thừa Bồ Tát và Phật). Theo Phật giáo Đại Thừa thì Nhị Thừa bao gồm Thanh Văn và Duyên Giác. Nhị thừa tạo thành Phật giáo Nguyên thủy hay Nam Tông. Có ba hàng nhị thừa trước khi Phật thuyết Kinh Pháp Hoa là Thanh Văn, Duyên Giác và Bồ Tát, khi tới hội Pháp Hoa thì tất cả đều đã được thành thực để đi vào Nhất Thừa. Theo Kinh Pháp Hoa thì hai thừa Thanh Văn và Duyên Giác cũng thành Phật (Nhị thừa tác Phật).

**Pháp Hoa Tam Thừa:** Theo Kinh Pháp Hoa, có ba cỗ xe đưa chúng sanh vượt thoát Ta Bà để qua bờ giác ngộ là Thanh Văn Thừa, Duyên Giác Thừa, và Bồ Tát Thừa. Chữ “Thừa” ở đây tiêu biểu cho phương tiện chuyên chở và đưa chúng sanh đến giác ngộ. Đây chỉ là những phương tiện mà Phật đặt ra để tùy căn cơ mà giáo hóa chúng

sanh. Kỳ thật chỉ có một thừa duy nhất, đó là Phật Thừa hay cỗ xe đưa đến quả vị Phật mà thôi. *Thứ nhất là Thanh văn Thừa (Tiểu Thừa-Hinayana)*: Nghe pháp rồi tu và tự mình giác ngộ. Thanh văn thông hiểu, thực hành, và dựa vào một cách đứng đắn pháp Tứ Diệu Đế mà tu hành để trở thành một vị A La Hán (Phật ví Thanh Văn Thừa như cỗ xe dê hay dương xa). Có người gọi Thanh Văn Thừa là Tiểu Thừa hay cỗ xe nhỏ vì hàng Thanh Văn chỉ tu hành tự ngộ, chứ không giúp người khác giác ngộ. *Thứ nhì là Bích Chi Phật thừa (Trung thừa-Madhyamayana)*: Duyên Giác là vị thông hiểu, thực hành và dựa vào một cách đứng đắn thuyết quán Thập Nhị Nhân Duyên để tu hành thành Bích Chi Phật (Phật ví Duyên Giác Thừa như cỗ xe nai hay lộc xa). Có người gọi Duyên Giác Thừa là Tiểu Thừa vì hàng Duyên Giác chỉ tự tu tự ngộ chứ không giúp người giác ngộ. *Thứ ba là Bồ Tát Thừa (Đại Thừa-Mahayana)*: Một vị Bồ Tát, sau vô lượng kiếp hy sinh cứu độ chúng sanh mới tiến vào đại giác và quả vị Phật. Một vị Bồ Tát vào đời hành đạo theo Lục Ba La Mật (Phật ví Bồ Tát Thừa như cỗ xe trâu hay ngựa xa). Bồ Tát Thừa còn được gọi là Đại Thừa hay cỗ xe lớn vì Bồ Tát tu hành trước tiên là tự ngộ, rồi sau đó giúp tha nhân giác ngộ. Dù gì đi nữa, thật là quan trọng cho Phật tử thuần thành tu tập Đại Thừa, nhưng không khi dễ những vị tu tập theo Tiểu Thừa vì mục tiêu tối hậu của người con Phật là giác ngộ và giải thoát, chứ không phải là phân biệt Tiểu hay Đại Thừa.

**Lại còn có Tứ Thừa:** Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, Phẩm thứ Bảy, một hôm Sư Trí Thượng hỏi Tổ rằng: “Phật nói pháp ba thừa, lại nói Tối thượng thừa, đệ tử chưa hiểu, mong ngài chỉ dạy.” Tổ bảo: “Ông xem nơi bản tâm mình, chớ có chấp tướng bên ngoài. Pháp không có bốn thừa, tâm người tự có những sai biệt.” Tổ nói thêm: “Thừa là nghĩa hành, không phải ở miệng tranh, ông phải tự tu chớ có hỏi tôi, trong tất cả thời, tự tánh tự như.” *Thứ nhất* là chỉ thấy nghe tụng đọc ấy là Tiểu thừa. *Thứ nhì* là ngộ pháp hiểu nghĩa ấy là Trung thừa. *Thứ ba* là y pháp tu hành ấy là Đại thừa. *Thứ tư* là xuyên suốt muôn pháp trọn thông, muôn pháp đầy đủ, tất cả không nhiễm, lia các pháp tướng, một cũng không được gọi là Tối thượng thừa. Theo các truyền thống Phật giáo, lại còn có “Ngũ Thừa”. Ngũ Thừa là năm cỗ xe có thể đưa người tới quả vị Phật (giáo pháp của Phật từ cạn đến sâu chia ra năm trình độ, hành giả chỉ cần y theo mỗi giáo pháp thực hành, đều có thể đạt được thành quả tốt đẹp).

**Ngũ Thừa:** Theo quan điểm Đại Thừa, ngũ thừa bao gồm nhân thừa, thiên thừa, thanh văn thừa, duyên giác thừa, và Bồ Tát thừa. *Thứ nhất là Nhân thừa*, những chúng sanh tái sinh vào nhân gian hay cõi người nhờ tu trì ngũ giới (hữu tình quan Phật Giáo lấy loài người làm trọng tâm. Con người có thể làm lành mà cũng có thể làm ác, làm ác thì bị sa đọa trong ba đường dữ như địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh; làm lành thì được sanh lên các đường lành như nhơn và thiên, A La Hán, Bích Chi Phật, vân vân). *Thứ nhì là Thiên thừa*, những chúng sanh tái sinh vào cõi trời nhờ tu trì thập thiện. *Thứ ba là Thanh Văn thừa*, những chúng sanh tái sinh vào quả vị Thanh Văn nhờ tu trì pháp Tứ Diệu Đế. *Thứ tư là Duyên Giác thừa*, những chúng sanh tái sinh vào Duyên Giác nhờ tu trì thập nhị nhân duyên mà chứng quả Bích Chi Phật. *Thứ năm là Bồ Tát thừa:* Nhờ tu trì lục độ Ba La Mật mà đạt đến quả vị Bồ Tát và cuối cùng đạt được quả vị Phật. Tuy nhiên, theo quan điểm Tiểu Thừa, ngũ thừa bao gồm chúng sanh trong cõi dục giới, chư thiên trong cõi trời Phạm Thiên, Duyên Giác, Thanh Văn và Phật. Theo quan điểm Mật Giáo, ngũ thừa bao gồm Nhân thừa, tương ứng với đất; Thiên thừa, tương ứng với nước; Thanh Văn thừa, tương ứng với lửa; Duyên giác thừa, tương ứng với gió; và Bồ Tát thừa, tương ứng với hư không.

### ***An Overview of Vehicles in Buddhism***

The word “Vehicle” symbolizes carrying and transporting sentient beings to enlightenment. Three Yanas are only expedient means that Buddha had taught based on the capacity of his disciples or hearers. Yana means a vehicle or a ferryboat of any kind that can be used to transport people or things. Vehicle literally means a means of transportation, but figuratively it is a means of expressing thoughts. Wain, any means of conveyance; a term applied to Buddhism as carrying men to salvation. The term “yana” was developed in Hinayana Buddhism. Yana means a vehicle in which the practitioner travels on the way to enlightenment. According to the Lotus Sutra, there are three Vehicles, or conveyances, or three divisions of Buddha’s Teachings, which carry living beings across samsara or mortality (births-and-deaths). They are Hearer-Yana, Pratyeka-Buddha-Yana, and Bodhisattva-Yana. In Buddhism, vehicle is only a

means of progress used for spiritual development. The concept already developed in the Hinayana Buddhism. The vehicle on which the cultivator (practitioner) travels on the way to enlightenment. Yana or vehicle is a path to salvation, which encompasses a particular system of doctrines and practices. The Buddhist doctrine that carries one from this side of birth-and-death to the other side of Nirvana has been compared to a vehicle of conveyance since the early days of Buddhism.

Vehicle or means of progress used for spiritual development. The concept already developed in the Hinayana Buddhism. The vehicle on which the cultivator (practitioner) travels on the way to enlightenment. Yana or vehicle is a path to salvation, which encompasses a particular system of doctrines and practices. The Buddhist doctrine that carries one from this side of birth-and-death to the other side of Nirvana has been compared to a vehicle of conveyance since the early days of Buddhism. The word "Vehicle" symbolizes carrying and transporting sentient beings to enlightenment. Three Yanas are only expedient means that Buddha had taught based on the capacity of his disciples or hearers. First of all, we should talk about the "One vehicle" or Buddhayana; the one teaching that leads to supreme enlightenment and the attainment of Buddhahood. An idea found in a number of Mahayana texts, such as the Lotus Sutra, which holds that the three approaches to liberation believe in Mahayana literature to have been taught by the Buddha, the hearer vehicle (sravakayana), the solitary realizer vehicle (pratyeka-buddha-yana), and the Bodhisattva vehicle (Bodhisattvayana), all converge into the one Buddha vehicle (Buddhayana). This is really the same as the Bodhisattva vehicle, which culminates in Buddhahood. The other two vehicles are said to be merely expedient teachings for those who would initially be afraid of or uninterested in the path of the Bodhisattva. In Buddhism, the One Vehicle. Mahayana and Ekayana are used synonymously in all the Mahayana texts. The idea of considering the Buddha's teaching as an instrument of conveyance was doubtless suggested by that of crossing the stream of Samsara and reaching the other side of Nirvana. In the Lankavatara Sutra, when Mahamati asked the Buddha the reason why He did not speak of the Vehicle of Oneness, the Buddha said: "There is no truth of Parinirvana to be realized by the Sravakas and Pratyeka-

buddhas all by themselves; therefore, I do not preach them the Vehicle of Oneness. Their emancipation is made possible only by means of the Tathagata's guidance, discretion, discipline, and direction; it does not take place by them alone. They have not yet made themselves free from the hindrance of knowledge (jneyavarana) and the working of memory; they have not yet realized the truth that there is no self-substance in anything, nor have they attained the inconceivable transformation-death (acintyaparinamacyuti). For these reasons I do not preach the Vehicle of Oneness. I will only preach the Ekayana to the Sravakas when their evil habit of memory is all purgated, when they have an insight into the nature of all things that have no self-substance, and when they are awakened from the intoxicating result of Samadhi which comes from the evil habit of memory, they rise from the state of non-outflowings. When they are thus awakened, they will supply themselves with all the moral provisions on a plane which surpasses the state of non-outflowings where they have hitherto remained." The Buddha is often compared to a great physician who can cure every sort of illness by skilful treatment. As far as the science of medicine goes, there is just one principle which, however, in the hands of an experienced doctor finds a variety of applications. The Teaching of the Buddha does not vary in time and space, it has a universal application; but as its recipients differ in disposition and training and heredity they variously understand it and are thereby cured each of his own spiritual illness. This one principle universally and infinitely applicable is known as "One Vehicle" or "Great Vehicle." In the Lankavatara Sutra, the Buddha taught: "My teaching is not divided, it remains always one and the same, but because of the desires and faculties of beings that are infinitely varied, it is capable also of infinite variation. There is One Vehicle only, and refreshing is the Eightfold Path of Righteousness." The way to realize the path of the Ekayana is to understand that the process of perception is due to discrimination; when this discrimination no longer takes place, and when one abides in the suchness of things, there is the realization of the Vehicle of Oneness. This Vehicle has never been realized by anybody, not by the Sravakas, not by the Pratyeka-buddhas, nor by the Brahmans, except by the Buddha himself.

*Triyana:* Besides this Ekayana and Dviyana, the Mahayana sutras generally speak of Triyana, which consists of the Sravakayana, Pratyeka-buddha-yana, and Bodhisattvayana. But we must remember that the Ekayana has really nothing to do with the number of yantras though “eka” means “one.” Eka in this case rather means “oneness,” and “Ekayana” is the designation of the doctrine teaching the transcendental oneness of things, by which all beings including the Hinayanists and Mahayanists are saved from the bondage of existence. In the Lankavatara Sutra, the Buddha said: “I preach the Triple Vehicle, the One Vehicle, and No-Vehicle, but they are all meant for the ignorant, the little witted, and for the wise who are addicted to the enjoyment of quietude. The gate of the ultimate truth is beyond the dualism of cognition. As long as mind evolves, these vehicles cannot be done away with; when it experiences a revulsion (paravritti), there is neither vehicle nor driver. The “Two Vehicles” are two methods that convey sentient beings to the final goal. These are the first two of the four big vehicles in Buddhism, which are namely: Sravakas (Sravakahood) and Pratyeka-buddhas (Pratyekabuddhahood). The other two are supreme vehicles of Bodhisattvas and Buddhas. According to the Mahayana, the two vehicles are those of the Sravakas and Pratyeka-Buddhas. Together they constitute what is called Theravada or Southern Buddhism. According to the Lotus Sutra, Sravakas (thanh vãn) and Pratyekas also become Buddhas. The “Two Vehicles” of “Three” and “One,” the three being the pre-Lotus ideas of Sravaka, Pratyeka and Bodhisattva, the one being the doctrine of the Lotus Sutra which combined all three in one. According to the Lotus Sutra, there are three Vehicles, or conveyances, or three divisions of Buddha’s Teachings, which carry living beings across samsara or mortality (births-and-deaths). They are Hearer-Yana, Pratyeka-Buddha-Yana, and Bodhisattva-Yana. The word “Vehicle” symbolizes carrying and transporting sentient beings to enlightenment. Three Yantras are only expedient means that Buddha had taught based on the capacity of his disciples or hearers. In reality, there is only one vehicle, that is the Buddha-vehicle or the vehicle that leads to the Buddhahood. First, the Sravakayana or Theravada. Sravaka (hearer or obedient disciple), that of enlightened for self (the objective is personal salvation). Sravaka who understands, practices, and relies on the Four



Noble Truths (philosophies) to become an Arhat. Some people call Hearer-Yana a “Lesser Vehicle” because Hearers cultivate to enlighten themselves, not to help others enlighten. Second, Pratyekabuddhayana. The Pratyeka-buddha, that of enlightened for self (the objective is personal salvation) Pratyekabuddha who rightly understands, practices and relies on the theory of dependent origination (the twelvefold chain of cause and effect) to become a Pratyekabuddha. Some people call Pratyeka-Buddha a “Lesser Vehicle” because Pratyeka-buddhas cultivate to enlighten themselves, not to help others enlighten. Third, Bodhisattvayana or Mahayana. A Bodhisattva, leading after countless ages of self-sacrifice in saving others and progressive enlightenment to ultimate Buddhahood. A Bodhisattva relies on the six paramitas (the six accomplishments). Bodhisattva-Yana is also called Mahayana, which means “Greater Vehicle” because Bodhisattvas cultivate first to enlighten self, and then enlighten others. Despite this, it is important for sincere Buddhists who practice Mahayana Buddhism not to look down on those who practice Hinayana Buddhism since the ultimate goal of every Buddhist is to reach enlightenment, not to distinguish between Hinayana and Mahayana.

***There are also Four Vehicles:*** According to the Dharma Jewel Platform Sutra, Chapter Seventh, one day Chih-Ch’ang asked the Master, “The Buddha taught the dharma of the three vehicles and also the Supreme Vehicle. Your disciple has not yet understood that and would like to be instructed.” The Master said, “Contemplate only your own original mind and do not be attached to the marks of external dharmas. The Dharma doesn’t have four vehicles; it is people’s minds that differ.” The Master added: “Vehicles are methods of practice, not subjects for debate. Cultivate on your own and do not ask me, for at all times your own self-nature is itself ‘thus.’” First, cultivating by seeing, hearing, and reciting is the small vehicle. Second, cultivating by awakening to the Dharma and understanding the meaning is the middle vehicle. Third, cultivating in accord with Dharma is the great vehicle. Fourth, penetrating the ten thousand dharmas entirely and completely while remaining without defilement, and to sever attachment to the marks of all the dharmas with nothing whatsoever gained in return: that is the Supreme Vehicle. According to Buddhist traditions, three are

also “Five Vehicles”. The five vehicles conveying to the karma-reward which differs according to the vehicle. They are summed up as.

***The Five Vehicles:*** According to the Mahayana’s point of view, the Five Vehicles include the narayana, the devayana, the srava-kayanam, the pratyeka-buddhayanam, and the Bodhisattva-yanam. The first vehicle is the narayana. Rebirth among men conveyed by observing the five commandments (Panca-veramani). The second vehicle is the devayana. Rebirth among the deva by observing the ten forms of good actions or Ten Commandments (Dasa-kusala). The third vehicle is the sravakayanam. Rebirth among the sravakas by observing the four noble truths (Catvari-arya-satyani). The fourth vehicle is the prayeka-buddhayanam. Rebirth among pratyeka-Buddhas and Bodhisattvas by observing the twelve nidanas (Dvadasanga-pratīyasamutpada). The fifth vehicle is the bodhisattvayanam. Among the Buddhas and bodhisattvas by the six paramitas (Sdāparamita). However, according to the Hinayana’s point of view, the five vehicles include sentient beings of desire realm, the gods of the brahma-heavens, the Pratyeka-buddhas, the Sravakas, and the Buddhas. According to the Esoteric Cult’s point of view, five vehicles include men, corresponding with earth; devas, corresponding with water; Sravakas, corresponding with fire; Pratyeka-buddhas, corresponding with wind; and Bodhisattvas, corresponding with the “void.

**Chương Ba Mươi Bốn**  
**Chapter Thirty-Four**

**Thời Thuyết Giáo**

Khi Phật thuyết về thực tánh của ngũ uẩn và những yếu tố của nó, nhưng phủ nhận “thực ngã” như là một tâm thức thường hằng. Đây là thời kỳ Phật thuyết về Tứ A Hàm các các kinh điển Tiểu thừa khác. Khi Phật phủ nhận về ý tưởng “thực pháp” và cho rằng chư pháp không thực. Trong giai đoạn này Phật thuyết Kinh Bát Nhã. Khi này Phật thuyết rằng tâm thức là thật trong khi chư pháp huyền giả. Giai đoạn này Phật thuyết kinh Diệu Pháp Liên Hoa. **Tam Luận Tông chia Thánh giáo của Đức Phật ra làm ba thời:** Thứ nhất là Căn bản Pháp Luân hay Hoa Nghiêm. Thứ nhì là Chi mật Pháp Luân là các kinh điển Tiểu và Đại Thừa. Thứ ba là Nhiếp mật quy bản Pháp Luân là thời Pháp Hoa. **Theo truyền thống Phật giáo ban sơ tại Trung Hoa, có ba thời Chuyển Pháp:** Thứ nhất là Tạng Giáo hay Tam Tạng Giáo: Tạng giáo, một trong Thiên Thai Tứ Giáo (Tạng, Thông, Biệt, Viên). Đây là một tông phái theo Tiểu Thừa của hai chúng Thanh Văn và Duyên Giác, coi giáo pháp Bồ Tát là chuyện bên lề không quan trọng, mà chỉ lo tu cho bản thân mình. Tạng giáo lại được chia làm bốn phần: Hữu, Không, Diệc Hữu Diệc Không, Phi Hữu Phi Không. Thứ nhì là Thông Giáo: Giai đoạn thứ hai trong Thiên Thai Hóa Pháp Tứ Giáo, cho rằng vạn hữu là “Không,” nhưng chưa đạt được lý “Trung Đạo”. Thứ ba là Biệt Giáo: Biệt giáo của trường phái Hoa Nghiêm và Liên Hoa dựa vào Nhất thừa hay Phật thừa. Liên Hoa Tông quyết đoán rằng Tam Thừa kỳ thật chỉ là Nhất Thừa, trong khi Hoa Nghiêm Tông lại cho rằng Nhất Thừa khác với Tam Thừa, vì thế Liên Hoa Tông được gọi là “Đồng Giáo Nhất Thừa,” trong khi đó thì Tông Hoa Nghiêm được gọi là Biệt Giáo Nhất Thừa.

**Thiên Thai Tứ Thời Giáo:** Tông Thiên Thai, chia Thánh giáo của Đức Phật ra làm bốn thời. Thứ nhất là Tạng Giáo: Đây là Tạng Giáo Tiểu Thừa. Thứ nhì là Thông Giáo: Thông Giáo là giai đoạn phát triển đầu tiên của Phật Giáo Đại Thừa với đầy đủ Tam Thừa (Thanh Văn, Duyên Giác, và Bồ Tát). Giáo thuyết triển khai của Thông giáo nối liền Thông Giáo với Biệt Giáo và Viên Giáo. Thứ ba là Biệt Giáo:

Biệt giáo của trường phái Hoa Nghiêm và Liên Hoa dựa vào Nhất thừa hay Phật thừa. Liên Hoa Tông quyết đoán rằng Tam Thừa kỳ thật chỉ là Nhất Thừa, trong khi Hoa Nghiêm Tông lại cho rằng Nhất Thừa khác với Tam Thừa, vì thế Liên Hoa Tông được gọi là “Đồng Giáo Nhất Thừa,” trong khi đó thì Tông Hoa Nghiêm được gọi là Biệt Giáo Nhất Thừa. *Thứ tư là Viên Giáo* hay tên khác của Bí Mật giáo.

**Phật Giáo Ngũ Thời Giáo:** Nhiều thế kỷ sau thời Phật nhập diệt, có rất nhiều cố gắng khác nhau để phân chia các thời giáo thuyết của Đức Phật, thường là căn cứ trên nội dung các kinh điển từ lúc Đức Phật thành đạo đến lúc Ngài nhập Niết Bàn, giáo thuyết của Ngài tùy cơ quyền biến để lợi lạc chúng sanh, nhưng mục đích của giáo pháp vẫn không thay đổi. *Thứ nhất là thời kỳ Hoa Nghiêm (Nhũ Vị):* Thời kỳ này được ví như sữa tươi hay thời kỳ thuyết pháp đầu tiên của Phật, gọi là Hoa Nghiêm Thời cho chư Thanh Văn và Duyên Giác. Thời kỳ này lại được chia làm ba giai đoạn mỗi giai đoạn bảy ngày ngay sau khi Phật thành đạo khi Ngài Thuyết Kinh Hoa Nghiêm. Tông Thiên Thai cho rằng Phật Thích Ca Mâu Ni thuyết Kinh Hoa Nghiêm ngay sau khi ngài đạt được giác ngộ; tuy nhiên điều này là một nghi vấn vì Kinh Hoa Nghiêm chỉ có trong Phật Giáo Đại Thừa mà thôi. *Thứ nhì là thời A Hàm:* Lạc vị hay sữa cô đặc được chế ra từ sữa tươi. Thời kỳ 12 năm Đức Phật thuyết Kinh A Hàm trong vườn Lộc Uyển. *Thời thứ ba là thời Phương Đẳng (Sanh tô vị):* Thời kỳ tám năm Phật thuyết kinh Phương Đẳng được ví như phó sản sữa đặc. Đây là thời kỳ tám năm Đức Phật thuyết rộng tất cả các kinh cho cả Tiểu lẫn Đại thừa. *Thời thứ tư là thời Bát Nhã (Thục tô vị):* Thời kỳ 22 năm Phật thuyết Kinh Bát Nhã hay Trí Tuệ được ví như phó sản của sữa đặc đã chế thành bơ. *Thời kỳ thứ năm là thời Pháp Hoa và Niết Bàn (Đề hồ vị):* Thời kỳ Pháp Hoa Niết Bàn được ví với thời kỳ sữa đã được tinh chế thành phó mát. Đây là thời kỳ tám năm Phật thuyết Kinh Pháp Hoa và một ngày một đêm Phật thuyết Kinh Niết Bàn.

**Đỗ Thuận Ngũ Thời Giáo:** Tông Hoa Nghiêm lại chia giáo thuyết của Đức Phật ra làm năm phần. Có hai nhóm: nhóm thứ nhất từ sư Đỗ Thuận xuống đến sư Hiền Thủ và nhóm thứ nhì bắt đầu từ sư Khuê Phong. *Thời thuyết giáo thứ nhất* là dành cho Tiểu Thừa Giáo. Phái Tiểu Thừa Theravada giải thích về “ngã không,” chư pháp là có thật, và niết bàn là đoạn diệt (dành cho hạng chúng sanh có căn cơ thấp kém nhỏ nhai). Giáo lý này thuộc kinh điển A Hàm. Mặc dù chúng

phủ nhận sự hiện hữu của một bản ngã cá biệt, lại chủ trương thực hữu và thừa nhận sự hiện hữu của tất cả pháp sai biệt hay pháp hữu. Theo kinh điển này thì Niết Bàn là cứu cánh diệt tận, nhưng lại không thấu triệt về tính cách bất thực (pháp không) của chư pháp. Về duyên khởi, luận, giáo lý này thuộc về nghiệp cảm duyên khởi. *Thời thuyết giáo thứ nhì* là khởi thủy Đại Thừa, được chia làm nhiều chi (giáo lý dạy cho những người vừa bước lên Đại Thừa). Cả hai đều không thừa nhận sự hiện hữu của Phật tánh trong mọi loài, nên cả hai được xem như là nhập môn sơ thủy. Chi thứ nhất là Tướng Thủy Giáo mà giáo lý nhập môn y cứ trên sai biệt tướng của chư pháp, như Pháp Tướng Tông. Tướng Thủy Giáo phân tách về tánh đặc thù của chư pháp, được tìm thấy trong các kinh Du Già. Chi thứ nhì là Pháp Tướng Tông. Pháp Tướng tông nêu lên thuyết A-Lại-Da duyên khởi trên nền tảng pháp tướng và không biết đến nhất thể của sự và lý. Vì tông này chủ trương sự sai biệt căn để của năm hạng người, nên không thừa nhận rằng mọi người đều có thể đạt đến Phật quả. Chi thứ ba là Không Thủy Giáo, mà giáo lý nhập môn y cứ trên sự phủ định về tất cả các pháp hay pháp không, như Tam Luận Tông. Không Thủy Giáo dạy về lẽ không của chư pháp, được tìm thấy trong các kinh Bát Nhã. Chi thứ tư là Tam Luận Tông. Tam Luận tông chủ trương thiên chấp về “Không” trên căn cứ của “tự tánh” (Svabhava-alaksana) hay tánh vô tướng không có bản chất tồn tại, nhưng lại thừa nhận nhất thể của hữu, nên tông này xác nhận rằng mọi người trong tam thừa và năm chủng tánh đều có thể đạt đến Phật quả. *Thời thuyết giáo thứ ba* là Đại Thừa trong giai đoạn cuối dạy về Chân Như (dharma-tathata) và Phật tánh phổ quát, dạy về lẽ chân như bình đẳng, và khả năng thành Phật của chúng sanh, tìm thấy trong Kinh Lăng Già, Đại Bát Niết Bàn hay Đại Thừa Khởi Tín Luận, vân vân. Giáo lý này thừa nhận rằng tất cả chúng sanh đều có Phật tánh và đều có thể đạt đến Phật quả. Thiên Thai tông theo giáo lý này. Chân lý cứu cánh Đại Thừa được trình bày bằng giáo lý này. Do đó, nó được gọi là giáo lý thuần thực hay Thực Giáo. Trong thủy giáo, sự và lý luôn tách rời nhau, trong khi ở chung giáo, sự lúc nào cũng là một với lý, hay đúng hơn cả hai là một. Như Lai Tạng Duyên Khởi là đặc điểm của giáo lý này. Nó cũng còn được gọi là Chân Như Duyên Khởi hay Đại Thừa Chung Giáo. *Thời thuyết giáo thứ tư* là Đại Thừa Đốn Giáo. Giáo lý này chỉ cho ta sự tu tập không cần ngôn ngữ hay luật nghi, mà gọi thẳng vào trực kiến của mỗi người. Giáo lý này nhấn

manh đến “trực kiến,” nhờ đó mà hành giả có thể đạt đến giác ngộ viên mãn tức khắc. Tất cả văn tự và ngôn ngữ đều đình chỉ ngay. Lý tánh sẽ tự biểu lộ trong thuần túy của nó, và hành động sẽ luôn luôn tùy thuận với trí huệ và tri kiến. Đốn giáo bằng chánh định nơi tư tưởng hay niềm tin chứ không bằng tu trì thiện nghiệp. Giáo lý này dạy cho người ta chứng ngộ tức thì dựa trên những giảng giải bằng lời hay qua tiến trình thực hành tu tập cấp tốc, tìm thấy trong Kinh Duy Ma Cát. Giáo lý này chủ trương nếu tư tưởng không còn móng khởi trong tâm của hành giả thì người ấy là một vị Phật. Sự thành đạt này có thể gạt hái được qua sự im lặng, như được Ngài Duy Ma Cát chứng tỏ, hay qua thiền định như trường hợp của Tổ Bồ Đề Đạt Ma, sơ tổ Thiền Tông Trung Hoa. *Thời thuyết giáo thứ năm* là thời Viên Giáo. Viên giáo dạy về Nhất Thừa hay Phật Thừa. Viên giáo Hoa Nghiêm, phối hợp tất cả làm thành một tông, được tìm thấy trong các Kinh Hoa Nghiêm và Pháp Hoa. Có hai trình độ của Đại Thừa Viên Giáo trong đó nhất thừa được giảng thuyết bằng phương pháp đồng nhất hay tương tự với cả ba thừa. Nhất Thừa của tông Hoa Nghiêm bao gồm tất cả các thừa. Tuy nhiên, tùy theo căn cơ mà giảng ba thừa để chuẩn bị cho những kẻ khát ngưỡng. Cả ba đều tuôn chảy từ Nhất Thừa và được giảng dạy bằng phương pháp đồng nhất như là một. Theo tông Hoa Nghiêm thì những thừa này là Tiểu Thừa, Đại Thừa Tiệm Giáo, Đại Thừa Thủy Giáo, Đại Thừa Chung Giáo, và Đại Thừa Đốn Giáo. Kế đến là Nhất Thừa Biệt Giáo, trong đó nhất thừa được nêu lên hoàn toàn khác biệt hay độc lập với những thừa khác như trường hợp giáo lý Hoa Nghiêm trong đó nói lên học thuyết về thế giới hỗ tương dung nhiếp. Nhất Thừa cao hơn ba thừa kia. Nhất thừa là chân thật còn ba thừa được coi như là quyền biến (tam quyền nhất thật).

***Khuê Phong Ngũ Thời Giáo:*** Trong khi đó Khuê Phong lại chia thời thuyết giáo của Phật ra làm năm thời hoàn toàn khác với Đỗ Thuận. *Thời thuyết giáo thứ nhất* là Nhân Thiên Giáo. Những ai giữ ngũ giới sẽ tái sinh trở lại vào cõi người và những ai hành thập thiện sẽ được tái sinh vào cõi trời. *Thời thuyết giáo thứ nhì* là Tiểu Thừa Giáo. *Thời thuyết giáo thứ ba* là Đại Thừa Pháp Tướng. *Thời thuyết giáo thứ tư* là Đại Thừa Pháp Tướng Giáo. *Thời thuyết giáo thứ năm* là Nhất Thừa Hiển Tính Giáo: Trình bày Phật tánh phổ quát. Nhất Thừa Hiển Giáo bao gồm cả Đại thừa chung giáo, Đốn giáo và Viên giáo.

### *Periods of Sakyamuni's Teachings*

When the Buddha taught the reality of the skandhas and elements, but denied the common belief in real personality (thực ngã) as a permanent soul. This period is represented by the four Agamas (A Hâm) and other Hinayana Sutras. When the Buddha negated the idea of the reality of things (Thực pháp) and advocate that all was unreal. This period is represented by Prajna Sutras (Bát Nhã). When the Buddha taught, “the mind or spirit is real, while things are unreal.” This period is represented by the Wonder Lotus Sutras. ***The San-Lun School divided the Buddha's sacred teaching into three wheels of the law (dharma-cakra):*** *First*, the root wheel is the Avatamsaka (Wreath). *Second*, the branch wheel is all Hinayana and Mahayana texts. *Third*, the wheel that contracts all the branches so as to bring them back to the root, i.e., the Lotus. ***According to the original Buddhist tradition in China, there are three Dharma-cakra:*** *First, the Tripitaka doctrine (the orthodox of Hinayana):* The Pitaka, i.e. Tripitaka School, one of the four divisions of the T'ien-T'ai. It is the Hinayana school of the Sravaka and Pratyeka-buddha types, based on the Tripitaka and its four dogmas, with the Bodhisattva doctrine as an unimportant side issue. It is also divided into four others: the reality of things, the unreality of things, both the reality and the unreality of things, neither the reality nor the unreality of things. *Second, the intermediate, or interrelated doctrine (Hinayana-cum-Mahayana):* The second stage in the T'ien-T'ai four periods of teaching, which held the doctrine of “Void,” but had not arrived at the doctrine of the “Mean.” *Third, the differentiated or separated doctrine:* Early Mahayana as a cult or development, as distinct from Hinayana. The different teaching of the Avatamsaka sect and Lotus sect is founded on One Vehicle, the Buddha Vehicle. The Lotus school asserts that the Three Vehicles are really the One Vehicle, the Hua-Yen school that the One Vehicle differs from the Three Vehicles; hence the Lotus school is called the Unitary, while the Hua-Yen school is the Differentiating school.

***Four Periods of Teachings of the T'ien-T'ai:*** The T'ien-T'ai school divided the Buddha's Teachings into four periods. *The first period is the Tripitaka Teaching,* or the Pitaka School was that of

Hinayana. *The second period is the Interrelated Teaching*, or intermediate school, was the first stage of Mahayana, having in it elements of all the three vehicles (sravaka, pratyekabuddha, and bodhisattva). Its developing doctrine linked it with Hinayana on the one hand and on the other hand with the two further developments of the “separate” or “differentiated” Mahayana teaching, and perfect teaching. *The third period is the Differentiated Teaching*: The different teaching of the Avatamsaka sect and Lotus sect is founded on One Vehicle, the Buddha Vehicle. The Lotus school asserts that the Three Vehicles are really the One Vehicle, the Hua-Yen school that the One Vehicle differs from the Three Vehicles; hence the Lotus school is called the Unitary, while the Hua-Yen school is the Differentiating school. *The fourth period is the Complete, Perfect, or Final Teaching*; a name for the esoteric teachings.

***Five Periods of Teachings in Buddhism:*** In the centuries that followed the Buddha’s death, various attempts were made to organize and formulate his teachings. Different systems appeared, basing themselves on the recorded scriptures, each purporting to express the Buddha’s intended meaning from the time of his enlightenment until his nirvana. The reason of his teachings of different sutras is for the benefits of many different living beings, but the purpose of his doctrine was always the same. *The Buddha’s first preaching (Fresh milk)*: This period is called Avatamsaka (Hoa Nghiêm) for sravakas and pratyekabuddhas. This period is divided into three divisions each of seven days, after his enlightenment, when he preached the content of the Avatamsaka Sutra. According to the T’ien-T’ai sect, the Avatamsaka Sutra was delivered by Sakyamuni Buddha immediately after his enlightenment; however, this is questionable because the Hua-Yen Sutra is a Mahayana creation. *The second period is the Agamas* or the coagulated milk for the Hinayana. The twelve years of the Buddha’s preaching of Agamas in the Deer Park. *The third period is the Vaipulyas* or the Vaipulya period for the Mahayana. The eight years of preaching Mahayana-cum-Hinayana doctrines. *The fourth period is the Prajna* or the gholā or butter for the Mahayana. Twenty two years of his preaching the prajna or wisdom sutra. *The fifth period is the Lotus* and Nirvana, or the sarpirmanda or clarified butter for the Mahayana.



The eight years of his preaching of Lotus sutra, and in a day and a night, the Nirvana sutra.

***Tu-Shun's Five Periods of Teachings:*** The Hua-Yen Sect divided the Buddha's Teachings into five parts or the five divisions of Buddhism. There are two groups: the first group is from Tu-Shun down to Hsien-Shou, and the second group is from Kuei-Feng. *The first period of the Buddha's teachings*, the Doctrine of the Small Vehicle or Hinayana (Theravada). The Hinayana corresponds to the Agama sutras which interpret that the self is without substance, the separate elements or dharmas are real, and nirvana is their total annihilation. This doctrine refers to the teaching of the four Agamas. Although they deny the existence of the personal self (pudgala-sunyata), they are realistic and admit the existence of all separate elements (dharma). They hold that Nirvana is total extinction, and yet they do not understand much of the unreality of all elements (dharma-sunyata). As to the causation theory, they attribute it to action-influence. *The second period of the Buddha's teachings*, the Elementary Doctrine of the Great Vehicle (Mahayana). The primary or elementary stage of Mahayana is divided into many sections. Since neither admits the existence of the Buddha-nature (Buddha-svabhava) in all beings, both are considered to be elementary: Đại Thừa Thủy Giáo. The first branch is the elementary doctrine which based on the specific character of all elements (dharma-laksana), e.g., the Idealistic School or Dharmalaksana. Realistic Mahayana which analyzes the specific and distinct character of the dharmas, found in the Yogachara Sutras. Second, the Dharmalaksana School which sets forth the theory of causation by ideation-store (Alaya-vijnana) on the basis of phenomenal characteristics (laksana) and does not recognize the unity of fact and principle. Also, since it maintains the basic distinction of five species of men, it does not admit that all men can attain Buddhahood. The third branch, the elementary doctrine which based on negation of all elements or dharma-sunyata, e.g., San-Lun School. This is the Idealistic Mahayana that holds all dharmas are non-substantial, found in Prajna or Wisdom Sutras. The fourth branch, the San-Lun which holds the one-sided view of "Void" on the basis of "own nature" or no abiding nature, but admitting the unity of being and non-being, it affirms that men of the three vehicles and the five species are all able to attain Buddhahood. *The third*

*period of the Buddha's teachings*, the Final Mahayana teaching, or the Mahayana in its final stage which teaches the Bhutatathata and universal Buddhahood, or the essentially true nature of all things and the ability of all beings to attain Buddhahood. This is the final metaphysical concepts of Mahayana, as presented in the Lankavatara Sutra, the Mahaparinirvana text, and the Awakening of Faith, etc. This doctrine asserts that all living beings have Buddha-nature and can attain Buddhahood. The T'ien-T'ai School adheres to this doctrine. By this teaching the Ultimate Truth of Mahayana is expounded. Therefore, it is called the Doctrine of Maturity. As it agrees with reality, it also called the True Doctrine. In the elementary doctrine, fact and principle were always separate, while in this final doctrine, fact is always identified with principle, or in short, the two are one. The causation theory by Matrix of the Thuscome is special to this doctrine. It is also called the theory of causation by Thusness or Tathata. *The fourth period of the Buddha's teachings*, the Abrupt Doctrine of the Great Vehicle. This means the training without word or order, directly appealing to one's own insight. This teaching emphasized on one's own insight by which one can attain enlightenment all at once. All words and speech will stop at once. Reason will present itself in its purity and action will always comply with wisdom and knowledge. The Mahayana immediate, abrupt, direct, sudden, or intuitive school, by right concentration of thought, or faith, apart from good works (deeds). This teaching expounds the abrupt realization of the ultimate truth without relying upon verbal explanations or progression through various stages of practice, found in Vimalakirti Sutra. This doctrine holds that if thought ceases to arise in one's mind, the man is a Buddha. Such an attainment may be gained through silence as shown by Vimalakirti, a saintly layman in Vaisali, or through meditation as in the case of Bodhidharma, the founder of Chinese Ch'an School. *The fifth period of the Buddha's teachings*, the Round Doctrine of the Great Vehicle or the Perfect teaching expounds the One Vehicle, or the Buddha Vehicle. The complete or perfect teaching of the Hua-Yen, combining the rest into one all-embracing vehicle, found in the Avatamsaka and Lotus Sutras. There are two grades of the round or perfect doctrine, one of which is the Vehicle of the Identical Doctrine (Nhất Thừa Đồng Giáo), in which the One Vehicle is taught an identical or similar method with

the other three Vehicles. The One Vehicle of the Avatamsaka School is inclusive of all Vehicles. However, for the convenience the three vehicles are taught to prepare the aspirants. The three flow out of the One Vehicle and are taught in the identical method as the one. These Vehicles recognized by the Avatamsaka School: Hinayana, the Gradual Mahayana, the Elementary Mahayana, the Final Mahayana, and the Abrupt Doctrine of the Great Vehicle. Next, the One Vehicle of the Distinct Doctrine in which the One Vehicle is set forth entirely distinct or independent from the other Vehicles, as in the case of the teaching of the Avatamsaka School, in which the doctrine of the world of totalistic harmony mutually relating and penetrating is set forth. The One Vehicle is higher than the other three. The One Vehicle is real while the three are considered as temporary.

***Kuei-Feng's Five Periods of Teachings:*** While according to Kuei-Feng, he divided the Buddha's teachings into five periods, which were totally different from which of Tu-Shun. *The first period of the Buddha's teachings*, the rebirth as human beings for those who keep the five commandments and as devas for those who keep the Ten Commandments. *The second period of the Buddha's teachings*, the Doctrine of the Small Vehicle or Hinayana. *The third period of the Buddha's teachings*, the elementary doctrine of the Great Vehicle (Mahayana) based on the specific character of all elements (dharma-laksana). *The fourth period of the Buddha's teachings*, the elementary doctrine of the Great Vehicle (Mahayana) based on negation of all elements or dharma-sunyata. *The fifth period of the Buddha's teachings*, the one vehicle which reveals the universal Buddha-nature. It includes the Mahayana in its final stage, the immediate and the complete or perfect teaching of the Hua-Yen.



***Chương Ba Mươi Lăm***  
***Chapter Thirty-Five***

***Nhất Thừa***

Còn được gọi là Nhứt Phật thừa. Đại Thừa và Nhất Thừa được dùng đồng nghĩa với nhau trong tất cả kinh điển Đại Thừa. Cái ý niệm xem giáo lý của Đức Phật là một phương tiện chuyên chở đã nảy ra từ ý niệm vượt thoát qua dòng luân hồi sanh tử để đạt đến bến bờ Niết Bàn bên kia. Trong Kinh Lăng Già, khi Mahamati hỏi Đức Phật tại sao Ngài lại thuyết giảng Nhất Thừa, Đức Phật nói: “Không có cái chân lý đại tịch diệt nào được đạt bởi hàng Thanh Văn hay Duyên Giác do tự chính họ; do đó, Ta không thuyết giảng cho họ về Thừa của nhất thể. Sự giải thoát của họ chỉ có thể được hình thành nhờ sự dẫn dắt, khai thị, dạy dỗ và điều khiển của Như Lai; sự giải thoát ấy không xảy ra do một mình họ. Họ chưa thể tự làm cho họ thoát khỏi sự trở ngại của tri thức và sự vận hành của tập khí; họ chưa thể chứng cái chân lý rằng không có tự tính trong mọi sự vật, cũng chưa đạt đến cái chết biến hóa không thể quan niệm được (bất khả tư nghì biến dị tử). Vì lý do này nên Ta chỉ thuyết giảng Nhất Thừa cho hàng Thanh Văn, khi cái tập khí tặc hại của họ được tẩy sạch, khi họ thấy suốt bản chất của tất cả các sự vật vốn không có tự tính, và khi họ giác tính khỏi cái kết quả gây mê đắm của tam ma địa phát xuất từ tập khí tặc hại, thì họ vượt khỏi trạng thái của các vô lậu. Khi họ tỉnh giác như thế, họ sẽ tự cung cấp cho mình những thức ăn tinh thần trên cùng một bình diện vượt khỏi trạng thái của các vô lậu mà bấy lâu nay họ vẫn trụ ở đấy.”

Đức Phật thường được so sánh với một đại lương y có thể chữa lành mọi thứ bệnh bằng cách chữa trị tinh diệu. Theo y học, cũng cùng một nguyên tắc độc nhất, nhưng ở trong tay của một bác sĩ giàu kinh nghiệm thì có nhiều sự áp dụng khác nhau. Giáo lý của Đức Phật không thay đổi theo thời gian và không gian, có một sự ứng dụng phổ quát; nhưng vì người thọ nhận khác nhau về tâm tính, học tập và di truyền nên họ hiểu giáo lý theo những cách khác nhau và nhờ đó mà mỗi người được chữa lành căn bệnh tinh thần riêng của mình. Đây là một nguyên lý có thể áp dụng một cách phổ quát và vô cùng, được gọi là “Nhất Thừa,” hay “Đại Thừa.” Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật dạy: “Giáo lý của Ta không bị phân chia, nó vẫn luôn luôn là một và vẫn là

nó, nhưng do bởi các ham muốn và khả năng của chúng sanh vốn khác nhau đến vô cùng, nên cũng có thể biến đổi đến vô cùng. Chỉ có một Thừa mà thôi, và Bát Chánh Đạo luôn nhắc nhở.” Ngoài Nhất Thừa, Nhị Thừa, các kinh điển Đại Thừa còn nói đến Tam Thừa, gồm Thanh Văn, Duyên Giác, và Bồ Tát. Tuy nhiên, chúng ta phải nhớ rằng Nhất Thừa kỳ thật chẳng dính dáng gì đến số “Thừa,” vì “Eka” có nghĩa là “một,” và trong trường hợp này nó có nghĩa là “Nhất Thể,” và “Ekayana” chỉ cái học thuyết dạy về sự nhất thể của các sự vật, qua đó tất cả chúng sanh kể cả Tiểu Thừa hay Đại Thừa đều được cứu khỏi sự ràng buộc của hiện hữu.

Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật nói: “Ta thuyết giảng Tam Thừa, Nhị Thừa, Nhất Thừa và Vô Thừa, nhưng tất cả các thừa ấy đều nhằm cho phàm phu, kẻ sơ trí, và cho những kẻ mê đắm trong sự thọ hưởng sự tịch tịnh. Cánh cửa của chân lý tối hậu thì vượt khỏi cái nhị biên của tri thức. Hễ khi nào tâm còn sinh khởi thì những thừa này không thể nào bỏ đi được. Khi tâm kinh nghiệm sự đột biến thì sẽ không có xe mà cũng không có người lái xe.” Kỳ thật trong thực tế chỉ có Nhất Thừa, chỉ có một đạo lộ dẫn đến mục tiêu tối hậu là Phật, Nhất Thừa chính là Phật Thừa Tối Thượng. Đây là con đường duy nhất dẫn đến Phật quả, chứ không phải là hai hay là ba; nếu có chẳng thì họ chỉ khác nhau ở một vài phẩm hạnh. Giống như Phật ưu việt khi so với A La Hán và Duyên Giác. Theo đạo Phật, tất cả chúng ta đều muốn tinh chuyên tu hành để hưởng đến mục tiêu tối hậu là Nhất Thừa đưa đến quả vị Phật toàn mãn. Nếu chúng ta tinh chuyên tu hành thì cuối cùng tất cả đều sẽ thành Phật; và học thuyết Tam Thừa trong thực tế chỉ là phương tiện mà Đức Phật nói ra để cứu độ nhiều bậc hạng chúng sanh mà thôi. Cách để thể chứng con đường của Nhất Thừa là hiểu rằng quá trình của nhận thức là do bởi phân biệt; khi sự phân biệt này không còn xảy ra nữa, và khi người ta trú trong cái như như của các sự vật thì có sự thể chứng cái Nhất Thừa của Nhất Thể. Thừa này chưa được ai thể chứng bao giờ, chưa được thể chứng bởi hàng Thanh Văn, Duyên Giác, hay Bà La Môn, ngoại trừ chính Đức Phật.

### *Vehicle of Oneness*

The One Vehicle is also called the One Buddha Vehicle. Mahayana and Ekayana are used synonymously in all the Mahayana

texts. The idea of considering the Buddha's teaching as an instrument of conveyance was doubtless suggested by that of crossing the stream of Samsara and reaching the other side of Nirvana. In the Lankavatara Sutra, when Mahamati asked the Buddha the reason why He did not speak of the Vehicle of Oneness, the Buddha said: "There is no truth of Parinirvana to be realized by the Sravakas and Pratyeka-buddhas all by themselves; therefore, I do not preach them the Vehicle of Oneness. Their emancipation is made possible only by means of the Tathagata's guidance, discretion, discipline, and direction; it does not take place by them alone. They have not yet made themselves free from the hindrance of knowledge (jneyavarana) and the working of memory; they have not yet realized the truth that there is no self-substance in anything, nor have they attained the inconceivable transformation-death (acintyaparinamacyuti). For these reasons I do not preach the Vehicle of Oneness. I will only preach the Ekayana to the Sravakas when their evil habit of memory is all purgated, when they have an insight into the nature of all things that have no self-substance, and when they are awakened from the intoxicating result of Samadhi which comes from the evil habit of memory, they rise from the state of non-outflowings. When they are thus awakened, they will supply themselves with all the moral provisions on a plane which surpasses the state of non-outflowings where they have hitherto remained."

The Buddha is often compared to a great physician who can cure every sort of illness by skilful treatment. As far as the science of medicine goes, there is just one principle which, however, in the hands of an experienced doctor finds a variety of applications. The Teaching of the Buddha does not vary in time and space, it has a universal application; but as its recipients differ in disposition and training and heredity they variously understand it and are thereby cured each of his own spiritual illness. This one principle universally and infinitely applicable is known as "One Vehicle" or "Great Vehicle." In the Lankavatara Sutra, the Buddha taught: "My teaching is not divided, it remains always one and the same, but because of the desires and faculties of beings that are infinitely varied, it is capable also of infinite variation. There is One Vehicle only, and refreshing is the Eightfold Path of Righteousness." Besides this Ekayana and Dviyana, the Mahayana sutras generally speaks of Triyana, which consists of the

Sravakayana, Pratyeka-buddha-yana, and Bodhisattvayana. But we must remember that the Ekayana has really nothing to do with the number of yantras though “eka” means “one.” Eka in this case rather means “oneness,” and “Ekayana” is the designation of the doctrine teaching the transcendental oneness of things, by which all beings including the Hinayanists and Mahayanists are saved from the bondage of existence.

In the Lankavatara Sutra, the Buddha said: “I preach the Triple Vehicle, the One Vehicle, and No-Vehicle, but they are all meant for the ignorant, the little witted, and for the wise who are addicted to the enjoyment of quietude. The gate of the ultimate truth is beyond the dualism of cognition. As long as mind evolves, these vehicles cannot be done away with; when it experiences a revulsion (paravritti), there is neither vehicle nor driver. As a matter of fact, there is in reality only One Vehicle which is the Supreme Buddha Vehicle. This is the only one path that is conducive to the final goal of Buddhahood, not two, not three; if any, they are beings of severally different modes of conduct. Just as the Buddha is infinitely superior to the Arhat and the Pratyeka-buddha. According to Buddhism, we all want to diligently cultivate to aim at the One Vehicle to perfect Buddhahood. If we diligently cultivate, eventually we all will become Buddhas; and the doctrine of the three vehicles was in fact nothing more than the Buddha’s skilful means to save a varieties of beings. The way to realize the path of the Ekayana is to understand that the process of perception is due to discrimination; when this discrimination no longer takes place, and when one abides in the suchness of things, there is the realization of the Vehicle of Oneness. This Vehicle has never been realized by anybody, not by the Sravakas, not by the Pratyeka-buddhas, nor by the Brahmins, except by the Buddha himself.



**Chương Ba Mươi Sáu**  
**Chapter Thirty-Six**

**Nhị Thừa**

Nhị thừa là hai thừa đưa chúng sanh đến cứu cánh, đó là Đại và Tiểu thừa. Nhị thừa bao gồm Thanh Văn và Duyên Giác. Đây là hai trong bốn cỗ xe lớn trong Phật giáo, đó là Thanh Văn và Duyên Giác (hai thừa còn lại cũng là tối thượng thừa Bồ Tát và Phật). Theo Phật giáo Đại Thừa thì Nhị Thừa bao gồm Thanh Văn và Duyên Giác. Nhị thừa tạo thành Phật giáo Nguyên thủy hay Nam Tông. Ba hàng Nhị thừa trước khi Phật thuyết Kinh Pháp Hoa. Có ba hàng nhị thừa trước khi Phật thuyết Kinh Pháp Hoa là Thanh Văn, Duyên Giác và Bồ Tát, khi tới hội Pháp Hoa thì tất cả đều đã được thành thực để đi vào Nhất Thừa. Theo Kinh Pháp Hoa thì hai thừa Thanh Văn và Duyên Giác cũng thành Phật (Nhị thừa tác Phật). **Có bốn thứ điên đảo của hàng nhị thừa:** *Thứ nhất* là vô thường điên đảo. Niết bàn là thường hằng vĩnh cửu; tuy nhiên tà đạo lại cho rằng ngay cả Niết bàn cũng vô thường. *Thứ nhì* là vô lạc điên đảo. Niết bàn là nơi của an lạc; tuy nhiên tà đạo lại cho rằng mọi nơi kể cả Niết bàn đều khổ chứ không vui. *Thứ ba* là Vô ngã điên đảo. Niết bàn là chân Phật tánh; tuy nhiên tà đạo cho rằng làm gì có cái Phật tánh. *Thứ tư* là Vô tịnh điên đảo. Niết bàn là thanh tịnh; tuy nhiên, tà đạo cho rằng ngay cả Niết bàn cũng bất tịnh.

**Two Vehicles**

Two vehicles conveying to the final goal: Mahayana and Hinayana. The two vehicles include Sravakas and Pratyeka-buddhas, these are the first two of the four big vehicles in Buddhism, which are namely: Sravakas (Sravakahood) and Pratyeka-buddhas (Pratyekabuddhahood). The other two are supreme vehicles of Bodhisattvas and Buddhas. According to the Mahayana, the two vehicles are those of the Sravaskas and Pratyeka-Buddhas. Together they constitute what is called Theravada or Southern Buddhism. Three ranks of the two vehicles before the Buddha preached the Lotus Sutra:

Sravaka, Pratyeka and Bodhisattva. According to the Lotus Sutra, Sravakas (thanh vãn) and Pratyekas also become Buddhas. The “Two Vehicles” of “Three” and “One,” the three being the pre-Lotus ideas of Sravaka, Pratyeka and Bodhisattva, the one being the doctrine of the Lotus Sutra which combined all three in one. ***There are four upside-down views for both Hinayana and Mahayana:*** *First*, Nirvana is permanent and eternal; however, heretics believe that everything including nirvana as impermanent. *Second*, Nirvana is a permanent place of bliss; however, heretics believe that everywhere including nirvana as no pleasure, but suffering. *Third*, Nirvana is a real Buddha-nature; however, heretics believe that there is no such Buddha-nature. *Fourth*, Nirvana is pure; however, heretics believe that everything is impure.

**Chương Ba Mươi Bảy**  
**Chapter Thirty-Seven**

**Tam Thừa**

Theo Kinh Pháp Hoa có ba cỗ xe đưa chúng sanh vượt thoát Ta Bà để qua bờ giác ngộ là Thanh Văn Thừa, Duyên Giác Thừa, và Bồ Tát Thừa. Chữ “Thừa” ở đây tiêu biểu cho phương tiện chuyên chở và đưa chúng sanh đến giác ngộ. Đây chỉ là những phương tiện mà Phật đặt ra để tùy căn cơ mà giáo hóa chúng sanh. Tuy nhiên, sau khi nói xong Tam Thừa, Đức Phật đã nói với Xá Lợi Phất như vậy: “Nầy Xá Lợi Phất, khi biết chúng sanh có nhiều loại dục vọng và tham đắm trần gian; và dựa vào bản chất của chúng sanh cũng như bằng phương tiện quyền xảo với nhiều thí dụ, ẩn dụ, Ta thuyết giảng Chánh Pháp cho họ. Nầy Xá Lợi Phất, Ta làm điều này chỉ vì muốn chúng sanh có được Nhất Phật Thừa và Nhất Thiết Trí. Nầy Xá Lợi Phất, trong mười phương thế giới không có ngay cả hai thừa, làm sao có thể nói đến ba?” **Thứ nhất là Thanh văn Thừa (Tiểu thừa-Hinayana):** Nghe pháp rồi tu và tự mình giác ngộ. Thanh văn thông hiểu, thực hành, và dựa vào một cách đứng đắn pháp Tứ Diệu Đế mà tu hành để trở thành một vị A La Hán (Phật ví Thanh Văn Thừa như cỗ xe dê hay dương xa). Có người gọi Thanh Văn Thừa là Tiểu Thừa hay cỗ xe nhỏ vì hàng Thanh Văn chỉ tu hành tự ngộ, chứ không giúp người khác giác ngộ. **Thứ nhì là Duyên Giác Thừa:** Bích Chi Phật thừa (Trung thừa-Madhyamayana). Duyên Giác là vị thông hiểu, thực hành và dựa vào một cách đứng đắn thuyết quán Thập Nhị Nhân Duyên để tu hành thành Bích Chi Phật (Phật ví Duyên Giác Thừa như cỗ xe nai hay lộc xa). Có người gọi Duyên Giác Thừa là Tiểu Thừa vì hàng Duyên Giác chỉ tự tu tự ngộ chứ không giúp người giác ngộ. **Thứ ba là Bồ Tát Thừa:** Một vị Bồ Tát, sau vô lượng kiếp hy sinh cứu độ chúng sanh mới tiến vào đại giác và quả vị Phật. Một vị Bồ Tát vào đời hành đạo theo Lục Ba La Mật (Phật ví Bồ Tát Thừa như cỗ xe trâu hay ngựa xa). Bồ Tát Thừa còn được gọi là Đại Thừa hay cỗ xe lớn vì Bồ Tát tu hành trước tiên là tự ngộ, rồi sau đó giúp tha nhân giác ngộ. Dù gì đi nữa, thật là quan trọng cho Phật tử thuần thành tu tập Đại Thừa, nhưng không khi dễ những vị tu tập theo Tiểu Thừa vì mục tiêu tối hậu của

người con Phật là giác ngộ và giải thoát, chứ không phải là phân biệt Tiểu hay Đại Thừa.

Theo tông Thiên Thai, Phật đã thuyết về tam thừa quán môn như sau: Thanh Văn quán khổ đế; Duyên giác quán tập đế; và Bồ Tát quán đạo đế. Tam thừa bao gồm giáo pháp cho Bồ Tát, Độc giác và Thanh văn. Theo Phật giáo Bắc truyền, giáo pháp cho Bồ Tát là Đại thừa hay cỗ xe lớn; giáo pháp cho Độc giác và Thanh văn là Tiểu thừa hay cỗ xe nhỏ. Thập nhị giáo bao gồm mười hai bộ kinh gồm nhiều thể loại khác nhau. Trong một chúng hội của Thiên sư Lâm Tế, với sự tham dự của quan chủ tỉnh, có một vị Tăng học giả bước ra và hỏi Thiên sư Lâm Tế: "Tam thừa thập nhị giáo, không phải hết thảy đều minh giải Phật tính hay sao?" Lâm Tế nói: "Cổ đại mọc lại trên kia chưa từng được cắt đi." Vị Tăng học giả nói: "Phật không phải là một kẻ lừa bịp." Lâm Tế liền hỏi: "Phật ở đâu?" Vị Tăng học giả im lặng. Lâm Tế bèn nói: "Cố làm cho lão Tăng lúng túng trước mặt quan chủ tỉnh đây cũng chẳng có ích lợi gì. Hãy mau nhường chỗ của ông, bởi vì sẽ có người khác theo sau." Rồi Thiên sư Lâm Tế lại tiếp tục nói: "Chúng ta họp nhau ở đây hôm nay vì một đại sự. Bất cứ ai muốn hỏi gì lão Tăng thì cứ bước tới, chứ đừng có chần chừ. Nhưng mà cái giây phút mà mấy ông cố gắng nói cái gì đó, các ông liền bị trượt chân. Tại sao lại như vậy? Các ông có biết Phật nói rằng Pháp vượt ngoài ngôn ngữ, bởi vì chúng ta không thể tìm Pháp nơi mà nhân quả ngự trị? Tất cả chỉ do bởi các ông không có đủ đức tin mà lão Tăng đã xuất hiện ở đây làm cho vấn đề trở nên tệ hại hơn bao giờ. Lão Tăng e rằng lão Tăng đã làm đủ để ngăn chặn quan chủ tỉnh cùng các viên chức của ngài không nhìn thấy rõ được Phật tính. Tốt hơn hết là bây giờ lão Tăng nên rút lui." Bấy giờ Thiên sư Lâm Tế lại quát lên và nói: "Các ông, những người có ít đức tin! Việc làm của mấy ông thì không cùng... Mà lão Tăng đã bắt mấy ông phải đứng lâu quá. Tạm biệt!"

### *Three Vehicles*

According to the Lotus Sutra, there are three Vehicles, or conveyances, or three divisions of Buddha's Teachings, which carry living beings across samsara or mortality (births-and-deaths). They are Hearer-Yana, Pratyeka-Buddha-Yana, and Bodhisattva-Yana. The word "Vehicle" symbolizes carrying and transporting sentient beings to

enlightenment. Three Yanas are only expedient means that Buddha had taught based on the capacity of his disciples or hearers. However, after preaching “The Triyana”, the Buddha told Sariputra thus: “Sariputra, I know that sentient beings have various desires and objects to which their thoughts are profoundly attached, following their basic natures, by resort to the expedient power of various means, parables and phrases, I preach the Dharma to them. Sariputra, I do this only in order that they may gain the One Buddha Vehicle and knowledge of all modes. Sariputra, in the worlds of the ten directions there are not even two vehicles. How can we talk about three?” **First, the Sravakayana or Theravada:** Sravaka (hearer or obedient disciple), that of enlightened for self (the objective is personal salvation). Sravaka who understands, practices, and relies on the Four Noble Truths (philosophies) to become an Arhat. Some people call Hearer-Yana a “Lesser Vehicle” because Hearers cultivate to enlighten themselves, not to help others enlighten. **Second, the Pratyekabuddhayana:** Pratyeka-buddha, that of enlightened for self (the objective is personal salvation). Pratyekabuddha who rightly understands, practices and relies on the theory of dependent origination (the twelvefold chain of cause and effect) to become a Pratyekabuddha. Some people call Pratyeka-Buddha a “Lesser Vehicle” because Pratyeka-buddhas cultivate to enlighten themselves, not to help others enlighten. **Third, the Bodhisattvayana or Mahayana:** A Bodhisattva, leading after countless ages of self-sacrifice in saving others and progressive enlightenment to ultimate Buddhahood. A Bodhisattva relies on the six paramitas (the six accomplishments). Bodhisattva-Yana is also called Mahayana, which means “Greater Vehicle” because Bodhisattvas cultivate first to enlighten self, and then enlighten others. Despite this, it is important for sincere Buddhists who practice Mahayana Buddhism not to look down on those who practice Hinayana Buddhism since the ultimate goal of every Buddhist is to reach enlightenment, not to distinguish between Hinayana and Mahayana.

According to the T'ien T'ai School, the Buddha preached about the three contemplation doors as follows: The Sravaka contemplates the truth of suffering; the pratyeka-buddha contemplates truth of the arising of suffering; and the bodhisattva contemplates truth of the right way (the way of such extinction). The Three Vehicles include the teachings

for Bodhisattvas, Pratyeka-buddhas and Sravakas. According to the Northern Buddhism, the teachings for Bodhisattvas are Mahayana, the Great Vehicle; and those for Pratyeka-buddhas and Sravakas are called Hinayana, the Lesser Vehicle. The twelve kinds of Buddhist scriptures distinguished according to different styles of exposition. In Lin-chi's congregation, with the local Governor's attendance, a monk scholar stepped forward and asked Zen master Lin-chi: "The Triple Vehicle and the Twelve Divisions, do they not all elucidate the Buddha-nature?" Lin-chi said, "The rampantly-growing weeds have never yet been mown down." The scholar said, "The Buddha cannot be a trickster." Lin-chi pursued: "Where is the Buddha?" The scholar remained silent. The master said, "There is no use of trying to confound me before the Governor. Be expeditious enough to give up your seat, for others may be following." Lin-chi then continued, "We are gathered here today for the sake of one great event. Anyone wishing to ask me questions, come forward, don't delay. But the moment you try to say something, you slip off the board. Why is this so? Do you know the Buddha say that the Dharma is beyond words, because it is not to be sought where causation rules? It is all due to your not having enough faith that I have appeared here today to make the matter worse confounded than ever. I am afraid that I have done enough to hinder the Governor together with his officers from having a clear insight into the Buddha-nature. It is best for me now to retire." Lin-chi now gave a "Kwatz!" and said, "O you, people of little faith! There is no end of work for you... I have kept you standing too long. Farewell!"

***Chương Ba Mươi Tám***  
***Chapter Thirty-Eight***

***Tiểu Thừa***

Tiểu Thừa ám chỉ trường phái Theravada hay Nam Tông. Trường phái Tiểu thừa được thành lập sau khi Đức Phật nhập diệt, vào khoảng kỷ nguyên Thiên Chúa, cũng vào lúc mà trường phái Đại thừa được giới thiệu. Cứu cánh giải thoát của Tiểu thừa là tự độ. Từ được những người theo Đại Thừa dùng để diễn tả những người tu tập theo giáo pháp không phải là Đại Thừa, hoặc đường lối tu tập của họ biểu thị tính tự kỷ và kém cỏi, và chỉ vì quyền lợi của riêng mình mà thôi. Từ Bắc Phạn chỉ “Tiểu thừa hay cỗ xe nhỏ.” Tên của một học thuyết Phật giáo sơ khai, ngược lại với Đại Thừa. Đây là một từ mà Mahayana đã gán cho những người tu theo trường phái Theravada vì cho rằng những người này chỉ tự độ để trở thành những A la hán, chứ không độ tha. Kỳ thật, Hinayana ra đời và phát triển từ khi Phật nhập diệt cho đến đầu thế kỷ trước Tây lịch, và là đại diện cho học thuyết thuần khiết ban đầu y như lời Phật dạy. Điều căn bản trong giáo lý Hinayana là Tứ Diệu Đế, Thập nhị nhân duyên, Học thuyết về bản ngã, Luật nhân quả và bát Chánh đạo. Mặc dù theo truyền thuyết Phật giáo Ấn Độ, có nhiều trường phái Tiểu Thừa từ buổi ban sơ của Phật giáo, nhưng chỉ có 18 bộ phái được ghi lại mà thôi. Dù nhiều trường phái có luận tạng và luật tạng của riêng mình, nhưng họ rất giống nhau ở nhiều điểm như tất cả đều nhấn mạnh đến “Tứ Diệu Đế,” “Thập Nhị Nhân Duyên,” và “Lý Tưởng Giải Thoát Cá Nhân.” Tìm quả vị Phật là Đại Thừa, nhưng cầu quả A La Hán và Bích Chi Phật là Tiểu Thừa. Ngày nay chỉ còn duy nhất một trường phái tồn tại là trường phái Theravada, tuy nhiên, người theo trường phái này không chấp nhận cái nhãn “Tiểu Thừa” mà những người theo trường phái Đại Thừa gán cho họ.

Đức Phật đã không chỉ định người kế vị, và sau khi Ngài nhập Niết Bàn Phật giáo không có giáo quyền trung ương. Với dòng thời gian và sự mở rộng khu vực của các truyền thống, tất nhiên là có những cái nhìn khác nhau về con đường Phật giáo đã phát triển. Tuy nhiên, những khác biệt như thế chưa bao giờ tạo nên một cuộc phân ly về giáo pháp, bởi vì những quan điểm thay đổi khác nhau luôn được chấp nhận trong Phật giáo. Chỉ với sự thay đổi những giới luật và sự tu tập,

và từ đó tạo ra sự phân chia trong Tăng Già, một sự phân ly về giáo pháp có thể được tạo ra. Trong Kinh Tạng Pali, người ta nói rằng trước khi nhập diệt, Đức Phật đã khuyên các đệ tử hãy tự lo liệu và Giáo Pháp là “hải đảo” duy nhất cho họ về nương. Do đó, sau khi Ngài nhập Niết Bàn, chư Tăng họp tại thành Vương Xá, bây giờ là Rajgir để trùng tụng lại những lời Phật dạy. Biến cố này được người ta nói tới như là cuộc kết tập kinh điển lần thứ nhất. Khi Tăng đoàn mở rộng và tư tưởng Phật giáo phát triển, điều tất yếu là những cuộc tranh cãi sẽ diễn ra. Vào lúc Nghị Hội Kết Tập Kinh Điển lần thứ hai, được triệu tập tại thành Xá Vệ, khoảng 330 năm trước Tây lịch, đã có nhiều phe phái trong Tăng Già, tách ra theo những hướng khác nhau. Hình thức bảo thủ nhất của Phật giáo, là tông phái Phật giáo Nguyên Thủy Theravada hay Trưởng Lão Bộ, nổi bật nhất là tại các xứ Sri Lanka, Miến Điện, Thái Lan, Cam Bốt và Lào. Những người theo tông phái Theravada đặt nặng vai trò quan trọng của vị Phật lịch sử cuối cùng, Tất Đạt Đa Cổ Đàm, và tuyên bố giữ gìn giáo pháp xác thật của Ngài. Giáo pháp này được xếp đặt trong “Tam Tạng Kinh Điển,” một nhóm văn kinh có lẽ được ghi chép từ thế kỷ thứ nhất trước Tây lịch, và được viết bằng tiếng Pali, một ngôn ngữ thuộc giai cấp trung lưu ở Ấn Độ, hơi giống ngôn ngữ mà Đức Phật thường sử dụng. Tông phái Theravada cổ điển công nhận có những mục đích khác nhau của tín đồ. Tuy nhiên, lý tưởng của tông phái này là quả vị A La Hán, vị đệ tử đạt được sự giác ngộ qua tham thiền trên giáo pháp của Đức Phật và đã thoát ly sanh tử luân hồi.

Đức Phật thuyết pháp cho rất nhiều hạng người khác nhau về vị trí xã hội, giáo dục và điều kiện kinh tế. Đệ tử của Ngài lại rất khác nhau về căn tánh, sở thích và khuynh hướng. Tuy nhiên, Đức Phật đã tùy theo từng nhóm mà ban pháp thoại, Ngài sử dụng từ ngữ thích hợp cho từng trình độ khác nhau của họ. Những lời dạy đa dạng của Đức Phật đã được khai triển thành hai truyền thống chính: Nguyên Thủy và Đại Thừa. Giáo lý Phật giáo Nguyên Thủy chứa đựng những lời Phật dạy cho những người có ý hướng thoát khỏi vòng sinh tử luân hồi và được giải thoát hoàn toàn. Những bài kinh này được truyền khẩu ở Tích Lan cho đến thế kỷ thứ nhất trước Tây lịch mới được biên chép lại kinh sách mà bây giờ được biết như là hệ Kinh Điển Pali. Truyền thống Nguyên Thủy là truyền thống được tu tập rộng rãi ở Ấn Độ sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn. Vào thế kỷ thứ 3 trước Tây lịch truyền thống



này được thiết lập ở các vùng mà bây giờ là Hồi Quốc và A Phú Hãn, đồng thời cũng bắt rễ ở Trung Á vào khoảng đầu Tây lịch. Tuy nhiên, cuộc xâm lăng của người Hồi vào khoảng những thế kỷ 11 và 12 hầu như hủy diệt toàn bộ Phật giáo trên lục địa Ấn Độ và vùng Trung Á. Vào thế kỷ thứ 3 trước Tây lịch, vua A Dục đã gửi những đoàn truyền giáo tới Tích Lan, vùng mà bây giờ được gọi là Sri Lanka, nơi mà Phật giáo được thiết lập thật vững chắc. Truyền thống Theravada vẫn còn phát triển rực rỡ đến ngày nay. Từ Ấn Độ và Tích Lan Phật giáo Nguyên Thủy đã lan rộng mạnh mẽ đến các xứ thuộc vùng Đông Nam Á như Thái Lan, Miến Điện, Cam Bốt và Lào. Trong những năm gần đây truyền thống Phật giáo nguyên Thủy được tu tập một cách rộng rãi tại Mã Lai và Tân Gia Ba. Vào thế kỷ thứ 19, các nhà trí thức Tây phương bắt đầu cảm thấy thích thú hệ thống giáo lý của Phật giáo Nguyên Thủy. Ngày nay Phật giáo Nguyên Thủy đã thu hút dân chúng từ mọi thành phần của xã hội, và tự viện, Pháp viện cũng như những vị trí an dưỡng thiền định thuộc hệ thống Phật giáo Nguyên Thủy đã được thiết lập khắp nơi ở Tây phương. Dựa theo kinh điển Pali, Phật giáo Nguyên Thủy trình bày giáo lý của Đức Phật với trước nhất là Tứ Diệu Đế, Tam Học và Bát Thánh Đạo. Truyền thống Phật giáo Nguyên Thủy nói rằng số người có thể chứng được Phật quả rất ít ỏi. Trong thời đại của chúng ta có 1.000 vị Phật mà Đức Thích Ca Mâu Ni là vị Phật thứ tư. 996 vị còn lại đang là những vị Bồ Tát sẽ thành Phật trong tương lai. Như vậy số còn lại của chúng ta sẽ không thành Phật, chúng ta nên hướng đến mục đích trở thành những vị A La Hán, giải thoát khỏi sanh tử và chứng đắc Niết Bàn.

Ở phương Tây, thực tập theo truyền thống Nguyên Thủy rất phổ thông với những người muốn lắng dịu những tư tưởng và cảm xúc không kiểm soát được của họ để tập trung vào những tâm thái tích cực hơn. Nhiều người trong thế giới kinh doanh đã thấy rằng phương pháp “sổ tức quán” có tác dụng vô cùng hữu ích cho họ. Và đó là tại sao có sự khác biệt đáng kể giữa Tăng gia và người tại gia trong lối tu tập Phật pháp tại các xứ Phật giáo Nguyên Thủy ở Á Châu và các truyền thống Nguyên Thủy khác ở Tây phương. Tại các xứ Đông Nam Á, chư Tăng tinh chuyên trì giới, tu học giáo lý, và thiền định rồi hồi hướng những thiện nghiệp đã gây tạo cho phúc lợi của mọi người. Vì sự tu tập của Tăng gia nhằm lợi lạc cho toàn thể, nên những người tại gia rất hoan hỷ thành kính cúng dường cho chư Tăng những nhu yếu phẩm

hằng ngày như thức ăn, đồ mặc, chỗ ở và thuốc men. Quan điểm về vai trò của chư Tăng và Phật tử tại gia đang thay đổi tại những xứ mà truyền thống Nguyên Thủy bắc đầu bén rễ ở Tây phương. Hầu hết các Phật tử tại gia tại các xứ Tây phương rất ưa thích thiền định. Rất nhiều người thực tập thiền định trước và sau giờ làm việc. Hằng năm trong các dịp nghỉ phép họ thường đến các trung tâm Phật giáo để tu tập giáo lý và thiền định. Có những người xin nghỉ việc trong nhiều tháng để tham dự vào những khóa ẩn cư dài hạn. Tại Tây phương, các Pháp sư có thể là người xuất gia hay tại gia, người nam hay người nữ.

Có một vài sự khác biệt giữa Tiểu Thừa và Đại Thừa. Đại Thừa nhấn mạnh đến “vị tha phổ cứu,” phát triển trí huệ, và hóa độ chúng sanh trong kiếp tương lai; trong khi Tiểu Thừa chỉ mong cầu tự độ qua sự tịch diệt nơi niết bàn. Bồ Tát Đại Thừa tu hành lục độ Ba La Mật; trong khi bên Tiểu Thừa thì A La Hán lấy Tứ Diệu Đế làm bốn giáo, và Độc Giác lấy Thập Nhị Nhân Duyên làm bốn giáo tu hành. Tìm quả vị Phật là Đại Thừa, cầu quả A La Hán và Bích Chi Phật là Tiểu Thừa. Lý tưởng Nguyên Thủy là quả vị A La Hán, là sự giác ngộ cá nhân. Lý tưởng Đại Thừa là Bồ Tát Thừa. Theo Phật giáo Đại Thừa thì Thanh văn và Duyên giác thừa chỉ cầu đạt tới giác ngộ cá nhân, đó là một lý tưởng hạn hẹp. Nhưng Bồ Tát thì lấy sự giác ngộ của thế gian làm mục đích. Định mệnh của mỗi cá nhân là trở thành Phật. Lý tưởng Bồ Tát của Đại Thừa thì cao hơn, và lý tưởng của Nguyên Thủy thì thấp hơn. Sự khác biệt giữa hai loại lý tưởng tinh thần này còn được diễn tả bằng một cách khác nữa. Lý tưởng của Nguyên Thủy là Niết Bàn. Lý tưởng của Đại Thừa là trở thành Phật. Đối với Đại Thừa thì Niết Bàn không phải là một lý tưởng tối cao; lý tưởng tối cao là đạt tới Phật tánh tức là tuệ giác siêu việt và lòng từ bi. Nguyên Thủy tin rằng nhờ chứng nghiệm được tánh vô ngã hoặc vô thực thể tánh của con người mà người ta có thể đạt được Niết Bàn. Đại Thừa cho rằng, muốn đạt đến cảnh giới Niết Bàn chân chánh không những chỉ cần chứng nghiệm về tánh vô ngã, mà còn phải chứng nghiệm “pháp vô ngã tánh,” tức là các pháp và các thành tố của sự sinh tồn đều không có tánh thực thể, không có thực thể độc lập của chính nó, chùng đó chúng ta mới có thể đạt tới Niết Bàn. Nguyên Thủy cho rằng sở dĩ người ta chưa có thể chứng đắc Niết Bàn là vì Thực Tại bị che dấu bởi cái màn của những dục vọng như luyến chấp, ác cảm và ảo tưởng. Những hành động mê muội này là chướng ngại trên con đường đạt tới Niết Bàn. Vì thế muốn

chứng đắc Niết Bàn người ta phải khử trừ mê vọng. Tuy nhiên, sự tác động của các ảo tưởng tùy thuộc vào sự tin tưởng về một cái bản ngã đồng nhất. Chỉ có sự chứng nghiệm “vô ngã tánh,” tức là tánh không có thực tại hoặc tánh vô thực thể của một bản ngã cá biệt, mới có thể trừ khử ảo tưởng hoặc những chướng ngại. Và khi nào ảo tưởng và chướng ngại bị khử trừ hết thì người ta mới có thể đạt được cảnh giới Niết Bàn. Nên việc trừ khử ảo tưởng và chướng ngại và “vô ngã tánh” có liên quan mật thiết với nhau. Nguyên Thủy cho rằng chỉ cần trừ khử ảo tưởng là đủ để đạt được cảnh giới Niết Bàn. Đại Thừa cho rằng Thực Tại không những bị che phủ bởi ảo tưởng, mà còn bị ngăn che bởi bức màn che dấu chân trí. Vì thế việc tháo bỏ bức màn che phủ chân trí cũng là việc cần thiết. Điều này có thể xảy ra khi chúng ta chứng nghiệm được “pháp vô ngã” hoặc “không tánh của chư pháp,” tức là sự vô ngã và không tánh của tất cả thành tố của sự sinh tồn. Chính vì tiêu trừ ảo tưởng và chứng nghiệm “vô ngã tánh” có sự liên quan mật thiết với nhau nên việc dẹp bỏ bức màn che phủ chân trí và chứng nghiệm “pháp vô ngã tánh” cũng có liên quan mật thiết với nhau. Đại Thừa cho rằng chỉ dựa vào việc tiêu trừ ảo tưởng không thôi chưa đủ để có thể đạt được giải thoát hoàn toàn, mà việc dẹp bỏ bức màn che phủ chân trí cũng là một điều rất cần thiết. Nguyên Thủy tin tưởng vào một số thực hữu tối hậu, gọi là chư pháp. Chư Pháp hiểu theo ý nghĩa này rất khó phiên dịch. Có lúc nó được dịch thành “sự vật” trong Anh ngữ. Nên nhớ rằng “pháp” không phải là “sự vật” hiểu theo nghĩa những dữ kiện của tri thức thông thường. Có thể xem những từ ngữ “Nguyên tố tồn tại,” “thực hữu tối hậu” là những chữ phiên dịch sát nghĩa hơn của chữ “pháp.” Nguyên Thủy cho rằng thế giới được cấu thành từ sự lưu chuyển không ngừng của một số pháp rất ráo nào đó, các pháp này đơn thuần, nhất thời và khách quan. Trong đó đa số là “hữu vi pháp,” và một số là “vô vi pháp.” Theo Đại Thừa thì những pháp này không phải là những thực tại tối hậu, mà chỉ là những sự tạo thành do tâm trí. Đại Thừa vạch ra rằng ngay cả những cái gọi là “hữu vi pháp” rất ráo và “vô vi pháp” rất ráo là tùy thuộc vào những điều kiện và chỉ tương đối. Vì là tương đối cho nên chúng là “không có thực thể.” Nguyên Thủy thuộc về tri thức, hoàn toàn tri thức. Sự quan tâm của tín đồ Nguyên Thủy là đi theo Bát Thánh Đạo do Đức Phật giảng. Trong Nguyên Thủy, phương diện nhân tánh của Đức Phật được nhấn mạnh. Trong Đại Thừa, Đức Phật được xem là một Thực Thể tối

thượng, vì muốn giúp nhân loại nên ngài đã ứng hiện thành thân người để giáng trần. Khái niệm về một Thực Thể tối thượng trong Phật giáo không phải là đấng tạo hóa, mà chỉ là “Từ Bi Thánh Thiện” vì muốn giải thoát cho nhân loại đau khổ mà mượn hình thể con người. Ngài được sùng bái với lòng tin nồng nhiệt. Sự tín ngưỡng của Phật giáo đồ Đại Thừa thể hiện qua nghệ thuật điêu khắc và hội họa. Những tượng phật trang nghiêm đẹp đẽ đã được điêu khắc, những bức tranh do trí tưởng tượng tuyệt vời đã vẽ Đức Phật và những phương diện khác nhau của cuộc đời Ngài. Đại Thừa cho rằng con đường gian nan của trí tuệ siêu việt chỉ dành cho một số ít người đã tiến bộ cao, nhưng đối với hạng trung bình thì chỉ cần đặt tín ngưỡng vào Đức Phật cũng có thể giúp họ chứng đắc Niết Bàn. Đức Phật đã được người sùng bái qua hình thức Quán Thế Âm Bồ Tát, qua Đức Phật Dược Sư, và qua đương lai hạ sanh Di Lặc Tôn Phật.

Giáo thuyết Tiểu Thừa nhấn mạnh vào Tam Pháp Ấn, cũng được gọi là Tiểu Thừa Tam Ấn: vô thường, vô ngã và Niết Bàn. Có bốn cửa, bốn trường phái hay bốn giáo pháp Tiểu Thừa: Tiểu Thừa Hữu Môn (nói về lý “Hữu”), Tiểu Thừa Không Môn (nói về lý “Không”), Tiểu Thừa Diệc Hữu Diệc Không Môn (nói về lý vừa “Hữu” vừa “Không”), và Tiểu Thừa Phi Hữu Phi Không Môn (nói về lý “Phi Hữu,” “Phi Không”). Trường phái Tiểu thừa có chín bộ kinh, bao gồm 12 bộ của Đại Thừa bỏ ra ba bộ Vô Vấn Tự Thuyết, Phương Quảng và Thọ Ký. Tiểu Thừa cho rằng những kinh điển mới của Đại Thừa không phải là những lời Phật dạy. Kỳ thật, họ phủ nhận những kinh điển này vì tin rằng chúng chỉ là những sự pha chế không đáng được xem xét một cách nghiêm túc. Riêng về giới luật được nói trong Luật Tạng của Tiểu Thừa, cũng được Đại Thừa công nhận: tại gia năm và tám giới, Sa Di thập giới, Tỳ kheo 227 giới, và Tỳ Kheo Ni 348 giới. Giáo thuyết Tiểu Thừa căn cứ trên Tứ Diệu Đế. Về kinh điển, Tiểu Thừa có bốn bộ Kinh A Hàm: Trường A Hàm (22 quyển, tập hợp những kinh văn dài), Trung A Hàm (60 quyển, tập hợp kinh văn không dài không ngắn), Tạp A Hàm (50 quyển, hỗn hợp của các kinh A Hàm khác), và Tăng Nhứt A Hàm (51 quyển, sưu tập số của pháp môn). Theo Keith trong Tự Điển Từ Ngữ Phật Giáo Trung Quốc, thì những bộ luận về triết lý của trường phái Tiểu Thừa, bây giờ gồm khoảng chừng 37 bộ, bộ luận sớm nhất là bộ “Phân Biệt Công Đức Luận” được biên soạn trước năm 220 sau Tây Lịch. Cho tới bây giờ thì chúng ta vẫn chưa biết

rõ bộ A Tỳ Đạt Ma Luận hay Vi Diệu Pháp được biên soạn hồi nào. Thiên Tiểu Thừa nhằm chỉ dạy chúng ta cách đưa từ trạng thái tâm này đến trạng thái tâm khác, thí dụ như từ mê mờ đến giác ngộ. Tuy nhiên, Thiên Tiểu Thừa chỉ chú trọng đến sự an tâm của một mình mình mà thôi. Mục đích của Thiên Tiểu Thừa là đạt được một trong tứ Thánh quả của Tiểu Thừa.

Theo lịch sử Phật giáo, Tiểu Thừa buổi ban sơ có hai bộ phái chính: Thượng Tọa Bộ và Đại Chúng bộ. Thượng Tọa Bộ được biết dưới sự lãnh đạo của Tỳ Kheo Đại Thiên, một trăm năm sau ngày Phật nhập diệt, dưới triều A Dục. Theo Nghĩa Tịnh thì Tiểu Thừa có bốn tông: Đại Chúng Bộ (A-Li-Da-Mạc-Ha-Tăng-Kỳ-Ni-Ca-Da), Thượng Tọa Bộ (A-Li-Da-Tất-Tha-Bệ-Da), Căn Bản Thuyết Nhứt Thiết Hữu Bộ (A-Li-Da-Mộ-La-Tát-bà-Tất-Đề-Bà-Đà), và Chánh Lượng Bộ (A-Li-Da-Tam-Mật-Lật-Đề). Có ba trong số 18 tông phái Tiểu Thừa đã được truyền đến Trung quốc: Câu Xá Tông, Thành Thật Tông, và Luật Tông. Về sau này Tiểu Thừa lại phân chia ra làm mười tám bộ phái (Tiểu Thừa Thập Bát Bộ): Đại Chúng Bộ, Nhứt Thuyết Bộ, Thuyết Xuất Thế Bộ, Đa Văn Bộ, Thuyết Giả Bộ, Chế Đa Sơn Bộ, Bắc Sơn Trụ Bộ, Tây Sơn Trụ Bộ, Kê Dẫn Bộ, Kê Li Bộ, Thượng Tọa Bộ, Tuyết Sơn Bộ, Thuyết Nhứt Thiết Hữu Bộ, Độc Tử Bộ, Pháp Thượng Bộ, Hiền Vị Bộ, Chính Lượng Bộ, Mật Lâm Sơn Bộ, Hóa Địa Bộ, Pháp Tạng Bộ, Âm Quang Bộ, và Kinh Lượng Bộ.

**Thiên Thai Bát Giáo:** Có tám giáo pháp do trường phái Thiên Thai đặt ra từ những lời giáo huấn của Phật từ lúc Ngài giảng Kinh Hoa Nghiêm, đến Pháp Hoa và Niết Bàn. *Thứ nhất là Tam Tạng Giáo:* Đây là Tam Tạng kinh điển cho Thanh Văn, Duyên Giác và Bồ Tát. *Thứ nhì là Thông Giáo:* Đây là đốn giáo chứa đựng trong các kinh điển Tiểu và Đại thừa dành cho các hàng Thanh Văn, Duyên Giác và Bồ Tát được ghi lại trong Du Già Luận của trường phái Trung Đạo. *Thứ ba là Biệt Giáo:* Đây là giáo pháp dành riêng cho Bồ Tát của trường phái Đại thừa. *Thứ tư là Viên Giáo:* Đây là giáo lý phổ cập và hoàn chỉnh cho hàng Bồ Tát được thuyết giảng trong các Kinh Pháp Hoa và Niết Bàn. *Thứ năm là Đốn Giáo:* Giáo lý trực tiếp giảng hết về chân lý như trong Kinh Hoa Nghiêm. *Thứ sáu là Tiệm Giáo:* Tiệm giáo như trong Kinh A Hàm, Phương Đẳng và Niết Bàn. *Thứ bảy là Bí Mật Giáo:* Đây là những lời dạy bí mật mà chỉ có một vài vị đặc biệt mới hiểu được.

*Thứ tám là Bất Định Giáo: Giáo lý chung, từ đó người nghe tùy theo khả năng của mình mà lãnh hội.*

### ***Hinayana***

Hinayana implies the Minor Vehicle which means the Southern or Theravada school. The small or inferior vehicle as compared with the greater teaching (Đại thừa). Hinayana is the form of Buddhism which developed after Sakyamuni's death, at about the beginning of the Christian era, when Mahayana doctrine were introduced. The objective is personal salvation. The term used by Mahayanists to describe their opponents, who cultivate a doctrine different from Mahayana, or whose path is characterized as selfish and inferior, and only for their own benefits. A Sanskrit term for "Little or minor (small) Vehicle." Name of the earliest system of Buddhist doctrine, opposed to the Mahayana. This is the term which the Mahayana utilizes to refer to those who follow Theravada for they have own liberation goal rather than that of all beings. In fact, Hinayana developed between the death of Buddha and the 1<sup>st</sup> century BC and it represented the original and pure teaching as it was taught by the Buddha. The essence of the teaching is expressed in the four noble truths, the doctrine of dependent arising, the teaching of the ego, the law of karma and the eightfold noble path. Although according to Indian Buddhist legends, there were many Hinayana schools since early Buddhism, but only eighteen were mentioned in the records. Although many of these schools developed their own Abhidharma and Vinayas, but they shared a great deal in common, particularly the "four noble truths," the "dependent arising," and the "ideal of individual liberation." Today the only "Hinayana" school that survives is Theravada; however, they reject the label "Small Vehicle." The goal of seeking for Buddhahood is Mahayana, but seeking for arahathood, sravakas or pratyeka-buddhahood are Hinayana. Nowadays, there exists only one school named "Theravada"; however, Buddhists in this school do not except the label "Hinayana" given to them by the Mahayanists.

The Buddha did not appoint a successor, and after his final extinction Buddhism never again had a central authority. With the passage of time and the tradition's geographical expansion, it was

inevitable that different visions of the Buddhist path developed. However, such divergences have never constituted a schism, because varying views are, and always have been, permissible in Buddhism. Only by changing the rules of monastic practice, and thereby splitting the Sangha, would a schism be created. In the Pali Nikayas it is said that before his final extinction the Buddha urged his followers to make themselves and the Dharma their only “island” and sole refuge. Accordingly, after his death the members of the Sangha gather in Rajagriha, present day Rajgir, to recite the Buddha’s discourses. This event is referred to as the First Council. As the Sangha spread and Buddhist thought developed, it was inevitable that disputes would arise. By the time the Second Council was called at Vesali, around 330 B.C., there were many factions in the Sangha pulling in different directions. The most conservative form of Buddhism, the Theravada or Teaching of the Elders, is the dominant form practiced today in such places as Sri Lanka, Burma, Thailand, Cambodia, and Laos. Theravadins emphasize the importance of the last “historical” Buddha, Siddhartha Gautama, and claim to preserve his authentic teaching. This teaching is canonized as the “Three Baskets,” a group of texts dating probably from the first century B.C. and written in Pali, a middle Indian language akin to the language the Buddha himself would have spoken. Classical Theravada recognizes that there are different goals for different followers. However, its ideal is the “Arhat,” the disciple who gains enlightenment through meditation on the Buddha’s Dharma, and is released from the cycle of rebirth.

The Buddha spoke to a wide range of people from every social, educational, and economic background. His followers varied in disposition, interest and inclination. However, thus the Buddha taught according to the specific group present at each discourse, using words and concepts suitable for their different levels. The various teachings He gave developed into two principal traditions: the Theravada and the Mahayana. The Theravada contains the teachings spoken by the Buddha to people who were interested in being free from cyclic existence and attaining liberation. These sutras were passed down orally until the first century B.C., when they were written down in Ceylon and became what is known now as the Pali Canon. The Theravada tradition was widely practiced in India after the Buddha’s

passing away. By the third century B.C., it was established in current day Pakistan and Afghanistan, and took root in Central Asia in the early century A.D. However, Muslim invasion in the 11<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> centuries virtually extinguished the religion in the Indian sub-continent and in Central Asia. In the third century B.C., King Asoka of India sent missionaries to Ceylon, now Sri Lanka, where Buddhism became firmly established. The Theravada tradition still flourishes there. From India and from Ceylon, it spread to Southeast Asia, and is presently strong in Thailand, Burma, Cambodia and Laos. In recent years the Theravada tradition has become more widely practiced in Malaysia and Singapore. In the 19<sup>th</sup> century, Western intellectuals became interested in the Theravada tradition. Nowadays, it attracts people from all walks of life and Theravada monasteries, Dharma centers and retreat sites have been established throughout the West. Based on the Pali Canon, the Theravada tradition presents Buddha's teachings by first explaining the four noble truths, the three higher trainings and the noble eightfold path. The Theravada tradition states that the number of people who can become Buddhas are very few. In our eon, there will be 1,000 Buddhas, of which Sakyamuni Buddha is the fourth. The 996 Buddhas-to-be are now Bodhisattvas. Thus, as the rest of us won't become Buddhas, we should aim to become Arhats, those who are free from cyclic existence and have attained Nirvana.

In the West, Theravada practice is popular with people who wish to calm their uncontrolled thoughts and emotions and to focus on more positive attitudes. Many people in the business world have found breathing meditation extremely helpful, so many of them focus on meditation. And that's why there is a considerable difference between Sangha and lay people in their way of practicing the Dharma in Asian Theravada countries and Theravada traditions in the West. In Southeast Asian countries, the monks keep their precepts purely, study, meditate and dedicate the positive potential they create for everyone's welfare. Because the Sangha's practice benefits society as a whole, the laity happily supply daily requisites: food, clothing, shelter and medicine to the monks. This view of the roles of Sangha and lay is changing as the Theravada tradition takes root in the West. Most Western lay Buddhists are interested in meditation and many meditate daily before and after going to work. They go to Dharma centers for their annual vacation.



Some even take several months leave from their job to participate in lengthy retreats. In the West, Dharma teachers can be both ordained and lay, men and women.

There are some differences between Hinayana and Mahayana. The Mahayanists emphasize the universalism and altruism, develop wisdom and the perfect transformation of all living in the future state; while the Hinayanists seek for narrow personal salvation, seek for the destruction of body and mind and extinction in nirvana. Bodhisattvas in the Mahayana practice six paramitas; while for the Arahanship the Four Noble Truths are the foundation teaching, for pratyeka-Buddhahood the twelve nidanas. To seek for Buddhahood is Mahayana, to seek for Arahathood, Sravakas or Pratyeka-buddhahood are Hinayana. The ideal of Hinayana was Arhatship or attainment of personal enlightenment. The ideal of Mahayana was Bodhisattvayana. Sravakayana and Pratyekabuddhayana, according to Mahayana aimed at mere individual enlightenment which was a narrow ideal. Bodhisattvayana aimed at universal enlightenment. It was the destiny of every individual to become a Buddha. The Bodhisattva ideal of Mahayana was higher; that of Hinayana was inferior. The difference in the spiritual ideal of the two is expressed in yet another way. The ideal of Hinayana is Nirvana; the ideal of Mahayana is Buddhava, the attainment of Buddhahood. The Mahayanist does not consider the attainment of Nirvana to be the highest ideal, but the attainment of Buddhava, i.e. Prajna or transcendental insight and karuna or universal love to be the highest ideal. The Hinayanist believes that by the realization of not-self or un-substantiality of the person, one could attain Nirvana. The Mahayanist maintains that it is not only by the realization of not-self or un-substantiality of the person (pudgala-nairatmya), but by the realization that all dharmas or elements of existence are unsubstantial, devoid of any independent reality of their own (dharmas-nairatmya) that one really attains Nirvana. According to Mahayana, the realization of both pudgala-nairatmya and dharmas-nairatmya is necessary for the attainment of Nirvana. The Hinayanist says that man is unable to attain Nirvana, because Reality is hidden by the veil of passion like attachment, aversion, delusion. The delusion acts as an obstacle in the way of the realization of Nirvana. The delusion has, therefore, to be removed before one can attain Nirvana.

The afflictions, however, depend for their activity on the belief of an identical person self. It is only by realizing the “not-self or un-substantiality of the person” that the afflictions or the obstacles can Nirvana be attained. The removal of delusion is thus connected with the realization of the not-self or un-substantiality of the person. The Hinayanist considers the removal of delusion alone as sufficient for the attainment of Nirvana. The Mahayanist says that Reality is veiled not only by delusion but also by the veil that hides true knowledge. The removal, therefore, of the veil that hides true knowledge is also necessary. This is possible by the realization of all dharmas or elements of existence are unsubstantial, devoid of any independent reality of their own (dharmas-nairatmya), or the egolessness emptiness of all elements of existence (dharmasunyata). Just as the removal of delusion is connected with the realization of the not-self or un-substantiality of the person, so the removal of the veil that hides true knowledge (jneyavarana) is connected with the realization of all dharmas or elements of existence are unsubstantial, devoid of any independent reality of their own (dharmas-nairatmya). The Mahayanist maintains that the removal of delusion alone is not sufficient for the attainment of full freedom; the removal of the veil that hides true knowledge (jneyavarana) is also necessary. The Hinayanist believed in certain ultimate reals, called dharmas. The word dharma in this sense is difficult to translate. It is sometimes translated as ‘things’. It should be borne in mind that dharmas are not ‘things’ in the sense of the common sense. ‘Elements of existence,’ ‘ultimate reals’ these are better translations of dharmas. Hinayana believes that the world is composed of an unceasing flow of certain ultimate dharmas which are simple, momentary and impersonal. Most of them are dharmas with signs (samskrta), and some are dharmas without signs (asamskrta). According to Mahayana, these dharmas are not ultimate realities at all, but only mental constructs. Mahayana pointed out that even the so-called ultimate dharmas with signs and without signs are dependent upon conditions and so relative. Being relative, they are devoid of reality (sunya). Hinayana was intellectual, Mahayana devotional also Hinayana was entirely intellectual. The main concern of the Hinayana was to follow the eightfold path taught by the Buddha. In Hinayana, it was the human aspect of the Buddha which was emphasized. In

Mahayana Buddha was taken as Supreme Reality itself that descended on earth in human form for the good of mankind. The concept of supreme reality in Buddhism was never as a creator but as Divine Love that out of compassion embodied itself in human form to uplift suffering humanity. He was worshipped with fervent devotion. The devotion of the Mahayanist gave rise to the art of sculpture and painting. Beautiful statues of Buddha were carved out, and excellent imaginative pictures representing him and the various aspects of his life were painted. Mahayana maintained that the arduous path of transcendental wisdom (prajna) was meant only for the advanced few, for the average man it was devotion to the Buddha which would enable him to attain Nirvana. Buddha was worshipped in the form of Avalokitesvara, Medicine Buddha, Amitabha and the future Buddha, Maitreya.

The theories of Hinayana emphasize on the three characteristic marks, which are also called the three characteristic marks of all Hinayana sutras: impermanence of phenomena, the unreality of the ego, and Nirvana. There are four schools or doctrines of Hinayana: the door of reality, the existence of all phenomena, the doctrine of being, the door of unreality, door of non-existence, the door of both reality and unreality or relativity of existence and non-existence, and the door of neither, or transcending existence or non-existence. The Hinayana has nine classes of work which includes the whole of the twelve classes of the mahayana less (minus) the Udana or Voluntary Discourses, the Vaipulya or Broader Teaching, and the Vyakarana or Prophecies. Hinayanists believe that many new Mahayana Sutras are not the Buddha's actual words. In fact, they reject these works because they believe that these works are only concoctions and worthless of serious consideration. As for the commandments of Hinayana, also recognized by the Mahayana: five and eight commandments for laymen, Ten Commandments for the novice, 227 commandments for the monks, and 348 commandments for the nuns. The Hinayana philosophy is based on the Four Noble Truths. As for the sutras, the Hinayana has four sections of Agama Sutras: Dirghagamas (long work scriptures, Cosmological, 22 books), Madhyamagamas (Middle Work, Metaphysical, 60 books), Samyuktagama (General on dhyana, trance, etc, 50 books), and the Ekottarikagamas (Numerical Arranged Subjects, 51 books). According to Keith in the Dictionary of Chinese Buddhist Terms, the Hinayana sastras, the philosophical canon of the Hinayana, now supposed consist of some thirty-seven works, the earliest of which is said to be the

Gunanirdesa sastra before 220 A.D. The date of the Abhidharma is still unknown to us.

Zen of Small Vehicle. This is the vehicle or teaching that is to take you from one state of mind to another state of mind, i.e. from delusion to enlightenment. However, Zen of the Small Vehicle looks only into one's own peace of mind. The purpose of Zen of Small Vehicle is to attain one of the four degrees of saintliness of Hinayana. According to Buddhist history, at the beginning, the Hinayana had two major classes: Sthaviravadin and Mahasanghika. Sthaviravadin is also called the school of presbyters. This division is reported to have taken place under the leadership of the monk named Mahadeva, a hundred years after the Buddha's nirvana and during the reign of Asoka. Mahadeva's sect became the Sarvastivadins. According to I-Ching, there are four schools in Hinayana: Arya Mahasanghanikaya, Arya-Sthavirah, Arya-Mulasarvastivadah, and Arya-Sammatiyah. There were three of the eighteen Hinayana schools were transported to China: Kosa Sect, Satya-siddhi, and Vinaya school or the school of Harivaman. Later, Hinayana was divided into eighteen sects (Hinayana-eighteen sects): Mahasanghikah, Ekavya-vaharikah, Lokottaravadinah, Bahusrutiyah, Prajanptivadinah, Jetavanayah (Caityasailah), Aparasailah (Uttarasailah), Kaukkutikah (Gokulika), Aryasthavirah, Haimavatah, Sarvastivadah, Dharmottariyah, Bhadranyayah, Sammatiyah, Sannagarikah, Mahisasakah, Dharmaguptah, Kasyahpiya, and Sautrantikah.

***Eight Divisions of Teachings From the T'ien-T'ai:*** The T'ien-T'ai School divided Sakyamuni's teaching into eight divisions, from the Avatamsaka to the Lotus and Nirvana Sutras. The Tripitaka or Hinayana teaching for Sravakas and Pratyekabuddhas, the Bodhisattva doctrine being subordinate; it also included the primitive sunya doctrine as developed in the Satyasiddhi sastra. *First*, the Tripitaka or Hinayana teaching for Sravakas and Pratyekabuddhas, the Bodhisattva doctrine being subordinate; it also included the primitive sunya doctrine as developed in the Satyasiddhi sastra. *Second*, the "Immediate" teaching which contained Hinayan and Mahayana doctrine for Sravakas, Pratyekabuddhas, and bodhisattvas, to which are attributed the doctrine of Dharmalaksana or Yogacara and Madhyamika schools. *Third*, the differential teachings. The Buddha's differential or separated, bodhisattva teaching, definitely Mahayana. *Fourth*, the universal teaching. The Buddha's final, perfect, Bodhisattva, universal teaching as preached, i.e., the Lotus and Nirvana Sutras. *Fifth*, direct teaching without reserve of the whole truth, i.e., the Avatamsaka Sutra: Đốn Giáo. *Sixth*, gradual or or graded teaching, i.e., Agama and Nirvana Sutras. *Seventh*, Esoteric teaching, only understood by special members of the assembly. *Eighth*, General or Indeterminate teaching, from which each hearer would derive benefit according to his interpretation.

***Chương Ba Mươi Chín***  
***Chapter Thirty-Nine***

***Trung Thừa***

Theo Phật giáo, Trung Thừa là từ bỏ cực đoan, là Bát Thánh Đạo, là con đường bao quát, không rơi vào hai cực có và không, là sự phối hợp giữa Tiểu và Đại thừa. Trung thừa là trường phái, phù hợp với tình trạng tu hành của Duyên Giác, chủ yếu là giải thoát cho mình, nhưng vẫn có một phần cứu độ chúng sanh. Trung Thừa là một từ ngữ chỉ cho giáo thuyết của Đức Phật, dạy về cách tránh thái quá bất cập hay cực đoan, như hưởng thụ hay khổ hạnh. Đặc biệt hơn, Trung Thừa chỉ cho phái Trung Đạo do ngài Long Thọ sáng lập, giáo lý này dạy chúng ta nên đi trên đường Trung Đạo và nên tránh hai đối vị như chủ trương tánh hiện hữu hay không hiện hữu của vạn vật. Trung Thừa là con đường tiết chế điều độ. Con đường chánh dạy chúng ta tránh các điều ác, làm các việc lành và tự tịnh tâm ý. Con đường Trung Đạo do Đức Phật dạy là con đường tiết chế điều độ. Chúng ta nên nhớ lại cuộc đời Đức Phật trước khi giác ngộ được chia làm hai thời kỳ khác biệt. Ngài đã từng sống một cuộc sống xa hoa; thí dụ như vua cha của Ngài đã xây cho Ngài ba cung điện, mỗi cung điện dành riêng cho một mùa với tràn đầy những nguồn hoan lạc không thể tưởng tượng nổi trong thời của Ngài. Rồi sau khi xuất gia Ngài đã sống sáu năm khổ hạnh và hành xác. Ngài đã hành hạ thân xác Ngài qua những phép tu tập ép xác như nằm ngủ trên giường gai và ngồi giữa lửa dưới cái nóng gay gắt của mặt trời giữa trưa hè. Vì đã kinh qua những xa hoa và thiếu thốn và đã đi đến tột cùng của những giới hạn này mà không có hiệu quả nên Đức Phật đã khám phá ra con đường “Trung Đạo”, tránh cả sự nuông chiều và cực đoan của những dục lạc của giác quan và cực đoan hành hạ thân xác.

Học thuyết Trung Thừa được ngài Long Thọ, một trong những nhà tư tưởng vĩ đại nhất của Ấn Độ, hệ thống hóa. Theo trường phái Trung Quán, Đức Phật đã đi theo con đường ôn hòa để tránh hai điều cực đoan: buông thả dục lạc và hành xác vốn đang được áp dụng rất phổ thông vào thời của Đức Phật. Một khi đã thông hiểu con đường này, ngài Long Thọ đã đi thẳng tới theo cách giải thích của riêng mình gọi là Trung Quán, hay trung hòa. Ý tưởng chủ yếu trong triết lý này là

“Bất Nhã,” “Tuệ giác,” hay “kiến thức tối hậu có được do sự hiểu biết được bản chất vạn vật trong bối cảnh thực của chúng, nghĩa là “sunyata” hay sự rỗng không. Theo ngài Long Thọ thì “sunyata” đồng nghĩa với duyên khởi. Vì thế câu “vạn hữu giai không” (vạn vật đều là không) phải được hiểu là vạn vật đều có một duyên khởi, cho nên không có tự tánh. Ở đây, vạn vật muốn nói đến vạn pháp, cả trong và ngoài. Thế nên, theo ngài Long Thọ thì vạn vật đều không có tự tính và trở thành hư ảo. Khi đã nhận thức ra điều đó thì pháp giới, hay nguyên lý vũ trụ nhất nguyên, sẽ trở nên hiển lộ. Một nguyên tắc căn bản khác trong triết lý của ngài Long Thọ là thuyết không sinh khởi. Vạn pháp được gọi là không có thể tính (sunya), nên cũng ngụ ý là vạn pháp không sinh không diệt. Ngài Long Thọ đã tốn nhiều công sức để trình bày lý thuyết không sinh khởi trong các cuốn sách của mình, như cuốn Trung Quán Luận. Cách trình bày và lý luận của ngài có tính thuyết phục mạnh mẽ đến nỗi những người ở phía đối nghịch cũng đã tìm cách phỏng theo phương pháp này trong các lý thuyết của họ. Tóm tắt lại trong một thí dụ, Gaudapada, một nhân vật lớn của thuyết Bất nhị, người đã chịu ảnh hưởng nặng nề phương pháp lý luận của ngài Long Thọ. Thế giới bên ngoài, đối với cả phái Trung Quán và thuyết Bất Nhị, đều là không thực. Các luận chứng do ngài Long Thọ đưa ra đã được Gaudapala mô phỏng khá nhiều đến mức chúng được dùng để làm hậu thuẫn cho các lời nói của ông. Sự phát biểu thuyết không sinh khởi của ngài Long Thọ là một hệ luận tất yếu của thuyết tương đối (sunyata) của ông. Trước Gaudapala thì trong thuyết Bất Nhị chưa ai biết đến thuyết không sinh khởi, được dùng để nói về thế giới hiện tượng Áo Nghĩa Thư nhiều lần nói rằng Ngã (Atman) theo người Bà La Môn là bất sinh (aja), bất hoại (avyaya) và vĩnh cửu (natya) nhưng không có chỗ nào lại nói như thế về thế giới bên ngoài. Trước Gaudapala chúng ta cũng chẳng thấy một ai trong các bậc tài danh của thuyết Bất Nhị bênh vực cho sự không sinh khởi của vạn vật nói chung như là Gaudapala đã làm trong bộ Tụng “Karika” của ông. Do đó, không thể bác bỏ sự kiện là Gaudapala hẳn đã sử dụng các ý tưởng của ngài Long Thọ và mô phỏng theo đó một cách khéo léo để tạo một nền tảng vững chắc cho giáo lý Bất nhị.

Học thuyết về Trung Đạo khởi thủy có nghĩa là con đường giữa của hai thái cực lạc quan và bi quan. Địa vị chính giữa như vậy lại là thái cực thứ ba, không nghiêng theo bên đường này hay bên đường kia

là ý chỉ của Phật. Chắc chắn như vậy, vì Đức Phật bắt đầu bằng con đường giữa này coi như một bước tiến duy nhất cao hơn những cực đoan thông thường kia. Tuy nhiên, từng cấp hưởng thưởng của nấc thang biện chứng sẽ nâng dần chúng ta lên cao mãi cho đến lúc đạt tới giai đoạn loại hẳn thiên kiến của phản đề về ‘hữu’ và ‘vô,’ và siêu việt chúng bằng một tổng đề về duy tâm luận. Trung Đạo cũng có ý vị như là Chân Lý Tối Cao. Trong câu kệ đầu tiên của Trung Quán Luận, Ngài Long Thọ đã nói: “Không có thực thể nào phát sinh vào bất cứ lúc nào, ở đâu, hay bằng phương cách nào từ chính nó, từ những cái khác, cả hai, hay không có nguyên nhân.” Đây là sự phê bình căn bản về nguyên nhân của phái Trung Quán. Đó cũng chính là sự phản bác của phái Trung Quán về ý niệm về bốn khả năng về nguồn gốc của vũ trụ của các trường phái triết học đồng thời với phái Trung Quán. Phái Trung Quán đã dùng phương pháp bác bỏ một luận đề bằng cách chứng minh rằng nếu lý giải chính xác từng chữ, nó sẽ dẫn đến một kết quả vô lý. Hệ thống Sankhya, một trong những hệ thống cổ điển của triết học Ấn Độ, tán thành lập trường xác nhận nhân quả đồng dạng. Tuy nhiên, phái Trung Quán cho rằng, nếu thực tế nguyên nhân và hậu quả đồng dạng, như thế là mua hạt giống cây bông nhưng phải trả với giá quần áo. Như vậy khái niệm về nhân quả đồng dạng dẫn đến vô lý. Nếu nguyên nhân và hậu quả đồng dạng thì không có sự khác biệt giữa cha mẹ và con cái, và cũng không có sự khác biệt giữa đồ ăn và phân. Trường phái Phật giáo Tiểu Thừa, phái Vaibhashika, Sautrantika, và vài nhóm của hệ phái Bà La Môn lại đồng ý về nhân quả khác biệt. Tuy nhiên, phái Trung quán cho rằng nếu nguyên nhân và hậu quả khác biệt, thì cái gì cũng có thể bắt nguồn từ bất cứ cái gì khác vì tất cả các hiện tượng đều khác nhau. Vậy thì thân cây lúa có thể bắt nguồn từ một miếng than đá cũng dễ như từ một hạt gạo, vì không có sự liên hệ giữa thân cây lúa và hạt gạo, và miếng than đá và hạt gạo cùng có mối liên hệ về sự khác biệt đối với thân cây lúa. Bởi vậy khái niệm nguyên nhân và hậu quả tuyệt đối khác biệt là một khái niệm vô lý. Lập trường cho rằng nhân quả vừa đồng dạng vừa khác biệt được xác nhận bởi các nhà triết học Jaina. Tuy nhiên, phái Trung Quán nói rằng, không có một hiện tượng nào có thể có những đặc điểm mâu thuẫn. Một thực thể không thể nào vừa hiện hữu lại vừa không hiện hữu được, cũng như một thực thể không thể vừa đỏ lại vừa không đỏ. Như vậy không có chuyện nguyên nhân và hậu quả vừa

đồng dạng vừa khác biệt. Hiện tượng nảy sinh không có nguyên nhân được xác nhận bởi những nhà duy vật thời cổ Ấn Độ. Tuy nhiên, phái Trung Quán nói rằng, khái niệm hiện tượng duyên khởi không có nguyên nhân bị bác bỏ bởi kinh nghiệm chung. Chẳng hạn như chúng ta để một siêu nước trên một lò lửa thì nước sẽ sôi, nhưng nếu chúng ta để siêu nước này trên một khối nước đá thì nó sẽ không sôi được. Vì vậy lập trường cho rằng hiện tượng không bắt nguồn từ nguyên nhân là không thể nào có được.

Giáo thuyết của những kinh điển Đại Thừa và của kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa nói riêng, được phát triển dưới hình thức triết học và hệ thống trong Trung Quán Luận. Madhyama có nghĩa là trung đẳng, và những bộ Trung Quán Luận là những bộ luận chủ trương Trung Đạo, giữa khẳng định và phủ định. Có thể trường phái này được ngài Long Thọ và Thánh Thiên thành lập vào khoảng năm 150 sau tây lịch. Long Thọ là một trong những nhà biện chứng bén nhạy nhất của mọi thời đại. Dòng dõi Bà La Môn, ngài từ Berar đến Nam Ấn và hành động của ngài tác động trong vùng Nagarjunikonda gần Amaravati, vùng Bắc Ấn. Tên ngài được giải thích bằng thần thoại, theo đó ngài sinh ra dưới tàng cây Arjuna, và loài rồng hay xà thần đã huấn đạo ngài những mật học trong Long Cung dưới đáy biển. Giáo thuyết của ngài được gọi là Không Luận. Ngài đã bổ túc bằng một hệ thống luận lý những khái niệm trình bày trong những kinh điển về trí tuệ viên mãn mà ngài đã vượt được từ Long cung của những xà thần. Theo thần thoại thì khi Đức Phật Thích Ca Mâu Ni thuyết pháp cho con người về Thanh Văn Thừa, ngài đã giảng ở Thiên giới, đồng thời, một giáo lý sâu xa hơn, được loài rồng cất giữ, sau đó được ngài Long Thọ mang về trần gian. Phái trung Quán phần thịnh ở Ấn Độ trong suốt 800 năm. Vào khoảng năm 450 sau Tây lịch, nó tách ra làm đôi; phái Ứng Thành (Prasangikas) giải thích giáo lý của ngài Long Thọ như một thuyết hoài nghi phổ quát và chủ trì rằng lý luận của họ hoàn toàn có mục đích bác bỏ những ý kiến khác; phái kia là Trung Luận Tam Quán (Svatantrikas) chủ trương rằng sự biện luận có thể cũng thiết định được một vài chân lý thực nghiệm. Những bộ Trung Quán Luận biến mất ở Ấn Độ sau năm 1.000, cùng với Phật giáo. Những tư tưởng chỉ đạo của Trung Quán vẫn còn tồn tại đến ngày nay trong hệ thống Vedanta của Ấn Độ Giáo, trong đó chúng được sáp nhập vào bởi Gaudapada và Sankara, những nhà sáng lập ra Vedanta. Những bản dịch kinh Bát



Nhã Ba La Mật Đa đã gây một ảnh hưởng sâu đậm ở Trung Hoa từ năm 180 sau Tây lịch. Những bộ Trung Quán Luận đã tồn tại trong vài thế kỷ, từ năm 400, hay 600 đến năm 900, như một tông phái riêng biệt gọi là Tam Luận tông. Năm 625 tông phái này được truyền sang Nhật với tên Sanron, nhưng sau đó nó bị lu mờ trong một thời gian dài. Thích nghi với những quan niệm về nhân sinh của Trung Hoa và Nhật Bản, giáo lý này vẫn tiếp tục sống trong Thiền Tông.

Học thuyết về Trung Đạo, được trình bày và theo đuổi bởi phái Trung Đạo, được Long Thọ và Thánh Đề Bà (Aryadeva) lập ra vào thế kỷ thứ hai sau CN, có một vị trí rất lớn tại các nước Ấn độ, Tây Tạng, Trung Hoa, Nhật. Một trong hai trường phái Đại thừa ở Ấn Độ (cùng với Thiên Phái Yogacara). Giáo lý căn bản của trường phái này dựa vào thuyết Trung Quán của Ngài Long Thọ. Bộ Trung Luận nhấn mạnh vào giáo lý Trung Đạo, giáo lý căn bản của trường phái Trung Quán của Phật giáo Đại thừa Ấn Độ. Theo Trung Quán, nghĩa chân thật của Tánh Không là Phi Hữu hay không thực chất. Tên đầy đủ là Trung Quán Luận, do Bồ tát Long Thọ biên soạn và Thanh Mục Bồ tát chú thích, Cưu Ma La Thập đời Tần dịch sang Hoa Ngữ. Đây là một trong ba bộ luận căn bản của tông Tam Luận. Luận này chủ trương trung đạo triệt để, chống lại luận cứ “hữu” “không” hoặc nhị biên “sanh” và “vô sanh.” Theo Ngài Long Thọ thì trung đạo là chân tánh của vạn hữu, không sanh không diệt, không hiện hữu, không phi hiện hữu. Bộ luận thứ nhất và cũng là bộ luận chính trong ba bộ luận chính của Tam Tông Luận. May mắn nguyên bản tiếng Phạn vẫn còn tồn tại. Bản Hán văn do Ngài Cưu Ma La Thập dịch. Tác phẩm này gồm 400 bài tụng, trong đó Ngài Long Thọ đã bác bỏ một số những kiến giải sai lầm của phái Tiểu Thừa hay của các triết gia thời bấy giờ, từ đó ông bác bỏ tất cả những quan niệm duy thức và đa nguyên để gián tiếp thiết lập học thuyết “Nhất Nguyên” của mình. Triết học Trung Quán không phải là chủ thuyết hoài nghi mà cũng không phải là một chủ thuyết bất khả tri luận. Nó là một lời mời gọi công khai đối với bất cứ ai muốn trực diện với thực tại. Theo Nghiên Cứu về Phật Giáo, ngài Tăng Hộ đã nói về lý tưởng Bồ Tát trong Trung Quán như sau: “Phật Giáo có thể ví như một cái cây. Sự giác ngộ siêu việt của Đức Phật là rễ của nó. Phật Giáo cơ bản là cái thân cây, các học thuyết Đại Thừa là nhánh của nó, còn các phái và chi của Đại Thừa là hoa của nó. Bấy giờ, dù hoa có đẹp đến thế nào thì chức năng của nó là kết thành quả.

Triết học, để trở thành điều gì cao hơn là sự suy luận vô bổ, phải tìm động cơ và sự thành tựu của nó trong một lối sống; tư tưởng cần phải dẫn tới hành động. Học thuyết này sinh ra phương pháp. Lý tưởng Bồ Tát là trái cây hoàn mỹ chín mùi trên cây đại thụ của Phật Giáo. Cũng như trái cây bao bọc hạt giống, vì vậy bên trong lý tưởng Bồ Tát là sự kết hợp của tất cả những thành tố khác nhau, và đôi khi dường như chia rẽ của Đại Thừa.” Theo Jaidev Singh trong Đại Cương Triết Học Trung Quán, chúng ta thấy rằng những nét chính yếu của triết học Trung Quán vừa là triết học vừa là thuyết thần bí. Bằng cách xử dụng biện chứng pháp và chiếu rọi sự phê bình vào tất cả những phạm trù tư tưởng, nó đã thẳng tay vạch trần những khoa trương hư trá của lý trí để nhận thức Chân Lý. Bây giờ người tâm 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 tâm đạo theo Trung Quán dọn đường để tiếp nhận Chân Lý. Tại giai đoạn sau cùng của Bát Nhã, những bánh xe tưởng tượng bị chặn đứng, tâm trí vọng động lắng đọng tịch tịnh lại, và, trong sự tịch tịnh đó, Thực Tại cúi hôn lên đôi mắt của người tâm đạo; kẻ đó đón nhận sự tán dương của Bát Nhã và trở thành hiệp sĩ phiêu du của Chân Lý. Đây là kinh nghiệm thuộc về một chiều khác, một chiều vô không gian, vô thời gian, nó siêu việt lên trên lãnh vực của tư tưởng và ngôn ngữ. Cho nên nó không thể diễn đạt được bằng bất cứ ngôn ngữ nào của nhân loại. Theo Ngài Long Thọ Bồ Tát trong Trung Quán Luận, thì Nhị Đế Trung Đạo được bằng “Năm Huyền Nghĩa”. Thứ nhất là Tục Đế Phiến Diện. Chủ trương thuyết thực sinh thực diệt của thế giới hiện tượng. Thứ nhì là Chân Đế Phiến Diện. Chấp vào thuyết bất diệt của thế giới hiện tượng. Thứ ba là Trung Đạo Tục Đế. Thấy rằng không có giả sinh hay giả diệt. Thứ tư là Trung Đạo Chân Đế. Giả bất sinh giả bất diệt hay thấy rằng không có giả sinh hay giả diệt. Thứ năm là Nhị Đế Hiệp Minh Trung Đạo. Nếu ta nhận định rằng không có sinh diệt hay bất sinh bất diệt thì đó là trung đạo, được biểu thị bằng sự kết hợp của tục đế và chân đế.

Tại Ấn Độ, được gọi là Trung Quán Tông vì bộ phái này chú trọng đến quan điểm trung dung (madhyamika-pratipat). Trong bài thuyết pháp đầu tiên trong vườn Lộc Uyển, Đức Phật đã giảng về Trung đạo, vốn là con đường tu tập không phải qua sự hành xác mà cũng không phải buông xuôi theo dục lạc. Trung đạo không chấp nhận cả hai quan

điểm liên quan đến sự tồn tại và không tồn tại, trường cửu và không trường cửu, ngã và vô ngã, vân vân. Nói tóm lại, tông phái này không chấp nhận thuyết thực tại mà cũng không chấp nhận thuyết không có thực tại, phái này chỉ chấp nhận sự tương đối. Tuy nhiên, cần nên thấy rằng Trung Đạo được đề xướng ở Ba La Nại có một ý nghĩa về đạo đức sống, còn Trung Đạo của Trung Luận tông là một khái niệm siêu hình. Trường phái mà chủ thuyết dựa vào ba bộ luận chính của Ngài Long Thọ. Đặc điểm nổi bật nhất của tông phái này là nhấn mạnh đến chữ ‘Không’ và ‘Không Tánh’ nhiều lần, cho nên nó cũng còn được gọi là tông phái có ‘hệ thống triết học xác định rằng ‘không’ là đặc tánh của Thực Tại. Ngoài ra, đã có rất nhiều nhà tư tưởng Trung Luận đi theo ngài Long Thọ như Thánh Thiên (Aryadeva) vào thế kỷ thứ ba, Buddhapatila vào thế kỷ thứ năm, Chandrakirti vào thế kỷ thứ sáu, và Santideva vào thế kỷ thứ bảy. Tại Trung Hoa, Trung Luận tông hay Tam Luận tông được chia thành hai nhóm. Nhóm thứ nhất đi theo truyền thống ‘Cổ Tam Luận tông’ từ thời ngài Long Thọ đến ngài Cưu Ma La Thập, còn nhóm thứ hai theo truyền thống ‘Tân Tam Luận tông’ từ thời Cát Tạng (549-623), một môn đệ của Cưu Ma La Thập đến thời kỳ suy thoái của truyền thống này vào khoảng thế kỷ thứ tám. Tam Luận tông là một bộ phái Phật giáo điển tả Trung Luận theo chân lý tuyệt đối. Các tông phái này nhấn mạnh ở thuyết chân lý qui ước hay tục đế (samvrti-satya) theo đó thì vạn vật đều do duyên sinh và chỉ có sự tương quan với nhau chứ không phải hiện hữu theo nghĩa tuyệt đối. Khía cạnh thực tế của triết lý Trung Luận được các trường phái này thể hiện trong cách sống gần gũi với con người bình thường. Mặc dù đã đóng góp nhiều cho sự phát triển của nền văn hóa Trung Hoa trong tám thế kỷ, nhưng các tông phái này ngày nay chỉ còn là những đối tượng để nghiên cứu về lịch sử, kinh sách và triết học mà thôi. Các tông phái này không còn tồn tại dưới dạng thể chế tôn giáo ở Trung Hoa, ngoại trừ hình thức đã sửa đổi như là đạo Lạt Ma (Lamaism) ở Tây Tạng. Kinh sách chính đã tạo nên hệ Tam Luận của Phật giáo Trung Hoa. Các kinh sách chính của tông phái này gồm: Đại Trí Độ Luận, Thập Địa Tỳ Bà Sa Luận, Trung Luận, Bách Luận, và Thập Nhị Môn Luận. Tại Trung Quốc, các nhóm khác đi chung với Phật giáo Trung Luận gồm có Tứ Luận tông, Bát Nhã tông, Hưng tông, trong đó bao gồm cả Tam Luận tông và Hoa Nghiêm tông.

### *Middle Vehicle*

According to Buddhism, the Middle Vehicle is a way of giving up extremes, a way of the Noble Eightfold Path, a medial system between Hinayana and Mahayana. The middle vehicle to nirvana, includes all intermediate or medial systems between Hinayana and Mahayana. It also corresponds with the state of a pratyeka-buddha, who lives chiefly for his own salvation but partly for others. Middle Way Philosophy, a term for the way of Sakyamuni Buddha, which teaches avoidance of all extremes such as indulgence in the pleasures of the senses on one side and self-mortification and ascetism on the other. More specifically, it refers to the Madhyamika (Middle Way) school founded by Nagarjuna, which refrains from choosing between opposing positions, and in relation to the existence and non-existence of all things, treads a middle way. The Middle Vehicle is the path of moderation. A righteous path of life which teaches people to keep away from bad deeds, to do good and to purify the mind (Shakya Muni Buddha discovered the Middle Path which advises people to). The Middle Way is the path taught by the Buddha, the path of moderation. We should recall that the life of the Buddha before His Enlightenment falls into two distinct periods. The time before His renunciation was one in which he enjoyed every possible luxury; for example, his father built for him three palaces, one for each season, and provided him with sources of unimaginable pleasure in his day. Then, after his renunciation, he lived six years of extreme asceticism and self-mortification. He tormented his body through various practices like sleeping on beds of thorns and sitting in the midst of fires under the cruel heat of midday sun. Having experienced the extreme of luxury and deprivation and having reached the limits of these extremes without any results, the Buddha discovered the Middle Way, which avoids both the extreme of indulgence in pleasures of the senses and the extremes of self-mortification.

Madhyamaka philosophy was systematized by Nagarjuna, one of the greatest thinkers of India. According to the Madhyama, the Buddha followed a moderate path avoiding the two extremes, indulgence in sensual pleasures and the habitual practice of self mortification. When an attempt was made to interpret and discover the import of that path, Nagarjuna came forward with his own interpretation and called it

Madhyamika, or moderate. The central idea in his philosophy is “Prajna,” “wisdom,” or ultimate knowledge derived from an understanding of the nature of things in their true perspective, “sunyata.” Sunyata for him is a synonym for “dependent origination.” So the dictum: “Everything is void” must be taken to mean that everything has a dependent origination and is hence non-substantial. Here everything stands for all things, dharma internal and external. So everything for him is devoid of nay substantiality and becomes illusory. When this is realized the “Dharmadhatu,” or the monistic cosmic element, becomes manifest. Another fundamental principle in his philosophy is Ajativada, the non-origination theory. Things declared non-substantial, sunya, also bring home to us by implication the idea that they are un-originated and undestroyed. Nagarjuna takes great pains to expound the non-origination theory in his works, such as the Madhyamika Sastra. His method of exposition and logic were so convincing that even those who belonged the opposite camp were tempted to adapt them to their own theories. To quote one example, Gaudapada, a great exponent of Advaitism, was influenced considerably by Nagarjuna’s method of arguments. The external world, for both the Madhyamikas and Advaitins, is unreal. The arguments advanced by Nagarjuna were also adopted by Gaudapada in so far as they supported his propositions. The formulation of the non-origination theory by Nagarjuna is a logical corollary of his doctrine and relativity. The non-origination theory, as applied to the phenomenal world, was unknown in Advaitism before Gaudapada. The Upanisads speak several times of the Atman and Brahmin as unborn, imperishable and eternal, but no-where do they speak thus of the external world. Nor do we find anybody before Gaudapada in the galaxy of Advaitins who pleaded for the non-origination of things in general as did Gaudapada in his Karikas. Therefore there is no denying the fact that Gaudapada must have taken the idea from Nagarjuna and adapted it suitably to provide the Advaita doctrine with a firm foundation.

The doctrine of the Middle Path means in the first instance the middle path between the two extremes of optimism and pessimism. Such a middle position is a third extreme, tending neither one way nor the other is what the Buddha wanted to say. The Buddha certainly began with this middle as only one step higher than the ordinary

extremes. A gradual ascent of the dialectical ladder, however, will bring us higher and higher until a stage is attained wherein the antithetic onesidedness of ens and non-ens is denied and transcended by an idealistic synthesis. In this case the Middle Path has a similar purport as the Highest Truth. In the first verse of the *Mulamadhyamakarikā*, Nagarjuna stated: "No entity is produced at any time, anywhere, or in any manner from self, from other, from both, or without cause." This is the fundamental Madhyamaka critique of causality. This is also the refutation of the Madhyamaka on the four possibilities for the origination of phenomena, or the relationship between cause and effect of philosophical schools contemporary with the Madhyamaka. Madhyamaka School utilized a method called "reductio ad absurdum", or a negative dialectic that exposes the inherent contradictions and absurdities in the opponent's position. The Sankhya system, one of the classical systems of Indian philosophy, advocated the position that maintains that the cause and effect are identical. However, the Madhyamaka says that, if in fact cause and effect are identical, then having bought cottonseed with the price one would pay for cloth would be the same. The idea that cause and effect are identical thus leads to absurdity. If cause and effect were identical, then there would be no difference between father and son, and also no difference between food and excrement. The Hinayana schools of Buddhism, Vaibhashika, Sautrantika and some of the Brahmanical schools agreed that the position which cause and effect are different. However, the Madhyamaka says that, if in fact cause and effect are different, anything could originate from anything else, because all phenomena are equally different. Hence a stalk of rice might just as easily originate from a piece of coal as from a grain of rice, for there would be no connection between a stalk of rice and a grain of rice; and a piece of coal and a grain of rice would have the same relationship of difference to a stalk of rice. Thus the notion that cause and effect are absolutely different is an intrinsically absurd idea. The position according to which phenomena originated from causes that are both identical and different (cause and effect are both identical and different) was affirmed by the Jaina philosophers. However, the Madhyamaka says that, no phenomenon can have contradictory characteristics. An entity cannot be both existent and nonexistent at the

same time, just as one entity cannot be both red and not red at the same time. Thus there are no such phenomena that can be originated from cause and effect that are identical and different at the same time. Phenomena arise without cause or phenomena originate without a cause was affirmed by the materialists in ancient India. However, the Madhyamaka says that, the idea that phenomena originate without a cause is nonsense by appeal to common experience. For instance, if we set a kettle of water on a lighted stove, the water will boil, but if we set it on a block of ice, it won't. So the position that maintains phenomena originate without a cause is impossible.

The doctrine of Mahayana sutras, and of the Prajnaparamita in particular, was developed in a systematic and philosophical form by the Madhyamikas. Madhyama means middle, and the Madhyamikas are those who take the Middle Way, between affirming and denying. The school was founded, probably about 150 A.D., by Nagarjuna and Aryadeva. Nagarjuna was one of the most subtle dialecticians of all times. Of Brahmin family, he came from Berar in South India, and was active in Nagarjunikonda near Amaravati, in Northern India. His name is explained by the legend that he was born under an Arjuna tree, and that Nagas, i.e. serpent-kings, or dragons, had instructed him in secret lore in the Dragons' Palace under the sea. His theory is called "Sunya-vada," or "Emptiness doctrine." He supplemented with a logical apparatus the views expounded in the Sutras on perfect wisdom, which he is said to have rescued from the Nether world of the Nagas. While Sakyamuni, so the story goes, taught to men the doctrine of the Disciples, in heaven he taught at the same time a deeper doctrine, which was first preserved by the Dragons, and then brought to earth by Nagarjuna. The Madhyamika School flourished in India for well over 800 years. About 450 A.D. it split into two subdivisions: one side, the Prasangikas, interpreted Nagarjuna's doctrine as a universal skepticism, and claimed that their argumentations had the exclusive purpose of refuting the opinions of others; the other side, the Svatantrikas, maintained that argument could also establish some positive truths. Together with Buddhism the Madhyamikas disappeared from India after 1,000 A.D. Their leading ideas have survived up to the present day in the Vedanta system of Hinduism into which they were incorporated by Gaudapada and Sankara, its founders. Translations of

the Prajnaparamita-sutras have exerted a profound influence in China from 180 A.D. onwards. The Madhyamikas existed for a few centuries, from 400 or 600 to 900, as a separate school called San-Lun tsung. In 625 the school came to Japan, as Sanron, but it has been extinct there for a long time. Adapted to the Chinese and Japanese outlook on life, the doctrine lives on as Ch'an or Zen.

The Treatise on the Middle way or the Guide-Book of the School of the Middle Way. The sastra stressed on the teaching of the Middle Way, the basic teaching of the Madhyamika School of the Indian Mahayana Buddhism. The teaching of the Middle Way, presented and followed by the Madhyamikas, founded by Nagarjuna and Aryadeva in the second century AD, which attained great influence in India, Tibet, China and Japan. One of the two Mahayana schools in India (together with the Yogacara). The basic statement of the doctrines of this school is found in Master Nagarjuna's Madhyamika-karika. According to the Madhyamaka Sastra, the true meaning of Emptiness (Sunyata) is non-existence, or the nonsubstantiveness. The Madhyamika-sastra, attributed to the Bodhisattva Nagarjuna as creator, and Nilakasukas as compiler, translated into Chinese by Kumarajiva in 409 A.D. It is the principal work of the Madhyamika, or Middle School. The teaching of this school opposes the rigid categories of existence and non-existence, and denies the two extremes of production or creation and non-production and other antitheses, in the interests of a middle or superior way. According to Nagarjuna, the Middle Way is true nature of all things which neither is born nor dies, and cannot be defined by either the two extremes, existence or non-existence. The first and principle work of the three main works of the Middle School. Fortunately the Sanskrit text of it has been preserved. It was translated into Chinese by Kumarajiva. It is a treatise of 400 verses in which Nagarjuna refutes certain wrong views of Mahayana or of general philosophers, thereby rejecting all realistic and pluralistic ideas, and indirectly establishing his monistic doctrine. The Madhyamaka system is neither scepticism nor agnosticism. It is an open invitation to every one to see Reality face to face. According to the Survey of Buddhism, Sangharakshita's summary of the Madhyamaka system as follows: "Buddhism may be compared to a tree. Buddha's transcendental realization is the root. The basic Buddhism is the trunk, the distinctive Mahayana doctrines the



branches, and the schools and subschools of the Mahayana the flowers. Now the function of flowers, however beautiful, is to produce fruit. Philosophy, to be more than barren speculation, must find its reason and its fulfilment in a way of life; thought should lead to action. Doctrine gives birth to method. The Bodhisattva ideal is the perfectly ripened fruit of the whole vast tree of Buddhism. Just as the fruit encloses the seeds, so within the Bodhisattva Ideal are recombined all the different and sometimes seemingly divergent elements of Mahayana.” According to Jaidev Singh in *An Introduction to Madhyamaka Philosophy*, we have seen the main features of Madhyamaka Philosophy. It is both philosophy and mysticism. By its dialectic, its critical probe into all the categories of thought, it relentlessly exposes the pretensions of Reason to know Truth. The hour of Reason’s despair, however, becomes the hour of truth. The seeker now turns to meditation on the various forms of ‘Sunyata,’ and the practice of ‘Prajnaparamitas.’ By moral and yogic practices, he is prepared to receive the Truth. In the final stage of Prajna, the wheels of imagination are stopped, the discursive mind is stilled, and in that silence Reality stoops to kiss the eye of the aspirant; he receives the accolade of prajna and becomes the knighterrant of Truth. It is an experience of a different dimension, spaceless, timeless, which is beyond the province of thought and speech. Hence it cannot be expressed in any human language. According to Nagarjuna Bodhisattva in the *Madhyamika Sastra*, the Middle Path of the Twofold Truth is expounded by the “five terms.” First, the one-sided worldly truth. Maintains the theory of the real production and the real extinction of the phenomenal world. Second, the one-sided higher truth. Adheres to the theory of the non-production and non-extinction of the phenomenal world. Third, the middle path of worldly truth. One sees that there is a temporary production and temporary extinction of phenomenon. Fourth, the middle path of the higher truth. One sees there is neither contemporary production nor contemporary extinction. Fifth, the middle path elucidated by the union of both popular and higher truths. One considers that there is neither production-and-extinction nor non-production-and non-extinction.

In India, the Madhyamika School or the Madhyamikas were so called on account of the emphasis they laid on the middle view

(madhyamika-pratipat). In his first sermon at Banares, the Buddha preached the Middle Path, which is neither self-mortification nor a life devoted to the pleasures of the senses. However, the middle path, as advocated by the adherents of the Madhyamika system, is not quite the same. Here, the middle path stands for the non-acceptance of the two views concerning existence and non-existence, eternity and non-eternity, self and non-self, and so on. In short, it advocates neither the theory of reality nor that of the unreality of the world, but merely of relativity. It is, however, to be noted that the middle path propounded at Banares has an ethical meaning, while that of the Madhyamikas is a metaphysical concept. The Middle School of which doctrine was based on the three main works of Nagajuna. The most striking feature of Madhyamaka philosophy is its ever-recurring use of 'Sunya' and 'Sunyata.' So this system is also known as the school with the philosophy that asserts Sunya as the characterization of Reality. Besides, there was a galaxy of Madhyamika thinkers, such as Aryadeva in the third century A.D.), Buddhapalita in the fifth century, Bhavaviveka in the fifth century, Chandrakirti in the sixth century, and Santideva in the seventh century. In China, the Three Madhyamika Treatises is divided into two groups. The first tradition is called the 'old' follows the tradition from Nigarjuna to Kumarajiva; and the second is called the 'new' tradition from Chi-Tsang (549-623 A.D.), a disciple of Kumarajiva, to the time of its decline in the eighth century A.D. The San-Lun-tsung was a Buddhist sect which expressed the Madhyamika doctrine according to absolute truth (paramartha-satya). These schools stress the doctrine of conventional truth (samvrti-satya), according to which all beings are conditioned and merely interrelated, but do not come into existence in the absolute sense. The practical aspect of the Madhyamika philosophy was expressed by these schools in their approach to human life. Although these schools contributed to the cultural development of ancient China for eight centuries, today they are only objects of historical, textual and philosophical study. They no longer exist as religious institutions in China, except in the modified form of Tibetan Lamaism. Chief texts which constitute the San-Lun literature of Chinese Madhyamika Buddhism: the Mahaprajnaparamita-sastra, the Dasabhumivibhasa-sastra, the Madhyamika-sastra, the Sata-sastra, and the Dvadasanikaya-sastra. In China, the groups which embrace Madhyaminka Buddhism are Si-Lun-Tsung, Prajna tsung, Hsing-tsung, in which the San-Lun-tsung and Hua-Yen-tsung are also included.

## *Chương Bốn Mười*

### *Chapter Forty*

#### *Đại Thừa*

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

Phân Biệt Thuyết Bộ và trường phái Kinh Lượng Bộ. Hai trường phái này bất đồng nhau về tính xác thực của Vi Diệu Pháp. Trường phái Phân Biệt Thuyết Bộ cho rằng được chính Đức Phật thuyết giảng, trong khi trường phái Kinh Lượng Bộ thì cho rằng Vi Diệu Pháp không phải do Đức Phật thuyết giảng. Vào lúc này, những mô tả của Đại Thừa cho chúng ta biết một số các đại hội đã được triệu tập để biên soạn kinh điển theo truyền thống Đại Thừa. Ở phía bắc và phía nam Ấn Độ, cũng như tại Nalanda trong Ma Kiệt Đà, người ta nghiên cứu và giảng dạy Đại Thừa. Nhiều bản văn Đại Thừa liên quan đến Đức Phật Di Lạc, vị Phật tương lai và nhiều Bồ Tát trên trời. Giáo lý Đại Thừa cũng như giáo lý của các trường phái khác bắt đầu xuất hiện dưới hình thức văn tự khoảng 500 năm sau ngày Đức Phật nhập diệt. Những kinh điển Đại Thừa sớm nhất như kinh Pháp Hoa và Bát Nhã được phổ biến trước thế kỷ thứ nhất sau Tây Lịch. Cốt tủy của quan niệm Đại Thừa là từ bi cho tất cả chúng sanh và phương tiện thiện xảo để hóa độ chúng sanh. Với triết lý thâm sâu và lòng từ bi phổ quát, và xử dụng phương tiện thiện xảo, Phật Giáo Đại Thừa đã nhanh chóng lôi cuốn quần chúng, không những ở Ấn Độ mà còn tại nhiều nơi mới phát triển Phật giáo như ở Trung Á. Khởi thủy của Phật Giáo Đại Thừa có thể tìm thấy ở thời kỳ sơ khởi của Đại Chúng Bộ và thời kỳ sơ khởi của Kinh Điển Đại Thừa. Vào thế kỷ đầu sau Tây Lịch, sự hình thành Đại Thừa Phật Giáo thực sự hoàn tất và tất cả những kinh điển Đại Thừa chủ yếu vẫn còn tồn tại đến ngày nay. Trên lý thuyết mà nói, Đại Thừa Phật giáo được chia làm hai hệ tư tưởng: Trung Luận và Duy Thức Du Già.

Phạn ngữ “Mahayana” chỉ “Cỗ xe lớn.” Đây là một trong hai trường phái chính của Phật giáo Ấn Độ, trường phái kia được trường phái Đại Thừa gọi là “Tiểu Thừa.” Đại thừa nhấn mạnh đến lý tưởng Bồ Tát, ngược lại với quả A La Hán trong “Tiểu Thừa.” Đại thừa xem A La Hán là vị kỷ vì A La Hán đạo chỉ đưa đến niết bàn cho tự mình mà thôi, trong khi Bồ Tát nỗ lực đem tất cả chúng sanh đến chỗ giải thoát. Nói Đại thừa là cỗ xe lớn vì tông chỉ của nó là giúp được nhiều người cùng giải thoát. Kỳ thật chủ đích của Đại thừa là cứu độ nhưث thiết chúng sanh. Một trong những điểm tối quan trọng của Phật giáo Đại thừa là nó nhấn mạnh đến giá trị của người tại gia. Nó cho rằng những người thế tục cũng có thể đạt tới đại giác và Niết bàn nếu người ấy chịu cố công tu hành. Những hệ phái Đại thừa chính là Hoa

Nghiêm, Thiên Thai, Thiên và Tịnh Độ, vân vân. Bắc Tông: Phật Giáo truyền về phương Bắc qua Trung Hoa, Mông Cổ, Đại Hàn, Nhật và Việt Nam. Nhiều bản văn Đại Thừa liên quan đến Đức Phật Di Lặc, vị Phật tương lai và nhiều Bồ Tát trên trời. Đại Thừa còn được gọi là Đệ Nhứt Thừa hay Tối Thượng Thừa. Giáo pháp cao nhất hay giáo pháp tốt nhất (các tông phái đều cho tông nghĩa của phái mình là tối thượng thừa). Tên khác của Đại Thừa (theo Kinh Hoa nghiêm, Đệ Nhứt Thừa hay Đại Thừa, hay Thắng Thừa vượt trên Nhị Thừa của hàng Thanh Văn, Duyên Giác, vì đây là Tối Thượng Thừa làm lợi ích cho hết thảy chúng sanh).

Đại Thừa không những là một triết lý và tâm lý phát triển cao độ và thâm sâu, mà nó cũng là một cỗ xe năng động để đạt thành Phật quả. Giáo pháp tu tập căn bản của Đại Thừa là việc tu tập Lục Độ Ba La Mật, trong đó trí tuệ viên mãn là cái đỉnh cao nhất, vì sự hiểu biết trực tiếp sâu sắc về tánh không sẽ biến đổi việc thực hành bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn và thiền định thành viên mãn. Vai trò của trí tuệ viên mãn thật là độc đáo trong sáu đức hạnh viên mãn, vì dưới ánh sáng của trí tuệ viên mãn, chúng ta thấy rõ tánh không của chủ thể, khách thể cũng như hành động của năm đức hạnh kia. Thí dụ như trong việc bố thí, chính trí tuệ viên mãn khiến cho chúng ta hiểu được tính không của chủ thể hay người cho, tính không của khách thể hay người nhận, và tính không của tặng vật. Tương tự, trong đức hạnh viên mãn của trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, và thiền định, chính là do sự hiểu biết trí tuệ viên mãn mà chúng ta có thể hiểu được sự thanh tịnh hay tính không của chủ thể, khách thể, và hành động hiện diện trong từng phạm vi hành động. Hành trì sáu đức hạnh viên mãn đưa đến việc thủ đắc công đức và kiến thức. Đức hạnh bố thí, trì giới, và nhẫn nhục viên mãn sẽ dẫn đến sự tích lũy công đức; trong khi thiền định và trí tuệ viên mãn lại dẫn đến sự tích lũy kiến thức cần thiết cho việc tu tập; đức hạnh tinh tấn cần thiết cho cả công đức và kiến thức. Cả hai thứ công đức và kiến thức đều tối cần thiết cho việc tu tập để đạt thành Phật quả. Ngoài ra, bốn tâm vô lượng hay bốn đức hạnh phát sinh ra các đức hạnh cứu độ vị tha. Chúng là những đại nguyện của những bậc giác ngộ muốn giải thoát chúng sanh. Những bậc giác ngộ này dùng đủ mọi phương tiện thiện xảo để độ mình độ người.

Một sự hiểu biết khác về mục đích của Phật giáo bắt đầu khởi lên vào khoảng thời gian Nghị Hội Kết Tập Kinh Điển lần thứ nhì, mặc dù

nguồn gốc chính xác của nó không rõ ràng. Khuynh hướng Phật giáo này về sau được gọi là Đại Thừa, và ngày nay nó là hình thức Phật giáo chiếm ưu thế tại các xứ Trung Hoa, Nhật Bản, Triều Tiên, Mông Cổ, Tây Tạng và Việt Nam. Không giống như Phật giáo Nguyên Thủy vẫn còn giữ truyền thống hợp nhất, Phật giáo Đại Thừa được cấu thành bởi những trường phái khác nhau tại Trung Hoa có Tam Luận Tông, giáo thuyết dựa theo Tam Luận; Pháp Tướng Tông; Hoa Nghiêm Tông, giáo thuyết dựa trên bộ Kinh Hoa Nghiêm; Luật Tông, giáo thuyết dựa trên bộ Luật Tạng; Thành Thật Tông, giáo thuyết dựa trên bộ Thành Thật Luận; Câu Xá Tông: Giáo thuyết Câu Xá Tông dựa trên bộ Câu Xá Luận. Tại Nhật Bản, có tông Thiên Thai và Tịnh Độ tông. Tuy nhiên, các tông phái Đại Thừa không bao giờ tạo thành giới luật riêng cho từng tông phái. Chư Tăng Ni trong trường phái Đại Thừa có thể cùng tu tập với các nhà sư trong các truyền thống Đại Thừa khác, dù rằng họ có thể có những bốn nguyện và cách nhìn khác nhau về con đường tu tập. Phật giáo Đại Thừa thừa nhận Đức Cổ Đàm là một vị Phật, nhưng mở rộng khái niệm về Phật tính bằng cách công nhận một hình thức “đa thân” phong phú của chư Phật và chư Bồ Tát. Phật giáo Đại Thừa cũng thừa nhận những kinh điển không được các trường phái khác công nhận đích thực lời Phật dạy. Nói rộng ra, Phật giáo Đại Thừa khác với Nguyên Thủy trong sự thể hiện cứu cánh của một Phật tử là lý tưởng A La Hán, vị hết lòng tu tập để đạt được tuệ giác, trong khi Phật giáo Đại Thừa đưa ra con đường của vị Bồ Tát như là sự thành tựu tối hậu. Qua sự toàn hảo về trí tuệ và lòng bi mẫn, vị Bồ Tát dẫn dắt người khác để họ cũng đạt được sự giác ngộ. Phật giáo Đại Thừa xem những con đường khác thấp kém hơn Bồ Tát Đạo, và đề cập tới những con đường khác một cách hạ thấp phẩm chất như “Tiểu Thừa” hay “Cỗ Xe Nhỏ.” Một nét đặc trưng của Phật giáo Đại Thừa là quan điểm cho rằng chư Phật hay chư Thiện thượng Bồ Tát có sức mạnh tạo dựng được các “Phật Độ” hoặc “Tịnh Độ.” Những vùng Tịnh Độ này được xem như là những cõi thiên đàng độc đáo và đầy phước lạc, được dẫn đến bằng sự tái sinh thuận lợi theo sau một đời hết lòng tu tập với vị Phật đang ngự. Trong cõi Tịnh Độ, chúng sanh có thể nghe và tu tập theo giáo pháp trong những hoàn cảnh có thể mang lại kết quả nhanh nhất. Trong số những vùng Tịnh Độ, có cõi Tây Phương Tịnh Độ, do Đức Phật A Di Đà cai quản, là một trong những vị Phật quan trọng nhất trong Phật giáo Đại Thừa.

Sau khi Đức Phật diệt độ, Phật giáo chia ra làm nhiều tông phái; hai loại chính là Tiểu Thừa và Đại Thừa. Những ai cầu chứng ngộ A-La-Hán thì gọi là Tiểu Thừa, những ai cầu thành Phật thì gọi là Đại Thừa. Lúc đầu ngay khi Phật nhập diệt, chỉ có hai tông Trung Quán và Du Già gọi là Đại Thừa, số còn lại là Tiểu Thừa. Trung Quán tức là Tam Luận Tông và Du Già tức là Pháp Tướng Tông bên Trung Quốc. Tại Nhật thì Câu Xá và Thành Thực tông là Tiểu Thừa, số còn lại là Đại Thừa. Giáo lý của truyền thống Phật giáo Đại Thừa, Đức Phật giảng dạy cho một hội chúng có ý hướng mạnh mẽ về việc chứng đắc Phật quả bằng con đường Bồ Tát. Sau khi Đức Phật nhập diệt, việc tu tập giáo lý Đại Thừa không được công khai và phổ biến trong đại chúng, và việc truyền thừa được truyền riêng từ thầy đến trò. Theo truyền thuyết Phật giáo, một số kinh điển Đại Thừa được mang đi xứ khác để bảo tồn và đợi đến cơ duyên đúng lúc mới đem ra phổ truyền trong khắp cõi. Từ thế kỷ thứ nhất trước Tây lịch trở về sau này, những bản kinh điển Phật giáo Đại Thừa bắt đầu xuất hiện một cách công khai và việc tu tập pháp môn Đại Thừa cũng được nhiều người biết đến một cách rộng rãi. Phật giáo Đại Thừa có hai truyền thống: Ba La Mật Thừa và Kim Cang Thừa. Ba La Mật Thừa là con đường phổ quát của Bồ Tát được tìm thấy trong các bản kinh, thừa này nhấn mạnh đến ý hướng vị tha và tu tập Lục Ba La Mật hay 6 tâm thái viển hành. Thiền, Tịnh và các tông phái khác cũng được bao gồm trong Ba La Mật Thừa. Kim Cang Thừa bao gồm những pháp môn của Phật giáo Nguyên Thủy và kết hợp với những phương pháp của Ba La Mật Thừa, đồng thời thêm vào phương pháp thiền quán về những diệu tướng của chư Phật. Những pháp môn của Kim Cang Thừa được tìm thấy trong những lời dạy của Đức Phật về các thần chú.

Sự phát triển của tư tưởng tinh xá, hay của nền siêu hình học về tâm linh xảy ra vào khoảng 2 thế kỷ sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn dẫn đến sự phân chia căn bản giữa Tiểu Thừa và Đại Thừa. Trong Tiểu Thừa, trước hết, có Cổ Phái Trí Tuệ, sau khi Phật nhập diệt chừng 200 năm, lại phân ra làm hai nhánh: Thượng Tọa Bộ ở Đông Ấn, ngày nay còn ưu thế tại các xứ Tích Lan, Miến Điện, Thái Lan, Cam Bốt và Lào; và về phía Tây Ấn có Nhất Thiết Hữu Bộ, hưng thịnh khoảng 1.500 năm, với các trung tâm Mathura, Gandhara, và Kashmir. Ngoài ra, còn có những bộ phái khác mà ngày nay không còn sử liệu. Những bộ phái của Đại Chúng Bộ ở Ma Kiệt Đà, và phía Nam xung quanh

Amaravati tổ chức vào khoảng năm 250 trước Tây lịch những biệt giáo phái của Cổ Phái Trí Tuệ hợp thành một giáo phái riêng biệt và giáo phái này chỉ bị tan rã khi Phật giáo bị tiêu diệt ở Ấn Độ. Một giáo lý mới được phát triển từ Đại Chúng Bộ. Các Tín đồ thoát tiên gọi nó là Bồ Tát Thừa, sau đó gọi nó là Đại Thừa hay chiếc xe lớn. Ngược lại, những tín đồ của Cổ Phái Trí Tuệ được người ta gán cho cái nhãn “Tiểu Thừa” hay chiếc xe nhỏ. Không có một tỷ lệ rõ ràng nào giữa tín đồ theo Tiểu Thừa và Đại Thừa ở Ấn Độ qua các thời đại khác nhau. Có lẽ số tín đồ của Đại Thừa chỉ bắt đầu vượt trội số tín đồ Tiểu Thừa từ sau năm 800 sau Tây lịch, khi Phật giáo đã hoàn toàn suy vong ở Ấn Độ và khi Phật giáo đã tìm được đường phát triển sang các nước Trung Hoa, Triều Tiên, Nhật Bản, Mông Cổ, Tây Tạng và Việt Nam. Dù có sự phân chia, nhưng trong một thời gian thật dài các tín đồ của cả Đại Thừa lẫn Tiểu Thừa cùng chung sống trong một tịnh xá, cùng tuân thủ ngũ giới, cùng tu tập Tứ Thánh Đế và Bát Thánh Đạo.

Phật giáo Đại Thừa là một sự cải cách chính của giáo lý Phật giáo. Về mục đích, có sự thay đổi từ lý tưởng A La Hán qua lý tưởng Bồ Tát. Trong Phật giáo Đại Thừa, một phương thức mới về giải thoát được đặt ra, trong đó từ bi được xếp ngang hàng với trí tuệ. Trước thời kỳ Đại Thừa được phát triển, phương tiện thiện xảo là một khái niệm hoàn toàn mới mẻ; nhưng sau khi Đại Thừa phát triển thì nó trở thành một phương cách cứu độ thiết yếu cho các bậc Bồ Tát, thậm chí nó còn được xem trọng hơn cả trí tuệ, một đức tánh được đề cao trước kia. Ngoài ra, Phật giáo Đại Thừa đưa ra những giáo lý mạch lạc về tánh không và chân như, vân vân. Những nhà Đại Thừa tin rằng chư pháp đều là “không”, theo ý nghĩa mỗi pháp không là gì cả trong tự thân của chúng, và tự thân của chúng cũng không là gì cả. Do vậy, bất cứ pháp nào cũng không thể phân biệt được với các pháp khác. Kết quả là tất cả các pháp đều hoàn toàn không thực và đều giống như nhau. Tánh không nói trên có thể được xem như là chân như, khi người ta nhận thức mỗi sự vật hoàn toàn đúng như chúng thực là, không thêm bớt điều gì. Chỉ có một chân như duy nhất, và thế giới đa dạng chỉ được dựng lên bằng trí tưởng tượng của chúng ta mà thôi. Nếu tất cả là một và như nhau thì cái tuyệt đối cũng sẽ giống với cái tương đối, vô vi cũng như hữu vi, và niết bàn cũng giống như luân hồi. Vì thế những nhà Đại Thừa đi đến kết luận: “Trí tuệ chân thật phải vượt lên trên



tánh nhị biên của cả chủ thể và khách thể, cũng như sự xác định và phủ định.”

Theo những nguồn tài liệu đáng tin cậy thì Phật giáo Đại Thừa đã được truyền vào Việt Nam bằng đường biển bởi các nhà sư Ấn Độ từ đầu thế kỷ thứ nhất, và sau đó nó đi vào lục địa Trung Hoa. Trong cơn đại nạn của Phật giáo vào khoảng những năm 842-845 sau Tây lịch, Phật giáo bị đàn áp dữ dội. Tất cả những tông phái trừ Thiên tông và Tịnh Độ tông đều bị tận diệt. Tuy vậy, ảnh hưởng của các tông phái ấy vẫn còn đến hôm nay và giáo lý của các tông phái này vẫn còn được sự quan tâm của nhiều người. Sau năm 845, Thiên tông và Tịnh Độ trở thành những tông phái chính, cả hai tông phái này đều tu học theo triết học Trung Quán và Duy Thức. Từ thế kỷ thứ 16 trở về sau này, những pháp môn của Thiên tông và Tịnh Độ được hòa nhập với nhau trong nhiều tự viện ở Trung Hoa. Lại có nguồn tài liệu khác cho rằng Phật giáo Đại Thừa được truyền từ Trung Hoa sang Việt Nam vào thế kỷ thứ 2, và sang Triều Tiên vào thế kỷ thứ 4. Thiên tông chiếm ứ thế tại các xứ này, mặc dù ở Việt Nam các truyền thống Tịnh Độ và Nguyên Thủy cũng trở nên rất phổ cập. Vào khoảng thế kỷ thứ 6, hầu hết các truyền thống Phật giáo đã được đưa đến Nhật Bản qua ngã Triều Tiên. Vào khoảng những thế kỷ thứ 12 và 13, nhiều truyền thống mới nở rộ ở Nhật Bản. Việc này xảy ra vì thời đó người Nhật cảm thấy lúng túng giữa biển pháp mênh mông nên họ tự tìm kiếm cho mình một pháp môn duy nhất có hiệu quả thực tế để hành trì. Trong giai đoạn này hai tông phái Tịnh Độ phát sinh từ tông Thiên Thai là Tịnh Độ Tông và Tịnh Độ Chân Tông. Trong hai tông này thì Tịnh Độ Chân Tông nhấn mạnh vào việc xem gia đình chính là cốt lõi của việc tu hành. Tông phái này cho phép những tu sĩ lập gia đình song song với phát nguyện tu tập tôn giáo trong tự viện. Chùa được cha truyền con nối cho con trai trưởng. Mặc dù Thiên tông được du nhập vào Nhật Bản vào thế kỷ thứ 7; tuy nhiên, nó chỉ trở thành phổ biến rộng rãi vào thế kỷ thứ 12. Có nhiều tông phái Thiên tại Nhật Bản, nhưng hai tông Lâm Tế và Tào Động trở thành hai tông phái nổi tiếng nhất. Vào thế kỷ thứ 13, truyền thống Nhật Liên, đặt nền tảng trên kinh Pháp Hoa, xuất hiện. Trường phái Chân Ngôn, tông phái Mật tông của Nhật Bản cũng được phục hưng vào thời này. Vào thời Minh Trị Phục Hưng năm 1868, chính quyền Nhật Bản cho phép Tăng sĩ Phật giáo lập gia đình. Trong khoảng đầu thế kỷ 20 khi Nhật Bản chiếm đóng Triều Tiên và

truyền đến đây những Tăng sĩ có gia đình trong suốt thời kỳ chiếm đóng. Nhưng ngày nay hầu hết Tăng đoàn của Triều Tiên đều sống độc thân. Sau thời chiến tranh tại Nhật, nhiều nhóm nhỏ xuất hiện, mỗi nhóm có lối tu tập riêng biệt. Vài người đã lồng vào hệ thống Phật giáo những tín ngưỡng Thần đạo trước thời Phật giáo được du nhập, một số khác lại hướng về sắc thái Thiên Chúa. Phải có nhiều nghiên cứu kỹ càng hơn để xem xét các giáo lý ấy có còn giữ đúng truyền thống Phật giáo hay không. Từ Nhật Bản, Thiên tông và Nhật Liên tông đã lan truyền đến các xứ Tây phương, nơi có nhiều Phật tử tại gia tham gia vào các buổi thiền tập và ẩn cư. Một số các trung tâm Thiền cũng bắt đầu những công tác xã hội: săn sóc những người bệnh ở giai đoạn cuối và những bệnh nhân liệt kháng trong giai đoạn cuối.

Kinh điển Phật giáo đã được mang đến Trung Hoa từ các đoàn truyền giáo Ấn Độ hoặc các nhà hành hương Trung Hoa tùy cảnh tùy thời chứ không được hệ thống hóa. Qua thời gian lâu dài, người ta cảm thấy không biết làm sao để lấp được những lỗ hổng khác biệt giữa các kinh điển, và làm cách nào để có phương thức tu tập rõ ràng trong một giáo pháp mênh mông. Vì vậy mà vào thế kỷ thứ 7 đã có những nỗ lực nhằm sắp xếp lại giáo lý Phật giáo ở Trung Hoa. Nhiều nhóm được thành hình xung quanh một số vị Tăng nổi tiếng đương thời, mỗi nhóm tự chọn cho mình một bộ kinh nào đó để tập trung tu học và thực hành. Những nhóm này về sau phát triển thành các tông phái Phật giáo, mỗi tông phái có một dòng truyền thừa thầy tổ. Có ít nhất là 8 tông phái chính ở Trung Hoa, và nhiều tông phái phụ. Thứ nhất là Tam Luận tông tu học theo triết học của Trung Quán tông ở Ấn Độ. Thứ nhì là Pháp Tướng tông tu học theo triết học của tông Du Già của Ấn Độ. Thứ ba là Thành Thật tông là một tông phái thuộc truyền thống Theravada (Thượng Tọa Bộ). Thứ tư là Hoa Nghiêm tông dựa trên giáo lý của bộ Kinh Hoa Nghiêm hiển bày và lý giải nhiều khái niệm siêu hình trong pháp thiền quán. Thứ năm là Thiên Thai tông tôn vinh kinh Pháp Hoa và trình bày một số giáo lý cân bằng giữa công phu thiền định, học hỏi giáo điển và tu tập các thiện nghiệp. Thứ sáu là Tam Thời Giáo tông (Đệ Tam Kỳ Tông) truyền bá phương pháp tịnh hóa dựa trên cách nghiêm trì giới luật và thiện hạnh. Thứ bảy là Thiền tông đặt trọng tâm vào thiền quán và kinh Lăng Già. Thứ tám là Tịnh Độ tông cố gắng tu tập để được sanh vào cõi Tịnh Độ của Đức Phật A Di Đà.

Về kinh điển, Phật giáo Đại Thừa có mười hai bộ kinh gồm nhiều thể loại khác nhau. **Sắp xếp trong Kinh Tạng Pali.** Thứ nhất là Tu-Đa-La (Khế Kinh). Kinh Trường hàng là những bài pháp dài, ngắn hay trung bình do Đức Phật thuyết giảng trong nhiều trường hợp như kinh Hạnh Phúc, Kinh Trân Bảo, kinh Từ Tâm, vân vân. Thứ nhì là Kỳ Dạ (dịch theo mới là Ứng Tụng, dịch theo cũ là Trùng Tụng). Kệ trùng tụng, có nghĩa là lặp lại kinh văn giảng thuyết ở đoạn trên (xưa Đức Phật vì muốn lợi lạc chúng sanh nên sau khi thuyết giảng cho các Tỷ Kheo ngài đã đặt tụng giải thích cho người đời sau), như Kinh Tương Ứng Bộ. Thứ ba là Già Đà (Phúng tụng hay Cô khởi tụng hay những bài kệ chưa có trong bài thuyết giảng. Già Đà gồm những bài kệ trong Kinh Pháp Cú, Trưởng Lão Tăng Kệ, Trưởng Lão Ni Kệ, vân vân. Thứ tư là Ni Đà Na. Thuyết giảng như duyên. Thứ năm là Y Đế Mục Đa Già. Kinh nói về tiền thân của các vị đệ tử của Phật. Itivuttaka gồm 112 bài thuyết pháp của Đức Phật nằm trong bộ Tạng A Hàm. Thứ sáu là Xà Đa Già (Bổn Sanh). Bổn Sanh Kinh, gồm 547 chuyện kể về tiền thân Đức Phật. Thứ bảy là A-Phù-Đạt-Ma (Vị Tăng Hữu). Vị Tăng Hữu, thuyết về những pháp vi diệu mà Phật hay chư Thiên đã từng thực hành. Kinh Vị Tăng Hữu gồm những bài kinh trong Kinh Trung A Hàm. Thứ tám là A-Ba-Đà-Na (Thí Dụ) hay Kinh Thí Dụ. Thứ chín là Ưu-Ba-Đề-Xá hay kinh Luận Nghị, thuyết về lý luận. Thứ mười là Ưu Đà Na (Tự Thuyết). Kinh Vô Vấn Tự Thuyết, hay kinh mà Đức Phật tự thuyết vì thấy nhu cầu cần thiết của chúng sanh, chứ không cần đợi ai hỏi, như Kinh A Di Đà, và một phần của Tạng A Hàm. Thứ mười một, Tỷ Phật Lược hay kinh Phương Quảng. Thứ mười hai, Hòa Ca La (Thọ Ký). Kinh Thọ Ký, Phật nói về tương lai thành Phật của những vị đệ tử của Ngài. **Sắp xếp trong Kinh Tạng Trung Hoa:** Chánh Kinh, Ca Vịnh, Ký Thuyết, Kệ Tha, Nhưn Duyên, Tuyển Lục, Bổn Khởi, Thử Thuyết, Sanh Khởi, Quảng Giải, Vị Tăng Hữu, và Thuyết Nghĩa.

**Theo tông Thiên Thai,** kinh Điển Đại Thừa bao gồm năm bộ kinh lớn: Hoa Nghiêm, Đại Tập, Đại Bát Nhã, Pháp Hoa và Niết Bàn. Năm bộ kinh A Hàm: Trường A Hàm, Trung A Hàm, Tạng A Hàm, Tiểu A Hàm, và Tiểu A Hàm. Theo Đại Sư Từ Ân, có sáu bộ kinh cho Pháp Tướng tông. Thứ nhất là Đại Phương Quảng Phật Hoa Nghiêm Kinh. Thứ nhì là kinh Giải Thâm Mật. Giáo điển chính của Pháp Tướng Tông, được ngài Huyền Trang dịch sang Hoa ngữ vào khoảng thế kỷ thứ năm sau Tây Lịch. Thứ ba là Như Lai Xuất Hiện Công Đức

Trang Nghiêm Kinh. Thứ tư là A Tỳ Đạt Ma Kinh. Thứ năm là Lăng Già Kinh. Thứ sáu là Đại Thừa Mật Nghiêm Kinh (Kinh Hậu Nghiêm). Còn có Đại Thừa Cửu Bộ Kinh. Trong số các bộ kinh của Đại Thừa, có chín kinh sách được xem là quan trọng nhất. Các bộ kinh này được gọi là các kinh Phương Quảng (Vaipulya sutras): Bát Thiên Tụng, Diệu Pháp Liên Hoa, Lăng Già, Phổ Diệu, Kim Quang Minh, Hoa Nghiêm, Như Lai Mật, Tam Muội Vương, và Thập Địa Tự Tại Kinh. Ngoài ra, còn có những Kinh Đại Thừa khác: Kinh A Di Đà Bốn Nguyên, Kinh A Di Đà Đại Bốn (Kinh Quán Vô Lượng Thọ), Kinh A Di Đà Tiểu Bốn, Kinh Anh Lạc (Bồ Tát Bốn Nguyên Anh Lạc Kinh), Kinh Bảo Tích, Kinh Bát Châu Tam Muội, Kinh Bát Đại Nhân Giác, Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm Kinh, Kinh Biệt Giải Thoát, Kinh Bồ Đề Hành Kinh (Kinh Nhập Bồ Tát Hạnh), Kinh Bốn Sanh, Kinh Bốn Sự, Kinh Diệu Pháp Liên Hoa, Kinh Duy Ma Cật, Kinh Dược Sư Lưu Ly Quang Bản Nguyên Công Đức, Kinh Đại Bát Niết Bàn, Kinh Đại Bi Tâm Đà La Ni, Kinh Đại Lạc Kim Cang Bát Không Chân Thật Tam Ma Đà, Kinh Đại Phương Quảng Hoa Nghiêm, Kinh Đại Tập, Kinh Địa Tạng, Kinh Hạ Sanh Di Lạc Thành Phật, Kinh Hoa Nghiêm, Kinh Kim Cang Bát Nhã Ba La Mật Đa, Kinh Kim Cang Đánh Nhất Thiết Như Lai Chân Thật Nhiếp Đại Thừa Hiện Chứng Đại Giáo Vương Kinh, Kinh Kim Quang Minh, Kinh Lăng Già, Kinh Lăng Nghiêm, Lục Tổ Đàn Kinh, Kinh Na Tiên Tỳ Kheo, Kinh Nguyệt Đẳng Tam Muội, Kinh Nguyệt Thượng Nữ Kinh, Kinh Nhơn Vương Bát Nhã Ba La Mật, Kinh Niết Bàn, Kinh Phạm Võng, Kinh Phạm Võng Bồ Tát Giới, Kinh Pháp Cú, Kinh Phật Đảnh Tôn Thắng Đà La Ni, Kinh Phổ Diệu, Kinh Phật Sở Hành Tán, Kinh Phương Quảng (kinh Phương Đẳng), Kinh Quán Vô Lượng Thọ, Kinh Thắng Man, Thập Địa Kinh, Kinh Tiểu Phẩm Bát Nhã Ba La Mật, Kinh Tứ Thập Nhị Chương, Kinh Ưu Bà Tắc Giới, Văn Thù Sư Lợi Vấn Kinh, Kinh Vị Tăng Hữu Thuyết Nhân Duyên, Kinh Viên Giác, Kinh Vô Lượng Nghĩa, Kinh Vô Lượng Thọ, và Kinh Vu Lan Bồn.

### *Mahayana*

Northern or Mahayana is also called the Major Vehicle, the greater vehicle, one of the two great schools of Buddhism (Hinayana and Mahayana). The Mahayana arose in the first century BC. It is called

Great Vehicle because its objective is the salvation of all beings. It opens the way of liberation to a great number of people and indeed, expresses the intention to liberate all beings. One of the most critical in Mahayana is that it stresses the value on laypersons. It emphasizes that laypersons can also attain nirvana if they strive to free themselves from worldly bondages. Major Mahayana sects include Hua-Yen, T'ien T'ai, Zen and the Pure Land. It should be noted that Mahayana spread from India to Tibet, China, Korea and Viet Nam. We must recognize that the Mahayana has contributed a great deal to Buddhist thought and culture. It has produced a wonderful Path of Bodhisattvas. Sakyamuni Buddha set an example by his own career that people could emulate. The goal of this career was Enlightenment and Buddhahood, and the way was the way of the Bodhisattva. The Third Council was held during the reign of Emperor Asoka in the third century B.C., there were already at least eighteen schools, each with its own doctrines and disciplinary rules. Among them, two schools dominated the deliberations at the Third Council, an analytical school called Vibhajyavadins, and a school of realistic pluralism known as the Sarvastivadins. The Council decided in favor of the analytical school and it was the views of this school that were carried to Sri Lanka by Asoka's missionaries, led by his son Mahendra. There it became known as the Theravada. The adherents of the Sarvastivada mostly migrated to Kashmir in the north west of India where the school became known for its popularization of the path of the perfections of the Bodhisattva. However, another Council (the Fourth Council) was held during the reign of King Kanishka in the first century A.D. in Kashmir; two more important schools emerged, the Vaibhashikas and the Sautrantikas. These two differed on the authenticity of the Abhidharma; the Vaibhashikas holding that the Abhidharma was taught by the Buddha, while the Sautrantikas held that it was not. By this time, Mahayana accounts tell us, a number of assemblies had been convened in order to compile the scriptures of the Mahayana tradition, which were already reputed to be vast in number. In the north and south west of India as well as Nalanda in Magadha, the Mahayana was studied and taught. Many of the important texts of the Mahayana were believed to have been related by Maitreya, the future Buddha and other celestial Bodhisattvas. The written texts of Mahayana as well as those of other schools began to appear about 500

years after the Buddha's Nirvana. The earliest Mahayana sutras such as the Lotus Sutra and the Sutra of the Perfection of Wisdom are usually dated before the first century A.D. The essence of the Mahayana Buddhism is the conception of compassion for all living beings. The Mahayana, with its profound philosophy, its universal compassion and its abundant use of skillful means, rapidly began to attract the majority of people, not only in India, but in the newly Buddhist lands of central Asia. The origin of Mahayana may be traced to an earlier school known as Mahasanghika and earlier literary sources known as Mahayana Sutras. By the first century A.D., the formation of the Mahayana Buddhism was virtually complete, and most of the major Mahayana sutras were in existence. Theoretically speaking, Mahayana Buddhism is divided into two systems of thought: the Madhyamika and the Yogacara.

A Sanskrit term for "Great Vehicle." One of the two main strands of Indian Buddhism, the other being Nikaya-Buddhism, referred to by Mahayana as "Hinayana." Mahayana emphasizes the ideal of the Bodhisattva, which it contrasts with the Arhat, the ideal of the "Hinayana." It considers the Arhat to be selfish because the Arhat path leads to nirvana for oneself alone, while the Bodhisattva strives to bring all sentient beings to salvation. The Mahayana is called Great Vehicle because its objective is the salvation of all beings. It opens the way of liberation to a great number of people and indeed, expresses the intention to liberate all beings. One of the most critical in Mahayana is that it stresses the value on laypersons. It emphasizes that laypersons can also attain nirvana if they strive to free themselves from worldly bondages. Major Mahayana sects include Hua-Yen, T'ien T'ai, Zen and the Pure Land. It should be noted that Mahayana spread from India to Tibet, China, Korea and Viet Nam. The origin of Mahayana may be traced to an earlier school known as Mahasanghika and earlier literary sources known as Mahayana Sutras. The Mahayana Buddhism is also called the Supreme vehicle. The highest vehicle, another name for Mahayana.

The Mahayana is not only a highly developed and profound philosophy and psychology, it is also an accessible, dynamic vehicle for achievement of Buddhahood. The basic practice doctrine of Mahayana Buddhism is the cultivation of the six paramitas; among them, the

perfection of wisdom is the crown of the six perfections, for it is the penetrative, direct understanding of emptiness will transform the practices of generosity, morality, patience, energy, and meditation into perfections. The role of the perfection of wisdom is unique among the six perfections, for it is in the light of the perfection of wisdom that we see the emptiness of the subject, object, as well as action of the other five perfections. For example, in the perfection of generosity, it is the perfection of wisdom that causes us to understand the emptiness of the subject of the action of giving or the giver, the emptiness of the object of giving or the recipient, and the emptiness of the gift. Similarly, in the perfections of morality, patience, energy, and meditation, it is through understanding the perfection of wisdom that one understands the purity or emptiness of the subject, object, and action present in every sphere of action. The practice of the six paramitas results in the accomplishment of the two accumulations of merit and knowledge. The perfection of generosity, morality, and patience result in the accumulation of merit; while those of meditation and wisdom result in the accumulation of knowledge; the perfection of energy is necessary in both accumulations of merit and knowledge. These two accumulations is very necessary for the cultivation and achievement of the Buddhahood. Besides, four infinite minds or four perfections of virtues may also be termed stereological or altruistic perfections. They are great vows of the enlightened ones with intention to free all sentient beings. These Enlightened Beings use all kinds of skillful means to save themselves as well as to save others.

An alternative understanding of the Buddhist goal began to emerge around the time of the Second Council, although its exact origins are not clear. This strand of Buddhism was later called Mahayana, or "Great Vehicle," and today it is the dominant form of Buddhism in China, Japan, Korea, Mongolia, Tibet, and Vietnam. Unlike Theravada Buddhism, which is still a relatively unified tradition, the Mahayana constitutes a variety of different schools, such as in China, there were The Three-Sastra Sect, based on the Madhyamika-Sastra; Dharmalaksana Sect; Avatamsaka Sect, based on the Buddha-Avatamsaka-Sutra; Vinaya or Discipline Sect, based on the Vinaya-Pitaka; Satyasiddhi Sect, based on the Satyasiddhi Sastra; Abhidharma-Kosa Sect, based on the Abhidharma-Kosa Sastra. In Japan, the

Japanese Tendai and Pure Land. However, the Mahayana never formed its own monastic code. Mahayana monks can practice alongside monks of other traditions, even though they may have different aspirations or visions of the path. The Mahayana accepts Gautama as a Buddha but greatly expands the notion of Buddhahood by recognizing a rich “pantheon” of Buddhas and Bodhisattvas (those whose essence is enlightenment). It also recognized scriptures that are not accepted by other forms of Buddhism as the word of the Buddha. Broadly speaking, the Mahayana differs from the Theravada in its representation of the final goal that a Buddhist ideal of the arhat, who devotes himself to gaining insight, while Mahayana offers the path of the Bodhisattva as the ultimate accomplishment. Through the perfection of wisdom and compassion, the Bodhisattva teaches others so that they too may achieve enlightenment. The Mahayana considers other paths as inferior to that of the Bodhisattva, referring to them derogatively as “Hinayana” or Lesser Vehicle. A characteristic feature of Mahayana Buddhism is the notion that Buddhas or advanced Bodhisattvas can, through their immense powers, create “Buddha Fields” or “Pure Land.” These Pure Lands are seen as unique and blissful paradises, which are accessed by a favorable rebirth following a life of devotion to the presiding Buddha. In a Pure Land a being is able to hear and practice Dharma in conducive circumstances, enabling swift enlightenment. Of the many Pure Lands, the Pure Land of the West, ruled by the Buddha Amitabha (in Japanese, Amida), is one of the most important Buddhas in Mahayana Buddhism.

After the Buddha’s death, Buddhism was divided into many schools. The two main branches were Hinayana and Mahayana. Whoever seeks to become an arhat belongs to the Hinayana; while whoever seeks to become a Buddha belongs to the Mahayana. Right after the Buddha’s death the school of Mahayana, attributed to the rise in India of the Madhyamika (the school ascribed to Nagarjuna) and the Yoga; the rest of the sects belonged to the Hinayana. The Madhyamika and Yoga were called Tsan-Luan and Dharmalaksana in China. In Japan, only Kosa and Satyasiddhi belong to the Hinayana; the rest of other schools belong to the Mahayana. The Mahayana teachings were given by the Buddha to an audience with strong interest in the Bodhisattva’s path to Buddhahood. After the Buddha passing away, the



Mahayana teachings weren't practiced publicly, but were passed down privately from teacher to student. According to the Buddhist legends, some Mahayana sutras were taken to another land to be cared for until conditions were right for their widespread propagation in our world. From the first century B.C. onwards, the Mahayana sutras began to appear publicly, and this way of practice became more widely known. The Mahayana has two methods of practice, Paramitayana and Vajrayana. Paramitayana is a general Bodhisattva path found in the sutras, and it emphasizes the altruistic intention and the practice of the six far-reaching attitudes. Zen, Pure Land and others are included in the Paramitayana. Vajrayana contains the Theravada and Paramitayana methods and adds the practice of meditating on various manifestations of the Buddhas or Buddhist meditational deities. Vajrayana techniques are found in teachings the Buddha gave called mantras.

The development, or of the metaphysics of spirituality happened around two centuries after the Buddha's Nirvana led to the basic division between Hinayana and Mahayana. In the Hinayana there is, first of all, the Old Wisdom School, which, about 200 years after the Buddha's Nirvana, split into two branches: In the East of India the Theravadins, who at present still dominate Ceylon, Bruma, Thailand, Cambodia, and Laos; and in the West the Sarvastivadins, who flourished for 1,500 years, with Mathura, Gandhara and Kashmir as their centers. In addition, there were a number of other schools, of which almost no record is preserved. The Mahasanghikas, in Magadha and in the South round Amaravata, organized from 250 B.C. onward, the dissenters from the Old Wisdom School into a separate sect, which perished only when Buddhism was destroyed in India. From the Mahasanghikas developed a new doctrines. Its followers first called it the Bodhisattvayana, and, later on, the Mahayana or the Great Vehicle. On the contrary, the followers of the Old Wisdom School were occasionally referred to as Hinayana or the Lesser, the Inferior, or the Small Vehicle. There are no clear proportions between Hinayana and Mahayana followers in India at different times. Perhaps the Mahayanists began to outnumber the Hinayanists only after 800 A.D., when Buddhism completely declined in India, and when it found its way to China, Korea, Japan, Mongolia, Tibet and Vietnam. Despite the

division, both followers of the Mahayana and the Hinayana lived together in the same monastery for a very long time, they observed the same Vinaya rules, they recognized the same five precepts, practiced the same Four Noble Truths and Eightfold Noble Path.

The Mahayana Buddhism is the main doctrinal innovations of Buddhism. As concerns the goal there is a shift from Arahant ideal to the Bodhisattva ideal. In Mahayana Buddhism, a new way of salvation is worked out, in which compassion ranks equal with wisdom. Before the development of the Mahayana Buddhism, skill in means was an entirely new concept, but after the development of the Mahayana, it became an essential method of salvation that utilized by Bodhisattvas. It was placed even above wisdom, the highest virtue so far. Besides, Mahayana Buddhism introduced some coherent doctrines dealing with emptiness and Suchness, and so on. Mahayanists believe that all dharmas are empty in the sense that each one is nothing in and by itself. Any dharma is therefore indistinguishable from any other dharma. In consequence all dharmas are ultimately non-existent and the same. The above mentioned emptiness can be called "Suchness", when one takes each thing "such as it is", without adding to or subtracting any thing from it. There can be only one Suchness and the multiple world is only a construction of our imagination. If all is one and the same, then also the Absolute will be identical with the Relative, the Unconditioned with the Conditioned, Nirvana with Samsara. So, the Mahayanists conclude that true knowledge must rise above the duality of either subject and object, or affirmation and negation.

Some reliable sources said that Mahayana Buddhism spread to Vietnam by Indian monks who travelled to the east by sea from the beginning of the first century A.D., and later it entered China mainland. In the Great T'ang Persecution of 842-845 A.D., Buddhism was severely repressed in China. All of the traditions except for Ch'an and Pure Land were essentially destroyed, although their influence remains and there is interest in them today. After 845, Ch'an and Pure Land became the principal Buddhist traditions, both of them studying the Middle Way and Mind-Only philosophies. Since the 16<sup>th</sup> century, Ch'an and Pure Land practices have been blended together in many Chinese monasteries. There are some other sources said that from China

Mahayana spread to Vietnam beginning in the second century A.D. and to Korea in the fourth century. Ch'an became prevalent in both Vietnam and Korea, although in Vietnam Pure Land and Theravada traditions became popular as well. In the sixth century, most Chinese Buddhist traditions reached Japan via Korea. In the 12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> centuries, many new traditions proliferated in Japan. This occurred because people were bewildered by the vastness of the Buddha's teachings and sought a single effective practice to engage in. During this time, two Pure Land traditions branched off from the T'ien-T'ai tradition. Of these, the Jodo-Shin-Shu, the True Pure Land Sect, emphasized the family as the center of religious life. It began the custom of married monks, who take vows and lead religious practices in temples. The temples are passed down from father to eldest son. Although Ch'an came to Japan as early as the seventh century; however, it became popular in the twelfth. Many Zen traditions exist, but Rinzai and Soto became the most well-known. In the 13<sup>th</sup> century, the Nichiren tradition, based on the Lotus Sutra, appeared. Shingon, the Japanese tantric tradition, was also revitalized around this time. In the Meiji Restoration of 1868, the Japanese government decreed that all Buddhist clergy be allowed to marry. During the Japanese occupation of Korea in the early 20<sup>th</sup> century, non-celibate priesthood was introduced. But now most Korean Sangha follow the ordination vows of monks and nuns, which necessarily include celibacy. Post-war Japan has seen the arising of many small groups, each with its own way of practice. Some have integrated the pre-Buddhist Shinto beliefs into their system, other have adopted a Christian bent. Further studies should be accomplished to examine the teachings of these groups to determine if their interpretation is still faithful to the Buddha's teachings. From Japan in particular, Zen and Nichiren-Shu have spread to Western countries. Zen has become very popular in the West, where lots of lay people attend meditation sessions and retreats. Some Zen centers have begun social welfare: hospices to help the terminally ill or people with AIDS.

The Buddhist texts brought to China by Indian missionaries and Chinese pilgrims weren't initially systematized. Over time, people became unsure how to resolve seeming discrepancies between sutras, and how to practice the teachings in this vast amount of literature. Thus

in the seventh century there were spontaneous attempts to organize the Buddhist teachings in China. Groups were formed around various monks, each of whom chose a particular sutra or group of sutras as the central point of their study and practice. These groups later evolved and became Buddhist traditions, each one passed down by a lineage of masters. Eight major traditions developed in China, as well as some minor ones. There were at least eight principal traditions and many branches. First, San-Lun, which followed the Madhyamika (Middle Way) philosophical school of Indian Buddhism. Second, Fa-Hsiang, which followed the Yogacara (Cittamatra or Mind-Only) philosophical school of Indian Buddhism. Third, Satyasiddhi (Ch'eng-Shih), a Theravada tradition. Fourth, Hua-Yen, which was based on the Avatamsaka Sutra and dealt with an array of metaphysical concepts for contemplation. Fifth, T'ien-T'ai, which took the Lotus Sutra as foremost and presented a balance between meditation, philosophical study, and good deeds. Sixth, The Third Period School (San-Shih-Chiao), a method for purification based on strict observance of monastic vows and charitable actions. Seventh, Ch'an (Zen), which emphasizes meditation and the Lankavatara Sutra. Eighth, Pure Land, in which practitioners strove to be reborn in the Pure Land of Amitabha Buddha or Maitreya Buddha.

As for the main texts, the Mahayana Buddhism has twelve kinds of Buddhist scriptures distinguished according to different styles of exposition. *Arranged in Pali Scriptures*. First, the sutra, the Buddha's exposition of the Dharma in prose. These are short, medium, and long discourses expounded by the Buddha on various occasions, such as the Discourse on Blessings (Mangala Sutta), The Jewel Discourse (Ratana Sutta), Discourse on Goodwill (Metta Sutta), etc. Second, geya or singing or songs, or verses which repeat the ideas already expressed in the preceding prose, in honour of the saints, such as the Sagathavagga of the Samyutta Nikaya. Third, gatha, or verses containing ideas not expressed in prose. Gatha includes verses found in the The Way of Truth (Dhammapada), Psalms of the Brethren (Theragatha), and Psalms of the Sisters (Therigatha), etc. Fourth, Nidana, or narratives of the past which explain a person's present state. Fifth, Itivuttaka or Itivuttaka, or narratives of past lives of the Buddha's disciples. Itivuttaka includes 112 discourses in the Khuddaka Nikaya. Sixth,

Jataka which includes 547 birth-stories or narratives of past lives of the Buddha. Seventh, Adbhuta-dharma, or accounts of miracle or wonderful dharmas performed by the Buddha or a deva. The Adbhutadharma includes a portion of the Majjhima Nikaya. Eighth, Avadana, or an exposition of the Dharma through allegories. Ninth, Upadesa or discussions of doctrine. Tenth, Udana or sutra which spoken voluntarily without being asked. An exposition of the Dharma by the Buddha without awaiting questions or requests from his disciples, i.e. Amitabha Sutra, and a portion of the Khuddaka Nikaya. Eleventh, Vaipulya or an extensive exposition of principles of truth. Twelfth, Vyakarana or Veyyakarana, or prophecies by the Buddha regarding his disciples' attainment of Buddhahood. *Arranged in Chinese Scriptures*: Principal Sermons, Metrical Pieces, Prophecies, Verses, Introductory Parts, Selections (Quotations), Story of the Past, This is said, Birth Places, Detailed Explanations, Wonderful Dharmas, and Explanation of Meaning.

*According to the T'ien-T'ai School*: Mahayana Texts include the five chief Mahayana sutras: Avatamsaka Sutra, Mahasanghata Sutra, Mahaprajna Sutra, Lotus Sutra, and Nirvana Sutra. The Five Agamas: Dirghagama, Madhyamagama, Samyuktagama, Ekottarikagama, and Huddaka-Nikaya (Ksudrakagama). According to master Tz'u-En, there are six works in the Dharmalaksana School. First, the Flower Adornment Sutra. Second, Sandhi-Nirmocana-Sutra (skt). The chief text of the Dharmalaksana School, translated into Chinese by Hsuan-Tsang around the fifth century A.D. Third, Sutra of the Virtues of the Manifestation of Tathagata. Fourth, Abhidharma Sutra. Fifth, the Lankavatara Sutra. Sixth, the Secret Adornment Sutra. There are also nine Mahayana Texts. Among the Mahayanist sutras, nine texts are regarded as the most important. These are called the Vaipulya sutras: Astasahasrika-prajna-paramita, Sadharma-pundarika, Lankavatara, Lalitavistara, Suvama-prabhasa, Gandavyuha, Tathagata-guhyaka, Samadhi-raja, and Dasabhumisvara. Besides, there are other Mahayana Texts: The Sukhavati Vyuha Sutra (Longer Sukhavativyuha Sutra or Longer Amitabha Sutra), the Amitayurdhyana Sutra, Sukhavati-vyuha, the Ying Lo Ching, the Ratnakuta Sutra, the Pratyutpannabuddhasammukha-Vasthitasamadhi-Sutra, the Sutra on the Eight Awakenings of Great People, the Prajnaparamitahrdaya-

Sutra, the Pratimoksa, the Bodhicaryavatara Sutra, the Jataka, Itvritaka, the Saddharma-pundarika-Sutra, the Vimalakirtinirdesa-Sutra, the Bhaisaya-guru-vaiduryaprabhasapurvapranidhanavisesavistara, the Mahaparinirvana-Sutra, the Mahakaruna Dharani Sutra, the Adhyardhasatika-Prajnaparamita-Sutra, MahaVaipulya-Avatamsaka-Sutra, the Maha-samnipata-sutra or the Mahasamghata-sutra, the Ksitigarbhapranidhana-Sutra, the Maitreyavyakarana Sutra, the Avatamsaka, the Vajracchedika-Prajna-Paramita, the Sarvatathagatatattvasamgrahama-Hayanabhisamayamahakaparaya, the Suvarnaprabhasa-Sutra or the Sutra of Golden Light, the Lankavatara Sutra, Surangama Sutra, the Liu-Tsu-Ta-Shih-Fa-Pao-T'an Ching, the Sutra on Questions of King Milinda, Samadhirajacandrapradipa-Sutra, the Kandrottaradarikapariprccha-Sutra, the Karunikaraja-Prajnaparamita-Sutra, the Parinirvana Sutra, Brahmajala or the Brahma-Net Sutra, the Brahmajala Bodhisattva-Precepts Sutra, the Dharmapada (Dhammamapada), the Unisha Vijaja Dharani Sutra, the Lalita Vistara-sutra, the Buddhacarita, Vaipulya, the Amitayurdhyana Sutra, the Srimala Sutra, the Dasabumika-sutra, the Astasahasrika-Prajnaparamita-Sutra, the Sutra in Forty-Two Sections, the Upasakasila-Sutra, the Manjusripariprccha, the Wonderful and Marvellous Dharmas, the Sutra Of Perfect Enlightenment, the Sutra of Infinite Meaning, the Sukhavativyuha Sutra, and the Ullambana Sutra.

## *Chương Bốn Mười Một*

### *Chapter Forty-One*

#### *Kim Cang Thừa*

Kim Cang Thừa là tên khác của tông phái Chân Ngôn, giáo pháp sắc bén như kim cương. Kim Cang Thừa thường được gọi đơn giản là Phật Giáo Tây Tạng và nó được chia ra làm bốn tông phái chính. Sau năm 500 sau tây lịch, sự phát triển của mật chú trong Ấn Độ giáo làm tiến xa hơn sự lớn mạnh của hình thức pháp thuật trong Phật giáo, được gọi là “Mật chú,” mong đời sự toàn giác qua tu tập những pháp thực hành mật chú. Mật chú gây được nhiều ảnh hưởng ở Népal, Tây Tạng, Trung Hoa, Nhật Bản, Java, và Sumatra. Ngoài Ấn Độ, một số ít những trường phái mới chính thống được phát triển bởi sự hòa hợp của Đại Thừa với những yếu tố bản xứ. Đáng được ghi nhận là Thiên tông và Di Đà giáo ở Trung Hoa và Nhật Bản, và trường phái Cổ Mật (Nyingmapa) ở Tây Tạng, pha trộn với giáo phái Shaman bản xứ của Tây Tạng. Kim Cang Thừa còn được gọi là Phật giáo Mật tông hay Phật giáo Tây Tạng. Kim Cang Thừa thường được gọi là Phật Giáo Tây Tạng, còn gọi là Chân Ngôn tông, nó được chia ra làm bốn tông phái chính. “Vajrayana: là thuật ngữ Bắc Phạn, có nghĩa là “Kim Cang Thừa,” trường phái Phật giáo Tây Tạng xuất hiện vào giữa thế kỷ thứ V. Phái này phát triển từ trường phái Đại thừa, nhưng coi việc thực hiện các nghi lễ là quan trọng như một phương pháp tâm lý để thu hút tín đồ. Căn bản giáo điển của truyền thống này là một tập hợp nhiều bài chú khác nhau, có lẽ được biên soạn vào những thế kỷ thứ sáu và thứ bảy, nhưng người ta cho rằng do Đức Phật Thích Ca Mâu Ni hay những vị Phật khác đã nói. Kim Cang Thừa cũng theo Bồ Tát đạo căn bản của Phật giáo Đại thừa. Tuy nhiên, thừa này dạy những phương thức khác và cho rằng phương thức đó có thể rút ngắn thời gian đòi hỏi để đạt thành Phật quả, bao gồm những nghi lễ, dùng thủ ấn, dùng mạn đà la, và dùng pháp quán tưởng. Sự tu tập chủ yếu là “thiên thiền” (devata-yoga), trong đó hành giả mượn tượng mình là một vị Phật, có đầy đủ những phẩm chất tốt của một vị Phật, đang tiến hành những hoạt động từ bi. Trường phái này nhấn mạnh vào tính bí mật và sự hữu hiệu của phương cách tu tập, thường thì trường phái đòi hỏi một người phải chịu phép quán đảnh từ một vị Thầy có đủ phẩm chất trước khi

bước vào con đường tu tập theo Mật giáo. Kim Cang Thừa trở thành truyền thống thiền có ảnh hưởng lớn tại Tây Tạng và Mông Cổ, cũng như tại một vài trường phái Mật tông tại các xứ Đông Á, gồm các trường phái Chân Ngôn tại Trung Hoa, Việt Nam và Nhật Bản. Kim Cang Thừa tại Tây Tạng có nhiều trường phái khác nhau. Giáo phái Nyingmapa là giáo phái cổ nhất của Phật giáo Tây Tạng, được ngài Liên Hoa Sinh hay Đạo sư Rinpoche sáng lập vào thế kỷ thứ 8 dưới triều vua Trisong Detsen. Phái Kagyupa được thành lập bởi Marpa Chokyi Lodoe, một dịch giả Tây Tạng nổi tiếng vào thế kỷ 11 và vị đại đệ tử của ngài là ngài Milarepa vào thế kỷ thứ 12. Phái Sakyapa được vị dịch giả Tây Tạng là Drogmi Sakya Yeshe sáng lập vào thế kỷ thứ 11. Phái Gelugpa là phái trẻ nhất và đông nhất trong các phái Tây Tạng, được ngài Tông Khách Ba hay Je Rinpoche sáng lập vào thế kỷ thứ 14.

### *Vajrayana Buddhism*

The Diamond Vehicle is another name of the Shingon. The Vajrayana is simply often called Tibetan Buddhism, and it is divided into four main sects: Nyingmapa, Kagyupa, Sakyapa and Gelugpa. After 500 A.D., the development of the Tantra in Hinduism furthered the growth of a magical form of Buddhism, called the “Tantra,” which expected full enlightenment from magical practices. The Tantra became very influential in Nepal, Tibet, China, Japan, Java and Sumatra. Outside India, a few genuinely new schools developed from the fusion of the Mahayana with indigenous elements. Noteworthy among them are, in China and Japan, the Ch’an (meditation) school, and Amidism, and in Tibet the Nyingmapa, who absorbed much of the Shamanism native to Tibet. Vajrayana Yana is also called the Esoteric school or the Tibetan Buddhism. Nyingmapa, Kagyupa, Sakyapa và Gelugpa. The Vajrayana is often called Tibetan Buddhism, also called “True-Word” sect, and it is divided into four main sects: Nyingmapa, Kagyupa, Sakyapa, and Gelugpa. “Vajrayana” is a Sanskrit term for “Vajra vehicle.” A Tantric School of North India and Tibetan Buddhism founded in the fifth century. It developed out of the teachings of the Mahayana; however, it emphasized on ritual practices as a psychological method to attract followers. The scriptural basis for



the tradition is a disparate collection of texts called “Tantras,” which were probably composed some time between the sixth-seventh centuries, but which are claimed to have been spoken by either Sakyamuni Buddha or other Buddhas. Vajrayana also follows the basic Bodhisattva path of Mahayana Buddhism. However, it teaches different methods that it claims shortening the time required to attain Buddhahood, including rituals, the use of hand mudra, Mandalas, and visualizations. A central practice is “deity yoga,” in which the meditator visualizes him or herself as a Buddha, possessing all the perfected qualities of a Buddha, and engaging in compassionate activities. The tradition emphasizes the secrecy and efficacy of its practices, and generally requires that one receive initiation from qualified Guru before one enters onto the tantric path. Vajrayana became the dominant meditative tradition in Tibet and Mongolia, and is also found in East Asia in the schools of esoteric Buddhism, including the Chinese Chen-yen school in China and Vietnam, and the Japanese Shingon tradition. Sects of Vajrayana Buddhism in Tibet have many different branches. The Nyingmapa sect is the oldest Tibetan Buddhism, founded by Padmasambhava or Guru Rinpoche in the 8<sup>th</sup> century under the reign of King Trisong Detsen (742-797). The Kagyupa sect was founded by Marpa Chokyi Lodoe (1012-1099), a famous Tibetan translator in the 11<sup>th</sup> century and his outstanding disciple Milarepa (1040-1123) in the 12<sup>th</sup> century. The Sakyapa sect was founded by the Tibetan translator Drogmi Sakya Yeshe (992-1074) in the 11<sup>th</sup> century. The Gelugpa sect, the youngest and largest among the schools of Tibetan Buddhism, was founded by Thongkhapa (1357-1419) or Je Rinpoche in the 14<sup>th</sup> century.



*Phần Sáu*  
*Các Trường Phái Phật Giáo*  
*Trên Thế Giới Ngày Nay*

*Part Six*  
*World Buddhist Schools*  
*in Modern Days*



**Chương Bốn Mươi Hai**  
**Chapter Forty-Two**

**Ba Trường Phái Chính Của**  
**Phật Giáo Ngày Nay**

Hiện nay Phật giáo trên thế giới có ba trường phái chính. **Trường phái thứ nhất là Nam Tông hay Nguyên Thủy:** Còn được biết đến với tên Tiểu Thừa (Hinayana) hay giáo pháp của hàng Trưởng Lão, xuất phát từ Nam Ấn Độ, lan rộng đến Tích lan, Miến Điện, Thái Lan, Lào và Cam Bốt. Tiểu thừa hay cỗ xe nhỏ, tên của một học thuyết Phật giáo sơ khai, ngược lại với Đại Thừa. Đây là một từ mà Mahayana đã gán cho những người tu theo trường phái Theravada vì cho rằng những người này chỉ tự độ để trở thành những A la hán, chứ không độ tha. Kỳ thật, Hinayana ra đời và phát triển từ khi Phật nhập diệt cho đến đầu thế kỷ trước Tây lịch, và là đại diện cho học thuyết thuần khiết ban đầu y như lời Phật dạy. Điều căn bản trong giáo lý Hinayana là Tứ Diệu Đế, Thập nhị nhân duyên, Học thuyết về bản ngã, Luật nhân quả và bát Chánh đạo.

**Trường phái thứ nhì là Bắc Tông (Đại Thừa):** Sau khi Đức Phật nhập diệt, Phật giáo chia ra làm nhiều tông phái; hai loại chính là Tiểu Thừa và Đại Thừa. Những ai cầu chứng ngộ A-La-Hán thì gọi là Tiểu Thừa, những ai cầu thành Phật thì gọi là Đại Thừa. Lúc đầu ngay khi Phật nhập diệt, chỉ có hai tông Trung Quán và Du Già gọi là Đại Thừa, số còn lại là Tiểu Thừa. Trung Quán tức là Tam Luận Tông và Du Già tức là Pháp Tướng Tông bên Trung Quốc. Tại Nhật thì Câu Xá và Thành Thực tông là Tiểu Thừa, số còn lại là Đại Thừa. Đại Thừa, khởi động từ Bắc Ấn Độ đến Tây Tạng, Mông Cổ, Trung Quốc, Việt Nam, Triều Tiên và Nhật Bản. Không giống như Tiểu Thừa có khuynh hướng bảo thủ và không uyển chuyển, Đại Thừa tự thích ứng với các nhu cầu của các dân tộc có nền tảng chủng tộc và văn hóa khác nhau, và có mức độ hiểu biết khác nhau. Đại Thừa còn được gọi là Thượng Thừa, Diệu Thừa hay Thắng Thừa (The Great Vehicle). Cỗ xe lớn, một trong hai nhánh lớn Phật giáo (Tiểu thừa và Đại thừa). Đại thừa xuất hiện vào khoảng thế kỷ thứ I trước CN, nói là cỗ xe lớn vì tông chỉ của nó là giúp được nhiều người cùng giải thoát. Kỳ thật chủ đích của Đại

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

lý Đại Thừa cũng như giáo lý của các trường phái khác bắt đầu xuất hiện dưới hình thức văn tự khoảng 500 năm sau ngày Đức Phật nhập diệt. Những kinh điển Đại Thừa sớm nhất như kinh Pháp Hoa và Bát Nhã được phổ biến trước thế kỷ thứ nhất sau Tây Lịch. Cốt tủy của quan niệm Đại Thừa là từ bi cho tất cả chúng sanh và phương tiện thiện xảo để hóa độ chúng sanh. Với triết lý thâm sâu và lòng từ bi phổ quát, và xử dụng phương tiện thiện xảo, Phật Giáo Đại Thừa đã nhanh chóng lôi cuốn quần chúng, không những ở Ấn Độ mà còn tại nhiều nơi mới phát triển Phật giáo như ở Trung Á. Khởi thủy của Phật Giáo Đại Thừa có thể tìm thấy ở thời kỳ sơ khởi của Đại Chúng Bộ và thời kỳ sơ khởi của Kinh Điển Đại Thừa. Vào thế kỷ đầu sau Tây Lịch, sự hình thành Đại Thừa Phật Giáo thực sự hoàn tất và tất cả những kinh điển Đại Thừa chủ yếu vẫn còn tồn tại đến ngày nay. Trên lý thuyết mà nói, Đại Thừa Phật giáo được chia làm hai hệ tư tưởng: Trung Luận và Duy Thức Du Già.

**Trường phái thứ ba là Mật Giáo:** Mật giáo hay Phật giáo Mật tông, phát triển đặc biệt nơi Chân Ngôn tông, thờ Đức Đại Nhật Như Lai, Thai Tạng và Kim Cương Giới; đối lại với Hiển giáo. Mật giáo gồm các kinh nói về mật tánh gắng sức dạy về mối tương quan nội tại của thế giới bên ngoài và thế giới tâm linh, sự đồng nhất của tâm và vũ trụ, các phương thức được Mật giáo xử dụng trong các phép quán tưởng như sau. Thứ nhất là quán tưởng Mạn Đà La. Mạn Đà La có nghĩa là “vòng tròn,” “hội,” hay “hình.” Có nhiều loại Mạn Đà La, nhưng có hai thứ thông thường nhất trong Mật giáo: hình kết hợp vẽ chân dung nhiều loại khác nhau, quý, thần, Phật và Bồ Tát, biểu thị năng lực, sức mạnh và các hoạt động chung trong các hình vuông tròn, và ngay tại trung tâm là Phật Tỳ Lô Giá Na, vị Phật Quang Minh Biến Chiếu; và một lược đồ tiêu biểu vài mẫu âm thiêng liêng của tiếng Phạn gọi là “bija” hay “chủng tử,” tiêu biểu cho các hình tượng. Thứ nhì là Chơn Âm. Chơn âm là các âm thiêng liêng như âm OM chẳng hạn, được truyền từ thầy sang đệ tử trong lúc khải thị. Khi tâm người đệ tử đã được điều hợp đúng đắn, người ta nói là các chấn động của biểu tượng ngôn ngữ này cùng với sự phối hợp của nó trong tâm thức của người khải thị để mở tâm thức của người đệ tử đến các chiều kích cao hơn. Thứ ba là Thủ Ấn. Đây là điệu bộ của thân thể, đặc biệt là các cử động tượng trưng của bàn tay, được thực hiện để trợ giúp kêu gọi những tâm thái song hành nhất định của chư Phật và chư Bồ Tát.

Mật giáo chia làm hai bộ. Thứ nhất là Mật Giáo Tạng Bộ. Phái Mật Giáo Tạng Bộ có kinh điển được dịch rất sớm vào thế kỷ thứ 4 sau Tây Lịch. Cát Hữu (Srimitra) người xứ Qui-Tứ, một bộ lạc da trắng, đã dịch một vài bản kinh sang Hán văn. Đó là những bùa chú thường gồm có một vài mật chú và những bài tán thần hay thánh ở thượng giới, nhưng thật ra chúng không thể được xem như là biểu dương cho những ước vọng cao. Thứ nhì là Mật Giáo Thuần Bộ. Phái mà ta mệnh danh là Mật Giáo Thuần Bộ hay Thuần Mật khởi đầu với ba vị pháp sư Ấn Độ đến Trung Quốc vào thời nhà Đường (713-765). Vị đầu tiên là Thiện Vô Úy, vị thứ hai là Kim Cương Trí, vị thứ ba là Bất Không, và vị thứ tư là Nhất Hành.

### ***Three Main Buddhist Schools in Modern Days***

Nowadays there are three major Buddhist Schools in the world. ***The first school is the Southern School or Theravada:*** The Southern or Theravada (Teachings of the Elders), also known as the Hinayana, which arose in southern India, whence it spread to Ceylon, Burma, Thailand, Laos and Cambodia. The “Little or minor (small) Vehicle.” Name of the earliest system of Buddhist doctrine, opposed to the Mahayana. This is the term which the Mahayana utilizes to refer to the those who follow Theravada for they have own liberation goal rather than that of all beings. In fact, Hinayana developed between the death of Buddha and the 1<sup>st</sup> century BC and it represented the original and pure teaching as it was taught by the Buddha. The essence of the teaching is expressed in the four noble truths, the doctrine of dependent arising, the teaching of the ego, the law of karma and the eightfold noble path.

***The second school is the North School or the Mahayana (Major Vehicle or the school of Mahayana):*** After the Buddha’s death, Buddhism was divided into many schools. The two main branches were Hinayana and Mahayana. Whoever seeks to become an arhat belongs to the Hinayana; while whoever seeks to become a Buddha belongs to the Mahayana. Right after the Buddha’ death the school of Mahayana, attributed to the rise in India of the Madhyamika (the school ascribed to Nagarjuna) and the Yoga; the rest of the sects belonged to the Hinayana. The Madhyamika and Yoga were called Tsan-Luan and



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

Abhidharma was taught by the Buddha, while the Sautrantikas held that it was not. By this time, Mahayana accounts tell us, a number of assemblies had been convened in order to compile the scriptures of the Mahayana tradition, which were already reputed to be vast in number. In the north and south west of India as well as Nalanda in Magadha, the Mahayana was studied and taught. Many of the important texts of the Mahayana were believed to have been related by Maitreya, the future Buddha and other celestial Bodhisattvas. The written texts of Mahayana as well as those of other schools began to appear about 500 years after the Buddha's Nirvana. The earliest Mahayana sutras such as the Lotus Sutra and the Sutra of the Perfection of Wisdom are usually dated before the first century A.D. The essence of the Mahayana Buddhism is the conception of compassion for all living beings. The Mahayana, with its profound philosophy, its universal compassion and its abundant use of skillful means, rapidly began to attract the majority of people, not only in India, but in the newly Buddhist lands of central Asia. The origin of Mahayana may be traced to an earlier school known as Mahasanghika and earlier literary sources known as Mahayana Sutras. By the first century A.D., the formation of the Mahayana Buddhism was virtually complete, and most of the major Mahayana sutras were in existence. Theoretically speaking, Mahayana Buddhism is divided into two systems of thought: the Madhyamika and the Yogacara.

*The third school is the Mantrayana:* The esoteric method. The esoteric Mantra, or Yogacara sect, developed especially in Shingon, with Vairocana as the chief object of worship, and the Mandalas of Garbhadhatu and Vajradhatu. The esoteric teaching or Tantric Buddhism, in contrast with the open schools (Hiền giáo). The Buddhist tantra consists of sutras of a so-called mystical nature which endeavor to teach the inner relationship of the external world and the world of spirit, of the identity of Mind and universe. Among the devices employed in tantric meditational practices are the following. First, the contemplation of the Mandala. Mandala means "circle," "assemblage," "picture." There are various kinds of mandala, but the most common in Esoteric Buddhism are of two types: a composite picture graphically portraying different classes of demons, deities, Buddhas and Bodhisattvas, representing various powers, forces, and activities, within

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



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

***Phật Giáo Nguyên Thủy***

Phật giáo Nguyên Thủy có khi còn gọi là Phật giáo Nam Tông. Phật giáo Nguyên Thủy có ảnh hưởng lớn tại các xứ Tích Lan, Miến Điện, Thái Lan, Lào và Cam Bốt. Đây là trường phái mà giáo pháp tương ứng với các bộ kinh A Hàm. Những giáo pháp này thường cho rằng không có bản chất của một cái ngã, chư pháp có thực, và niết bàn là hoàn toàn hoại diệt. Không thể nào cả quyết sự phân chia những bộ phái đã xảy ra vào thời điểm nào, tuy nhiên chúng ta biết rằng chính sự truyền bá chánh pháp vào những vùng khác nhau đã đưa đến sự bất đồng và trở thành nguyên nhân chính cho sự phân chia này. Vào thế kỷ thứ ba trước Tây lịch, vua A Dục đã tích cực ủng hộ sự nghiệp truyền bá chánh pháp tới những vùng xa hơn. Người ta tin rằng chính nhờ sự ủng hộ của vua A Dục trong việc truyền bá chánh pháp mà sau cuộc kết tập kinh điển lần thứ ba, phái Nhất Thiết Hữu Bộ đã bén rễ mạnh mẽ ở phía Tây Bắc và phái Nguyên Thủy ở phía Nam, rồi lan truyền đến Tích Lan. Phật giáo còn ảnh hưởng xa hơn nữa đến các vùng Hy Lạp và những vùng mà Hy Lạp thống trị. Suốt hai hay ba thế kỷ tiếp theo triều đại của vua A Dục, đã có 18, hoặc 20, hoặc hơn thế nữa những bộ phái Phật giáo đã tồn tại, đánh dấu sự xuất hiện của thời kỳ phân chia các bộ phái. Những bộ phái Phật giáo trong thời kỳ phân chia bộ phái đầu tiên rất quan tâm và nghiêm nhặt tuân thủ giới luật cũng như nghiên cứu kinh điển. Nhấn mạnh đến việc dịch và giải thích chính xác theo nguyên văn kinh điển. Đây là những trường phái Tiểu thừa được thành lập sau khi Đức Phật nhập diệt, vào khoảng kỷ nguyên Thiên Chúa, cũng vào lúc mà trường phái Đại thừa được giới thiệu. Cứu cánh giải thoát của Tiểu thừa là tự độ. Vào thời vua A Dục, trường phái Thượng Tọa Bộ đã tự tách ra làm ba trường phái là Chính Lượng Bộ, Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ và Phân Biệt Thuyết Bộ. Và về sau này, trường phái Phân Biệt Thuyết Bộ lại tách ra làm hai phái: Mahisasika School ở miền Đông Nam Ấn Độ, và Nguyên Thủy Theravada ở Sri Lanka.

Người ta tin rằng Theravada là trường phái Tiểu thừa thoát thai từ nhóm Sthavira, phát triển từ nhánh Vibhajyavadin, do Moggaliputta

Tissa lập ra và được Mahinda đưa vào Tích Lan và khoảng năm 250 trước Tây lịch. Học thuyết của trường phái này dựa trên Tứ diệu đế, Bát chánh đạo, Thập nhị nhân duyên và vô ngã. Triết lý của trường phái này rất đơn giản. Tất cả các hiện tượng trên thế gian đều mang ba đặc tính, đó là sự vô thường (anitya), khổ (duhkha), và vô ngã (anatma). Nghĩa là không có cái gì được gọi là của riêng nó, không có gì là chắc chắn, không có gì là trường cửu. Mọi hợp thể đều được cấu tạo bởi hai yếu tố, danh hay phần không vật chất, và sắc tức phần vật chất. Ngoài ra, các vật thể này còn được mô tả là gồm có tất cả năm uẩn (skandhas), đó là sắc hay đặc tính vật chất, và bốn đặc tính phi vật chất, thọ, tưởng, hành, thức. Các yếu tố này được xếp thành 12 xứ và 18 giới. Mười hai xứ gồm sáu căn (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý), và sáu trần (sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp). Mười tám giới gồm sáu căn, sáu trần, và sáu thức (sự thấy biết của mắt, sự nghe biết của tai, sự ngửi biết của mũi, sự nếm biết của lưỡi, sự tri giác của toàn thân, và sự hiểu biết của ý thức). Do đó, trường phái Phật giáo chính thống này có một quan điểm đa nguyên về các yếu tố cấu thành vũ trụ. Theravada nhấn mạnh đến sự giải thoát cá nhân bằng tự lực, do tu hành theo các qui tắc đạo đức hầu đạt quả vị A la hán. Ngày nay trường phái xót lại duy nhất của Phật giáo Tiểu thừa này đã và đang phát triển rộng rãi tại các quốc gia Đông Nam Á. Tại Nghị Hội Hoa Thị thành, các giáo lý của trường phái này được thừa nhận là của trường phái Phân Biệt Thuyết Bộ (Vibhajyavada).

Phật giáo Nguyên Thủy cũng có lúc được gọi là Phật giáo Nam Tông, trong khi Phật giáo Đại Thừa được gọi là Bắc Tông. Cả hai trường phái lúc bắt đầu không phải là những trường phái khác biệt, nhưng vì những mục đích tu hành có khác, nên họ phát triển thành hai trường phái khác nhau và cuối cùng phát triển trong những vùng địa lý khác nhau. Cầu quả A La Hán và Bích Chi Phật là mục tiêu chính trong tu hành của Phật giáo Nguyên Thủy. Mục đích của các Phật tử theo Phật giáo Nguyên Thủy là chấm dứt ngã chấp và do đó trở thành một bậc A La Hán, bậc không còn tái sinh nữa. Tìm quả vị Phật là Đại Thừa. Phật giáo Đại Thừa chấp nhận những giáo thuyết trong Phật giáo Nguyên Thủy, Phật giáo Đại Thừa dạy rằng tín đồ Phật giáo Đại Thừa có thể tu tập quả vị A La Hán, nhưng A La Hán không phải là quả vị tối thượng. Phật giáo Đại Thừa đề nghị tín đồ nên đi theo con đường Bồ Tát đạo vì cuối cùng con đường ấy sẽ dẫn chúng ta đến quả

vị Phật. Phật tử thuần thành nên bình tâm tự hỏi: “Sự thật có cái gọi là ‘Thừa’ hay không?” Nếu câu trả lời là “Có”, thì quả thật là một sự mê mờ đáng tiếc, vì Đức Phật đâu có bao giờ đề cập đến thừa thặng gì. Nếu câu trả lời là “Không” là chúng ta đã đi đúng đường, nên tiếp tục đi tới. Chúng ta nên tu tập giáo pháp nào thích hợp với chúng ta nhất, chứ đừng bình phẩm ai. Đại Thừa nhấn mạnh đến “vị tha phổ cứu,” phát triển trí huệ, và hóa độ chúng sanh trong kiếp tương lai; trong khi Nguyên Thủy chỉ mong cầu tự độ qua sự tịch diệt nơi niết bàn. Trong khi Phật giáo Nguyên Thủy chủ trương đời sống ẩn sĩ trong rừng hoặc đi khất thực, thì Đại Thừa không loại bỏ đặc điểm này, nhưng họ lại muốn cho đời sống tu tập mở rộng hơn cho cả Tăng lẫn tục. Với lý tưởng này, Phật giáo Đại Thừa không mong trở thành A La Hán để chỉ giải thoát cho cá nhân, mà mong trở thành Bồ Tát với ước nguyện thương cầu Bồ Đề hạ hóa chúng sanh. Bồ Tát Đại Thừa tu hành lục độ Ba La Mật; trong khi bên Nguyên Thủy thì A La Hán lấy Tứ Diệu Đế làm bốn giáo, và Độc Giác lấy Thập Nhị Nhân Duyên làm bốn giáo tu hành. Phật giáo Nguyên Thủy phát triển Tăng đoàn như là trung tâm, thì Phật giáo Đại Thừa lại thích hướng đến cá thể hơn. Phật giáo Nguyên Thủy chủ trương hoàn toàn dựa vào kinh điển thì Đại Thừa chỉ dựa vào tinh thần cốt lõi của Đức Phật. Vì vậy, Phật giáo Nguyên Thủy quan tâm đến hình thức và hệ thống trong tính chất chính thống của kinh điển.

Nói về Tạng Kinh Phật Giáo Nguyên Thủy, truyền thống giáo pháp của các trưởng lão, truyền thống duy nhất của một nhóm các trưởng phái còn sót lại được phái Đại Thừa gọi là “Tiểu Thừa.” Đây là truyền thống chiếm ưu thế ở vùng Đông Nam Á, đặc biệt là ở Thái Lan, Sri Lanka, Miến Điện, Lào và Cam Bốt. Mặc dù không có cơ sở lịch sử nào, nhưng trường phái Theravada tuyên bố rằng họ chính là hậu thân của phái Thượng Tọa Bộ ở Ấn Độ. Nguồn gốc của truyền thống này ở Đông Nam Á theo vết từ thời Mahinda, con trai của vua A Dục, một vị tăng đã hướng dẫn một đoàn truyền giáo đến Sri Lanka. Từ cơ sở này mà sau này nó truyền đi khắp vùng, và trong những thập niên gần đây nó đã thu hút một số gia tăng đáng kể những sinh viên ở Âu Châu và Mỹ Châu. Truyền thống này tự hào vì nó là truyền thống Phật giáo bảo thủ sâu xa những giáo pháp và thực hành trong kinh tạng Pali, hệ thống kinh tạng mà truyền thống xem là giáo điển Phật giáo xác thực duy nhất. Tuy nhiên, không ai trong chúng ta biết rõ đây là

ngôn ngữ nguyên thủy trong kinh điển của trường phái Thượng Tọa Bộ hay không. Dù sao đi nữa chúng ta vẫn có thể xem trường phái Nguyên Thủy như là đại diện của trường phái Thượng Tọa Bộ. ***Sách vở thuộc Bộ Luận Tạng của trường phái Nguyên Thủy bao gồm:*** Thứ nhất là *Bộ Pháp Tụ*: Bộ Pháp Tụ liệt kê và định nghĩa những tâm thức thiện, ác, và trung tính. Đây cũng là một bộ sách phân tích về hình thể của vật chất. Thứ nhì là *Bộ Phân Tích*: Phân tích hay phân loại chi tiết 16 chủ đề chính của giáo pháp, gồm các uẩn, các duyên, các yếu tố (đại), các căn, sự chú tâm tĩnh thức, các yếu tố giác ngộ, thiền định và trí tuệ. Thứ ba là *Bộ Chất Ngữ*: Dựa trên những phân tích về các uẩn, giới, và tiến hành bằng phương cách vấn đáp. Thứ tư là *Bộ Nhân Chế Định*: Phân tích những loại tính tình, bằng những nhân tố khác nhau gồm từ một đến mười nhân tố. Thứ năm là *Bộ Ngữ Tông*: Ngữ tông bác bỏ các quan điểm dị giáo của các trường phái Phật giáo khác. Thứ sáu là *Bộ Song Đối*: Song đối liên quan đến việc định nghĩa rõ ràng các thuật ngữ. Thứ bảy là *Bộ Vị Trí*: Vị trí là bộ sách tranh luận đầy đủ về tánh duyên khởi.

### ***Theravada Buddhism***

Theravada Buddhism is sometimes referred to as Southern Buddhism. It has great influence primarily in Sri Lanka, Burma, Thailand, Laos and Cambodia. This is a sect of which teaching corresponds to the Agama sutras. These teachings generally hold that the self is without substance, the separate elements (dharma) are real, and Nirvana is neither total annihilation. It is uncertain when the division into sects had actually taken place; however, we know that the spread of the faith into various regions led to divergence that became a major cause of schism. Missionary efforts supported by the great Mauryan emperor Asoka in the third century B.C. contributed to the spread of the Dharma to further regions. It is believed that due to Asoka's sponsorship of the spread of Buddhism. The Sarvastivada School of Buddhism took strong root in northwest India after the Third Council, and the Theravada School in the South, extending its influence to Sri Lanka. At that time, Buddhism was carried as far west as Greece and the areas under its control. During two or three centuries following Asoka's reign, either 18 or 20, or perhaps more Buddhist



sects came into existence, marking the advent of what is called sectarian Buddhism. Sectarian Buddhism concerned itself first and foremost with strict observance of the monastic precepts and study of scriptures, pursuits that encouraged dogmatism. Emphasis was on literal interpretation of the canon. These are minor sects, the small or inferior sects as compared with the greater teaching (Đại thừa). Hinayana is the form of Buddhism which developed after Sakyamuni's death, at about the beginning of the Christian era, when Mahayana doctrine were introduced. The objective is personal salvation. By the time of King Asoka, the Sthaviravadin School had itself split into the Sammitiya, the Sarvastivadin, and the Vibhajyavadin sub-schools. And later, the Vibhajyavadin School also split into two branches, the Mahisasika School, which was established in the South-Eastern India, and the Theravadin School, which was established in Sri Lanka.

It is believed that Theravada is a Hinayana school from the Sthavira group, which developed from the Vibhajyavadin school, founded by Moggaliputta Tissa and brought to Ceylon in 250 BC. The teaching of the Theravada consists of the four noble truths, the eightfold noble path, the doctrine of conditioned arising and anatman. The philosophy of this school is very simple. All worldly phenomena are subject to three characteristics; they are impermanent and transient (anitya), suffering (duhkha), and non-self. That is to say, there is nothing in them which can be called one's own, nothing substantial, nothing permanent. All compound things are made up of two elements, the non-material part (nama), and the material part (rupa). They are further described as consisting of nothing but five constituent groups (skandhas), namely, the material quality (rupa), and four non-material qualities, sensation (vedana), perception (sanjna), mental formatives (samskara), and consciousness (vijnana). These elements are also classified into twelve organs and objects of sense (ayatanani) and eighteen dhatus. The former consist of the six internal organs of sense (eye, ear, nose, tongue, body, and mind). The corresponding objects of sense, namely material objects, sounds, smells, tastes, tangibles and those things that can be apprehended only by the mind. The eighteen dhatus include the six internal organs of sense, the six corresponding objects of sense, and six consciousnesses (eye-consciousness, ear-consciousness, nose-consciousness, tongue-consciousness, body-

consciousness and mind-consciousness. Hence, this most orthodox school of Buddhism has a pluralistic conception of the constituent elements of the universe. Theravada emphasizes on the liberation of the individual to attain the Arhathood, which takes place through one's own efforts in meditation and through observance of the rules of moral discipline and leading a monastery life. Today Theravada, the only surviving school of the Hinayana, is widespread in the countries of Southeast Asia. At the Council of Pataliputra, the teachings of this school were, according to Pali sources, certified to be those of the Vibhajyavada school.

Theravada Buddhism is sometimes referred to as Southern Buddhism, while Mahayana is referred to as Northern Buddhism. Both Mahayana and Theravada began not as separate schools, but because of their different goals in cultivation, they developed into different schools and eventually spread into different geographic areas. To seek for Arhathood, Sravakas or Pratyeka-buddhahood is the main goals of Theravada followers. The goal of Theravada Buddhists is to end attachment to self and, thereby, becoming an Arhat, who undergoes no more rebirth. To seek for Buddhahood is Mahayana. The Mahayana Buddhism accepts all of the teachings of the Theravada Buddhism, it teaches that its followers can cultivate to become an Arhat, but Arhat is not an ultimate goal. It recommends its followers to follow the Path of the Bodhisattva, which will eventually lead to Buddhahood. Sincere Buddhists should step back and ask ourselves: "In fact, are there any so-called 'Vehicles'?" If our answer is "Yes," it's a regrettable answer because the Buddha never mentioned about the so-called "Vehicle." If our answer is "No," we are on the right track of cultivation, so keep move on. We should cultivate the dharmas that suit us the most, and try not to criticize other people. The Mahayanists emphasize the universalism and altruism, develop wisdom and the perfect transformation of all living in the future state; while the Theravada followers seek for narrow personal salvation, seek for the destruction of body and mind and extinction in nirvana. Whereas Theravada Buddhism emphasizes a forest or mendicant denunciative way, while Mahayana not excluding this feature, wishes to make the Buddhist life open to all, monks and laypeople alike. With the ideal become not only the Arahant for his own salvation but they wish to become Bodhisattvas

with a vow to attain perfect knowledge and to save all sentient beings. Bodhisattvas in the Mahayana practice six paramitas; while for the Arahanship the Four Noble Truths are the foundation teaching, for pratyeka-Buddhahood the twelve nidanas. Theravada Buddhism develops with the Order as the center, the Mahayanists concentrate rather upon the individual. Theravada Buddhism lays the greatest stress upon the Tripitaka, the Mahayana Buddhism is content to propagate the Buddha's fundamental teaching wherever found. So Theravada is both formal and systematic in the scholastic orthodoxy.

Talking about Theravada Nikaya, Order of the Teachings of the Elders, the only surviving tradition of the collection of schools referred to collectively as "Hinayana" by their Mahayana opponents, and as Nikaya-Buddhism. It is the dominant tradition in Southeast Asia, is particularly strong in Thailand, Sri Lanka, Burma, Laos, and Cambodia. Although there is no historical basis for the claim, modern Theravada traces itself back to the Sthavira tradition in India. Its origins in Southeast Asia are traced back to Mahinda, the son of King Asoka who became a Buddhist monk and led a mission to Sri Lanka. From this base it later spread throughout the region, and in recent decades has attracted considerable increasing numbers of students in Europe and North America. It prides itself on being a deeply conservative school of Buddhism and bases its teachings and practices on the Pali Canon, which it considers to be the only authentic Buddhist canon. However, no one is clear if this was the language of the original canon of the Sthaviravadin School. However, it is possible for us to consider Theravada as representative of the Sthaviravadin School. ***Books of the Theravadin Abhidhamma-Pitaka comprise of:*** *First, Dhammasangani (p):* The classification of things which lists and defines good, bad, and neutral mental states, This is also an analysis of material form. *Second, Vibhanga (p):* Analysis offering a detailed analysis or classification of sixteen major topics of the Dharma, including the skandhas, nidanas, the elements, the faculties, mindfulness, bojjhargas, jhanas, and insight. *Third, Dhutakatha (p):* Discussion of the elements, based on the skandha and ayatana analyses, and proceeding by means of questions and answers. *Fourth, Puggalapannati (p):* Description of personalities, the analyses of human character types, by various factors that range in number from one to ten. *Fifth, Kathavatthu (p):* Subjects

of controversy, the refutation of the heterodox views of other Buddhist schools. *Sixth, Yamaka (p)*: The pairs, concerned with clear definition of terms. *Seventh, Patthana (p)*: Causal relations, a full discussion of pratitya-samutpada.

**Chương Bốn Mươi Bốn**  
**Chapter Forty-Four**

**Phật Giáo Bắc Tông**

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

sau Tây Lịch. Hai trường phái quan trọng nữa xuất hiện, trường phái Phân Biệt Thuyết Bộ và trường phái Kinh Lượng Bộ. Hai trường phái này bất đồng nhau về tính xác thực của Vi Diệu Pháp. Trường phái Phân Biệt Thuyết Bộ cho rằng được chính Đức Phật thuyết giảng, trong khi trường phái Kinh Lượng Bộ thì cho rằng Vi Diệu Pháp không phải do Đức Phật thuyết giảng. Vào lúc này, những mô tả của Đại Thừa cho chúng ta biết một số các đại hội đã được triệu tập để biên soạn kinh điển theo truyền thống Đại Thừa. Ở phía bắc và phía nam Ấn Độ, cũng như tại Nalanda trong Ma Kiệt Đà, người ta nghiên cứu và giảng dạy Đại Thừa. Nhiều bản văn Đại Thừa liên quan đến Đức Phật Di Lặc, vị Phật tương lai và nhiều Bồ Tát trên trời. Giáo lý Đại Thừa cũng như giáo lý của các trường phái khác bắt đầu xuất hiện dưới hình thức văn tự khoảng 500 năm sau ngày Đức Phật nhập diệt. Những kinh điển Đại Thừa sớm nhất như kinh Pháp Hoa và Bát Nhã được phổ biến trước thế kỷ thứ nhất sau Tây Lịch.

Mahayana là Phạn ngữ chỉ “Cỗ xe lớn.” Một trong hai trường phái chính của Phật giáo Ấn Độ, trường phái kia được trường phái Đại Thừa gọi là “Tiểu Thừa.” Đại thừa nhấn mạnh đến lý tưởng Bồ Tát, ngược lại với quả A La Hán trong “Tiểu Thừa.” Đại thừa xem A La Hán là vị kỷ vì A La Hán đạo chỉ đưa đến niết bàn cho tự mình mà thôi, trong khi Bồ Tát nỗ lực đem tất cả chúng sanh đến chỗ giải thoát. Nói Đại thừa là cỗ xe lớn vì tông chỉ của nó là giúp được nhiều người cùng giải thoát. Kỳ thật chủ đích của Đại thừa là cứu độ nhưэт thiết chúng sanh. Một trong những điểm tối quan trọng của Phật giáo Đại thừa là nó nhấn mạnh đến giá trị của người tại gia. Nó cho rằng những người thế tục cũng có thể đạt tới đại giác và Niết bàn nếu người ấy chịu cố công tu hành. Những hệ phái Đại thừa chính là Hoa Nghiêm, Thiên Thai, Thiền và Tịnh Độ, vân vân. Bắc Tông: Phật Giáo truyền về phương Bắc qua Trung Hoa, Mông Cổ, Đại Hàn, Nhật và Việt Nam. Nhiều bản văn Đại Thừa liên quan đến Đức Phật Di Lặc, vị Phật tương lai và nhiều Bồ Tát trên trời. Cốt tủy của quan niệm Đại Thừa là từ bi cho tất cả chúng sanh là phương tiện thiện xảo để hóa độ chúng sanh. Với triết lý thâm sâu và lòng từ bi phổ quát, và sử dụng phương tiện thiện xảo, Phật Giáo Đại Thừa đã nhanh chóng lôi cuốn quần chúng, không những ở Ấn Độ mà còn tại nhiều nơi mới phát triển Phật giáo như ở Trung Á. Khởi thủy của Phật Giáo Đại Thừa có thể tìm thấy ở thời kỳ sơ khởi của Đại Chúng Bộ và thời kỳ sơ khởi của Kinh Điển Đại Thừa.

Vào thế kỷ đầu sau Tây Lịch, sự hình thành Đại Thừa Phật Giáo thực sự hoàn tất và tất cả những kinh điển Đại Thừa chủ yếu vẫn còn tồn tại đến ngày nay. Trên lý thuyết mà nói, Đại Thừa Phật giáo được chia làm hai hệ tư tưởng: Trung Luận và Duy Thức Du Già.

Có một sự hiểu biết khác về mục đích của Phật giáo bắt đầu khởi lên vào khoảng thời gian Nghị Hội Kết Tập Kinh Điển lần thứ nhì, mặc dù nguồn gốc chính xác của nó không rõ ràng. Khuyh hướng Phật giáo này về sau được gọi là Đại Thừa, và ngày nay nó là hình thức Phật giáo chiếm ưu thế tại các xứ Trung Hoa, Nhật Bản, Triều Tiên, Mông Cổ, Tây Tạng và Việt Nam. Không giống như Phật giáo Nguyên Thủy vẫn còn giữ truyền thống hợp nhất, Phật giáo Đại Thừa được cấu thành bởi những trường phái khác nhau tại Trung Hoa có Tam Luận Tông, giáo thuyết dựa theo Tam Luận; Pháp Tướng Tông; Hoa Nghiêm Tông, giáo thuyết dựa trên bộ Kinh Hoa Nghiêm; Luật Tông, giáo thuyết dựa trên bộ Luật Tạng; Thành Thật Tông, giáo thuyết dựa trên bộ Thành Thật Luận; Câu Xá Tông: Giáo thuyết Câu Xá Tông dựa trên bộ Câu Xá Luận. Tại Nhật Bản, có tông Thiên Thai và Tịnh Độ tông. Tuy nhiên, các tông phái Đại Thừa không bao giờ tạo thành giới luật riêng cho từng tông phái. Chư Tăng Ni trong trường phái Đại Thừa có thể cùng tu tập với các nhà sư trong các truyền thống Đại Thừa khác, dù rằng họ có thể có những bốn nguyện và cách nhìn khác nhau về con đường tu tập. Phật giáo Đại Thừa thừa nhận Đức Cồ Đàm là một vị Phật, nhưng mở rộng khái niệm về Phật tính bằng cách công nhận một hình thức “đa thân” phong phú của chư Phật và chư Bồ Tát. Phật giáo Đại Thừa cũng thừa nhận những kinh điển không được các trường phái khác công nhận đích thực lời Phật dạy. Nói rộng ra, Phật giáo Đại Thừa khác với Nguyên Thủy trong sự thể hiện cứu cánh của một Phật tử là lý tưởng A La Hán, vị hết lòng tu tập để đạt được tuệ giác, trong khi Phật giáo Đại Thừa đưa ra con đường của vị Bồ Tát như là sự thành tựu tối hậu. Qua sự toàn hảo về trí tuệ và lòng bi mẫn, vị Bồ Tát dẫn dắt người khác để họ cũng đạt được sự giác ngộ. Phật giáo Đại Thừa xem những con đường khác thấp kém hơn Bồ Tát Đạo, và đề cập tới những con đường khác một cách hạ thấp phẩm chất như “Tiểu Thừa” hay “Cỗ Xe Nhỏ.” Một nét đặc trưng của Phật giáo Đại Thừa là quan điểm cho rằng chư Phật hay chư Thiện thượng Bồ Tát có sức mạnh tạo dựng được các “Phật Độ” hoặc “Tịnh Độ.” Những vùng Tịnh Độ này được xem như là những cõi thiên đàng độc đáo và và đầy

phước lạc, được dẫn đến bằng sự tái sinh thuận lợi theo sau một đời hết lòng tu tập với vị Phật đang ngự. Trong cõi Tịnh Độ, chúng sanh có thể nghe và tu tập theo giáo pháp trong những hoàn cảnh có thể mang lại kết quả nhanh nhất. Trong số những vùng Tịnh Độ, có cõi Tây Phương Tịnh Độ, do Đức Phật A Di Đà cai quản, là một trong những vị Phật quan trọng nhất trong Phật giáo Đại Thừa.

***Giáo Lý Của Truyền Thống Phật Giáo Đại Thừa:*** Đức Phật giảng dạy cho một hội chúng có ý hướng mạnh mẽ về việc chứng đắc Phật quả bằng con đường Bồ Tát. Sau khi Đức Phật nhập diệt, việc tu tập giáo lý Đại Thừa không được công khai và phổ biến trong đại chúng, và việc truyền thừa được truyền riêng từ thầy đến trò. Theo truyền thuyết Phật giáo, một số kinh điển Đại Thừa được mang đi xứ khác để bảo tồn và đợi đến cơ duyên đúng lúc mới đem ra phổ truyền trong khắp cõi. Từ thế kỷ thứ nhất trước Tây lịch trở về sau này, những bản kinh điển Phật giáo Đại Thừa bắt đầu xuất hiện một cách công khai và việc tu tập pháp môn Đại Thừa cũng được nhiều người biết đến một cách rộng rãi. Phật giáo Đại Thừa có hai truyền thống: Ba La Mật Thừa và Kim Cang Thừa. Ba La Mật Thừa là con đường phổ quát của Bồ Tát được tìm thấy trong các bản kinh, thừa này nhấn mạnh đến ý hướng vị tha và tu tập Lục Ba La Mật hay 6 tâm thái viển hành. Thiền, Tịnh và các tông phái khác cũng được bao gồm trong Ba La Mật Thừa. Kim Cang Thừa bao gồm những pháp môn của Phật giáo Nguyên Thủy và kết hợp với những phương pháp của Ba La Mật Thừa, đồng thời thêm vào phương pháp thiền quán về những điều tượng của chư Phật. Những pháp môn của Kim Cang Thừa được tìm thấy trong những lời dạy của Đức Phật về các thần chú. Đại Thừa không những là một triết lý và tâm lý phát triển cao độ và thâm sâu, mà nó cũng là một cỗ xe năng động để đạt thành Phật quả. Giáo pháp tu tập căn bản của Đại Thừa là việc tu tập Lục Độ Ba La Mật, trong đó trí tuệ viên mãn là cái đỉnh cao nhất, vì sự hiểu biết trực tiếp sâu sắc về tánh không sẽ biến đổi việc thực hành bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn và thiền định thành viên mãn. Vai trò của trí tuệ viên mãn thật là độc đáo trong sáu đức hạnh viên mãn, vì dưới ánh sáng của trí tuệ viên mãn, chúng ta thấy rõ tánh không của chủ thể, khách thể cũng như hành động của năm đức hạnh kia. Thí dụ như trong việc bố thí, chính trí tuệ viên mãn khiến cho chúng ta hiểu được tính không của chủ thể hay người cho, tính không của khách thể hay người nhận, và tính không của tặng vật.



Tương tự, trong đức hạnh viên mãn của trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, và thiền định, chính là do sự hiểu biết trí tuệ viên mãn mà chúng ta có thể hiểu được sự thanh tịnh hay tính không của chủ thể, khách thể, và hành động hiện diện trong từng phạm vi hành động. Hành trì sáu đức hạnh viên mãn đưa đến việc thủ đắc công đức và kiến thức. Đức hạnh bố thí, trì giới, và nhẫn nhục viên mãn sẽ dẫn đến sự tích lũy công đức; trong khi thiền định và trí tuệ viên mãn lại dẫn đến sự tích lũy kiến thức cần thiết cho việc tu tập; đức hạnh tinh tấn cần thiết cho cả công đức và kiến thức. Cả hai thứ công đức và kiến thức đều tối cần thiết cho việc tu tập để đạt thành Phật quả. Ngoài ra, bốn tâm vô lượng hay bốn đức hạnh phát sinh ra các đức hạnh cứu độ vị tha. Chúng là những đại nguyện của những bậc giác ngộ muốn giải thoát chúng sanh. Những bậc giác ngộ này dùng đủ mọi phương tiện thiện xảo để độ mình độ người. Sau khi Đức Phật diệt độ, Phật giáo chia ra làm nhiều tông phái; hai loại chính là Tiểu Thừa và Đại Thừa. Những ai cầu chứng ngộ A-La-Hán thì gọi là Tiểu Thừa, những ai cầu thành Phật thì gọi là Đại Thừa. Lúc đầu ngay khi Phật nhập diệt, chỉ có hai tông Trung Quán và Du Già gọi là Đại Thừa, số còn lại là Tiểu Thừa. Trung Quán tức là Tam Luận Tông và Du Già tức là Pháp Tướng Tông bên Trung Quốc. Tại Nhật thì Câu Xá và Thành Thực tông là Tiểu Thừa, số còn lại là Đại Thừa. Có năm điểm chánh trong giáo thuyết Bắc Tông hay còn gọi là Bắc Tông Ngũ Đạo. Thứ nhất là thành Phật là giác ngộ cốt yếu là không khởi tâm. Thứ nhì là khi tâm được duy trì trong bất động, các thức yên tĩnh và trong trạng thái ấy, cánh cửa tri thức tối thượng khai mở. Thứ ba là sự khai mở tri thức tối thượng này dẫn đến sự giải thoát kỳ diệu của thân và tâm. Tuy nhiên, đây không phải là cảnh Niết Bàn tịch diệt của Tiểu Thừa và tri thức tối thượng do chư Bồ tát thành tựu đem lại hoạt tính không dính mắc của các thức. Thứ năm là con đường Nhất Thế, dẫn đến cảnh giới Chơn Như không biết, không ngại, không khác. Đó là giác ngộ. Thứ tư là hoạt tính không dính mắc này có nghĩa là sự giải thoát hai tướng thân tâm, sự giải thoát trong đó chân tướng các pháp được nhận thức.

**Kinh Điển Đại Thừa:** Kinh điển Phật giáo đã được mang đến Trung Hoa từ các đoàn truyền giáo Ấn Độ hoặc các nhà hành hương Trung Hoa tùy cảnh tùy thời chứ không được hệ thống hóa. Qua thời gian lâu dài, người ta cảm thấy không biết làm sao để lập được những lỗ hổng khác biệt giữa các kinh điển, và làm cách nào để có phương

thức tu tập rõ ràng trong một giáo pháp mênh mông. Vì vậy mà vào thế kỷ thứ 7 đã có những nỗ lực nhằm sắp xếp lại giáo lý Phật giáo ở Trung Hoa. Nhiều nhóm được thành hình xung quanh một số vị Tăng nổi tiếng đương thời, mỗi nhóm tự chọn cho mình một bộ kinh nào đó để tập trung tu học và thực hành. Những nhóm này về sau phát triển thành các tông phái Phật giáo, mỗi tông phái có một dòng truyền thừa thầy tổ. Bắc Tạng hay toàn bộ kinh điển Bắc Tông, khoảng 1.621 quyển được in ấn tại Bắc Kinh lần đầu tiên vào khoảng những năm từ 1403 đến 1424. Về sau này bộ Bắc tạng được Ngài Thiết Nhân in lại tại Nhật Bản trong khoảng 1678-1681.

**Tám Tông Phái Chính Ở Trung Hoa:** Có 8 tông phái chính ở Trung Hoa, và nhiều tông phái phụ. Thứ nhất là Tam Luận tông tu học theo triết học của Trung Quán tông ở Ấn Độ. Thứ nhì là Pháp Tướng tông tu học theo triết học của tông Du Già của Ấn Độ. Thứ ba là Thành Thật tông là một tông phái thuộc truyền thống Theravada (Thượng Tọa Bộ). Thứ tư là Hoa Nghiêm tông dựa trên giáo lý của bộ Kinh Hoa Nghiêm hiển bày và lý giải nhiều khái niệm siêu hình trong pháp thiền quán. Thứ năm là Thiên Thai tông tôn vinh kinh Pháp Hoa và trình bày một số giáo lý cân bằng giữa công phu thiền định, học hỏi giáo điển và tu tập các thiện nghiệp. Thứ sáu là Tam Thời Giáo tông (Đệ Tam Kỳ Tông) truyền bá phương pháp tịnh hóa dựa trên cách nghiêm trì giới luật và thiện hạnh. Thứ bảy là Thiền tông đặt trọng tâm vào thiền quán và kinh Lăng Già. Thứ tám là Tịnh Độ tông cố gắng tu tập để được sanh vào cõi Tịnh Độ của Đức Phật A Di Đà.

**Sự Trùng Đại Thừa ở Trung Hoa:** Trong cơn đại nạn của Phật giáo vào khoảng những năm 842-845 sau Tây lịch, Phật giáo bị đàn áp dữ dội. Tất cả những tông phái trừ Thiền tông và Tịnh Độ tông đều bị tận diệt. Tuy vậy, ảnh hưởng của các tông phái ấy vẫn còn đến hôm nay và giáo lý của các tông phái này vẫn còn được sự quan tâm của nhiều người. Sau năm 845, Thiền tông và Tịnh Độ trở thành những tông phái chính, cả hai tông phái này đều tu học theo triết học Trung Quán và Duy Thức. Từ thế kỷ thứ 16 trở về sau này, những pháp môn của Thiền tông và Tịnh Độ được hòa nhập với nhau trong nhiều tự viện ở Trung Hoa.

**Trường Phái Đại Thừa Tại Đông Á:** Theo những nguồn tài liệu đáng tin cậy thì Phật giáo Đại Thừa đã được truyền vào Việt Nam bằng đường biển bởi các nhà sư Ấn Độ từ đầu thế kỷ thứ nhất, và sau

đó nó đi vào lục địa Trung Hoa; tuy nhiên, có nguồn tài liệu khác cho rằng Phật giáo Đại Thừa được truyền từ Trung Hoa sang Việt Nam vào thế kỷ thứ 2, và sang Triều Tiên vào thế kỷ thứ 4. Thiên tông chiếm ưu thế tại các xứ này, mặc dù ở Việt Nam các truyền thống Tịnh Độ và Nguyên Thủy cũng trở nên rất phổ cập. Vào khoảng thế kỷ thứ 6, hầu hết các truyền thống Phật giáo đã được đưa đến Nhật Bản qua ngã Triều Tiên. Vào khoảng những thế kỷ thứ 12 và 13, nhiều truyền thống mới nở rộ ở Nhật Bản. Việc này xảy ra vì thời đó người Nhật cảm thấy lúng túng giữa biển pháp mênh mông nên họ tự tìm kiếm cho mình một pháp môn duy nhất có hiệu quả thực tế để hành trì. Trong giai đoạn này hai tông phái Tịnh Độ phát sinh từ tông Thiên Thai là Tịnh Độ Tông và Tịnh Độ Chân Tông. Trong hai tông này thì Tịnh Độ Chân Tông nhấn mạnh vào việc xem gia đình chính là cốt lõi của việc tu hành. Tông phái này cho phép những tu sĩ lập gia đình song song với phát nguyện tu tập tôn giáo trong tự viện. Chùa được cha truyền con nối cho con trai trưởng. Mặc dù Thiên tông được du nhập vào Nhật Bản vào thế kỷ thứ 7; tuy nhiên, nó chỉ trở thành phổ biến rộng rãi vào thế kỷ thứ 12. Có nhiều tông phái Thiên tại Nhật Bản, nhưng hai tông Lâm Tế và Tào Động trở thành hai tông phái nổi tiếng nhất. Vào thế kỷ thứ 13, truyền thống Nhật Liên, đặt nền tảng trên kinh Pháp Hoa, xuất hiện. Trường phái Chân Ngôn, tông phái Mật tông của Nhật Bản cũng được phục hưng vào thời này. Vào thời Minh Trị Phục Hưng năm 1868, chính quyền Nhật Bản cho phép Tăng sĩ Phật giáo lập gia đình. Trong khoảng đầu thế kỷ 20 khi Nhật Bản chiếm đóng Triều Tiên và truyền đến đây những Tăng sĩ có gia đình trong suốt thời kỳ chiếm đóng. Nhưng ngày nay hầu hết Tăng đoàn của Triều Tiên đều sống độc thân. Sau thời chiến tranh tại Nhật, nhiều nhóm nhỏ xuất hiện, mỗi nhóm có lối tu tập riêng biệt. Vài người đã lồng vào hệ thống Phật giáo những tín ngưỡng Thần đạo trước thời Phật giáo được du nhập, một số khác lại hướng về sắc thái Thiên Chúa. Phải có nhiều nghiên cứu kỹ càng hơn để xem xét các giáo lý ấy có còn giữ đúng truyền thống Phật giáo hay không. Từ Nhật Bản, Thiên tông và Nhật Liên tông đã lan truyền đến các xứ Tây phương, nơi có nhiều Phật tử tại gia tham gia vào các buổi thiền tập và ẩn cư. Một số các trung tâm Thiên cũng bắt đầu những công tác xã hội: săn sóc những người bệnh ở giai đoạn cuối và những bệnh nhân liệt kháng trong giai đoạn cuối.

### *Northern Buddhism*

Northern Buddhism, in contrast with Southern Buddhism. The Northern Buddhism is also called the Mahayana Buddhism, the greater vehicle, one of the two great schools of Buddhism (Hinayana and Mahayana). The Mahayana arose in the first century BC. It is called Great Vehicle because its objective is the salvation of all beings. It opens the way of liberation to a great number of people and indeed, expresses the intention to liberate all beings. One of the most critical in Mahayana is that it stresses the value on laypersons. It emphasizes that laypersons can also attain nirvana if they strive to free themselves from worldly bondages. Major Mahayana sects include Hua-Yen, T'ien T'ai, Zen and the Pure Land. It should be noted that Mahayana spread from India to Tibet, China, Korea and Viet Nam. We must recognize that the Mahayana has contributed a great deal to Buddhist thought and culture. It has produced a wonderful Path of Bodhisattvas. Sakyamuni Buddha set an example by his own career that people could emulate. The goal of this career was Enlightenment and Buddhahood, and the way was the way of the Bodhisattva. The Third Council was held during the reign of Emperor Asoka in the third century B.C., there were already at least eighteen schools, each with its own doctrines and disciplinary rules. Among them, two schools dominated the deliberations at the Third Council, an analytical school called Vibhajyavadins, and a school of realistic pluralism known as the Sarvastivadins. The Council decided in favor of the analytical school and it was the views of this school that were carried to Sri Lanka by Asoka's missionaries, led by his son Mahendra. There it became known as the Theravada. The adherents of the Sarvastivada mostly migrated to Kashmir in the north west of India where the school became known for its popularization of the path of the perfections of the Bodhisattva. However, another Council (the Fourth Council) was held during the reign of King Kanishka in the first century A.D. in Kashmir; two more important schools emerged, the Vaibhashikas and the Sautrantikas. These two differed on the authenticity of the Abhidharma; the Vaibhashikas holding that the Abhidharma was taught by the Buddha, while the Sautrantikas held that it was not. By this time, Mahayana accounts tell us, a number of assemblies had been convened in order to compile the scriptures of the

Mahayana tradition, which were already reputed to be vast in number. In the north and south west of India as well as Nalanda in Magadha, the Mahayana was studied and taught. Many of the important texts of the Mahayana were believed to have been related by Maitreya, the future Buddha and other celestial Bodhisattvas. The written texts of Mahayana as well as those of other schools began to appear about 500 years after the Buddha's Nirvana. The earliest Mahayana sutras such as the Lotus Sutra and the Sutra of the Perfection of Wisdom are usually dated before the first century A.D.

“Mahayana” is a Sanskrit term for “Great Vehicle.” One of the two main strands of Indian Buddhism, the other being Nikaya-Buddhism, referred to by Mahayana as “Hinayana.” Mahayana emphasizes the ideal of the Bodhisattva, which it contrasts with the Arhat, the ideal of the “Hinayana.” It considers the Arhat to be selfish because the Arhat path leads to nirvana for oneself alone, while the Bodhisattva strives to bring all sentient beings to salvation. The Mahayana is called Great Vehicle because its objective is the salvation of all beings. It opens the way of liberation to a great number of people and indeed, expresses the intention to liberate all beings. One of the most critical in Mahayana is that it stresses the value on laypersons. It emphasizes that laypersons can also attain nirvana if they strive to free themselves from worldly bondages. Major Mahayana sects include Hua-Yen, T'ien T'ai, Zen and the Pure Land. It should be noted that Mahayana spread from India to Tibet, China, Korea and Viet Nam. The essence of the Mahayana Buddhism is the conception of compassion for all living beings. The Mahayana, with its profound philosophy, its universal compassion and its abundant use of skillful means, rapidly began to attract the majority of people, not only in India, but in the newly Buddhist lands of central Asia. The origin of Mahayana may be traced to an earlier school known as Mahasanghika and earlier literary sources known as Mahayana Sutras. By the first century A.D., the formation of the Mahayana Buddhism was virtually complete, and most of the major Mahayana sutras were in existence. Theoretically speaking, Mahayana Buddhism is divided into two systems of thought: the Madhyamika and the Yogacara.

An alternative understanding of the Buddhist goal began to emerge around the time of the Second Council, although its exact origins are

not clear. This strand of Buddhism was later called Mahayana, or “Great Vehicle,” and today it is the dominant form of Buddhism in China, Japan, Korea, Mongolia, Tibet, and Vietnam. Unlike Theravada Buddhism, which is still a relatively unified tradition, the Mahayana constitutes a variety of different schools, such as in China, there were The Three-Sastra Sect, based on the Madhyamika-Sastra; Dharmalaksana Sect; Avatamsaka Sect, based on the Buddha-Avatamsaka-Sutra; Vinaya or Discipline Sect, based on the Vinaya-Pitaka; Satyasiddhi Sect, based on the Satyasiddhi Sastra; Abhidharma-Kosa Sect, based on the Abhidharma-Kosa Sastra. In Japan, the Japanese Tendai and Pure Land. However, the Mahayana never formed its own monastic code. Mahayana monks can practice alongside monks of other traditions, even though they may have different aspirations or visions of the path. The Mahayana accepts Gautama as a Buddha but greatly expands the notion of Buddhahood by recognizing a rich “pantheon” of Buddhas and Bodhisattvas (those whose essence is enlightenment). It also recognized scriptures that are not accepted by other forms of Buddhism as the word of the Buddha. Broadly speaking, the Mahayana differs from the Theravada in its representation of the final goal that a Buddhist ideal of the arhat, who devotes himself to gaining insight, while Mahayana offers the path of the Bodhisattva as the ultimate accomplishment. Through the perfection of wisdom and compassion, the Bodhisattva teaches others so that they too may achieve enlightenment. The Mahayana considers other paths as inferior to that of the Bodhisattva, referring to them derogatively as “Hinayana” or Lesser Vehicle. A characteristic feature of Mahayana Buddhism is the notion that Buddhas or advanced Bodhisattvas can, through their immense powers, create “Buddha Fields” or “Pure Land.” These Pure Lands are seen as unique and blissful paradises, which are accessed by a favorable rebirth following a life of devotion to the presiding Buddha. In a Pure Land a being is able to hear and practice Dharma in conducive circumstances, enabling swift enlightenment. Of the many Pure Lands, the Pure Land of the West, ruled by the Buddha Amitabha (in Japanese, Amida), is one of the most important Buddhas in Mahayana Buddhism.

***The Mahayana Teachings:*** The Mahayana teachings were given by the Buddha to an audience with strong interest in the Bodhisattva’s

path to Buddhahood. After the Buddha passing away, the Mahayana teachings weren't practiced publicly, but were passed down privately from teacher to student. According to the Buddhist legends, some Mahayana sutras were taken to another land to be cared for until conditions were right for their widespread propagation in our world. From the first century B.C. onwards, the Mahayana sutras began to appear publicly, and this way of practice became more widely known. The Mahayana has two methods of practice, Paramitayana and Vajrayana. Paramitayana is a general Bodhisattva path found in the sutras, and it emphasizes the altruistic intention and the practice of the six far-reaching attitudes. Zen, Pure Land and others are included in the Paramitayana. Vajrayana contains the Theravada and Paramitayana methods and adds the practice of meditating on various manifestations of the Buddhas or Buddhist meditational deities. Vajrayana techniques are found in teachings the Buddha gave called mantras. The Mahayana is not only a highly developed and profound philosophy and psychology, it is also an accessible, dynamic vehicle for achievement of Buddhahood. The basic practice doctrine of Mahayana Buddhism is the cultivation of the six paramitas; among them, the perfection of wisdom is the crown of the six perfections, for it is the penetrative, direct understanding of emptiness will transform the practices of generosity, morality, patience, energy, and meditation into perfections. The role of the perfection of wisdom is unique among the six perfections, for it is in the light of the perfection of wisdom that we see the emptiness of the subject, object, as well as action of the other five perfections. For example, in the perfection of generosity, it is the perfection of wisdom that causes us to understand the emptiness of the subject of the action of giving or the giver, the emptiness of the object of giving or the recipient, and the emptiness of the gift. Similarly, in the perfections of morality, patience, energy, and meditation, it is through understanding the perfection of wisdom that one understands the purity or emptiness of the subject, object, and action present in every sphere of action. The practice of the six paramitas results in the accomplishment of the two accumulations of merit and knowledge. The perfection of generosity, morality, and patience result in the accumulation of merit; while those of meditation and wisdom result in the accumulation of knowledge; the perfection of energy is necessary in

both accumulations of merit and knowledge. These two accumulations is very necessary for the cultivation and achievement of the Buddhahood. Besides, four infinite minds or four perfections of virtues may also be termed stereological or altruistic perfections. They are great vows of the enlightened ones with intention to free all sentient beings. These Enlightened Beings use all kinds of skillful means to save themselves as well as to save others. After the Buddha's death, Buddhism was divided into many schools. The two main branches were Hinayana and Mahayana. Whoever seeks to become an arhat belongs to the Hinayana; while whoever seeks to become a Buddha belongs to the Mahayana. Right after the Buddha's death the school of Mahayana, attributed to the rise in India of the Madhyamika (the school ascribed to Nagarjuna) and the Yoga; the rest of the sects belonged to the Hinayana. The Madhyamika and Yoga were called Tsan-Luan and Dharmalaksana in China. In Japan, only Kosa and Satyasiddhi belong to the Hinayana; the rest of other schools belong to the Mahayana. There are five major points of teachings in Northern school or five major teachings. First, Buddhahood is enlightenment, and enlightenment is not awakening the mind. Second, when the mind is kept immovable, the senses are quietened, and in this state the gate of supreme knowledge opens. Third, this opening of supreme knowledge leads to a mystical emancipation of mind and body. This, however, does not mean the absolute quietism of the Nirvana of the Hinayanists, for the supreme knowledge attained by Bodhisattvas involved unattached activity of the senses. Fourth, this unattached activity means being free from the dualism of mind and body, wherein the true character of things is grasped. Fifth, there is the path of Oneness, leading to a world of Suchness which knows no obstructions, no differences. This is Enlightenment.

***Mahayna Texts:*** The Buddhist texts brought to China by Indian missionaries and Chinese pilgrims weren't initially systematized. Over time, people became unsure how to resolve seeming discrepancies between sutras, and how to practice the teachings in this vast amount of literature. Thus in the seventh century there were spontaneous attempts to organize the Buddhist teachings in China. Groups were formed around various monks, each of whom chose a particular sutra or group of sutras as the central point of their study and practice. These groups



later evolved and became Buddhist traditions, each one passed down by a lineage of masters. Eight major traditions developed in China, as well as some minor ones. Northern collection of sutras or the northern collection or edition of 1,621 works (Buddhist sutras) first published in Peking around 1403-1424. Later this edition was published in Japan in 1678-1681 by Tetsugen.

***The Eight Principal Traditions:*** First, San-lun, which followed the Madhyamika (Middle Way) philosophical school of Indian Buddhism. Second, Fa-Hsiang, which followed the Yogacara (Cittamatrin or Mind-Only) philosophical school of Indian Buddhism. Third, Satyasiddhi (Ch'eng-Shih), a Theravada tradition. Fourth, Hua-Yen, which was based on the Avatamsaka Sutra and dealt with an array of metaphysical concepts for contemplation. Fifth, T'ien-T'ai, which took the Lotus Sutra as foremost and presented a balance between meditation, philosophical study, and good deeds. Sixth, Third Period (San-Shih-Chiao), a method for purification based on strict observance of monastic vows and charitable actions. Seventh, Ch'an (Zen) school, which emphasizes meditation and the Lankavatara Sutra. Eighth, Pure Land, in which practitioners strove to be reborn in the Pure Land of Amitabha Buddha or Maitreya Buddha.

***Persecution of Mahayana in China:*** In the Great T'ang Persecution of 842-845 A.D., Buddhism was severely repressed in China. All of the traditions except for Ch'an and Pure Land were essentially destroyed, although their influence remains and there is interest in them today. After 845, Ch'an and Pure Land became the principal Buddhist traditions, both of them studying the Middle Way and Mind-Only philosophies. Since the 16<sup>th</sup> century, Ch'an and Pure Land practices have been blended together in many Chinese monasteries.

***Mahayana in East Asia Countries:*** Some reliable sources said that Mahayana Buddhism spread to Vietnam by Indian monks who traveled to the east by sea from the beginning of the first century A.D., and later it entered China mainland; however, other source said from China Mahayana spread to Vietnam beginning in the second century A.D. and to Korea in the fourth century. Ch'an became prevalent in both Vietnam and Korea, although in Vietnam Pure Land and Theravada traditions became popular as well. In the sixth century, most Chinese

Buddhist traditions reached Japan via Korea. In the 12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> centuries, many new traditions proliferated in Japan. This occurred because people were bewildered by the vastness of the Buddha's teachings and sought a single effective practice to engage in. During this time, two Pure Land traditions branched off from the T'ien-T'ai tradition. Of these, the Jodo-Shin-Shu, the True Pure Land Sect, emphasized the family as the center of religious life. It began the custom of married monks, who take vows and lead religious practices in temples. The temples are passed down from father to eldest son. Although Ch'an came to Japan as early as the seventh century; however, it became popular in the twelfth. Many Zen traditions exist, but Rinzai and Soto became the most well-known. In the 13<sup>th</sup> century, the Nichiren tradition, based on the Lotus Sutra, appeared. Shingon, the Japanese tantric tradition, was also revitalized around this time. In the Meiji Restoration of 1868, the Japanese government decreed that all Buddhist clergy be allowed to marry. During the Japanese occupation of Korea in the early 20<sup>th</sup> century, non-celibate priesthood was introduced. But now most Korean Sangha follow the ordination vows of monks and nuns, which necessarily include celibacy. Post-war Japan has seen the arising of many small groups, each with its own way of practice. Some have integrated the pre-Buddhist Shinto beliefs into their system, other have adopted a Christian bent. Further studies should be accomplished to examine the teachings of these groups to determine if their interpretation is still faithful to the Buddha's teachings. From Japan in particular, Zen and Nichiren-Shu have spread to Western countries. Zen has become very popular in the West, where lots of lay people attend meditation sessions and retreats. Some Zen centers have begun social welfare: hospices to help the terminally ill or people with AIDS.

**Chương Bốn Mười Lăm**  
**Chapter Forty-Five**

**Phật Giáo Mật Tông**

Sau năm 500 sau tây lịch, sự phát triển của mật chú trong Ấn Độ giáo làm tiến xa hơn sự lớn mạnh của hình thức pháp thuật trong Phật giáo, được gọi là “Mật chú,” mong đời sự toàn giác qua tu tập những pháp thực hành mật chú. Mật chú gây được nhiều ảnh hưởng ở Népal, Tây Tạng, Trung Hoa, Nhật Bản, Java, và Sumatra. Ngoài Ấn Độ, một số ít những trường phái mới chính thống được phát triển bởi sự hòa hợp của Đại Thừa với những yếu tố bản xứ. Đáng được ghi nhận là Thiên tông và Di Đà giáo ở Trung Hoa và Nhật Bản, và trường phái Nyingmapa ở Tây Tạng, pha trộn với giáo phái Shaman bản xứ của Tây Tạng. Mật chú theo Phạm ngữ “tantra” có nghĩa là “sợi chỉ.” Chú cũng có nghĩa là văn bản, hay những bài thuyết giảng của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni, nhưng chỉ xuất hiện vào khoảng thế kỷ thứ bảy mà thôi. Trong Mật giáo, chú là những lời Phật nói riêng cho từng người và được các đệ tử ghi chép lại. Như vậy “Chú” là sự tập hợp có hệ thống hay khắng khít ý hướng hay mật ngữ của Phật về sự phát triển tâm linh. Trong Mật giáo, chú là những lời Phật nói riêng cho từng người và được các đệ tử ghi chép lại. Như vậy “Chú” là sự tập hợp có hệ thống hay khắng khít ý hướng hay mật ngữ của Phật về sự phát triển tâm linh. Mật chú trong Phật giáo xét về bề mặt thì giống với mật chú của Ấn giáo ở mức độ đáng kể, nhưng trên thực tế lại có rất ít sự giống nhau giữa hai loại mật chú này, về cả phương diện chủ đề, chủ thuyết triết học, hay các nguyên tắc tôn giáo. Điều này không có gì đáng ngạc nhiên bởi vì mục tiêu và đối tượng của những người Phật giáo khác xa với mục tiêu, đối tượng của người Ấn Độ giáo. Sự khác biệt chính là Mật tông của Phật giáo không phải là chủ nghĩa thờ thần Sakti. Khái niệm Sakti, khái niệm về quyền năng thiêng liêng, về khả năng tạo tác thuộc nữ tính của vị thần cao nhất, thần Siva, hoặc các hiện thân của thần này, không có vai trò gì trong Phật giáo, còn trong mật chú Ấn Độ giáo thì khái niệm về quyền năng Sakti là tiêu điểm của sự chú ý. Ý tưởng trung tâm của Phật giáo Mật tông là kiến thức hay tuệ giác. Đối với người Phật tử, Sakti là ảo ảnh, thứ quyền năng tạo nên ảo tưởng mà người ta thì chỉ có thể thoát ra nhờ trí tuệ mà thôi.

Do đó mục tiêu của người Phật tử không phải là đạt được quyền năng, hay liên kết với quyền năng của vũ trụ để trở thành một công cụ của các quyền năng ấy hoặc để làm chủ các quyền năng ấy, mà trái lại, người Phật tử phải cố tách mình ra khỏi các quyền năng này, những quyền năng mà từ bao lâu nay đã giam hãm người ta trong luân hồi sanh tử. người Phật tử cố gắng nhận ra những quyền năng vốn đã khiến mình đắm chìm trong vòng sinh tử, để thoát ra khỏi sự chế ngự của chúng. Tuy nhiên, người Phật tử không tìm cách phủ nhận các quyền năng này hay hủy diệt chúng mà là biến đổi chúng trở thành sức mạnh giác ngộ, và sức mạnh này thay vì tạo thêm ra sự phân hóa, lại thổi theo chiều nghịch lại để tạo nên sự thống nhất toàn vẹn. Thái độ của người Ấn Độ giáo thì khác hẳn, nếu không nói là trái ngược lại. “Hợp nhất với Sakti để có đầy đủ quyền năng,” mật chú Kulacudamani đã dạy như thế. “Thế giới được tạo ra từ sự hợp nhất giữa thần Siva và thần Sakti.” Người Phật giáo thì trái lại, không chấp nhận sự tạo thành và hiển lộ của thế giới, mà lại muốn trở về với trạng thái “vô sinh, vô tướng” của sự trống không (sunyata), tình trạng từ đó mọi vật được sinh ra, hoặc tình trạng đã có trước hoặc là cao hơn mọi sự thành tạo (nếu có thể dùng ngôn ngữ của loài người để nói về cái không diễn tả được).

Ngày nay, Mật Tông là tên gọi chung Phật giáo Mật tông được dùng để chỉ các hình thức Phật giáo về sau này tại Ấn Độ, như tông Chân Ngôn (Mantrayana), Kim Cang thừa (Vajrayana), hay Câu Sinh Khởi thừa (Sahajayana). Người sáng lập ra Mật Tông tại Trung Quốc là ngài Thiện Vô Úy (see Thiện Vô Úy) vào khoảng năm 720 sau Tây Lịch. Du Già có nghĩa là ‘định trí,’ và cũng mang ý nghĩa ‘chứa đựng những mật thuyết.’ Tông phái này dạy cho Phật tử những sự hành trì bí hiểm trong việc tu tập đạo Phật. Tông phái này có một thời kỳ phồn thịnh đến nỗi đồng hóa cả Bát Nhã tông và Tứ Luận tông. Tuy nhiên, trong tất cả các xu hướng của Phật giáo thì giáo lý Mật tông cho đến ngày nay vẫn còn bị xem thường và ngộ nhận. Các phép tu luyện Mật tông (tantras) bị nhiều người kết tội, bắt nguồn chủ yếu từ những truyền thống Ấn Độ giáo suy đồi và những việc làm bất chính mà các truyền thống này gây ra trong đám người ngu dốt. Thành kiến chống lại mọi cái gì thuộc về Mật tông như thế mạnh mẽ đến nỗi ngay cả các học giả cũng từ bỏ không muốn dính dáng gì đến nó, kết quả là mọi sự nghiên cứu vô tư về giáo phái này đã bị gác bỏ suốt một thời gian dài.

Mật giáo hay Phật giáo Mật tông, phát triển đặc biệt nơi Chân Ngôn tông, thờ Đức Đại Nhật Như Lai, Thai Tạng và Kim Cương Giới; đối lại với Hiển giáo. Mật giáo gồm các kinh nói về mật tánh gắng sức dạy về mối tương quan nội tại của thế giới bên ngoài và thế giới tâm linh, sự đồng nhất của tâm và vũ trụ. Mật giáo chấp nhận giáo thuyết giống như trong kinh điển Đại Thừa, nhưng dạy một số phương thức thực hành hoàn toàn khác biệt. Dấu trên căn bản và mục tiêu chính yếu của Bồ Tát đạo là thành Phật đạo để làm lợi lạc cho chúng sanh, giáo điển Mật giáo hay giáo điển Kim Cang Thừa cũng nhấn mạnh đến những nghi thức, những dấu hiệu, mật chú, và quán tưởng. Các phương thức được Mật giáo sử dụng trong các phép quán tưởng như sau: *Thứ nhất là Quán Tưởng Mạn Đà La*: Mạn Đà La có nghĩa là “vòng tròn,” “hội,” hay “hình.” Có nhiều loại Mạn Đà La, nhưng có hai thứ thông thường nhất trong Mật giáo. Một hình kết hợp vẽ chân dung nhiều loại khác nhau, quý, thần, Phật và Bồ Tát, biểu thị năng lực, sức mạnh và các hoạt động chung trong các hình vuông tròn. Ngay tại trung tâm là Phật Tỳ Lô Giá Na, vị Phật Quang Minh Biến Chiếu; và một lược đồ tiêu biểu vài mẫu âm thiêng liêng của tiếng Phạn gọi là “bija” hay “chủng tử,” tiêu biểu cho các hình tượng. *Thứ nhì là Quán Tưởng Chơn Âm*: Các âm thiêng liêng như âm OM chẳng hạn, được truyền từ thầy sang đệ tử trong lúc khải thị. Khi tâm người đệ tử đã được điều hợp đúng đắn, người ta nói là các chấn động của biểu tượng ngôn ngữ này cùng với sự phối hợp của nó trong tâm thức của người khải thị để mở tâm thức của người đệ tử đến các chiều kích cao hơn. *Thứ ba là Quán Tưởng Thủ Ấn*: Đây là điệu bộ của thân thể, đặc biệt là các cử động tượng trưng của bàn tay, được thực hiện để trợ giúp kêu gọi những tâm thái song hành nhất định của chư Phật và chư Bồ Tát.

Phật giáo Mật tông lại chia làm hai phái. *Thứ nhất là Mật Giáo Tạng Bộ*: Phái Mật Giáo Tạng Bộ có kinh điển được dịch rất sớm vào thế kỷ thứ 4 sau Tây Lịch. Cát Hữu (Srimitra) người xứ Qui-Tư, một bộ lạc da trắng, đã dịch một vài bản kinh sang Hán văn. Đó là những bùa chú thường gồm có một vài mật chú và những bài tán thần hay thánh ở thượng giới, nhưng thật ra chúng không thể được xem như là biểu dương cho những ước vọng cao. *Thứ nhì là Mật Giáo Thuần Bộ*: Phái mà ta mệnh danh là Mật Giáo Thuần Bộ hay Thuần Mật khởi đầu với ba vị pháp sư Ấn Độ đến Trung Quốc vào thời nhà Đường (713-765). Vị Pháp sư đầu tiên là Thiện Vô Úy. Vị Pháp sư thứ hai là Kim Cương

Trí. Vị Pháp sư thứ ba là Bất Không. Vị Pháp sư thứ tư là Nhất Hành. Nói về Giới Luật Mật Tông, cũng giống như giới luật Bồ Tát, giới luật Mật tông cũng giúp cho chúng ta kiểm soát những hành động về thân, khẩu và ý. Giới luật này tập trung vào việc đoạn trừ những ảo tưởng và ảo tưởng của vạn hữu, nhằm giúp chúng ta đạt được quả vị Bồ Đề. Việc hành trì nghiêm nhặt những giới điều Mật tông thật vô cùng khó khăn. Tuy nhiên, lợi lạc đem lại do việc hành trì này thì vô cùng to lớn. Các giới điều Mật tông được truyền thọ qua những lễ quán đảnh, và chỉ có trong truyền thống Kim Cang Thừa mà thôi, cũng là một nhánh của Đại Thừa. Để được thọ lãnh giới pháp của Mật tông thì trước đó chúng ta phải thọ giới quy-y và một số hay tất cả giới điều đưa đến cá nhân giải thoát cũng như những giới điều của Bồ Tát. Rồi chúng ta phải nguyện giữ những giới điều ấy cho đến khi chúng ta đạt được quả vị giác ngộ hoàn toàn.

### *Esoteric Buddhism*

After 500 A.D., the development of the Tantra in Hinduism furthered the growth of a magical form of Buddhism, called the "Tantra," which expected full enlightenment from magical practices. The Tantra became very influential in Nepal, Tibet, China, Japan, Java and Sumatra. Outside India, a few genuinely new schools developed from the fusion of the Mahayana with indigenous elements. Noteworthy among them are, in China and Japan, the Ch'an (meditation) school, and Amidism, and in Tibet the Nyingmapa, who absorbed much of the Shamanism native to Tibet. "Tantra" is a Sanskrit term for "thread." Tantra also means various kinds of texts, or discourse attributed to Sakyamuni Buddha, but only appeared some time around the seventh century in India. In Tantric school, tantra means secret texts spoken by the Buddha for a specific person and rewritten by his disciples. So "Tantra" means system or continuum of the Buddha's secret words on spiritual development. In Tantric school, tantra means secret texts spoken by the Buddha for a specific person and rewritten by his disciples. So "Tantra" means system or continuum of the Buddha's secret words on the spiritual development. The Buddhist Tantras in outward appearance resemble the Hindu Tantras to a marked degree, but in reality there is very little similarity between

them, either in subject matter or in philosophical doctrines, or in religious principles. This is not to be questioned at, since the aims and objects of Buddhists are widely different from those of the Hindus.” The main difference is that Buddhist Tantra is not Saktism. The concept of Sakti, of divine power, of the creative female aspect of the highest God (Siva) or his emanations does not play any role in Buddhism, while in the Hindu Tantras, the concept of power (sakti) forms the focus of interest. The central idea of Tantric Buddhism, however, is prajna (knowledge, wisdom). To the Buddhist, sakti is “maya,” the very power that creates illusion, from which only Prajna can liberate us. It is, therefore, not the aim of the Buddhist to acquire power, or to join himself to the power of the universe, either to become their instrument or to become their master, but, on the contrary, he tries to free himself from those powers, which for aeons kept him a prisoner of samsara. He strives to perceive those powers, which have kept him going in the rounds of life and death, in order to liberate himself from their dominion. However, he does not try to negate them or to destroy them, but to transform them in the fire of knowledge, so that they may become forces of enlightenment which, instead of creating further differentiation, flow in the opposite direction: towards union, towards wholeness, towards completeness. The attitude of the Hindu Tantras is quite different, if not contrary. “United with the Sakti, be full of power,” says the Kulacudamani Tantra. “From the union of Siva and Sakti the world is created.” The Buddhist, on the other hand, does not want the creation and unfoldment of the world, but the coming back to the “uncreated, unformed” state of sunyata. From which all creation proceeds, or which is prior to and beyond all creation (if one may put the inexpressible into human language).

Nowadays, Esoteric Buddhism is the general name of Tantric Buddhism is given to the later aspects of Buddhism in India, i.e., esoteric, mantra, or esoteric school, or the Tantra School. It is also called the True Word sect or Mantrayana, or the secret teachings, the Vajrayana, or the Sahajayana. The founder of the Esoteric school in China was Subhakarā (Shan-Wu-Wei) around 720 A.D. Yoga means ‘to concentrate the mind,’ and also means ‘containing the secret doctrines.’ This sect, which taught the magic observances in Buddhist practices. At one time, this school was so prosperous that the prajna

school and the Four Madhyamika Treatises school were absorbed in it. However, among all the aspects of Buddhism, its Tantric teachings have until now been the most neglected and misunderstood. The Tantras against which accusations have been hurled originated mostly from the decadent forms of late Hindu tradition and the malpractices which they gave rise to among the ignorant. The prejudice, which in this way grew against everything Tantric, was so strong that even scholars refused to have anything to do with it, and consequently any impartial investigation or research was neglected for a long time.

The esoteric method. The esoteric Mantra, or Yogacara sect, developed especially in Shingon, with Vairocana as the chief object of worship, and the Mandalas of Garbhadhatu and Vajradhatu. The esoteric teaching or Tantric Buddhism, in contrast with the open schools (Hiền giáo). The Buddhist tantra consists of sutras of a so-called mystical nature which endeavor to teach the inner relationship of the external world and the world of spirit, of the identity of Mind and universe. Tantric Buddhism adopts the same basic teachings as in the Mahayana sutras, but taught a number of very different practices. Though the basic outline of the Bodhisattva path and the primary goal of the attainment of Buddhahood for the benefit of other sentient beings, Tantric teachings or textual sources of Vajrayana also emphasize the use of esoteric rituals, symbols, mantras, and visualizations. Among the devices employed in tantric meditational practices are the following: *First, Contemplation on Mandala:* Mandala means “circle,” “assemblage,” “picture.” There are various kinds of mandala, but the most common in Esoteric Buddhism are of two types: A composite picture graphically portraying different classes of demons, deities, Buddhas and Bodhisattvas, representing various powers, forces, and activities, within symbolic squares and circles. In the center of which is a figure of the Buddha Vairocana, the Great Illuminator; and a diagrammatic representation wherein certain sacred Sanskrit letters, called “bija” or “seeds” are substituted for figures. *Second, Contemplation on Mantras:* Mantras or sacred sounds, such as OM, for example, are transmitted from the master to his disciple at the time of initiation. When the disciple’s mind is properly attuned, the inner vibrations of this word symbol together with its associations in the consciousness of the initiate are said to open his mind to higher



dimension. *Third, Contemplation of Mudras:* These are physical gestures, especially symbolical hand movements, which are performed to help evoke certain states of mind parallel to those of Budhas and Bodhisattvas.

Esoteric Buddhism has two major sects. *First, Miscellaneous Mystic:* What we designate as “Miscellaneous Mystic” of which mantras were translated early in the fourth century A.D. Srimitra of Kucha, a Central Asian state inhabited by a white race, translated some texts into Chinese. These were charms, cures, and other sorts of sorcery, often containing some mantra prayers and praises of gods or saints of higher grades, but generally speaking they could not be regarded as expressing a high aspiration. *Second, Pure Mystic:* What we can designate as ‘Pure Mystic’ begins with some able Indian teachers who arrived in China during the T’ang period (713-765). The first Dharma master was Subhakarasiṃha (637-735). The second Dharma master was Vajrabodhi (663-723). The third Dharma master was Amoghavajra (705-774). The fourth Dharma master was I-Hsing (683-727). Talking about Tantric Precepts, like the Bodhisattva precepts, tantric precepts also make us mindful of actions of body, speech and mind. They chiefly focus on eliminating the appearance and conceptions of things, which prevent us from attaining enlightenment. The tantric vows are the most difficult to keep purely. However, the benefit from maintaining them is greater. Tantric vows are taken during some tantric initiations, and thus are found only in the Vajrayana tradition, which is a branch of the Mahayana. To take them, we must have taken refuge, some or all of the vows for individual liberation, and the Bodhisattva vows. Then we pledge to keep the tantric vows until we attain enlightenment.



*Phần Bảy*  
*Phật Giáo Tại Việt Nam*

*Part Seven*  
*Buddhism in Vietnam*



**Chương Bốn Mười Sáu**  
**Chapter Forty-Six**

**Lược Sử Phật Giáo Việt Nam**

Do bởi vị trí nằm bên bờ Đông Nam Châu Á và có cùng biên giới với Trung Hoa nên Việt Nam đã bị ảnh hưởng bởi cả hai tông phái Phật giáo Nguyên Thủy từ phía Nam và Đại Thừa từ phía Bắc. Hơn nữa, trong số các quốc gia trong vùng Đông Nam châu Á thì nền văn hóa của Việt Nam gần giống với nền văn hóa của Trung Hoa nên Phật Giáo Việt Nam có khuynh hướng nghiêng hẳn về Phật giáo Đại Thừa. Tuy nhiên, do hoàn cảnh địa lý và lịch sử phát triển, Phật giáo Nguyên Thủy cũng từ từ bắt rễ trong đời sống hằng ngày của dân chúng. Phật giáo đến Việt Nam từ nhiều nơi, bao gồm Trung Hoa, Phù Nam, Champa (một vương quốc ở miền Trung Việt Nam đã mất vào khoảng thế kỷ thứ 15), Cao Miên, và từ những nhà sư đi đường biển từ Ấn Độ. Phật giáo có lẽ đã được đưa vào Việt Nam bằng đường biển vào đầu thế kỷ thứ nhất. Vào khoảng thế kỷ thứ hai hay thứ ba trước Tây lịch, có nhiều phái đoàn Phật giáo được hoàng đế A Dục phái ra nước ngoài để truyền bá giáo lý của Đức Phật ở những xứ xa xôi, vượt xa biên giới Ấn Độ như Phi Châu, Tây Á và Trung Á cũng như Đông Nam Á gồm các nước như Mã Lai, Miến Điện, Thái Lan, Lào, Cao Miên, Chàm và Việt Nam, thời bấy giờ có tên là Quận Giao Chỉ (bây giờ là vùng tỉnh Bắc Ninh). Mãi cho đến thế kỷ thứ 10, Việt Nam vẫn còn nằm dưới sự đô hộ của người Trung Hoa, nên ảnh hưởng của Trung Hoa rất mạnh về mọi mặt trong xã hội Việt Nam, bao gồm luôn việc truyền bá Phật giáo. Vào khoảng thế kỷ thứ hai thì tại Giao Chỉ đã có những vị Tăng nổi tiếng, điển hình là ngài Khương Tăng Hội. Người ta tin rằng trong ba trung tâm Phật giáo cổ đại ở Đông Á là Lạc Dương, Bành Thành và Luy Lâu thì trung tâm Luy Lâu ở Giao Chỉ là trung tâm Phật giáo đầu tiên được thành lập dưới triều Hán vào khoảng thế kỷ thứ nhất Tây lịch. Thời đó Luy Lâu là thủ phủ của Giao Chỉ, lúc bấy giờ là thuộc địa của Trung Hoa. Vì Luy Lâu nằm giữa con đường giao thương Ấn Hoa, nên thời đó các nhà sư tiên phong Ấn Độ trước khi đến Trung Hoa họ đều ghé lại Luy Lâu. Vì thế mà Luy Lâu đã trở thành một điểm thuận tiện và hưng thịnh cho các đoàn truyền giáo tiên phong từ Ấn Độ đến lưu trú, truyền bá giáo lý nhà Phật trước khi các vị tiếp tục cuộc hành

trình đi về phương Bắc. Cũng chính vì thế mà Tăng Đoàn Luy Lâu được thành lập trước cả Lạc Dương và Bành Thành. Vào thời đó trung tâm Luy Lâu có trên 20 ngôi chùa và 500 Tăng sĩ. Được biết Kinh Tứ Thập Nhị Chương xuất hiện đầu tiên tại Luy Lâu vào thế kỷ thứ hai sau Tây Lịch.

### ***A Brief History of Vietnamese Buddhism***

Because of its location at the edge of Southeast Asia and bordering on China, Vietnam has been influenced by both Theravada from the South and Mahayana from the North. Furthermore, among the Southeast Asian countries, Vietnamese culture had been more closely akin to that of Chinese, so Vietnamese Buddhism tends to lean more to the Mahayana Buddhism. However, owing to her geographical location and historical development, Theravada Buddhism gradually rooted into the daily lives of the people. Buddhism came to Vietnam from a variety of quarters, including China, Funan, Cambodia, Champa (a lost kingdom in Central Vietnam in the 15<sup>th</sup> century), and from monks who traveled directly from India by sea. Buddhism may have been introduced to Vietnam by sea as early as the first century. In around the second and the third century B.C., when numerous Buddhist missions were sent abroad by Emperor Asoka to disseminate the Buddha's Teachings in such distant countries beyond the borders of India as those in Africa, West and Central Asia as well as South East Asia including Malaysia, Burma, Thailand, Laos, Cambodia, Champa and Vietnam which was then known as Tongkin or Giao Chỉ District (now Bac Ninh province). Until the 10<sup>th</sup> century, Vietnam was still under Chinese control, so Chinese influence was so strong on Vietnamese society in all aspects, including the spread of Buddhism. By the second century, Tongkin already had several famous monks, especially Sanghapala. It is believed that among the three ancient Buddhist centers in East Asia, Lo-Yang, Peng-Ch'eng, and Luy-Lau, Luy Lau center in Giao Chi (Tongkin) was then the first to be founded under the Han Dynasty, around the early first century A.D. Luy Lau at that time was the capital of Giao Chi, which was then a Chinese colony, was on the main trade route between India and China, so before landing in China, most pioneer Indian monks landed in Tongkin. Therefore, Luy Lau became

a favorable and prosperous resort for Indian pioneer missionaries to stay and preach the Buddha's Teachings before continuing their journey to the North. And therefore, the Order Buddhism of Luy Lau was founded even before the ones in Lo-Yang and Peng-Ch'eng. According to the document recorded in an Anthology of the Most Talented Figures in Ch'an Park, our most ancient Buddhist literary collection, Master K'ang Seng Hui, a monk of Sogdian origin, was the first Buddhist Master at Luy Lau Center. He was born in Tongkin, where he was received into the Order of monks afterwards. He became the most famous monk who translated a large number of Buddhist Canonical books into Chinese and later he visited Nan-King, where he built the first temple and preached the Dharma. At that time, Luy Lau had more than 20 temples and 500 monks. It is known that the Sutra of the forty-Two Sections appeared at Luy Lau in the second century.





**Chương Bốn Mười Bảy**  
**Chapter Forty-Seven**

**Những Bước Thăng Trầm**  
**Của Phật Giáo Việt Nam**

Lịch sử Phật giáo Việt Nam với gần hai ngàn năm với nhiều giai đoạn thăng trầm: **1) Thời Kỳ Du Nhập Phật Giáo Vào Việt Nam:** Có người cho rằng khởi xướng công cuộc truyền bá Phật Giáo vào Việt Nam bắt đầu từ Ngài Mâu Bác, một vị Tăng người ở Ngô Châu, trước tu theo đạo Lão, sau đến Giao Châu và học đạo với các Tăng sĩ Ấn Độ ở đấy. Tuy nhiên, đáng tin cậy hơn có lẽ Phật Giáo Việt Nam bắt nguồn từ những giáo đoàn mà vua A Dục đã cử đi để truyền bá Phật Pháp vào thế kỷ thứ hai hoặc thứ ba trước Thiên Chúa. Trong số các trung tâm Phật giáo cổ Lạc Dương, Bành Thành và Luy Lâu thì có lẽ Luy Lâu là thích hợp và thuận tiện nhất cho các nhà truyền giáo tiên phong Ấn Độ đến, ở lại và truyền giảng giáo pháp. Vào khoảng thế kỷ thứ hai thì tại Giao Chỉ đã có những vị Tăng nổi tiếng, điển hình là ngài Khương Tăng Hội. Ngoài các ngài Mâu Bác và Khương Tăng Hội còn có rất nhiều Tăng sĩ danh tiếng khác như ngài Ma La Kỳ Vực và Thiện Hữu, vân vân, đi theo hoặc đường bộ qua ngã Trung Hoa, hoặc đường biển qua eo biển Mã Lai đến Giao Châu, nơi phát xuất cuộc Nam tiến của nước Việt Nam ngày nay, và chắc chắn các vị Tăng này đã dọn đường cho sứ mạng truyền bá Phật giáo vào Việt Nam về sau này. Vào thời kỳ này Giao Châu nội thuộc Trung Hoa, một quốc gia theo Khổng giáo, nên đối với đạo Phật, họ không cấm cản mà cũng không khuyến khích. Chính vì vậy mà ngoài vài bộ kinh thông dụng chữ Hán như Hoa Nghiêm và Pháp Hoa, ít có người nào biết đến kho tàng Pháp Bảo phong phú của Phật Giáo.

**2) Thời Kỳ Phát Triển Của Phật Giáo Việt Nam:** Từ năm 544 đến năm 602, tuy thời gian tự chủ có ngắn ngủi, nhưng đây chính là thời kỳ cực kỳ quan trọng cho việc truyền bá Phật Giáo tại Việt Nam. Tuy nhiên, Phật giáo Việt Nam vẫn chưa được phát triển mạnh cho mãi đến năm 580 khi Thiền sư Tỳ Ni Đa Lưu Chi, một vị sư Ấn Độ, là đệ tử của Tam Tổ Tăng Xán, trước khi dòng Thiền Trung Hoa bị chia làm hai, Bắc và Nam tông, đã đến Việt Nam và sáng lập dòng Thiền Tỳ Ni Đa Lưu Chi. Tổ truyền của dòng Thiền đầu tiên này chấm dứt sau khi tổ

thứ 28 của nó thị tịch vào năm 1216. Tuy nhiên, ảnh hưởng của nó còn rất mạnh ở phía Bắc. Dòng Thiền thứ hai tại Việt Nam được phát khởi bởi một nhà sư Trung Hoa tên là Vô Ngôn Thông, một đệ tử của Thiền sư Bách Trượng Hoài Hải. Tổ truyền của dòng Thiền này chấm dứt vào thế kỷ thứ 13, dù dòng Thiền này vẫn tồn tại. Mặc dù hai dòng Thiền này không còn tồn tại như những dòng truyền thừa khác, nhưng chính hai dòng Thiền này đã đặt nền móng vững chắc cho Phật giáo Việt Nam. Vào thời kỳ này, Việt Nam chúng ta chỉ có khoảng 15 bộ kinh do Ngài Khương Tăng Hội dịch mà thôi.

**3) Thời Kỳ Ngưng Phát Triển Của Phật Giáo Tại Việt Nam:** Ngô Quyền đánh đuổi quân Trung Hoa giành lại quyền tự chủ vào năm 939, nhưng chẳng bao lâu sau đó nhà Ngô bị sụp đổ, đưa đến loạn 12 sứ quân. Trong giai đoạn này, Phật giáo tại Trung Hoa bị ngược đãi một cách khủng khiếp trong khi sự phát triển của Phật Giáo Việt Nam tồn tại nhưng không được phát triển.

**4) Thời Kỳ Chấn Hưng Của Phật Giáo Việt Nam:** Khoảng đầu thế kỷ thứ mười, vua Lý Nam Đế khởi đầu một thời kỳ tự trị của Đại Việt, ông rất sùng kính đạo Phật và ông thường tham vấn với các vị Tăng cũng như thực hiện những lời khuyên của họ trong việc bảo vệ đất nước. Dưới thời nhà Đinh (969-981), vua Đinh Tiên Hoàng đã đặt ra Tăng Già Việt Nam được nhà vua bảo trợ và bổ nhiệm những vị sư nổi tiếng vào các chức vụ trong triều, những chức vụ mà trước kia đều do các học giả Khổng Nho đảm nhiệm. Năm 970, vua Đinh Tiên Hoàng phong cho Thiền Sư Ngô Chân Lưu làm Tăng Thống và ban hiệu Khuông Việt, diễn tả lòng biết ơn của nhà vua với vị Tăng có công sửa sang nước Việt.

**5) Thời Kỳ Hoàng Kim Của Phật Giáo Việt Nam:** a) *Tổng quan về thời kỳ hoàng kim của Phật Giáo Việt Nam:* Dưới thời nhà Tiền Lê (981-1009), bộ Đại Tạng bằng Hán văn đầu tiên đã được thỉnh về từ Trung Quốc, làm căn bản giáo điển cho Phật giáo Việt Nam. Phật giáo Việt Nam đạt đến đỉnh cao hưng thịnh vào hai thời đại Lý và Trần. Mãi đến thế kỷ thứ 11, bấy giờ Việt Nam vẫn còn dưới sự đô hộ của người Trung Hoa, và ngay cả sau khi nhà Lý đã thiết lập xong triều đại, Trung Hoa vẫn tiếp tục ảnh hưởng đáng kể vào Việt Nam. Tuy nhiên, vào giữa thế kỷ thứ 10 đến thế kỷ thứ 11, Phật giáo Việt Nam đã đạt đến đỉnh cao của thời kỳ hoàng kim của nó. Thời nhà Lý là thời hoàng kim của nền tự chủ Việt Nam. Dưới thời nhà Lý, Phật giáo Việt

Nam đã tùy thuộc vào sự bảo trợ của chánh quyền. Tất cả tám vị vua của vương triều nhà Lý từ 1010 đến 1224 đều là những người hộ trì Phật giáo trung kiên. Chính vì thế mà nhà Lý có một vị trí thật đặc biệt trong lịch sử Phật giáo Việt Nam. Vào thời này nhiều nhà sư đã tham gia vào việc trị nước, đặc biệt là sư Vạn Hạnh (... 1018), người đã góp phần quan trọng trong việc tôn Vua Lý Thái Tổ, người sáng lập triều Lý lên ngôi. Sau đó Ngài đã được vua ban tước hiệu là Quốc Sư (Tăng Thống). Năm 1069, vua Lý Thánh Tôn phát động chiến dịch Nam tiến chống lại Chiêm Thành, trong chiến dịch này trong số hàng trăm ngàn tù binh bắt được, có một tù binh rất đặc biệt được đưa về kinh đô Thăng Long, một nhà sư Trung Hoa tên Thảo Đường. Với sự hỗ trợ mạnh mẽ của vua Lý Thánh Tôn, dòng Thiền Thảo Đường đã được khai sáng. Về sau này tông phái Tịnh Độ được du nhập vào Việt Nam từ Trung Quốc chiếm vị thế khá mạnh và tồn tại cho đến ngày nay. Ngoài ra, hầu hết những tông phái Phật giáo Trung Hoa đều được truyền bá và tồn tại tại Việt Nam. Vua Lý Thái Tổ và các vị nối ngôi Ngài là những người ủng hộ và bảo trợ Phật giáo rất nhiệt tình. Các ngài chính thức công nhận Phật giáo là quốc giáo và cai trị đất nước y theo mười phân sự của một quân vương Phật giáo. Các ngài còn biểu lộ lòng đại bi đại từ và khoan dung đối với mọi người, cho dù người ấy là tội phạm, tù nhân, ngoại địch hay những kẻ phản loạn. Dưới thời vua Lý Thánh Tôn, Khổng Giáo đã bắt đầu truyền bá mạnh mẽ vào Việt Nam, nhưng mãi đến đời vua Lý Nhân Tông Khổng Giáo mới được phổ biến rộng rãi trong dân chúng sau khi nhà vua ban chiếu chỉ lập ra khoa cử. Tuy nhiên, Phong trào Khổng học không làm phương hại đến Phật Giáo vì bằng mọi cách các vua triều Lý vẫn tiếp tục bảo trợ Đạo Phật. Nhiều bút tích còn lưu lại đến ngày nay chứng tỏ Phật Giáo thời ấy đã đạt đến trình độ siêu việt. Lừng lẫy nhất là các ngài Viên Chiếu, Ngô An, và Khô Đầu. Giống như ngài Khuông Việt hồi thời Đinh Lê, các vị Tăng này nắm giữ các vị trí quan trọng nhất trong triều. Trong suốt chiều dài lịch sử Việt Nam, chưa có thời nào Phật Giáo được thịnh đạt cho bằng dưới thời nhà Lý. Trong khoảng thời gian 215 năm dưới triều nhà Lý, Đạo Phật là tôn giáo duy nhất được dân chúng sùng bái. Đến đời nhà Trần, các vị vua đầu như Trần Thái Tông và Trần Nhân Tông đều là những Phật tử nhiệt thành, hơn cả các vị vua thời nhà Lý. Phật giáo đời Trần, còn gọi là Phật giáo Trúc Lâm, tên của một thiền phái đặc biệt phát triển do vua Trần Nhân Tông lãnh đạo, đã trở thành

một hệ thống tư tưởng triết lý Phật giáo thật gần gũi với dân tộc. Đây là phong trào Phật giáo Nhập thế đầu tiên tại Việt Nam. Dưới thời nhà Trần, hầu như toàn thể nhân dân tham gia vào các sinh hoạt Phật giáo. Mười hai vị vua của triều đại nhà Trần cai trị Việt Nam trong suốt 175 năm (1225-1400) vẫn tiếp tục ủng hộ Phật giáo, nhưng dưới thời nhà Trần, ảnh hưởng Khổng giáo đang tăng dần trong triều đình. Khi triều đại nhà Trần sụp đổ vào năm 1400, Phật giáo cũng bắt đầu suy tàn và sự ủng hộ Khổng giáo càng gia tăng hơn do hậu quả của những cuộc xâm lăng của người Trung Hoa vào năm 1414. Dưới hai thời Lý Trần, hàng ngàn ngôi chùa đã được xây dựng. Dưới thời nhà Trần, bản khắc toàn bộ kinh Phật do sư Pháp Loa và hàng trăm Tăng sĩ cũng như hàng ngàn Phật tử tại gia khác đảm trách, kéo dài 24 năm và được hoàn thành (1295-1319) tại chùa Quỳnh Lâm dưới sự bảo trợ của vua Trần Anh Tông. *b) Thiền phái Trúc Lâm trong thời hoàng kim của Phật Giáo Việt Nam:* Dưới thời nhà Trần, một Thiền phái nổi tiếng được sáng lập, đó là Thiền phái Trúc Lâm. Thiền phái này do vua Trần Nhân Tông sáng lập và phát triển. Phong trào Phật giáo nhập thế do vua Trần Nhân Tông khởi xướng đã được toàn dân tham gia. Sau khi chiến thắng quân Mông Cổ, nhà vua xuất gia năm 1299, ngài lấy núi Yên Tử làm nơi tu hành. Điểm đặc biệt của Thiền phái Trúc Lâm là mang đạo Phật vào đời sống hằng ngày của nhân dân. Đây là loại đạo phục vụ cho cả đời sống đời sống phúc lợi xã hội cũng như tâm linh cho nhân dân. Thiền sư Viên Chứng, Quốc Sư của vua Trần Nhân Tông, đã nói rõ về những nguyên tắc hướng dẫn đời sống của một nhà chính trị Phật tử như sau: “Đã làm người phụng sự nhân dân thì phải lấy cái muốn của dân làm cái muốn của mình, phải lấy ý dân làm ý mình, trong khi đó không xao lãng việc tu hành của chính bản thân mình.” Dưới thời nhà Trần, các Tăng sĩ không trực tiếp tham gia vào các sinh hoạt chính trị, nhưng Phật giáo là một yếu tố cực kỳ quan trọng trong việc nối kết nhân tâm. Chính tinh thần Phật giáo đã khiến cho các vị vua đời Trần áp dụng những chính sách hết sức bình dị mà thân dân và vô cùng dân chủ. Chính vua Trần Nhân Tông đã xử dụng tiềm năng của Phật giáo nói chung và Thiền phái Trúc Lâm nói riêng để phục vụ đất nước và nhân dân. Thiền phái Trúc Lâm đã thực sự phát huy mọi tác dụng của Phật giáo trong đời sống xã hội cũng như chính trị của triều đại nhà Trần. Thật vậy, nói về mối tương quan nhân quả, thì sự ổn định và hưng thịnh bắt nguồn từ sự yên ổn trong tâm của nhân dân. Thiền phái

trúc Lâm đã làm sáng tỏ giáo lý Phật giáo này qua phương cách “Tâm an Cảnh bình” vậy. Nói tóm lại, dưới thời nhà Trần, cả Phật giáo, Thiền phái Trúc Lâm, và giới Tăng sĩ đã góp phần đáng kể về mọi mặt cho thời kỳ hoàng kim của lịch sử đất nước.

**6) Thời Kỳ Suy Tàn Của Phật Giáo Việt Nam:** Đến cuối đời nhà Trần thì Khổng Nho hưng khởi và chiếm độc quyền ở triều đình nên Phật giáo mất dần ảnh hưởng, nhất là sau khi quân Minh xâm chiếm Đại Việt vào năm 1414. Với chánh sách đồng hóa người Việt Nam thành người Trung Hoa và truyền bá Khổng giáo nên những người cai trị của nhà Minh phát động chiến dịch đàn áp Phật giáo bằng cách tịch thu hầu hết kinh sách, đưa về Kim Lăng và phá hủy rất nhiều đền chùa. Hơn thế nữa, nhiều nhà sư tài giỏi bị bắt đưa đi đày sang Trung Hoa. Đến đời nhà Hậu Lê, Khổng giáo vẫn tiếp tục ảnh hưởng mạnh trong triều đình. Trong khi đó, Lão giáo và Lạt Ma giáo cũng từ từ có ảnh hưởng ở Việt Nam, chỉ có Phật giáo là bị đẩy lùi. May nhờ Phật giáo đã bám rễ vào mọi tầng lớp quần chúng nên họ luôn giữ vững niềm tin dù phải chịu sự chống đối mãnh liệt của các học giả Khổng Nho và mệnh lệnh độc tôn của nhà vua (có vẻ như triều đình nghiêng về Khổng giáo trong khi thường dân vẫn duy trì niềm tin nơi Phật giáo). Đến thế kỷ thứ 16 trong thời Trịnh Nguyễn phân tranh, cả hai họ Trịnh và Nguyễn đều ra sức phục hưng Phật giáo. Các chúa Trịnh và Nguyễn đa số là Phật tử thuần thành và là những người bảo trợ Phật giáo đắc lực. Vào thế kỷ thứ 17, một số nhà sư Trung Hoa sang Việt Nam và sáng lập những dòng Thiền Lâm Tế và Tào Động. Họ được chúa Trịnh ở đàng ngoài tiếp đãi nồng hậu. Cùng thời đó, Thiền phái Trúc Lâm của Việt Nam cũng được phục hồi. Cùng lúc ấy thì ở đàng trong, các chúa Nguyễn cũng chào đón các nhà sư Trung Hoa một cách nồng nhiệt. Nhiều nhà sư nổi tiếng của Việt Nam cũng xuất hiện trên cả hai miền Nam và Bắc. Tuy nhiên, cũng vào thế kỷ thứ 17, trường phái Tịnh Độ đã bắt đầu chiếm ưu thế hơn các Thiền phái tại miền Bắc Việt Nam. Trong khi đó, các vị vua triều Nguyễn đảo lộn hoàn toàn khuynh hướng ủng hộ Khổng sang khuynh hướng ủng hộ Phật giáo. Vào năm 1601, chúa Nguyễn Hoàng bảo trợ việc xây cất chùa Thiên Mục nổi tiếng ở Huế. Dưới triều Gia Long, Minh Mạng và Thiệu Trị, nhiều chùa được trùng tu và nhiều chùa khác được khởi công xây dựng. Các vua chúa nhà Nguyễn còn ban Sắc Tứ cho nhiều chùa và miễn thuế ruộng đất cho chùa nữa.

**7) Thời Kỳ Cận Đại Của Phật Giáo Việt Nam:** Vào hậu bán thế kỷ thứ 19, Phật giáo vẫn còn phổ cập trong dân chúng, nhưng phải chịu thụt hậu trong thời thực dân Pháp thống trị Việt Nam, họ ủng hộ Thiên Chúa giáo và đàn áp Phật giáo một cách dã man. Người Pháp bị đánh đuổi ra khỏi lãnh thổ Việt Nam vào thế kỷ 20. Vào năm 1917, Đức Hộ Pháp Phạm Công Tắc sáng lập Cao Đài giáo, tôn giáo bao gồm cả ba niềm tin của Phật, Lão, và Cơ Đốc giáo. Cao-Đài chấp nhận vũ trụ luận của Phật giáo Tịnh Độ và Lão giáo; tuy vậy, một số Phật tử không đồng ý sắp đặt Cao Đài như là một trường phái của Phật giáo. Vào giữa thế kỷ thứ 20, Việt Nam có khoảng trên 80 phần trăm dân chúng theo Phật giáo; tuy nhiên, phần lớn những người được gọi là Phật tử có một ý nghĩ rất mơ hồ về ý nghĩa thật sự của Phật giáo. Trong thập thập niên 1920s, có một cuộc phục hưng Phật giáo tại Việt Nam, và bắt đầu năm 1931 một số các tổ chức Phật giáo ra đời trên toàn quốc. Từ năm 1931 đến 1934, Hòa Thượng Khánh Hòa lãnh đạo nhiều hội Phật Học khắp Bắc, Trung, Nam và Phật giáo đã dần dần phục hưng. Vào năm 1948, Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam Thống Nhất được thành lập ở Hà Nội. Nhiều tạp chí và dịch bản sách báo Phật giáo được phát hành. Tại Huế, Hòa Thượng Thích Giác Nhiên và cư sĩ Minh Tâm Lê Đình Thám đã đóng góp tích cực vào phong trào chấn hưng Phật giáo bằng cách thuyết pháp bằng tiếng Việt, thành lập nhiều tổ chức thanh niên Phật tử và dịch Kinh Lăng Nghiêm sang Việt ngữ. Vào năm 1951 một hội nghị Phật giáo toàn quốc họp tại Huế nhằm thống nhất các tổ chức Phật giáo và hoạt động của Tăng Già. Hội nghị đã chấp thuận cho Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam gia nhập Hội Phật Tử Thân Hữu Thế Giới được thành lập tại Colombo Tích Lan vào năm 1950. Tháng 9, năm 1952, hội nghị Phật Giáo thế Giới kỳ 2 tại Đông Kinh, Nhật Bản. Phái đoàn Tích Lan, trên đường tới Đông Kinh, đã ghé lại Sài Gòn trên tàu “La Marseillaise” với xá lợi của Đức Phật. Nhân cơ hội này Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam thống nhất đã biểu dương thực lực của mình sau lễ cung nghênh xá lợi Phật của hơn 50.000 Phật tử trong 6 ngày liên tục. Sau năm 1954, Việt Nam bị chia đôi, miền Bắc Cộng Sản dưới sự lãnh đạo của Hồ Chí Minh và miền Nam Cộng Hòa dưới sự lãnh đạo của Ngô Đình Diệm. Do tình hình chính trị xáo trộn trên cả hai miền Nam Bắc nên Phật giáo Việt Nam không được phát triển như Phật giáo tại những quốc gia khác trong vùng. Phật giáo bị đàn áp dưới cả hai chế độ, miền Bắc Cộng Sản và

miền Nam của Ngô Đình Diệm, một tín đồ Thiên Chúa Giáo. Sau năm 1963, Phật giáo miền Nam phục hồi với sự thành hình của Giáo Hội Phật Giáo Thống Nhất, nhưng Phật giáo miền Bắc vẫn âm thầm với những sinh hoạt giới hạn dưới chế độ Cộng Sản. Sau năm 1975, Cộng Sản chiếm toàn bộ Việt Nam, Phật giáo Việt Nam bị phân tán. Nhiều Tăng Ni và hàng trăm ngàn Phật tử đã vượt thoát đến các quốc gia khác trên thế giới và Phật giáo Việt Nam tại hải ngoại được hưng thịnh trên những vùng đất mới này. Năm 1980 chánh quyền Cộng Sản cho thành lập Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam. Từ đó nơi quốc nội, Phật Giáo Việt Nam có hai giáo hội hoạt động song hành cho đến ngày nay. Dù sao đi nữa, Phật giáo luôn được sự ủng hộ và bắt rễ sâu xa trong quần chúng.

### ***The Ups and Downs of Vietnamese Buddhism***

The history of Vietnamese Buddhism with almost two thousand years has been through many up-and-down periods: ***1) The Period of Introduction of Buddhism into Vietnam:*** Some people believe that Buddhism may have been introduced to Vietnam by Mau Bac (Meou-Po) from You-Chou, China, a former Taoist who had become a Buddhist Monk, later immigrated to Giao Châu and studied with Indian monks there. However, it is most likely to have been introduced to Vietnam by sea as early as the first century. Perhaps its origin dates back to the second or the third century B.C. when King Asoka sent numerous Buddhist missions abroad to disseminate the Buddha's Teachings. Among the three Ancient Buddhist centers, perhaps Luy Lâu, the capital of Giao Châu, was the most favorable place for Indian missionaries to arrive, stay and preach the Buddha's Teachings. By the second century, Tongkin already had several famous monks, especially Sanghapala. Besides Meou-Po and Sanghapala (K'ang-Seng-Hui), there were many other famous monks, i.e., Marajivaka and Kalyanaruci had come either from China or arrived by sea, and had stayed some time in Giao-Chau, originating point of the present Viet Nam. They surely expounded the necessary teachings that prepared the way for Meou-Po to expand Buddhism into Vietnam later on. At that time, Giao Chau belonged to China, a nation with the majority of Confucianists. Even though Buddhism was not prohibited, it was not

supported by the government. Therefore, only a few sutras were known in Chinese translations, no one knew about a precious tripitaka of Buddhist doctrines at that time.

**2) *The Growth of Vietnamese Buddhism:*** From 544 to 602, in a short period of independence, it was an extremely important period for the expansion of Buddhism in Vietnam. However, Vietnamese Buddhism still had not developed until 580 when Vinitaruci, an Indian monk, a disciple of the Third Patriarch Seng-Ts'an, long before its split into northern and southern schools. The first lineage of Vietnamese Zen Masters ended with the death of its twenty-eighth patriarch in 1216, however, its influence continued to be prominent in the north (see *Tỳ Ni Đa Lưu Chi*). The second Zen lineage in Vietnam was initiated by the Chinese monk named Wu-Yun-T'ung, a disciple of Pai-Zhang. This lineage of Zen Masters also died out in the thirteenth century, though the school itself survives. Although the first two lineages of Zen did not survive as lineages, they did lay the solid foundations for future Vietnamese Buddhism. During this period of time, Vietnam had only 15 translations of sutras from Sanghapala.

**3) *The Period of Non-development of Buddhism in Vietnam:*** In 939, Ngo Quyen expelled Chinese army, ended foreign domination in more than a thousand years, and regained the independence for Vietnam. But not long after, the Ngo dynasty weakened and collapsed, the whole country fell amid the fire and blood of the "Rebellion of the Twelve Lords." During this period of time, Buddhism in China suffered a terrible persecution, while Vietnamese Buddhism survived without any further development.

**4) *The Period of Prosperity of Buddhism in Vietnam:*** In the beginning of the tenth century, King Ly Nam De opened Dai Viet's Independence. He highly honored Buddhism and he often consulted with Buddhist monks and followed their advice on national affairs. In the Đinh dynasty (969-981), king Đinh Tiên Hoàng established a State-sponsored Vietnamese Sangha and initiated the practice of appointing eminent monks to advisory positions at court, offices formerly filled exclusively by Confucian scholars. In 970, King Dinh Tien Hoang appointed a monk named Ngo Chan Luu to be Head of the Sangha and granted him the complimentary title Khuong Viet, the expression of the king's appreciation of the monk's sound advice on public affairs.



**5) *The Flourishing Period of Buddhism in Vietnam:*** a) *An overview of the flourishing period of Buddhism in Vietnam:* In the Early Le dynasty (981-1009), the first complete Chinese Tripitaka was imported from China, establishing the scriptural basis of Vietnamese Buddhism. The prosperity of Vietnamese Buddhism reached its height under the Ly and the Tran Dynasties during four centuries. Until the eleventh century, present day Vietnam was effectively under Chinese control, and even after the Ly dynasty (1010-1225), China continued to exert considerable influence. However, from the second half of the tenth century to the eleventh century, Buddhism reached its peak of glory. The Ly dynasty spanned the golden age of Vietnamese independence. During the Ly dynasty, Buddhism in Vietnam had to depend on the protection and support of the Government. All eight kings of the Ly dynasty from 1010 till 1224 were staunch Buddhist supporters. Thus, the Ly dynasty had a very special place in the history of Vietnamese Buddhism. Many Buddhist monks were engaged in politics under the Ly Dynasty, such as Ch'an Master Van Hanh (... 1018), who made his great contribution to the enthroning of King Lý Thái Tổ, the founder of Ly Reign, and was later granted the title "Sangha President." In 1069, the Ly dynasty's campaign of southward expansion against Champa reached its farthest extent, the seventeenth parallel. In the course of this campaign, a very significant prisoner of war was brought to Thang Long Capital from captured Champa territory. This prisoner was the Chinese monk Ts'ao-Tang. With the strong support of king Lý Thánh Tông (1054-1072), Ts'ao-Tang established the Ts'ao-Tang Zen lineage (see Thảo Đường). Later, the Pure Land sect (from China) gradually became prominent in Vietnam and it maintains to the present day. Besides, most of Chinese Buddhist sects were propagated and survived in Vietnam. King Ly Thai To and his successors were devout Buddhist supporters and patrons who officially recognized Buddhism as a state religion and ruled righteously in accordance with the ten duties of a king. They showed their great compassion, loving-kindness and tolerance towards their people, even criminals, prisoners and foreign enemies or rebels. Under the reign of King Ly Thanh Ton, Confucianism had already been introduced into Vietnam when the king issued an Imperial Decree for selecting mandarins. However, the Confucian Movement did not harm Buddhism

because all the kings continued to support Buddhism by all means. Many writings of the time show the profundity of contemporary Buddhist thought, represented for example by Venerable Vien Chieu, Ngo An, Kho Dau. Like Khuong Viet under the Dinh and the Le, the latter filled most of the important posts of Imperial Councilor. Throughout Vietnamese history, Buddhism was never so flourishing as under the Ly dynasty. In a period of 215 years, Buddhism was the only one worshipped and honored. In the beginning of the Tran dynasty, kings Tran Thai Tong and Tran Nhan Tong were even more devout than Emperors of the Ly dynasty. Buddhism during the Tran Dynasty, or Truc Lam Buddhism, name of a special Zen Sect, which was founded and developed by king Tran Nhan Tong, became a Buddhist ideology being attached to the people. This was the first Engaged Buddhist Movement in Viet Nam. Under the Tran Dynasty, almost all people participated in all Buddhist activities. Twelve rulers of the Tran dynasty who ruled Vietnam for 175 years (1225-1400) also continued to support Buddhism, but it also experienced increasing competition from Confucians, who gradually replaced Buddhists within the royal court. When the Chen Dynasty was vanquished in 1400, Buddhism began to dwindle and support for Confucianism was accelerated as a result of Chinese invasions in 1414. Thousands of temples were built under the Ly and the Tran Dynasties. Under the Tran Dynasty the engraving of Buddhist scriptures completed. The great task was carried out by Master Phap Loa (1284-1330) and lasted 24 years from 1295 to 1319 at Quỳnh Lâm temple under the King Tran Anh Tong. *b) The Bamboo Forest Zen Sect during the flourishing period of Buddhism in Vietnam:* During the Tran Dynasty, a famous Zen sect was founded, that was The Bamboo Forest Zen Sect. This sect was founded and developed by king Tran Nhân Tông. The Engaged Buddhism which initiated by king Tran Nhan Tong was participated in by all people. After defeating the Mongolian forces, the king renounced in 1299, and turned the top of Yen Tu Mountain into his place of cultivation. A characteristic of the Bamboo Forest Zen Sect was to enter into everyday life of the people. This was a form of religion that served both the material and spiritual well-being of the people. Zen Master Vien Chung, king Tran Nhan Tong's National Teacher, said very clear on the leading principles as follows: "When you decide to devote

yourself to serve people, you should consider the people's wishes and thinking as being your own. However, you should be never neglecting your own cultivation." Under the Tran Dynasty, monks did not directly take part in political activities, but Buddhism was an extremely important factor that linked people's minds. It was the Buddhist spirit that made kings in the Tran dynasty governed the country with simple means, but they were so democratic and so friendly to the people. It was king Tran Nhan Tong who employed the potential of Buddhism in general, and the Bamboo Zen Sect in particular to serve his country and people. The Bamboo Forest Zen Sect did develop Buddhist effects on society and politics. As a matter of fact, as regards the causality, the nation's stabilization and prosperity arose from the peaceful mind of the people. The Bamboo Forest Zen Sect made the Buddhist doctrines clear that "When inner feelings are happy, the surroundings are peaceful." In summary, during the Tran Dynasty, Buddhism, the Bamboo Forest Zen Sect, and the Sangha remarkably contributed in every way to the golden era in the national history.

**6) *The Decaying Period of Buddhism in Vietnam:*** By the end of the Tran Dynasty, as Confucianists and scholars gained their influence at the royal court, Buddhism gradually lost its influence, especially after the invasion of the Ming in 1414, Đại Việt became a colony of China again. With the policy of assimilating the Vietnamese into Chinese and spreading the Confucianism, Ming rulers oppressed Vietnamese Buddhists by confiscating most of their Buddhist textbooks, sent them to Chin-Lang and destroying a large number of temples. Moreover, a large number of talented monks were sent to China in exile. When Vietnam regained its independence (second Le dynasty), the influence of Confucianism was still very strong in the royal court. During that period of time, Taoism and Lamaism gradually made their influence, but Buddhism lagged behind. Fortunately, Buddhism had been rooted so deeply in the majority of Vietnamese people and they always tried to keep their faith despite Confucianist scholars' strong opposition and the king's exclusive orders (it was likely that the royalties were more inclined to Confucianism whereas the commoners were maintaining their faith in Buddhism). In the 16<sup>th</sup> century, during the Trinh and Nguyen conflicts, lasting about 300 years, both Trinh and Nguyen Lords tried to restore Buddhism. Many of them

were sincere Buddhists and devout patrons of Buddhism. In the 17<sup>th</sup> century, a number of Chinese monks came to Vietnam and founded such Ch'an Sects as the Lin-Chi Sect and the T'ao Tung Sect. They were warmly received by the Trinh in the North. The Ch'an Sect of Truc Lam was also restored. At the same time, in the South, the Nguyen Lords also heartily welcomed numerous Ch'an Masters from China. Many Vietnamese famous monks also appeared in both the North and the South. However, by the seventeenth century, the Pureland School had begun to take over the place of the meditation schools and it became the main stream in the North. During that period of time, the rulers of the Nguyen dynasty totally reversed the trend of supporting of Confucianism to the support of Buddhism. In 1601, Lord Nguyen Hoang sponsored the construction of the famous Thien Mu Pagoda in Hue. Especially under King Gia Long, King Minh Mang and King Thieu Tri, many temples were renovated and many more were built. The Nguyen Lords and Kings granted many temples a royal charter board and approved tax exemptions for their farming land.

7) *The Modern Period of Buddhism in Vietnam:* In the second half of the nineteenth century, though Buddhism remained popular among the masses, but encountered a setback during the age of French colonists' domination over Vietnam, they supported Catholicism and cruelly suppressed Buddhism. The French were only expelled in the twentieth century. In 1917, Dharma Protector Pham Cong Tac founded a new religion called "Cao-Dai" which embraces Buddhism, Taoism and Christianity. Cao-Dai has adopted the cosmological view of Buddhist Pureland School and Taoism; however, some Buddhists do not agree to classify it under Buddhism as a school. By the mid-twentieth century, there were more than eighty percent of Vietnamese population were Buddhists; however, the majority of the so called Buddhist had very vague ideas of true Buddhism. In the 1920s, there was a Buddhist revival in Vietnam, and beginning in 1931 a number of new Buddhist organizations were founded throughout the country. From 1931 to 1934, Most Venerable Khanh Hoa headed many Vietnamese Buddhist Learning Centers and he tried to gradually restore Vietnamese Buddhism. In 1948 the United Vietnamese Buddhist Association was established in Hanoi. Many Buddhist magazines and translations were issued. In Hue, Most Venerable Thich

Giac Nhien and Upasaka Minh Tam Le Dinh Tham have tried their best to contribute to the Buddhist restoration by preaching the Buddha's Teachings in Vietnamese, founding several Buddhist youth organizations and translating the Surangama Sutra into Vietnamese. In 1951, a National Buddhist Conference was held in Hue, aimed at unifying all Buddhist associations and reorganizing the Sangha's activities. It approved the participation of Vietnamese Buddhist in the World Fellowship of Buddhists which was founded in Colombo, Ceylon in 1950. In September 1952, the Second Buddhist World Congress was held in Tokyo, Japan. The Singhalese Delegation to this congress was taking a relic of the Buddha to Japan on a French steamer named "La Marseillaise", which had stopped for a day in Saigon. The Unified Vietnamese Buddhism proved to the world its auspicious strength with 50,000 Buddhists assembled to accord a devout reception to this relic in 6 days. After 1954, Vietnam was divided into two parts, the Communist North Vietnam, under Ho Chi Minh; and the Republic of South Vietnam, under Ngo Dinh Diem. Because of the political turmoils in both North and South Vietnam, Buddhism could not been developed as it has been in some other countries in the region. Vietnamese Buddhism was oppressed in both North and South Vietnam, the North was under the Communist regime, the South was under Ngo Dinh Diem, a Catholic. After 1963, Buddhism in the South restored with the formation of the United Buddhist Order, but Buddhism in the North was still quiet with limited activities under the Communist regime. After 1975, the Communist Regime dominated the whole country, Buddhism in Vietnam had been disintegrated. Many Buddhist monks and nuns and several hundred thousands of Buddhists had escaped to other countries in the world and Oversea Vietnamese Buddhism prospers in its new homes. In 1980, the government founded another Vietnamese Buddhist Congregation. Since then, there exist two Buddhist Congregations in Vietnam. No matter what happens, Buddhism always has public support and remains deeply rooted in Vietnam.



**Chương Bốn Mươi Tám**  
**Chapter Forty-Eight**

**Vai Trò Của Tăng Lữ**  
**Trong Lịch Sử Việt Nam**

**1) Sơ Lược Về Vai Trò Của Tăng Lữ Trong Lịch Sử Dựng Nước Và Giữ Nước Của Việt Nam:** Đức Phật chẳng bao giờ khuyến khích hàng đệ tử của Ngài tham gia vào chính trị, và giáo lý của Ngài cũng không đề cập đến mục đích chính trị trong xã hội của hàng Tăng Lữ. Tuy nhiên, giáo lý nhà Phật quan tâm đến phúc lợi và hạnh phúc của chúng sanh. Nếu chúng ta nhìn kỹ vào tứ vô lượng tâm chúng ta sẽ thấy rằng qua vô lượng từ, vô lượng bi, vô lượng hỷ, và vô lượng xả, đạo Phật đã tích cực góp phần ổn định xã hội và rèn luyện con người có một nhân cách hoàn mỹ. Riêng đối với Việt Nam, đạo Phật đã du nhập vào Việt Nam ngay trong quá trình dựng nước và giữ nước của dân tộc này, và vì thế mà đạo Phật cũng cống hiến rất nhiều Thiền Sư và Tăng Lữ nổi tiếng cho đất nước. Trong quá trình dựng nước và giữ nước, không còn gì nghi ngờ rằng những tư tưởng Phật giáo đã gắn liền vào những sinh hoạt chính trị của đất nước Việt Nam, và tôn giáo này đã trở thành một tôn giáo của dân tộc luôn đi đôi với những thăng trầm của lịch sử đất nước. Từ các triều đại Đinh, Tiền Lê, Lý, Trần, Hậu Lê, và Nguyễn, vai trò của Tăng Lữ thật vô cùng quan trọng cho đất nước trong mọi lãnh vực. Dưới triều nhà Đinh, Thiền Sư Khuông Việt (Ngô Chân Lưu) đã được nhà vua phong chức Tăng Thống. Ngài vừa giúp vua Đinh Tiên Hoàng ổn định xã hội bằng giáo pháp nhà Phật, mà Ngài cũng chính thức làm việc cho triều đình, giúp các quan lại cai trị đất nước một cách có hiệu quả. Sau đó, vào năm 980, Ngài lại giúp vua Lê Đại Hành trong vai trò cố vấn việc bang giao với nhà Tống bên Trung Hoa. Trong thời Tiền Lê, vua Lê Đại Hành thường bàn bạc quốc sự với các vị Thiền sư Vạn Hạnh và Pháp Thuận. Dưới hai triều Lý và Trần, rất nhiều vị Tăng đã giữ chức Quốc Sư, người chịu trách nhiệm cố vấn nhà vua và triều thần trong việc trị nước. Vào năm 1130, vua Lý Nhân Tông thỉnh Thiền sư Viên Thông vào triều để hỏi chuyện quốc sự. Ngài đã khuyên nhà vua rằng thương dân cũng đồng nghĩa với kính trọng họ, vì thế mà cả nhà vua lẫn quan lại đều phải chăm lo tu

đức trước thì việc trị dân mới an được. Trong lịch sử dựng nước và giữ nước, đã có rất nhiều vị Tăng nổi bậc giữ những vai trò quan trọng trong việc cai trị đất nước; tuy nhiên, các sử gia thời phong kiến chỉ đề cập đến các vua và quan của các triều đại mà thôi. Trong lịch sử cận đại, vào năm 1963, sức mạnh của Tăng đoàn trong Giáo Hội Phật giáo Việt Nam nói riêng và của Phật giáo nói chung đã đóng một vai trò quyết liệt trong việc làm sụp đổ chế độ của Tổng Thống Ngô Đình Diệm.

**2) Lý Do Khiến Tăng Lữ Tham Gia Vào Các Sinh Hoạt Chính Trị Của Nhà Nước:** Có nhiều lý do khiến cho Tăng Lữ tham gia vào những sinh hoạt chính trị. Trong lịch sử dựng nước và giữ nước, Việt Nam đã trải qua quá nhiều cuộc chiến tranh, vì thế mà các nhà lãnh đạo rất cần những nhà trí thức trợ giúp trong việc chiến thắng những cuộc chiến tranh này. Kể từ thế kỷ thứ nhất đến thế kỷ thứ 17, các nhà trí thức Việt Nam hình như chỉ tìm thấy trong hai giai cấp: sĩ phu và Tăng lữ. Vào năm 971, vua Đinh Tiên Hoàng cho thành lập Tăng Già Đại Cồ Việt và bổ nhiệm chức Tăng Thống (Thiền sư Khuông Việt). Nhà vua cũng chấp nhận giáo lý nhà Phật làm nguyên tắc chỉ nam cho việc trị dân của triều đình. Sau đó, vua Lê Đại Hành bổ nhiệm các vị Thiền sư Vạn Hạnh và Pháp Thuận làm cố vấn. Như vậy lý do nào khiến cho các hàng Tăng lữ tham gia vào các sinh hoạt chính trị? Lý do thứ nhất là do hoàn cảnh đất nước; đất nước cần họ đứng ra giữ nước. Lý do thứ hai, Tăng lữ là những người có ý thức về quốc gia, và họ thông hiểu quần chúng vì họ sống rất gần gũi với những người bình dân. Lý do thứ ba là hầu hết các vị vua đều tin tưởng họ vì họ chỉ tới góp ý với vua rồi trở về chùa, chứ họ không hề giữ bất cứ chức vụ nào trong triều.

### ***The Sangha's Role in Vietnamese History***

**1) A Summary of the Role of the Monks in the History of Establishing and Defending the Nation in Vietnam:** The Buddha never encourages his disciples to participate in the government political activities, and His Teachings never mention the role of the Sangha in the Government. However, the Buddha's Teachings always concern with human beings' welfare and happiness. If we look closely into the four immeasurable minds we will see through Immeasurable loving



kindness, Immeasurable compassion, Immeasurable inner joy, Perfect equanimity or immeasurable detachment, Buddhism positively contributes to stabilizing society and training people in good character. As for Vietnam, Buddhism entered Vietnam during the process of establishing and defending the nation of this people, and therefore, Vietnamese Buddhism also contributed so many eminent Zen Masters and Monks for the country. In the process of establishing and defending the nation, it's no doubt that the Buddhist ideology being attached to the nation's political activities, and this religion has become a national religion going along with the ups and downs of the national history. From dynasties of Dinh, Pre-Le, Ly, Tran, Post-Le, and Nguyen, the role of the Sangha has been so important to the nation in all fields. Under the Dinh dynasty, Zen Master Khuong Viet (Ngo Chan Luu) was appointed the Supreme Patriarch of the Sangha Council. He helped king Dinh Tien Hoang stabilize society through Buddhist doctrines, at the same time, he worked officially for the imperial court to help the mandarins to govern the country effectively. Later, in 980, he assisted king Le Dai Hanh in the role of a consultant on diplomacy with the Sung in China. In the Pre-Le dynasty, king Le Dai Hanh always consulted with Zen Masters Van Hanh and Phap Thuan about national affairs. Under the Ly and Chen dynasties, so many monks held the title of the National Teachers who were responsible to advise the king and imperial court on how to govern the country. In 1130 king Ly Nhan Tong invited Zen Master Vien Thong to the imperial court to ask about the national affairs. He advised the king that to love the people means to respect them, so both the king and the mandarins must practice their virtue in order to rule over the nation in peace. In the history of establishing and defending the nation, there have been a lot of eminent monks who took part in the national affairs; however, feudal historians only mentioned the kings and the mandarins of the dynasties. In recent history, in 1963, the power of the Sangha of the United Buddhist Order in particular, and the power of Buddhism in general were demonstrated by a decisive role in bringing down the regime of President Ngo Dinh Diem.

**2) *Reasons for the Monks to Participate in the Government Political Activities:*** There are many reasons for the monks to take part in the government political activities. In the history of establishing and

defending the nation, Vietnam experienced a lot of wars, so its leaders needed intellectuals who could help win these wars. From the first to the seventeenth century, Vietnam could only find its intellectuals in two classes: intellectual students and monks. In 971, king Dinh Tien Hoang established Dai-Co-Viet Sangha and appointed the title of Supreme Patriarch (Zen Master Khuong Viet). The king also adopted Buddhist doctrines as spiritually guiding principles of the imperial court. Later, king Le Dai Hanh appointed Zen Masters Van Hanh and Phap Thuan as his political advisers. So, why did the monks take part in the government political activities? The first reason was the circumstances of the nation; the country needed them to defend the nation. The second reason was that they were knowledgeable on national affairs, and they understood the public because they lived very close to the commoners. The third reason was that most of the kings trusted them because they only came to give the king their advice and then went back to their temples, and they never took any positions in the imperial court or government.

**Chương Bốn Mươi Chín**  
**Chapter Forty-Nine**

**Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam**

Lịch sử Phật giáo Việt Nam với gần hai ngàn năm với nhiều giai đoạn thăng trầm: **1) Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam Thống Nhất (1964):** Từ năm 1955 đến năm 1963, chế độ Ngô Đình Diệm đã lạm dụng quyền hành đàn áp Phật giáo một cách dã man. Vào năm 1963, hầu như toàn bộ chư Tăng Ni tại miền Nam đã tham gia vào công cuộc đấu tranh chống lại sự kỳ thị tôn giáo của chế độ, kêu gọi hủy bỏ đạo luật thuộc địa số 10, một đạo luật đã được thừa nhận từ thời thực dân Pháp và vẫn được Tổng Thống Ngô Đình Diệm duy trì, chỉ thừa nhận Thiên Chúa Giáo La Mã, trong khi Phật giáo và các tôn giáo khác chỉ được coi như là “hiệp hội” mà thôi. Vào đêm 20 tháng 8 năm 1963, chính quyền ông Diệm tung ra những cuộc càn quét bằng cảnh sát một cách qui mô tại Huế và Sài Gòn nhằm khủng bố và bắt bớ chư Tăng Ni. Để bảo vệ Phật giáo, Hòa Thượng Thích Quảng Đức cùng một số chư Tăng Ni đã tự thiêu vì chánh pháp. Sau pháp nạn này, Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam trở nên mạnh mẽ hơn. Chính sức mạnh của Tăng đoàn trong Giáo Hội Phật giáo Việt Nam nói riêng và của Phật giáo nói chung đã đóng một vai trò quyết liệt trong việc làm sụp đổ chế độ của Tổng Thống Ngô Đình Diệm vào năm 1963. Sau năm 1963, Phật giáo miền Nam phục hồi với sự thành hình của Giáo Hội Phật Giáo Thống Nhất vào năm 1964. Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam Thống Nhất chính thức đại diện cho truyền thống 2.000 năm Phật Giáo Việt Nam. Đặc điểm của Giáo Hội là kết hợp lần đầu tiên giữa những hệ phái lớn như Bắc Tông, Khất Sĩ và Nam Tông làm một giáo hội duy nhất. **2) Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam (1983):** Tổ chức được nhà nước Cộng Hòa Xã Hội Chủ Nghĩa Việt Nam thành lập năm 1983, được hiểu như là tổ chức bao trùm hết tất cả sinh hoạt của tự viện và Phật tử tại gia. Vì thế tại Việt Nam hiện nay có hai giáo hội: Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam Thống Nhất, được thành lập vào năm 1963; và Giáo Hội Việt Nam, được thành lập vào năm 1983. Theo Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam, đạo Phật chẳng những tin vào lòng bi mẫn và sự yêu thương, mà còn phải đấu tranh xóa bỏ giai cấp như Đức Phật đã làm trên 2.500 năm về trước. Tổ chức này xuất bản nguyệt san Giác Ngộ, để thông tin

sinh hoạt Phật sự và phản ảnh chính sách đương thời của nhà nước về 100.000 Tăng Ni và hơn 60 triệu Phật tử tại gia, nhưng những con số này còn phải hỏi lại.

### ***Vietnamese Buddhist Association***

The history of Vietnamese Buddhism with almost two thousand years has been through many up-and-down periods: **1) *The Unified Buddhist Church of Vietnam (1964)***: From 1955 till 1963, Ngo Dinh Diem's regime missed the political power to brutally suppress Buddhists. In 1963, almost all monks and nuns in the South took part in the Buddhist struggle against religious discrimination, calling for the abrogation of the Tenth Colonial Decree. This decree, adopted by the French Colonists and maintained by President Ngo Dinh Diem, which recognized only Roman Catholicism as a "Church", while Buddhism and all other religions were reduced to the status of a mere "association". On the night of August 20, 1963, in a massive police sweep launched by the Ngo Dinh Diem Government in Hue and Saigon to terrorize and arrest a lot of monks and nuns. In order to safeguard Buddhism, Most Venerable Thich Quang Duc together with some other monks and nuns burnt themselves for the cause of Buddhism. After this calamity, the United Buddhist Order became even stronger. The power of the Sangha of the United Buddhist Order in particular, and the power of Buddhism in general were demonstrated by a decisive role in bringing down the regime of President Ngo Dinh Diem in 1963. After 1963, Buddhism in the South restored with the formation of the United Buddhist Order in 1964. The Unified Buddhist Church of Vietnam represents the 2,000-years tradition of Vietnamese Buddhism, and it has the unique characteristic of uniting Buddhism's three principle schools, the Northern School (Mahayana), the Mendicant School, and the Southern School (Theravada) into one congregation. **2) *Vietnamese Buddhist Association (1983)***: Organization founded in 1983 by the government of the Socialist Republic of Vietnam, which was conceived as an umbrella organization for all monastic and lay Buddhists. So, in Vietnam, there exist two Buddhist Orders: United Buddhist Order, founded in 1964; and Vietnamese Buddhist Association, founded in 1983. According to the Vietnamese Buddhist Association, Buddhism

does not only believe in compassion and love, but also in class struggle as did the Buddha more than twenty-five hundred years ago. The organization publishes a monthly magazine called “Giac Ngo” (Enlightenment), which informs Buddhist activities as well as reflects current government policies regarding to represent 100,000 monks and nuns, and 60,000,000 lay Buddhists, but these figures are questionable.



*Chương Năm Mười*  
*Chapter Fifty*

*Kinh Tạng Việt Nam*

Nghĩa đen của tiếng Phạn là “sợi chỉ xuyên các hạt châu.” Kinh là Thánh Thư của Phật giáo, tức là những cuộc đối thoại có định hướng, những bài thuyết pháp của Phật Thích Ca Mâu Ni. Người ta nói có hơn vạn quyển, nhưng chỉ một phần nhỏ được dịch ra Anh ngữ. Các kinh Tiểu Thừa được ghi lại bằng tiếng Pali hay Nam Phạn, và các kinh Đại Thừa được ghi lại bằng tiếng Sanskrit hay Bắc Phạn. Đa số các tông phái Phật giáo được sáng lập theo một kinh riêng từ đó họ rút ra uy lực cho tông phái mình. Phái Thiên Thai và Pháp Hoa thì dùng Kinh Pháp Hoa; Tông Hoa Nghiêm thì dùng Kinh Hoa Nghiêm. Tuy nhiên, Thiên Tông không liên hệ với kinh nào cả, điều này cho phép các thiền sư tự do sử dụng các kinh tùy ý khi các thầy thấy thích hợp, hoặc có khi các thầy không dùng bộ kinh nào cả. Có một câu quen thuộc trong nhà Thiền là “Bất lập văn tự, giáo ngoại biệt truyền,” nghĩa là không theo ngôn ngữ văn tự, giáo lý biệt truyền ngoài kinh điển. Điều này chỉ có nghĩa là với Thiên Tông, chân lý phải được lãnh hội trực tiếp và không theo uy thế của bất cứ thứ gì ngay cả uy thế của kinh điển. Bộ kinh tạng Việt Nam chủ yếu là lấy từ bên Trung Hoa. Dù nhiều bộ kinh đã được dịch sang tiếng Việt, nhưng các bộ kinh dịch này có quá nhiều những chữ dư thừa, làm cho một số Phật tử tại gia cũng như Tăng Ni không cảm thấy thoải mái khi tụng đọc. Dù vậy, tụng đọc kinh vẫn là một trong những phương thức tu tập phổ biến rộng nhất của Phật giáo Việt Nam. Những kinh điển phổ thông nhất của Phật giáo Việt Nam bao gồm Kinh Pháp Hoa, Kinh Duy Ma Cật, Kinh Thủ Lăng Nghiêm, Kinh A Di Đà (kể cả hai bộ, ngắn và dài), Kinh Đại Bát Niết Bàn, vân vân. Mãi cho đến hôm nay, Phật giáo Việt Nam vẫn chưa có bộ kinh tạng bằng chữ Việt; tuy nhiên, vào thập niên 1980s rất nhiều nỗ lực tập trung vào việc phiên dịch Tam Tạng Phật điển, hoặc từ Hán văn hay Bắc Phạn, hay Nam Phạn ra tiếng Việt. Vào năm 2003, Tỳ Kheo Thích Tịnh Hạnh ở Đài Loan tuyên bố rằng ông đã hoàn tất việc phiên dịch và hiện đang xúc tiến việc in ấn bộ đại tạng nhiều tập này.

### *Vietnamese Canonical Literature*

Literally sutra means a thread on which jewels are strung. The sutras are Buddhist scriptures, that is, the purported dialogues and sermons of sakyamuni Buddha. There are said to be over ten thousand, only a fraction of which have been translated into English. The so-called Hinayana were originally recorded in Pali, the Mahayana in Sanskrit. Most Buddhist sects are founded upon one particular sutra from which they derive their authority. The T'ien-T'ai and Lotus Sects from the Lotus sutra; the Hua-yen from the Avatamsaka Sutra. The Zen sects, however, is associated with no sutra, and this gives Zen masters freedom to use the scriptures as and when they see fit or to ignore them entirely. There is a familiar statement that Zen is a special transmission outside the scriptures, with no dependence upon words and letters. This only means that for the Zen sect, truth must be directly grasped and not taken on the authority of any thing, even the sutras. The canonical literature of Vietnamese Buddhism comes mainly from China. Even though many scriptures have been translated into Vietnamese, they contain a plethora of technical terms, which cause discomfort to most lay people as well as most monks and nuns when reciting sutras. Despite this, chanting of sutras is one of the most widespread religious practices of Vietnamese Buddhism. The most popular sutras in Vietnamese Buddhism include the Saddharma-Pundarika-Sutra, the Vimalakirti-Nirdesa-Sutra, the Surangama Sutra, the Amitabha Sutra (both long and short versions), and the Mahaparinirvana Sutra, etc. Until this date, Vietnamese Buddhism does not have its own canon yet; however, in the 1980s lots of efforts have been focused in translating the Buddhist Tripitaka, either from Chinese or Sanskrit, or Pali into Vietnamese. In 2003, Bhiksu Thich Nguyen Tang in Taiwan claimed that he finished translating a complete Vietnamese Buddhist Canon and he is in the process of publishing all the volumes at this time.



**Chương Năm Mười Một**  
**Chapter Fifty-One**

**Cơ Sở Giáo Dục của Phật Giáo Việt Nam**

**1) Sự thành lập của các Hội Phật Học:** Trong thập thập niên 1920s, có một cuộc phục hưng Phật giáo tại Việt Nam, và bắt đầu năm 1931 một số các tổ chức Phật giáo ra đời trên toàn quốc. Từ năm 1931 đến 1934, Hòa Thượng Khánh Hòa lãnh đạo nhiều hội Phật Học khắp Bắc, Trung, Nam và Phật giáo đã dần dần phục hưng. Đối với Phật giáo Việt Nam, từ trước thập niên 1930s, công việc thiết lập một hệ thống giáo dục Phật giáo đã được tiến hành. Tuy nhiên, vì thiếu một tổ chức thống nhất, nên ba miền Bắc, Trung và Nam tự thành lập những cơ sở và hiệp hội riêng cho từng miền. Vào năm 1948, Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam Thống Nhất được thành lập ở Hà Nội. Sau năm 1954, tại miền Nam Phật tử thành lập nhiều hiệp hội Phật giáo như Hội An Nam Phật Học, Hội Nam Kỳ Nghiên Cứu Phật Học, vân vân. Vào năm 1964, Phật giáo tại miền Nam phục hồi tổ chức Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam Thống Nhất. Như vậy sau gần 50 năm chấn hưng và phát triển, dầu đất nước đang trong tình trạng chiến tranh, và dầu hệ thống giáo dục Phật giáo chưa được kiện toàn, nhưng Phật giáo Việt Nam coi như đã được phục hoạt. **2) Viện Đại Học Vạn Hạnh:** Trước năm 1975, tại Sài Gòn có Viện Đại Học Vạn Hạnh nổi tiếng với năm phân khoa: Phật Học, Văn Khoa, Khoa Học Xã Hội, Khoa Học Ứng Dụng, và Khoa Ngôn Ngữ Học. Riêng phân khoa Phật Học, có khoảng 400 sinh viên theo học hằng năm. **3) Cơ Sở Giáo Dục Phật Giáo Hiện Tại:** Hiện nay Phật giáo Việt Nam có 3 viện Đại Học, một ở Sài Gòn, một ở Huế và một ở Hà Nội. Riêng tại Cần Thơ, Viện Phật Học Phật Giáo Nguyên Thủy được thành lập vào năm 2008. Bên cạnh đó có khoảng 10 trường Cao Đẳng Phật Học được mở ra tại nhiều tỉnh thành khác, và khoảng 30 trường Trung Cấp Phật Học tại hầu hết các tỉnh. **4) Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam:** Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam được Hòa Thượng Thích Minh Châu sáng lập năm 1989. Những công việc chính của Viện bao gồm việc làm sáng tỏ lời Phật dạy, mở rộng các sinh hoạt Phật giáo trong và ngoài nước, và truyền bá chánh pháp. Viện gồm các ban ngành như Ban Phật Giáo Việt Nam phụ trách

về lịch sử Phật giáo Việt Nam bao gồm cả văn hóa, kiến trúc, và khảo cổ học Phật giáo; Ban Phật Giáo Quốc Tế, phụ trách về Phật giáo vùng Hy Mã Lạp Sơn, Đông Nam Á, Đông Á, Âu Châu và Mỹ Châu, Ban Phật Giáo Chuyên Môn phụ trách về Thiên học, Tâm Lý học Phật giáo, Luận Lý học Phật giáo, Ngôn ngữ học, và Y học dân tộc, Ban Giáo Dục Tăng Ni phụ trách việc đào tạo Tăng Ni tại các trường Cơ Bản Phật Học và trường Cao Cấp Phật Học. Đặc biệt là Ban Phiên Dịch và Ấn Hành Đại Tạng Kinh phụ trách việc phiên dịch kinh tạng từ Pali, Sanskrit, Hán và Anh ngữ sang tiếng Việt. Công việc phiên dịch Đại Tạng Kinh Việt Nam đã được tiến hành từ năm 1991. Từ đó đến nay nhiều bộ kinh được dịch từ Tạng Pali như Trường Bộ, Trung Bộ, Tương Ứng Bộ... Bên cạnh đó nhiều bộ được dịch từ Hán tạng và Sanskrit như Trường A Hàm, Trung A Hàm, và Tăng Nhất A Hàm. Những thành quả đáng kể nói trên đây là do sự cố gắng vượt bực của chư Tăng Ni trong nước.

### *Educational Facilities of Vietnamese Buddhism*

**1) *The Formation of Buddhist Study Associations:*** In the 1920s, there was a Buddhist revival in Vietnam, and beginning in 1931 a number of new Buddhist organizations were founded throughout the country. From 1931 to 1934, Most Venerable Khanh Hoa headed many Vietnamese Buddhist Learning Centers and he tried to gradually restore Vietnamese Buddhism. For Vietnamese Buddhism, in the 1930s, the tasks of establishment an educational system have been initiated. However, due to lack of a unified organization, three regions North, Central and South established their own facilities and associations. After 1954, Buddhists in Southern Vietnam established many Buddhists Associations, such as The An Nam Buddhist Study Association, The Southern Buddhist Research, and so on. In 1964, Buddhism in the South restored with the formation of the United Buddhist Order. Thus, after almost 50 years of revival and development, even though the country was still in the war time, and even the Buddhist educational system has not yet perfected, Vietnamese Buddhism has been considered revived. **2) *Van Hanh University:*** Before 1975, there was Van Hanh University in Saigon which was so famous with its five departments: Buddhist Studies,

Humanity, Social Science, Applied Science and the Linguistic Department. Especially the Department of Buddhist Studies, there were around 400 students each year. **3) *Current Buddhist Educational Facilities:*** Nowadays, Vietnamese Buddhism has three Buddhist Universities, one in Saigon, one in Hue, and one in Hanoi. In Cantho, the Theravada Buddhist Institute was established in 2008. Besides, there are about ten Buddhist Colleges opened in other cities and towns, and around 30 Buddhist High Schools in almost every province. **4) *Vietnamese Buddhist Research Institute:*** The Vietnamese Buddhist Research Institute was founded by Most Venerable Thich Minh Chau in 1989. Its main tasks include elucidating the Buddha's Teachings, widening Buddhist activities both in Vietnam and abroad, and propagation of the Dharma. The Institute consists of many departments such as the Department of Vietnamese Buddhism, responsible for the History of Vietnamese Buddhism, Vietnamese Buddhist Literature, culture, architecture, archaeology; the Department of World Buddhism, responsible for Buddhism in Himalayan Region, Southeast Asian Region, East Asian Region, European and American Regions; the Department of Buddhist Specialties, responsible for Meditation studies, Psychology, Logic, Linguistics and native medicine; the Department of Monastic Education, responsible for training of monks and nuns at Basic Buddhist schools and Institutes of Advanced Buddhist Studies. Especially, the Department of Translating and Publishing the Tripitaka, responsible for translating and publishing the Buddhist Tripitaka from Pali, Sanskrit, Chinese and English into Vietnamese. The translation of the Tripitaka has been under way since 1991. Since that time, many sutras written in Pali has been translated from the Original Pali Canon such as Digha Nikaya or Long-Length Discourses, Majjhima Nikaya or Middle-Length Discourses, and Samyutta Nikaya or the Kindred Sayings. Besides many collections translated from Chinese and Sanskrit versions such as the Digha Agama, the Madhya Agama and the Samyukta Agama. The above mentioned results are the inconceivable efforts of monks and nuns in Vietnam.



*Chương Năm Mươi Hai*  
*Chapter Fifty-Two*

*Thiền Tông Việt Nam*

Chính ra Khương Tăng Hội là vị Thiền sư Việt Nam đầu tiên; tuy nhiên, thiền phái Việt Nam chỉ bắt đầu được thành lập từ thời Thiền sư Tỳ Ni Đa Lưu Chi mà thôi. Phật giáo Thiền tông có nhiều nhánh tại Việt Nam, là phái Tỳ Ni Đa Lưu Chi, phái Vô Ngôn Thông, và phái Thảo Đường. Ở Việt Nam ngày nay, Thiền là trường phái chiếm ưu thế, nhưng ở vài tỉnh miền Nam, nơi mà Phật giáo Nguyên Thủy chiếm ưu thế, thì Luật Tông là tông phái chính. Đa phần là người Khmer tu tập theo tông phái này. **1) Phái Tỳ Ni Đa Lưu Chi:** Dòng thứ nhất là dòng Thiền Tỳ Ni Đa Lưu Chi, được khai sáng bởi một vị Tăng Ấn Độ, đệ tử của Tam Tổ Tăng Xán từ Trung Hoa. Ngài đến Việt Nam vào cuối thế kỷ thứ 6. **2) Phái Vô Ngôn Thông:** Dòng Thiền thứ nhì là dòng Vô Ngôn Thông, được khai sáng bởi Thiền sư Vô Ngôn Thông, một Thiền sư Trung Hoa, đệ tử của Tổ Bách Trượng Hoài Hải từ Trung Hoa. **3) Phái Thảo Đường:** Dòng Thiền thứ ba là dòng Thảo Đường, được khai sáng bởi Thiền sư Thảo Đường, đệ tử của Đức Sơn Tuyên Giám. **4) Phái Trúc Lâm:** Dòng Thiền Trúc Lâm do sơ Tổ Trần Nhân Tông khai sáng. **5) Phái Lâm Tế:** Phái Lâm Tế được truyền thẳng từ Trung Hoa từ tổ Lâm Tế. **6) Phái Tào Động:** Phái Tào Động được truyền thẳng từ Thiền phái của Lục Tổ ở Tào Khê, Trung Quốc.

*Vietnamese Zen Sect*

Hjiang-Jing-Hui was the first Vietnamese Zen master; however, Vietnamese Zen sects only developed at the time of Zen master Vinitaruci. Zen Buddhism has several branches in Vietnam, namely, the Vinitaruci, the Wu-Yun-T'ung, and the Tsao-T'ang. In Vietnam today, Ch'an is the dominant tradition of Buddhism, but in some of the southern Vietnam, Theravada predominates, the main sect being the Disciplinary school. It is mainly practiced by Khmers. **1) Vinitaruci Zen Sect:** The first branch was founded in Vietnam by an Indian monk named Vinitaruci, who was one of the great disciples of the third

patriarch, Seng-Ts'an from China. He came to Vietnam at the end of the sixth century. **2) *Wu-Yun-T'ung Zen Sect:*** The second branch was founded by a Chinese Zen master named Wu-Yun-T'ung, a great disciple of Pai-Ch'ang-Huai-Hai from China. **3) *Tsao-T'ang Zen Sect:*** The third branch was founded by Tsao-T'ang, a disciple of Te-Shan. **4) *Trúc Lâm Zen Sect:*** Trúc Lâm Zen sect was founded by the first patriarch Trần Nhân Tông. **5) *Lin-Chi Zen Sect:*** The Lin Chi Zen sect was transmitted directly from China from Lin Chi Patriarch. **6) *T'ao-T'ung Zen Sect:*** T'ao-T'ung Zen sect was transmitted directly from T'ao-Tsi, China.

**Chương Năm Mười Ba**  
**Chapter Fifty-Three**

**Giáo Hội Phật Giáo**  
**Tăng Già Khất Sĩ Việt Nam**

**1) Tổng Quan Về Giáo Hội Phật Giáo Tăng Già Khất Sĩ Việt Nam:** Giáo hội Phật Giáo Tăng Già Khất Sĩ Việt Nam được Đức Tôn Sư Minh Đăng Quang sáng lập năm 1944. Giáo Hội được sáng lập trong bối cảnh đặc biệt của lịch sử, chính trị, văn hóa, xã hội của Việt Nam vào nửa đầu thế kỷ thứ 19. Đức Tôn Sư đã khéo léo phối hợp giữa hai truyền thống giáo lý Nam và Bắc Tông để làm giáo lý căn bản cho Giáo Hội. Không bao lâu sau ngày được Đức Ngài thành lập, hàng triệu tín đồ đã theo Ngài tu tập. Tiếng Đức Ngài vang vọng, tuy nhiên Đức Ngài thành linh vắng bóng vào năm 1954, từ năm đó Giáo Hội chính thức tưởng niệm ngày Đức Ngài vắng bóng. Sau khi Đức Ngài vắng bóng Giáo Hội Phật Giáo Tăng Già Khất Sĩ Việt Nam đã phát triển nhanh hơn trên một bình diện rộng hơn từ khắp các miền Nam Việt ra tận Bắc Trung Việt với hàng triệu triệu tín đồ.

**2) Các Giáo Đoàn Thuộc Giáo Hội Phật Giáo Tăng Già Khất Sĩ Việt Nam:** Hiện tại có 6 giáo đoàn Tăng và 3 giáo đoàn Ni trên toàn quốc: a) *Giáo Đoàn Tăng:* Giáo đoàn Tăng thứ Nhất do Trưởng Lão Giác Chánh lãnh đạo, lấy Tịnh Xá Ngọc Viên trong tỉnh Vĩnh Long làm trụ sở chánh. Giáo đoàn thứ hai do Trưởng Lão Giác Tánh lãnh đạo, lấy Tịnh Xá Ngọc Trang trong tỉnh Nha Trang làm trụ sở chánh. Giáo đoàn thứ ba do Trưởng Lão Giác An lãnh đạo, lấy Tịnh Xá Ngọc Tông trong tỉnh Nha Trang làm trụ sở chánh. Giáo đoàn thứ tư do Pháp Sư Giác Nhiên lãnh đạo, lấy Pháp Viện Minh Đăng Quang trong huyện Thủ Đức, ngoại thành Sài Gòn làm trụ sở chánh. Giáo đoàn thứ năm do Trưởng Lão Giác Lý lãnh đạo, lấy Tịnh Xá Trung Tâm ở Sài Gòn làm trụ sở chánh. Giáo đoàn thứ sáu do Trưởng Lão Giác Huệ lãnh đạo, lấy Giảng Đường Lộc Uyển ở Sài Gòn làm trụ sở chánh. b) *Giáo Đoàn Ni:* Giáo đoàn Ni thứ Nhất do Ni Trưởng Huỳnh Liên lãnh đạo, lấy Tịnh Xá Ngọc Phương ở Sài Gòn làm trụ sở chánh. Giáo đoàn thứ hai do Ni Trưởng Lão Ngân Liên lãnh đạo, lấy Tịnh Xá Ngọc Tiên tại Hà Tiên, trong tỉnh Rạch Giá làm trụ sở chánh. Giáo đoàn thứ

ba do Ni Trưởng Trí Liên lãnh đạo, lấy Tịnh xá Ngọc Hiệp trong tỉnh Mỹ Tho làm trụ sở chánh.

**3) Những Nhà Lãnh Đạo Của Giáo Hội Phật Giáo Tăng Già Khất Sĩ Việt Nam:** Giáo Hội Phật Giáo Tăng Già Khất Sĩ Việt Nam dưới sự lãnh đạo của Tôn Sư Minh Đăng Quang từ năm 1946 đến 1954. Từ năm 1954 đến 1975 do Trưởng Lão Giác Chánh lãnh đạo. Sau năm 1975, tại quốc nội, Trưởng Lão Giác Chánh tiếp tục lãnh đạo. Trong khi đó Pháp Sư Giác Nhiên, trưởng Giáo đoàn 4 xuất ngoại và thành lập Giáo Hội Phật Giáo Tăng Già Khất Sĩ Thế Giới. Trưởng Lão Giác Chánh thị tịch năm 2004. Hiện Giáo Hội Khất Sĩ trong và ngoài nước được sự lãnh đạo tinh thần của Hòa Thượng Thích Giác Nhiên. Tuy nhiên, Giáo Hội trong nước được sự điều phối trực tiếp của Thượng Tọa Thích Giác Toàn, trụ sở đặt tại Tịnh xá Trung Tâm, thuộc địa phận Sài Gòn.

### ***Vietnamese Sangha Bhikshu Buddhist Sect***

**1) An Overview of Vietnamese Sangha Bhikshu Buddhist Association:** Vietnamese Sangha Bhikshu Buddhist Association, founded in 1944 by the Late Most Honourable One Minh Đăng Quang. The school was established in the special background of history, politics, culture, and society of Vietnam in the first half of the nineteenth century. Most Honourable One Minh Đăng Quang cleverly combined both doctrines from Theravada (Hinayana) and Mahayana to make the doctrine for the Vietnamese Sangha Buddhism. Not long after he founded The Vietnamese Sangha Buddhism, millions of followers followed him to practise. He was so famous; however, he suddenly disappeared in 1954. He was officially considered missing in 1954. After he disappeared, the Vietnamese Sangha Bhikshu Buddhism developed more quickly on a larger scale from all over the South Vietnam to North of Central Vietnam with millions more followers.

**2) Missionaries of Vietnamese Sangha Bhikshu Buddhist Association:** At this time, in Vietnam, there are six Missionaries of Monks and four Missionaries of Nuns: *a) Missionaries of Monks:* The first Missionary of Monks led by Most Venerable Giac Chanh and its headquarters is Ngọc Viên Monastery in Vinh Long Province. The second Missionary of Monks led by Most Venerable Giac Tanh and its



headquarters is Ngoc Trang Monastery in Nha Trang Province. The third Missionary of Monks led by Most Venerable Giac An and its headquarters is Ngoc Tong Monastery in Nha Trang Province. The fourth Missionary of Monks led by Dharma Master, Most Venerable Giac Nhiên and its headquarters is Minh Dang Quang Dharma Institute in Thu Duc District, outskirts of Saigon City. The fifth Missionary of Monks led by Most Venerable Giac Ly and its headquarters is Central Monastery in Saigon. The sixth Missionary of Monks led by Most Venerable Giac Hue and its headquarters is Loc Uyen Dharma Hall in Saigon. *b) Missionaries of Nuns:* The first Missionary of Nuns led by Venerable Nun Huynh Lien and its headquarters is Ngoc Phuong Monastery in Saigon. The second Missionary of Nuns led by Venerable Nun Ngan Lien and its headquarters is Ngoc Tien in Ha Tien, Rach Gia Province. The third Missionary of Nuns led by Venerable Nun Tri Lien and its headquarters is Ngoc Hiep Monastery in My Tho Province.

*3) Leaders of Vietnamese Sangha Bhikshu Buddhist Association:* Vietnamese Sangha Bhikshu Buddhist Association led by Most Honorable One Minh Dang Quang from 1946 till 1954. From 1954 to 1975, led Most Venerable Giac Chanh. After 1975, Most Venerable Giac Chánh continued to lead the Vietnamese Sangha Bhikshu Buddhist Association in Vietnam. Meanwhile, Dharma Master Thich Giac Nhiên, leader of the fourth Missionary of Monks went overseas and established the International Sangha Bhikshu Buddhist Association in California, the United States of America. Most Venerable Giac Chanh passed away in 2004. At this time, Vietnamese Sangha Bhikshu Buddhist Association and International Sangha Bhikshu Buddhist Association led by Dharma Master, Most Venerable Thich Giac Nhiên. However, Vietnamese Sangha Bhikshu Buddhist Association in Vietnam is directly coordinated by Venerable Thich Giac Toan, and its headquarters is Central Monastery in Saigon.



**Chương Năm Mười Bốn**  
**Chapter Fifty-Four**

**Phật Giáo Nguyên Thủy Tại Việt Nam**

**1) Tổng Quan Phật Giáo Nguyên Thủy Tại Việt Nam:** Phật giáo Việt Nam tuy đã bị ảnh hưởng bởi cả hai tông phái Phật giáo Nguyên Thủy từ phía Nam và Đại Thừa từ phía Bắc. Nhưng Việt Nam đã bị Trung Hoa đô hộ trên một ngàn năm nên nền văn hóa của Việt Nam gần giống với nền văn hóa của Trung Hoa và vì thế mà Phật Giáo Việt Nam có khuynh hướng nghiêng hẳn về Phật giáo Đại Thừa. Vào đầu thế kỷ thứ 15 khi người Việt Nam mở cõi về phương Nam nơi mà người Chăm theo Phật giáo Nguyên Thủy ngay từ thế kỷ thứ 3, hoặc số khác thì theo Hồi Giáo. Rồi đến thế kỷ thứ 17, người Việt Nam lại tiến xa hơn nữa về phía Nam và chiếm lấy phần đất mà bây giờ là Nam Kỳ (Cochinchin), nơi mà đa phần dân Khờ Me cũng theo truyền thống Phật giáo Nguyên Thủy. Kể từ đó hai truyền thống (Đại Thừa và Nguyên Thủy) cùng tồn tại một cách bình yên trên vùng đất này. Như vậy Phật giáo Nguyên Thủy tại Việt Nam có hai hệ, một là hệ Nguyên Thủy của người Khờ Me, và một là của cộng đồng người Việt Nam, mới phát triển từ thập niên 1930.

**2) Sự Phát Triển Phật Giáo Nguyên Thủy Trong Cộng Đồng Việt Nam:** Vào đầu thập niên 1930s, ông Lê Văn Giang, một Bác Sĩ Thú Y trẻ, được đưa sang Nam Vang, làm việc cho chánh quyền thuộc địa. Trong khoảng thời gian này, ông có hứng thú với Phật giáo, nên bắt đầu tu tập theo các trường phái Tịnh Độ, rồi Mật Tông, nhưng không cảm thấy vừa lòng. Trong một dịp vãng cảnh chùa Miên, ông gặp vị Phó Tăng Thống của Tăng Già Cam Bốt, được vị này trao cho một quyển sách Phật giáo Nguyên Thủy nói về Bát Thánh Đạo được viết bằng tiếng Pháp. Ông cảm thấy vô cùng thích thú với bức thông điệp rõ ràng trong quyển sách, nên quyết định tu tập theo phương pháp của Phật giáo Nguyên Thủy. Sau vài năm, ông quyết định xuất gia và thọ giới cụ túc với Pháp Danh Hộ Tông. Vào thập niên 1940, ông trở về Việt Nam, thành lập ngôi chùa Phật Giáo Nguyên Thủy đầu tiên tại quận Thủ Đức, chùa Bửu Quang, khoảng 20 cây số về phía Tây Bắc của Sài Gòn. Từ ngôi chùa này những vị cao Tăng Phật giáo Nguyên Thủy đã hoằng hóa và thuyết pháp bằng tiếng Việt Nam. Về sau này

ngài Hộ Tông cũng đã phiên dịch rất nhiều tài liệu Phật giáo từ tiếng Pali ra tiếng Việt. Từ đó Phật giáo Nguyên Thủy chính thức đi vào hoạt động với dòng chánh Phật giáo Việt Nam. Vào năm 1949, ngài Hộ Tông cùng những người ủng hộ đã xây dựng chùa Kỳ Viên tại Sài Gòn. Ngôi chùa này đã trở thành trụ sở hoạt động chính của Phật giáo Nguyên Thủy tại Việt Nam. Vào năm 1957, Giáo Hội Phật Giáo Tăng Già Nguyên Thủy Việt Nam được chính thức thành lập và được chánh quyền Việt Nam Cộng Hòa công nhận. Ngài Hộ Tông được bầu chọn làm vị Tăng Thống đầu tiên của giáo hội. Những thập niên 1960 và 1970, vì đất nước đang trong tình trạng chiến tranh, nên chư Tăng của Giáo Hội cũng được gửi sang các nước Tích Lan và Thái Lan tu tập. Sau năm 1975, truyền thống Phật Giáo Nguyên Thủy lan rộng ra tới các miền khác của đất nước. Tính đến năm 2000, có khoảng 65 ngôi chùa Nguyên Thủy trong cả nước.

**3) Kinh Điển Nguyên Thủy:** a) *Kinh Điển*: Những bài thuyết giảng của Đức Phật Thích Ca. Tam tạng Kinh Điển bao gồm Kinh, Luật và Luận được Phật Giáo Nguyên Thủy ghi lại bằng tiếng Ba Li. Đại thừa gọi đây là những sưu tập các văn bản Kinh bằng tiếng Phạn. Kinh A Hàm là bản dịch tiếng Hoa những kinh điển. Phái Nhất Thiết Hữu Bộ gọi là những bài giảng của Đức Phật bằng Phạn ngữ. Thứ nhất là bộ kinh A Hàm mà trường phái Nguyên Thủy gọi là Bộ Tạng Kinh (Nikaya). Hòa Thượng Thích Minh Châu đã phiên dịch 27 quyển thuộc bốn bộ A Hàm vào cuối thập niên 1980. Ngài vẫn còn đang dịch bộ thứ Năm: i) Trường Bộ Kinh, ii) Trung Bộ Kinh, iii) Tương Ưng Bộ Kinh, iv) Tăng Chi Bộ Kinh, và v) Tiểu Bộ Kinh. Thứ nhì là Kinh Pháp Cú: Thượng Tọa Tịnh Sự đã phiên dịch bộ Kinh Pháp Cú sang tiếng Việt vào đầu thập niên 1980. Thứ ba là Kinh Na Tiên Tỳ Kheo: Thượng Tọa Tịnh Sự đã phiên dịch bộ Kinh Na Tiên Tỳ Kheo sang tiếng Việt vào đầu thập niên 1980. b) *Luật Tạng*: Vào thời Đức Phật còn tại thế, lúc một môn đệ mới bắt đầu được chấp nhận vào Tăng đoàn, Đức Phật nói với họ những lời đơn giản, “hãy lại đây, Tỳ Kheo!” Nhưng khi số người gia nhập ngày càng gia tăng và giáo hội phân tán. Những quy định đã được Đức Phật ban hành. Mỗi người Phật tử phải tuân giữ “Ngũ Giới” trong sự trau dồi cuộc sống phạm hạnh, và chư Tăng Ni tuân thêm 5 giới luật phụ được Đức Phật soạn thảo tỉ mỉ như là những điều luật rèn luyện và nói chung như là những giới luật tu tập. Năm giới luật phụ cho người xuất gia thời đó là tránh việc ăn sau giờ Ngọ,

tránh ca múa, tránh trang điểm son phấn và dầu thơm, tránh ngồi hay nằm trên giường cao, và tránh giữ tiền hay vàng bạc, châu báu. Về sau này, nhiều trạng huống khác nhau khởi lên nên con số luật lệ trong “Ba La Đề Mộc Xoa” cũng khác biệt nhau trong các truyền thống khác nhau, mặc dù có một số điểm cốt lõi chung khoảng 150 điều. Ngày nay, trong các truyền thống Đại Thừa và Khất Sĩ, có 250 cho Tỳ Kheo và 348 giới cho Tỳ Kheo Ni; trong khi truyền thống Theravada có 227 giới cho Tỳ Kheo và 311 giới cho Tỳ Kheo Ni. Trong tất cả các truyền thống, cả truyền thống Đại Thừa bao gồm Khất Sĩ, và truyền thống Theravada, cứ nửa tháng một lần những giới luật này được toàn thể chư Tăng Ni tụng đọc, tạo cho chư Tăng Ni cơ hội để sám hối những tội lỗi đã gây nên. c) *Luận Tạng*: Toàn bộ Luận Vi Diệu Pháp được ngài Tịnh Sự phiên dịch vào đầu thập niên 1980. d) *Những sách vở Nguyên Thủy khác*: Vào thập niên 1960, một người trong số những Phật tử tại gia nổi tiếng, ông Phạm Kim Khánh, đã phiên dịch nhiều sách của Hòa Thượng Narada sang tiếng Việt, gồm các bộ “Đức Phật và Phật Pháp,” “Toát Yếu Vi Diệu Pháp,” “Kinh Niệm Xứ,” “Kinh Pháp Cú,” vân vân. Hiện tại ông Phạm Kim Khánh đang sống ở Seattle, tiểu bang Washington, USA. Tuy đang ở tuổi gần 90, nhưng ông vẫn còn tiếp tục phiên dịch nhiều sách vở của các thiền sư nổi tiếng của Phật giáo Nguyên Thủy từ các quốc gia Miến Điện, Thái Lan và Tích Lan.

### ***Theravada Buddhism in Vietnam***

***1) An Overview of the Theravada Buddhism in Vietnam:*** Buddhism in Vietnam has been influenced by both Theravada from the South and Mahayana from the North. However, Vietnam was occupied by China for almost a thousand years, from the beginning of the first century till the middle of the tenth century. Therefore, Vietnamese culture had been more closely akin to that of Chinese, and Vietnamese Buddhism tends to lean more to the Mahayana Buddhism. In the fifteenth century, when Vietnamese people opened their boundaries to the South and occupied the Champa Kingdom where the Champa either followed Theravada Buddhist tradition from as early as the third century A.D., or Islam. Then, in the beginning of seventeenth century, they moved farther to the South and occupied Cochinchin where most of the Khmer

also followed Theravada tradition. Since then, both traditions (Mahayana and Theravada) have been co-existing peacefully in South Vietnam. Thus, Theravada Buddhism in Vietnam has two branches, the Theravada Branch of the Khmer Community, and the Theravada Branch of the Vietnamese Community which began to develop in the 1930s.

**2) *The Development of the Theravada Buddhism in the Vietnamese Community:*** In the early 1930s, Mr. Le Van Giang, a young Vietnamese Veterinarian who was assigned to station in Phnom Penh to work for the French Colonist Government. During that time, he began to have interest in Buddhism. At first he practiced the Pure Land and Tantric Buddhism but he was not satisfied. When he visited a Cambodian Temple in Phnom Penh, he met the Vice Sangharaja of the Cambodian Sangha and was given a Theravada text book on the Eightfold Noble Path written in French. He was delightful with the clear message in the book and decided to follow the Theravada Method. After a few years, he decided to become a monk and to be ordained with the Dhamma name of Ho Tong. In the 1940s, he returned to Vietnam to establish the first Theravada Temple, Buu Quang Tu, in Thu Duc District, about 20 kilometers northwest of Saigon. At Buu Quang Temple, a lot of outstanding Theravada monks propagated and preached the Buddha-Dharma in Vietnamese language. Later, Ven. Ho Tong also translated many Buddhist materials from the Pali Canon into Vietnamese. Since then, Theravada Buddhism officially entered the mainstream of the Vietnamese Buddhism. In 1949, Ven. Ho Tong together with supporters built a new temple in Saigon, named Ky Vien Temple. This temple became the centre of the Theravada headquarters in Vietnam. In 1957, the Vietnamese Theravada Buddhist Sangha Congregation was officially formed and recognized by the Government of the Republic of Vietnam. Venerable Ho Tong was elected the first Sangharaja (President of the Congregation). In the 1960s and 1970s, because the country was still at war, monks of the Theravada Congregation were sent to either Sri Lanka or Thailand for further training. After 1975, the Theravada tradition spread to other parts of the country. By the year 2000, there were about 65 Theravada temples throughout the country.

**3) *Theravada Sutras:*** a) *Suttas:* Three baskets in Pali recognized by Theravada school, including the sutras (kinh), Tantras (luật), and the

Commentary (luận). Mahayana name for collections of writings of the Sanskrit canon or sutras or sermons as collected by the Sarvastivadin school of Hinayana. First, the Agamas which the Theravada Buddhism calls Nikaya. Most Venerable Thich Minh Chau translated 27 volumes of the first four Nikayas in the late 1980s. He is still translating the Fifth Nikaya: i) Dighanikaya (p), ii) Majjhimanikaya (p), iii) Samyuttanikaya (p), iv) Anguttaranikaya (p), and v) Khuddakanikaya (p). Second, Dhammapada Sutta: Ven. Tinh Su translated the Dhammapada into Vietnamese in beginning of the 1980s. Third, Milinda-Panha Sutta: Ven. Tinh Su translated the Milinda-Panha Sutta into Vietnamese in beginning of the 1980s. *b) Vinaya:* At the time of the Buddha, in the beginning a follower was accepted into the Sangha, the Buddha talked to them with the simple words “Ehi-bhikku” (Come, O monk)! But as numbers grew and the community dispersed, regulations were established by the Buddha. Every Buddhist undertakes the “Five Precepts” in the cultivation of the moral life, and monks and nuns follow five additional precepts, which are elaborated as training rules and referred to collectively as the “Pratimoksa.” The five additional precepts are to abstain from eating after midday, from dancing and singing, from personal adornments, from using high seats or beds, and from handling gold or silver. Later, situations arised so the number of rules in the “Pratimoksa” varies among the different traditions, although there is a common core of approximately 150. Nowadays, in Mahayana and Sangha Bhiksu traditions, there are about 250 rules for monks and 348 for nuns; while in the Theravadin tradition, there are 227 rules for monks and 311 for nuns. In all traditions, both Mahayana, including Sangha Bhiksu and Theravada, every fortnight these rules are recited communally, providing an occasion for the members of the Sangha to confess and breaches. *c) Abhidhamma:* A complete set of the Abhidhamma was translated into Vietnamese by Ven. Tinh Su in in beginning of the 1980s. *d) Other Theravada Literatures:* In the 1960s, one of the most eminent laypersons, Mr. Pham Kim Khanh, translated many books of Ven. Narada, including “The Buddha and His Teachings,” “Manual of Abhidhamma,” “Buddhism in a Nutshell,” “Satipatthana Sutta,” “The Dhammapada Sutta,” etc. Mr. Pham Kim Khanh is now almost 90 years old, lives in Seattle, Washington State, U.S.A. He is still active in

translating Dhamma books of well-known meditation masters from Burma, Thailand, and Sri Lanka.



## *References*

1. Bodhi Gaya, Shanti Swaroop Bauddh, New Delhi, 2005.
2. Buddha, Dr. Hermann Oldenberg, New Delhi, 1997.
3. The Buddha's Ancient Path, Piyadassi Thera, 1964.
4. The Buddha Eye, Frederick Franck, 1982.
5. The Buddha and His Dharma, Dr. B.R. Ambedkar, Delhi, 1997.
6. The Buddha and His Teachings, Narada: 1973.
7. Buddhism, Ed. Manan Sharma, New Delhi, 2002.
8. Buddhist Ethics, Hammalawa Saddhatissa, 1970.
9. The Buddhist Handbook, John Snelling, 1991.
10. Buddhist Images of Human Perfection, Nathan Katz, India 1982.
11. Buddhist Logic, 2 Vols., Th. Stcherbatsky, 1962.
12. Buddhist Sects in India, Nalinaksha Dutt, 1978.
13. Buddhist Shrines in India, D.C. Ahir, New Delhi, 1986.
14. Buddhist Thought in India, Edward Conze, 1962.
15. The Chinese Madhyama Agama and the Pali Majjhima Nikaya, Bhikkhu Thích Minh Châu, India 1991.
16. A Compendium of Chief Kagyu Master, Dr. C.T. Dorji, New Dehli, 2005.
17. A Comprehensive Manual of Abhidharma, Bhikkhu Bodhi, Sri Lanka 1993.
18. The Concept of Personality Revealed Through The Pancanikaya, Thích Chơn Thiện, New Delhi, 1996.
19. The Connected Discourses of the Buddha, translated from Pali by Bhikkhu Bodhi, 2000.
20. The Conquest of Suffering, P.J. Saher, Delhi 1977.
21. The Dhammapada, Narada, 1963.
22. Đạo Phật An Lạc và Tĩnh Thức, Thiện Phúc, USA, 1996.
23. Đạo Phật Trong Đời Sống, 10 volumes, Thiện Phúc, USA, 1994.
24. English-Vietnamese Buddhist Dictionary, 10 volumes, Thiện Phúc, USA, 2007.
25. Essential of Buddhism, Gnanarama, Singapore, 2000.
26. Essentials of Buddhism, Kogen Mizuno, Tokyo, 1972.
27. The Flower Ornament Scripture, Shambhala: 1987.
28. Gems of Buddhist Wisdom, many authors, Kular Lumpur, 1983.
29. The Great Buddhist Emperor of Asia, Ven. Dr. Medhankar, Nagpur, India, 2000.
30. The Heart of Wisdom, Dr. C.T. Dorji, New Dehli, 2005.
31. History of Theravada Buddhism in South East Asia, Kanai Lal Hazra, New Dehli, 1981.
32. The Holy Teaching of Vimalakirti, Robert A.F. Thurman: 1976.
33. An Index to the Lankavatara Sutra, Daisetz Teitaro Suzuki, London, 1934.
34. Kim Cang Giảng Giải, Hòa Thượng Thích Thanh Từ, 1992.
35. Kinh Duy Ma Cật Sở Thuyết, Hòa Thượng Thích Huệ Hưng, 1951.
36. Kinh Trường Bộ, Hòa Thượng Thích Minh Châu: 1991.
37. Kinh Trường Bộ, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1991.
38. Kinh Trung Bộ, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1992.
39. Kinh Tương Ưng Bộ, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1993.
40. Kinh Tăng Chi Bộ, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1996.
41. Kinh Tạp A Hàm, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1993.
42. Kinh Trung A Hàm, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1992.
43. Kinh Trường A Hàm, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1991.
44. Linguistic Approach to Buddhism Thought, Genjun H. Sasaki, Delhi 1986.
45. The Long Discourses of the Buddha, translated from the Pali by Maurice Walshe, 1987.
46. A Manual of Abhidharma, Most Venerable Narada, Kuala Lumpur, 1956.

47. A Manual of Buddhism, Most Venerable Narada, Kuala Lumpur, 1992.
48. The Method of Zen, Eugen Herrigel, 1960.
49. The Middle Length Discourses of the Buddha, translated from the Pali by Bhikkhu Nanamoli, edited and revised by Bhikkhu Bodhi, 1995.
50. Nagarjuna's Philosophy, K. Venkata Ramanan, Delhi 1975.
51. Những Đóa Hoa Vô Ưu, 3 tập, Thiện Phúc, USA, 2012.
52. Niệm Phật Thập Yếu, Hòa Thượng Thích Thiền Tâm, 1950.
53. Pen Portraits Ninety Three Eminent Disciples of the Buddha, C. de Saram, Singapore, 1966.
54. Phật Giáo và Triết Học Tây Phương, H.T. Thích Quảng Liên, 1996.
55. Phật Pháp Căn Bản (Việt-Anh)—Basic Buddhist Doctrines, 08 volumes, Thiện Phúc, USA, 2009.
56. The Pioneers of Buddhist Revival in India, D.C. Ahir, New Delhi 1989.
57. Rajagraha, Jugal Kishore Bauddh, New Delhi, 2005.
58. A Record of Buddhist Kingdoms, Fa-Hsien, English translator James Legge, 1965.
59. Sarnath, Shanti Swaroop Bauddh, New Delhi, 2003.
60. Seven Works of Vasubandhu, Stefan Anacker, Delhi 1984.
61. The Spectrum of Buddhism, Mahathera Piyadassi, Sri Lanka, 1991.
62. Studies in Ch'an and Hua-Yen, Robert M. Gimello and Peter N. Gregory, Honolulu, 1983.
63. Studies in the Lankavatara Sutra, Daisetz Teitaro Suzuki, London, 1930.
64. Tài Liệu Nghiên Cứu Và Diễn Giảng, Hòa Thượng Thích Thiện Hoa, 1957.
65. Thiền Trúc Tiểu Du Ký, Thiện Phúc, USA, 2006.
66. Thiền Sư, Thiện Phúc, USA, 2007.
67. Thiền Sư Trung Hoa, Hòa Thượng Thích Thanh Từ: 1995.
68. Thiền Trong Đạo Phật, 3 tập, Thiện Phúc, USA, 2012.
69. Thiền Trong Đời Sống, 1 tập, Thiện Phúc, USA, 2012.
70. Thủ Lăng Nghiêm Kinh, Tâm Minh Lê Đình Thám, 1961.
71. Thủ Lăng Nghiêm Kinh, Trí Độ và Tuệ Quang, 1964.
72. Trung A Hàm Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1992.
73. Trung Bộ Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1992.
74. Trường A Hàm Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1991.
75. Trường Bộ Kinh, Hòa Thượng Thích Minh Châu: 1991.
76. Trường Bộ Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1991.
77. Tương Ứng Bộ Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1993.
78. Từ Điển Phật Học Anh-Việt—English-Vietnamese Buddhist Dictionary, 10 volumes, Thiện Phúc, USA, 2007.
79. Từ Điển Phật Học Việt-Anh—Vietnamese-English Buddhist Dictionary, 6 volumes, Thiện Phúc, USA, 2005.
80. Từ Điển Thiền & Thuật Ngữ Phật Giáo Việt-Anh Anh-Việt—Vietnamese-English English-Vietnamese Dictionary of Zen & Buddhist Terms, 12 volumes, Thiện Phúc, USA, 2016.
81. The Vimalakirti Nirdeśa Sutra, Charles Luk, 1972.
82. Walking with the Buddha, India Dept. of Tourism, New Delhi, 2004.