

TẬP SAN NGHIÊN CỨU PHẬT HỌC



PHÁP LUÂN

Số 1 – PHẬT ĐẢN 2551

5. ► *thư ngỏ của ban biên tập.* **7.** Thích Nguyên Tánh ► *nhà thơ pierre emmanuel.* **10.** Lê Mạnh Thát ► *đưa vào luận lý học trung quán của long thọ.* **37.** Tuệ Sỹ ► *toát yếu nội dung các kinh trường a-hàm.* **86.** Thích Giải Nghiêm ► *tìm hiểu sự hình thành và phát triển của thiền phái lâm tế chúc thánh tại quảng nam.* **106.** Hồng Dương ► *ngôn ngữ trung quán.* **141.** Thích Phước An ► *thi ca huyền không với tuổi thơ học đạo.* **151.** Thơ Phổ Đồng, Minh Đức Triều Tâm Ảnh. **158.** Thích Thái Hòa ► *từ quy y đến quy y nhất thừa.* **168.** Thích Nhuận Châu biên dịch ► *giới thiệu kinh kim cang.*

Bìa: ảnh Dominique de MISCAULT.

सुखो बुद्धानमुप्पादो
सुखा सद्धम्मदेसना
सुखा सङ्घस्स सामग्गी
समग्गानं तपो सुखो।

sukho buddhānamuppādo,
sukhā saddhammadesanā;
sukhā saṅghassa sāmaggī,
samaggānaṃ tapo sukho.

諸 佛 出 現 樂
演 說 正 法 樂
僧 眾 和 合 樂
尸 修 勇 進 樂





THƯ NGỎ

*“Vui thay đức Phật ra đời
Vui thay Chánh pháp cao minh
Vui thay Tăng già hòa hợp
Vui thay hòa hiệp đồng tu.”*

Những âm vang như vậy luôn vang vọng từ suối nguồn chánh pháp của buổi bình minh, đến mãi tận cùng cuối bãi nương dâu của hoàng hôn pháp nhược. Dù là thời kỳ chánh pháp hay là mạt pháp, sự kiện ra đời của đức Đạo sư vẫn là một nhân duyên đại sự nhằm “Khai thị chúng sanh ngộ nhập Phật chi tri kiến”. Và sau đó để thực hiện đại sự nhân duyên này, đức Đạo sư đã chuyển vận bánh xe chánh pháp lần đầu tiên nơi vườn nai độ cho năm anh em Kiều Trần Như bạn tu trước đó của Ngài, sau khi Ngài chứng vô thượng Chánh Đẳng Chánh giác. Cũng từ đó giáo pháp của Ngài đã được Ngài cùng các đệ tử chuyển vận ban bố khắp thế gian, tùy theo căn cơ của loài Người mà Ngài khai thị khiến cho họ an vui giải thoát, mãi cho đến ngày hôm nay.

Tập san nghiên cứu Pháp Luân cũng muốn kế thừa truyền thống này, nhằm mục đích đem chánh Pháp của đức Phật vào khắp nhân gian cùng chia sẻ hương vị an vui giải thoát này cho mọi người. Để đáp ứng nhu cầu nâng cao trình độ kiến thức Phật học về mọi mặt qua tỉ giáo đối chiếu, cùng những kiến thức nâng cao chuyên sâu qua nghiên cứu; chúng tôi toàn thể Ban biên tập, tập san Nghiên Cứu Phật Học Pháp Luân quyết định từ số này sẽ thay đổi từ hình thức trình bày đến nội dung biên tập, với ý nguyện cập

nhất trình độ căn cơ, đáp ứng yêu cầu tu học cho mọi tầng lớp, nhất là tầng lớp tri thức đang cần những kiến giải sâu xa hơn về những lời dạy của đức Phật. Qua đó, để mọi người có cơ sở nghiên cứu tu tập cho chính mình và, soi sáng mọi sự vật theo một phong cách có khoa học, trong việc thiết lập tương quan duyên khởi giữa người và vật, giữa nhân sinh và vũ trụ. Sự hỗ trợ này được coi như là một định thức Duyên Khởi đặc trưng của Phật giáo, chúng khế hợp với tất cả mọi pháp trong đó có cả khoa học hiện đại.

Nhân mùa Phật Đản, chúng tôi toàn thể Ban biên tập, tập san Nghiên Cứu Phật Học Pháp Luân, trước hết xin gửi lời cầu chúc chư tôn Hòa Thượng, Thượng Tọa, chư Đại Đức Tăng Ni pháp thể khinh an chúng sanh dị độ trong sự nghiệp chuyển vận bánh xe chánh pháp lợi lạc mọi người, và cầu chúc chư vị nam nữ cư sĩ, các vị học giả, các vị thiện hữu tri thức cùng toàn thể Phật tử trong và ngoài nước, luôn luôn sống an lành trong ánh hào quang chư Phật; sau cùng chúng tôi xin quý ngài, quý vị nhiệt tình ủng hộ tập san về mặt bài vở cũng như mọi động viên khích lệ tinh thần lẫn vật chất cho tập san.

Nam Mô Vô Ưu Thọ Hạ Thị Hiện Đản Sanh
Bổn Sư Thích Ca Mâu Ni Phật.

Ban biên tập
Tập san NCPH Pháp Luân.

nhà thơ

pierre emmanuel

Trong mỗi số tập san Pháp Luân, chúng tôi sẽ cố gắng trình bày và giới thiệu một thi sĩ, Việt Nam hoặc ngoại quốc, cho độc giả suy tưởng những bài thơ nổi tiếng của thi ca nhân loại. Tập san lần này mở đầu với thi sĩ Pierre Emmanuel, một trong những thi sĩ nổi danh nhất của thi ca Pháp ở thời cận đại. Sinh năm 1916, tại vùng Basses Pyrénées, từ năm ba tuổi đến sáu tuổi bị cha mẹ bỏ hoang, lưu lạc ở Mỹ quốc, say mê triết học và toán học, sống qua thời đại chiến thứ hai, tham gia kháng chiến Pháp, chứng kiến nỗi điêu linh tang tóc của Hiroshima bằng nước mắt và máu.

Bài thơ dưới đây mở ra ba câu hỏi tang thương:

1. Một bậc thánh cân nặng như thế nào?
2. Tại sao vĩnh cửu lại màu xanh lá cây?
3. Tại sao đêm tối nằm gọn trong một giọt nước mắt đơn độc?

Ba câu hỏi trên là ba câu hỏi quan trọng thi sĩ đưa ra trước nỗi tang tóc điêu tàn của thời đại;

đó là ba câu hỏi của thi ca mở ra đề song thoại
với Triết lý và Tư tưởng.

Ba câu hỏi trên cân nặng như thi thể của tất cả
những người đã chết tại mảnh đất Việt Nam
này từ hai mươi lăm năm* nay.

SEULS COMPRENNENT LES FOUS

Une once d'amour dans le sang
Un grain de vérité dans l'Âme
Ce qu'il faut de mil au moineau
Pour survivre un jour de décembre
Crois-tu que pèsent davantage
Les plus grands saints?

Pourquoi verte, l'éternité?
O douloureuse, O ineffable
Fougère encore replié...
Qui n'a senti en lui crier
Les premières feuilles des arbres
Ne sait rien de l'éternité.

O nuit
Tu es la saveur du pain sur ma langue
Tu es la fraîcheur de l'oubli sur mon corps
Tu es la source jamais tarie de mon silence
Et chaque soir l'aurore de ma mort.
A quoi bon te chanter
A quoi bon te prier
Puisqu'une seule larme
Te contient toute
O nuit

Pierre Emmanuel

* Tính theo năm khi tác giả viết bài này. – BBT.

CHỈ NHỮNG NGƯỜI ĐIÊN MỚI HIỂU ĐƯỢC

Một chút tình thương trong máu
Một hạt chân lý trong hồn
Cũng như một chút hạt kê cho chim sẻ
Để sống trườn qua một ngày đông lạnh
Người có nghĩ rằng
Những bậc thánh cao siêu nhất lại cân nặng hơn?

Tại sao vĩnh cửu lại màu xanh lá cây?
Ôi đau đớn không lời
Cảnh dương xỉ còn khép lại...
Kẻ nào chưa cảm thấy trong lòng mình ru khế
lên những chiếc lá đầu mùa
Thì không bao giờ biết được vĩnh cửu.

Ôi đêm tối
Mi là hương vị bánh mì trên lưỡi ta
Mi là cơn mát rượi hồn của quên lãng trên hình
hài ta
Mi là dòng suối không hề cạn chảy về niềm im
lặng của ta
Vào mỗi buổi chiều là rạng đông của nỗi chết
trong ta.
Ca hát mi làm gì
Cầu nguyện mi làm gì
Bởi vì chỉ một giọt nước mắt cô liêu
Cũng chứa đựng mi trọn vẹn
Ôi đêm tối

Nguyễn Tánh dịch

ĐƯA VÀO LUẬN LÝ HỌC TRUNG QUÁN CỦA NĀGĀRJUNA (LONG THỌ)

Lê Mạnh Thát

GIỚI THIỆU

Bài khảo cứu này đã được đăng trong tạp chí Tư Tưởng của Viện Đại học Vạn Hạnh, số 1 năm 1968. Lúc bấy giờ nhà in Vạn Hạnh không có các fonts chữ cho tiếng Sanskrit, và cũng không đủ các ký hiệu toán học, nhưng do yêu cầu nghiên cứu, và những vấn đề được đặt ra trong bài khảo cứu này gợi lên khá nhiều cảm hứng, nếu không muốn nói là nhiều điểm cần thảo luận, cho những vị quan tâm đến tư tưởng của Long Thọ; vì vậy nó được đăng tải mặc dù kỹ thuật ấn loát chưa đáp ứng được nội dung cần chuyển tải.

Từ đó đến nay cũng đã trên ba thập kỷ, xuất hiện nhiều bản dịch Việt của Trung luận từ bản Hán dịch của Cưu-ma-la-thập, nhưng vẫn chưa có công trình nào khả dĩ gọi là cố gắng nắm bắt ngôn ngữ của chính Long Thọ. Tất nhiên cấu trúc của tư tưởng Long Thọ được chuyển tải bằng cấu trúc của ngôn ngữ Sanskrit, chứ không phải Hán ngữ. Đây là điểm trọng yếu không nên coi thường, nếu từ hý luận, thường được những nhà tánh Không Trung hoa dùng để chỉ trích cái gọi là tinh thần học phiệt, được hiểu chính xác từ gốc tiếng Phạn của nó là *prapañca*, hay *prapañcopāsama*.

Trong những năm gần đây, loạt bài của Giáo sư Hồng Dương đăng tải trên các số Tập san Nghiên cứu Phật học Huế-Thừa thiên cũng đã nêu lên nhiều khía cạnh đặc thù của tư tưởng Long Thọ; đặc biệt qua những nghiên cứu tỉ mỉ, đi vào tánh Không qua các thành tựu của vật lý hiện đại, qua

những tư duy luận lý và toán học; đồng thời đặt sự phát triển của tư tưởng tánh Không tại Trung hoa qua các tông phái Hoa nghiêm và Thiên thai, cho đến Thiền. Những khảo cứu này vô hình trung nổi lại xu hướng nghiên cứu Trung luận vốn đã được gợi hứng trên ba mươi năm về trước. Đây là lý do mà bài khảo cứu này được in lại ở đây. Tất nhiên sự in lại còn có mục đích sửa lại những lỗi gặp phải trước kia.

Nhân đây, người giới thiệu, nguyên Tổng Biên tập Tạp chí Tư Tưởng, có lời tạ lỗi với với tác giả, tuy có hơi muộn màng.

Trân trọng giới thiệu

Tuệ Sỹ

Nāgārjuna thường được coi như là một nhà biện chứng pháp của lịch sử triết học Ấn-độ và hình như hầu hết các học giả về triết học Trung đạo (*madhyamapratipad*) đều đồng ý về điểm đó, hay nếu không, họ mặc nhiên không bàn đến. Trước đây, cái thứ biện chứng pháp mà họ giả thuyết là của Nāgārjuna được mô tả như một tổng hợp của biện chứng pháp hiện tượng luận Hegel với biện chứng pháp siêu nghiệm của Kant, cộng thêm một đôi chút biện chứng pháp Lenin. Hiển nhiên, người ta thấy ngay, một trộn lẫn như thế chỉ dẫn đến những kết luận buồn cười. Cái hư thoại, những triết gia trung đạo “phủ nhận giá trị của luận lý học”,¹ là một thí dụ. Hay cái định nghĩa, “biện chứng pháp là chối bỏ những quan điểm bằng phương pháp giảm trừ vào phi lý” (*reductio ad absurdum*)²...

Hơn nữa, không cần phải là một nhà biện chứng pháp để im lặng vì ý thức được sự nghịch lý của tri thức hay vì một nguyên do nào đó, và tuyên bố một cách cố ý là “Tôi không có một chủ đề nào để chứng minh hết” [*yadi kācana pratijñā syān me tata eṣa me bhaved doṣaḥ / nāsti ca mama pratijñā tasmān naivāsti me doṣaḥ* // (29)].³ Một triết gia thực nghiệm như L. Wittgenstein⁴ cũng không tới mức để có thể phát biểu: “những gì người ta không thể nói đến, người ta phải im lặng”. Và như thế, người ta không thể không biết đến khía cạnh thực nghiệm của triết học Nāgārjuna. Do đó biện chứng pháp Nāgārjuna bây giờ được hoà lẫn với triết học thực nghiệm với một lý do đơn giản là không thể chối bỏ chuyện Nāgārjuna đã thành công trong công tác tẩy trừ những vấn đề siêu hình nguy trang như di động (*gata-agata*), “ý thức về” (*vijñāna*), nguyên nhân (*hetu*), giải thoát (*mokṣa*), Niết-bàn (*Nirvāṇa*)... đã dấy xéo nỗ lực tri thức của các triết gia Ấn qua nhiều thế kỷ, không phải bằng một khẳng định vô bằng (*affirmation gratuite*) là

¹ T. Stcherbatsky, *The Buddhist Conception of Nirvana*, 1927, Leningrad, trang 46-47.

² T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, 1955, London, trang 131.

³ Nāgārjuna, *Vigrahāvivartāni*, trong *Mélange chinois et bouddhique* (MCB) IX, trang 102-153.

⁴ L. Wittgenstein, *Tractatus philosophicus*, 1962 London, trang 150 và 37.

“những vấn đề vô nghĩa, vì thế chúng tôi không thể trả lời được” ngược lại, bằng chứng minh là, chúng không hiện hữu một cách khả chứng, trong ý đồ đem lại một im lặng cho ngôn từ (*prapañca-upaśama*).

Trong một tình cảnh như thế, vấn đề phương pháp học liên quan đến công tác khảo cứu triết học Nāgārjuna nói chung, và luận lý học Nāgārjuna nói riêng, phải được đặt lại. Nhà Ấn-độ-học người Ba Lan, Stanislaw Schayer, là người đầu tiên thực hiện việc tái định này. Dưới ảnh hưởng của phương pháp khảo cứu luận lý học cổ điển do Jan Lukasiewicz và những nhà luận lý học Ba Lan khác khởi xướng và lãnh đạo, Schayer trong một bài báo bàn về phương pháp khảo cứu luận lý học Ấn-độ “*Über die Methode der Nyāyā-Forschung*”,⁵ sau khi mô tả tình trạng nghèo nàn của hiểu biết Tây phương về luận lý học Ấn-độ, phê bình sự thiếu sót của Stcherbatsky, tác giả hai tập “*Buddhist Logic*”, đã nhận xét rằng, tình huống này xảy ra bởi vì những người khảo cứu luận lý học hình thức Ấn-độ không có một kiến thức nào về luận lý học ký hiệu của thời đại ta “*Ohne die Kenntnis der Elemente dieser Logik (tức là, symbolische-mathematische-Logik) sind historische Untersuchungen über indische Logik genau in demselben Sinne und genau aus denselben Gründen undenkbar...*”⁶ Hiển nhiên Schayer không phải là không ý thức những khó khăn mà luận lý học Ấn-độ đã để lại và phương pháp này gặp phải. Tuy nhiên chúng không phải là không thể vượt qua. Để chứng minh điều này, ông ta lấy chân thứ hai của một thánh tiết (śloka) trong “Trung luận” (*Mūlamadhyamaka-kārikā-śāstra*) của Nāgārjuna làm thí dụ:

(1) *anyad anyat pratīyānyan nānyad anyad ṛte 'nyataḥ/
yat pratītya ca yat tasmāt tad anyan nopapadyate //* (XIV,
5)

(Cái khác là khác trong tương quan với một cái khác. Cái khác không là khác, nếu không có một cái khác. Nhưng những gì đã ở

⁵ S. Schayer, “*Über die Methode der Nyāyā-Forschung*” trong Festschrift Moriz Winternitz, 1932, Leipzig, trang 217-257.

⁶ Ibid. trang 250.

trong tương quan, chúng là khác thì không hợp lý); và ký hiệu hóa như sau:

$$(x, y) \cdot xRy \cdot \supset \cdot \neg(x \Phi y)$$

(đọc: Đối với bất cứ giá trị nào của khả biến (variable) x và y, nếu x nằm trong tương quan với y, x và y không đồng nhất với nhau, thì sai).

Với đề án phương pháp nói trên, qua một bản báo cáo về công tác nghiên cứu luận lý học Ấn-độ trước Hàn Lâm Viện Khoa Học và Văn Chương Ba lan hôm 14 tháng 2 năm 1933, Schayer bàn đến sự đi trước của Ấn-độ cổ điển trên phương diện luận lý học mệnh đề (*Altindische Antizipationen der Aussagenlogik*),⁷ trong đó, riêng về luận lý học Nāgārjuna, ông ta cho rằng những triết gia Trung đạo đã biết áp dụng luận lý học mệnh đề, và hậu quả là lý thuyết bốn phạm trù (*catuṣkoṭi*).

Sau Schayer, Hajime Nakamura tiếp tục đề án phương pháp học vừa nói. Bài khảo cứu “*Kūkan no kigō ronrigaku teki ketsumei*”⁸ (= Một vài giải minh về Không quán bằng luận lý học ký hiệu), đánh dấu một bước tiến quan trọng về cả hai mặt, lý thuyết và thực tiễn. Nó chứng minh rằng luận lý học ký hiệu trên bình diện ngôn ngữ giúp những nhà khảo cứu tránh khỏi những khó khăn trong việc thuyên giải lý thuyết luận lý học Ấn-độ, mà người ta thường gặp, nếu dùng luận lý học cổ điển Tây phương; về thực tiễn áp dụng phương pháp học Schayer nhằm minh giải quan niệm “Không” của Nāgārjuna trong “Trung luận”. Ở đây, trước hết Nakamura lấy một vài thánh tiết (śloka) và ký hiệu hoá chúng theo cách ký hiệu của luận lý học Boole-Schröder và tỏ rằng: có những luận lý mà Nāgārjuna dùng, nếu xét theo luận lý học cổ điển thì sai nhưng nếu xét theo luận lý học ký hiệu của Boole hay Schröder thì vẫn đúng. Chẳng hạn như:

$$(2) \text{ yady aśūnyam bhavet kiṃcit syāc chūnyam iti kiṃcana/}$$

⁷ S. Schayer, *Altindische Antizipationen der Aussagenlogik*, trong *Bulletin International de l' Académie Polonaise des Sciences et des lettres* : Classe de Philologie, số 1-6, Janvier-Juin, 1933, trang 90-96.

⁸ H. Nakamura, *Kūkan no kigō ronrigaku teki ketsumei*, trong *Indogaku Buhkyōgaku kenkyū* (IBK), số 5, Sept. 1954, trang 223-231.

na kimcid asty asūnyam ca kutaḥ sūnyam bhaviṣyati //
(XIII, 7)

(Nếu có cái gì không trưởng thành có thể hiện hữu, cái gì trưởng thành mới có thể hiện hữu. Nhưng không có một cái gì hiện hữu mà không trưởng thành, như vậy cái gì trưởng thành sẽ hiện hữu ở đâu?)

Thính tiết này, theo Nakamura, phạm lỗi hoán vị bằng cách đối lập (conversion by contraposition), nghĩa là phủ nhận tiền đề của một tam đoạn luận, nếu xét theo luận lý học cổ điển, như Aristotle. Nhưng Nakamura cho rằng nếu dùng luận lý học lưỡng giá (two valued logic) Boole-Schröder để ký hiệu thính tiết trên, về khía cạnh luận chứng (proof, reasoning) Nāgārjuna vẫn đúng như thường. Gọi $(x \cdot -o)$, một cái gì không; $(y \cdot o)$, một cái gì trưởng thành, theo luận lý học Boole-Schröder, người ta có thể viết:⁹

$(x \cdot -o) (y \cdot o) = 1$ (Nếu có một cái gì không trưởng thành, hiện hữu, như vậy cái gì trưởng thành mới có thể hiện hữu).

$x \cdot -o = 0$ (Không có một cái gì hiện hữu mà không trưởng thành).

$\therefore y \cdot o = 0$ (Như vậy cái gì trưởng thành sẽ hiện hữu ở đâu?).

Chứng minh:

$$0 (y \cdot o) = 1$$

$$-1 (y \cdot o) = 1$$

$$1 (y \cdot o) = -1 = 0$$

$$\therefore (y \cdot o) = 0$$

Tuy vậy Nakamura thừa nhận, tiền đề của luận chứng này theo chủ luận lý (logistics) là sai.

Và chính vì luận lý học lưỡng giá Boole-Schröder không thể chứng minh được tiền đề này của Nāgārjuna là đúng, Nakamura

⁹ Ibid. trang 228.

nghĩ là nó có thể sai; và do đó ông ta khẳng định, luận lý học ký hiệu có thể giúp chúng ta hiểu một phần nào triết học Trung đạo, nhưng nó không thể thuyết giải hết mọi chân lý của tư tưởng Trung đạo được. Khẳng định này một lần nữa đặt lại vấn đề giá trị của phương pháp học Schayer, nghĩa là nếu chúng ta dùng phương pháp ký hiệu của luận lý học hiện đại để thuyết giải tư tưởng cũng như luận lý học Nāgārjuna, và nếu phương pháp này cũng bất lực không nói lên được hết những gì Nāgārjuna nghĩ về luận lý học, nếu như vậy, tại sao chúng ta phải dùng đến một phương pháp khó khăn như luận lý học ký hiệu?

Mặc dù Nakamura tiến xa hơn Schayer trong việc dùng luận lý học ký hiệu để hình dung “tư tưởng không quán” qua việc khảo sát “bốn phạm trù” (*catuskoṭi*, Tàu dịch là tứ cú), với sự giúp đỡ của đồ thị Venn (Venn Diagramm), và thay vì kết luận như Schayer¹⁰ là bốn phạm trù: đúng (p), sai (¬p), đúng và sai [(p(¬p))], không đúng cũng không sai [¬p(¬p)], nhằm để biểu thị quan điểm cuộc đời và hiện hữu là bất thực, mộng ảo, và chúng ta không thể gán cho nó một thực tính (reality) nào hết, bởi vì chính tư tưởng chúng ta cũng hư vọng không hơn không kém (tức là, *sarvabhāva-svabhāva-sūnyatā* và *vikalpa* = *avidyā*), Nakamura, sau khi lập phương trình:

$$(3) (p) + (¬p) + [p(¬p)] + [¬p(¬p)] = 0^{11}$$

và nhấn mạnh đến ý nghĩa toán học của số 0 hay *Sūnya* (không) trong truyền thống toán học Ấn-độ cũng như Tây phương, đã tóm tắt, bốn phạm trù đó, như kết quả phương trình trên mô tả, đã biểu thị một cách dễ dàng khái niệm “không” trong triết học Nāgārjuna. Nếu thế, nếu luận lý học Boole có thể diễn tả được chân lý “mọi hiện hữu chỉ hiện hữu vì sinh duyên, do đó chúng trưởng thành” (*yaḥ pratīyasamutpādaḥ sūnyataṃ tāṃ pracakṣmahe...* XXIV, 18), người ta ngạc nhiên về khẳng định ở thí dụ (2) của Nakamura. Nói chung, Nakamura vẫn chưa có một xác tín trong việc sử dụng phương pháp học Schayer. Điều này có lẽ một phần do giới hạn tự

¹⁰ S. Schayer (7), và *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā* (VI, XII, XIII, XIV, XV, XVI). *Einleitung* trang XXV, Polskon Akademja Umejetnosni, Krokowie, 1931.

¹¹ H. Namakura, *ibid.*, trang 229.

nội của luận lý học ký hiệu như một biểu đồ nhằm biện minh tư tưởng hệ Nāgārjuna, và một phần nữa Nakamura không muốn tạo ra một nền luận lý học ký hiệu hiện đại dựa trên nguyên tắc tư tưởng của Nāgārjuna.

Ba năm sau khi Nakamura đăng bài khảo luận trên, R.H. Robinson viết một bài phê bình Nakamura với đầu đề “Some Logical Aspects of Nāgārjuna’s System”.¹² Với bài báo này, người ta chắc chắn là, phương pháp học Schayer chiếm được một địa vị vững vàng trong địa hạt khảo cứu luận lý học Ấn-độ nói chung (Ở đây chúng tôi giới hạn vấn đề trong tư tưởng hệ Nāgārjuna; nếu không, chúng ta phải kể đến những đóng góp của Daniels H.H. Ingalls, giáo sư Ấn-độ học tại Đại học đường Harvard trong việc áp dụng phương pháp học Schayer, và sau này, J.F. Staal, S.S. Barlingay...), và luận lý học Nāgārjuna nói riêng. Có điều khác là, dẫu vẫn tiếp tục áp dụng phương pháp học Schayer, Robinson giả thuyết rằng, trình độ luận lý học của Nāgārjuna không vượt hơn gì mấy so với luận lý học Plato, do đó ông ta nhất định nghĩ rằng, những trường hợp lý luận tương tự như thí dụ (2), mà Nakamura cho là có giá trị trên phương diện luận chứng trong giới hạn luận lý học Boole-Schröder, đều vi phạm luật hoán vị và như thế vô giá trị. Gọi x, một cái gì; y, trưởng thành, thánh tiết (XIII, 7) trên có thể biểu thị theo Robinson như sau:

$$(1) \text{ } x\bar{y} = / = 0 \cdot \supset \cdot xy = / = 0 ; x\bar{y} = 0 ; \therefore xy = 0^{13}$$

Và Robinson cho rằng, vì tiền đề $x\bar{y} = / = 0$ bị phủ nhận, do đó luận chứng trở thành bất định, nghĩa là vô giá trị. Ngoài ra, Robinson phê bình phương trình (3) của Nakamura, và lý luận là, bốn phạm trù của luận lý học Nāgārjuna có thể được truy nhận như là bốn khả hữu trong luận lý học Aristotle (A,I,E,O), vì theo ông ta Aristotle cũng như Nāgārjuna đều sử dụng 3 “hàm năng” (functor); “tất cả” (all), “vài” (some), và “không” (not); dẫu rằng trong “giả bản” (truth-table) của Nāgārjuna, (I) và (O) là tương hệ (conjunction) hơn là những mệnh đề đơn giản.¹⁴ Vì xuất phát từ

¹² R.H. Robinson, *Some Logical Aspects of Nāgārjuna’s system*, trong *Philosophy East and West*, số 1, 1957.

¹³ Ibid., trang 298.

¹⁴ Ibid., trang 303.

một giả định vừa kể, bài báo của Robinson, tuy tương đối bàn đến hầu hết những vấn đề liên quan luận lý học như nguyên tắc luận lý học (tức là, luật đồng nhất, mâu thuẫn, và triệt tam), vấn đề định nghĩa, vấn đề công lý (axiom), cách thức (modus), lượng số (quantification)..., trên cơ sở và tài liệu lấy từ “Trung luận” của Nāgārjuna, đã dễ dàng nếu không là bừa bãi trong việc dùng ký hiệu, do đó không thuyết giải được những vấn đề của luận lý học Nāgārjuna. J.F. Staal¹⁵ đã tự hỏi về giá trị của những phê bình do Robinson đề ra.

Sơ lược như thế, người ta có thể thấy tổng quát lịch sử khảo cứu luận lý học Nāgārjuna, cũng như các vấn đề mà người ta bàn đến. Nhìn chung, ngoài sự khám phá của Schayer về phương pháp học và sự hiện diện của luận lý mệnh đề trong luận lý học Phật giáo cùng sự phân biệt quan trọng về tương quan giữa luận lý học mệnh đề và luận lý học danh từ (Namenlogik), những nhà khảo cứu tiếp theo đã hầu như thất bại trong công tác mô tả luận lý học Nāgārjuna. Lý do đầu tiên là, mặc dù một phương pháp học đã được đề ra, người ta hình như không nhận Nāgārjuna có một luận lý học, và luận lý học đó có một giá trị cũng như viễn tượng hiện diện ngay chính ở trong nó. Khuyết điểm này đã dẫn Nakamura đến việc áp dụng luận lý học Boole-Schröder, với một ý đồ là, dùng Boole-Schröder như một mẫu luận lý ký hiệu nhằm biện hộ cho những mẫu lý luận của Nāgārjuna, và từ đó minh chứng rằng Nāgārjuna đã mặc nhiên mở đầu những nguyên tắc và kiểu mẫu luận lý học ký hiệu, bằng cách nhìn Nāgārjuna qua Boole hay Schröder. Nhưng như thế là áp đảo và nhìn Nāgārjuna với cặp kính màu. Đây cũng là trường hợp của Robinson, đầu ông ta tiến xa hơn một chút, khẳng định luận lý học Nāgārjuna như một sự kiện, tự chính nó có thể nói lên những mẫu luận lý ký hiệu; nhưng bị sa lầy trầm trọng vì đã thiết lập giả thuyết vô bằng là, luận lý học Nāgārjuna chỉ ngang với trình độ của luận lý học Plato. Những giả thuyết tự nhiên phải được thay thế bằng phương pháp mô tả hiện tượng luận, và ngày nay chính phương pháp mô tả này đã lần lần

¹⁵ J.F.Staal, *Negation and the Law of the Contradiction in Indian Thought: A Comparative Study*, trong *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 25, 1962, trang 52, chú thích 4.

chiếm một chỗ đứng vững vàng trên các địa hạt khảo cứu. Một lý do nữa là, mặc dù các nhà khảo cứu trên tự nhận là áp dụng phương pháp học Schayer, nghĩa là áp dụng phương pháp luận lý học ký hiệu, họ đã không chú trọng đến việc sử dụng ký hiệu. Chỉ nhìn qua những hệ thức (2) và (4), người ta có thể thấy ngay là những ký hiệu dùng để thuyên giải ngôn từ đã không theo kịp ngôn từ. Nói một cách khác, ngôn từ của Nāgārjuna đòi hỏi những khám phá mới về ký hiệu, và do đó phải nhận một luận lý học Nāgārjuna, như chính nó đã bày tỏ trong các tác phẩm do Nāgārjuna viết. Vấn đề như vậy là không phải nhằm tạo ra một thoả hiệp giữa Nāgārjuna với luận lý học của thời đại chúng ta, một nền luận lý học mới, mà nhân loại đã phải trải qua gần hai mươi thế kỷ để chinh phục, và giải thoát ra khỏi những triền phược của luận lý học ấu trĩ cổ điển. Schayer người khám phá ra phương pháp học vừa mô tả, đã nhận định, mỗi một thế hệ có những vấn đề riêng tư của nó, và chính nó phải tự giải quyết lấy; do đó, áp dụng luận lý học ký hiệu nhằm diễn đạt luận lý học Nāgārjuna chỉ là một cách thế để tìm hiểu những đóng góp mà những người đi trước đã để lại trong lịch sử, và hiển nhiên, hậu quả của việc làm này sẽ giúp thế hệ này nhìn vào những chân trời mới hơn, tránh khỏi những lầm lẫn đã gặp phải ở quá khứ.

Để xác định ý nghĩa và lịch sử của phương pháp học Schayer, luận lý học mà chúng ta bàn đến đây phải đi xa hơn, nghĩa là, phải đặt lại và phải giải quyết vấn đề trong tương quan giữa luận lý học ký hiệu và những tiền thiết siêu hình (metaphysical presuppositions). Những nhà viết sử luận lý học ký hiệu đã cố gắng giải quyết vấn đề này, nhưng đã thất bại. I.M. Bochenski là một thí dụ.¹⁶ Nói chung, người ta thất bại vì không chịu nhìn nhận sự quá thời của luận lý học cổ truyền. Trước Bochenski, nhà toán học nổi tiếng Đức D. Hilbert¹⁷ đã thực hiện việc xác định này, và hoàn thành nó bằng cách tạo ra một siêu hệ thống, mà riêng về toán học gọi là siêu toán học (Meta-mathematic), nhằm trực tiếp nghiên cứu và

¹⁶ I.M. Bochenski, *Formale Logik*, Verlag Karl Alber, Treiburg Munchen, 1956, trang 4.

¹⁷ D. Hilbert, *Neubegrundung der Mathematik: Erste Mittellung*” trong “*Abhandlungen aus dem Mathematischen Seminar der Hamburgischen Universitat*”, vol. 1, 1922, trang 157-177

bảo đảm một cách mô thức (formlich) luận lý học ký hiệu toán học. Chính qua nỗ lực này, Hilbert đã khám phá một thuyết mới gọi là thuyết chứng minh (Beweistheorie), làm nền tảng cho mọi luận lý học ký hiệu mệnh đề và danh từ. Trong một viễn tượng như thế, vấn đề khảo cứu luận lý học Nāgārjuna trước hết có một ràng buộc mật thiết với vấn đề tương quan trên.

THUYẾT CHỨNG MINH

Nāgārjuna khởi đầu tác phẩm “Trung luận” (*Mūlamadhyamakakārikā-sāstra*) với một định nghĩa, ngụ ý dưới một hình thức của một tán khúc (*vandana*), về ý nghĩa của “duyên sinh” (*pratītyasamutpāda*).

Tuy nhiên, trong *Prajñāpradīpa*,¹⁸ Bhāvaviveka (Thanh Biện) cho là định nghĩa này tự nó không phải là một khám phá riêng tư của Nāgārjuna; trái lại, chính những nhà chủ Kinh-bộ (Sautrantika) đã bày tỏ định nghĩa đó. Với một trường hợp như vậy, hiển nhiên ngời ta có thể hy vọng là, Nāgārjuna sẽ chứng minh nếu những nhà chủ Kinh bộ cố chấp vào quan niệm của họ về thuyết duyên sinh, không những nó không phù hợp với ngay chính thuyết “duyên sinh” như chính nó, mà ngược lại, một thuyết như thế sẽ không tìm thấy một chỗ đứng nào trong hệ thống của họ. Do đó, một định nghĩa về nó không thể hiện diện. Và Nāgārjuna quả đã dùng chương thứ I của Trung luận để thực hiện điều này. Ở đây, Nāgārjuna đã sáng tạo một phương pháp luận chứng, mà những triết gia trung đạo về sau gọi là “đoán án tất nhiên” (*prasāṅga*), và các học giả Tây phương thường dịch “*reductio ad absurdum*” (giảm trừ vào phi lý, nghĩa là, một mệnh đề được chứng minh bằng cách diễn dịch từ nó một mâu thuẫn). Schayer¹⁹ coi nó như một tương ngữ của “*modus tollendo tollens*” của luận lý học Stoa, nghĩa là, có mô thức:

¹⁸ *Đại Tạng Kinh*, quyển XXX, số 1566, trang 51a. Xem thêm *Tây tạng Đại Tạng Kinh*, Tohoku Catalogue số 3853; Otani Cat số 5253. Bản dịch tiếng Đức ch. I của *Prajñāpradīpa* đăng trong tạp chí *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*.

¹⁹ Schayer, (7) trang 94...

(5) nếu p hay q, ký hiệu $p \vee q$

q

q

Vậy không phải $p \quad \therefore - p$

Như vậy, luận lý học Nāgārjuna xuất hiện như một luận lý học mệnh đề, và do đó, danh từ. Kết luận này không có gì làm ta ngạc nhiên cho lắm. Những triết gia trung đạo của thế kỷ thứ VI, thứ VII đã mở đầu những tranh luận về điểm này, và lập thành hai trường phái chính: phái “chủ luận lý” (*Svatantra-anumāna*, hay *Svatantrika*) do Bhāvaviveka (Thanh Biện) chủ xướng, và phái “chủ đoán án” (*prasaṅga-vākya*, hay *prasaṅgika*) do Buddhapālita (Phật Hộ) bắt đầu và Candrakīrti (Nguyệt Xứng) phát triển. Cuộc tranh luận²⁰ xoay quanh vấn đề: Nāgārjuna có dùng đến một chứng đề nào không, tức là, Nāgārjuna có sử dụng phương pháp diễn dịch trong hệ thống trung đạo nhằm minh giải quan điểm trung đạo hay không? Hiển nhiên, một cuộc tranh luận như thế sẽ kéo dài đến bất tận, và cuối cùng tư tưởng cũng như luận lý học Nāgārjuna biến thành như một “ý thức bi đát” (unglückliche Bewusstseins) kiểu Hegel, với một lý do đơn giản, nó vượt ra ngoài hệ thống Nāgārjuna, vì hệ thống này đã hoàn toàn dựa vào một nguyên tắc là, những gì không thể chứng minh được một cách luận lý, chúng đương nhiên không hiện hữu, giống như ảo thuật, như giấc mộng, như thành xây bằng khói. (*utpādaśtithibhaṅgānām asiddher nāsti saṃskṛtam/ saṃskṛtasyāprasiddhau ca katham setsyaty asaṃskṛtam // yathā māyā yathā svapno gandharvanararam yathā / tathotpādas tathā sthānam tathā bhaṅga udāhṛtam //*. VII, 33-34).

²⁰ Về cuộc tranh luận này, xem Candrakīrti, *Prasannapādā Madhyamakavṛitti*, ch. I. Bản dịch Anh ngữ của T. Stcherbatsky trong (1). Và Bhāvavivekā, *Chương tranh luận*, ĐĐTK, XXX, 1578. Bản dịch Pháp ngữ của L. de la Vallée-Poussin “*Le joyau dans la main*”, trong MCB, số 2, 1933.

Do đó, đề cập đến luận lý học Nāgārjuna là đề cập trước hết đến một luận lý học chứng minh, nghĩa là một luận lý học, trong đó đặc biệt là sự nổi bật vai trò của thành kết (Sequenz, hay Pháp dịch: énoncé des conséquents) hơn là vai trò của mệnh đề; và như vậy, trong diễn trình luận chứng chúng không dựa hoàn toàn vào những công lý (axiom), nhưng dùng những luật diễn dịch với một mức độ đáng chú ý. Nói một cách khác, luận học Nāgārjuna là một luận lý học của đồ thị nhằm “đồ thị hoá” (schemization) những tiền đề (antecedent) và những tiếp đề (Suksedent) vào trong những thành kết theo những luật chuyển hoá (derivation), nhằm đạt đến một kết luận nào đó.

Trước Gerhard Gentzen,²¹ luận lý học công lý (axiomatic logic hay Axiomlogik), gồm cả luận lý học Hilbert, đã thực hiện chứng minh với một tiến trình tương tự như tiến trình của “modus ponens”, nghĩa là có mô thức như:

$$\begin{array}{ll} (6) \quad \text{nếu } S \text{ là } P \text{ ký hiệu:} & S \supset P \\ & \text{và } Q \text{ là } S \qquad \qquad Q \supset S \\ \text{Vậy } Q \text{ là } P & \therefore Q \supset P \end{array}$$

trong đó đoán án chỉ có thể đạt đến, bằng cách loại trừ một hạng từ nào đó, mà đã xuất hiện ở tiền đề. Thí dụ (6), đoán án chỉ giữ lại Q và P, còn S thì bị loại. để tránh những cắt xén này (Schnitt, chữ của Gentzen), Gentzen đã đề ra “những phương pháp diễn dịch tự nhiên” gọi là “phương pháp thành kết”, khẳng định rằng, để thiết lập một định lý, người ta không cần phải loại bỏ một hạng từ mệnh đề nào hết. Như vậy, một thành kết có thể chứa đựng một số lượng tiền đề nào đó, và nếu những tiền đề này được khẳng định, những tiếp đề của chúng cũng theo đó mà khẳng định. Do đó, tiếp đề có thể chính nó trở thành một trong những tiền đề mới, và hiển nhiên luật đồng nhất giảm khinh (weak identity) đã được sử dụng ở đây:

²¹ G. Gentzen, *Untersuchungen uber das logische Schliessen* trong *Mathematische Zeitschrift*, quyển 39, năm 1935, trang 167-210 và 405-431.

từ một bộ (set: tập hợp) những tiền đề, ngài ta có thể kết luận một số tiền đề nào trong số đó.

Phương pháp khởi đầu bằng cách chuyển hoá một thành kết mới từ một hay hai thành kết được nhìn nhận như cơ bản và hữu giá. Để thực hiện điều này, nó đòi hỏi phải có những đồ thị chuyển hoá, tức những đồ hình nhằm biểu thị cơ cấu của luận chứng (Schemata für Structur-Schlußfiguren), dùng để quyết định dưới những điều kiện nào sự chuyển hoá có thể áp dụng. Trong trường hợp chúng ta, gọi P, Q là những thành kết; m, n là những mệnh đề hay một chuỗi những mệnh đề; dấu $\rightarrow$ cho xác nhận (assertion); dấu $\supset, \neg\supset$ cho bao hàm; dấu $\wedge$ cho mâu thuẫn, và dấu $(-)$ cho phủ nhận; chúng ta có thể vạch ra một vài ô thị chuyển hoá mà Nāgārjuna đã mặc nhiên sử dụng:

1) Đồ thị thêm (scheme of addition, Verdunnungsschemats)

	$P \rightarrow Q$	
(7) tiền đề (a):	tiếp	đề (s)
..... $\supset$		

$P \rightarrow Q, m, n...$

(P). *na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpy ahetutaḥ/ utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kvacana kecana* // (1, 1)

(Không thể tìm thấy bất cứ ở thời nào cũng như địa vực nào những hiện hữu, đã sinh xuất từ chính chúng, từ một cái khác, từ cả hai hợp lại, hay không từ một nguyên nhân nào).

(Q). *catvāraḥ pratyayā hetuś cālabhanam anantaraḥ/ tathāivādhipateyaṃ ca pratyayo nāsti pañcamah* // (1, 2)

(Do đó) (Chỉ có bốn sinh duyên: nhân duyên, sở duyên duyên, đẳng vô gián duyên, và tăng thượng duyên. Không có một sinh duyên thứ năm nào khác nữa).

(m). *na hi svabhāvo bhāvānāṃ pratyayādiṣu vidyate / avidyamāne svabhāve parabhāvo na vidyate* // (1, 3)

(Bởi vì tự hữu của hiện hữu không hiện hữu trong sinh duyên, một khi tự hữu không hiện hữu, tha hữu không thể hiện hữu được).

2) Đồ thị phủ nhận

$$(8) \frac{P \quad \supset \quad \wedge \quad P}{\neg P} \supset \text{ hay } \frac{\quad}{\wedge} \supset$$

*anālam-bana evāyam sandharma upadiṣyate/
athānālam-bane dharma kuta ālam-banaṃ punaḥ // (1, 8)*

($\wedge$). Hiện thể được vạch ra là không có “duyên-đề-bị-duyên”; một khi hiện thể đã không có duyên-đề-bị-duyên, ($\neg P$) âu là duyên-đề-bị-duyên.

[Ở đây, (P) được hiểu ngầm trong khẳng định của thính tiết (1, 2)].

Tùy thuộc vào hai đồ thị nguyên uỷ này, Nāgārjuna đã thực hiện việc chứng minh, và chương thứ nhất của “Trung luận” là một thí dụ điển hình.

Ngoài hai thính tiết của tán khúc, chương thứ nhất gồm cả thấy 14 thính tiết; trong đó hai thính tiết đầu có thể được coi như hai thành kết cơ bản ([Grundsequenzen](#)) – ($\neg P$), (P), và thành kết mà Nāgārjuna muốn chứng minh là $\neg[(\neg P) \vee (P)]$. Một trong hai hạng từ mệnh đề của thành tiết này đã đạt được: $\neg(\neg P)$, do đó, công tác chứng minh sẽ quay về (P). Điều đáng chú ý là, dấu ($\neg$), dùng ở đây, có dấu ($\wedge$) như một tương đương; do đó $\neg[(\neg P) \vee (P)]$ tương đương với $[P \ \& \ (\neg P)] \supset \wedge$. Để dễ dàng việc ký hiệu hoá, 12 thính tiết còn lại được xếp vào 3 thành-tiết-nhỏ P1, P2, P3 ; tất cả đều ở trong thành kết P.

Mỗi một thành-kết-nhỏ này gồm 4 thính tiết.

P₁ gồm m₁, m₂, m₃, m₄ (ký hiệu của các thính tiết 3, 4, 5, 6. Những số này được đánh theo những số của bản in 1903, *Prasannapadā*)

Madhyamaka do L. de La Vallée Poussin, xuất bản ở Peterburg, Bibliotheca Buddhica).

P_2 gồm n_1, n_2, n_3, n_4 (ký hiệu của các thánh tiết 7, 8, 9, 10)

P_2 gồm q_1, q_2, q_3, q_4 (ký hiệu của các thánh tiết 11, 12, 13, 14).

Dấu ($\wedge$) cũng có giá trị trong trường hợp mệnh đề. Trong diễn trình ký hiệu hoá, chúng tôi sẽ đưa dấu ($'$) vào ký hiệu nguyên ủy, nhằm cắt nghĩa, một mệnh đề mới được chuyển hóa từ mệnh đề đã cho. Ví dụ m_1' là một mệnh đề mới được chuyển hóa từ mệnh đề m_1 . Ký hiệu $\sim$ chỉ tương đương, nghĩa là: $A \sim B$, khi $(A \supset B) (B \supset A)$.

Sự ký hiệu hoá chương thứ nhất của “Trung luận” diễn ra như sau.

$$(9) \quad \neg(\neg P) \rightarrow (P)$$

$$(10) \quad \begin{array}{c} P \\ \hline P_1 \quad P_2 \quad p_3 \end{array} \supset$$

$$(11) \quad \begin{array}{c} P_1 \\ \hline m_1 \quad m_2 \quad m_3 \quad m_4 \\ \hline m_1 \quad m_1' \\ \hline \wedge \\ \hline \end{array} \supset$$

$$\begin{array}{c}
 P_1 \quad m_4 \quad m_3 \quad m_2 \\
 \hline
 \quad \supset \quad \supset \quad \supset \quad \supset \\
 m_1 \quad m_2 \quad m_3 \quad m_4 \quad \wedge \quad \wedge \quad \wedge \\
 \hline
 \supset \\
 P_1 \quad \supset \quad \wedge
 \end{array}$$

$$\begin{array}{c}
 P_2 \\
 \hline
 _ \supset \\
 (12) \quad n_1 \quad n_2 \quad n_3 \quad n_4 \\
 \hline
 \supset \quad \supset \quad \supset \quad \supset \\
 n_1 \supset n_1' \quad n_2 \supset n_2' \quad n_3 \supset n_3' \quad n_4 \supset n_4' \\
 \wedge \quad \wedge \quad \wedge \quad \wedge
 \end{array}$$

$$\begin{array}{c}
 P_2 \\
 \hline
 \supset \quad \supset \\
 n_1 \quad n_2 \quad n_3 \quad n_4 \quad \wedge \\
 \hline
 \supset
 \end{array}$$

$$\begin{array}{c}
 P_2 \quad \supset \quad \wedge \\
 (13) \quad P_3 \\
 \hline
 _ \supset \\
 q_1 \quad q_2 \quad q_3 \quad q_4 \\
 \hline
 \supset \quad \supset \quad \supset \\
 q_1 \supset q_1' \quad q_2 \supset q_2' \quad q_3 \supset q_3' \\
 \hline
 \supset \quad \supset \quad \supset \\
 \wedge \quad \wedge \quad \wedge
 \end{array}$$

$$\begin{array}{c}
 \begin{array}{ccc}
 & & \supset \\
 & \hline
 P_3 & & q_4 \\
 \hline
 & \supset & \supset \\
 q_1 & q_2 & q_3 & q_4 & \wedge
 \end{array} \\
 \hline
 \supset
 \end{array}$$

$$\begin{array}{c}
 P_3 \quad \supset \quad \wedge \\
 (14) \quad (P_1 \supset \wedge) (P_2 \supset \wedge) (P_3 \supset \wedge) \sim (P_1, P_2, P_3,) \supset \wedge \\
 \dots \dots \dots (11), (12), (13) \\
 (15) \quad \neg(P_1, P_2, P_3) \sim \neg(P) \dots \dots \dots (14), (10) \\
 (16) \quad \neg(\neg P) \rightarrow \neg(P) \sim \neg[(\neg P) \vee (P)] \dots \dots \dots (9)
 \end{array}$$

Hệ thức (16) đã nói lên, không những thuyết phi duyên sinh sai lầm, như các nhà chủ Kinh-bộ đã vạch ra mà ngay thuyết duyên sinh do họ chủ trương cũng không kém, vậy duyên sinh và không duyên sinh có thể tìm thấy ở đâu? “*pratyayāpratyayāḥ kutaḥ*”

Nhưng nếu thuyết duyên sinh có thể *chứng minh là sai* trong hệ thống chủ Kinh-bộ, như thế có nghĩa thuyết duyên sinh nêu lên một thực hữu nào đó, dẫu đã bị diễn tả một cách sai lầm, vì như trên đã nói, theo Nāgārjuna những gì chúng ta tưởng tượng, chúng ta mơ mộng, hay nói một cách khác, những gì chúng ta tự đặt ra và không tương quan với một thực hữu nào hết, những cái này Nāgārjuna cho rằng, chúng ta *không thể chứng minh được*, ngay cả cái việc chứng minh là chúng sai. Sai và đúng đều có thể được chứng minh, vì chúng liên quan đến thực hữu. Như vậy, nếu Nāgārjuna có thể chứng minh là thuyết duyên sinh trong quan niệm chủ Kinh-bộ là sai, điều này đòi hỏi Nāgārjuna phải đề ra một chứng đề, thế nào là một thuyết duyên sinh đúng.

Trước khi trình bày thuyết duyên sinh theo quan niệm Nāgārjuna, người ta thấy cần phải nêu lên hai đặc điểm chính trong thuyết lý chứng minh của Nāgārjuna:

1) Việc chứng minh đã diễn ra trong một mô hình kiến trúc (constructive model) theo định nghĩa cơ cấu [“constructive definition” của M. Frechet²² về thuyết duyên sinh của hệ thống chủ Kinh-bộ, do đó nó là một chứng minh kiến trúc (“kiến trúc”²³ theo nghĩa của L.E.J. Brower trong toán trực giác)].

2) Chứng minh này dẫn đến một “phủ nhận lưỡng diện” (binary negation), mà J. May²⁴ gọi là “nguyên tắc liên đới tương phản” (principe de la solidarité des contraires), và P. Démiéville²⁵ coi như là một “công lý” (axiome) trong hệ thống Nāgārjuna. Vấn đề, coi thử “phủ nhận lưỡng diện” này có phải là một nguyên tắc, hay một công lý, hay không, chúng ta sẽ bàn sau.

THUYẾT MÔ TẢ

Sau khi chứng minh những nhà chủ Kinh-bộ đã sai lầm trong quan niệm về thuyết duyên sinh, và như thế, những khẳng định về thuyết đó không thể hiện diện trong hệ thống ấy được, cái định nghĩa, “duyen sinh là không biến mất, không hiện ra, không trường tồn, không tiêu diệt, không đồng nhất, không đa biệt, không tìm đến, không bỏ đi” (*anirōdham anutpādam anucchedam aśāśvatam / anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam // ...pratītyasamutpādam... /*), do đó có thể được coi như là một phát biểu của Nāgārjuna về thế nào là duyên sinh. Định nghĩa này có lẽ là định nghĩa duy nhất của “Trung luận”, từ đó chúng ta có thể hình dung được cái bị-định nghĩa (*definiendum*); bởi vì sau này, Nāgārjuna thường dùng một thứ đồng nhất định nghĩa (*definitional identity*) để tránh những trường hợp, ở đó Nāgārjuna bắt buộc phải định nghĩa. Chương thứ 24 của *Trung luận* là một thí dụ. Khi bắt buộc phải định nghĩa, *sūnyatā* là gì, Nāgārjuna chỉ nói: “chúng tôi nói, *sūnyatā* là duyên sinh, là chỉ danh; nó chỉ là “một con đường ở giữa” (*yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe / sā*

²² M. Frechet, *L' introduction des éléments abstraits en Mathématique*, trong *Revue philosophique*, số 1 Janvier-Mars 1960, trang 1-12.

²³ A. Heyting, *Some Remarks on Intuitionism*, trong *Constructivity in Mathematics*, 1959 Amsterdams, (loại SILFOM), trang 69-71.

²⁴ J. May, *Prasannapadā Madhyamakavṛtti*, (bản dịch Pháp ngữ những chương còn lại), Paris, 1959, trang 16.

²⁵ Ibid. trang II.

prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā // (XXIV, 18). Hiển nhiên, định nghĩa theo phương pháp này không đóng góp mấy cho sự hiểu biết về cái bị định nghĩa, quá lắm thì chỉ giúp người ta truy nhận ra những hạn từ mới đưa vào theo nghĩa của một hạn từ đã cho.

Bây giờ, với cái bị định nghĩa phát biểu ở trên, Nāgārjuna muốn nói đến gì? Nghĩa là phải chăng Nāgārjuna muốn nói đến đối tượng duyên sinh, hay chỉ nói một duyên sinh như chính nó (ví dụ, như một thuyết lý chẳng hạn...)? Như Candrakīrti (Nguyệt Xứng) đã nêu lên, định nghĩa đó tự nó chính là một phát biểu những đặc tính (*viśeṣana*), hơn là yếu tính hay bản chất (*svabhāva*) của cái bị định nghĩa. Như vậy, nó trước hết không phải là một định nghĩa cơ cấu, theo kiểu chủ Kinh-bộ, trong đó bản chất và cơ cấu của đối tượng được bày tỏ. Nói một cách khác, nó là một định nghĩa mô tả, bất toàn. Hay đúng hơn, nó là một mô tả của duyên sinh.

Mô tả là cái có mô hình “cái như thế đó...”. Ở đây, gọi *f* là duyên sinh (*pratītya-samutpāda*), cái định nghĩa trên về duyên sinh có thể được viết “*x* là cái như thế, như thế đó”, nghĩa là, có dạng thức [(*ix*) (*fx*)]. (Chúng tôi không đề cập đến vấn đề mạo từ (article) trong Phạn ngữ, và dùng ký hiệu (*i*) như một bày tỏ của duy nhất). Theo B. Russell,²⁶ cái thứ kiến trúc này của mô tả chỉ có ý nghĩa, nếu người ta đã chứng minh, đối tượng mà mô tả nói đến hiện hữu, và chỉ một hiện hữu mà thôi. Nói khác đi, một đối tượng được chứng minh là duy nhất và hiện diện; một khi đã làm xong công tác đó, mô tả mới được sử dụng và có ý nghĩa. Với giới hạn này, câu hỏi dạng thức (*ix*) (*fx*) có thể được coi như một mô tả hay không, phải được đặt ra; và như thế, để trả lời, vấn đề, mô tả có thể được coi như đối tượng hay không, phải được đề cập đến.

Trong mô tả, một đối tượng *F* được định nghĩa như cái *x* thế nào cho *fx*, nghĩa là, có dạng thức (*ix*) (*fx*), trong đó *f* là một thứ thuộc từ (predicate), và chỉ có một *x* duy nhất thế nào cho *fx*, nghĩa là có dạng thức [(*E!x*) (*fx*)]. Nếu *x* đối với *f* là một khả biến duy nhất và độc lập, như vậy, (*ix*) (*fx*) là một đối tượng cá thể *F*. Hiển nhiên

²⁶ A.N. Whitehead and B. Russell, *Principia Mathematica I*, Cambridge U.P. 1950, 14, trang 193 tt.

thuộc từ f trong định nghĩa (ix) (fx) của duyên sinh không thể nào thoả mãn điều kiện đó, vì (*apratītya samutpanno dharmah kaścin na vidyate / yasmāt tasmād asūnya hi dharmah kaścin na vidyate //* XXIV, 19) (Không có hiện thể nào mà không duyên sinh / Do đó, không có hiện thể nào mà không “trở thành”); nghĩa là f tuy thuộc vào n khả biến khác, vì thế có dạng thức $f(y_1, \dots, y_n, x)$; như vậy (ix) [$f(y_1, \dots, y_n, x)$] là một hàm $F(y_1, \dots, y_n)$. Vậy vấn đề ở đây giới hạn trọn vẹn vào ký hiệu (ix) của (ix) (fx), và làm sao loại bỏ nó (eliminieren).

Hilbert²⁷ xuất phát từ quan niệm chủ hình thức (formalismus) về toán học, đã cố gắng thiết định tính loại bỏ (Eliminierbarkeit) này. Năm năm sau, J.B. Rosser²⁸ đưa ra một luận chứng khác. Năm 1950, I. Johansson²⁹ phê bình luận chứng Hilbert-Bernays, tái chứng tính loại bỏ của ký hiệu (ix) trong khuôn khổ của toán hàm biến hằng định Hilbert-Bernays, và toán hàm biến trực giác Heyting; thêm vào đó, Johansson dùng công thức phủ nhận, định nghĩa theo toán hàm biến cực tiểu (Minimalkakül). Sau đó hai năm, S.C. Kleene³⁰ phê bình Hilbert-Bernays và Rosser, cho rằng, dùng một ký-hiệu-hàm (function symbol) trong một luận chứng như vậy sẽ đơn giản hơn. Do đó, vấn đề không phải nhằm chứng minh làm sao ký hiệu (ix) bị loại bỏ. Về điểm này, người đọc có thể tìm những tác giả vừa kể, liên quan đến thuyết mô tả; hay bài khảo luận của tôi “Thuyết mô tả của B. Russell”. Với khuôn khổ bài này, chúng tôi chỉ đưa ra những công thức không chứng minh và mặc nhiên được thừa nhận như đã được chứng minh và hữu giá.

Giả thiết, chúng ta có một toán hàm biến (calculus) K , trong đó ít nhất xuất hiện những ký hiệu như $\supset$ (bao hàm), $\&$ (và), $\vee$ (hoặc

²⁷ D. Hilbert và P. Bernays, *Grundlagen der Mathematik*, 1934. Berlin, trang 422-457.

²⁸ J.B. Rosser, *On the consistency of Quine's "New foundations for mathematical logic"*, trong *The Journal of Symbolic logic*, vol. 4, trang 15-24.

²⁹ I. Johansson, *sur le concept de "LE" (ou "CE QUI" dans le calcul affirmatif et dans les calculs intuitionnistes)*, trong *Méthodes formelles en Axiomatique*, 1953, Paris, trang 65-72.

³⁰ S.C. Kleene, *Introduction to metamathematics*, 1952, New York, trang 405-420.

là), $\exists x$ (có, hay, vài), $\forall x$ (tất cả). Gọi $d(x)$ thoả mãn điều kiện duy nhất, nghĩa là:

$$(17) (\exists x) (dx) \ \& \ (\forall x) (\forall y) [(dx) \ \& \ ((dy) \supset x = y)]$$

trong trường hợp của hàm mệnh đề (fonction propositionnelle) có một khả biến, và chỉ trong trường hợp này, một vận-tổ mô tả (opérateur de description) $(ix) (dx) y$ có thể được đưa vào, và được định nghĩa:

$$(18) ((ix) (dx)) y (fx) = (\forall y) ((dx) \ \& \ (fx))$$

Dn.

Gọi ΔFx một vận-tổ thay thế, liên kết mỗi một đối tượng F , và được định nghĩa:

$$(19) \Delta Fx \ f \ (....., x,) = f \ (....., F,)$$

Dn.

hiển nhiên vài hệ thức sau đây có thể được viết ra:

$$(20) \Delta Fx [(f(..., x, ...)) \supset (h(..., x, ...))] \sim \Delta Fx f(..., x, ...) \supset \Delta Fx h(..., x, ...)$$

$$(21) \Delta Fx [(f(..., x, ...)) \ \& \ (h(..., x, ...))] \sim \Delta Fx f(..., x, ...) \ \& \ \Delta Fx h(..., x, ...)$$

$$(22) \Delta Fx [(f(..., x, ...)) \vee (h(..., x, ...))] \sim \Delta Fx f(..., x, ...) \vee \Delta Fx h(..., x, ...)$$

$$(23) \Delta Fx \neg f(..., x, ...) \sim \neg \Delta Fx f(..., x, ...)$$

$$(24) \Delta Fx \exists y f(..., x, y, ...) \sim \exists y \Delta Fx f(..., x, y, ...)$$

$$(25) \Delta Fx \forall y f(..., x, y, ...) \sim \forall y \Delta Fz f(..., x, y, ...)$$

(Xem thêm: I. Johansson (29), trang 66. Và S.C. Kleene (30), Lemma 25, trang 408, 409).

Đối vận tổ thay thế cho vận tổ mô tả, người ta có những hệ thức hữu giá sau:

$$(26) ((ix) (dx)) y ((fy) \supset (hy)) \sim ((ix) (dx)) y (fy) \supset ((ix) (dx)) y (hy)$$

(27) $((ix) (dx)) y ((fy) \& (hy)) \sim ((ix) (dx)) y (fy) \& ((ix) (dx)) y (h)$

(28) $((ix) (dx)) y ((fy) \vee (hy)) \sim ((ix) (dx)) y (fy) \vee ((ix) (dx)) y (hy)$

(29) $((ix) (dx)) y - (fy) \sim - ((ix) (dx)) y (fy)$

(30) $((ix) (dx)) y \exists t (f(y, t)) \sim \exists t ((ix) (dx)) y (f(y, t))$

(31) $((ix) (dx)) y \forall t (f(y, t)) \sim \forall t ((ix) (dx)) y (f(y, t))$

(Chú ý: Những dấu chấm tương đương của $f (... , x, ...)$ được hiểu ngầm, thay vì viết $((ix) (dx)) y ((f..., y...,))$, chúng tôi viết $((ix) (dx)) y (fy)$ vân vân ...)

Như vậy, những hệ thức (26)–(31) nhìn nhận mô tả như đối tượng, và do đó, định nghĩa $(ix) (fx)$ của duyên sinh trong Madhyamaka-kārikā-sāstra là một phát biểu “duy thực” về hiện thể. Điều này dẫn đến một kết luận, Nāgārjuna là một triết gia duy thực (sarvāstivādin) kiểu mới. Nāgārjuna không phủ nhận một hiện thể nào hết, ngược lại, tìm cách mô tả nó trong một viễn tượng mới, và viễn tượng này đòi hỏi người ta phải có một “triết học không” (philosophie du non kiểu G. Bachelard), nghĩa là, phải nói: hiện thể “không biến mất, không hiện ra, không trường tồn, không hoại diệt, không đồng nhất, không đa biệt, không tìm đến, không bỏ đi...” Hiện thể bày tỏ như chính nó, và chính ở đây là sự im lặng của ngôn từ (*prapañca-upaśama*).

Thuyết mô tả này đề ra nhiều hậu quả trầm trọng mà một trong đó là phép “phủ nhận lưỡng diện”, và vị trí nó ở đâu?

Lấy thí dụ như hiện hữu (*bhāva*) và không hiện hữu (*abhāva*), Nāgārjuna định nghĩa “không-hiện-hữu” như thế này: *bhāvasya ced aprasiddhir abhāvo naiva sidhyati/ bhāvasya hy anyathābhāvam abhāvam bruyate janāḥ* // (XV, 5).

(Nếu hiện hữu không thể chứng minh được như vậy không-hiện-hữu không thể chứng minh được / Bởi vì người ta nói không-hiện-hữu là hiện-hữu-khác của hiện hữu //)

Gọi h , hiện hữu, chúng ta có thể viết $(ix) (hx)$. Như trên, nếu x là một khả biến độc lập duy nhất đối với h , như vậy, $(ix) (hx)$ là một

đối tượng H. Nhưng nếu h tùy thuộc vào n khả biến cá thể khác, tức là, h (z1, z2, ..., zn) như vậy, (ix) (h(x, z1, z2...zn)) là một hàm H (z1, z2, ..., zn) và chính qua dạng thức h (z1, z2, ..., zn), mà hiện hữu khác của hiện hữu, nghĩa là “không-hiện-hữu”, có thể được viết ra. Cả (ix) (hx) và H (z1, z2, z3, ..., zn) đều là những mô tả. Và hiển nhiên trong tương quan đó, hệ thức sau đây:

(32) $H(z_1, z_2, z_3, \dots, z_n) = x \sim h(z_1, z_2, z_3, \dots, z_n, x)$ có thể được chứng minh và hữu giá.

Qua hệ thức ở trên, nếu người ta phủ nhận (ix) (hx) thế có nghĩa h (z1, z2, z3, ..., zn, x) tức nhiên bị phủ nhận. Nói khác đi, một khi mô tả đã được coi như đối tượng và phủ nhận mô tả tức phủ nhận đối tượng, trong trường hợp như vậy, hai đối tượng có chung một mô tả phủ nhận một trong đó hiển nhiên dẫn đến sự phủ nhận cái còn lại.

Như vậy, “phủ nhận lưỡng diện” trong hệ thống Nāgārjuna không phải là một nguyên tắc, như J. May chủ trương; nó cũng không phải một công lý (axiome), như P. Demiéville gọi: “Phủ nhận lưỡng diện” chỉ là một hệ luận (corollary) của thuyết mô tả, không hơn không kém.

Chính bằng hệ luận này, chúng ta có thể giúp Nakamura vượt qua khỏi câu hỏi: làm sao tiền đề của thính tiết XIII, 7 có thể chứng minh là đúng, và luận chứng của thính tiết vẫn có giá trị; đồng thời, để thấy rõ, tại sao Robinson không nhìn được vấn đề.

Trong thí dụ (2), Nakamura cứu vớt giá trị luận chứng của (XIII, 7) nhưng không thể chứng minh được tiền đề, “Nếu có cái gì không trưởng thành mới có thể hiện hữu”, là đúng. Dĩ nhiên, nếu áp dụng một cách máy móc và đề quốc luận lý học Boole-Schröder, nhằm thuyên giải luận lý học Nāgārjuna, trong khi đó, coi thường và không đề ý đến chính luận lý học Nāgārjuna và những nguyên tắc cũng như hệ luận được dùng, điều này chỉ dẫn đến ngõ cụt (impasse) không lối thoát, và người ta không bao giờ nhìn được luận lý học Nāgārjuna như thế nào. Nakamura ký hiệu hoá tiền đề này như sau:

$$(33) \quad (x \dashv 0) (y \cdot 0) = 1$$

và lý luận: $x \dashv 0 = x \cdot 1 = x$

$$y \cdot 0 = 0$$

$$\text{Vậy: } (x \cdot - 0) (y \cdot 0) = x \cdot 0 = 0^{31}$$

chứ không phải bằng 1 như (33) đã có. Nakamura cuối cùng phải nói, tiền đề này có lẽ sai. Thực ra, tiền đề này không những không sai, mà còn nói lên tính duy nhất của luận lý học Nāgārjuna, nghĩa là, Nāgārjuna đã sử dụng một số những công thức nguyên uỷ nào đó (primitive formulae), và chúng ta có thể ký hiệu hoá tiền đề trên như:

$$(34) \quad (ix) (t) v1, v2, v3, \dots, vn, x) \square (ix) (tx)$$

Ở đây, t là sūnya; và người ta thấy ngay tiền đề này đã vượt ngoài khuôn khổ và khả năng phát biểu của luận lý học Boole-Schröder. Điều này không có gì lạ. Sáng kiến của Boole làm sao có thể dự đoán được những vấn đề chỉ xảy ra sau gần một thế kỷ. Hiển nhiên chúng ta không nhằm nói, như Husserl trước đây,³² là, toán học, nếu theo Boole, thì chỉ quanh đi quẩn lại trong vòng giới hạn của số (1) và số (0). Nhưng nhận định này cần phải được nhắc đến, để thấy tình cảnh giới hạn của luận lý học Boole.

Nói đến luận lý học Nāgārjuna, nó đòi hỏi phải trung thành với chính những nguyên tắc đã chi phối luận lý học đó. Và do đó, không thể dùng những chính sách “a dua, khoa đại”, để đạt mục đích tuyên truyền. Nhưng cũng không phải vì thế này thế nọ, mà, giả thuyết một cách vô bằng, luận lý học Nāgārjuna là giống và ngang hàng với luận lý học ông này ông nọ.

Robinson cho thính tiết (XIII, 7) sai, không phải vì tiền đề của nó sai, mà luận chứng tự chính nó đã hoàn toàn sai. Tại sao? Người ta trả lời, bởi vì nguyên tắc hoán vị của Aristotle không cho phép phủ nhận tiền đề, nghĩa là, có mô thức:

$$(35) \quad p \supset q \sim, \quad p, \quad \therefore \sim q$$

³¹ H. Nakamura, *Some Clarifications of the Concept of Voidness from the Standpoint of Symbolic Logic*. Bản dịch Anh ngữ mở rộng (8) cũng đăng trong tạp chí IBK, vol. VII, số 1. Dec 1958 trang 375-395. Những công thức này được tác giả dùng trong bản dịch này, và không có trong bản bằng tiếng Nhật ở (8). Chứng minh ở thí dụ (2) cũng được trình bày trong bản dịch này.

³² S. Bachelard, *La Logique de Husserl*, 1957, PUF, trang 84.

Trong khi viết mô thức này, chính Bochenski³³ đã chú thích là, công thức này của Aristotle nằm trong giới hạn của luận lý học danh từ (logic of term). Và như thế câu trả lời bằng mô thức (35) hoàn toàn vô giá trị, với một lý do đơn giản là, luận chứng (XIII, 7) ở vào vị trí của một luận chứng trong luận lý học mệnh đề (propositional logic). Chính sự khó khăn trong việc phân biệt luận lý học danh từ và luận lý học mệnh đề đã tạo ra những phê bình lầm lẫn trên.

Schayer,³⁴ người đầu tiên khẳng định về sự hiện diện của luận lý học mệnh đề trong luận lý học Ấn-độ, đã cố gắng giải thích, tại sao những triết học trung đạo thừa nhận như hữu giá sự đi (Ubergang) từ mô thức.

(36) – (S là P)

Sang mô thức:

(37) (S là –P)

Và kết luận là, bởi vì các triết gia này chủ trương tính bất thực của mọi hiện hữu, do đó mọi thuộc từ hoá (Pradizierung) đều trở thành bất khả. Nói một cách khác, chính bởi không thừa nhận chủ thể có một hiện thực nào, nên nếu chấp nhận mô thức (28), các triết gia này sẽ bị mâu thuẫn. Người con của một người đàn bà không con (*vandhyāputra*) đã không hiện hữu, thì làm sao người ta có thể nói đến những phủ nhận thuộc từ của nó.

Giải thích này của Schayer phải kể là một giải thích thú vị. Nhưng có phải là một giải thích chính đáng hay không? Ở đây chỉ cần nhìn trở lại hệ thức (21), người ta thấy ngay, tại sao giải thích đó chỉ là một mơ mộng triết lý và hiển nhiên, không một luận lý học nào lại chấp nhận mơ mộng như một nguyên tắc.

Chính sự từ chối về tính giao thương của hai mô thức (36) và (37) đã đặt lại vấn đề giá bản (truth-function) của mọi mệnh đề, mọi khẳng định. Thêm vào đó, phép “phủ nhận lưỡng diện” được áp dụng một cách thường xuyên, đòi hỏi phải có cách thức quyết định

³³ I.M. Bochenski, *Ancien Formal Logic*, 1971, Amsterdam (trong loại Studies in Logic and the Foundation of Mathematics SILFOM) trang 35, chú thích 21.

³⁴ S. Schayer. (7) trang 93-94.

đúng và sai. Thuyết bốn phạm trù (*catuskoṭi*) giúp giải quyết vấn đề này. Schayer coi bốn phạm trù này như một hậu quả tất nhiên của luận lý học ở hai mô thức (36) và (37). Nakamura viết thành phương trình (3) ở trên. Và Robinson kéo nó trở lại với A, I, E, O của Aristotle. Người ta có thể nói vấn đề ở đây là “bốn phạm trù” đã không được phát biểu qua những khuôn khổ đó, vì nó phải nhìn trong thuyết chứng minh và mô tả, mà Nāgārjuna đã sử dụng trong tác phẩm của ngài. Vấn đề bốn phạm trù có một lịch sử lâu dài và phức tạp, do đó nó cần được trình bày trong một bài khảo luận khác.

KẾT LUẬN

Mục đích bài khảo cứu này là nhằm đưa ra một vài nguyên tắc căn bản đã chi phối luận chứng của Nāgārjuna và đã không được những nhà khảo cứu trước đề cập đến. Nó đưa vào việc khảo cứu luận lý học Nāgārjuna một cách có hệ thống và đầy đủ hơn về sau này. Nó đồng thời cũng nhằm chứng minh là, hệ thống triết học Nāgārjuna là một hệ thống diễn dịch tự nhiên (*natürliche Schliessen*) do đó, những khẳng định về sự hiện diện của biện chứng pháp Nāgārjuna phải được đặt lại. Hiện nhiên, luận lý học Nāgārjuna là một luận lý học, và như thế phải được nhìn bằng chính ngay những viễn tượng mà nó nhằm đạt đến. □

L.M.T.

TOÁT YẾU NỘI DUNG CÁC KINH TRƯỜNG A-HÀM

Tuệ Sỹ

1. Kinh Đại bản

[Trương đương Pāli: *Mahānpadānasutta*, D 14]

Cũng được gọi là *Đại bản duyên*. Hán dịch Đại bản, tương đương Pāli là *mahāpadāna*. Pāli nói *apadāna* hay Sanskrit nói *avadāna* là một thể loại văn học Thánh điển nguyên thủy, được kể trong chín loại gọi là cửu phần giáo, sau này phát triển thành mười hai phần giáo. Hán dịch âm là a-ba-đà-na, và dịch nghĩa thông dụng là “thí dụ”. Đó là các đoạn thí dụ trong Kinh được kể để minh giải một đề tài giáo lý hay một ý nghĩa nào đó. Nói rộng ra, đây là loại ngụ ngôn trong văn học Phật giáo nguyên thủy.

Kinh này kể sự tích các đức Phật quá khứ mà đặt vào thể loại thí dụ hay ngụ ngôn cho thấy đầu tiên Kinh được kể cho quần chúng nghe về cuộc đời các đức Phật thay vì giảng giải giáo lý đôi khi khó hiểu đối với họ. Có lẽ vì được kể cho quần chúng nghe cùng với nhiều loại truyện kể khác, như chuyện tiền thân, nhân duyên các đệ tử, và các chuyện ngụ ngôn Phật giáo khác, nên Kinh đầu tiên được kể theo thể loại thí dụ. Nhưng vì đây là chuyện kể về cuộc đời các đức Phật, nên thêm từ “đại” vào gọi là “Đại bản” (*Mahāpadāna*).

Trong Kinh *Đại bản*, Đức Phật truyền ký sự xuất hiện lần lượt sáu vị Phật, cho đến đức Thích-ca là vị thứ bảy. Kinh có thể được chia thành ba phần chính.

Phần I: Lược thuật về kiếp số, danh tính, chủng tộc, quốc gia, phụ mẫu, các đại đệ tử, thị giả, các hội thuyết pháp.

Phần II: Tường thuật chi tiết sự tích Phật Tì-bà-thi (P. *Vipassī*), từ Đâu-suất giảng thần, đản sinh, hiện thọ dục lạc, xuất du bốn cửa thành, xuất gia, thành đạo, thuyết pháp, thuyết giới, và sau cùng nhập Niết-bàn. Nội dung sự tích hoàn toàn đồng nhất với sự tích Đức Thích Tôn. Sự đồng nhất này có thể diễn dịch là tính cách chung của hết thầy chư Phật, cho nên, mỗi khi bắt đầu tường thuật một sự kiện, Kinh giới thiệu bằng cụm từ “pháp thường của chư Phật là như vậy”. Cụm từ này tương đương trong bản Pāli là *dharmatā esā*: pháp tính như thị hay pháp nhĩ như thị, pháp tính là như vậy.

PHẦN III: Đức Thích Tôn xuất hiện trên Tịnh cư thiên (*Suddhāvāsa*). Đây là Thánh địa của các Thánh giả Bất hoàn (*Anāgami*). Các vị Bất hoàn trong năm tầng Tịnh cư thiên lần lượt đến gặp đức Thích Tôn. Các vị này đều là đệ tử của sáu vị Như Lai trong quá khứ, cho đến bây giờ vẫn tồn tại. Sau khi chết ở Dục giới, họ tái sinh lên đây và sẽ nhập Niết-bàn tại đây, không trở lại dưới đó nữa.

Về hình thức văn học, sau mỗi đoạn tường thuật bằng văn xuôi (văn trường hàng), Kinh lặp lại bằng thể kệ. Điều này có thể giải thích là dạng truyền bản xưa nhất của Kinh được nói bằng kệ. Về sau, phần văn xuôi được thêm vào như thường thấy trong lịch sử hình thành Thánh điển Phật giáo. Nếu điều này được xác nhận, truyền bản được dịch Hán ở đây có thể cổ xưa hơn so với Pāli.

2. Kinh Du hành

[Tương đương Pāli: a. *Mahāparinibbānasutta*, D 16;
b. *Mahāsudassanasutta*, D 17]

Trong nguyên bản Hán dịch, Kinh được chia làm ba quyển theo số trang trung bình của bản Hán. Căn cứ theo đó, Kinh thường được chia làm ba đoạn lớn. Sự phân chia này tất nhiên chỉ có trong bản Hán, vì dựa theo số quyển chữ Hán. Căn cứ theo nội dung của Kinh, bản dịch Việt phân đoạn Kinh lại như sau.

Kinh được chia làm ba phần chính:

Phần I: Khởi đi từ thành Vương-xá (*Rājagaha*) cho đến xóm Trúc phương (*Beḷuva*) gần thành Tì-xá-li (*Vesālī*); tại đây Phật dừng chân cho mùa an cư cuối cùng.

Giáo pháp Phật dạy trong khoảng thời gian này bao gồm các pháp cho sự hòa hiệp và hưng thịnh của Tăng, cùng với hưng thịnh của quốc gia và đời sống cá nhân của cư sỹ tại gia. Ở đây Phật cũng huyền ký về sự hưng thịnh của Hoa tử thành (*Pāṭaliputta*), mà theo sự thực lịch sử sau này là kinh đô của Đại đế A-dục, trung tâm từ đó Phật pháp được lan tỏa sang các nước và khắp thế giới.

Phần II: Tại làng Trúc phương, Thế Tôn trải qua một cơn bệnh nặng (*atha kho bhagavato vassūpagatassa kharo ābādhō uppajji, bālhā vedanā vattanti māraṇantikā*), mà theo tường thuật của A-nan là đã khiến cho A-nan kinh sợ, hoảng hốt, vì Phật có thể nhập Niết-bàn. Nhưng Thế Tôn đã dùng năng lực của định lưu lại mạng hành (*jīvitasaṅkhāraṃ adhiṭṭhāya vihāsi*), tức kéo dài thêm sự sống một thời gian, vì chưa có lời di giáo cho các Tỳ kheo. Mặc dù có những dấu hiệu dự báo Phật sắp nhập Niết-bàn, A-nan không nhận thấy nên không có thỉnh cầu. Một lát sau, Ma Ba-tuần đến thỉnh cầu Phật nhập Niết-bàn. Thế Tôn hứa khả. Sau đó, Phật xả thọ hành sau khi lưu mạng hành (*jīvitasaṅkhāraṃ adhiṭṭhāya ... āyusaṅkhāraṃ ossajji*), tức là cắt đứt dòng chảy tồn tại, nhưng duy trì mạng căn hay sự sống. Phật lưu mạng hành trong thời gian ba tháng. Từ đây cho đến sau khi thọ bữa cúng dường cuối cùng của Châu-na hay Thuần-đa (*Cunda*) rồi Phật đi đến tắm trong dòng sông Câu-tôn (*Kakutṭhā* hay *Kakutthā*), có thể được ghi nhận là đoạn đường và khoảng thời gian mà dấu ấn vô thường, sinh-lão-bệnh-tử thị hiện rõ nét nhất trong cuộc đời đức Thích Tôn.

Phần III: Từ sông Câu-tôn, Phật lại vượt qua sông Hi-liên (*Hirañṇavati*) rồi đến rừng Sa-la song thọ (*Yamakasālā*), thuộc địa phận thành Câu-thì (*Kusinārā*) của dòng họ Mat-la (*Malla*). Đây là phần tường thuật những ngày và giờ cuối cùng của đức Thích Tôn: nghỉ thức tần táng, lễ trà-trì, cúng dường và phân bố xá-lợi. Phần quan trọng trong đoạn này là

những giáo huấn tối hậu Phật dẫn dò các Tỳ kheo những điều cần làm, pháp gì là chỗ nương tựa sau khi Phật nhập Niết-bàn. Cũng quan trọng không kém trong phần này là đoạn tường thuật sự kiện Ma-ha Ca-diếp cùng chúng đệ tử về Câu-thi để tham dự lễ hỏa táng. Tường thuật cho thấy vị trí của Tôn giả trong Tăng già đệ tử Phật lúc bấy giờ, và cũng báo trước những gì có thể xảy ra trong hàng các Tỳ kheo sau khi Phật diệt độ.

Cuối Kinh là phần ghi nhớ các ngày tháng trong cuộc đời của đức Thích Tôn. Phần này chắc không phải là kết tập nguyên thủy bởi A-nan, mà có thể do những vị lưu truyền Kinh thêm vào sau này. Phần này không có trong bản Pāli.

3. Kinh Điển tôn

[Tương đương Pāli: *Mahāgovindasutta*, D. 19]

Kinh gồm ba phần.

Phần I: Ban-giá-dục (*Pañcasikha*), con của nhạc thần (*gandhabba*), tường thuật một buổi tập hội của chư thiên trời Đao-lị (*Tāvātimsa*). Trong buổi quần tiên hội này, Thiên đế Thích nói cho chư thiên nghe về tám pháp Vô đẳng nơi một vị Phật. Tám pháp Vô đẳng là tám điều như thực (*yathābhucca*) chỉ có thể tìm thấy nơi một vị Phật chứ không thể nơi nào khác (*na ... aññatra tena bhagavatā*). Tiếp theo đó, Phạm Thiên xuất hiện, xác nhận tám pháp Vô đẳng, và cũng giới thiệu một pháp Vô đẳng của Phật.

Phần II: Toàn bộ nội dung là những chi tiết về Đại Điển Tôn, một tiền thân của Phật, được chính Phạm Thiên kể lại cho chư thiên Đao-lị nghe. Nội dung này được Ban-giá-dục thuật lại cho đức Phật.

Trong quá khứ, Bồ tát tức tiền thân của đức Thích Tôn, tái sinh làm một người bà-la-môn, được vua bảy nước phong làm Phụ tướng Đại thần, và vừa là Quốc sư của bảy vua. Chính sự phân chia toàn thể quốc thổ thành bảy nước để bảy chi sát-lị (*khattiya*) cùng cai trị cũng do đề nghị của Đại Điển Tôn. Điều này là sự thực lịch sử liên hệ đến sự xuất hiện các

quốc gia cổ đại trong lịch sử Ấn độ. Một thời gian sau, Đại Diễm Tôn tạm gác việc nước, sống biệt cư trong bốn tháng mùa mưa để tu tập bốn vô lượng tâm, và ông được hội kiến với Phạm Thiên. Sau buổi hội kiến, Đại Diễm Tôn nhận ra những triền phược và những thấp kém của đời sống thế tục, nên quyết định từ chức đề xuất gia học đạo. Lần lượt, các quốc vương, các gia chủ bà-la-môn, cùng các phụ nữ của họ, cũng xuất gia theo Đại Diễm Tôn. Sau khi chết, tất cả đều sinh thiên. Riêng Đại Diễm Tôn tái sinh lên Phạm thiên giới.

Phản III: Ban-giá-dục thỉnh cầu Phật xác nhận chuyện được kể bởi Phạm Thiên. Phật xác nhận Đại Diễm Tôn cũng chính là tiền thân của Phật. Tuy rằng khi sống thế tục Đại Diễm Tôn làm được lợi ích cho nhiều người, và sau khi xuất gia cũng làm lợi ích cho nhiều người; nhưng sự tu tập và giáo hóa ấy chưa phải là đạo cứu cánh, còn phải chịu tái sinh, chịu khổ của sinh tử mặc dù có thể dẫn tái sinh lên Phạm thiên. Chỉ đến nay đức Thích Tôn mới đạt đến đạo cứu cánh ấy và cũng khai thị cho thế gian đạo cứu cánh ấy, dẫn đến cứu cánh an ổn và Niết-bàn.

4. Kinh Xà-ni-sa

[Tương đương Pāli: *Janavasabhassutta*, D 18]

Đề của Kinh này trong Pāli là *Janavasabha*, trong đó *jana*: con người, *vasabha*: nguru vương, có thể dịch là “Nhân trung Nguru vương” chỉ cho bậc thủ lãnh tôn quý trong loài người (Sớ giải Pāli: *dasasahassādhikassa janassatasasassassa jetṭho hutvā sotāpanno jāto, tasmā javanasabhotissa nāmaṃ ahosi*: vị ấy vốn từng là bậc nhân chủ, đứng đầu trên hàng triệu triệu người, rồi chứng Thánh quả Dự lưu, cho nên có tên là Janavasabha).

Trong bản dịch Hán, từ phiên âm là Xà-ni-sa, kèm theo lời chua là “Thắng kết sử”. Bản Hán dịch đơn hành của Kinh này có nhan đề là *Nhân tiên kinh*; theo đây có thể truy gốc tiếng Phạn là *Nararshabha*: bậc Nguru vương hay Đại Tiên của loài người. Từ này xuất hiện trong *Đại thừa Bồ tát tập học luận* dưới dạng là nhân trung tiên, mà nguyên hình có

thể tìm thấy trong Phạn bản hiện có *Śikṣāsamuccaya* của Śāntideva. Nhưng phiên âm trong bản Kinh hiện tại là Xà-ni-sa cho phép truy gốc Phạn *Janarsabha* mà ý nghĩa vẫn không thay đổi, vì trong tiếng Phạn *nara* và *jana* có thể dùng như đồng nghĩa. Tuy vậy, từ Phạn được giả thiết này không hoàn toàn phù hợp với từ phiên âm ta có. Vì vậy, cần tìm lại nguồn gốc hỗn chủng của nó, so sánh với từ Pāli. Từ *Janarsabha* nói trên là dạng của Sanskrit nhĩ ngữ, mà gốc hỗn chủng của nó có thể còn lưu lại trong Pāli là *Janesabha*, từ kép của *Jana* (loài người với *Isabha* (Nguu vương). Trong kinh *Đại hội* (Pāli, *Mahāsamayasutta* 20) xuất hiện từ *Janesabha* này và được Sớ giải đồng nhất nó với *Janavasabha*. Ta thấy từ *Janesabha* gần với phiên âm Hán dịch, nên có thể tạm xác nhận đây là dạng nguyên thủy của từ đang được tìm hiểu.

Xà-ni-sa, hay *Janesabha*, là tên mới của vua Bình-sa (Tần-bà-sa-la, *Bimbisāra*) sau khi chết tái sinh lên trời Đạo-lị làm con trai của Tì-sa-môn Thiên vương (*Vessavana*).

Phần đầu của Kinh, A-nan khởi lên nghi vấn về các đệ tử tại gia đã tạ thế tại Ma-kiệt-đà, trong đó có vua Bình-sa (*Bimbisāra*).

Tiếp theo, Xà-ni-sa mà trước kia là vua Bình-sa từ Đạo-lị hiện xuống hầu Phật, và tường thuật nội dung buổi luận Pháp của chư thiên Đạo-lị. Khi chư thiên tập hội, Phạm Thiên xuất hiện trong hình dạng một đồng tử. Phần này tương tự như Ban-giá-dục kể với Phật trong kinh *Điển tôn*. Trong buổi hội này, Phạm Thiên trình bày cho chư thiên Đạo-lị các pháp vi diệu đã được Phật thuyết: bốn niệm xứ, bảy định cụ, bốn thần túc, và ba lối đi mà Phật mở ra cho chư thiên và loài người hướng đến Chính giác.

5. Kinh Tiểu duyên

[Trương đương Pāli: *Aggaññasutta*, D 27]

Kinh nói về nguồn gốc của loài người và xã hội loài người, hình thành chế độ giai cấp.

Có hai thanh niên thuộc chủng tộc bà-la-môn là Bà-tất-tra (*Vāsetṭha*) và Bà-la-đọa (*Bhāradhbāka*) muốn xuất gia theo Phật và đang trong thời gian bốn tháng cộng trú để được thọ giới cụ túc, bấy giờ thân quyến của họ, những người cùng huyết thống, chỉ trích kịch liệt về quyết định này. Bởi vì, những người bà-la-môn thuộc giai cấp cao quý, là “Con của Phạm Thiên, được hóa sinh bởi Phạm Thiên sinh từ miệng của Phạm Thiên”, không có thể sống chung với các giai cấp thấp hèn khác. Nhân đó, để nêu rõ sự bình đẳng giữa mọi người trong xã hội, Phật nói về khởi nguyên của con người và xã hội loài người.

Thoạt kỳ thủy, khi quả đất này được hình thành, chưa có sinh vật nào tồn tại. Sau một thời gian rất dài, có một loại chúng sinh sống bằng hỷ lạc, du hành trong ánh sáng từ thế giới khác bay ngang quả đất, bị thu hút bởi dưỡng chất của nó nên mất khả năng bay trong ánh sáng. Do hấp thụ dưỡng chất trên mặt đất, thân thể nó càng lúc càng lớn dần, càng thô kệch. Loài người bắt đầu xuất hiện. Sự thay đổi của dưỡng chất cùng tiến hóa theo sự thay đổi thân thể của con người, hay ngược lại; cả hai tác động lẫn nhau. Cho đến một lúc, bắt đầu có sự phân biệt nam và nữ, và bắt đầu có sự luyến ái và dâm dục, Cùngth, lúa tự nhiên xuất hiện; loại lúa không cần gieo trồng, đun nấu. Con người cứ sáng hái lượm, chiều dùng; chiều hái lượm, sáng dùng.

Một thời gian lâu dài sau nữa, ý niệm tích lũy bắt đầu phát sinh, và con người đua nhau thu hoạch để tích lũy, tài nguyên trở nên khan hiếm, từ đó nảy sinh tranh dành, dẫn đến xung đột. Con người bấy giờ bèn thỏa thuận với nhau phân chia đất để mỗi người tự thu hoạch phần của mình, không tranh dành nhau để gây xung đột. Hình thức tư hữu bắt đầu phát sinh. Nhưng rồi, có hạng chúng sinh lười biếng hay thiếu khả năng, thu hoạch không đủ theo ham muốn, bèn lấy trộm của người khác. Khi bị bắt, người này chống trả. Cộng đồng nguyên thủy trở nên rối loạn. Bấy giờ mọi người họp nhau lại, chọn một người có tướng mạo uy nghiêm, có trí sáng suốt, và tính ngay thẳng, công bằng; bầu người ấy lên làm thủ lãnh để giải quyết những tranh chấp, duy trì trật

tự cộng đồng. Người ấy được gọi là “Đại bình đẳng chủ”. Từ Hán dịch này, trong Pāli gọi là *Mahāsammato*, trong đó, *mahā* tức là *mahājāna*: đại chúng hay cộng đồng; *sammato*: người được lựa chọn, được tán thành. Như vậy, *Mahāsammato* là người được đại chúng hay cộng đồng bầu lên. Trong Hán dịch, *sammato* được đọc là *sama(to)*: bình đẳng; như vậy đã bỏ sót nội hàm dân chủ trong khái niệm về chính quyền nguyên thủy.

Bây giờ mọi người cùng thỏa thuận giao ước sẽ góp một phần thu hoạch của mình cấp cho thủ lãnh *Mahāsammato*, để ông này không phải bận tâm việc thu hoạch mà chuyên tâm giải quyết tranh chấp và duy trì trật tự cho cộng đồng. Chính quyền nguyên thủy xuất hiện, và nhân dân có nhiệm vụ đóng thuế để duy trì sự tồn tại của chính quyền. Bởi vì người này không sản xuất hay thu hoạch nên không có đất đai riêng; tuy vậy, trên thực tế, tất cả đất đai cộng đồng đều thuộc quyền phân phối của ông, cho nên ông đích thực là sở hữu chủ, và từ đó xuất hiện giai cấp xã hội gọi là *sāt-ḷi*. Tương đương Pāli của nó là *khattiya*, từ này có nguồn gốc từ *khetta*: đất đai, lãnh thổ. Cho nên, *khattiya* có ý nghĩa nguyên thủy là *địa chủ*.

Khái niệm chính quyền cùng với vai trò của nó xuất hiện cùng lúc với sự xuất hiện của từ *rāja* trong tiếng Phạn. Ngữ nguyên của từ này, theo các nhà Phạn ngữ học, có gốc bởi động từ *rāj*: cai trị. Nhưng định nghĩa theo Kinh này thì khác, dẫn theo Pāli: *dharmena pare rañjetīti kho, vāsetṭha, rājā, rājā*, “Này Vāsetṭha, người làm cho những người khác vui lòng đứng theo pháp, người ấy là *rājā*.” Do dị biệt về quy luật cấu tạo ngữ vựng nên Hán dịch không thể lột tả hết ý nghĩa được hàm trong Pāli. Hán dịch tương đương đoạn này chỉ có thể nói: 大王。善哉。大王。於是。世間便有王名。以正法治民 “Lành thay, Đại vương! Lành thay, Đại vương! Thế gian bèn xuất hiện từ *vương*, bằng chính pháp mà trị dân.” Phổ thông, từ *rājā* được hiểu là “vua” tức người cai trị; và đó là cách hiểu theo tín ngưỡng thần quyền để vua có quyền sinh sát tối thượng. Nhưng theo định nghĩa bởi Pāli như đã thấy, *rājā* là người đứng đầu chính quyền nguyên

thủy, và nhiệm vụ của người ấy là “làm vui lòng mọi người”; tức chính quyền nguyên thủy do cộng đồng lựa chọn và bầu lên với nhiệm vụ trọng tài, giải quyết những tranh chấp và duy trì trật tự xã hội.

Thế nhưng, xã hội càng ngày càng phức tạp, càng xuất hiện nhiều hình thức tội ác, cho đến đủ cả mười nghiệp đạo bất thiện: từ sát sinh cho đến mê tín dị đoan. Bấy giờ có người chán ghét tình trạng ấy, bèn bỏ lên rừng, sống bằng khát thực, trầm mặc tư duy. Giai cấp bà-la-môn xuất hiện từ đó. Hán dịch không có định nghĩa về từ bà-la-môn theo ngữ nguyên. Bản Pāli tương đương nói: *pāpake akusale dhamme vāhenti ti... brāhmaṇā brāhmaṇā*. “Họ loại bỏ các pháp ác bất thiện, nên được gọi là bà-la-môn.” Theo đây, tiếng Phạn *brāhmaṇā* (bà-la-môn) có nguồn gốc từ động từ căn là *vāh* của Pāli, mà trong tiếng Phạn nhã ngữ nó là *vṛh* hay *bṛh*: tước bỏ, nhổ bỏ. Động từ căn theo tiếng Phạn nhã ngữ này cũng có nghĩa là “làm cho lớn mạnh, tăng trưởng.” Nghĩa thứ hai này được dùng phổ thông hơn vì dễ liên hệ đến tín ngưỡng thần linh hơn.

Tiếp đến, xuất hiện giai cấp tì-xá (Pāli: *vessa*): giai cấp cư sỹ, của những người ưa doanh nghiệp, chất chứa tài bảo.” Cuối cùng, xuất hiện giai cấp của những người lao động tay chân làm nghề được xem là hèn hạ: giai cấp thủ-đà-la (*sudda*).

Kinh cho thấy xã hội có giai cấp hay đẳng cấp không phải do quy định, chỉ định của thần linh, Thượng đế, mà do quá trình phát triển của con người và xã hội loài người. Kinh kết luận: Thế gian y cứ phân biệt giai cấp thì sát-lị là trên hết. Nhưng bậc nhất trên tất cả Trời và Người là những ai đầy đủ Minh và Hành, đầy đủ Trí tuệ và Giới đức.

6. Kinh Chuyển luân vương tu hành

[Pāli tương đương: *Cakkavattisutta*, D 26]

Kinh mở đầu bằng lời dạy: “Hãy tự thắp sáng cho mình.” Nói cách khác: hãy tự mình là hòn đảo an toàn cho chính

mình. Trên nền tảng giáo huấn này, Phật nói về các quá trình tiến hóa và thoái hóa của xã hội loài người, bao gồm cả vật chất và tinh thần.

Bắt đầu từ vị Chuyển luân vương đầu tiên, vua Kiên Cố Niệm (*Dalhameni*), kỷ nguyên thịnh vượng và an lạc nhất của xã hội loài người. Truyền đến đời thứ bảy, giá trị đạo đức không còn được tôn trọng như trước; xã hội bắt đầu quá trình suy thoái, nghèo đói bắt đầu xuất hiện. Do nghèo đói mà phát sinh trộm cướp. Do trộm cướp mà phát sinh giặc giã, chém giết. Lần lượt các tội ác phát sinh. Mỗi thời kỳ đặc trưng bằng một loại tội ác, và cùng theo đó với sự giảm thiểu tuổi thọ. Từ tám vạn tuổi, giảm dần cho đến tuổi trung bình chỉ còn mười. Bây giờ bắt đầu thời kỳ nhân loại tương tàn và tự hủy. Cọng cỏ trong tay trở thành vũ khí giết người. Thấy người là giết, như thợ săn gặp nai, bắt kẻ thân sơ.

Trong tình trạng tàn sát kinh hoàng đó, một số ít người chạy trốn vào rừng, ẩn núp trong hang đá, hốc cây. Đó là một số ít không có ác tâm tương tàn tương sát. Cho đến khi người bị giết và kẻ giết hết sạch, nhóm người tị nạn này lần lượt trở về đồng bằng. Họ gặp nhau, tư duy và phản tỉnh, và khuyến khích nhau tu tập điều thiện. Đạo đức bắt đầu quá trình phục hồi, và theo đó tuổi thọ loài người cũng tăng dần. Mỗi thời đại phát triển đặc trưng bởi một giá trị đạo đức, từ điều thiện, từ tâm không sát sinh, cho đến chính kiến, không tà kiến dị đoan.

Khi xã hội phát triển với đạo đức đầy đủ mười thiện nghiệp, cho đến tôn kính sư trưởng, hiếu dưỡng cha mẹ, thọ mạng loài người lên đến tám vạn tuổi. Bây giờ có Phật ra đời hiệu là Di-lặc (*Metteyya*). Đồng thời có Thánh vương trị thế là Chuyển luân vương hiệu Tương-già (*Saṅkha*). Dòng tiến hóa quay trở lại điểm khởi đầu, như đã từng với vua Kiên Cố Niệm.

Thế gian luân chuyển tuần hoàn theo sự tăng tiến hay suy thoái của mười thiện nghiệp hay mười bất thiện nghiệp. Cực thịnh rồi suy giảm. Cực suy lại bắt đầu hưng thịnh. Thế gian không có cái gì vững chắc để nương tựa. Cho nên, để tìm

nương tựa, Tỳ kheo tu tập các thiện pháp để phát triển hưng thịnh. Các pháp thiện này là bốn thần túc, thọ trì giới bổn, thủ hộ căn môn, phát triển bốn thiền, chứng ngộ bốn Thánh đế. Đó là quá trình phát triển hưng thịnh vững chắc nhất.

7. Kinh Tệ-tú

[Pāli: *Pāyāsisutta*, D 23]

Bà-la-môn Tệ-tú (*Pāyāsi*) có quan điểm được gọi là hư vô thuyết (*natthivāda*). Ông cho rằng “Không có thế giới khác. Không có loài hóa sinh. Không có quả báo của tội phước”. Không có thế giới khác, nghĩa là ngoài thế giới ta đang sống, không có thế giới chư thiên, hay địa ngục. Ông tìm gặp Đồng tử Ca-diếp (*Kūmar-Kassapa*) để chứng minh quan điểm của mình, và đưa ra hàng loạt chứng cứ được xem là cụ thể. Ông đã làm nhiều thí nghiệm và quan sát, không thấy có dấu hiệu gì chứng tỏ có linh hồn người chết. Ca-diếp đối lại bằng hàng loạt thí dụ chứng minh những thí nghiệm và quan sát của Tệ-tú là không chính xác, và quan điểm của ông hoàn toàn không có cơ sở. Sau đó, Ca-diếp khuyên ông nên bỏ tà kiến ấy đi để cho được lợi ích; nhưng Tệ-tú vẫn chấp chặt quan điểm, với nhiều lý do. Lý do quan trọng là vấn đề danh dự. Ca-diếp lại đưa ra hàng loạt thí dụ khác cho thấy sự cố chấp ấy vừa ngu xuẩn vừa nguy hiểm. Cuối cùng, Tệ-tú chịu khuất, và thú nhận đã chịu khuất phục ngay thí dụ thứ nhất của Ca-diếp, nhưng ông muốn nghe biện tài vi diệu của Ca-diếp nên cố tình bảo thủ quan điểm. Tiếp theo, ông xin quy y với Ca-diếp, và tổ chức hội đại thí, bố thí chắt tể cho tất cả mọi người, theo lời khuyên của Ca-diếp. Nhưng ông cho bố thí với loại y phục, ẩm thực thấp kém, nên người thanh niên bà-la-môn được ông giao phụ trách việc bố thí chỉ trích. Ông nghe theo, bố thí rộng rãi. Sau khi chết, do bố thí hà tiện, ông sinh lên trời Tứ thiên vương, ở vị trí rất thấp.

Kinh này được nói bởi Ca-diếp Đồng tử sau khi Phật đã diệt độ. Bản Pāli tương đương không đề cập chi tiết bảy giờ Phật đã diệt độ, mà thêm chi tiết rằng Tệ-tú có gặp A-la-hán *Gavampati* (Kiều-phạm-ba-đề) trên trời Tứ thiên vương.

8. Kinh Tán-đà-na

[Pāli: *Udumbarikasutta*, D 25]

Tán-đà-na (*Sandhāna*) là vị cư sỹ nổi danh sống tại thành Vương xá. Ngoài thành có một khu vườn mang tên Ô-tạm-bà-lị (*Udumbarikā*), tại đó có một nhóm phạm chí đứng đầu là Ni-câu-đà (*Nīgodha*). Phạm chí ở đây là từ phiên âm tương đương với Pāli là *paribbājaka*, dịch là phở hành giả, là nhóm xuất gia ngoại đạo, tôn sùng khổ hạnh.

Trên đường đi lên Kỳ-xà-quật để hầu Phật, Tán-đà-na ghé vườn Ô-tạm-bà-lị thăm. Phạm chí Ni-câu-đà bày tỏ sự chống đối gay gắt của ông đối với Phật, và thách thức luận chiến với Phật. Vừa lúc ấy, Phật xuất hiện. Ni-câu-đà muốn biết Phật dạy các đệ tử những gì để dẫn đến an lạc. Phật từ chối giải thích, cho rằng với sở tri và sở hành của Ni-câu-đà và đệ tử của ông không thể hiểu được giáo lý của Phật, nhưng nếu họ muốn, Phật sẽ diễn giải cho họ rõ về pháp tu khổ hạnh mà họ chủ trương.

Tiếp theo, Phật kể chi tiết các hình thức khổ hạnh khác nhau được các đạo sỹ thực hành. Đó là những hình thức hành xác, tự làm khổ thân bằng đủ mọi cách. Nhiều hình thức rất kỳ dị. Một vài chi tiết bất đồng giữa bản Hán và bản Pāli. Điều này có thể ảnh hưởng bởi tập quán địa phương mà kinh này lưu truyền. Cũng có thể do nhiều hình thức khổ hạnh mà Hán văn khó kiếm từ và cú tương đương để dịch cho được chính xác. Dù sao, bản kinh cũng liệt kê rất chi tiết những hình thức khổ hạnh ép xác của các nhóm đạo sỹ thời Phật.

Ni-câu-đà xác nhận những chi tiết Phật đã kể, và ông cho rằng sự thực hành như vậy là thanh tịnh, nghĩa là hoàn hảo về mặt đạo đức tu tập. Nhưng Phật lại chỉ điểm những điểm cấu uế tồn tại trong các lối tu khổ hạnh mà nhiều người kính phục này. Phật lần lượt kể ra những điểm cấu uế ấy. Bởi vì những thực hành ấy không đủ hiệu quả để diệt tâm ô nhiễm bởi tham lam, tật đố, tà kiến, kiêu mạn, xảo ngụy, khen mình chê người, cố chấp, ... Phật lại chỉ ra những ưu điểm trong lối khổ hạnh ấy: người tu khổ hạnh mà không bị chi phối bởi

tham lam, sân hận, xảo quyệt v.v... Tuy vậy, những khổ hạnh đó không phải là chắc thật, có cốt lõi. Khổ hạnh chắc thật là diệt trừ các nghiệp bất thiện, tu tập các vô lượng tâm. Những pháp Phật dạy cho các đệ tử còn cao hơn thế nữa.

Ni-câu-đa bảy giờ liền bày tỏ sự hối hận của mình, là đã ngộ lòng cuồng thách thức Phật với Tán-đà-na.

Tiếp theo, Phật nói với các phạm chí, mục đích Ngài đến đây không phải thuyết pháp để tranh ảnh hưởng và các thứ lợi dưỡng. Những gì họ tin tưởng, những điều họ đang có, tất cả vẫn thuộc về họ, Như Lai không can thiệp đến. Phật đến, chỉ nêu rõ pháp thiện và bất thiện cho những ai muốn thực hành để được an lạc.

Phật biết rõ Ma Ba tuần đang chi phối tâm các phạm chí. Vì không muốn quấy rầy, nên Phật nắm tay Tán-đà-na nương hư không mà đi.

9. Kinh Chúng tập

[Pāli: *Saṅgītisutta*, D 33]

Xá-lợi-phất vâng lời Phật, thuyết pháp cho các Tỷ kheo.

Bảy giờ, Ni-kiền Tử vừa tạ thế, các đệ tử tức thì chia rẽ thành hai phái, tranh chấp nhau kịch liệt. Xá-lợi-phất lưu ý các Tỷ kheo, không thể có chuyện như vậy xảy ra giữa các đệ tử Phật sau khi đức Đạo Sư diệt độ. Như vậy, các Tỷ kheo hãy cùng nhau kết tập những điều Phật dạy, cùng nhau đọc tụng, không tranh cãi. Kinh này được Xá-lợi-phất thuyết, là bản liệt kê Phật pháp dưới danh mục pháp số. Các pháp được phân loại thành nhóm theo số thập tiến, từ nhóm một pháp cho đến nhóm mười pháp. Hình thức kết tập của Kinh này trở thành cơ sở thành lập Luận tạng. Về sau, phái Hữu bộ khai triển Kinh với chú giải chi tiết để trở thành một trong sáu luận nền tảng gọi là Lục túc. Bản luận được Huyền Trang dịch với nhan đề là *Tập dị môn túc luận* (T 1536), với tác giả được ghi là Tôn giả Xá-lợi Tử. Đại bộ phận giáo nghĩa Phật thuyết được kết tập khá đầy đủ trong Kinh này.

10. Kinh Thập thượng

[Pāli: *Dasuttarasutta*, D 34]

Kinh này cũng do Phật khiến Xá-lợi-phất thuyết cho các Tỷ kheo nhân ngày Tăng thuyết giới. Nội dung của Kinh cũng là bản kết tập pháp tạng theo phân loại thập tiến như kinh *Chúng tập*; nhưng ở đây có điểm khác biệt là mỗi pháp số lại được chia thành mười khoa mục như sau:

1. Thành pháp 成法, *P. dhammo bahukāro* (pháp đa sở tác), pháp đem lại nhiều lợi ích;
2. Tu pháp 修法, *bhāvitabbo* (ưng tu), cần phải tu tập;
3. Giác pháp 覺法, *pariññeyyo* (ưng biến tri), cần được nhận thức toàn diện;
4. Diệt pháp 滅法, *pahātabbo* (ưng đoạn), cần phải loại trừ;
5. Thối pháp 退法, *hānabhāgiyo* (thuận thối phần), dẫn đến thoái hóa;
6. Tăng pháp 增法, *visesabhāgiyo* (thắng tiến phần), dẫn đến sự thắng tiến;
7. Nan giải pháp 難解法, *duppativijjho* (nan giải), khó lý giải, khó thể nhập;
8. Sinh pháp 生法, *uppādetabbo* (ưng sinh pháp), cần phải làm cho phát sinh;
9. Tri pháp 知法, *abhiññeyyo* (ưng thắng tri), cần được chứng tri;
10. Chứng pháp 證法, *sacchikātabbo* (ưng tác chứng), cần được chứng nghiệm.

Trong pháp số một thì có một thành pháp cho đến một chứng pháp; trong pháp hai thì có từ hai thành pháp, cho đến hai chứng pháp, v.v., cho đến nơi pháp số mười thì có mười thành pháp, cho đến mười chứng pháp.

11. Kinh Tăng nhất

[Pāli: không có tương đương]

Nội dung Kinh này đại thể cũng đồng với Kinh *Thập thượng*; chỉ có điểm khác là do chính Phật thuyết.

1 2. Kinh Tam tụ

[Pāli: không có tương đương]

Kinh do Phật thuyết. Nội dung cũng là kết tập pháp tạng theo danh mục pháp số như các kinh trên. Điểm khác biệt ở đây là, trong mỗi pháp số gồm ba khoa mục. Như trong pháp một: một pháp dẫn đến ác thú; một pháp dẫn đến thiện thú; một pháp dẫn đến Niết-bàn. Cho đến trong pháp mười: mười pháp dẫn đến ác thú, mười pháp dẫn đến thiện thú, mười pháp dẫn đến Niết-bàn.

1 3. Kinh Đại duyên phương tiện

[Pāli: *Mahānidānasutta*, D. 15]

A-nan nhận xét: lý duyên khởi Phật thuyết thật thậm thâm, nhưng sao Tôn giả thấy rất dễ hiểu. Nhận xét ấy không được Phật chấp nhận. Nhân đó, Phật giải thích các mối quan hệ của các chi. Kinh có thể được chia làm ba phần.

Phần I: Quan hệ các chi duyên khởi. Các mối quan hệ này, tùy theo góc nhìn, dẫn đến ba hậu quả:

1. Mối quan hệ dẫn đến tranh chấp và bất an của xã hội, dẫn đến khổ quả trong hiện tại. Quan hệ các chi duyên khởi ở đây tập trung trên ái. Bắt đầu từ ái đến lão tử, có tất cả năm chi, nên trường hợp này được gọi là “duyên khởi năm chi.” Lấy ái làm gốc, (ái bản, P. *taṇhāmūla*), phát sinh 9 chi: ái, cầu, lợi, dụng, dục, trước, tật, thủ, hộ. Các chi này được gọi tên theo Pāli.: *taṇhā* (khát ái), *pariyesanā* (tầm cầu), *lābho* (thủ đắc), *vinicchayo* (quyết định, sử dụng), *chandarāgo* (dục tham, ham muốn hay tham lam), *ajjhosānaṃ* (tham chấp), *pariggaho* (nhiếp hộ, giữ chặt), *macchariyaṃ* (xan lận, keo kiệt), *ārakkho* (thủ hộ, canh giữ).

2. Mối quan hệ dẫn đến kiến chấp, tập trung trên xúc. Từ xúc đến lão-tử có bảy chi, nên quan hệ ở đây được gọi là “duyên

khởi bảy chi.” Xúc có hai: hữu đối xúc tức xúc chạm vật chất và tăng ngũ xúc hay tâm xúc tức những xúc chạm tâm lý. Hữu đối xúc dẫn đến tham đắm ngũ dục. Tăng ngũ xúc làm sở y cho sự phát sinh các tướng, hay khái niệm, từ đó dẫn đến hình thành nhận thức, là cơ sở của kiến chấp.

3. Mỗi quan hệ dẫn đến tái sinh, tập trung trên quan hệ thức và danh sắc. Quan hệ này có mười chi. Hai chi vô minh và hành tuy có nhắc đến nhưng không được giải thích rõ trong Kinh này.

Phần II: Quan hệ các chi duyên khởi tạo thành một chỉnh thể gọi là sinh mạng. Sinh mạng này được quan niệm là tự ngã. Có hai y cứ làm phát sinh ý niệm hay kiến chấp về ngã: thọ và sắc.

Phần III: Ngã tồn tại theo giới địa. Trong phạm vi bị chi phối bởi khổ lạc, có bảy trú xứ của thức. Ngoài bảy trú xứ này, có hai xứ tức hai trạng thái tồn tại của thức mà các tôn giáo xem là cõi vĩnh hằng: vô tướng xứ và phi tướng phi phi tướng xứ. Tất cả đều thuộc về thế gian, trong vòng luân chuyển giới địa của thế gian. Trên tất cả là con đường dẫn xuất thế gian, có tám cấp bậc giải thoát của thức mà cuối cùng là tướng thọ diệt tận định.

14. Kinh Thích Đề-hoàn Nhân vấn

[Pāli: *Sakkapañhasutta*, D 21]

Những câu hỏi của Thiên đế Thích. Kinh gồm ba phần.

Phần I: Thiên đế Thích và chư thiên Đao-lị chuẩn bị xuống hầu Phật. Nhạc thần Ban-giác-dục (*Pañcaskhi*: Ngũ Kê) được khiển đi trước. Ông cầm cây đàn lưu ly đến trước hang đá nơi Phật đang tĩnh tọa. Trong tâm vừa đủ nghe, ông hát bản tình ca dâng cúng Phật. Bài ca nói về tình yêu say đắm của ông đối với con gái của thần nhạc trưởng, nhưng không được đáp lại. Nghe xong bài ca, Phật ngợi khen về âm điệu cũng như nội dung. Tiếp đó, Ban-giác-dục trình Phật ý của Thiên đế Thích và chư thiên Đao-lị muốn đến hầu Phật.

Phần II: Thiên đế Thích và chư thiên Đạo-lị cùng vào trong hang đá lễ Phật. Đế Thích nêu câu hỏi về nguyên nhân thù hận tranh chấp giữa chư thiên và nhân loại. Phật dẫn chuỗi nhân duyên quan hệ, từ tham lam tật đố cho đến hý luận vọng tưởng. Túc nguyên nhân chính là từ xu hướng bất đồng.

Tiếp đến Đế Thích hỏi về con đường diệt trừ hý luận. Phật dạy tuần tự tu tập từ chính hành nơi thân, khẩu, ý; y nơi các thọ đáng thân cận và không nên thân cận mà thành tựu phòng hộ bằng giới luật nghi; y nơi các căn mà tu tập căn luật nghi.

Phần III: Những hoài nghi thắc mắc được giải đáp, Thiên đế Thích thuật lại tâm tư của ông trước khi Phật xuất hiện. Khi chứng kiến chư thiên hết phước hết thọ mà mạng chung, ông lo sợ, đi khắp nơi tìm cầu chân lý, nhưng không được giải đáp. Rồi ông so sánh hỷ lạc mà ông có sau khi nghe pháp với hỷ lạc mà ông có trước đây khi đánh nhau với A-tu-la mà được chiến thắng. Đó là hỷ lạc do thắng lợi trong đấu tranh hận thù, không thể so với hỷ lạc do được nghe Chánh pháp. Sau hết ông nêu những điều ích lợi do hỷ lạc này mang lại, và cuối cùng là Niết-bàn giải thoát.

Ngay lúc ấy, Phạm Thiên xuất hiện, đọc bài kệ tán thán, rồi biến mất.

Cuối Kinh, kể chuyện Thiên đế Thích thưởng công cho Ban-giá-dục bằng cách gả con gái của nhạc thần trưởng mà ông này say đắm cho làm vợ.

15. Kinh An-nậu-di

[Pāli: *Pāthikasutta*, D 24]

Tỳ kheo Thiện Tú (*Sunakkhatta*) từ bỏ Phật, không theo Phật tu hành nữa, vì Phật không chứng tỏ cho ông hai việc: không thị hiện thần thông, không nói về khởi nguyên của thế giới. Phật trả lời Thiện Tú: dù Như Lai hiện hay không thị hiện thần thông, khởi nguyên thế giới được hay không được thuyết, pháp mà Phật thuyết có mục đích là chân chính dẫn đến diệt khổ.

Về việc thứ nhất: Thiện Tú tán thán các đạo có lỗi tu và hành vi kỳ dị, cho đó là các bậc Thánh như Ni-kiền từ Giá-la-lâu (*Acela Kalārama*) và Cứu-la-đế (*Korakkhattiya*). Khi Phật bác bỏ các hình thức kỳ quái ấy thì Thiện Tú cho là Phật ganh tị với các vị Thánh được mọi người tôn sùng. Phật cho biết họ không phải là Thánh chỉ vì tỏ vẻ khổ hạnh ép xác; vì rồi Giá-la-lâu sẽ từ bỏ những điều mà ông thề suốt đời giữ và chết trong bãi tha ma mất hết danh tiếng; còn Cứu-la-đế sẽ trúng thực mà chết. Những điều này xảy ra sau đó đúng như vậy.

Lại khi phạm chí Ba-lê Từ tuyên bố trước đám đông sẽ sẵn sàng đấu trí và đấu thần thông với Sa-môn Cù-đàm, Thiện Tú rất phấn khởi về việc này. Nhưng Phật nói, Ba-lê Từ sẽ không dám đến gặp Phật, nói gì đến đấu trí hay thần thông. Thiện Tú cảnh giác Phật: “Thê Tôn hãy giữ miệng.” Vì rồi Ba-lê Từ sẽ đến, và như vậy, Phật sẽ mất hết danh dự. Kết quả, Ba-lê Từ thật sự không dám đi gặp Phật, mặc dù được nhiều người tìm gặp ông tận mặt mà thúc giục.

Vấn đề thứ hai, về khởi nguyên của thế giới: Phật nêu rõ nguồn gốc đưa đến các thuyết. Có bốn thuyết được đề cập: nguồn gốc bởi Phạm Thiên sáng tạo, bởi sự đọa lạc của chư thiên Hý tiểu và chư thiên Ý phần, và vô nhân luận. Các thuyết này, chi tiết hơn và đầy đủ hơn, được nói trong kinh *Phạm vông* (*Brahmajāla*). Phật biết rõ các thuyết này, cũng như nguồn gốc của chúng, và còn biết hơn thế nữa; biết rõ nhưng không nhiễm trước.

Cuối cùng, Phật nêu sự xuyên tạc của các sa-môn bà-la-môn nói rằng: Sa-môn Cù-đàm dạy các đệ tử, khi họ chứng đắc pháp thanh tịnh, họ thấy tất cả đều bất tịnh. Nhưng Phật nói, khi đệ tử Phật chứng nhập giải thoát thanh tịnh, vị ấy thấy tất cả đều thanh tịnh.

16. Kinh Thiện sinh

[Pāli: *Sīṅgālasutta*, D 31]

Thiện Sinh mỗi sáng ra công viên lễ bái sáu phương. Anh làm theo lời cha dặn mà không rõ ý nghĩa gì. Phật bèn chỉ cho biết ý nghĩa sáu phương theo Thánh pháp. Đó là những mối quan hệ gia đình và xã hội của một người tại gia. Nếu biết duy trì tốt những mối quan hệ ấy, người tại gia được sống an lạc, tài sản không bị tổn thất, không sợ tai họa sẽ đến.

Trước hết, đối với bản thân, người ấy (a) tránh xa bốn hành vi xấu ác: giết, trộm, tà dâm, và nói dối; (b) tránh bốn trường hợp xúi làm xấu: do tham lam, do sân hận, do ngu si, do sợ hãi; (c) tránh sáu nguyên nhân tổn thất tài sản: 1. đam mê rượu chè, 2. cờ bạc, 3. phóng đàng, 4. đam mê kỹ nhạc, 5. kết bạn người ác và 6. biếng lười.

Trong giao thiệp, người ấy cần phân biệt bạn giả dối với bạn chân thật.

Về ý nghĩa sáu phương: Phương Đông là cha mẹ, phương Nam là sư trưởng, phương Tây là thê thiếp, phương Bắc là bạn bè thân thích, phương trên là các bậc trưởng thượng, sa-môn, bà-la-môn, phương dưới là tôi tớ. Bản thân đối với các phương là mối quan hệ nghĩa vụ. Con giữ trọn nghĩa vụ làm con; cha mẹ cư xử trọn phận sự cha mẹ. Cho đến đàn việt đối với sa-môn, sa-môn đối với đàn việt. Mỗi bên đều làm tròn nghĩa vụ của mình, như vậy bản thân, gia đình và xã hội được an lạc, thịnh vượng.

Cuối cùng, trong phần kệ tụng, Kinh nêu bốn pháp cơ bản giữ chặt các phương quan hệ này. Đó là bốn nhiếp sự: bố thí, ái ngữ, lợi hành, đồng sự, mà Hán dịch ở đây không rõ nghĩa. Kệ nói: Đời không có bốn việc, sẽ không có hiếu dưỡng.

Phần kệ cũng chỉ dạy người tại gia cần học nghề khéo, siêng năng, biết quân phân chi thu; như thế đời sống sẽ không hao hụt, thiếu thốn.

17. Kinh Thanh tịnh

[Pāli: *Pāsādikasutta*, D 29]

Sau mùa an cư, Sa-di Châu-na (*Cunda-samaṇuddesa*) đến hầu thăm A-nan, và tường thuật sự kiện tranh chấp nội bộ xảy ra giữa các đệ tử Ni-kiền tử (*Nigaṇṭha Nātaputta*) khi Thầy vừa tạ thế, như được kể trong kinh *Chúng tập* (*Saṅgītisutta*, D 33). A-nan liền dẫn Châu-na đến hầu Phật, thuật lại sự kiện này. Nhân đó Phật nói về các yếu tố cơ sở mà trên đó giáo đoàn được xây dựng sẽ dẫn đến hòa hiệp hay chia rẽ trong nội bộ.

Nội dung từ đây trở xuống của Kinh gồm ba phần chính: (I) Pháp và luật, (II) An lạc hành, (III) Diệt trừ tà kiến.

I. Pháp và luật:

- Pháp luật hoàn hảo hay không hoàn hảo và đệ tử hành trì hay không hành trì. Quan hệ này tạo thành bốn trường hợp, trong đó, trường hợp thứ tư: pháp luật được khéo thuyết, đệ tử khéo hành trì, giáo đoàn ấy sẽ đứng vững.

- Đạo sư chính giác nhưng diệt độ sớm, giáo đoàn không đứng vững. Đạo sư chính giác chỉ diệt độ sau khi các đệ tử đã tự mình chứng ngộ đầy đủ lại còn có thể công bố pháp rộng rãi: giáo đoàn ấy sẽ đứng vững.

Với giáo đoàn được thiết lập và đứng vững trên cơ sở như vậy, đời sống của mỗi thành viên trong giáo đoàn được gọi là phạm hạnh (*brahmacariya*). Tùy thuộc một số điều kiện mà đời sống phạm hạnh ấy được xem là hoàn hảo (*brahmacariyaṃ paripūraṃ*). Các yếu tố để phạm hạnh được hoàn hảo: (a) Đạo sư danh tiếng; (b) hàng đệ tử trưởng lão đã từ chứng ngộ lại còn có thể công bố pháp rộng rãi; lần lượt, các tỳ kheo, tỳ kheo ni, cho đến nam nữ cư sĩ đều có thực chứng như vậy; (c) đời sống vật chất không thiếu thốn.

Tăng đệ tử Phật với phạm chí đầy đủ như vậy được nói là phạm hạnh thanh tịnh bậc nhất, “thấy mà không thấy”, nghĩa là không thể bỏ hay thêm cho đầy đủ hơn nữa.

Phần trên đây là nói về những nguyên lý hay có mà trên đó giáo đoàn được thiết lập và tồn tại. Để duy trì sự tồn tại của giáo đoàn, Phật nói đến hai khía cạnh thiết thực: tri và hành.

II. An lạc hành:

Đối với các pháp Phật đã thuyết, các tỳ kheo phải cùng hòa hiệp tụng đọc, thảo luận và dung hòa dị biệt phù hợp với Chính pháp, không dẫn đến tranh luận và tranh chấp. Đối với giới luật, tỳ kheo sống tri túc với ăn, mặc, chỗ ở và thuốc thang; không bị lôi cuốn bởi ngũ dục. Đời sống an lạc mà đệ tử Phật mong cầu là những an lạc không bị chi phối bởi ngũ dục, năm triền cái; là hiện pháp lạc trú do chứng đắc bốn thiên, là lạc vô lậu do chứng bốn Thánh quả, là lạc do ái tận giải thoát của A-la-hán với chín điều bất hành.

III. Diệt tà kiến:

Sau hết là phân biệt chính kiến và tà kiến. Hết thấy sở kiến được chia làm hai: ký thuyết và không ký thuyết. Những gì thuộc quá khứ tối sơ, tương lai mặt kiếp, Phật đã thấy đã biết, nhưng nếu không ích lợi thiết thực, không dẫn đến ly dục tịch tịnh, Niết-bàn, Phật không ký thuyết, tức không nói về các pháp ấy. Phật chỉ nói những gì ích lợi thiết thực, vì dẫn đến chứng ngộ; nghĩa là người nghe có thể tự chứng nghiệm chân lý ấy bằng sự giác ngộ của mình.

Có 14 vấn đề vô ký thuyết, không được Phật giảng nói: thế giới thường hằng hay không thường hằng...; thế giới hữu hạn hay vô hạn..., như liệt kê trong kinh.

18. Kinh Tỳ hoan hỷ

[Pāli: *Samapasādanīyasutta*, D 28]

I. Xá-lợi-phất sư tử hống.

Xá-lợi-phất tuyên bố: Trong quá khứ, hiện tại, vị lai, không có sa-môn, bà-la-môn nào có trí tuệ, thần túc có thể sánh ngang với Phật. Tuyên bố như vậy được gọi là sư tử hống. Vì sao?

II. Tổng tướng pháp.

Xá-lợi-phất không thể biết tâm tư của Phật, không biết rõ chư Phật có giới như vậy, pháp như vậy, trí tuệ như vậy, giải thoát như vậy, nhưng căn cứ vào pháp tổng tướng mà xác tín

nếu lời tuyên bố. Pháp tổng tướng (*dhammanvaya*) là những điều được diễn dịch từ chứng nghiệm trực tiếp của mình. Những pháp ấy được liệt kê gồm có, theo thứ tự từ thấp lên cao: phân biệt pháp đen, pháp trắng, hai phần đối trị nhau. Thứ đến, chế pháp, là các pháp được Phật thiết lập mà hành trì có kết quả, đó là: bốn niệm xứ, bốn chính cần, bốn thần túc, bốn thiền, năm căn, năm lực, bảy giác chi, tám chi Thánh đạo. Thứ đến, phân biệt các nội ngoại xứ. Pháp được thuyết càng lúc càng vi diệu: bốn nhập thai, bảy giác chi, bốn thông hành, hành vô thượng ngôn thanh tịnh, kiến đẳng chí, thường trú luận, quán tha tâm, giáo giới, giới thanh tịnh, túc mạng trí, thiên nhãn trí, thần túc thông. Do các pháp vi diệu như vậy, hành trì có kết quả như vậy, nên biết pháp được khéo thuyết bởi Phật, là bậc Chính đẳng giác.

III. Phật ẩn chứng.

Được Phật hỏi, Xá-lợi-phất trả lời: Trong quá khứ và trong đời vị lai, đã có và sẽ có nhiều vị ngang bằng Phật. Vì đã có nhiều Phật xuất hiện trong quá khứ và sẽ có nhiều Phật xuất hiện trong đời vị lai. Nhưng trong hiện tại, không ai có thể sánh. Vì trong một thời, không bao giờ có hai đức Như Lai cùng xuất hiện.

Phật xác nhận những điều Xá-lợi-phất đã thuyết, và nhân đó nói với vị thị giả bấy giờ là Ưu-đà-di về đức thiêu dục tri túc nơi Phật. Thiêu dục tri túc ở đây được hiểu là hài lòng, không tự mãn. Nghĩa là, những điều Phật chứng ngộ và thuyết, là pháp tính tự nhiên như vậy, không có gì để phải nói xứng đáng được tán thán nhiều hơn hay tán thán ít hơn.

19. Kinh Đại hội

[Pāli: *Mahāsamayasutta*, D 20]

Kinh này có thể xem là mang dấu ấn của Mật giáo, hay chứa đựng mầm mống tư tưởng Mật giáo được phát triển sau này.

Đây là bản liệt kê danh sách hầu như đầy đủ các thần linh được tin ngưỡng thời Phật hay sau đó. Phật trú tại Ca-tì-la-vệ, cùng với 500 tỷ kheo. Trước hết, chư thiên Tịnh cư hiện đến.

Sau đó lần lượt, nhiều loại quỷ thần cũng xuất hiện. Chư thiên ở đây bao gồm các đại thiên thần diêu, tức chư thiên có uy lực rất lớn, có bốn Đại Thiên vương, các thần trú trên các núi non, hang động danh tiếng khắp nơi, cùng các địa thần. Mỗi thiên thần thủ lãnh dẫn theo vô số quỷ thần: càn-thát-bà, dạ-xoa, la-sát, v.v...

Dấu ấn Mật giáo trong bản Pāli tương đương khá mờ nhạt; nhưng trong bản Hán dịch thì rất hiển nhiên. Điều này tất do ảnh hưởng các địa phương khác nhau nơi mà bản Kinh được lưu hành đọc tụng.

Trong Kinh, ngoại trừ danh hiệu các thiên thần, các quỷ thần, những từ còn lại đều có thể dịch nghĩa nhưng Hán dịch đã không làm như vậy, mà phiên âm tất cả, cho nên nhiều đoạn kệ trở thành các đoạn thần chú. Đó cũng là yếu tố khiến Kinh này trong bản Hán có xu hướng Mật giáo.

20. Kinh A-ma-trú

[Pāli: *Ambaṭṭhasutta*, D 3]

Bà-la-môn Phất-già-sa-la (Pokkharasāti) hay tin Phật đang đến ngụ trong địa phương của mình, và từ lâu ông cũng nghe đồn rằng Sa-môn Cù-đàm có đủ ba mươi hai tướng của bậc đại nhân; mà ông thì rất rành về khoa tướng pháp này. Theo khoa này nói, ai có đủ ba mươi hai tướng đại nhân, nếu tại gia sẽ trở thành Hoàng đế Chuyển luân thông trị cả bốn châu thiên hạ; nếu xuất gia sẽ thành bậc Đại giác. Ông muốn chứng thật lời đồn này, nên sai đệ tử tâm đắc là thanh niên A-ma-trú, cũng đã được ông truyền dạy kỹ về khoa tướng pháp, đến gặp Phật để chứng kiến xem lời đồn có đúng như vậy không.

Khi đến gặp Phật, A-ma-trú tự cao về huyết thống giai cấp, tự hào về sở học, nên tỏ thái độ khinh mạn với Phật. Phật bèn nói thẳng với A-ma-trú là anh chàng không được giáo dục. Tức giận vì bị Phật gọi là vô giáo dục, thanh niên này buông lời sỉ nhục Phật và dòng họ Thích. Nhân đó, Phật bèn hỏi anh thuộc dòng họ nào. Anh nói, dòng họ Thanh vương.

Phật liền dẫn giải gốc tích cho biết, như vậy tổ tiên của A-ma-trú nguyên là con trai của một nữ tỳ của các vương tử họ Thích thời xưa. Tiếp đó, Phật bảo A-ma-trú xác nhận điều này, nhưng anh ngần ngại. Phật chỉ cho biết thần Kim cang Lực sỹ đang cầm chày sắt đứng ngay trên đầu, nếu không xác nhận câu hỏi của Phật, sẽ bị đánh vỡ đầu. Hoảng sợ, anh xác nhận những điều Phật vừa kể là sự thực lịch sử của dòng họ anh. Điều này làm cho A-ma-trú mất hết khí ngạo mạn lúc đầu.

Bấy giờ Phật mới đặt vấn đề với A-ma-trú về sự ưu việt trong các giai cấp. Liên hệ vấn đề này, A-ma-trú tất nhiên tự nhận thuộc giai cấp bà-la-môn là cao nhất trong xã hội. Phật nguyên là vương tử họ Thích, thuộc giai cấp sát-lị, điều này khỏi phải nói.

Đức Phật giả thiết một người nữ sát-lị lấy chồng bà-la-môn, con trai của người bà-la-môn này không được hưởng các quyền lợi bên sát-lị. Mặt khác, nữ bà-la-môn gả cho nam sát-lị, con trai của người này vẫn hưởng được các quyền bên mẹ là bà-la-môn. Như vậy, xét về đặc quyền, giai cấp sát-lị ưu việt hơn. Nhưng, Phật nói thế gian y cứ chủng tộc nên sát-lị là nhất; duy chỉ ai đầy đủ Minh và Hành mới là tối thắng trên cả Trời và Người.

A-ma-trú liền hỏi Phật về ý nghĩa Minh Hành này. Phật dẫn giải quá trình tu tập để thành tựu Minh và Hành, kể từ một thiện nam tử chí tín xả tục xuất gia, thành tựu giới, thành tựu căn luật nghi, sống tri túc, tu tập chính niệm chính tri, đoạn trừ năm triền cái, lần lượt chứng sơ thiền cho đến tứ thiền, và tiếp theo là các thắng trí: thần túc thông, thiên nhĩ thông, tha tâm trí, túc mạng trí, sinh tử trí, lậu tận trí: “sinh đã dứt, phạm hạnh đã vững, điều cần làm đã làm xong, không còn tái sinh đời sau nữa.”

Thành tựu Minh Hành đến như vậy, không còn gì tối thượng hơn.

Những ẩn sỹ sống trong rừng sâu, ăn củ, ăn trái cây rừng; hoặc cất am tranh thờ lửa, sống gần thôn xóm, hoặc tại ngã tư đường cất nhà bố thí; những hành vi như vậy là sự thoái

thất đối với Minh Hành, không thể dẫn đến thành tựu Minh Hành. Ngay cả bốn điều như vậy thầy trò A-ma-trú vẫn không thể thực hành được; nhưng họ lại ngông cuồng ngạo mạn về sở tri và sở hành của mình, khinh thường Sa-môn Thích tử cho là thuộc giai cấp thấp hèn.

Tiếp theo đó, Phật nêu gương các Tiên nhân cổ đại, những vị soạn tập các kinh thơ, các tán tụng mà đương thời các bà-la-môn học theo để trở thành Tiên nhân như họ, để được tái sinh lên Phạm thiên. Không phải chỉ thuật lại, phỏng theo lời các Tiên nhân cổ là có thể trở thành Tiên nhân. Các bà-la-môn nay muốn học theo Thiên nhân cổ nhưng sống xa hoa trong các dinh thự mà mong trở thành như Tiên nhân. Điều này chẳng khác nào một kẻ thấp hèn thuật lại lời của vua Ba-tư-nặc được nghe lỏm đâu đó, không thể vì vậy mà trở thành đại thần của vua Ba-tư-nặc.

Đến đây, tất cả thái độ ngạo mạn ban đầu của thanh niên A-ma-trú, ngạo mạn về huyết thống giai cấp, ngạo mạn về trình độ học thức; tất cả hoàn toàn sụp đổ. Phật bảo, thôi, bỏ qua chuyện này, mà hãy nhớ lại mục đích anh đến đây. Mục đích đó là tìm hiểu tướng pháp. Sau khi quan sát đầy đủ các tướng hảo nơi Phật, A-ma-trú cáo từ.

Phất-già-sa-la đứng chờ sẵn học trò nơi cửa. Ông bảo A-ma-trú tường thuật lại buổi hội kiến. Nghe xong, ông nổi cơn thịnh nộ, đập A-ma-trú té ngựa. Người học trò thông minh của ông đã đi bêu xấu ông, đã khiến cho thầy trò ông dọa địa ngục. Rồi ông thân hành đi gặp Phật. Tự mình quan sát đầy đủ các tướng hảo của Phật, ông phát sinh tín tâm, thỉnh Phật và Tăng về nhà thọ thực.

Hôm sau, Phật cùng chúng Tỳ-kheo đến nhà của Phất-già-sa-la nhận trai Tăng cúng dường. Ăn xong, Phật thuyết pháp cho ông nghe. Sau thời pháp, Phất-sa-già-la liền đắc Sơ quả. Ông phát nguyện trọn đời quy y Tam bảo, thọ trì năm giới làm người ưu-bà-tắc.

Bảy ngày sau, Phất-già-sa-la phát bệnh và mất. Phật thọ ký, ông đắc quả Bất hoàn, tái sinh lên Tịnh cư thiên và sẽ nhập Niết-bàn tại đó, không trở lại nơi này nữa.

21. Kinh Phạm võng

[Pāli: *Brahmajālasutta*, D 1]

Có hai thầy trò Phạm chí, nhóm tu ngoại đạo (*paribbājaka*: phở hành giả, du sĩ ngoại đạo) là Thiện Niệm (Suppiya) và Phạm-ma-đạt (Brahmadatta) đi theo sau Phật và các Tỳ-kheo trên con đường đến Trúc thôn. Một người chê bai Phật bằng đủ mọi cách; một người ngợi khen Phật cũng bằng đủ mọi cách.

Các Tỳ-kheo tập hợp tại giảng đường, bàn luận về sự kiện này. Phật dạy các Tỳ-kheo, không hoan hỷ khi được tán thán, cũng không ưu sầu khi bị chê bai. Sự khen chê của hai thầy trò kia chỉ do ảnh hưởng bởi khác biệt kiến giải, tư duy, thân cận. Những điều mà phạm phu tán thán Như Lai chỉ dựa trên những tiêu tiết về giới luật. Chỉ có kẻ trí mới biết tán thán Phật vì những pháp thâm diệu hơn.

Tiếp theo, Kinh gồm hai phần chính.

Phần I: Tán thán về giới. Các điều về giới ở đây cũng giống như trong kinh A-ma-trú (*Ambaṭṭhasutta*, D 3), nhưng văn dịch không thống nhất. Phần này bao gồm ba đoạn nhỏ: (a) những điều khoản liên hệ đạo đức căn bản của người xuất gia; (b) sinh hoạt ác hành, tức những trò tiêu khiển không tốt gây chướng ngại đạo; (c) sinh hoạt tà mạng, là bằng các phương tiện và tà thuật mà mưu sinh.

Phần II: Đây là phần trọng tâm của kinh. Đức Phật nêu ra tất cả luận thuyết về vũ trụ và nhân sinh đương thời, bao gồm trong 62 loại, gọi là “Lục thập nhị kiến”. Tất cả luận thuyết này y cứ trên hai phần thời gian: y cứ tối sơ, gọi là bản kiếp bản kiến, liên hệ đến khởi nguyên của thế giới. Phần thứ hai là y cứ tương lai mật kiếp, gọi là mật kiếp mật kiến. Từ hai y cứ này xuất hiện 62 luận thuyết như sau:

i. Bản kiếp bản kiến (*pubbantakappikā*), tổng quát có 18 luận thuyết:

- **4 thường trú luận** (*sassatavāda*), chủ trương ngã và thế giới là thường hằng, bất biến. Ba trường hợp đầu, y vào mặc khải; trường hợp thứ tư, y vào suy lý.

- **4 bán thường trú luận** (*ekaccasassatavāda*), bán ngã và thế giới một phần thường trú và một phần không thường trú, chịu biến dịch. Tức duy chỉ Brahman (Thượng đế) là thường hằng bất biến, ngoài ra đều chịu biến dịch.

- **4 hữu biên vô biên luận** (*antānantavāda*), tự ngã và thế giới là hữu biên (hữu hạn), vô biên (vô hạn) và vừa hữu vừa vô biên (phương trên có giới hạn, bốn phương thì vô biên). Ba trường hợp này y vào mặc khải; trường hợp thứ tư y vào suy lý.

- **4 nguy biện luận** (*anarāvikkhepavāda*).

- **2 vô nhân luận** hay **ngẫu nhiên luận** (*adhiicca-samuppannavāda*), thế giới này do ngẫu nhiên, không bởi nguyên nhân nào cả, xuất hiện từ hư vô.

ii. Mạt kiếp mạt kiến (*aparantakappikā*), bao gồm 44 luận thuyết:

- **16 hữu tướng luận** (*saññīvāda*): đời sau có tướng đồng thời có sắc (hữu hình), hoặc không sắc (vô hình), có biên (hữu hạn), hay không có biên (vô hạn), thuần lạc, hay thuần khổ, tướng cục bộ hay tướng vô lượng, v.v...

- **8 vô tướng luận** (*asaññīvāda*), đời sau có sắc, không có tướng, v.v...

- **8 phi tướng phi phi tướng luận** (*nevasaññīnāsaññīvāda*), đời sau không phải có tướng cũng không phải không có tướng, v.v...

- **7 đoạn diệt luận** (*ucchedavāda*),

- **5 hiện tại Niết-bàn luận** (*diṭṭhadhammanibbānavāda*), năm dục là Niết-bàn trong hiện tại, hoặc Sơ thiên, cho đến Tứ thiên, là Niết-bàn trong hiện tại.

Đoạn cuối Phật chỉ nguyên nhân phát sinh các kiến chấp ấy: các quan điểm này tùy thuộc trình độ các cảm thọ. Do căn,

cảnh, thức, ba sự hòa hiệp sinh thọ. Thọ là duyên cho ái; ái là duyên cho thủ, thủ duyên hữu... cho đến, tập khởi thuần đại khổ tụ. “Nếu Tỳ-kheo biết rõ như thực sự tập khởi của sáu xúc, sự diệt tận, vị ngọt, tai họa và sự xuất ly của xúc, Tỳ-kheo ấy là người tối thắng, vượt ngoài các kiến ấy.”

Do thân tóm tắt cả mọi kiến chấp, như người chài tóm tắt cả cá trong một tấm lưới, Kinh được gọi là *Phạm võng*, “lưới Phạm thiên”. Bản Hán dịch này gọi là *Phạm động*, nghi là do âm tương tự trong truyền bản: Brahmajāla (Phạm võng) đọc thành Brahmacāla (Phạm động). Bản dịch *Luật Tỳ-phần* cũng gọi Kinh này là *Phạm động*. *Trường A-hàm* và *Luật Tỳ-phần* được phiên dịch đồng thời, cách nhau vài năm, trong niên hiệu Hoảng thủy đời Hậu Tần. Vậy nếu không do nhầm lẫn sao chép, hay đọc sai âm gốc, có thể Kinh này trong phái Đàm-vô-đức (Dharmagupta) đọc như vậy. Trong các bản Hán dịch khác, như T 21, hay một bộ luật của Đại thừa, đều gọi là *Phạm võng*.

Kinh cũng còn được đặt tên là Nghĩa động, Pháp động, Kiến động, Ma động. Tất nhiên, những chữ *động* này đều có thể hiểu là *võng* (lưới).

22. Kinh Chủng Đức

[Pāli: *Soṇadaṇḍasutta*, D 4]

Bà-la-môn Chủng Đức (Soṇadaṇḍa) đang tổ chức đại tế đàn, tức đại lễ hiến hy cúng tế thần linh. Tế đàn này rất lớn và rất tốn kém. Khi hay tin Phật du hành đang đến ngụ tại địa phương mình, ông liền đến tham khảo nghi thức đại tế đàn nơi Phật.

Đức Phật không giải thích trực tiếp, mà thuật lại một đại tế đàn được tổ chức trong thời quá khứ xa xưa.

Điều kiện cơ bản để tổ chức đại tế đàn là quốc dân phải an cư lạc nghiệp. Nhân đó Phật kể lại biện pháp kinh tế mà quốc vương bấy giờ áp dụng: cấp vốn cho người đi buôn, cấp bò, bê, thóc giống cho người làm ruộng; tạo điều kiện

cho dân chuyên tu nghề nghiệp của mình. Sau khi nước giàu binh mạnh, vua tổ chức đại tế đàn.

Đại tế đàn được tổ chức với đầy đủ mười sáu yếu tố, gọi là mười sáu tư cụ:

1. Bốn tư trợ: vua truyền hịch bố cáo cho bốn thành phần tham gia, bao gồm nội cung, thái tử, quần thần, tướng sỹ. Nói chính xác, bao gồm hoàng thân, triều thần, tăng lữ, và dân chúng.
2. Tám thành tựu của quốc vương, là những phẩm chất mà quốc vương phải có, từ huyết thống, cho đến tri thức, võ nghệ...
3. Bốn thành tựu của đại thần, tức quan tể tướng của vua cũng phải đủ các phẩm chất cần thiết, bao gồm huyết thống, học thức, khả năng ngôn ngữ và mưu lược.

Trước khi cử hành đại tế, vị phụ tướng đại thần kiểm điểm tất cả điều kiện cần thiết, gọi là mười sáu khai giải. Trong khi tế đàn diễn tiến, có nhiều hạng người đến xin bố thí, vua cần bố thí bình đẳng, không hoài nghi người ấy hành mười thiện nghiệp hay mười bất thiện nghiệp. Đây gọi là mười hành sự hay mười tính cách của những người đến tham dự trong lúc cử hành tế đàn. Tiếp theo, vị đại thần cũng giải thích để vua không sinh tâm hối tiếc về việc tổ chức này, gọi là ba hồi tâm. Tế đàn được hỗ trợ với bốn thành gọi là bốn tư trợ mà vua đã truyền hịch bố cáo cho biết. Mỗi tư trợ cử hành các lễ phụ tại bốn cổng kinh thành.

Tế đàn có ý nghĩa, mang lại kết quả thiết thực, là không giết bò, dê và các chúng sinh; chỉ dùng bơ, sữa, dầu mè, mật, đường đen, đường mía.

Sau khi nghe Phật tường thuật chi tiết, Cừu-la-đàn-đầu trầm ngâm suy nghĩ. Với chi tiết được kể như vậy, hình như chính Phật là người đã trực tiếp tham dự đại tế đàn hồi đó. Ông nói ý nghĩ này với Phật. Đức Phật xác nhận, quả thật, quốc vương thời đó chính là tiền thân của Phật.

Rồi ông hỏi, có nghe tế tự nào mà kết quả phước báo hơn thế không? Phật trả lời là có. Và lần lượt kể từ thấp lên cao, từ bố thí cho Tăng, cho đến tự mình tu tập, thành tựu giới, đắc bốn thiền, các thắng trí, cho đến chứng đắc ba minh, lậu tận giải thoát, là tế đàn ít tốn kém nhất mà thành tựu kết quả cao nhất. Chi tiết đoạn này giống như đã nói trong kinh *A-ma-trú* (*Ambaṭṭhasutta*, D 3).

Cứu-la-đàn-đầu rất hoan hỷ, phát khởi tín tâm, thỉnh Phật và Tỳ-kheo Tăng về nhà để cúng dường.

Hôm sau, Phật cùng chúng Tăng đến nhà ông để nhận trai tăng cúng dường. Sau khi ăn xong, Phật thuyết pháp. Bà-la-môn sau khi nghe pháp liền đắc sơ quả, phát tâm quy y, thọ trì năm giới.

Bảy ngày sau, Cứu-la-đàn-đầu mất. Phật thọ ký, ông đắc quả Bất hoàn, tái sinh lên Tịnh cư thiên và sẽ nhập Niết-bàn tại đó, không trở lại nơi này nữa.

23. Kinh Kiên cố

[Pāli: *Kevattasutta*, D 11]

Kinh này Phật nói rõ giá trị của thần thông. Các tôn giáo đều yêu cầu giáo chủ hiện thần thông, làm phép lạ. Một số đệ tử Phật cũng thỉnh cầu Phật thị hiện thần thông, làm phép lạ, để cho người đời dễ tin tưởng. Vị Cư sỹ Kiên Cố (*Kevatta/Kevaddha*) trong Kinh thỉnh cầu như vậy. Phật từ chối, và nêu lên ba loại thần thông, gọi là ba thị đạo (*tīṇi pāṭihāriyāni*), tức ba sự thị hiện lỗi cuốn người khác, khiến người kinh ngạc, thần phục vì sự thần kỳ: (a) Thần biến thị đạo (*iddhipāṭihāriya*), là hiện các phép thần thông biến hóa như một thân thành nhiều thân, đi trong hư không như chim, đi xuyên qua vách đá... (b) Ký tâm thị đạo (*ādesanāpāṭihāriya*), đọc rõ tâm của người khác, biết rõ người đang nghĩ gì. (c) Giáo giới thị đạo (*anusāsanīpāṭihāriya*), giáo dục, dạy người xấu trở thành tốt, biến kẻ hung ác thành người thiện. Trong ba loại, Phật chỉ

nhận giáo hóa thì đạo là sự thị hiện thần thông phép lạ kỳ diệu nhất.

Nhân đó, Phật kể chuyện một Tỳ-kheo đã đắc thần thông, nhưng không biết rõ bốn đại này khi diệt tận thì trở về đâu. Ông vận thần thông lên hỏi chư thiên. Không vị nào biết để trả lời. Ông lần lượt lên cung trời cao hơn. Cuối cùng lên đến Phạm Thiên. Khi được hỏi, Phạm Thiên không trả lời trực tiếp, mà lại tuyên bố: “Ta là Đại Phạm, là đấng Vô Năng Thắng, thống lãnh một nghìn thế giới, phú quý, tôn quý, hào quý, hoàn toàn được tự tại, có khả năng tạo hóa mọi vật, là cha mẹ của chúng sinh.” Tức là Thượng đế Toàn năng, Toàn trí. Vị Tỳ-kheo yêu cầu trả lời câu hỏi chứ không cần đến tuyên bố ông là thế nào. Phạm Thiên thú nhận là không biết, và đề nghị trở về Kì viên hỏi Phật.

Tỳ-kheo này trở về Kì viên hỏi Phật. Phật kể chuyện ngụ ngôn, như con chim của người đi biển được thả ra tìm bờ. Nếu tìm thấy bờ, nó đi luôn. Nếu không thấy bờ, nó quay trở lại thuyền. Tỳ-kheo này cũng vậy, đi suốt mấy cõi, không tìm ra giải đáp mới trở lại với Phật.

Đó là ý nghĩa thần thông trong Phật pháp.

25. Kinh Lỗa hình phạm chí

[Pāli: *Kassapasīhanādasutta*, D 8]

Một người ngoại đạo xuất gia, tu theo hạnh lõa thể, gặp Phật và hỏi rằng, người ta nói Phật chỉ trích các pháp khổ hạnh, như vậy có xuyên tạc không?

Phật trả lời, những điều Phật chỉ trích hay tán thán, thường được hiểu và giải thích một chiều, do đó thường là xuyên tạc. Đối với pháp khổ hạnh cũng vậy, không phải Phật hoàn toàn chỉ trích.

Do đó, để hiểu những điều Phật nói mà không xuyên tạc, cần biết phân biệt tỉ mỉ những pháp gì đồng và bất đồng giữa Phật và các giáo phái khác. Trong đó, những pháp thiện và bất thiện nào mà Phật thuyết không đồng với ngoại đạo; với những pháp này cần biết phân biệt tỉ mỉ giữa Tông sư với

Tông sư, giữa đệ tử và đệ tử. Căn cứ để phân tích tỉ giáo đúng, là đạo tích, tức y cứ trên sự hành trì, dẫn đến kết quả thiết thực trong hiện tại. Căn cứ đó là bảy giác chi, từ trạch pháp cho đến xả. Trong bản Pāli tương đương, đạo tích được nói ở đây là Thánh đạo tám chi.

Tuy thừa nhận đó là đạo tích để pháp đoán điều được thuyết đúng hay không đúng, nhưng Ca-diếp vẫn cho rằng pháp khó hành duy nhất là pháp của Sa-môn, Bà-la-môn, tức pháp chân chính. Những pháp khó hành này đã được kể chi tiết trong Kinh *Tán-đà-na* (*Udumbarikasutta*, D 25).

Phật nói, những lối khó hành ấy ngay đến phụ nữ nếu muốn vẫn có thể hành theo được. Chúng không có gì đáng gọi là khó hành để tác thành phẩm chất Sa-môn, Bà-la-môn, nếu người thực hành mà thiếu giới và tuệ.

Ca-diếp hỏi giới và tuệ ấy là gì, Phật giải thích như đã nói trong kinh *A-ma-trú* (*Ambaṭṭhasutta*, D 3). Nhưng ở đây chỉ kể đến tứ thiên, an lạc ngay trong hiện tại. Bản Pāli nói lược hơn: Tỳ-kheo tu từ tâm, không nhuế, không hại, lậu tận, tâm giải thoát, tuệ giải thoát.

Dù vậy, Ca-diếp vẫn cho rằng khó hành là pháp khó hành nhất, khó biết nhất của Sa-môn. Phật nói, đó chỉ là cách nói theo nhận thức phổ thông của thế gia, Nếu chỉ ở trường, nằm trên đất, trên phân, v.v., mà là khó hạnh khó hành, thì một phụ nữ cũng có thể biết. Biết như vậy chỉ là bề ngoài, chứ không thể biết tâm hành giả khó hành ấy có nhuế hay không nhuế, hại hay không hại. Tội thượng, tội thấp, duy chỉ với vị đã thành tựu giới, thành tựu tuệ, đắc tam minh, chứng lậu tận trí.

Nói như vậy không phải là Phật hoàn toàn phủ nhận giá trị của các pháp khó hành. Một thời, khi Phật ngụ trong hang Thất diệp Cao sơn, thành Vương xá, cũng đã từng nói pháp khó hành cho phạm chí Ni-câu-đà như trong kinh *Tán-đà-na* (*Udumbarikasutta*, D 25).

Sự thuyết pháp của Phật như vậy được gọi là sư tử hống, vì không do dự sợ hãi trước bất cứ chúng hội nào. Những ai

nghe Phật thuyết đều sinh tín tâm, tu tập theo, cho đến cứu cánh phạm hạnh, chứng vô dư Niết-bàn.

Sau thời luận pháp, Lỗa hình Ca-diếp phát sinh tín tâm, cầu xuất gia, thọ cụ túc. Một thời gian sau, do tinh cần tu tập, ông đắc quả A-la-hán.

26. Kinh Tam minh

[Pāli: *Tevijjasutta*, D 13]

Cho đến thời đức Thích Tôn, kinh điển Vệ-đà được lưu truyền chỉ mới ba bộ mà trong Hán dịch thường gọi là Tam minh (*tevijjā*). Đây không phải là tam minh trong sự chứng đắc của một vị A-la-hán. Kinh này gọi là *Tam minh*, chỉ cho ba Vệ-đà, vì nội dung đề cập tín ngưỡng căn bản của Bà-la-môn, là sinh lên Phạm thiên giới, cộng trú với Phạm thiên (*Brahman*). Thuyết cộng trú Phạm thiên về sau phát triển thành chủ đề triết học và thần học trong trường phái Phệ-đần-đà (*Vedānta*) và Di-man-tát (*Mimāṃsā*).

Kinh Phật không hoàn toàn bác bỏ tín ngưỡng Phạm Thiên. Vị trí của Phạm Thiên trong vòng lưu chuyển sinh tử cũng như nguồn gốc phát sinh tín ngưỡng Phạm thiên, được nói rõ trong kinh *Phạm vông* (*Brahmajālasutta*, D 1).

Bấy giờ có hai thanh niên bà-la-môn là Bà-tất-tra (*Vāsetṭha*) và Phả-la-đọa (*Bhāradvāja*) tranh luận với nhau về con con đường nào chân chính dẫn lên Phạm thiên, theo Bà-la-môn Phát-già-sa-la (*Pokkharavāṭi*) hay Đa-xá-lê (*Tārukkha*). Mỗi người bảo thủ quan điểm của mình. Họ đề nghị cùng đến tham khảo Phật.

Đức Phật lần lượt theo truyền thuyết lần đến các Đạo sỹ tối thượng cổ, từ đó xuất phát về truyền thuyết cộng trú Phạm Thiên; được xác nhận là tất cả các vị Cổ Tiên nhân đó chưa ai thực sự thấy Phạm Thiên, mặc dù họ là những vị tinh thông Tam minh, soạn các thị tụng tán ca, tập thành Thánh điển Vệ-đà. Thực sự trong Kinh Phật cũng có nhiều trường hợp nói đến sự diện kiến Phạm Thiên, nhưng đó hầu hết hoặc là tiền thân Bồ tát, hoặc các đệ tử Phật.

Đức Phật nêu lên ba thí dụ chỉ rõ ý nghĩa truyền thuyết từ những người không tự mình trực tiếp chứng kiến là không đáng tin tưởng. Thứ nhất, như một người đàn ông kể chuyện mình yêu một phụ nữ, nhưng hỏi về diện mạo, dòng họ, gia đình, xứ sở của người nữ, thì anh ta không biết gì cả. Sự tường thuật ấy là hư dối.

Thứ hai, một người bắc thang muốn leo lên hư không mà nói là đang leo lên nhà trên; như thế là vọng tưởng. Những người không biết rõ Phạm Thiên ở đâu mà muốn được tiếp nhận lên Phạm Thiên thì cũng vậy.

Thứ ba, như một người muốn qua sông A-di-la; đứng bên này mà gọi bờ, thì bờ kia không thể xấp lại bên này để cho bước qua được, trừ phi người ấy phương tiện làm bè. Cũng vậy, người bị ràng buộc với ngũ dục mà mong sinh Phạm thiên.

Tiếp theo, Phật hỏi hai thanh niên về các phẩm tính nơi Phạm Thiên, và những người muốn sinh lên Phạm thiên. Phạm Thiên là vị không có san tâm, hận tâm, hại tâm, không ôm giữ của cải, hoàn toàn tự tại. Vậy, những người còn sân tâm, hận tâm, hại tâm, còn giữ chặt của cải, không được hoàn toàn tự tại, thì không thể cộng trú với Phạm Thiên. Vì bản tính bất đồng. Đây là điều mà về sau phát triển thành thuyết Phạm Ngã đồng tính trong triết học Ấn độ.

Hai thanh niên bèn hỏi Phật về con đường chân chính dẫn đến Phạm Thiên. Trước khi trả lời, Phật nêu thí dụ. Một người sống tại nơi mình sinh từ nhỏ đến lớn; nếu được ai hỏi đường đi đến chỗ đó, tất nhiên người ấy sẽ chỉ dẫn rành rẽ, không thể sai lạc được. Phật đối với Phạm Thiên cũng vậy.

Để có thể tái sinh lên Phạm Thiên, trước hết cần phải đồng tính với Phạm Thiên. Làm thế nào để trở thành đồng tính với Phạm Thiên? Phật giảng về sự tu tập bốn Phạm trụ (Brahmavihāra): từ, bi, hỷ, xả. Nếu ai thành tựu bốn vô lượng tâm này, sau khi chết chắc chắn tái sinh lên Phạm Thiên.

27. Kinh Sa-môn quả

[Pāli: *Samññaphalasutta*, D 2]

A-xà-thế (Ajātasattu) trước đây nghe lời xúi dục của Đề-bà-đạt-đa (Devadatta) đã giết cha để cướp ngôi.

Vào một đêm rằm, trăng đẹp, vua ngự lên lầu cùng quần thần, thể nữ. Cảm hứng, vua hỏi tả hữu quần thần nên làm gì vào lúc đêm trăng đẹp như thế này. Tùy theo sở thích mỗi người đề nghị theo cách riêng của mình. Trong đó có nhiều người đề nghị đến thăm viếng và luận đạo với các Tông sư ngoại đạo hiện đang trú tại Vương xá thành, nổi tiếng bấy giờ gọi là Lục Sư. Vua im lặng. Cuối cùng, y sỹ Kì-bà đề nghị đến gặp Phật, bấy giờ đang ngự tại vườn Xoài của ông. Vua nhận lời.

Với đoàn tùy tùng hộ giá, voi ngựa, rầm rộ kéo đến vườn Xoài. Đến cách vườn không xa, A-xà-thế bỗng cảm thấy kinh sợ, lông tóc dựng đứng. Y Sỹ Kì-bà trấn an vua, khuyên khích hãy tiến tới, sẽ được nhiều lợi ích. A-xà-thế kinh sợ và kinh ngạc vì sao một tập thể Tỳ-kheo đông như vậy trong khu vườn này, mà khu vườn hoàn toàn im lặng không một tiếng động?

Vua bước vào giảng đường. Phật ngồi giữa, chúng Tỳ-kheo vây quanh. Nhìn khung cảnh yên tĩnh, vua chợt cảm thán: “Mong sao thái tử Ưu-đà-di cũng được trầm lặng như vậy.”

Chào hỏi xong, A-xà-thế hỏi Phật: Mỗi người theo chức nghiệp của mình, thấy đều có kết quả hiện tại. Kết quả thiết thực hiện tại của sa-môn là gì?

Vua nói, trước đây đã từng đặt câu hỏi này với Lục Sư, nhưng không được hài lòng. Rồi lần lượt thuật lại những lần hội kiến ấy, với chi tiết đầy đủ về lập trường chủ trương của họ. Nhóm Lục Sư gồm có:

1. Phất-lan Ca diếp (Pūraṇa-kassapa), vợ chủ trương thuyết phi nghiệp hay vô tác (*akiriyavāda*), hành vi thiện hay ác không mang lại kết quả báo ứng gì.

2. Mạt-già-lê Câu-xá-lị (Makkhali-Gosāla), chủ trương đoạn diệt luận (*ucchedavāda*), không có đời sau, không có linh hồn các thứ. Nhưng theo bản Pāli, đoạn thuật trong Hán dịch là phần đoạn diệt luận của Ajita Kesakambali. Chủ trương của Makkhali Gosāla là thuyết luân hồi tịnh hóa (*saṃsārasuddhi*).

3. A-kì-đa Sí-xá-khâm-bà-la (Ajita-Kesakambala), chủ trương đoạn diệt luận (*ucchedavāda*).

4. Bà-phù-đa Già-chiên-na (Pakudha- Kaccāyana), mà chủ trương theo Pali thuyết không biến chuyển (*aviparīṇama*), không có sáng tạo, không có bị tạo. Nhưng trong Hán dịch, chủ trương của ông là thuyết luân hồi tịnh hóa, đồng với phần đầu của Makkhali Gosāla được thuật trong Pāli.

5. Tán-nhã-di Tì-la-lê-phát (Saṅjaya Balaṭṭhiputta), theo xu hướng hoài nghi, ngụ biện luận (*amarāvikkhepika*), trả lời vấn đề uôn lượn như lượn tròn.

6. Ni-kiền Thân Tử (Nigaṇṭha-Nāta-putta), theo bản Pāli, chủ trương bốn loại phòng hộ (*cātuyāmasaṃvarasaṃvuto*), nhưng trong Hán dịch không nêu chủ trương gì mà chỉ khẳng định “Tôi là bậc Nhất thiết trí” thấy tất cả, biết tất cả.

Sau cùng, A-xà-thế đặt lại câu hỏi với Phật: kết quả thiết thực hiện tại của sa-môn là gì?

Trước hết, Phật nêu hai trường hợp: một người nô tì của vua, và một người dân tự do khác; khi hai người này từ bỏ thế tục xuất gia học đạo, vua vẫn đối xử với họ như trước kia là nô tì và thuộc hạ của mình hay không? Vua đáp: Không; mà trái lại phải kính trọng họ.

Phật nói, đó là kết quả thiết thực hiện tại của sa-môn. Nhưng kết quả ấy dung tục. Còn có kết quả cao hơn nữa, vi diệu hơn nữa. Kết quả đó là gì? Bản Pāli tường thuật chi tiết, từ khi có Phật xuất thế, thiện gia nam tử phát tín tâm xuất gia, lần lượt thành tựu giới, căn luật nghi, cho đến chứng lậu tận trí. Chi tiết tường đương Hán dịch trong kinh A-ma-trú. Vì vậy, ở đây, bản Hán không lặp lại chi tiết nữa, mà chỉ tóm lược trong vài ba dòng.

Sau thời pháp, A-xà-thế tỉnh ngộ, tỏ bày sự hối hận về hành vi bạo nghịch giết cha trước đây, và phát tâm quy y Tam bảo, thọ trì năm giới, thành người ưu-bà-tắc, rồi thỉnh Phật và Tăng vào vương cung để cúng dường.

Khi A-xà-thế đã đi rồi, Phật nói với các Tỳ-kheo, nếu trước kia vua không giết cha thì bây giờ đã có thể đắc Sơ quả.

28. Kinh Bồ-đà-bà-lâu

[Pāli: *Poṭṭhapādasutta*, D 9]

Một ngoại đạo xuất gia, Phạm chí Bồ-đà-bà-lâu (Poṭṭhapāda) thuật lại Phật nghe về tranh luận vừa xảy ra trong một buổi hội luận giữa các Phạm chí: nguyên nhân tướng sinh và nguyên nhân tướng diệt. Tướng (*saññā*) đây là tướng uẩn trong năm uẩn, là sở y của ngôn ngữ và tư duy. Từ vấn đề tướng, liên hệ đến vấn đề tự ngã. Từ vấn đề tự ngã, liên hệ vấn đề tồn tại tự thân đồng thời và dị thời trong các giới hệ. Đó là ba đề tài trọng điểm của Kinh.

Về tướng, Phật chỉ rõ nhân và duyên cho tướng sinh và tướng diệt. Nhận thức vấn đề này phải y cứ trên quá trình sinh và diệt của tướng từ tán tâm đến định tâm qua các bậc thiền và định, cho đến cuối cùng tướng hoàn toàn diệt trong tướng thọ diệt tận định. Trong quá trình đó, bằng phương pháp nào mà hành giả diệt tướng cấp thấp để làm phát sinh tướng cấp cao hơn.

Chúng sinh được thấy là đang tồn tại tức đang sống vì nhận thấy có hoạt động của tướng bất kể trong cấp bậc nào. Cho đến nhập tướng thọ diệt, bấy giờ tuy vẫn tồn tại nhưng nhìn bên ngoài thì như là đã chết. Vì vậy, tướng liên hệ đến tự ngã. Nói cách khác, nếu không thấy dấu hiệu hoạt động của tướng, không thể quan niệm được tồn tại của ngã. Do bởi tướng sai biệt theo cấp bậc, hoạt động với đối tượng lớn hay nhỏ, cục bộ hay vô hạn, mà quan niệm về tự ngã cũng bất đồng theo. Có chủ trương thân tứ đại Dục giới là tự ngã; hoặc thân Dục giới thiên, hoặc Sắc, Vô sắc giới thiên là tự ngã. Phật nói, chỉ có thể biết rõ điều này nếu biết rõ tướng sinh và tướng diệt.

Nhưng do tập quán dị biệt, xu hướng dị biệt, sở thích dị biệt, những Phạm chí như Bồ-tra-bà-lâu không thể hiểu được vấn đề tướng sinh tướng diệt.

Do căn cơ hay thiên tính sai biệt như vậy, để có thể hiểu hay không hiểu vấn đề, cho nên Phật thuyết pháp có điều được ký thuyết, có điều không được ký thuyết. Đây là trọng điểm thứ hai của Kinh. Bản chất của vấn đề ngã hay vô ngã mà vì lý do thực tiễn được liệt vào mười bốn vô ký, là những vấn đề Phật không đề cập đến. Những vấn đề này bao gồm ngã và thể giới thường hay vô thường, hữu hạn hay vô hạn, tồn tại hay không tồn tại, đồng nhất dị biệt thân. Đó là vấn đề trọng yếu nhất trong các tranh luận tư tưởng giáo thuyết thời Phật, và cả sau này. Ngoại đạo thường công kích Phật vì không trả lời thẳng vấn đề. Các đệ tử Phật cũng có vị bất mãn vì Phật không trả lời vấn đề. Ở đây, Phật khẳng định, chỉ ký thuyết những gì hữu ích, dẫn đến diệt trừ hữu lậu, đạt đến giải thoát, Niết-bàn.

Nhân khi Bồ-tra-bà-lâu thuật lại chỉ trích của các Phạm chí, Phật nêu lại bản chất của vấn đề: cái gì thực và cái gì hư dối? Ngã và thể giới thường hay vô thường, đời sau thuần khổ hay thuần lạc; những người tuyên bố quan điểm mà chưa hề chứng nghiệm điều mình tuyên bố, chẳng khác nào một người đàn ông khoe mình thông gian với một phụ nữ mà thực tế phụ nữ ấy không hề tồn tại. Nhưng, từ trên chính thân tứ đại này mà nhận thức đâu là thanh tịnh, ô nhiễm, là điều mà ai cũng có thể chứng nghiệm. Trừ ô nhiễm, được thanh tịnh, từ thấp lên cao, như quá trình tướng sinh tướng diệt qua các cấp, cho đến giải thoát, cứu cánh an lạc.

Đến đây, Tượng Thủ Xá-lợi-phất, nguyên là Tỳ-kheo đã hoàn tục, hỏi Phật về quan hệ tồn tại của tự thân và giới hệ. Vấn đề như sau: từ tự thân tứ đại thuộc Dục giới, tu tập thăng tiến lên các cấp cao, cùng với quá trình tướng sinh tướng diệt qua các bậc thiền định, khi tự thân Dục giới có đồng thời tồn tại với thân thuộc các giới hệ kia, Sắc và Vô sắc, hay không? Nhận thức được vấn đề sẽ có thể xác nhận điều nói rằng “Trong quá khứ tôi đã từng hiện hữu; không

phải không hiện hữu. Trong vị lai, tôi sẽ sinh, chứ không phải không có; trong hiện tại, tôi đang tồn tại. Chứ không phải không có”.

Sau bài pháp này, phạm chí Bồ-tra-bà-lâu xin xuất gia, và rời bằng tinh cần tu tập cuối cùng ông đắc quả A-la-hán.

29. Kinh Lộ-già

[Pāli: *Lohiccasutta*, D 12]

Bà-la-môn Lộ-già (Lohicca) thỉnh Phật và Tăng về nhà cúng dường, nhưng lại có ác kiến này: “Các Sa-môn, Bà-la-môn đã tự mình chứng đắc thiện pháp rồi, không nên thuyết pháp cho người khác. Việc ấy chỉ là pháp tham ác. Như phá ngục cũ lại xây ngục mới.”

Người thợ hớt tóc được ông bà-la-môn sai đến Phật để báo giờ. Ông này thuật lại quan điểm ấy với Phật, và thỉnh cầu Phật dứt trừ ác kiến.

Sau khi thợ thực xong, Phật thuyết pháp, hỏi lại ông bà-la-môn về quan điểm đã được thuật. Ông bà-la-môn xác nhận đó là sự thật.

Trước hết, Phật nêu có ba hạng tôn sư ở đời đáng bị chỉ trích, theo quan điểm của Lộ-già.

Hạng thứ nhất, đạo nghiệp chưa thành mà lại đi thuyết pháp. Thầy ấy không được đệ tử tôn kính. Thầy trò chỉ nương nhau để sống mà thôi. Hạng thầy này hoàn toàn chưa chứng được pháp thiện cũng chưa diệt được phiền não mà lại đi thuyết pháp, chẳng khác nào phá ngục cũ mà xây ngục mới. Đó là pháp tham ác.

Hạng thứ hai, tuy chứng đắc một ít pháp thượng nhân, nhưng đạo nghiệp vẫn chưa thành tựu mà lại đi thuyết pháp. Cũng chẳng khác nào xoa lưng cho người mà thôi. Đó là pháp tham ác.

Hạng thứ ba, tuy đầy đủ pháp thượng nhân, nhưng đạo nghiệp chưa thành tựu hoàn toàn. Lợi mình chưa thành, lại đi

thuyết pháp. Chẳng khác nào bỏ cỏ ruộng mình mà đi cày ruộng cho người khác. Đó là pháp tham ác.

Nhưng có hạng Tôn Sư bậc nhất, vị ấy thành tựu Chính giác, đầy đủ Minh Hành. hạng Tôn Sư ấy thuyết pháp để dẫn người chứng đắc bốn Thánh quả. Nói cách khác, Ngài đã hoàn thành tự lợi, rồi lại thuyết pháp lợi người. Ai ngăn vị ấy thuyết pháp, cản người nghe pháp vị ấy thuyết, người này có tâm bất thiện, sẽ tái sinh vào cõi khổ. Cũng như vua Ba-tư-nặc xuất tài sản vương gia mà chu cấp cho người khác; ai cản trở vua làm việc này là bất thiện. Cũng như bà-la-môn muốn xuất của cải riêng của mình để cung cấp cho người, ai cản trở, người ấy bất thiện. Người có tâm bất thiện tất sẽ đọa đường dữ.

Sau bài pháp, Lộ-già từ bỏ ác kiến.

30. Kinh Thế ký

[Không có Pāli tương đương]

Kinh này dài nhất trong toàn bộ *Trường A-hàm*, chiếm khoảng một phần, gồm năm quyển Hán dịch, từ quyển 18 đến 22. Về nội dung, có thể được xem quảng diễn chi tiết Kinh *Tiểu duyên* mà tương đương Pāli là *Aggaññasutta*, D 27. trong Kinh có nhiều chi tiết có thể được tìm thấy trong văn bản Pāli, nhưng cũng có rất nhiều chi tiết chưa tìm thấy. Những chi tiết này có thể là những mẫu thần thoại được lưu truyền tại các vùng dân tộc mà các vị truyền kinh thuộc Thượng tọa bộ Pāli không có quan hệ hay biết đến. Tuy thoát nhìn sơ khởi, nhiều chi tiết của Kinh mang nhiều tính chất thần thoại hoang đường, nhưng dưới con mắt của nhà thần thoại học, chúng chứa đựng những ký ức lịch sử của mỗi dân tộc, cung cấp khá phong phú nguồn tài liệu về thời cổ đại, và lên đến các thời tiền sử, của loài người.

Nội dung toàn bộ kinh có thể được chú trọng trên hai điểm:

- Thế giới quan Phật giáo, qua các chu kỳ sáng thế và tận thế, tức trải qua các thời thành kiếp, trung kiếp rồi hoại kiếp. Thế giới quan này bao gồm thiên nhiên, gọi là khí thế gian, và

sinh vật tồn tại trong đó, gọi là hữu tình thế gian. Thế giới như vậy trải qua các chu kỳ thành, trụ, hoại, không; rồi lại thành trụ, hoại không; tiếp diễn bất tận; như bánh xe quay liên tục.

- Thế giới như vậy tùy theo trình độ cảm thọ lạc và khổ mà được phân thành nhiều cấp, mà ta có thể gọi nhiều tầng sinh thái khác nhau. Thấp nhất là các địa ngục thuần khổ và cùng cực khổ, cao nhất là chư thiên thuần lạc, cho đến cùng cực lạc. Không gian cho các giai tầng sinh thái ấy trải rộng theo nhiều chiều, gọi là mười phương thế giới, mà số lượng trong một phạm vi cõi Phật là ba nghìn đại thiên thế giới: một nghìn thế giới với một mặt trời, mặt trăng là một tiểu thiên. Một nghìn tiểu thiên hợp thành một trung thiên. Một nghìn trung thiên hợp thành một đại thiên. Trong các cõi và các giai tầng tồn tại, tuổi thọ lấy theo nhân loại làm chuẩn thì dài đến vô lượng, kéo dài đến gần con số vô cùng. Với thời gian vô tận và không gian vô biên từ điểm đứng của loài người mà nhìn như vậy, nhưng tất cả đều phải chịu quy luật vô thường, biến dịch. Sinh lên cõi trời cao nhất, hay堕 xuống địa ngục đau khổ nhất với tuổi thọ cực kỳ lâu để thọ lạc hay thọ khổ, nhưng từ chỗ cực cao rồi sẽ rơi xuống, từ chỗ cực thấp rồi sẽ cất lên; thăng trầm bất định. Đó là ý nghĩa của tồn tại. Thấy như vậy mà tỉnh ngộ để biết con đường xuất ly, tìm cầu giải thoát cho mình và cho người. Đó là điều mà Kinh thường xuyên nhắc, sau mỗi khi kể về một biến cố của thế giới.

Kinh chia làm 12 phẩm:

1. **Phẩm Diêm-phù-đề:**

Lấy chuẩn từ vùng Ngũ hà, tạm gọi là khu vực khởi điểm văn minh Ấn độ, lần xuống phương nam là châu Diêm-phù-đề. Theo Kinh kể, nói phía nam là chỉ vị trí ở phía nam núi Tu-di. Gọi là Diêm-phù, vì vùng đất này mọc lên rất nhiều rừng cây diêm-phù mà tiếng Phạn nói là *jambu*. Nếu theo mô tả của Kinh thì cây này chỉ có trong thần thoại. Nhưng theo thực tế, thì đây có thể là loại cây hồng táo, tìm thấy tại các vùng nhiệt đới, nhiều nhất là ở Ấn độ, Pakistan, và Nam Á.

Liên hệ với châu Diêm-phù-đề, phía đông có Phất-vu-đãi, mà nguyên gốc Sanskrit của nó là *Pūrvavideha*, tương đương Pāli là *Pubbavideha*; dịch nghĩa là Đông Thắng thân, là châu lục mà ở đó con người có thân hình đẹp đẽ.

Phía tây có châu Cù-đa-ni, mà Sanskrit là *Godānīya*. Pāli cũng đồng. Dịch là Ngưu hóa châu. Hóa ở đây có nghĩa là hóa vật, tức vật ngang giá dùng trong giao dịch. Nói cách khác, ở đây, tài sản được tính bằng trâu bò.

Với mỗi châu, Kinh mô tả chi tiết hình dáng, diện tích, khí hậu, sản vật, con người. Vị trí của các châu này đều lấy núi Tu-di làm tâm điểm.

2. Phẩm Uất-đan-viết:

Nói riêng về châu lục phía bắc Tu-di. Phổ thông trong văn hệ Hán, châu này được phiên là Bắc Câu-lâu, mà Sanskrit là *Uttara-Kuru*, chỉ vùng đất phía bắc *Kuru*. *Kuru* là một trong 16 vương quốc lớn trong thời Phật, thường được nhắc đến trong các Kinh. Tuy vậy, theo đại thể, *Kuru* ở đây hẳn là một vương quốc thần thoại, và Bắc *Kuru* cũng là vùng đất thần thoại, có thể tận phía bắc ngoài dãy Thông lĩnh. Xa hơn nữa, về lịch sử, có thể là vùng đất ở phía bắc các thành bang Sumeria cổ đại.

Châu này được kể riêng vì sinh hoạt xã hội ở đây khác hẳn ba châu kia. Trong châu này, hoàn toàn chưa có hình thức sinh hoạt sản xuất. Thực phẩm, có loại lúa tự nhiên không cần gieo trồng. Về y phục, có loại cây tự nhiên sản xuất ra áo quần, ai cần thì đến lấy. Các dụng cụ khác như chén bát, đàn địch, hương liệu, cũng được cung cấp tự nhiên như vậy. Dân ở đây không có khái niệm về gia đình, vợ chồng, cha mẹ và con cái. Trai gái thích nhau, dẫn vào chỗ khuất nào đó, rồi chia tay. Trẻ nít mới sinh, bỏ giữa đường, mọi người đi ngang qua, chăm sóc nó. Không có các tội ác như giết nhau, trộm cắp, nói dối; nghĩa là không hề có khái niệm về đạo đức. Vì vậy, ở đó không hề biết Phật pháp. Ngay cả các thuyết ngoại đạo, ở đây cũng không biết. Ở đây cũng không có các thứ bệnh tật như ba châu kia, cho nên ai cũng sống hết thọ lượng của mình, không có chết yểu.

3. **Phẩm Chuyển luân thánh vương:**

Chuyển luân Thánh vương chỉ xuất hiện trong châu Diêm-phù, nhưng chinh phục luôn cả ba châu kia, và như vậy thống trị cả bốn châu thiên hạ. Chi tiết về thành lập đại đế quốc này, với đời sống sung túc thịnh vượng, như được kể trong Kinh *Chuyển luân vương* nói về vua Đại Thiện Kiến (Mahāsudassana) ở phần trước.

4. **Phẩm Địa ngục:**

Bên ngoài bốn châu thiên hạ bao bọc bởi một dãy núi Đại kim cang. Ngoài dãy này lại bao thêm một dãy núi Đại kim cang nữa. Khoảng trung gian hai dãy núi là vùng không gian tối mật, không ánh sáng nào có thể lọt vào. Dù đại thiên thân có đại uy lực cũng không rọi ánh sáng vào đó được. Tại đó có tám địa ngục lớn, nơi chỉ thuần khổ, không hề có chút lạc. Chung quanh mỗi địa ngục lớn có 16 địa ngục nhỏ. Kinh mô tả chi tiết các hình thức thọ khổ của các chúng sinh trong các địa ngục này.

5. **Phẩm Long điều:**

Về các loại rồng và quái điều. Từ mà ta quen gọi rồng, Sanskrit nói là *nāga*, cũng thường chỉ các loại rắn lớn như măng xà hay rắn thần. Có khi chỉ loại voi có thân hình to lớn. Ta cũng có thể xem các loại rồng hay *nāga* này là các khủng long cổ đại. Chúng được chia làm bốn loại: loại sinh từ trứng, sinh từ bào thai, sinh bởi thấp khí, và sinh bởi biến thái. Các loại rồng này đều sống dưới đáy biển.

Các quái điều là *garuda*, kim sủy điều, chim cánh vàng. Chúng cũng gồm bốn loại: noãn, thai, thấp, hóa như loài rồng. Chúng sống ở bờ biển phía bắc, trên một đại thụ. Thực phẩm của các quái điều cánh vàng là rồng. Quái điều thai sinh chỉ có thể bắt loại rồng thai sinh mà ăn thịt. Các loại kia cũng vậy.

6. **Phẩm A-tu-la:**

Các a-tu-la sống trong biển bắc của Tu-di. Cung điện, thành quách, được mô tả cũng gần như trên trời Đao-lị. Trong hàng

Dục giới, các A-tu-la thường được xếp sau chư thiên vì sức mạnh ngang với chư thiên Đao-lị. Nhưng vì cấp thọ lạc, có khi bị xếp xuống cấp dưới loài người, vì chúng là loài nhiều sân hận, thường bị hành hạ bởi sự sân hận của mình. Trong các thủ lãnh A-tu-la có thủ lãnh tên là La-hầu (Rahū); mỗi khi thịnh nộ, lấy tay che mặt trời mặt trăng khiến sinh hiện tượng nhật thực hay nguyệt thực.

7. Tứ thiên vương:

Trên A-tu-la một bậc là cõi trời Tứ thiên vương (S. *Catūrmahārājakāyika-devā*; P. *Catummahārājikā*), được ngự trị bởi bốn vị Hộ thế thiên vương. Mỗi vị trấn một góc Tu-di để bảo vệ trời Đao-lị ngăn quân A-tu-la kéo lên tấn công.

8. Phẩm Đao-lị thiên:

Đao-lị là phiên âm (S. *Trāyastriṃśa*; P. *Tāvatiṃsa*), dịch là Tam thập tam thiên, là cõi trời thứ hai thuộc Dục giới, được ngự trị bởi 33 vị Thiên vương mà đứng đầu là Thiên đế Thích. Cõi trời này ở ngay trên đỉnh Tu-di.

Trong cõi này, có rất nhiều cung điện, thành quách. Trung tâm là Thiện pháp đường (P. *Sudhammā-sālā*, S. *Sudharmā devasabhā*), là Hội trường của chư thiên, nơi tập hợp nghị sự của chư thiên Đao-lị. Vị trí ở trong thành Thiện kiến, là nội thành của Thiên đế. Phía Bắc Thiện pháp đường là cung điện riêng của Thiên đế. Chung quanh có các khu vườn dành cho các đẳng cấp thiên thần khác nhau vào thường ngoạn, hưởng lạc. Khoảng giữa các khu vườn có cây đại thọ gọi là cây Trú độ, nghĩa đen là đo bóng ngày. Nó là một loại thời khắc kế của chư thiên. Gốc Sanskrit của nó *Pārijātaka* (P. *Pāricchattaka*). Trong Câu-xá, Huyền Trang dịch là Viên sinh thọ.

Kinh cũng tường thuật chi tiết sinh hoạt của chư thiên ở đây, nói về các thú vui, về lượng tuổi thọ v.v...

9. Phẩm Tam tai:

Nói về ba tai kiếp, ba kiếp tai họa, hay ba chu kỳ dẫn đến hủy diệt thế giới hoàn toàn.

Thứ nhất, tai kiếp lửa.

Mỗi tai kiếp gồm hai phần, phần đầu là sự biến mất của các chúng sinh ở những cấp mà tai kiếp sẽ xảy ra. Tai kiếp thứ nhất hủy diệt toàn bộ địa ngục, lên cho đến toàn bộ Sơ thiên bao gồm cả Phạm thiên giới. Các chúng sinh địa ngục dần dần thọ hết tội báo, hoặc tái sinh lên làm người, hoặc sinh lên cao hơn. Những nghiệp dẫn tái sinh các cõi thấp từ súc sinh xuống đến địa ngục, nếu còn lại, gọi là túc tàn nghiệp, thì chúng bấy giờ do nhân duyên cộng nghiệp nên không hiện hành; tất nhiên là không bị mất hẳn. Bấy giờ thế gian chỉ có từ cõi người trở lên. Trong đó, hết thấy đều tu tập, và chứng các bậc từ Nhị thiên trở lên. Tất cả loại nghiệp từ Sơ thiên trở xuống đều không hiện hành. Do đó, khi các chúng sinh này mạng chung thấy đều tái sinh từ các cõi thuộc Nhị thiên trở lên. Cho đến lúc, toàn bộ thế giới hữu tình từ Sơ thiên trở xuống biến mất. Bấy giờ bắt đầu phần hai của tai kiếp.

Quả đất bị hâm nóng bởi bảy mặt trời lần lượt xuất hiện. Trước hết do một trận đại cuồng phong làm lệch quỹ đạo mặt trời, khiến cho hai mặt trời xuất hiện, rồi ba, cho đến bảy. Sông ngòi khô cạn, rồi nước biển cạn cho đến khô kiệt. Rồi quả đất bốc cháy. Lửa thiêu hủy lên đến cõi Phạm thiên, ngưng lại phía dưới Quang âm thiên. Một thời gian lâu dài về sau, thế giới được phục hồi, từ cõi Phạm thiên trở xuống được cấu tạo trở lại. Các chúng sinh từ các cõi trời trên, khi phước tận, hành tận, chết ở đó, và do túc tàn nghiệp trước kia còn lại bấy giờ hiện hành để dẫn tái sinh trở lại các cõi dưới. Thế giới hữu tình bắt đầu phục hồi, từ Sơ thiên, xuống đến địa ngục.

Đó là chu kỳ hủy diệt thứ nhất, do bởi lửa.

Thứ hai, do bởi nước.

Cũng chia làm hai phần như trên. Tai kiếp lần này hủy diệt lên đến toàn bộ Nhị thiên. Các chúng sinh lần lượt tái sinh lên các cõi Tam thiên hoặc cao hơn. Từ Nhị thiên trở xuống, thế giới hữu tình trống không. Sau đó một đám mây đen lớn tụ lại, đổ mưa xuống khắp nơi. Nước nóng như đun sôi, làm

tiêu chảy hết các thứ đá, sắt thép, cho đến cả kim cang. Tất cả thiên cung cũng tiêu rụi, cho đến khi toàn bộ khí thể gian từ Nhị thiên trở xuống tiêu hủy sạch hết. Cũng như trước, một thời gian sau, thế giới bắt đầu được tái tạo, toàn bộ từ Nhị thiên xuống đến các tầng địa ngục. Do túc tàn nghiệp, các chúng sinh lần lượt tái sinh xuống, cho đến địa ngục. Như thế là tròn một chu kỳ hủy diệt thứ hai do bởi nước.

Thư ba, do bởi gió.

Chu kỳ này hủy diệt lên đến toàn bộ các cõi Tam thiên. Các chúng sinh lần lượt tái sinh lên Tứ thiên. Sau đó, một cơn lốc vũ trụ gọi là gió đại tăng-già nổi lên, xoáy mọi vật, từ các thiên cung, cho đến núi non, va chạm nhau, nghiền nát lẫn nhau, cho đến tất cả trở thành tro bụi. Gió thổi đám tro bụi bay tứ tán không còn dấu vết gì, thế giới hoàn toàn trống rỗng. Một thời gian lâu dài về sau nữa, thế giới bắt đầu phục hồi. Cũng như các lần tai kiếp trước, thiên giới và địa ngục lần lượt tràn đầy các hạng chúng sinh. Chu kỳ hủy diệt thứ hai hoàn tất.

10. Phẩm Chiến đấu:

Tường thuật các trận chiến giữa chư thiên Đạo-lị và A-tu-la. Trước kia, cõi Đạo-lị là thế giới của A-tu-la. Sau đó, 33 chúng sinh do phước báo rất lớn từ cõi người tái sinh lên. Do phước báo lớn, nên uy lực ngang với các thủ lãnh A-tu-la. Giai đoạn đầu, hai bên sống chung hòa bình. Nhưng A-tu-la thường buông trôi trong say sưa, phóng dật. Do đó, vào một dịp, khi các A-tu-la uống rượu say, 33 thiên thần này bèn hợp lực trói chúng lại, liệng xuống biển bắc. Sau đó, họ chiếm lĩnh Đạo-lị, sắp đặt các đội quân bố phòng.

Các thủ lãnh A-tu-la sau khi tỉnh rượu, bèn tập hợp lực lượng để chiếm lại Thiên cung. Trước khi đồ bộ lên đất liền chúng đụng độ với lực lượng phòng thủ thứ nhất của Đế Thích là loài rồng, do Long vương Bạt-nan-đa chỉ huy.

Khi tuyến phòng thủ thứ nhất bị vỡ, Long vương dẫn quan rút lui về tuyến thứ hai hợp lực với quân Ca-lâu-la, tức kim sứa điều, ngăn chặn. Khi tuyến phòng thủ này cũng bị vỡ,

các quỷ thần lại rút lui về tuyến thứ ba trấn bởi các quỷ thần Trì hoa, rồi lui về tuyến thứ tư trấn bởi các quỷ thần Thường lạc.

Tuyến cuối cùng bảo vệ cung thành của Đế Thích, trấn giữ bởi bốn vị Đại thiên vương. Nếu quan của Tứ Đại thiên vương cũng không đủ lực đẩy lui A-tu-la trở xuống biển, Thiên đế Thích đích thân lâm chiến. Ông cầu viện trợ lên các cõi trời trên, cho đến trời Tha hóa tự tại.

Đế Thích trực tiếp điều quân đánh nhau với A-tu-la, nhưng chống không lại, bèn rút lui tháo chạy. Quân A-tu-la đuổi theo truy kích. Khi xe Đế Thích tháo chạy đến gần một gốc cây trên đó có tổ chim con. Vì ông giữ giới bất sát, không thể làm hại chim con. Nếu kéo cả đoàn quân chạy ngang qua tổ chim sẽ bị rơi và chim con sẽ chết. Suy nghĩ như vậy, Đế Thích liệu bảo quân hộ giá quay xe trở lại chiến đấu. Đoàn quân A-tu-la đang đuổi theo, chợt thấy xe Đế Thích quay trở lại, tưởng là mình đã lọt vào ổ phục binh, chúng hoảng sợ, quay lại tháo chạy. Quân của Đế Thích nhân cơ hội, quay lại phản công. Cuối cùng bắt sống được thủ lĩnh A-tu-la, trói dẫn về thiên cung.

Vì chỉ muốn hòa bình, Đế Thích bèn tổ chức hội luận với thủ lĩnh A-tu-la, về công lý chiến tranh và hòa bình. Cuối cùng, Đế Thích lại chiến thắng trong luận chiến, A-tu-la không còn có gây chiến nữa.

Kinh kết luận: Chư thiên và A-tu-la đánh nhau, là do bởi dục vậy.

11. **Phẩm Ba trung kiếp:**

Giữa thành kiếp và hoại kiếp, những chu kỳ tiến hóa và suy thoái của chúng sinh, lấy nhân loại làm tâm điểm, gọi là các trung kiếp. Mỗi trung kiếp được đánh dấu bằng sự kiện tăng hay giảm của tuổi thọ. Thoạt đầu, tuổi thọ trung bình nhân loại cực lâu là 8 vạn tuổi, giảm dần cho đến tuổi thọ trung bình chỉ còn 10 tuổi. Tuổi thọ càng giảm, sự phát triển về các mặt sinh dục và trí lực càng nhanh. Đó là một trung kiếp. Rồi từ 10 tuổi, tăng dần lên đến 8 vạn tuổi, như vậy hết một kiếp.

Từ kiếp thành cho đến kiếp hoại, tụ trung có 20 đợt tăng giảm như vậy.

Khi kiếp giảm đến tuổi thọ trung bình chỉ 10 tuổi, đao binh tai nổi lên. Trong tâm mỗi con người bấy giờ chỉ độc nhất một niệm ác là giết. Cho nên, gặp ai là giết, như thợ săn gặp nai trên rừng. Ngọn cỏ lá cây đều biến thành vũ khí giết người lợi hại.

Phần lớn nhân loại bị tiêu diệt bởi đại họa này. Một số ít còn sống sót. Bấy giờ xảy ra tạt dịch tai. Có lẽ do tàn sát nhau, chết nhiều quá không chôn cất hết, môi trường trở thành kịch độc, nên tạt dịch lây nhiễm khởi lên, giết thêm hàng loạt con người nữa.

Số ít còn lại, có lẽ do bởi chiến tranh và tạt dịch, nên thực phẩm trở thành khan hiếm, nạn đói xảy ra, giết thêm hàng loạt con người nữa.

Số ít còn lại bắt đầu tỉnh ngộ. Hoặc số ác tâm đã tàn sát lẫn nhau sạch hết rồi, số thiện ít ỏi còn lại trốn thoát các tai họa. Họ khuyến khích nhau tu thiện. Do thiện nghiệp được tích lũy, tuổi thọ càng lúc càng tăng, cho đến 8 vạn như trước kia.

Hết chu kỳ giảm rồi lại tăng. Hết chu kỳ tăng như vậy rồi lại giảm. Khi tăng tới đa, con người vì sung sướng quá, buông lung, dần dà quên mất tu thiện nên thoái hóa, đọa lạc. Cho đến giới hạn chót, lại hồi tỉnh, tu tập trở lại. Như vậy là vòng quay của thiện ác, tạo thành vòng quay của thế giới, sinh thành rồi hủy diệt. Diệt rồi lại sinh, lưu chuyển bất tận.

Tuy nhiên, chu kỳ tam tai kể trên không thống nhất trong các kinh luận. Chủ yếu có hai giải thích. Hoặc cả ba tai xảy ra liên tiếp trong một trung kiếp, đặc trưng là trung kiếp giảm. Hoặc cách khác, mỗi trung kiếp đặc trưng bởi tai họa, do đặc trưng bởi hoặc sân nhiều thì sinh đao binh tai; si nhiều thì sinh tạt dịch tai; tham nhiều thì sinh cơ cấn tai, đói kém. Tuy nhiên, những bất đồng này không quan trọng. Kinh điển chỉ cốt nhấn mạnh đến ý nghĩa vô thường, biến dịch, và sự thăng tiến hay thoái hóa do nguyên nhân thời đại của con người.

12. Phẩm Thế bản duyên:

Nội dung phẩm này gần đồng nhất với Kinh *Tiểu duyên*, chỉ có thuật chi tiết hơn. Như sự hình thành núi Tu-di, bốn châu thiên hạ. Nhưng cũng không chi tiết hơn các phẩm trên, mà chỉ chú trọng vào sự phát sinh và tiến hóa của con người và xã hội loài người, từ khởi thủy cho đến thời đức Thích Tôn.

Kinh cũng thiết lập phả hệ truyền thừa các đời vua, kể từ vị đầu tiên do dân bầu gọi là Đại bình đẳng chủ, truyền cho đến thời vua Tịnh Phạn và Thái tử Bồ tát Tất-đạt-đa và cuối cùng là La-hầu-la; nghĩa là phả hệ của dòng họ Thích của đức Thích Tôn. □

T.S.

Tìm hiểu sự hình thành và phát triển của THIỀN PHÁI LÂM TẾ CHÚC THÁNH TẠI QUẢNG NAM*

Thích Giải Nghiêm

CHƯƠNG 2

QUÁ TRÌNH PHÁT TRIỂN CỦA THIỀN PHÁI CHÚC THÁNH TẠI QUẢNG NAM

2.1. NGUYÊN NHÂN PHÁT TRIỂN.

Kể từ ngày tổ sư Minh Hải khơi nguồn đạo mạch, đến cuối thế kỷ XVIII các chùa tại tỉnh Quảng Nam đều do các thiền sư dòng Chúc Thánh đảm nhiệm giáo hóa. Không những thế, tầm ảnh hưởng của dòng Chúc Thánh nhanh chóng lan rộng vào các tỉnh phía Nam như Quảng Ngãi, Bình Định, Phú Yên, Gia Định.

Với thời gian chưa tới 100 năm mà thiền phái Chúc Thánh phát triển nhanh chóng như vậy? Chúng ta có thể lý giải vấn đề này qua một số nguyên nhân sau:

- Gần 50 năm hoằng hóa, đạo phong của tổ Minh Hải đã thấm nhuần, ảnh hưởng rất lớn đến đời sống tinh thần của người dân xứ Quảng. Quan trọng hơn, Ngài đã đào tạo một thế hệ kế thừa xứng đáng, đủ khả năng kế nghiệp Ngài xiển dương đạo pháp và phát triển tông môn. Đời thứ 2 của dòng Chúc Thánh có các ngài Thiệt Dinh, Thiệt Diệu, Thiệt Thọ, Thiệt Đạo, Thiệt Mẫn, Thiệt Gia, Thiệt Lương v.v.. hoằng hóa tại Quảng Nam; Thiệt Úy, Thiệt Uyên hoằng hóa tại Quảng Ngãi; Thiệt Đăng, Thiệt Thuận hoằng hóa tại Bình Định. Đến thế hệ thứ 3 có các ngài Pháp Liêm, Pháp Chuyên, Pháp Ấn, Pháp Diễn, Pháp Tịnh, Pháp Tràng v.v... đều nhiệt tâm

* Tiếp theo bài đã đăng trên phụ bản NCPH Pháp Luận số 8, năm 2007.

truyền bá chánh pháp làm cho Phật giáo Quảng Nam thêm hưng thịnh, đồng thời tông môn Chúc Thánh nhanh chóng phát triển.

- Các thiền sư dòng Chúc Thánh đã đáp ứng được nhu cầu tín ngưỡng của nhân dân nên dòng thiền này nhanh chóng phát triển. Như chúng ta biết, Hội An là chiếc nôi khai sinh của dòng Lâm Tế Chúc Thánh. Lúc bấy giờ Hội An là một thương cảng trù phú nên có nhiều người ngoại quốc đến sinh sống làm ăn, trong đó cộng đồng người Hoa chiếm đại đa số. Với một lực lượng kế thừa hùng hậu, các thiền sư dòng Chúc Thánh đã đáp ứng được cả hai cộng đồng người Việt lẫn người Hoa. Các ngài Thiệt Diệu, Thiệt Thọ, Thiệt Mẫn là người Hoa nên ngụ tại Chúc Thánh đáp ứng nhu cầu tín ngưỡng người Hoa. Còn thiền sư Thiệt Dinh ra khai sơn Phước Lâm với sự hỗ trợ của các ngài Thiệt Đạo, Thiệt Gia đã thu hút sự quy ngưỡng cũng như đáp ứng được nhu cầu tín ngưỡng của người Việt. Như vậy, trong hàng đệ tử xuất gia của tổ Minh Hải có cả người Hoa và người Việt. Các vị người Hoa ở Chúc Thánh và các vị người Việt ở Phước Lâm tạo thành hai trung tâm hoằng pháp đầu tiên của dòng Chúc Thánh.

- Với tư tưởng phóng khoáng của tông Lâm Tế, cộng với nếp sống giản dị, thanh bần, các thiền sư dòng Chúc Thánh gần gũi với nhân dân nên dễ dàng tiếp cận đi sâu vào lòng quần chúng. Thời bấy giờ, dân Quảng Nam phần lớn là dân di cư từ Bắc vào. Từ lâu họ đã sống trong tư tưởng gò bó của Nho giáo nên rất chán ngán. Nay có một trào lưu mới với những tư tưởng phóng khoáng, không câu nệ tiểu tiết nên họ nhanh chóng tiếp nhận. Sự giản dị trong cách sống, chân tình trong giao tiếp của các thiền sư nơi đất Quảng tạo nên sự gần gũi thân mật dễ dàng hòa nhập cùng cộng đồng.

Với những nguyên nhân trên, dòng thiền Chúc Thánh nhanh chóng phát triển tại Quảng Nam. Không những thế, thiền phái này còn phát triển và ảnh hưởng đến sự sinh hoạt của các tỉnh phụ cận.

2.2. HOẠT ĐỘNG CỦA THIỀN PHÁI CHÚC THÁNH.

2.2.1. Phương Pháp Tu Tập Và Tôn Chỉ Hành Đạo.

a. Phương pháp tu tập.

Sau Lục tổ Huệ Năng, thiền tông Trung Quốc phát triển mạnh và hình thành năm thiền phái. Danh xưng và tính cách tu tập của năm thiền phái được tóm gọn qua bài kệ sau:

Lâm Tế thông khoái
Quy Ngưỡng cần nghiêm
Tào Động tế mật
Vân Môn ký cổ
Pháp Nhãn tường minh

Thiền phái Lâm Tế do thiền sư Lâm Tế-Nghĩa Huyền (?-867) sáng lập tại Trung Hoa. Sự truyền thừa của tông Lâm Tế đến đời 21 thì thiền sư Vạn Phong-Thời Ủy chùa Thiên Đồng xuất kệ “Tổ Đạo Giới Định Tông”. Đến đời 31, ngài Đạo Mân-Mộc Trần chùa Thiên Khai xuất kệ “Đạo Bản Nguyên Thành Phật Tổ Tiên”. Khi các tổ Nguyên Thiều, Minh Hải, Minh Lượng sang An Nam thì tông Lâm Tế phát triển mạnh ở Đàng Trong. Ngài Nguyên Thiều thuộc đời 33 truyền theo bài kệ của ngài Vạn Phong-Thời Ủy, phái này phát triển mạnh ở Bình Định với tổ đình chính là chùa Thập Tháp. Ngài Minh Lượng đời 34 truyền theo bài kệ của ngài Đạo Mân-Mộc Trần, phái này phát triển ở Gia Định với tổ đình Giác Lâm là trung tâm. Ngài Minh Hải đời 34 biệt xuất bài kệ lập phái Lâm Tế Chúc Thánh phát triển tại Quảng Nam và chùa Chúc Thánh là tổ đình chính. Đời 35 có ngài Thiệt Diệu - Liễu Quán xuất kệ truyền thừa nên pháp phái Lâm Tế Liễu Quán được hình thành và phát triển tại Thuận Hóa với tổ đình Thiền Tôn.

Trở lại với môn phái Lâm Tế Chúc Thánh, cho đến nay chúng ta chưa có nguồn tư liệu nào ghi lại sự tu tập và những thiền ngữ của thiền sư Minh Hải. Tuy nhiên, đây là chi phái của tông Lâm Tế nên sự tu tập của các thiền sư dòng Chúc Thánh cũng không ra ngoài tông chỉ của phái này. Qua bài thuật sự tích của thiền sư Pháp Chuyên, đời 36 Lâm Tế Chúc Thánh, chúng ta phần nào thấy được sự tu tập của các thiền sư thời bấy giờ: “Ngài ngày ăn một bữa, xa lìa tài sắc, không màng đến chuyện thế sự, thường xem kinh luật, tinh tấn cầu đạo, tụng chú Đại Bi một tạng, đánh lễ Tam Thiên, Vạn Phật, Hồng Danh mỗi loại năm lần, đem thiện căn này cầu cho tội chướng tiêu trừ, sớm thành Phật đạo”. [24, 5]

“Ngài đánh lễ Bốn sư và thưa:

- Người xưa có nói: kẻ học đạo không thông lý, thân sau phải hoàn trả của tín thí. Thế nào là thông lý? Nguyễn Thầy chỉ dạy!

Thầy bèn trả lời:

- Tùy theo pháp mà tu hành, cùng tốt của sự thì đến lý, nóng lạnh tự biết, tuyệt đường ngôn ngữ.

Lại hỏi rằng:

- Trong luật có dạy: Người xưa tâm địa chưa thông, không quản ngàn dặm tìm thầy học đạo. Việc ấy như thế nào?

Thầy lại dạy:

- Người xưa xuất gia không màng danh lợi, duy chỉ cầu đến chỗ rốt ráo của Đạo, đoạn trừ sanh tử, tâm địa như vậy, thấy rõ tự tánh thì thành Phật.

Bốn sư biết Ngài là bậc có căn khí Đại thừa, đạo niệm siêu quần xuất chúng, bèn ấn chứng hiệu là Diệu Nghiêm.”[24, 7].

Qua đoạn trích về sự tu hành của thiền sư Pháp Chuyên, một thiền sư danh tiếng thuộc thế hệ thứ 3 của dòng Chúc Thánh, ta có thể thấy được sự tu tập của các vị thiền sư lúc bấy giờ là kết hợp hài hòa giữa Thiền-Tịnh, theo chủ trương Thiền-Tịnh song tu của thiền sư Vĩnh Minh-Diên Thọ (904-975). Nghĩa là các thiền sư tụng đọc kinh văn, lạy Phật sám hối để cầu tội chướng tiêu trừ theo pháp môn Tịnh Độ. Đồng thời, thực tập thiền định, tham thoại đầu, vấn đạo để cầu thầy ấn chứng sở đắc theo truyền thống Thiền tông.

Như vậy, với tư tưởng “Lâm Tế thống khoái”, các thiền sư dòng Lâm Tế Chúc Thánh có pháp môn tu phù hợp với điều kiện xã hội. Sự vận dụng kết hợp Thiền-Tịnh song tu đã đem lại sự lợi lạc cho hành giả và tha nhân. Về tự thân, các thiền sư đạt được sự an lạc do thiền định đem lại, thân tâm an lạc, nội lực tăng trưởng nên thấy rõ thật tướng của mọi sự, mọi việc. Với pháp môn Tịnh Độ, các Ngài đã giúp cho dân chúng ổn định tinh thần, có một niềm tin hướng về Tam Bảo. Đặc biệt, với lâm lý của những người mới di cư vào vùng Quảng Nam lúc bấy giờ, tín ngưỡng Di Đà, quy kính Tịnh Độ là chỗ dựa tinh thần vững chắc, an ổn nơi mảnh đất đầy sơn lam chướng khí này.

b. Tôn chỉ hành đạo.

Phật giáo phát triển đến đâu là mang tinh thần hòa bình đến đó. “Hộ quốc an dân” là một tôn chỉ xuyên suốt trong lịch sử 2000 năm truyền đạo trên đất Việt. Tôn chỉ của thiền phái Chúc Thánh cũng không ra ngoài nguyên tắc bất di bất dịch ấy.

Ngay từ những ngày đầu truyền pháp, thiền sư Minh Hải cũng đã phân nào khẳng định tôn chỉ ấy qua hai câu kệ sau:

Chúc thánh thọ thiên cửu
Kỳ quốc tộ địa trường.

Ở ý nghĩa chúc thánh quân sống lâu và vận nước vững bền này, chúng ta thấy có sự gắn liền giữa Đạo pháp và Dân tộc. Đây chính là chất liệu kết nối tăng sĩ với các tầng lớp nhân dân nên đạo Phật dễ dàng đi sâu vào quần chúng.

Ngoài việc tu hành chứng ngộ tâm linh, các thiền sư dòng Chúc Thánh chủ trương nhập thế tích cực với tinh thần vô nhiễm. Điều này được thể hiện qua cuộc đời của thiền sư Pháp Liêm, thế hệ thứ 3 dòng Chúc Thánh. Sau khi xuất gia, Ngài về quê đăng lính đánh giặc lập nhiều công to được phong chức chỉ huy. Nhưng Ngài từ bỏ tất cả, phát nguyện quét chợ Hội An suốt 20 năm. Về sau, Ngài được triều đình và dân chúng suy tôn hiệu là Minh Giác thiền sư, thỉnh về kế nghiệp trụ trì tổ đình Phước Lâm. Tiếp nối gương của bậc cổ đức, các thế hệ tăng đồ dòng Chúc Thánh luôn nhiệt tâm tham gia vào các phong trào đấu tranh đòi độc lập cho tổ quốc và tự do cho Dân tộc. Thiền sư Vĩnh Gia, thế hệ thứ 6 dòng Chúc Thánh là một bậc cao tăng được triều đình Huê kính trọng, thường thỉnh ra kinh đô thuyết giảng. Tuy nhiên, không vì sự kính trọng, ưu ái ấy mà Ngài quên đi nỗi đau mất nước. Ngài đã âm thầm cố vấn cho nhà chí sĩ Trần Cao Vân và Thái Phiên trong phong trào Duy Tân. Các thiền sư chùa Cổ Lâm huyện Đại Lộc đã che giấu Trần Cao Vân một thời gian dài. Nhà yêu nước họ Trần cũng đã có một thời tu hành tại đây với pháp danh Như Ý [14, 388].

Tinh thần nhập thế của các tăng sĩ dòng Chúc Thánh lại một lần nữa được thể hiện qua phong trào đấu tranh đòi tự do bình đẳng tôn giáo dưới chế độ Ngô Đình Diệm năm 1963. Điềm cao của tinh thần ấy là sự hy sinh cao cả của Hòa thượng Thích Quảng Đức, Ngài đã thiêu thân cúng dường chư Phật, cầu nguyện cho đạo pháp trường tồn. Tâm nguyện Bồ tát của Ngài đã để lại trái tim bất diệt

mà ngàn đời Tăng Ni kính ngưỡng. Bồ tát Quảng Đức pháp danh Thị Thủy, tự Hạnh Pháp thuộc thế hệ thứ 9 dòng Chúc Thánh. Sự hy sinh của Ngài chính là đỉnh cao của tinh thần xả thân phụng sự Đạo pháp và Dân tộc. Ngọn lửa từ bi được Ngài thắp sáng, soi rõ lương tri của thời đại, góp phần đưa Phật giáo đồ cũng như mọi người dân thoát khỏi một chế độ độc tài hà khắc.

Tôn chỉ hành đạo của thiền phái Chúc Thánh kể từ ngày tổ sư khai sơn cho đến nay vẫn không thay đổi. Nhập thế tích cực cứu đời nhưng vẫn thông dong tự tại trước mọi lợi danh. Tùy duyên hành đạo và bất biến giữ đạo luôn được áp dụng tùy từng hoàn cảnh đã thể hiện được bản hoài của người Thích tử theo tinh thần: “Phụng sự chúng sanh tức là cúng dường chư Phật.”

2.2.2. Sinh Hoạt Và Tổ Chức Của Sơn Môn.

a. Sinh hoạt của Sơn môn Chúc Thánh:

Như phần trên đã trình bày, kể từ khi thiền sư Minh Hải xuất kệ truyền thừa, trong vòng một thế kỷ, thiền phái Chúc Thánh phát triển mạnh ở Quảng Nam và lan rộng theo bước chân Nam tiến vào đến miền Gia Định. Tại Quảng Nam, đến cuối thế kỷ XVIII, các thiền sư dòng Chúc Thánh đảm nhiệm công việc hoằng hóa tại các chùa trong tỉnh và hình thành ba trung tâm hoằng pháp: trung tâm Hội An nằm ở phía Đông với các tổ đình Chúc Thánh, Vạn Đức, Phước Lâm; trung tâm Ngũ Hành Sơn nằm ở phía Bắc với hai ngôi quốc tự Tam Thai và Linh Ứng; trung tâm Đại Lộc nằm ở phía Tây với tổ đình Cổ Lâm. Cả ba trung tâm hoằng pháp của dòng Chúc Thánh tại Quảng Nam có sự liên hệ mật thiết và hỗ trợ cho nhau. Trong đó, các chùa Chúc Thánh, Phước Lâm giữ vai trò trung tâm đào tạo tăng tài, phân bổ đến các chùa trong tỉnh.

Bấy giờ, việc sinh hoạt của Sơn môn cũng còn đơn giản. Thiền tông với chủ trương “Bất lập văn tự” nên các thiền sư không có mở trường dạy học mà chủ yếu là thầy trò truyền dạy cho nhau, thực tập thiền định và ấn chứng sở ngộ. Sự sinh hoạt của các chùa trong tông môn thể hiện rõ nét qua các đàn truyền giới.

Đàn truyền giới được khai mở mỗi khi có giới tử phát nguyện thọ giới để thăng tiến trong việc tu học. Việc này được ghi nhận như sau: “Trước đó một năm, thỉnh chư tăng các chùa quy ước một ngày hội họp luận nghị về việc mở đại giới đàn tiếp dẫn tăng

chúng hậu học. Chư tăng đồng ứng nhận hỗ trợ, sau đó, công bố cho chư tăng các chùa khắp nơi đều biết mà chuẩn bị, chọn năm, tháng, ngày, v.v... Trước đó ba ngày, kiền thỉnh chư Tăng quang lâm đến chùa đã được định trước, cung thỉnh chư tôn an bài chức sự: một vị Hòa thượng Chủ kỳ, một vị Hòa thượng Đàn đầu, một vị Hòa thượng Yết-ma, một vị Hòa thượng Giáo thọ, bảy vị Xà-lê tôn chứng, bốn vị dẫn lễ, một vị Tuyên luật sư, chọn hai vị Sa di thủ vĩ.." [23,15-15b]

Qua sự mô tả này, ta thấy việc tổ chức giới đàn đều tuân theo quy củ giới luật Phật chế, đầy đủ Hội đồng Thập sư. Tuy nhiên, theo lời của các vị tôn túc, giới đàn ngày xưa được mở sau khi kết thúc 3 tháng an cư kiết hạ mà hay gọi là trường Kỳ hoặc trường Hương. Nghĩa là giới tử phải tập trung trong 3 tháng an cư, theo vị Đàn đầu Hòa thượng học tập giới luật sau đó mới chính thức đăng đàn thọ giới.

Trong quá trình tiếp tăng độ chúng, các vị thiền sư dòng Chúc Thánh thường tổ chức giới đàn để truyền trao y bát, tuyển người kế thừa sự nghiệp hoàng pháp. Trong Ngũ Hành Sơn Lục, thiền sư Từ Trí ghi lại: vào tháng 4 năm Kỷ Tỵ (1869), thiền sư Chương Tư-Tuyên Văn kiến lập đàn giới tại chùa Phước Lâm, giới đàn này do thiền sư Toàn Nhâm -Vi Ý làm Hòa thượng Đàn đầu và giới tử đặc pháp là thiền sư Ấn Bồn-Tổ Nguyên-Vĩnh Gia.

Năm Quý Tỵ (1893), thiền sư Ấn Bồn-Tổ Nguyên-Vĩnh Gia cùng ngài Ấn Thanh-Tổ Đạo-Chí Thành khai Đại giới đàn tại chùa Chúc Thánh. Thiền sư Chí Thành được cung thỉnh làm Hòa thượng đàn đầu và ngài Vĩnh Gia làm Giáo thọ A-xà-lê tại giới đàn này.

Các năm Mậu Thân (1908), Canh Tuất (1910), thiền sư Ấn Bồn-Vĩnh Gia khai giới đàn và làm Hòa thượng Đàn đầu tại chùa Phước Lâm. Đặc biệt nổi tiếng nhất là giới đàn năm Canh Tuất (1910), giới đàn này quy tụ trên 200 giới tử xuất gia và hàng ngàn giới tử tại gia. Trong đó có một số vị đặc giới và trở thành lương đồng trong Phật pháp như các Hòa thượng Thích Tịnh Khiết, Thích Giác Nhiên, đệ nhất và đệ nhị Tăng Thống Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam Thống Nhất. Về phần tại gia thì có Tuy Lý Vương Miên Trinh, Đô thống Lê Viết Nghiêm cũng như nhiều hoàng thân quốc thích khác thọ giáo với Ngài.

Năm Mậu Thìn (1928), niên hiệu Bảo Đại thứ 3, Hòa thượng Chơn Pháp-Đạo Diệu-Phước Trí khai giới đàn và làm Đàn đầu Hòa thượng tại giới đàn chùa Từ Vân-Đà Nẵng. Trong hàng giới tử đặc pháp với Ngài có Hòa thượng Thích Trí Thủ, một trong những cao tăng của Phật giáo Việt Nam thời hiện đại.

Năm Kỷ Tỵ (1929), niên hiệu Bảo Đại thứ 4, Hòa thượng Phước Trí lại được cung thỉnh làm Hòa thượng Đàn đầu tại giới đàn chùa Phước Lâm-Hội An.

Qua các giới đàn mà ngày nay chúng ta biết được, phần nào tái hiện lại sinh hoạt của cộng đồng tăng lữ ngày xưa tại Quảng Nam. Điều này thể hiện được mối quan hệ khăng khít của các chùa trong sơn môn Chúc Thánh thời bấy giờ. Các đàn giới đã đào tạo những thế hệ tăng lữ kế thừa nên môn phái ngày càng phát triển rộng khắp. Đồng thời, qua các giới đàn này, đã nói lên được mối liên hệ của chư tăng Quảng Nam đối với các tỉnh lân cận như Thừa Thiên, Quảng Ngãi, Bình Định, Phú Yên v.v... Bởi vì, các giới đàn được khai mở tại Quảng Nam đều có sự tham dự của chư tăng các tỉnh trong Hội đồng Thập sư cũng như giới tử cầu thọ giới. Cũng thế, khi các tỉnh mở giới đàn đều cung thỉnh các thiền sư ở Quảng Nam tham dự và chư tăng Quảng Nam cũng đến các tỉnh cầu thọ giới.

Ngoài việc lập đàn truyền giới, sự quan hệ của các chùa trong sơn môn Chúc Thánh tại Quảng Nam được biểu hiện qua các ngày giỗ tổ, khánh thành chùa, tang lễ v.v... Trong những Phật sự này, chư tăng tề tựu hỗ trợ lẫn nhau trong công việc, thể hiện tình pháp lữ đồng môn gắn bó tương thân tương trợ.

b. Tổ chức của Môn phái.

Những ngày đầu hình thành, môn phái Chúc Thánh chỉ sinh hoạt đơn giản với danh từ Chư Tự Sơn Môn. Lúc đó, sự tổ chức còn sơ sài, chùa nào có bậc cao tăng thạc đức, uyên thâm giáo điển là tăng chúng quy tụ về theo học. Thông thường, các thiền sư danh tiếng đều trụ tại đạo tràng Phước Lâm. Vì thế Phước Lâm đóng vai trò quan trọng trong sự phát triển của môn phái Chúc Thánh.

Vào những năm đầu thế kỷ 20, tình hình chính trị đất nước biến chuyển phức tạp. Các giáo sĩ Thiên chúa theo bước chân lính Pháp sang truyền giáo và chủ trương đập chùa làm nhà thờ. Minh chứng cụ thể là chùa Bửu Châu do chúa Tiên-Nguyễn Hoàng lập năm

Đình Mùi (1607) tại Trà Kiệu đã bị người Thiên chúa san bằng để làm nhà thờ Trà Kiệu.

Trước tình hình như vậy, vào năm Tân Dậu (1921), Hòa thượng Ấn Nghiêm-Phổ Thoại đứng ra thành lập Bản Tỉnh Chư Sơn Hội nhằm mục đích củng cố Tăng già, chinh đồn Thiên môn đồng thời bảo vệ các chùa trước sự tàn phá của binh lính Pháp. Ngài được chư sơn tín nhiệm cung thỉnh làm Trị sự đầu tiên.

Cơ cấu của tổ chức Bản Tỉnh Chư Sơn Hội gồm có một vị Hội trưởng, một vị thư ký, mỗi huyện thị có một vị Chánh Kiểm Tăng và một vị Phó Kiểm Tăng. Lúc bấy giờ tỉnh Quảng Nam chia làm 9 phủ huyện như sau: Điện Bàn, Thăng Bình, Tam Kỳ, Quế Sơn, Hòa Vang, Duy Xuyên, Đại Lộc, Tiên Phước, Hội An.

Tổ chức Bản Tỉnh Chư Sơn Hội đã bảo vệ được các chùa trước sự tàn phá của lính Pháp cũng như củng cố Tăng già làm tiền đề cho phong trào chấn hưng Phật giáo. Tổ chức này chính là tiền thân của Giáo Hội Tăng Già về sau.

Đến năm Nhâm Thân (1992), nhân dịp khánh thành bảo tháp tổ sư Minh Hải, môn phái Chúc Thánh mới chính thức thành lập. Đây là nhu cầu thiết yếu để duy trì truyền thống và sự phát triển của tông môn. Chư Tăng Ni thuộc môn phái khắp các tỉnh thành trong cả nước đều vân tập về Chúc Thánh tổ chức hội nghị thành lập môn phái. Danh xưng chính thức được gọi là Môn phái Lâm Tế Chúc Thánh và đặt trụ sở tại tổ đình Chúc Thánh-Hội An. Cơ cấu tổ chức bao gồm 2 hội đồng: Hội Đồng Môn Phái và Hội Đồng Điều Hành. Hội Đồng Môn Phái gồm các vị tôn túc tiêu biểu cho giới luật, có nhiệm vụ chứng minh các đại lễ, đàn giới của môn phái. Hội Đồng Điều Hành có trách nhiệm điều hành mọi công tác Phật sự của môn phái. Đứng đầu môn phái có một vị Trưởng môn phái và nhiều vị Phó trưởng môn phái, chánh phó thư ký và các ủy viên. Các vị phó trưởng môn phái là chi phái trưởng tại các tỉnh thành. Hội nghị cũng đã thông qua bản Nội Quy của môn phái bao gồm 7 chương 16 điều. Đồng thời, trong hội nghị này, môn phái cũng đã quy định 3 năm một lần vào ngày giỗ tổ Minh Hải mùng 7 tháng 11 các năm thuộc chi Dần, Ty, Thân, Hợi, Tăng Ni các nơi tổ chức về nguồn để họp bàn tổng kết đánh giá những thành tựu, ưu khuyết của môn phái, từ đó, vạch ra chương trình sinh hoạt trong những

năm tới. Thông lệ này được thực hiện một cách đều đặn từ ngày ấy đến nay.

Xuyên suốt 300 năm truyền thừa trên đất Quảng, thiền phái Lâm Tế Chúc Thánh hình thành và phát triển theo thời gian. Dần theo năm tháng, với những chuyển biến của đất nước, môn phái Chúc Thánh có những tổ chức cụ thể để duy trì truyền thống tông môn. Sự thành lập Môn phái Lâm Tế Chúc Thánh vào năm Nhâm Thân (1992) là đỉnh cao của tinh thần hòa hợp của Phật giáo. Đây là một tổ chức kiện toàn nhất của dòng Lâm Tế Chúc Thánh từ trước đến nay.

2.3. CÁC THIỀN SƯ TIÊU BIỂU TRONG SỰ NGHIỆP TRUYỀN THỪA:

Với 300 năm truyền thừa và phát triển, trong mỗi giai đoạn lịch sử cụ thể, tại Quảng Nam đều có các vị thiền sư đóng vai trò chủ đạo của tông môn. Các vị thiền sư tiêu biểu trong sự nghiệp truyền thừa qua các thời kỳ như sau:

1. Hòa thượng **Ân Triêm** (1712-1796): Ngài họ Lê, sinh năm Nhâm Thìn (1712) tại xã Bến Đèn, phủ Điện Bàn, dinh Quảng Nam.

Tương truyền rằng: mẹ Ngài một đêm nằm mộng thấy con trâu chọc sừng chui vào bụng, từ đó bà thọ thai. Từ khi mang thai, bà nhàm chán những thức ăn thịt cá, chỉ dùng toàn chay tịnh và sau đó sanh ra Ngài.

Năm lên 10 tuổi, Ngài xuất gia với tổ Minh Hải tại chùa Chúc Thánh, được tổ ban cho pháp danh Thiệt Dinh, tự Chánh Hiền, hiệu Ân Triêm, nối pháp đời 35 dòng Lâm Tế Chúc Thánh. Sau khi tổ Minh Hải viên tịch, Ngài đến ấp Trảng Kèo, xã Thanh Hà, phủ Điện Bàn (Nay là phường Thanh Hà-Hội An) lập thảo am lấy tên là Phước Lâm để tịnh tu đạo nghiệp. Không bao lâu, hương thơm giới hạnh của Ngài lan khắp mười phương và đồ chúng theo về tu học ngày càng đông, dần dần tịnh thất Phước Lâm trở thành Tùng Lâm nguy nga tại xứ Quảng.

Gần 50 năm khai sáng và hành đạo tại Phước Lâm, vào ngày mùng 10 tháng 11 năm Bính Thìn (1796), sau khi dặn dò phó chúc cho đệ tử, Ngài phát nguyện thiêu thân cúng dường Tam bảo, hưởng

thọ 85 tuổi. Đồ chúng lập tháp tại phía Tây Nam trong khuôn viên chùa Phước Lâm để thờ linh cốt Ngài.

Hơn 60 năm hoằng dương chánh pháp, Hòa thượng Ân Triêm đã kế thừa sự nghiệp của tổ Minh Hải thấp sáng ngọn đèn chánh pháp tại Quảng Nam. Đề tử của Ngài có các vị như Pháp Ấn-Tường Quang-Quảng Độ, Pháp Liêm-Luật Oai-Minh Giác (trụ trì chùa Phước Lâm); Pháp Chuyên-Luật Truyền-Diệu Nghiêm (khai sơn chùa Từ Quang-Phú Yên); Pháp Tịnh-Luật Phong-Viên Quang (khai sơn chùa Thiên Hòa-Tuy Phước). [10, 3]

2. Hòa thượng **Minh Giác** (1747-1830): Ngài thế danh Võ Đức Nghiêm, sinh ngày 15 tháng 1 năm Đinh Mão (1747) tại thôn Ngọc Trì, huyện Tư Nghĩa, tỉnh Quảng Ngãi. Năm Kỷ Mão (1759), khi vừa tròn 12 tuổi, Ngài xuất gia tại chùa Phước Lâm với Hòa thượng Ân Triêm và được bốn sư cho pháp danh Pháp Liêm, tự Luật Oai. Như vậy, Ngài nối pháp đời 36 dòng Lâm Tế Chúc Thánh.

Năm Canh Dần (1770), sau hơn 10 năm tu tập, Ngài về làng thăm song thân. Gặp lúc giặc mọi Đá Vách lại nổi dậy, Ngài tòng quân đánh dẹp loạn phi, lập nhiều chiến công được phong chức chỉ huy. Tuy hưởng công danh phú quý, nhưng Ngài nhàm chán nên từ quan, về lại Hội An, phát nguyện quét chợ 20 năm để sám hối tội lỗi gây ra trong chiến tranh. Quét chợ để làm sạch cảnh trần ai và cũng là quét sạch mọi cấu bẩn trong tâm, dọn mình khiết tịnh để tiến lên bờ giác.

Năm Mậu Ngọ (1798), khi công hạnh viên mãn, Ngài được Chư sơn cũng như tín đồ thỉnh về trụ trì chùa Chiên Đàn và tôn hiệu là Minh Giác Hòa thượng. Trong tờ biểu tôn xưng có nói: “Phật là giác giả, Hòa thượng có tính thông tuệ, tự cho con đường tình duyên danh lợi đã 20 năm nay như đem dao cắt đứt hẳn, coi giống cát sông bọt nổi. Lại đem mình ở nơi thị tỉnh chịu đựng bụi trần nhọc lòng khổ chí để giữ vững tâm niệm nhập đạo mà thành tựu tám thân chứng đạo. Đã hay tự mình khai giác hết thấy những người có tình như chiêm bao thức giấc vậy. Trong điển Phật có nói: Tự mình biết, bảo cho người khác biết, đó là có ý nghĩa đầy đủ tiếng khen về biết rõ cả” [14, 169].

Ngài trở lại Phước Lâm cùng ngài Quảng Độ trùng tu chùa và kế thế trụ trì. Ngài tích cực xiển dương chánh pháp cho đến khi viên

tịch vào giờ Tý ngày mùng 10 tháng 11 năm Canh Dần (1830) hưởng thọ 84 tuổi.

Hàng đệ tử thờ Ngài với hai câu đối đầy ý nghĩa như sau:

Đẹp giặc, quét chợ, mấy độ gian lao, xuất gia lạ, phát
nguyện càng thêm lạ, tám mươi vãng sanh thành
chánh giác.

Làm chùa, đúc chuông, biết bao công đức, sửa cũ đẹp, làm
mới lại càng đẹp, ngàn năm sáng mãi ngọn đèn thiền.

Đệ tử của Ngài có các vị thành danh như: ngài Toàn Nhâm-Vi Ý-Quán Thông (trụ trì chùa Phước Lâm); Toàn Ý-Vi Tri-Phổ Huệ (khai sơn chùa Phổ Bảo- Bình Định); Toàn Tín-Vi Tâm-Đức Thành (khai sơn chùa Khánh Lâm-Tuy Phước). Hạnh nguyện của Ngài quả thật là vô tiền khoáng hậu trong dòng sử Phật Việt. Ngày nay người dân Phố Hội thường nhắc đến Ngài với cái tên dung dị: Tổ Bình Man Tảo Thị.

3. Hòa thượng **Quán Thông** (1798-1883): Ngài thế danh Nguyễn Văn Định, sanh vào năm Mậu Ngọ (1798), tại làng Trung Phường, huyện Duy Xuyên, tỉnh Quảng Nam. Ngài xuất gia và đắc pháp với tổ Pháp Liêm-Luật Oai nên có pháp danh Toàn Nhâm, tự Vi Ý, hiệu Quán Thông, nổi pháp đời 37 dòng Lâm Tế Chúc Thánh.

Năm Canh Dần (1830), Ngài trụ trì chùa Phước Lâm sau khi Bồn sư viên tịch. Tiếp đó, Ngài lại được Chư sơn cung thỉnh kiêm trụ trì chùa Chúc Thánh.

Vào các năm Ất Tỵ (1845), Kỷ Dậu (1849), Ngài đứng ra quyên mộ trùng kiến tổ đình Chúc Thánh, xây dựng tiền đường và đổi hướng chùa từ hướng Tây sang hướng Tây Nam cho phù hợp với địa thế phong thổ.

Ngày mùng 2 tháng 3 năm Quý Mùi (1883), Ngài thị tịch, hưởng thọ 86 thế tuế. Phần lớn đệ tử của Ngài đảm nhiệm các chùa tại Quảng Nam như: Chương Nhẫn-Tuyên Hòa-Quảng Hóa (trụ trì chùa Phước Lâm); Chương Đạo-Tôn Tùng-Quảng Viên, Chương Khoáng-Tuyên Điền-Chúng Đạo (trụ trì chùa Chúc Thánh); Chương Quảng-Tuyên Châu-Mật Hạnh, Chương Tư-Tuyên Văn-Huệ Quang, Chương Tín-Hoằng Ân (hoằng hóa tại Ngũ Hành Sơn); Chương Lý-Tôn Sư-Trí Quang, Chương Chất-Tông Chiếu-

Quảng Thành, Chương Đàn-Tông Khai-Hoảng Đạt (hoảng hóa tại chùa Cổ Lâm-Đại Lộc). [9, 98]

4. Hòa thượng **Huệ Quang** (?-1873): Ngài thế danh Đặng Văn Quang người xã Đức An, phủ Thăng Bình, tỉnh Quảng Nam. Ngài xuất gia đắc pháp với tổ Quán Thông nên có pháp danh Chương Tư, tự Tuyên Văn, hiệu Huệ Quang, thuộc đời 38 dòng Lâm Tế Chúc Thánh. Sau khi thọ đại giới, Ngài xin Bồn sư vân du vào tham học Kinh Luật tại chùa Từ Quang-Đá Trắng tỉnh Phú Yên.

Năm Tân Dậu (1861), Ngài được triều đình bổ nhiệm trụ trì chùa Linh Ứng trên núi Ngũ Hành và đến năm Nhâm Tuất (1862), triều đình cải bổ Ngài làm trụ trì quốc tự Tam Thai.

Năm Kỷ Ty (1869), niên hiệu Tự Đức thứ 22, ngài lập đàn truyền giới tại Phước Lâm, thỉnh Hòa thượng bốn sư Quán Thông làm Đàn đầu.

Năm Quý Dậu (1873), vào ngày 22 tháng 6 Ngài nhóm họp môn đồ, ân cần phó chúc mọi việc một cách rõ ràng rồi an nhiên thoát hóa. Môn đồ đã kiến tạo bảo tháp của Ngài tại phía Nam ngọn Âm Hỏa sơn trong núi Ngũ Hành.

5. Hòa thượng **Vĩnh Gia** (1840-1918): Ngài thế danh Đoàn Nhược sinh vào năm Canh Tý (1840) tại làng Thế Dương, quận Thăng Bình, tỉnh Quảng Nam. Năm Kỷ Mùi (1859), Ngài đến chùa Tam Thai, Ngũ Hành sơn xin xuất gia với tổ Chương Tư-Tuyên Văn, được tổ ban cho pháp danh là Ấn Bồn, tự Tổ Nguyên. Từ đây, Ngài nối truyền đời thứ 39 tông phái Lâm Tế Chúc Thánh.

Năm Kỷ Ty (1869), Ngài thọ giới cụ túc tại giới đàn chùa Phước Lâm do tổ Quán Thông làm đàn đầu và được phú pháp hiệu Vĩnh Gia. Năm Quý Mùi (1883), Ngài được triều đình sắc phong trụ trì quốc tự Linh Ứng. Năm Đinh Hợi (1887), thiền sư Chương Nhẫn-Tuyên Hòa, trụ trì tổ đình Phước Lâm viên tịch, Ngài được sơn môn cung thỉnh trụ trì Phước Lâm.

Là một cao tăng tinh thông Tam tạng, nghiêm trì giới luật nên đạo hạnh của Ngài lan rộng khắp các tỉnh miền Trung. Vì thế Ngài thường được triều đình thỉnh về kinh đô Phú Xuân để thuyết pháp cho Vua và hoàng tộc, cũng như cung thỉnh trong các giới đàn tại các tỉnh Thuận Hóa, Quảng Nam, Bình Định v.v...

Ngài thường xuyên kiến đàn truyền trao giới pháp cho chư tăng tu học. Đặc biệt, giới đàn năm Canh Tuất (1910) tại Phước Lâm, các giới tử đắc giới đều là những bậc cao tăng rường cột cho Phật giáo Việt Nam thời hiện đại. Trong đó, nổi bật nhất là Hòa thượng Thích Tịnh Khiết và Thích Giác Nhiên, đệ nhất và đệ nhị Tăng thống Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam Thống Nhất.

Ngài thường căn dặn đệ tử: “Giới luật là thọ mạng của Phật pháp, nếu phá giới phải hoàn lại y bát, ra khỏi Già Lam, để cho trong đục rõ ràng, tà chánh phân minh. Có vậy nước Thiền định mới khai thông, đèn Tri giác thêm sáng tỏ”.

Vào ngày 20 tháng 3 năm Mậu Ngọ (1918), Ngài thị tịch, thọ thế 79 tuổi. Nhục thân của Ngài được an trí trong bảo tháp rất trang nghiêm nằm phía tả tổ đình Phước Lâm. [9, 100-102]

6. Hòa thượng **Từ Trí** (1852-1921): Ngài tên Nguyễn Viết Lư sinh năm Nhâm Tý (1852), tại xã An Bình, huyện Lễ Dương, phủ Thăng Bình, tỉnh Quảng Nam. Năm Bính Dần (1866), vừa tròn 15 tuổi, Ngài đến chùa Linh Ứng bái Hòa thượng Chương Quảng-Tuyên Châu làm thầy. Ngài được tổ ban pháp danh Ấn Lan, tự Tổ Huệ, hiệu Từ Trí, nối pháp đời 39 thiền phái Lâm Tế Chúc Thánh.

Năm Đinh Hợi (1887), Ngài được triều đình bổ nhiệm trụ trì chùa Linh Ứng. Từ đây, Ngài ra sức tu bổ Linh Ứng khiến cho chùa ngày càng khang trang mỹ lệ. Đồng thời, Ngài tham dự các giới đàn để thí giới cho tăng đồ tu học.

Năm Ất Mùi (1895), triều đình sắc phong Ngài làm Tăng cang, cai quản hai chùa Tam Thai, Linh Ứng. Trong lịch sử Phật giáo tại Ngũ Hành sơn, Ngài là vị Tăng cang đầu tiên vậy.

Năm Đinh Dậu (1897), vua Thành Thái ban cho hai chiếc “Ngũ Phước Ngân Tiền”, tưởng thưởng cho công đức tu hành cũng như đạo hạnh của Ngài. Năm Canh Tý (1900), vua ban cho Ngài tám biển với 4 chữ “Hữu Tâm Tượng Giáo” để tán thán tài đức của Ngài đã làm Phật giáo hưng thịnh như thời Tượng pháp.

Năm Nhâm Dần (1902), Ngài tổ chức trai đàn tại chùa Linh Ứng, vua Thành Thái ngự vào dự lễ, ban cho Ngài sáu chiếc ca-sa đề thưởng cho Phật sự này.

Năm Tân Dậu (1921), Ngài viên tịch, thọ 70 thế tuế. Bảo tháp của Ngài được xây dựng tại phía Nam của ngọn Thủy Sơn trong cụm Ngũ Hành.

Ngài để lại tác phẩm “Ngũ Hành Sơn Lục”, một cuốn sách rất có giá trị lịch sử về các thắng tích cũng như tiểu sử chư Hòa thượng hoằng hóa tại Ngũ Hành sơn. [11, 220-222]

7. Hòa thượng **Phổ Thoại** (1875-1954): Ngài thế danh Nguyễn Văn Thọ, sinh năm Ất Hợi (1875) tại xã Cẩm Kim, thị xã Hội An, tỉnh Quảng Nam. Năm Đinh Hợi (1887), khi vừa tròn 12 tuổi, Ngài xuất gia với tổ Chương Đạo-Tôn Tùng tại chùa Chúc Thánh với pháp danh Ấn Nghiêm, tự Tổ Thân, nối pháp đời 39 dòng Lâm Tế Chúc Thánh. Ngài vốn người thông minh, tính tình cương trực nhưng khiêm nhượng nên Bồn sư rất yêu mến. Vào năm Quý Tỵ (1893), tổ Chương Đạo viên tịch, Ngài về Phước Lâm y chỉ tổ Vĩnh Gia để tu học.

Vào tháng 4 năm Ất Mùi (1895), khi vừa tròn 20 tuổi, Ngài được tổ Vĩnh Gia truyền trao giới Cụ túc và phú pháp với pháp hiệu là Phổ Thoại.

Năm Kỷ Dậu (1909), được một Phật tử hiến cúng khu đất tại ấp Hậu Xá, xã Thanh Hà, Ngài xin phép tổ Vĩnh Gia ra lập một thảo am nhỏ lấy tên là Long Tuyền để tiện việc tu niệm. Cũng trong năm này, Ngài vận động đúc một đại hồng chung nặng 200 kg dưới sự chứng minh của ngài Tăng cang Từ Trí. Từ đó, Ngài lần lần xây dựng Long Tuyền thành một ngôi Phạm vũ nguy nga và được triều đình nhà Nguyễn ban sắc tứ vào năm Quý Dậu (1933).

Năm Tân Dậu (1921), Ngài đứng ra thành lập Bản Tỉnh Chư Sơn Hội nhằm mục đích củng cố Tăng già, chinh đốn Thiền môn. Ngài được chư sơn tín nhiệm cung thỉnh làm Trị sự đầu tiên. Ngài được cung thỉnh làm Yết ma, Giáo thọ trong nhiều đàn giới tại Quảng Nam. Năm 1932, khi Hội An Nam Phật Học thành lập, Ngài được cung thỉnh làm chứng minh đạo sư cho hội.

Hòa thượng Phổ Thoại là một người giới luật tinh nghiêm, chuyên cần tu niệm, thường trì tụng kinh Phạm Võng. Ngoài tinh thần vì Đạo pháp, Ngài còn có một tinh thần Dân tộc rất cao. Ngài thường dạy đệ tử: “Nước nhà mất thì đạo cũng không còn, nên cần phải có ý thức trách nhiệm đối với quốc gia”.

Vào ngày mùng 9 tháng 4 năm Giáp Ngọ (1954), Ngài thị tịch, thọ 80 tuổi. Môn đồ thỉnh nhục thân an trí trong bảo tháp tại phía hữu chùa Long Tuyên. Ngài đã đào tạo được nhiều vị đệ tử tài ba phục vụ cho Phật giáo Quảng Nam hiện đại. [10, 8-10]

8. Hòa thượng **Thiện Quả** (1881-1962): Ngài thế danh Dương Văn Y, sinh ngày 23 tháng Chạp năm Tân Tỵ (1881), tại xã Bình An, huyện Thăng Bình, tỉnh Quảng Nam. Năm lên 15 tuổi, Ngài xuất gia với tổ Ấn Bính-Tổ Thuận-Phổ Bảo tại chùa Chúc Thánh nên có pháp danh Chơn Chứng. Như vậy, Ngài nối pháp đời 40 dòng Lâm Tế Chúc Thánh.

Năm 17 tuổi, Ngài ra Tam Thai học tập kinh luật. Đến năm Nhâm Dần (1902), khi vừa 21 tuổi thì thọ Sa Di tại giới đàn chùa Từ Quang ở Phú Yên và được ban pháp tự là Đạo Tâm. Năm Canh Tuất (1910), Ngài thọ Đại giới tại chùa Phước Lâm do Ngài Vĩnh Gia làm Đàn đầu Hòa thượng và tổ đã phú pháp cho Ngài với pháp hiệu là Thiện Quả. Sau khi thọ giới, Hòa thượng xin phép Bốn sư tiếp tục vào tu học tại chùa Từ Quang ở Phú Yên.

Năm Giáp Dần (1914), tổ Ấn Bính gọi Ngài về và ấn chứng kế thừa trụ trì Chúc Thánh. Hòa thượng về trụ trì Chúc Thánh một thời gian thì đạo phong của Ngài đã lan tỏa khắp nơi và ngày mùng 8 tháng 9 năm Canh Thân (1920), chùa Chúc Thánh được triều đình ban Sắc Tứ.

Với đạo hạnh cao thâm, Ngài được cung thỉnh làm Tôn chứng cho các giới đàn tại chùa Báo Quốc, Huế, Từ Vân, Quảng Nam, Thạch Sơn, Quảng Ngãi v.v...

Năm Quý Dậu (1933), vào ngày mùng 8 tháng 7, Ngài được triều đình sắc phong Tăng cang chùa Chúc Thánh, ban cho giới đao, độ điệp và đến năm Bính Tý (1936), Ngài lại được sắc phong Tăng cang Tam Thai-Linh Ứng.

Vào những năm 1930 -1940, Hòa thượng được cung thỉnh Chứng minh đạo sư cho Hội An Nam Phật Học tại Quảng Nam. Năm Giáp Ngọ (1954), Ngài trùng tu chánh điện, Đông đường, Tây đường khang trang cho đến ngày hôm nay.

Vào mùa hạ năm Nhâm Dần (1962), Ngài thị bệnh và viên tịch vào ngày mùng 6 tháng 7, thọ 82. Bảo tháp của Ngài được môn đồ

an trí bên cạnh tháp tổ Minh Hải trong khuôn viên tổ đình Chúc Thánh. [10, 11-12]

9. Quảng Nam Tứ Trụ:

Quảng Nam Tứ Trụ là danh từ thân mật kính ngưỡng mà chư Tăng Ni Phật tử gọi 4 vị Hòa thượng tài ba lỗi lạc của xứ Quảng hiện đại. Đó là Hòa thượng Chơn Phát, Hòa thượng Long Trí, Hòa thượng Như Vạn, Hòa thượng Như Huệ. Mỗi vị có một biệt tài và đã đoàn kết bên nhau hướng dẫn Tăng Ni Phật tử tu hành cũng như tham gia các phong trào đấu tranh đòi tự do bình đẳng tôn giáo vào những thập niên 60 - 70 của thế kỷ XX. Các Ngài kế thừa sự nghiệp chư tổ làm cho Phật giáo Quảng Nam một thời hưng thịnh.

- Hòa thượng **Chơn Phát**: Ngài thế danh Nguyễn Nghi, sinh năm Nhâm Thân (1932) tại thôn Kim Bồng, xã Cẩm Kim, Hội An. Ngài xuất gia năm lên 10 tuổi với Hòa thượng Phổ Thoại tại Long Tuyền với pháp danh Chơn Phát, tự Đạo Dũng, hiệu Long Tôn, thuộc đời 40 Lâm Tế Chúc Thánh. Vào những thập niên 50-60, Ngài theo học tại Phật học đường Ấn Quang và làm giáo thọ sư tại Học viện Giác Sanh-Sài Gòn. Năm 1961, Ngài về trụ trì chùa Long Tuyền và thành lập Phật Học Viện Quảng Nam vào năm 1970. Ngài là người thâm hiểu Phật pháp và tâm huyết với việc đào tạo tăng tài. Hiện nay, Ngài đương kim trụ trì chùa Long Tuyền - Hội An.

- Hòa thượng **Long Trí** (1928 -1998): Ngài thế danh Lý Trường Châu, sanh năm Mậu Thìn (1928) tại làng Minh Hương-Hội An. Xuất gia năm 19 tuổi với Hòa thượng Phổ Thoại nên có pháp danh Chơn Ngọc, tự Đạo Bảo, hiệu Long Trí, nối pháp đời 40 Lâm Tế Chúc Thánh.

Trong những thập niên 50, các tăng lữ cùng khóa đều theo học các trường ở miền Nam thì Hòa thượng trụ tại trú xứ và theo học với bốn sư. Do thiên tính bẩm sinh nên Ngài rất có khả năng tổ chức hành chánh cũng như nghi lễ. Năm 1954, Ngài về trụ trì chùa Viên Giác theo lời thỉnh cầu của đạo hữu Phật tử, đồng thời làm phó thư ký cho Giáo Hội Tăng Già Quảng Nam Đà Nẵng. Trong các mùa pháp nạn, Ngài đều dẫn thân tranh đấu cho sự tự do tôn giáo. Ngài thường chú trọng đào tạo Gia Đình Phật Tử, một thế hệ trẻ kế thừa Phật giáo sau này. Hòa thượng viên tịch vào ngày 13 tháng 9 năm 1998, hưởng thọ 71 tuổi.

- Hòa thượng **Như Vạn** (1930 -1980): Ngài thế danh Trần Văn Chín, sinh năm Canh Ngọ (1930) tại Ái Nghĩa-Đại Lộc. Ngài xuất gia năm 21 tuổi tại Chúc Thánh với Hòa thượng Thiện Quả, được ban pháp danh Như Vạn, tự Giải Thọ, hiệu Trí Phước, nối pháp đời thứ 41 Lâm Tế Chúc Thánh.

Năm 1951, Ngài theo học tại Phật Học đường Ấn Quang. Năm 1959, Ngài được sơn môn cử làm trụ trì tổ đình Phước Lâm. Năm 1960, Ngài được Tổng Hội Phật Giáo Trung Phần cử làm giảng sư tỉnh Quảng Nam. Hòa thượng là người nhiệt tình trong mọi công tác Phật sự nên rất được Tăng Ni Phật tử yêu mến. Ngài có công trùng tu tổ đình Phước Lâm trang nghiêm cho đến ngày hôm nay. Ngài viên tịch đột ngột vào ngày 23 tháng 3 năm 1980, hưởng dương 51 tuổi.

- Hòa thượng **Như Huệ**: Ngài thế danh Phạm Huệ, sinh năm Giáp Tuất (1934) tại làng Cẩm Phô-Hội An. Ngài xuất gia từ thuở nhỏ với Hòa thượng Thiện Quả tại tổ đình Chúc Thánh. Ngài được bốn sư ban cho pháp danh Như Huệ, tự Giải Trí, hiệu Trí Thông, nối pháp đời 41 dòng Lâm Tế Chúc Thánh.

Năm 1951, Ngài cùng các Hòa thượng Chơn Phát, Như Vạn, Chơn Điền v.v... vào học tại Học đường Ấn Quang. Năm 1960, Ngài cùng với Hòa thượng Như Vạn được Tổng Hội Phật giáo Trung Phần bổ nhiệm làm giảng sư tỉnh Quảng Nam. Trong mùa pháp nạn 1963, Ngài tích cực dẫn thân tranh đấu vì sự trường tồn của Đạo pháp. Năm 1964, Ngài được Viện Hóa Đạo bổ nhiệm làm giảng sư chính thức tỉnh hội Quảng Nam. Những năm 1970, Ngài đảm nhận chức vụ trụ trì chùa Pháp Bảo (trụ sở tỉnh hội Phật giáo Quảng Nam bấy giờ) và làm Giám đốc trường Bồ đề Quảng Nam. Năm 1982, Ngài sang hoằng pháp và khai sơn chùa Pháp Hoa - Nam Úc. Hiện nay Hòa thượng là Hội Chủ Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam Thống Nhất Úc Đại Lợi và Tân Tây Lan.

Hiện nay, Quảng Nam Tứ Trụ còn lại hai vị, nhưng những gì quý Ngài đã làm vẫn còn lưu lại trong tâm khảm của người con Phật xứ Quảng.

2.4. NHỮNG ĐÓNG GÓP CỦA THIỀN PHÁI CHÚC THÁNH:

2.4.1. Đối Với Đạo Pháp:

Kể từ khi tổ Minh Hải khai sơn tổ đình Chúc Thánh tính đến nay đã trải qua 300 năm truyền thừa lịch sử. Trong suốt khoảng thời gian ấy, tăng đồ dòng Chúc Thánh không ngừng vận dụng đem hết mọi khả năng của mình để hoằng dương Phật pháp. Từ một vùng đất mà sự sinh hoạt Phật giáo chưa được ổn định, các Ngài đã đào tạo những thế hệ kế tục xứng đáng làm cho Phật giáo Quảng Nam khởi sắc, ổn định và phát triển song hành cùng với Phật giáo các tỉnh trong nước. Địa hình Quảng Nam từ vùng núi non hiểm trở xa xôi như Hòn Kẽm - Đá Dừng đến miền biển Duy Hải cát trắng đều có dấu chân hoằng pháp của các Ngài. Phần lớn, người dân Quảng Nam đều là tín đồ của Phật giáo. Phật giáo Quảng Nam dưới sự lãnh đạo và hướng dẫn của chư tăng dòng Chúc Thánh đã góp vào lịch sử truyền bá Phật giáo trên đất Việt những trang vàng son rực rỡ.

2.4.2. Đối Với Dân Tộc:

Với tôn chỉ “Hộ quốc an dân” tăng nhân Chúc Thánh đóng góp rất lớn cho Dân tộc qua mọi triều đại cũng như các chế độ. Trong giai đoạn Đàng Ngoài-Đàng Trong, trong khi các thiền sư dòng Tào Động đóng vai trò cố vấn chính trị cho chúa Nguyễn thì các thiền sư dòng Chúc Thánh đã tạo được sự đoàn kết trong mọi tầng lớp dân chúng, góp phần ổn định nhân tâm nên các chúa Nguyễn rất mến mộ. Trong giai đoạn Pháp thuộc, các Ngài cũng đã thân tham gia phong trào Duy Tân, che chở cho các nhà chí sĩ cách mạng nhằm giành lại nền tự chủ của nước nhà. Đến thời cận đại, các Hòa thượng cũng đã tham gia tích cực vào các phong trào đấu tranh đòi độc lập, hòa giải Dân tộc để mưu cầu hòa bình cho đất nước.

2.4.3. Đối Với Văn Hóa:

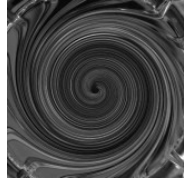
Về văn hóa vật thể: Sự phát triển của môn phái Chúc Thánh tại Quảng Nam đã đưa đến số lượng các chùa ngày một phát triển. Từ Chúc Thánh, các chùa như Phước Lâm, Cổ Lâm, Linh Ứng, Long Tuyên v.v... lần lượt ra đời và trở thành những ngôi chùa tổ. Kiến trúc các ngôi chùa tổ đã phần nào nói lên được nét văn hóa riêng biệt của người dân xứ Quảng. Các pho tượng cổ, các quả chuông xưa, những bản gỗ khắc kinh văn v.v... là những di tích minh chứng cho tâm đạo và sự tài hoa của các nghệ nhân làng mộc Kim

Bồng, làng đúc Phước Kiều xưa. Các hoành phi liễn đối tại các chùa là một kho tàng triết lý vô tận, thể hiện sự thâm sâu giáo lý Phật Đà của các thiền sư. Chính quần thể kiến trúc các chùa xưa cũng là một trong những yếu tố quan trọng để tổ chức UNESCO công nhận Hội An là di sản văn hóa thế giới, thu hút nhiều khách nước ngoài đến tham quan chiêm ngưỡng.

Về mặt văn hóa phi vật thể: Sự giáo hóa của tăng đồ dòng Chúc Thánh đóng vai trò rất lớn trong đời sống tinh thần tại đất Quảng. Đạo đức Phật giáo được thể hiện qua đời sống của chư tăng ảnh hưởng đến sinh hoạt tín ngưỡng cũng như tâm tư tình cảm của người dân nơi đây rất nhiều. Cụ thể tại Hội An, trung tâm của dòng Chúc Thánh, vào mỗi đêm 14 và 30 hàng tháng, nhà nào cũng đặt bàn hương án cúng vọng ngoài trời. Vào những ngày rằm và mùng một, hơn 90% dân chúng ăn chay theo tinh thần Phật giáo. Rải rác tại các huyện thị phụ cận, trong các điệu ai đưa linh, chúng ta nghe ông Công khẩn nguyện Đức Phật A Di Đà phóng quang tiếp độ vong giả. Như vậy, tín ngưỡng A Di Đà và tư tưởng vãng sanh Tịnh Độ ảnh hưởng rất lớn trong cộng đồng dân chúng.

Tóm lại, từ đầu thế kỷ XVIII đến những năm cuối thế kỷ XX, môn phái Chúc Thánh phát triển mạnh và đóng góp tích cực vào sự truyền bá Phật pháp tại Quảng Nam. Từ đây, tăng đồ Chúc Thánh đã vân du đến các tỉnh thành hoàng hóa. Vì thế, dòng Chúc Thánh có sự truyền thừa và ảnh hưởng rất lớn đối với sinh hoạt của Phật giáo các tỉnh miền Trung và Nam Việt Nam cũng như lan rộng đến các nước trên thế giới. □

T.G.N.



PHÂN BIỆT NGÔN NGỮ VÀ TU CHỨNG

Ngôn ngữ Trung quán

Hồng Dương

* Mặc dầu về hình thức không được xem là một tác phẩm lớn như *Trung luận*, nhưng về nội dung *Hồi tránh luận* (*Vigrahavyāvartanī*) là một bản văn luận lý học và nhận thức học cơ bản của hệ phái Trung quán. Bồ tát Long Thọ viết quyển này vào thời kỳ sau *Trung luận* trong đó ta có thể tìm hiểu cách Ngài sử dụng ngôn ngữ và biện chứng pháp để phá phá quan niệm tự tính và thuyết minh tánh Không bằng vào luận cứ của đối phương.

Tập *Vigrahavyāvartanī* (*Hồi tránh luận*) do E. H. Johnston và Arnold Kunst biên soạn tuy

gồm vồn vẹn 70 bài tụng nhưng trình bày cực kỳ bao quát cuộc tranh luận giữa nhà phê bình Trung quán không thừa nhận khái niệm tự tính và triết gia thực thể luận hay ngã hệ luận (*ātmavādin*; egocentrist) bên vực thuyết có tự tính (*svabhāva*). Theo thông lệ vào thời bấy giờ lập luận chia thành hai phần, trước nêu lên quan điểm của đối phương (*pūrvapakṣa*), và sau biện luận bác bỏ chủ trương đối nghịch, cuối cùng đưa đến quan điểm của người lập luận (*uttarapakṣa*). Ngài Long Thọ dành hai mươi bài tụng đầu kèm theo tản văn tự chú giải để phát biểu quan điểm của phe đối nghịch bác bỏ thuyết tánh Không. Trong các bài tụng kế tiếp cùng với tản văn tự chú giải Ngài dùng luận pháp tấn công phản đáp và chỉ

* Tiếp theo loạt bài đã đăng trên Tập san Nghiên cứu Phật học Thừa Thiên – Huế, các số 18, 19/ 2006 và 20/ 2007.

trích cách lập luận của đối phương dẫn tới những hệ quả phi lý.

Điều đáng lưu ý là sự tranh biện giữa Trung quán và các hệ phái Ấn độ khác chung qui xoay quanh vấn đề bất đồng trong cách sử dụng ngôn ngữ trên hai phương diện hình thức và ý nghĩa nội dung của ngôn luận. Đây có thể là hậu quả tất nhiên của phương pháp phê bình của Trung quán. Các nhà Trung quán chỉ chú trọng thi thiết một luận thức phê bình đả phá những nhận định lầm lạc của đối phương chứ không mấy quan tâm đến sự xây dựng một học thuyết rõ ràng và xác thực. Vì hai phía lập luận và đối luận thường không đồng tông phái, không chia sẻ chung một hệ thống tư tưởng căn bản cho nên luận pháp phê bình thường mang hình thức phản đối một số cách sử dụng ngôn ngữ. Cách sử dụng ngôn ngữ và lý luận của các nhà Trung quán vì thế mà có thể xem như phản ánh những quan hệ giữa họ và các triết gia Ấn độ đối lập.

Ngoài ra, cách sử dụng ngôn ngữ liên quan mật thiết với đường lối thông giải thuyết Nhị đế. Trung luận phân biệt hai mức chân lý. Một, Chân đế

hay chân lý tối thượng bất khả tư nghì, bất khả thuyết, và vô vi. Hai, thế tục đế hay chân lý thường nghiệm của cuộc sống hằng ngày có thể suy diễn và phát biểu bằng ngôn ngữ và lý luận do tập quán và công ước qui định. Hai đế riêng biệt nhưng thế tục đế được xem có công dụng của một cỗ xe dùng để biểu dương Chân đế. Cách sử dụng ngôn ngữ và lý luận nhất định ảnh hưởng đến quan điểm cá nhân của luận sư Trung quán về tính chất chính xác của sự phân biệt hai đế và về đường lối gián tiếp dùng để này để biểu dương đế kia.

Chịu ảnh hưởng của các nhà văn phạm học tiếng Phạn chủ trương thuyết tương ưng sự thật: “Một lời nói là chân thật nếu tương ưng với một sự kiện”, từ mệnh đề tôn này các triết gia Ấn độ kể cả các luận sư A tì đàm đã vô ý thức suy rộng thành tiền đề của một thuyết về quy chiếu ý nghĩa: “Nếu một phát biểu đơn giản có ý nghĩa, tất có một vật thể đơn giản tương ưng”, nghĩa là, ý nghĩa của một chữ, một tiếng, hay một lời là thực thể mà chữ ấy, tiếng ấy, hay lời ấy quy chiếu. Ngược lại với thuyết về quy chiếu ý nghĩa và thuyết tương ưng sự thật Bồ tát

Long Thọ nhận xét rằng tất cả mọi vật đều trống rỗng thực thể và những danh từ quy chiếu vào những vật ấy cũng trống rỗng thực thể, vì chẳng có thực thể nào để chúng quy chiếu. Nói theo thuật ngữ tiếng Phạn thời mệnh đề Ngài phát biểu là ‘Hết thấy mọi pháp đều không’ (*sarveṣāṃ bhāvānāṃ sarvatra na vidyate svabhāvaḥ*). Phát biểu như vậy gần như một xác quyết đặt ra một vấn đề căn bản về dụng của ngôn ngữ: “Nếu mọi pháp đều không tự tính thời ngôn từ quy chiếu các pháp cũng đều không tự tính.” Theo thuyết ngữ ý Ấn độ, một ngôn từ mà trống rỗng, nghĩa là không có quy chiếu, thời vô nghĩa. Như thế, bảo rằng ‘hết thấy mọi vật đều trống rỗng tự tính’ tức phát biểu lời khẳng định ‘mọi ngôn từ đều vô nghĩa’, kể cả những ngôn từ trong lời khẳng định. Do đó lời khẳng định vô dụng, không có ích gì trong tổ chức lập luận.

Trong phần đầu *Hồi tránh luận*, bài kệ 1 nêu ra lời chỉ trích của đối phương cho rằng Bồ tát Long Thọ đã phạm lỗi lập luận sai lầm khi phát biểu mệnh đề ‘Hết thấy mọi pháp đều không’: “Nếu tự tính của các hữu, bất cứ hữu nào,

không tồn tại nơi nào, thời mệnh đề phát biểu điều đó cũng không tự tính. Như thế nó không thể phủ định tự tính của các hữu.” (Phạn: *sarveṣāṃ bhāvānāṃ sarvatra na vidyate svabhāvaś cet/ tvadvacanam asvabhāvaṃ na nivartayitum svabhāvamalam* //.)

Bài kệ 9: “Nếu các hữu không tự tính thời ngay chữ vô tự tính (*niḥsvabhāva*) cũng không thể được; tại vì không thể có danh xưng mà không có hữu [đặt tên với danh xưng ấy].” (Sk: *yadi ca na bhavet svabhāvo dharmānāṃ niḥsvabhāva ityeva/ nāmāpi bhaven naivaṃ nāma hi nirva-stukaṃ nāsti* //.)

Trong phần phản đáp Ngài Long Thọ hay dùng thí dụ để trả lời các chỉ trích của đối phương. Chú giải bài kệ 22, Ngài nói: “Các người không hiểu ý nghĩa của tánh Không. ... Nếu các hữu tồn tại có tự tính thời chúng vẫn tồn tại dấu không có nhân và duyên sinh khởi. Nhưng chúng không tồn tại như vậy. Do đó chúng không tự tính, và như thế gọi là không. Cũng vậy, bởi tại do duyên sinh, nên mệnh đề ta phát biểu không tự tính, và bởi tại vô tự tính, nên nó là không. Tuy nhiên, những hữu như một cỗ xe, một cái bình, hay một

chiếc áo, mặc dầu vô tự tính vì do duyên sinh, chúng vẫn có những công dụng riêng biệt. Thí dụ như chở củi, cỏ, và đất, chứa mật, nước, hay sữa, hay che chở chống lạnh, gió, hay nóng. Cũng vậy, mệnh đề ta phát biểu mặc dầu vô tự tính vì do duyên sinh, vẫn tác dụng phơi bày sự kiện các hữu không tự tính.”

Các đoạn văn trên cho thấy một số đặc điểm quan trọng trong phương thức sử dụng ngôn ngữ và lý luận của Bồ tát Long Thọ. Điểm thứ nhất đáng lưu ý là ngôn ngữ giả thuyết Ngài dùng để phản bác lý lẽ người địch luận. Giả thuyết là phủ định, phủ nhận, phát biểu theo cách phản diện không phải là như thế. Ngài không đề đối phương đẩy vào thế thừa nhận ngôn từ hay vật thể chúng quy chiếu tồn tại có tự tính. Đặc điểm thứ hai liên can đến hiệu dụng của ngôn từ mặc dầu chúng vô tự tính. Thật ra, để giải thích hiệu dụng của mệnh đề, Ngài không đề xướng một thuyết ngôn ngữ nhất trí nào mà chỉ vin vào cách sử dụng ngôn ngữ thông thường theo quy ước cộng đồng. Những ngôn từ phát biểu tuy không tự tính nhưng tác dụng của chúng không

khác của một cỗ xe. Cỗ xe khi được phân tích thời đâu có yếu tính quyết định nào có thể gọi là ‘tính xe’, thế mà nó vẫn có cách tác dụng rất có hiệu quả. Các ngôn từ Ngài dùng, cũng vậy, không xác quyết một điều gì mà chỉ tác dụng cho biết sự không tự tính. Một đặc điểm khác là mệnh đề ‘Hết thảy mọi pháp đều không’ hàm ý một chân lý tổng quát về bản tính của tất cả mọi sự vật, không chứa sự vật nào, cho nên gây ra một số vấn đề nan giải. Chẳng hạn, có thể đặt ra câu hỏi: chân lý mệnh đề ấy chuyển đạt có tự tính hay không? Nếu có thời mệnh đề hóa ra sai. Nếu không thời không rõ mệnh đề muốn chuyển đạt cái gì hay làm thế nào để chuyển đạt cái đó. Bồ tát Long Thọ tự đặt câu hỏi như vậy dưới một hình thức khác: mệnh đề ‘Hết thảy mọi pháp đều không’ có xác quyết điều gì hay không, và nếu không, thời tác dụng của nó như thế nào?

Ngài Long Thọ trả lời: “Nếu ta có một chủ trương (*pratijñā*; tôn), thời lỗi lầm ấy quả thật là của ta. Nhưng ta không đưa ra một chủ trương nào. Như thế, không có lỗi lầm nào là của ta cả.” (*Hội tránh luận*, bài kệ

29). Ngài nói thêm: “Ta không phủ định cái gì cả, mà cũng không có cái gì để phủ định. Vì thế người vu báng ta khi bảo ‘Ông phủ định’” (bài kệ 63). [Lời chú giải] Nếu ta phủ định một điều gì, thời lời người nói là đúng. Nhưng ta đâu có phủ định điều gì vì không có gì để phủ định. Bởi vậy khi mọi pháp đều không, khi không có sự phủ định và điều phải phủ định, lời nói của người là một vu báng. Bài kệ 64: “Người nói: Phủ định một cái gì phi hữu không cần đến lời. Ta nhận xét: Lời ta nói cho biết cái đó là phi hữu, chứ nó không phủ định cái đó.” [Lời chú giải] Người nói: Cái gì không tồn tại có thể phủ định mà không cần lời. Vậy lời phát biểu rằng hết thấy mọi pháp đều không tự tính là nhằm mục đích gì? Ta nhận xét: Lời ta nói mọi pháp vô tự tính không làm cho các pháp không tự tính. Nó đơn giản cho biết các pháp không tự tính. Thí dụ: Khi Devadatta không có trong nhà, người nào đó có thể bảo ‘Devadatta ở trong nhà’. Một người khác nói cho người này biết ‘Devadatta không ở trong nhà’. Lời này không tạo ra sự không có Devadatta trong nhà mà chỉ đơn giản cho biết sự

không có Devadatta trong nhà. Cũng vậy, mệnh đề ‘Hết thấy mọi pháp đều không’ không tạo ra sự không tự tính; nó đơn giản cho biết sự không tự tính.

Qua các đoạn văn trên Bồ tát Long Thọ khuyến cáo chớ hiểu lầm mệnh đề Ngài phát biểu là nhằm đề ra một chủ trương hay phủ định một thực thể nào. Ngài không đề đối phương dồn vào cái thể phải dùng ngôn ngữ biểu thuyên xác quyết một lập trường. Bằng vào những thí dụ thông tục Ngài chỉ cho thấy mặc dầu ngôn từ không xác thuyết điều gì chúng vẫn có những tác dụng đáng kể.

Tóm lại, Bồ tát Long Thọ lập luận là nhằm bác bỏ những lý lẽ của đối phương bênh vực quan điểm các pháp đều có yếu tính quyết định. Ngài không đề bị địch luận lôi cuốn xác quyết có một chủ trương. Mặt khác, tích cực hơn, luận chứng của Ngài tựa trên lối sử dụng ngôn ngữ theo quy ước cộng đồng minh xác rằng dầu không tự tính hay xác thuyết một chủ trương, mệnh đề Ngài phát biểu vẫn hiệu dụng. Các ngôn từ Ngài dùng không xác quyết điều gì cả, tuy nhiên tác dụng phơi bày cho thấy sự trống rỗng tự tính. Đường lối

sử dụng ngôn ngữ như vừa trình bày phác họa những nét chính yếu về dụng của ngôn ngữ Trung quán.

Như thế, ngôn luận biện chứng của Bồ tát Long Thọ có hai công dụng. Một, với tính cách đả phá, vạch ra những điểm trước sau không nhất trí khi dùng bất cứ loại ‘ngôn ngữ siêu hình’ (metaphysical language) nào, ‘ngôn ngữ siêu hình’ ở đây có nghĩa là ý nghĩa của ngôn từ và ý niệm sử dụng suy ra từ một cội nguồn không nằm trong cộng đồng xã hội và ngôn ngữ phát sinh ra chúng. Hai, với tính cách xây dựng, tiếp cận ngôn ngữ và tư tưởng theo chủ trương ‘không quy chiếu’ (non-referential). Nghĩa là, (1) giá trị chính xác (truth value) của một tổ hợp ngôn từ và ý niệm là do nó được sử dụng một cách nhất trí với các khung khái niệm của cộng đồng xã hội và ngôn ngữ trong đó nó xuất hiện, và (2) ý nghĩa (meaning) của một ngôn từ hay ý niệm là dẫn xuất từ sự áp dụng nó trong một cộng đồng xã hội và ngôn ngữ riêng biệt nào đó chứ không do bởi sự quy chiếu nó vào một ‘vật thể riêng tư’ (private object).

Vào thế kỷ thứ sáu, Trung quán ở Tây Tạng phân chia thành hai hệ do bất đồng ý kiến về phương pháp trình bày yếu chỉ Trung quán trong các cuộc biện luận, liên quan đến cách thuyết minh thể tục đế nhân đó mà xiển dương Chân đế. Bên này là hệ Prasangika (Quy Mậu Luận Chứng phái), đại diện là Phật Hộ (Buddhapalita; khoảng năm 470), chủ trương yếu chỉ của Trung quán chỉ có thể xiển minh qua cách lập luận của Ngài Long Thọ, dùng phép phản chứng (reductio ad absurdum) thuận theo lý lẽ đối phương đưa ra những lý do mà đối phương công nhận, rồi vin vào đó chỉ cho đối phương thấy hệ quả phi lý (quy mậu luận chứng). Bên kia là hệ Svatantrika (Tự Lập Luận Chứng phái) theo Thanh Biện (Bhāvaviveka; 500 – 570) chủ trương trong các cuộc biện luận với đối phương về thật tướng của các pháp và nhằm lập tôn theo yếu chỉ Trung quán, sử dụng quy mậu luận chứng không đủ để thuyết phục mà cần phải chứng minh quan điểm của mình một cách tích cực bằng vào tỷ lượng tự lập luận chứng theo dạng thức

ba chi: tôn, nhân, dụ (tam chi tác pháp).

Trong Prajñāpradīpa (tên gọi tắt của tác phẩm dịch Hán là Bát nhã tạng Căn bản Trung quán luận thích), để biện minh sự cần thiết của tỷ lượng tự lập luận chứng, Thanh Biện giải thích rằng Trung luận, Phẩm XIII: Quán về Hành, thuyết giảng tánh Không bằng cách phản đáp các lời bác bỏ của đối phương và sử dụng tỷ lượng tự lập luận chứng. Tự lập luận chứng, phiên dịch chữ Phạn *svatantra-anumāna*, là luận chứng nhân minh nhằm phát sinh nơi đối phương trí tỷ lượng suy đoán ra tôn chỉ chân chính. Tự lập (*svatantra*) có nghĩa là các phần tử của luận thức, tôn gồm có chủ từ và thuộc từ, nhân, dụ, có tính cách tự lập, được cả hai bên đồng chấp thuận chứ không chỉ tùy thuận một bên đối phương mà thôi.

Trong thời gian gần bốn thế kỷ, từ Ngài Long Thọ (khoảng năm 150) đến Ngài Thanh Biện (500 – 570), các quy tắc biện luận thay đổi rất nhiều, có thể một phần là do phản ứng đối với phương pháp lập luận ‘không có lập trường’ của Ngài Long Thọ. Điều này thấy

rõ trong kinh *Chánh Lý* (*Nyāya-sūtra*) của Cù Đàm (Gautama; trùng tên nhưng không phải là đức Phật Thích Ca) thuộc phái Chánh Lý có nêu ra một dạng luận thức không thể chấp nhận gọi là *vitandā* (Hán dịch: ác chất bình luận, luận cật, hay vọng phê. Tuệ Sỹ). Theo định nghĩa, *vitandā* là luận pháp chỉ nhằm công phá lập luận của đối phương mà không bày tỏ chủ trương của mình. Như đã nói trong phần trên, Ngài Long Thọ tránh mọi khẳng định xác quyết bất cứ điều gì và không hề lưu ý đến lỗi *vitandā*. Trái lại, Thanh Biện rất lưu tâm đến lỗi này và trong các tác phẩm của Ngài ít nhất hai lần Ngài giải thích không hề phạm lỗi *vitandā* và không thể đổ lỗi ấy cho Ngài. Chẳng hạn, trong chương 3 của *Tarkajvalā* (*Luận tranh diệm*) là tập văn chú giải *Mādhyamaka-hṛdaya-kārikā* (*Trung luận tâm kệ tụng*), một tác phẩm khác của Ngài, Ngài viết: [trích dẫn từ luận án của Shotaro Iida: *An Introduction to Svātantrika Mādhyamika*, University of Wisconsin Ph. D. dissertation (Ann Arbor, Michigan University Microfilms, 1968)]

[Hỏi] Ông không trưng bày chủ trương của chính ông (*svapaksa*) mà chỉ bác bỏ chủ trương của đối phương, như vậy ông có phạm lỗi *vitandā* hay không?

[Đáp] Chủ trương của chúng tôi là “không tự tính” (*svabhāva-sūnyatā*); vì đó là bản tính của sự vật nên chúng tôi không phạm lỗi *vitandā*.

Thanh Biện giải đáp thỏa đáng vấn đề không phạm lỗi *vitandā*, nhưng vì công nhận mệnh đề “không tự tính” là một chủ trương nên đã đi ngược lại đường lối sử dụng ngôn ngữ của Trung quán: ‘không quy chiếu’ (nonreferential; chỉ trống), nghĩa là không tìm cách nối kết thực tại với ngôn từ và không dùng ngôn thuyết diễn đạt những gì ‘siêu hình’, nghĩa là nằm ngoài cộng đồng xã hội ngôn ngữ từ đó ngôn từ và ý niệm xuất phát. Trước khi phân tích lý do vì sao Ngài Thanh Biện xác quyết có một chủ trương như vậy, hãy nhớ lại trong đoạn trên Ngài Long Thọ giải thích cách Ngài sử dụng ngôn ngữ. Các ngôn từ trong mệnh đề ‘Hết thảy mọi pháp đều không’ biểu dương một chân lý trọng yếu về bản

tính của sự vật, mặc dầu chúng không tự tính và chân lý biểu dương không phải là đối tượng của một lời xác quyết. Giải thích của Ngài thật ra là một cách phát biểu về Nhị đế. Trong bài kệ 28, Hồi tránh luận, sự phân biệt hai mức chân lý được diễn tả trong câu, “Chúng tôi không thuyết chẳng y nơi thế đế (*samvyavahāraṃ ca vyaṃ nānabhyupagamya kathayāmaḥ*).” Câu này được chú giải như sau.

Không phải không y nơi thế đế (*vyavahārasatya*), không phải xả bỏ thế đế mà chúng tôi thuyết ‘Hết thảy mọi pháp đều không’. Bởi vì Chân đế (*Dharma*) bất khả thuyết nếu lìa thế đế. Như chúng tôi đã nói [trong Trung luận]: ‘Không y cứ thế đế thời không đạt Đệ nhất nghĩa đế. Không đạt Đệ nhất nghĩa đế thời không chứng được quả vị Niết bàn.’

Ở đây, Chân đế và thế tục đế có thể xem như hai mặt của ngôn thuyết. Mệnh đề ‘Hết thảy mọi pháp đều không’ tác dụng như một phương tiện ngôn ngữ để chuyển đạt Chân đế (*paramārtha*). Tuy nhiên, nên nhớ rằng Ngài Long Thọ

chống lại mọi hình thức phát biểu biến Chân đế tức tánh Không thành đối tượng của một xác quyết có tính cách khẳng định. Đức Phật dùng ngôn thuyết chẳng qua vì lợi ích chúng sinh. Thế tục đế thật ra chỉ là một cỗ xe dùng để biểu dương Chân đế.

Vì muốn cải tiến mở rộng hệ thống Trung quán hầu bao gồm nhiều quan điểm và tập tục đương thời, thay vì áp dụng luận pháp Long Thọ chỉ chú trọng quan hệ giữa thế tục đế và Chân đế trên phương diện ngôn ngữ mà thôi, Thanh Biện sử dụng ngôn ngữ biểu tượng và phép tự lập tỷ lượng luận chứng để trình bày yếu chỉ của Trung quán. Luận pháp đối tránh của Ngài dùng ngôn từ và điều kiện lập tôn, nhân, dụ nhất trí với các khuôn khổ khái niệm của cộng đồng xã hội ngôn ngữ trong đó nó xuất hiện. Nhằm giới thiệu quan điểm Trung quán bằng thứ ngôn ngữ thông thường dễ hiểu, luận thức tổ chức y cứ trên các thành phần được hai bên đồng công nhận ở mức thế tục đế. Hầu thực hiện một ý hướng cải tiến tốt đẹp như vậy Thanh Biện đã phải trả giá bằng một sự thỏa hiệp với đối

phương: tạo ra một sự tách biệt hai đế. Nhưng bằng cách nào?

Ngài y cứ vào sự phân tích từ kép *paramārtha* theo quy tắc văn phạm của tiếng Phạn. Xác định cách ghép giữa các từ tố với nhau trong một từ kép của tiếng Phạn có tầm quan trọng quyết định ý nghĩa của từ kép đó. Và như vậy, cùng một từ kép vẫn có thể có hai hay nhiều nghĩa khác nhau tùy theo xác định cách ghép vào loại kép nào, nhất là đối với những từ kép phức tạp. Ngài ghi lại cách phân tích trong cả hai tác phẩm, *Tarkajvālā* (*Luận tranh diệm*) và *Prajñāpradīpa* (*Bát nhã đăng*).

Thay vì giải thích ý nghĩa của từ *paramārtha* theo cách phiên dịch thông thường là Chân đế, Đệ nhất nghĩa đế, hay Thắng nghĩa đế, Ngài cắt nghĩa theo ba cách ghép từ sau đây. (1) Nếu xem như ghép theo cách *karmadhāraya* (kép xác định mô tả) thì cả hai từ tố, *parama* (thù thắng) và *artha* (cảnh) đều quy chiếu về đối cảnh, tức tánh Không, bởi vì *paramārtha* vừa thù thắng vừa đối cảnh, nên là một đối tượng được tri nhận. (2) Nếu xem như ghép theo cách *tatpuruṣa* (kép xác định định tính) thì

có nghĩa là đối cảnh của thù thắng, ‘thù thắng’ ở đây chỉ vào trí thù thắng tức trí Vô phân biệt, và ‘đối cảnh’ chỉ vào tánh Không, đối tượng cứu cánh thực chứng bởi trí Vô phân biệt. (3) Nếu xem như ghép theo cách *bahuvrīhi* (kép sở hữu) thời *paramārtha* là trí thù thắng tại vì *paramārtha* là ‘cái có đối cảnh thù thắng’. Nhưng Thanh Biện không giải thích *paramārtha* là một kép *bahuvrīhi* đơn giản, “cái có đối cảnh thù thắng”, chỉ vào tất cả mọi trí thực chứng tánh Không. Ngài nói *paramārtha* là “cái tùy thuận đối cảnh thù thắng. Vì thù thắng tồn tại đối với một trí tùy thuận một sự chứng đắc thù thắng, nên tùy thuận [cái trực tiếp chứng đắc] đối cảnh thù thắng.” [*Tarkajvālā*. Tibetan Tripitaka 5256, Vol 96 27.3.1-4]

Như vậy, trong ba cách giải thích từ kép *paramārtha*, hai cách đầu chỉ vào tánh Không vừa là đối cảnh thù thắng vừa là đối cảnh của trí thù thắng. Theo cách giải thích thứ ba, một trí gọi là trí thù thắng tùy thuận được đồng nhất hóa với *paramārtha*. Hầu tìm hiểu trí thù thắng tùy thuận là gì xin mở đầu ngoặc ở đây để trình bày quá trình tu tập nhằm triển

khai loại tuệ quán siêu thế là tuệ quán đặc biệt liễu tri tánh Không, một loại trí tuệ xuất phát từ thiền định [đừng lầm lẫn với trí thức do học vấn] nhưng vẫn còn quan hệ với những hiện tượng đối đãi nhị nguyên.

Quá trình gồm năm giai đoạn ứng với những phương pháp tu tập càng lúc càng tinh thâm: tư lương đạo, gia hạnh đạo, kiến đạo, tu tập đạo, và vô học đạo. Trong giai đoạn Tư lương đạo điều cốt yếu là phải tra tầm toàn triệt với một tâm phân biệt rất vi tế để học tập quán tưởng tự rèn luyện một kiến giải chân chính về tánh Không qua hai cấp trí tuệ, văn tuệ và tư tuệ. Hành giả theo những điều kiện thích hợp như bên ngoài, chỉ giáo của bậc thầy, và bên trong, tích lũy công đức và thanh lọc bản thân.

Với hành giả mới bắt đầu, xác định loại vô ngã trong tương quan với con người là dễ nhất nên đối tượng đầu tiên của quán tưởng là nhân vô ngã. Ngoài ra, một số những lý luận về tánh Không cần phải xác định, như luận cứ dựa trên lý duyên khởi, luận cứ bảy phần của Nguyệt Xứng, hay luận cứ dùng biện chứng pháp

Trung quán. Dễ hiểu nhất cho người sơ cơ là luận chứng về ngã không một không khác với năm uẩn. Luận chứng này gồm bốn điểm then chốt. Thứ nhất, phải thiền quán liên tục về sự nhận diện cái vật cần bác bỏ. Ở đây là ngã, vật tồn tại có tự tính. Điểm then chốt thứ hai là xác định toàn bộ những khả tính. Với ngã thời chỉ có hai khả tính, hoặc là một hoặc là khác với năm uẩn, không có khả tính thứ ba nào ngoài hai khả tính này. Điểm then chốt là đưa đến sự xác quyết rằng, “nếu ngã không phải là trường hợp nào trong hai trường hợp ấy, thời nó không thể tồn tại.” Phải thiền định về điểm then chốt này cho đến khi đạt đến lòng tin không lay chuyển. Hai điểm then chốt cuối là xác định ngã và năm uẩn không thực sự là một và không thực sự là khác. Hai giai đoạn xác định cuối cùng này là cốt để hành giả tin chắc rằng, “ngã và năm uẩn đương nhiên không phải là một vật, một cái gì có tự tính riêng nó” và “ngã và năm uẩn nhất định không tự tính riêng biệt”.

Nếu chắc chắn rằng ngã, đối tượng của sự bác bỏ, không tồn tại, thời sự nhận thức không còn bị lay chuyển trong

niềm xác tín của nó là đối tượng bác bỏ tự bản chất là phi hữu, và cái xuất hiện cho hành giả vào lúc ấy tất phải là một sự trống rỗng hoàn toàn do phủ nhận mọi lập luận chấp thật có đối tượng ấy. Niềm xác tín này phải được duy trì và thường xuyên theo đuổi. Nếu nó bắt đầu suy yếu hay không rõ rệt, hành giả trở lại với sự phân tích nhờ các điểm then chốt đã thực hiện trước đây. Khi niềm xác tín tìm lại được và tính mãnh liệt của nó được tăng cường, hành giả nhập vào tịnh chỉ trong khi duy trì tính sống động ấy.

Thời gian ở trong tịnh chỉ, một sự trống rỗng hoàn toàn hiện ra, giống như hư không. Đây là lúc nơi hành giả phát sinh một trí phân biệt tri nhận tánh Không của con người. Trí phân biệt này không xác quyết chủ thể nhận thức và đối tượng nhận thức. Lúc này, mọi ngôn luận về chủ thể và đối tượng đều dứt bật. Nói như thế có nghĩa là một trí phân biệt suy diễn tánh Không mà không xác quyết chủ thể và đối tượng. Tuy nhiên, chủ thể và đối tượng vẫn xuất hiện vào lúc ấy. Mặc dầu xuất hiện, chúng không được xác định, vì một trí phân biệt suy diễn tánh

Không không nhận diện đối tượng tánh Không và chủ thể trí phân biệt. Hiện tượng duy nhất được xác quyết chỉ là sự trống vắng của một “cái tôi” tự hữu, “cái tôi” như thường hiện ra và được chấp thủ theo bản năng. Nhưng đây chưa phải là tuệ quán đặc biệt mà chỉ là một nhận thức tỷ lượng.

Tuệ quán đặc biệt phát sinh chỉ khi nào hành giả thấy sự khinh an [khinh an nghĩa đen là nhẹ nhàng ổn định, mô tả trạng thái quân bình của cơ thể và tâm trí, không những không còn bất ổn trong hai trạng thái hôn trầm và trạo cử, mà còn nói đến trạng thái giác quan, nhất là cảm giác, được chế ngự, thuần hóa, cho đến siêu thoát] phát sinh nơi thân và tâm do đạt được tâm tịnh chỉ thù thắng và nhờ tập quen qua một thời gian dài, sử dụng vừa tịnh chỉ vừa tuệ quán, nhiều lần xen thiền tập trung với thiền phân tích đến độ thiền phân tích tự nhiên không cần nỗ lực mà vẫn theo sau thiền tập trung. Khi đạt đến trình độ này, hành giả có được tuệ quán đặc biệt trực chỉ vào chân không gọi là trí đẳng dần (*samāhita-jñāna*). Bấy giờ tâm tịnh chỉ của hành giả phối hợp với tuệ quán đặc biệt.

Thành tựu phối hợp tâm tịnh chỉ và tuệ quán đặc biệt với tánh Không là đối tượng, hành giả bước vào giai đoạn hai, Gia hạnh đạo. Nhằm khắc phục diệt trừ hai thủ [hai thứ chấp thủ về hai thủ, tức chấp thủ kiến phần năng thủ (chủ thể) và chấp thủ tướng phần sở thủ (đối tượng)] tiến vào Kiến đạo, hành giả tu tập hiện quán Thánh để phát sinh bốn gia hạnh (*prayoga*) là Noãn, Đánh, Nhẫn, và Thế đệ nhất. Noãn và Đánh là trong giai đoạn tầm tư, Nhẫn là trong giai đoạn ngộ nhập. Phát khởi Noãn và Đánh là do nương thức năng thủ mà quán cảnh sở thủ là không. Đến khi khởi lên Nhẫn bậc hạ thời ấn chứng tướng không của cảnh. Khi chuyển vị sang Nhẫn bậc trung thời đối với thức năng thủ cũng thấy nó là không như cảnh. Đến khi Nhẫn bậc thượng khởi lên thời ấn chứng năng thủ không. Lên đến Thế đệ nhất pháp thời ấn chứng cả năng thủ, sở thủ đều không. Các định trên đây là hiện quán biên, nghĩa là phương tiện của hiện quán, gần được hiện quán tức tuệ giác vô lậu chứng đắc chân như.

Tu Gia hạnh liên tục không gián đoạn đến khi trí Vô phân

biệt phát sinh thời thể hội chân như. Lúc ấy hành giả vượt Thế đế nhất vị bước vào giai đoạn thông đạt. Do mới trực nhận tánh Không lần đầu nên gọi là Kiến đạo. Hành giả trên đạo lộ Gia hạnh hiểu được mười sáu khía cạnh của bốn Thánh đế nhờ những hình ảnh trực tiếp trong tâm, rồi do phát sinh Vô phân biệt trí mà trên đạo lộ Kiến đạo trực tiếp nhận thức tánh Không không cần hình ảnh trong tâm. Sau đó là giai đoạn Tu tập đạo trải qua cho hết mười địa. Vô học đạo là quả vị hành giả đã dứt xong các hoặc trong Tam giới, đã chứng đủ hết lý Chân đế, trí huệ viên mãn, không cần ra công tu học nữa. Ở Thanh Văn thừa, tu chứng Vô học đạo là mức rốt ráo. Ở Bồ tát thừa, sau khi đắc Vô học đạo, Bồ tát còn phải tinh tấn nữa cho tới Phật đạo tức quả vị Phật.

Ở giai đoạn Kiến đạo, ngay khi hành giả xuất khỏi thiền chứng, một trí tuệ gọi là hậu đắc trí phát sinh nơi hành giả tùy thuận chân như, chịu ảnh hưởng của sự trực tiếp nhận thức tánh Không trước đó. Theo Jam-yan-shay-ba (1648-1721), trí thù thắng tùy thuận mà Thanh Biện đồng nhất hóa với *paramārtha* là

hậu đắc trí (*prṣṭhalabdha-jñānā*)), trí phát sinh ngay sau khi trực nhận tánh Không lần đầu ở giai đoạn Kiến đạo. Hậu đắc trí là trí Vô phân biệt ở giai đoạn hoạt dụng, phân biệt và ngôn thuyết. Trí hậu đắc có thể xem như là thức đã được thanh lọc qua Vô phân biệt trí, là một đối tượng sở tri, hữu vi, thuộc tục đế. Cũng phân biệt và ngôn thuyết như hậu đắc trí, trí thù thắng tùy thuận là một đối tượng sở đắc thuộc tục đế liên quan đến cảnh giới của tư duy.

Theo Trung quán Tây Tạng, hai đế không phải là những khái niệm mơ hồ về chân, thiện, mỹ, mà là những đối tượng, như hiện tượng (*dharma*), cảnh (*viśaya*), hữu (*sat*), hay pháp sở tri (*jñeya*). Đế chân thật (truths) là đối tượng tồn tại đúng theo cách chúng xuất hiện, thật nghĩa theo sở kiến của hàng Thánh giả. Do đó, chỉ có Thắng nghĩa đế (*paramārtha-satya*) hay tánh Không mới là đế chân thật, Chân đế. Tất cả đối tượng khác đều hư giả, không phải là đế chân thật vì xuất hiện một cách mà tồn tại một cách khác. Tuy nhiên chúng thường được gọi là tục đế (*samvṛti-satya*) hay phúc tục đế (Hán dịch chữ

samvṛti-satya theo Nghĩa Tịnh), vì đó là thật nghĩa theo sở tri của kẻ phạm phu với cái biết bị vô minh che phủ.

Như vậy sự phân chia hai đế y cứ trên các đối tượng sở tri (*jñeya*) chứ không trên ‘chân lý’ (truth) tại vì tục đế không phải là chân lý. Hai đế là các cảnh giới phải thực chứng để được giải thoát và đạt Phật quả. Chẳng những cảnh giới là sở y của sự phân chia hai đế, ngoài ra hai đế bao hàm không thiếu sót hết thảy mọi cảnh giới. Bất cứ một sự vật nào chỉ có thể là một tục đế hay là một chân đế, không có đế thứ ba vì hai đế là một nhị phân (dichotomy) và triệt để loại trừ hỗ tương (mutually exclusive). A và B gọi là nhị phân nếu có thể bảo cái gì đó không hiện hữu nếu nó không phải là A hay là B. Một nhị phân A và B bao gồm hết thảy mọi hiện tượng thế nào để không có một phạm trù thứ ba, không có cái gì là vừa A vừa B, và không có cái gì là chẳng phải A chẳng phải B. Vì những cái được phân chia thành hai đế là đối tượng, mỗi đế là một hiện tượng, một cảnh, một hữu, hay một pháp sở tri. Như thế có nghĩa, tánh Không là một hiện tượng, một cảnh, một hữu, hay

một pháp sở tri giống như hết thảy mọi đối tượng khác.

Giải thích *paramārtha* là một trí thù thắng tư biện thuộc tục đế, Thanh Biện đã chuyển đổi cách thông giải Nhị đế từ lập trường bản thể luận sang lập trường nhận thức luận, từ nội dung giáo lý ‘như thực’ (*yathābhūtam*) chuyển sang một cảnh giới kinh nghiệm. Hai đế không chỉ quan hệ qua sự biểu dương bằng ngôn ngữ như Ngài Long Thọ đề cập trong Hồi tránh luận, mà quan trọng hơn nữa là quan hệ qua thời gian và nhân quả. Quan hệ này biểu dương một trình tự tu tập tiệm tiến qua các giai đoạn của Bồ tát đời hồi rất nhiều thời gian và được nói đến trong trong hai bài tụng 12-13, chương 3, *Tarkajvālā*, như sau: “Không thể leo lên chớp dài Chân đế mà không có thang tục đế. Bởi vậy trước hết phải chú tâm vào tục đế, khéo thông hiểu tự tướng và tổng tướng của sự vật.” Ngài Thanh Biện giải thích: “Không thể tức thời leo lên chớp dài đó. Tại vì nếu không leo thang tục đế qua bảy vô số kiếp thời không thể thành tựu viên mãn các độ, các lực, và các thắng trí.” Lấy cái thang làm thí dụ Thanh Biện bao gồm nhiều

giai vị tu hành ở giai đoạn sơ khởi trên đạo lộ dẫn đến tánh Không.

Theo phái Tự Lập Luận Chúng, ở mức Chân đế, hiện tượng không tự tính, vô thể. Ở mức tục đế, chúng tồn tại theo một cách nào đó mặc dầu sự tồn tại không chân thật, và điều này được chứng minh bằng lập luận theo tục ước. Chẳng hạn, sự hiểu biết thông thường phân biệt thật với giả căn cứ trên khả năng tác dụng, như ảnh của một cái mặt trên gương tuy giống hệt cái mặt nhưng là giả vì không có khả năng tác dụng như một cái mặt. Dầu cái mặt trong ảnh đó không tự tính, nó vẫn tồn tại và có thể sắp hạng trong hai đế. Bởi vậy mỗi khi phát biểu ‘hiện tượng không tự tính’ thời các nhà Tự Lập Luận Chúng phụ thêm câu ‘ở mức Chân đế’. Họ cho rằng ở mức tục đế hiện tượng “tồn tại tự nhiên đúng như tự tướng của chúng” (*svalakṣaṇa-siddhi; rang gi mtshan nyid kyis grub pa*). Tự tướng ở đây là bản chất hiện thực của các ngôn từ hay của những sự thể mà ngôn từ quy chiếu và phải được “tìm thấy” khi phân tích biện chứng được dùng để tầm cầu ý nghĩa cứu cánh của ngôn ngữ và tư duy.

Nói “tồn tại đúng như tự tướng của hiện tượng” cũng như nói “hiện tượng có tự tính ở mức tục đế”. Bởi vậy ở mức tục đế có thể bàn luận và thi thiết những học thuyết về các hiện tượng mặc dầu ‘cứu cánh chúng là không’. Do đó, ngôn thuyết có ý nghĩa vẫn sử dụng được ở mức tục đế. Nếu biết sử dụng nhằm mục đích ngộ tha thời ngôn luận có thể hướng dẫn môn sinh tiệm tiến trên lộ trình tu tập. Cùng một lý do, thuyết cực vi của trường phái A tỳ đạt ma được lâm thời công nhận. Nhưng những gì phái A tỳ đạt ma cho là thật có ở mức Chân đế thời phái Tự Lập Luận Chúng cho là thật có ở mức tục đế mà thôi.

Nguyệt Xứng và phái Quy Mậu Luận Chúng bác bỏ mọi chủ trương nói trên. Chân đế bất khả thuyết, cho nên ngôn thuyết Chân đế là nguy tạo Chân đế. Tách biệt hai đế là đi lệch đường hướng của Ngài Long Thọ. Do đó khi tranh biện, các nhà Quy Mậu Luận Chúng không phô trương lập trường, không đề xuất một học thuyết nào. Luận thức phản chứng được dùng để chỉ đối phương thấy hệ quả phi lý suy ra từ chủ trương của họ. Đả phá các học thuyết là xiển

duyên Chân đế một cách gián tiếp. Bởi vậy không nên mà thật ra, không thể xây dựng tác thành một lý thuyết nào về tục đế. Các đối tượng thuộc tục đế đơn giản là những hiện tượng của kinh nghiệm thông thường được quy ước cộng đồng công nhận là thật có không qua một sự phân tích nào. Các nhà Quy Mật Luận Chứng không quan tâm sáng lập học thuyết thông giải các đối tượng tục ước hay phân tích và bàn luận về chúng theo kiểu triết học Tây phương. Nói như thế không có nghĩa họ công nhận là đúng mọi ý kiến của người thường mê muội lầm chấp có thật ngã, thật pháp. Nói như thế có nghĩa là sự họ đơn giản thừa nhận không phân tích những sự vật và hiện tượng thường xảy ra trong kinh nghiệm hằng ngày là một phương pháp họ tiếp cận chân đế và một môi chất họ sử dụng để truyền thông với người đời.

Trong những tình huống tìm cách ngộ nhập bản thể của các hiện tượng, đặt ra những giả thuyết để giải thích cách vận hành của thế giới hiện tượng chỉ làm vấn đề thêm rối beng khó hiểu và ngăn trở sự tiếp cận tục đế một cách chính xác. Theo Nguyệt Xứng, thay vì

làm sáng tỏ, hý luận làm mờ ám thêm. Chính ngay tục đế mới là phương tiện ngộ nhập chân đế, chứ lý thuyết về tục đế chỉ làm rời xa tục đế thường nghiệm.

Quan điểm trên là nguyên nhân vì sao trong những cuộc biện luận liên can đến vấn đề thực tại và hiện tượng các nhà Quy Mật Luận Chứng hạn chế từ ngữ và sự kiện trong phạm vi chủ trương của đối phương mà thôi. Họ triệt để tránh sử dụng luận sở y (lập luận y cứ vào thể tánh và nghĩa lý sai biệt của chơn năng lập, chơn hiện lượng, và chơn tỷ lượng), không để vướng vào ngôn luận đối tránh khả dĩ gây hiểu lầm rằng họ công nhận đề tài đang tranh luận là thực hữu. Nên nhớ rằng trong mọi biện luận giữa các nhà Trung quán và luận gia thuộc trường phái khác điểm tranh luận chính yếu là vấn đề thực hữu, vấn đề bản ngã của hiện hữu. Trung quán cực lực phản bác quan điểm của đối phương cho rằng hiện tượng thực hữu, hiện hữu có bản ngã. Bởi vậy, nếu ngôn luận các nhà Trung quán gây hiểu lầm họ thừa nhận hiện hữu có bản ngã tất nhiên luận pháp của họ sẽ mất hiệu lực thuyết phục.

Điểm quan trọng nên lưu ý là sự khác biệt giữa biện luận về sự tồn tại và biện luận về thuộc tính của một sự vật. Thí dụ thường được nêu ra là biện luận về thể tính của âm thanh: Âm thanh là thường hay vô thường? Tuy chủ trương hoàn toàn đối lập nhưng cả hai bên đồng ý là đang nói đến cùng một sự vật gọi là âm thanh, một hiện tượng có thể quan sát. Điều hai bên không đồng ý là về thuộc tính của âm thanh.

Ngược lại, biện luận về sự tồn tại gặp ngay câu hỏi rất khó trả lời là tồn tại có phải là một thuộc tính hay không. Hiện giờ các triết gia Tây phương vẫn chưa hoàn toàn đồng ý với nhau về cách trả lời câu hỏi ấy. Có người nghĩ rằng nếu không có gì phi lý trong mệnh đề “Âm thanh hoặc thường hoặc vô thường” thì mệnh đề tương tự, “Âm thanh hoặc thật có hoặc không thật có”, cũng có thể chấp nhận được. Nhưng đó là một ảo tưởng tạo ra bởi cấu trúc ngôn ngữ của mệnh đề. Trong trường hợp đầu, vì khái niệm âm thanh không hàm ý sự phủ định thuộc tính thường hay vô thường cho nên khi sử dụng luận chứng phân tích ta có thể lý cách chủ thể

và thuộc tính, mặc dầu trong kinh nghiệm chúng bất tương ly. Trái lại, âm thanh và sự nó tồn tại là một, bất khả phân. Ta có thể thi thiết khái niệm một âm thanh thường còn hay một âm thanh vô thường, nhưng không thể thi thiết khái niệm một âm thanh không thật có, một âm thanh không có sự tồn tại. Tại vì không có sự tồn tại thời chẳng phải là một âm thanh, chẳng phải cái gì cả. Ngoài ra, ngay khi một sự vật được biết đến thời sự tồn tại hay tin tưởng vào sự tồn tại lập tức được hàm dung trong ngôn luận.

Vì những lý do trên, phái Quy Mậu Luận Chứng kết luận, trong những biện luận về sự tồn tại của hiện tượng, nếu thay vì tự bó mình trong công việc thẩm định giá trị của quan điểm đối phương lại lên tiếng đưa ra một lời xác quyết về hiện tượng đang tranh luận, thời chính ngay hành vi đó phải chịu trách nhiệm hàm ý sự tán thành một chủ trương nguy tạo cho rằng hiện tượng thực hữu.

QUY MẬU VÀ TỰ LẬP LUẬN CHỨNG.

Sự phân biệt ngôn luận của hai hệ Trung quán Tây tạng như vừa trình bày trên y cứ vào phương pháp biện luận áp dụng trong những cuộc tranh luận liên can đến bản ngã của hiện tượng. Hai hệ ấy thường được gọi tên tiếng Phạn là *Svātantrika* và *Svātantrika*, do các học giả Tây Phương phiên dịch từ hai cụm từ Tây tạng, *rang rgyud pa* và *thal 'gyur pa*. Sự phân biệt ở đây là do sáng kiến của các học giả Tây tạng sử dụng như một phương pháp thuận lợi cho sự sắp hạng các quan điểm khác nhau của các tác giả Trung quán trong thời kỳ theo sau giai đoạn Nguyệt Xứng phê bình và chỉ trích Thanh Biện.

Nếu phân biệt mà chỉ y cứ trên sự sử dụng luận pháp phản chứng hay tự lập luận chứng thời kết quả là Phật Hộ và Nguyệt Xứng sắp hạng đứng về một phía, Thanh Biện và *Śāntarakṣita* đứng về phía kia. Sự đồng nhất hóa quan điểm của Nguyệt Xứng và Phật Hộ là một điều dễ hiểu, nhưng sự sắp hạng Thanh Biện và *Śāntarakṣita* về cùng một phía có vẻ không ổn đáng.

Śāntarakṣita ở vào thế kỷ 8 là nhà Trung quán rất được tôn sùng trong nhiều lãnh vực, triết lý Trung quán, luận lý Phật giáo, và mở đường truyền bá đạo Phật qua bên kia dãy Hi mã lập sơn. Được mời sang Tây tạng dưới triều vua Tri-song-day-dzen (740 - 798) *Śāntarakṣita* nhận lãnh trách nhiệm tổ chức tu viện Tây tạng đầu tiên ở bSam-yas. Trong nỗ lực tổng hợp Trung quán với Du già, *Śāntarakṣita* quả đã sử dụng tự lập luận chứng như Thanh Biện trước kia, nhưng nếu chỉ vì thế mà cho rằng *Śāntarakṣita* và Thanh Biện đồng quan điểm thời tiêu chuẩn phân biệt thật quá đơn giản. Là vì hai vị cách nhau trong lịch sử vào khoảng hai trăm năm, trong lúc đó Nguyệt Xứng xuất hiện gần như vào khoảng giữa hai vị. Như vậy, nếu cho rằng *Śāntarakṣita* đồng quan điểm với Thanh Biện thời chẳng khác nào bảo rằng *Śāntarakṣita*, một Đạo sư nổi tiếng tinh thông trong toàn lãnh vực triết lý và tôn giáo mà không hay biết gì về sự kiện lịch sử Nguyệt Xứng chỉ trích nặng nề và đích xác ngôn luận của Thanh Biện. Bởi thế sự phân biệt *Svātantrika*–*Prāsaṅgika* căn cứ duy nhất

trên phương pháp lập luận không hoàn toàn thích đáng để giải thích quá trình tiến hóa của Trung quán.

Một tập hợp tiêu chuẩn khác phân biệt và sắp hạng ba vị Đại sư, Thanh Biện, Nguyệt Xứng, và *Śāntarakṣita*, y cứ trên cách thuyết giảng tục đế. Như trình bày trên, một trong những lý do Nguyệt Xứng chỉ trích Thanh Biện là theo quy tắc luận lý, sử dụng tự lập luận chứng là đương nhiên ngụ ý tán đồng quan điểm thực hữu của thể tính và thuộc tính của sự vật đang tranh luận. Thanh Biện cũng biết như vậy cho nên đề ngôn luận nhất trí, Ngài sử dụng tự lập luận chứng y cứ trên quan điểm cho rằng ở mức tục đế hiện tượng tồn tại theo cách của chúng, “đúng như tự tướng của chúng”. Ngược lại, thái độ Nguyệt Xứng nghi ngờ vai trò của *pramāṇa* (lượng; nhận thức chân chính) trong sự thuyết minh tánh Không là nguyên nhân Ngài bác bỏ hoàn toàn sự tồn tại dù theo cách nào, ở mức tục đế hay mức Chân đế.

Tại Tây tạng, trước ngày Patsap Nyima Drak phiên dịch các tác phẩm của Nguyệt Xứng vào thế kỷ 12 và phái

Quy Mậu Luận Chứng chiếm một địa vị có ảnh hưởng lớn, Trung quán được chia làm hai hệ phái. Sự phân biệt không theo tiêu chuẩn tổ chức luận pháp mà y cứ trên cách thuyết giảng tục đế. Đó là *Sautrāntika-Mādhyamika* (Kinh Lượng Bộ Trung quán), sáng tổ là Thanh Biện, và *Yogācāra – Mādhyamika* (Du già tông Trung quán), sáng tổ là Śāntarakṣita. Phương pháp sắp hạng này có thể mở rộng để bao gồm phái Quy Mậu Luận Chứng chủ trương tục đế là đối tượng cộng đồng nhất trí tri nhận.

Trong tập *Mādhyamakālamkāra* (Kennard Lipman, ‘A study of Śāntarakṣita’s *Madhyamakālamkāra*’, Ph. D. Dissertation: University of Saskatchewan, 1979), Śāntarakṣita bằng một ẩn dụ tri nhận sự cần thiết phải tu tập đồng thời hai pháp Du già và Trung quán thời mới chứng đắc pháp Đại thừa:

“Tựa trên nền tảng duy tâm (*cittamātra*) thời liễu đạt ngoại vật không thật có, và nương vào giáo lý [Trung quán] này thời liễu đạt mọi pháp đều không.

Cỡi xe hai hệ thống ấy [tức là, Du già và Trung quán] và cầm vững dây cương pháp trí thời đắc pháp Đại thừa, mục tiêu của hai hệ.”

Tên của hai phái về sau được các học giả phái Mũ Vàng (dGe-lugs-pa) đổi thành *Sautrāntika* – *Svātantrika* – *Mādhyamika* và *Yogācāra* – *Svātantrika* – *Mādhyamika* để nhấn mạnh chúng thuộc cùng một hệ là Tự Lập Luận Chứng phái. Phái đầu do Thanh Biện sáng lập được gọi là Kinh Bộ – Tự Lập Luận Chứng là do phái này xác thuyết tương tự Kinh lượng bộ rằng sự vật cảm giác qua năm thức thân đều là ngoại vật do cực vi hợp thành. Tuy nhiên, khác với Kinh lượng bộ ở chỗ không công nhận ngoại vật thật có và là chân đế. Mặt khác, Thanh Biện bác bỏ chủ trương của Du già cho rằng thế giới ngoại tại không hiện hữu, tạo nên do ảo tưởng hay do nhân duyên, và không có thực tại thường tồn.

Bàn về sự khác biệt giữa hai phái Kinh Bộ-Tự Lập Luận Chứng và Du già-Tự Lập Luận Chứng mKhas-grub-rje viết như sau: “Có hai phái Tự Lập Luận Chứng: Hai bậc Thầy Thanh Biện và Jñānagarba

(bổn sư của *Śāntarakṣita*) chủ trương sắc (*rūpa*), âm thanh (*śabda*), v.v... là ngoại vật vô cảm giác (*bāhyārtha*) khác với tâm (*citta*). Bậc Thầy *Śāntarakṣita* và môn đệ chủ trương sắc, âm thanh, v.v... không phải là sự vật khác với tâm và không có ngoại vật nào hay sở y vô cảm giác nào của nhận thức tồn tại.” Như vậy các nhà Tự Lập Luận Chứng có quan điểm khác nhau đối với sự tồn tại theo quy ước của sự vật: phía Thanh Biện và Jñānagarba thừa nhận sự tồn tại của sự vật về mặt tục đế, phía *Śāntarakṣita* thời không.

Thế tục đế tương ứng với thế giới thường nghiệm, cảnh giới nhận thức trong đó chúng sinh sống và tương tác. Đối với các nhà Trung quán, về mặt tu hành, thế tục đế hầu như là một phương tiện giao tiếp truyền thông giữa thầy với trò. Thầy cũng như trò đều phải bằng vào ngôn ngữ để truyền đạt và tiếp nhận. Nhằm khai thông Trung đạo, tức theo Ngài Long Thọ chỉ đường tu dưỡng ngộ nhập tánh Không, giáo lý của Phật cần phải thuyết giảng bằng nhiều cách khác nhau tùy theo trình độ hiểu biết của hàng thánh giả.

Cách thuyết giảng của Nguyệt Xứng và Phật Hộ có những đặc điểm sau đây. Khi biện luận về bản ngã của hiện tượng chỉ cần tháo gỡ lập luận sai lầm của đối phương, tránh dùng lời biện minh một quan điểm của chính mình, cũng như không lập một thuyết nào về tục đế. Về mặt Chân đế sự vật là không; về mặt tục đế chúng xuất hiện theo luật nhân duyên. Mọi hiện tượng tục ước được công nhận không phân tích đều là tục đế. Không biện hộ cho một thuyết nào về thể tính của hiện tượng, không gán hiện tượng một trạng thái tồn tại lâm thời nào. Thuyết giảng giáo lý Nhị đế như cách trên trông qua tưởng là giản dị, dễ hiểu, nhưng trên phương diện thực hành, thật quả không thể.

Một triết gia thực thể luận có thể chấp hiện tượng thật có trong cách thể nó xuất hiện. Nhưng khi bác bỏ quan niệm đó các nhà Quy Mậu Luận Chứng không hề có ý cho rằng hiện tượng không tồn tại. Trái lại, trạng thái chân thật của hiện tượng hoàn toàn siêu việt cả tồn tại và không tồn tại. Nó vi diệu, vượt ngoài khả năng tư duy và diễn đạt. Phái Quy Mậu Luận Chứng dùng phép

hệ quả phi lý là để phát sinh nơi đối phương trí tỷ lượng suy đoán một tôn chỉ. Thí dụ trường hợp một đối phương chủ trương âm thanh là thường còn, âm thanh là do tạo tác mà có, và mọi pháp do tạo tác mà có đều vô thường. Trong trường hợp này, hệ quả của chủ trương đối phương phát biểu như sau:

“Hệ quả là chủ từ ‘âm thanh’ không phải do tạo tác mà có. Bởi tại thường còn.”

Trong hệ quả vừa phát biểu, ‘âm thanh không phải do tạo tác mà có’ là tôn và ‘thường còn’ là nhân. Nhân có ba tướng nhưng người phát biểu hệ quả không chấp nhận tướng thứ nhất (biến thị tôn pháp tánh), (1) ‘âm thanh là thường còn’, chỉ chấp nhận tướng thứ hai (đồng phẩm định hữu tánh), (2) ‘bất cứ gì thường còn thời tất nhiên không do tạo tác mà có’ và tướng thứ ba (dị phẩm biến vô tánh), (3) ‘bất cứ gì không không do tạo tác mà có thời tất nhiên vô thường’. Về phía đối phương cả ba tướng của nhân đều được chấp nhận. Do đó, đối phương không có cách gì để phản đáp hệ quả. Bởi vì đã chấp nhận mệnh đề (1) nên đối phương

không thể đáp lại nhân thiếu tướng thứ nhất, nghĩa là nhân không xác lập như một thuộc tính của chủ từ. Bởi vì đã chấp nhận mệnh đề (2) và (3) nên đối phương không thể đáp lại nhân thiếu hai tướng kia. Ngay cả mệnh đề tôn ‘Âm thanh không phải do tạo tác mà có’ đối phương cũng không thể chấp nhận, vì làm như thế thời phản lại chủ trương của mình.

Hệ quả phát biểu trên dồn đối phương vào thế phải cân nhắc lại chủ trương của mình hầu tránh khỏi một hệ quả không như ý là ‘âm thanh không phải do tạo tác mà có’. Trí tỷ lượng mà phép phản chứng phát sinh nơi một đối phương thông minh có thể áp dụng quy tắc luận lý mà suy ra luận chứng nhân minh sau đây từ hệ quả phát biểu trên.

“Chủ từ ‘âm thanh’ là vô thường. Bởi tại do tạo tác mà có.” Như vậy, phép phản chứng khiến đối phương suy ra mệnh đề tôn: “Âm thanh là vô thường.”

Cả hai phái Tự Lập Luận Chứng và Quy Mậu Luận Chứng đều sử dụng phép phản chứng và luận chứng nhân minh. Phái Tự Lập Luận Chứng dùng phép phản chứng

để phá hủy sự đối phương chấp thủ một quan điểm sai lầm. Nhưng khác với hệ Quy Mậu Luận Chứng chủ trương chỉ cần phát biểu một hệ quả phi lý là đủ, họ nhận thấy sau đó phải sử dụng thêm luận chứng nhân minh mới có thể thuyết phục đối phương. Trên thực tế, phát biểu một hệ quả phi lý mà không thêm một lời giải thích theo cách của Quy Mậu Luận Chứng chỉ có kết quả khi nào đối phương đủ trí thông minh và sẵn sàng chịu nghe lý lẽ. Bởi vậy Nguyệt Xứng cho rằng trong trường hợp đối phương không thừa nhận hệ quả của chủ trương chính họ đề ra thời tổ chức thêm luận chứng nhân minh để giải thích cũng vô ích. Thật ra, trong các biện luận giữa các nhà Quy Mậu Luận Chứng với nhau, họ vẫn sử dụng luận chứng nhân minh. Chung cùng, điểm hai hệ phái Trung quán tranh luận không phải về phép lập luận mà là phương tiện nào cần thiết và hữu hiệu nhất để phát sinh nơi đối phương khái niệm tánh Không tức quan điểm cho rằng hiện tượng không thật có, mọi pháp đều không.

Tánh thành thật và trí minh mẫn của đối phương cũng như

tính chất chính xác và nhất trí của luận pháp ảnh hưởng nhiều đến hiệu quả của phép phản chứng. Đối phương có khuất phục trước kết quả của luận pháp tấn công và tìm cách ứng dụng kết quả ấy để cầu chánh pháp hay không là tùy thuộc chẳng những trí thông minh mà cả công đức của đối phương nữa. Công đức chứa nhóm của đối phương có đủ để phát huy trí tuệ liễu tri tánh Không hay không?

Theo pháp môn tích không quán dùng quán sát và phân tích để thấy mọi pháp vô sanh [vô sanh, không, vô tự tính, và bất nhị, theo Lăng già, là những khía cạnh khác nhau của tánh Không] thiền giả có thể tổ chức luận pháp gồm một mệnh đề tôn: “Chủ từ ‘sự vật’ là vô sanh” và tứ cú bốn nhân Ngài Long Thọ đề cập trong bài tụng I.1, Trung luận: “Không có bất cứ sự vật nào ở bất cứ nơi nào sinh từ chính nó, từ những cái khác nó, từ cả hai cộng lại, hay không có nguyên nhân” [Xin xem bài *Nhân duyên và Tứ cú, Tánh khởi và Duyên khởi*, Hồng Dương]. Sự sinh nói ở đây là sự sinh-có-tự-tính chứ không phải là sự sinh suông mà thôi. Mỗi nhân được xem như là

một tôn hay một kiến giải. Các nhân đều là những phủ định tuyệt đối không hàm chứa một khẳng định nào thay thế, như phản bác kiến giải ‘không sinh từ chính nó’ không có nghĩa là công nhận kiến giải đối nghịch ‘sinh từ những cái khác nó’. Tuy nhiên, chúng hàm chứa một phủ định tuyệt đối khác đồng loại. Đó là ‘sự vật là vô sanh’. Luận pháp chứng minh sự vật vô sanh không xác lập sự vật là sự hữu do ngôn thuyết hay do ước định. Nghĩa là, khi tỷ lượng hay hiện lượng tri nhận được tánh Không thời cái mà thiền giả thực chứng là *thiếu vắng* sự sinh-có-tự-tính chứ không phải là *có mặt* sự sinh giả danh. Vì bốn kiến giải phủ định trên có công dụng chứng minh một kiến giải khác, ‘sự vật là vô sanh’, cho nên có thể sắp đặt chúng lại thành một luận thức như trên.

Khi do phân tích mà bác bỏ một kiến giải như ‘sinh từ những cái khác nó’, thời chừng ấy thôi cũng đủ xác lập ‘sự vật là vô sanh’. Tuy nhiên vì bốn kiến giải của tứ cú bao gồm hết thấy mọi khả năng tồn tại có tự tính cho nên vẫn cần khảo sát thêm vấn đề sinh khởi tựa trên quan điểm của ba kiến giải kia. Xác lập được ‘sự vật

là vô sanh' sau khi hội đủ lý do để bác bỏ cả bốn kiến giải tức là xác lập sự vật là vô tự tính bởi vì điều kiện để sự vật tồn tại có tự tính là sự sinh-có-tự-tính. Thực chứng thiếu vắng sự sinh-có-tự-tính của một sự vật tức là thực chứng tánh Không của sự vật ấy. Đó là một chi của tiến trình tu tập nhằm phá chấp các pháp thật có. Người thường không hay phân tích để thiết định nhân và quả hoặc đồng hoặc khác, hoặc cả hai hoặc không đồng không khác. Tuy nhiên, nếu sự vật tưởng là tồn tại có tự tính quả thật tồn tại có tự tính thời tất nhiên sự vật đó tồn tại trong cách thể của một trong bốn kiến giải nêu trên. Do đó, sự phủ nhận bốn khả năng tồn tại trên minh chứng sự vật nhận làm là tồn tại có tự tính thực ra không thật có. Do phá chấp tướng phần là thật có như vậy mà sự chấp kiến phần là thật có dần dần cũng bị phá. Nếu không dùng luận chứng nhân minh theo phái Tự Lập Luận Chứng để hướng dẫn thời hạng người tu hành có căn cơ không cao hay chậm lụt khó lòng thực chứng tánh Không của sự vật.

Theo phái Quy Mậu Luận Chứng sử dụng phương pháp

phê bình theo thuyết tánh Không, Chân lý chỉ có thể đạt được bằng phủ định hay bài bác mọi hý luận. Phá và chỉ có phá mới có thể thực chứng chân lý cứu cánh. Tiếp cận tánh Không theo cách này thích hợp với hạng người có căn cơ cao, có tâm nhạy bén, có thể trực tiếp thể nhập tánh Không không thông qua phân tích bằng ngôn ngữ và lý luận.

Ngược lại, lập cước trên luận pháp nhân minh phái Tự Lập Luận Chứng đương nhiên chọn một tôn chỉ nương đó mà giải thích kinh nghiệm thế tục. Phương pháp thuyết giảng của phái này có thể xếp vào loại tiệm giáo, chỉ đường tu tập theo một diễn trình tiệm tiến đòi hỏi nhiều thời gian. Trong tình huống này do *paramàrtha* được giải thích là trí hậu đặc cho nên có thể phân cách kinh nghiệm theo Chân đế và kinh nghiệm theo tục đế. Hai đế được tách riêng, tháo gỡ, và trình bày bằng ngôn từ và khái niệm. Sự phân cách thì thiết sự tương phản giữa công ước và tuyệt đối. Về mặt tuyệt đối, không có phân biệt nào khả dĩ xác lập. Quán sát phân tích hiện tượng chỉ thực hiện theo công ước về mặt tục đế. Phương pháp phân tích khác

nhau tùy theo đối tượng. Có hai: một, gọi là phân tích thù thắng nhằm nghiên cứu và xác lập tánh Không của hiện tượng, và hai, gọi là phân tích công ước nhằm xác định một sự vật thật có hay không tùy thuận quy ước cộng đồng.

Trí Vô phân biệt không tầm tư phân tích và không phủ định sự tồn tại có tự tính. Ở mức tục đế trí thù thắng tùy thuận sử dụng ngôn ngữ và luận lý theo quy ước cộng đồng để phân tích xác định một đối tượng là thật có hay không ở mức Chân đế. Khi bảo một hiện tượng là “vô tự tính ở mức Chân đế” thời theo Thanh Biện có nghĩa là vin vào một sự phân tích bằng tự lập luận chứng trí thù thắng tùy thuận xác lập hiện tượng không tự tính ở mức Chân đế. Đối phương cho rằng sử dụng tự lập luận chứng là có lỗi. Sau đây là một thí dụ trong Tarkajvālā cho thấy cách Thanh Biện phản đáp khi đối phương nêu lỗi sử dụng tự lập luận chứng (svatantra-anumāna) tức loại luận chứng mà hệ phái của Thanh Biện mang tên. Luận chứng thí dụ được thành lập để thuyết minh các đại, đất, nước, gió, lửa không có tự tính, có thể tổ chức thành bốn phần như sau:

Chủ từ: Địa đại, v.v...

Thuộc từ: không có tự tính ở mức Chân đế,

Nhân: bởi vì sinh khởi từ nhân và duyên,

Dụ: như thức.

Kết hợp chủ từ với thuộc từ tạo thành mệnh đề tôn, tức là đương nhiên xác nhận tôn thể “Địa đại, v.v... không có tự tính ở mức Chân đế”, điều mà Thanh Biện muốn chứng tỏ không phạm lỗi *vitandā*. Tuy vậy, thuộc từ đặt ra một câu hỏi rất khó giải đáp. Theo cách tổ chức luận chứng trong thí dụ này, kết luận thuộc cảnh giới của Chân đế chứ không thuộc cảnh giới của tục đế là cảnh giới của ngôn từ và khái niệm. Như vậy Thanh Biện làm thế nào để có thể sử dụng ngôn từ và khái niệm trong cảnh giới thù thắng?

Hỏi: “*Paramārtha* siêu việt phân biệt và ngôn ngữ. Một phủ định tự tính của sự vật là thuộc cảnh giới ngôn ngữ. Đó là lý do sự phủ định của ông không thành.”

Đáp: “*Paramārtha* có hai nghĩa. Một nghĩa, xuất thế gian, vô nhiễm, pháp tánh ly ngôn, vô vi. Nghĩa thứ hai là thức phân biệt ngôn thuyết,

hữu vi, gọi là thanh tịnh thể gian trí tùy thuận sự tích lũy công đức và trí tuệ.”

Vì *paramārtha* được hiểu là có hai nghĩa nên Chân đế tuy chỉ một, nhưng trí thù thắng có đối cảnh là Chân đế thời hai. Đây là hai mức kinh nghiệm khác nhau đồng một cảnh giới. Một mức vô hý luận, một mức có hý luận. Kết quả phân cách hai mức kinh nghiệm như vậy cho phép Thanh Biện dùng ngôn ngữ biểu tượng ở mức “thù thắng”, đồng thời trên danh nghĩa vẫn duy trì ý nghĩa của Thật tướng mà Bồ tát Long Thọ nói đến trong bài tụng Trung luận XVIII.9. Trong một lần tranh luận, Thanh Biện nhắc lại bài tụng “định nghĩa Thật tướng” này để trả lời đối phương rằng Ngài không phạm lỗi *vitandā*.

Hỏi: “Nếu ông cho rằng có thể tư duy được Thật tướng bằng cách loại trừ hoàn toàn tự tính của sự vật, tự tính được quan niệm một cách sai lầm bởi người khác, thời ông phải đề ra một định nghĩa về Thật tướng. Nếu không thời ông đã bác bỏ lập trường của người khác mà không xác định lập trường của mình. Như thế là phạm lỗi *vitandā*”.

Đáp: “Nếu định nghĩa Thật tướng có thể nói ra thời phải được nói ra. Nhưng nó không phải là một đối tượng nói ra được (phi năng thuyết). Tuy nhiên, để khích lệ người sơ cơ phát khởi, do trí phân biệt quán sát, nên nói rằng: “Không do duyên bởi cái khác, tịch tĩnh, không bị hý luận bởi các hý luận, không bị phân biệt, không đa thù, đó là tướng của thực thể (Thật tướng)” (*Trung luận* XVIII. 9. La Thập: Tự tri bất tùy tha/ Tịch diệt vô hý luận/ Vô dị vô phân biệt/ Thị tác danh Thật tướng.//).

Thanh Biện chú giải: “Do không có sự phân biệt nên Thật tướng không bị hý luận bởi các hý luận. Do không bị hý luận bởi các hý luận nên là cảnh giới sở hành của trí vô phân biệt. Vì là cảnh giới sở hành của trí vô phân biệt nên không phải duyên từ cái khác. Cái không phải là duyên từ cái khác thời không có sự vận hành của ngôn ngữ. Vì vậy Thật tướng vượt ra ngoài sự hiển thị bởi ngôn ngữ của hữu thể. Nó không phải là một đối tượng nói ra được. Do tất cả các pháp xuất hiện như là sự phủ định của tự tính nên nói rằng tự tính của Thật tướng có thể được phân biệt. Thật tướng

là vô sanh do thâm sát âm vận, phù hợp với sự sanh bằng nguyên lý vô sanh là do nhận thức bởi trí vô phân biệt. Như vậy, Thật tướng được biểu thị thông qua cửa phương tiện tự chứng tri nên trên thực tế một định nghĩa Thật tướng đã được nói ra. Chúng tôi không phạm lỗi vitandā và lời chỉ trích của ông không thành.” (Peking Tripitaka. Vol. 95. p. 227 folio 237a-b)

Thật ra, sự giải thích trí “tùy thuận đối cảnh thù thắng” mà Thanh Biện gọi là trí thù thắng tùy thuận, không hạn chế trí này chỉ là trí hậu đắc. Theo Kamalasila, đệ tử xuất sắc nhất của Santaraksita, các trí phát khởi do Thánh giáo lượng, tỷ lượng, và nhiệt liệt tu tập thiền định đều là nhận thức chân chính. Chúng đều gọi là thù thắng bởi tại đối cảnh của chúng là thù thắng. Như vậy trí thù thắng tùy thuận bao gồm luôn ba tuệ, “cái tuệ do nghe mà có và biết nghĩa của cái nó nghe, cái tuệ do nghĩ mà có và biết nghĩa của cái nó nghĩ, cái tuệ do tu chỉ quán mà có và biết nghĩa của cái nó tu.” Các tuệ này đều là trí phân biệt tư duy.

Mặc dầu kiến lập thêm phạm trù trí thù thắng tùy thuận và xác quyết rằng trí này là trí phân biệt tư duy xác lập các hiện tượng thật có hay không ở mức Chân đế bằng sự phân tích cách chúng tồn tại, Thanh Biện không có ý phủ nhận sự cần thiết tu thiền đẳng dẫn phối hợp quân bình thiền tập trung và thiền phân tích trong sự xác định tánh vô tự tính của các hiện tượng ở mức Chân đế. Theo Ngài, sự thông đạt cách tồn tại của các hiện tượng ở mức Chân đế không cần đợi đến khi tiến vào Kiến đạo. Mọi trí thù thắng tùy thuận phát sinh trong hai giai đoạn Tư lương và Gia hạnh đều đủ khả năng tầm tư về cách tồn tại của một đối tượng và sau đó đủ khả năng xác quyết đối tượng không thật có ở mức Chân đế. Chính các tầm tư và như thật trí ở trong hai giai đoạn đầu của đạo lộ là nguyên nhân phát khởi sự trực tiếp nhận thức tánh Không ở giai đoạn ba, Kiến đạo.

Như vừa trình bày trên, Thanh Biện nhấn mạnh điểm người phạm cần phải chuyên tâm phân tích thực tại, lý luận và phân tích đủ khả năng dẫn đến sự thông đạt tánh Không của sự vật ở mức Chân đế. Do gọi

tên “thù thắng” cái “ý thức thuộc chủng loại đa văn huân tập và thuộc về tác ý đúng lý” sẵn có trong mọi chúng sinh, Ngài đã nhiệt tâm biện hộ một chỗ đứng cho lý luận và phân tích trên đạo lộ tu chứng.

Thanh Biện bị Nguyệt Xứng đả kích trên nhiều phương diện: chỉ trích Phật Hộ một cách sai lầm, lập luận có lỗi, nhận định lầm lạc bản tính lập luận, ngộ giải tánh Không, thác nhận ngôn từ và vật thể chúng quy chiếu là tồn tại có tự tính. Trước hết Nguyệt Xứng phản bác những lời Thanh Biện chỉ trích cách Phật Hộ luận giải bài tụng đầu của Phẩm I: Quán nhân duyên, *Trung luận*, (Xem bài *Nhân duyên và tứ cú, Tánh khởi và Duyên khởi*, Hồng Dương). Mục đích biện hộ là (1) chứng minh phép phản chứng đủ khả năng làm phát sinh nơi đối phương trí tỷ lượng suy ra tôn chỉ chân chính; chỉ rõ (2) tự lập luận chứng không nhất trí với triết lý Trung quán, và (3) cùng với hệ quả phi lý, các từ ngữ trong lời chú giải của Phật Hộ được sử dụng nhằm trình bày một luận chứng năm chỉ chân chính: tôn, nhân, dụ, hiệp, và kết.

Hơn nữa, khi sử dụng phép phản chứng, Phật Hộ không đưa ra tôn chỉ nào của cá nhân để xác lập. Do đó, tự lập luận chứng do Thanh Biện đề ra chẳng những không công hiệu nếu đối phương không khuất phục trước quy mâu luận chứng mà còn phạm lỗi đã xác quyết một tôn chỉ cá nhân nữa. Bình luận trên của Nguyệt Xứng được xem như tuyên ngôn chính thức về lập trường của phái Quy Mâu Luận Chứng và xác định sự khác biệt căn bản đối với phái Tự Lập Luận Chứng.

Một tự lập luận chứng đúng căn giả định sự thực hữu của những phần tử được hai bên đồng công nhận. Nhưng vì nhà Trung quán không công nhận một sự tồn tại có tự tính với bất cứ phần tử hay hữu thể nào nên khi đưa ra lý lẽ bác bỏ sự sanh khởi chẳng hạn, dụng ý của họ là chứng minh không một phần tử hay hữu thể nào thực hữu. Trong tình huống này họ không thể sử dụng tự lập luận chứng vì làm như vậy tức tự gây mâu thuẫn trong lập luận. Nguyệt Xứng đưa ra nhiều thí dụ tự lập luận chứng của Thanh Biện, nêu rõ những sai lầm, và buộc tội Thanh Biện là chỉ muốn khoe bày tài

năng lập luận của mình. Tuy công nhận triết lý Trung quán mà vẫn thi thiết tự lập luận chứng mọi khi xác lập tự tánh Không của sự vật, bởi thế mới phạm nhiều lỗi lầm trong lập luận.

Đối với Thanh Biện, vì hiện tượng được xác lập là tồn tại tự nhiên đúng như tự tướng của chúng, và được xác lập là tồn tại từ chính phía của chúng cho nên theo công ước không thể phủ nhận sự tồn tại có tự tính của chúng. Chỉ khi nào khoác thêm cho sự tồn tại có tự tính phẩm cách “ở mức Chân đế” hay “thực hữu” thời khi ấy mới có thể phủ nhận. Chúng tồn tại đúng như tự tướng của chúng, nhưng không tồn tại đúng như tự tướng của chúng ở mức Chân đế. Đối với phái Tự Lập Luận Chứng, thực hữu, tồn tại ở mức Chân đế, tồn tại không thi thiết bởi một chân tri lượng, và tồn tại có khả năng đương đầu sự phân tích biện chứng đều là đối tượng của sự phủ định và không hiện hữu ngay cả ở mức tục đế. Tồn tại đúng như tự tướng của đối tượng, tồn tại từ chính phía của đối tượng, tồn tại có tự tính, và tồn tại có khả năng chịu đựng sự phân tích tầm cầu đối tượng mang danh

xưng đều được xác quyết là tồn tại theo công ước.

Ngược lại, phái Quy Mậu Luận Chứng chủ trương hiện tượng không tồn tại có tự tính ngay cả ở mức tục đế. Do đó khi phủ định sự tồn tại có tự tính hay sự tồn tại từ chính phía của hiện tượng phái này nhận thấy không cần thiết phải khoác thêm phẩm cách “ở mức Chân đế” hay “thực hữu”. Bởi vì nếu cái gì tồn tại có tự tính hay tồn tại đúng như tự tướng của nó thời tất nhiên nó thực hữu và tồn tại ở mức Chân đế. Trong Madhyamakāvatāra, từ chủ trương của Thanh Biện cho rằng theo công ước hiện tượng tồn tại đúng như tự tướng của chúng, Nguyệt Xứng suy ra bốn hệ quả phi lý, tương ứng với bốn tri lượng: hiện lượng, tỷ lượng, thí dụ lượng, và chí giáo lượng.

(1) Nếu sự vật được xác lập tồn tại từ chính phía của chúng, chúng sẽ được xác lập trong thực tại và sẽ được chứng tri bởi trí đẳng dẫn của một Thánh giả. Tuy nhiên, khi tánh Không được thực chứng thời hiện tượng thực hữu không xuất hiện. Như vậy có nghĩa, một là không có hiện tượng thực hữu, hai là đã bị trí

đăng dẫn hủy diệt. Vì Thanh Biện xác quyết hiện tượng thực hữu, hệ quả phi lý là trí đăng dẫn hủy diệt hiện tượng tồn tại có tự tính.

(2) Nếu hiện tượng tồn tại có tự tính, hệ quả phi lý là các đối tượng tục ước có khả năng đương đầu phép phân tích biện chứng bởi vì chúng thực hữu.

(3) Nguyệt Xứng phát biểu hệ quả thứ ba gọi là “hệ quả của sự không phủ định sự sinh khởi có tự tính” như sau: “Mọi luận chứng phân tích trình bày cho thấy tính cách phi lý của sự sinh khởi từ chính nó và sự sinh khởi từ cái khác nó ở mức Chân đế cũng cho thấy tính cách phi lý ấy ở mức tục đế. Như vậy thuyết sinh khởi của ông có công dụng gì?” (Phẩm VI. Bài tụng 36) Phân cách tự tướng (*svalakṣaṇa*) với tự tính (*svabhāva*) và phủ định tự tính, đồng thời cảm thấy cần có tự tướng để duy trì một trật tự luận lý trong thế giới hiện tượng, Thanh Biện xác thuyết một bản chất hiện thực theo công ước, hiện tượng có tự tính ở mức tục đế. Nguyệt Xứng chỉ trích Thanh Biện sử dụng ngôn ngữ sai lầm bởi theo định nghĩa, “công ước” là “tương đối, tức không phân

tích tâm cầu bản chất hiện thực, giả danh”. Vì vậy không thể có hiện tượng có tự tính theo công ước. Về mặt luận lý hệ quả này kết nối tự tướng với tự tính và cho thấy Thanh Biện đem tự tính bị phủ định ở mức Chân đế trở lại thế giới hiện tượng.

(4) Nếu hiện tượng tồn tại có tự tính, hệ quả phi lý là đức Phật sai khi dạy rằng vạn pháp đều vô tự tính: “Kāśyapa! Không phải khái niệm tánh Không đã làm cho mọi sự vật đều trở nên không. Thực ra, chúng đều là không, giản dị chỉ có thế.” (Kinh *Bảo tích*)

Thanh Biện quả đã tự mâu thuẫn khi xác quyết hiện tượng một đăng, là do nhận thức thi thiết, và đăng khác được xác lập tồn tại đúng như tự tướng của chúng. Tuy cả hai phái Tự Lập và Quy Mậu đều chấp nhận hiện tượng được thi thiết bởi một chân tri lượng nhưng phái Quy Mậu Luận Chứng hiểu thi thiết có nghĩa là sử dụng ngôn ngữ tục ước để gọi tên, chỉ định một sự vật cho cơ sở được định danh. Định danh hoàn toàn có tính cách chủ quan. Không thể tìm thấy sự vật chỉ định nơi cơ sở mang danh xưng, cách tồn tại của sự

vật chỉ định chỉ là danh tự giả tướng. Phái Tự Lập Luận Chứng xác quyết hiện tượng được thi thiết theo công ước bởi một nhận thức chân chính mà hiện tượng có khả năng xuất hiện như một đối tượng. Phái này chẳng những chủ trương không có cách tồn tại nào không thi thiết bởi một nhận thức mà hiện tượng có khả năng xuất hiện như một đối tượng, ngoài ra còn xác quyết cách tồn tại như vậy không chỉ là giả danh. Cái gì tồn tại tất phải tồn tại đúng như tự tướng của nó. Cách tồn tại tùy thuộc cơ sở mang danh xưng và tác dụng định danh của trí phân biệt. Sự tồn tại của đối tượng cũng thi thiết bởi khả năng hiện tượng của nó. Như vậy, nhận thức thi thiết một cái gì tồn tại chính từ phía của đối tượng.

Đối với phái Quy Mậu Luận Chứng, khả năng thi thiết sự tồn tại của một đối tượng chỉ có ở nơi nhận thức. Cụm từ “tồn tại một cách khách quan” gọi nơi các nhà Quy Mậu ý nghĩ đối tượng tồn tại là tồn tại chính từ phía của chúng, tồn tại có tự tính. Như vậy, hai phái đồng một chủ trương là không có tồn tại khách quan không thi thiết bởi nhận thức.

Nhưng đi xa hơn phái Tự Lập, phái Quy Mậu thêm rằng cũng không có tồn tại khách quan thi thiết bởi nhận thức. Khiếm khuyết một sự tồn tại thi thiết bởi nhận thức như vậy là tự tánh Không tức tánh Không của sự tồn tại có tự tính. Nguyệt Xứng cho rằng Thanh Biện phủ định chỉ một ngã thể thô của các pháp và khẳng định một ngã thể tế của các pháp, sự tồn tại có tự tính ở mức tục đế. Phái Quy Mậu luận chứng phủ định cả hai phần, thô lẫn tế.

Theo các nhà Trung quán lỗi lầm trọng đại Thanh Biện phạm phải là đã phản lại yếu chỉ “không quy chiếu” của Trung quán, gán ghép tự tính vào các ngôn từ của một mệnh đề hay vào những sự thể mà ngôn từ quy chiếu. Trong *Prasannapadā* (*Tịnh Minh Cú Luận*), Nguyệt Xứng đả phá sự thi thiết “tự tướng” (*svalakṣaṇa*) ở mức tục đế tướng lầm nếu có một cơ sở hiện thực quy chiếu thời ngôn ngữ tác dụng có hiệu quả trong thế giới hiện tượng. Ngài không nêu tên những ai chủ trương như vậy, nhưng trong thực tế có nhiều hệ phái Phật giáo, từ *Vaibhāika* (Tì bà sa) đến *Svātantrika* (Tự Lập Luận

Chúng), nghĩ rằng có thể phân tích ngôn ngữ ở mức tục đế và tìm thấy ở đẳng sau một cơ sở hiện thực mà họ không thấy có ở mức Chân đế. Thanh Biện tuy không trực tiếp xác quyết một cách minh bạch “tự tướng” là bản chất hiện thực của ngôn ngữ nhưng vì phân cách tục đế thành một cảnh giới riêng biệt với dụng ý đem tự tính bị phủ định ở mức Chân đế trở lại trong ngôn ngữ sử dụng theo tục ước, cho nên kể như là đối tượng bị Nguyệt Xứng đả kích.

Trong *Legs bShad sNying po* (Giáo sư Thurman dịch Anh: *Essence of True Eloquence*. Tạm dịch Việt: Bản thể của Biện tài chân thật), một kiệt tác của Tsongkapa, sáng tỏ tông phái Phật giáo Mũ Vàng, có trưng dẫn luận chứng của Nguyệt Xứng phản bác Thanh Biện đã vin vào những thí dụ, “thân của một cái chày” hay “đầu của Ràhu”, để biện minh cho sự sử dụng mệnh đề “Tánh cứng là tự tướng của địa đại” như một phát biểu theo công ước có thể chấp nhận được. Ràhu là một con quỷ thần thoại toàn là đầu không có thân và cái chày toàn là thân không có đầu. Ở đây “đầu” và “Ràhu” như “thân” và “chày”

đều quy chiếu cùng một vật thể, “tánh cứng” và “địa đại” cũng vậy.

Lời chỉ trích nhắm vào khái niệm “tự tướng”, một khái niệm người thường không bao giờ nghe nói đến. Dầu sao câu “tánh cứng của địa đại” còn thích hợp với thí dụ trên, chứ khái niệm “tự tướng” thời người nghe không bao giờ hỏi “tự tướng của cái gì?” mà chỉ thắc mắc “tánh cứng của cái gì?” Tsongkapa bàn rằng theo quy ước truyền thông thường lệ mỗi lần nghe nói đến “thân” và “đầu” thời theo thói quen, hỏi ngay “thân của ai?” và “đầu của ai?” Kể phát ngôn phải trả lời “thân của chày” và “đầu của Ràhu” để đánh tan sự nghi ngờ của người nghe hầu tránh hiểu lầm thân ở đây là của một cái gì không phải chày và đầu không phải là đầu của Ràhu. Thí dụ trên không phù hợp với trường hợp phát biểu “tánh cứng là tự tướng của địa đại”, tại vì không địa đại nào mà không cứng, cho nên không cần đánh tan mỗi nghi ngờ nào cả.

Có hai luận cứ để bác bỏ thí dụ trên. Thứ nhất, Nguyệt Xứng bảo rằng có thể chấp nhận tu sức (*viśeṣaṇa*; sửa đổi hay hạn

chế ý nghĩa) một từ bằng một từ khác quy chiếu cùng một sự thể chừng nào nghi ngờ về sự kiện hai từ ấy đồng nhất. Đây là trường hợp dùng từ “chày” và từ “Ràhu” tu sức theo thứ tự hai từ “thân” và “đầu” vì có sự nghi ngờ thân không phải của chày và đầu không phải của Ràhu. Tuy nhiên, không có nghi ngờ nào trong trường hợp tự tướng và địa đại đồng nhất vì theo định nghĩa, tự tướng đồng với địa đại. Phát biểu “tự tướng của địa đại” là vi phạm quy tắc công ước vì đã sử dụng hai từ trong một nối kết văn phạm chỉ hợp lệ khi nào hai từ ấy có thể quy chiếu sự thể khác nhau.

Luận cứ thứ hai thắt chặt hơn: “tự tướng” là một từ không thể chấp nhận được. Nó là một thuật ngữ giả trang một từ ngữ thông thường, bởi thế không thể chấp nhận trong bất kỳ nối kết văn phạm nào theo quy ước cộng đồng. Trong mệnh đề “Tánh cứng là tự tướng của địa đại”, tánh cứng đồng nhất với tự tướng, tánh cứng = tự tướng, thời đây đúng là một phát biểu triết học, nghĩa là, thuộc cảnh giới của trí phân biệt truy cứu bản chất Tuyệt đối. Vì vậy mệnh đề đó không thể xác lập ở mức tục đế. Tục

đế chỉ được xác lập khi không thăm sát phân tích. Nếu thăm sát phân tích ngôn từ tục ước để tìm sự thể quy chiếu chân thật của chúng thời các ngôn từ ấy không còn được sử dụng theo công ước.

Cũng như Bồ tát Long Thọ, Nguyệt Xứng xác nhận không tìm cách hủy hoại cấu trúc của ngôn ngữ thông thường như phái thực thể luận chỉ trích, mà chỉ đặt ngôn ngữ trở lại trên cơ sở chính đáng của nó, nghĩa là trên quy ước cộng đồng. Ngài trình bày quan điểm của Ngài về dụng của ngôn ngữ ở mức tục đế khi giải đáp đôi phương bất bẻ rằng nếu luận cứ của Ngài đúng thời câu “đầu của Ràhu” cũng không thể chấp nhận như câu “tự tướng của địa đại”, tại vì phân tích sẽ tìm thấy đối tượng quy chiếu của chúng đồng nhất. Ngài giải thích: “Nếu ông bảo rằng thí dụ áp dụng được vì phân tích chứng minh [chày và Ràhu] không gì khác là thân và đầu, bởi chỉ có thân [của chày] và đầu [của Ràhu] là được tìm thấy thời tôi cho ông biết là không phải như vậy. Lý do là theo quy ước xã hội, một phép phân tích như thế không được ứng dụng và hơn nữa, sự vật của thế giới chỉ tồn tại chừng

nào không bị thẩm sát phân tích. Mặc dầu phân tích cho thấy không có ngã đồng hay khác với sắc, v.v., nhưng trên quan điểm thế tục, [một cái ngã như thế] tồn tại là do hồ tương y tồn với các uẩn. Ràhu và chày cũng vậy. Do đó, thí dụ không thành. Cũng thế, sau khi phân tích, không tìm thấy sự thể được tu sức như địa đại, v.v., tách riêng với tu sức từ như tánh cứng, v.v., và không có tu sức từ không có gì để tu sức tách riêng với sự thể được tu sức. Đó chỉ là công ước. Vì vậy các bậc Thầy (Bồ tát Long Thọ và Đề Bà) giải thích tồn tại là tồn tại trong cách thể hồ tương y tồn (*parasparāpekṣā siddhiḥ*) thuần túy công ước. Phải chấp nhận sự tồn tại trong cách thể như vậy. Nếu không, thời tục ước không còn là tục ước và trở thành Thật tướng (*tattva*).” Nguyệt Xứng cho rằng tồn tại là một quy ước xã hội cho nên không thể trình bày nó qua ngã phân tích.

Mấy lời giải thích trên cho thấy điểm tranh luận giữa Thanh Biện và Nguyệt Xứng tuy trên bề mặt là một vấn đề ngôn ngữ nhưng kỳ thực ở mức sâu hơn là quan niệm về nhị đế. Nguyệt Xứng biện luận chỉ rõ sự thiết lập một cảnh

giới công ước độc lập trong đó có thể xây dựng những tiến trình lý luận là do hiểu sai lầm sự phân biệt giữa hai mức đế. Gán mức công ước một bản chất hiện thực, dầu có lý do đáng khen là khuyến khích các cuộc tranh biện triết lý, chỉ là nguy tạo một mức đệ nhất nghĩa. Cũng là do hiểu sai lầm điểm tranh biện về ngôn ngữ. Theo Nguyệt Xứng, không cần đến một bản chất hiện thực để các từ quy chiếu hầu có ý nghĩa. Chỉ cần các từ được sử dụng như cách chúng là. Dầu có bất cứ ý nghĩa nào, ý nghĩa đó là do một quá trình hồ tương y tồn (*parasparāpekṣā siddhiḥ*) mang lại, mỗi một từ có ý nghĩa lệ thuộc mạng lưới các từ được dùng trước nó.

Vì các nhà Quy Mậu Luận Chứng nêu đủ luận cứ chính xác để bác bỏ sự tồn tại có tự tính mà các nhà Tự Lập Luận Chứng chủ trương ở mức tục đế, đồng thời duy trì sự tồn tại của các hiện tượng trong Không của tự tính (tự tánh Không) cho nên Tsongkapa xếp giáo lý Quy Mậu Luận Chứng vào hạng cao nhất trong các giáo lý thuyết giảng tại Tây tạng. Sau đây là thứ hạng sắp xếp các giáo lý theo quan điểm của tông phái Mū

Vàng từ thấp lên cao: *Vaibhāsika* (Tì bà sa), *Sautrāntika* (Kinh lượng bộ), *Cittamātra* hay *Yogācāra* (Duy tâm hay Du già), *Svātantrika* (Tự lập Luận Chứng), và *Prāsaṅgika* (Quy Mậu Luận Chứng).

Trong quá trình tiến tu từ *Vaibhāsika* đến *Prāsaṅgika*, trung đạo của giáo phái hạng thấp trở thành cực đoan đối với giáo phái hạng cao cần phải lìa bỏ. Đối với hệ phái *Vaibhāsika* tất cả các pháp đều hiện thực (*dravyasiddha*). Tông phái *Sautrāntika* không thừa nhận thực tại tính của mọi pháp, quan niệm vạn vật tồn tại là do sự kết hợp của những nhân quả nên là nền tảng tự nhiên mà tên giả danh và khái niệm khởi lên. Phái *Du già* bác bỏ thuyết đối tượng là nền tảng tự nhiên phát khởi giả danh và khái niệm, xác quyết các hiện tượng y tha khởi được xác lập là hữu thể giả tạm hay nhất thời và các pháp viên thành là

pháp chân thật. Phái *Svātantrika* phủ nhận điều này bằng cách chứng minh không có hiện tượng nào được xác lập tồn tại từ chính phía của đối tượng mà không thi thiết bởi khả năng xuất hiện trước một nhận thức chân chính. Phái này xác quyết hết thảy mọi hiện tượng tồn tại chính từ phía của chúng, tồn tại đúng như tự tướng của chúng. Phái *Prāsaṅgika* không chấp nhận hiện tượng được xác lập chính từ phía của chúng và xác quyết không tìm thấy sự thể tên gọi quy chiếu nơi các cơ sở mang danh xưng.

Với tiến trình tu học giáo lý Phật qua các bậc thang trên, hành giả lần lượt lìa xa sự tồn tại thực hữu, lìa xa sự tồn tại tự hữu, hướng tới sự tồn tại giả danh, hướng tới sự tồn tại không tìm thấy được bằng phép phân tích biện chứng. □

H. D.



Huyền Không

với tuổi thơ học đạo

Thích Phước An

Đạo ấy, vào khoảng cuối thập niên 50 và đầu thập niên 60 của thế kỷ trước, Phật học viện Trung phần Hải Đức tại Nha Trang thấy cần phải mở rộng việc đào tạo tăng tài. Ngoài hai nơi đã có cơ sở sẵn là Báo Quốc (Huế) và Tu viện Già Lam (Sài Gòn), ban Quản trị quyết định mở thêm một chi nhánh nữa ở Cao nguyên Trung phần, địa điểm được lựa chọn là chùa Linh Sơn, Đà Lạt, nơi mà Hòa thượng Mãn Giác, tức thi sĩ Huyền Không đang làm Hội trưởng Hội Phật giáo Tuyên Đức (bây giờ là Lâm Đồng).

Hai mươi học tăng đang theo học Trung học đệ nhất cấp (cấp 2) được chọn để đưa đi. Trong số ấy có tôi, vừa mới học xong đệ thất (lớp 6 ngày nay) ở trường Bồ Đề Nha Trang.

Hòa thượng Trí Thủ (bây giờ là Thượng tọa giám viện) đích thân hướng dẫn hai mươi học tăng lên đường đi Đà Lạt.

Hôm ấy là một ngày đầu thu, Ban Giám đốc và toàn thể học tăng Phật học viện đều ra ga Nha Trang để tiễn đưa chúng tôi lên đường.

Đã gần bốn thập niên trôi qua rồi, vậy mà tôi vẫn còn nhớ như in cái buổi sáng đầu thu năm ấy. Lúc đó, dù xì dầu, tương chao không đủ ăn, quần áo không đủ mặc, mà sao huynh đệ, thầy trò lại thấm thiết đạo tình với nhau như thế? Tôi cứ boăn khoăn tự hỏi, có phải

vì lúc ấy cái bả lợi danh của thế gian chưa dám bén mảng đến chốn Thiền môn như bây giờ chẳng?

Tuổi thơ của chúng tôi đã lớn lên trong không khí trong lành không hề bị bất cứ một đám mây đen nào làm vẩn đục, nên tất nhiên chúng tôi có đủ lý do để mơ ước về một ngày mai tươi sáng của đạo pháp và của cả chính mình.

Riêng tôi, dù lúc ấy chỉ vừa mới học xong đệ thất (lớp 6 bây giờ) nhưng cũng đã tập tành đọc được các tác giả của nhóm Tự Lực Văn Đoàn, đặc biệt là tác phẩm *Đoạn Tuyệt* của văn hào Nhất Linh, mà trong đó nhân vật chính là một thanh niên trí thức, ảnh hưởng Tây học, đã phải hy sinh tình yêu nhỏ bé của mình để phản đối những quy định khắt khe của xã hội phong kiến đã lỗi thời.

Người thanh niên trí thức ấy đã lên đường đi đến những chân trời xa xôi, mà Thế Lữ đã cảm xúc ghi lại trong một bài thơ nổi tiếng là *Giây phút chạnh lòng*:

*Năm năm theo tiếng gọi lên đường
Tóc rụng toì bời gió bốn phương.*

Rồi trên đường phiêu dạt, vào một buổi chiều cuối năm dừng lại trong một gác trọ để:

*Rũ áo phong sương trên gác trọ
Lặng nhìn thiên hạ đón xuân sang.*

Cái hình ảnh một thanh niên cô độc trong gác trọ nơi đất khách quê người “lặng nhìn thiên hạ đón xuân sang” ấy đã làm quyến rũ nhiều người trẻ tuổi đạo ấy, trong đó tất nhiên có tôi.

Cũng vào đầu thập niên 50 của thế kỷ 20, thầy Huyền Không (xin được gọi như vậy để giữ một chút kỷ niệm về tình thầy trò từ khi tôi còn để chỏm) cũng có làm một bài thơ có tên là *Dòng suối nhỏ*. Bài thơ diễn tả sự vui mừng náo nức của tác giả (hay cũng có thể là của toàn thể Phật tử Việt Nam) vào thời điểm đó, trước thềm đại hội của Phật giáo ba miền Bắc, Trung và Nam để hợp nhất thành một tổ chức duy nhất là Tổng hội Phật giáo Việt Nam (tiền thân của Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam Thống Nhất) diễn ra tại chùa Từ Đàm (Huế) vào năm 1951.

Nhưng tất nhiên có nhiều cách để ta cảm nhận bài thơ này, chứ không đơn thuần là bài thơ chỉ để đón chào sự kiện lịch sử trọng đại này của Phật giáo Việt Nam.

Chẳng hạn, ta có thể xem dòng suối nhỏ đó như chính là thân phận của mỗi người trong chúng ta. Dòng suối ấy, dù đang chảy âm thầm, phải luôn lách qua không biết bao nhiêu là đầm lầy nước đọng, nhưng dòng suối vẫn ước mơ rằng một ngày nào đó sẽ gặp được đại dương mệnh mệnh.

Chúng ta cũng vậy, một hôm nào đó trong đời chợt nghe gió mùa se thổi, thấy đời sống chẳng có ý nghĩa gì cả, ngoài “bốn bức tường ứ rứ”, ta bỗng khát khao muốn đi đến những chân trời xa xôi, như dòng suối nhỏ của thầy Huyền Không cũng đã từng khát khao như vậy:

*Chát chứa bao niềm hận
Chật hẹp riêng cuộc đời
Đêm qua trời trở gió
Tôi mơ chốn xa vời.*
(Dòng suối nhỏ)

Trong thi phẩm Kể lữ hành cô độc được tái bản vào năm 2004 tại Mỹ, rồi trong tập kỷ yếu mừng khánh thọ vào năm 2005, thầy đều có trích đăng lại bài thi kệ này:

*Nhất bát thiên gia phạn
Cô thân vạn lý du
Kỳ vi sanh tử sự
Giáo hóa độ xuân thu.*

Mà thầy đã dịch là:

*Bình bát cơm ngàn nhà
Một thân muôn dặm qua
Chỉ vì niềm sống chết
Giáo hóa độ Ta Bà.*

Hồi còn ở Đà Lạt cũng như Sài Gòn, thầy Huyền Không thường kể cho tôi nghe rằng, khi thầy còn là một học tăng ở chùa Báo Quốc, thầy thường trốn học ra ngồi dưới gốc cây nhãn của chùa để đọc các nhà thơ mới như Huy Cận, Xuân Diệu, Lưu Trọng Lư, Hàn

Mặc Tử, v.v... và nhất là các tác phẩm của nhóm Tự Lực Văn Đoàn, đặc biệt là tiểu thuyết của Nhất Linh đã ảnh hưởng mạnh mẽ đến độ mà vào cuối đời, ngời nhớ lại một làng quê đã xa xôi của tuổi thơ, thầy vẫn còn nhắc “... đêm nào nằm ngủ tôi cũng thường nghe tiếng sóng vỗ ngoài biển, tiếng sóng nghe âm âm gập khi trời động. Nghe tiếng sóng vỗ, tôi liên tưởng đến anh Vội trong truyện *Trống Mái* của Nhất Linh”.

Như vậy là cái “chôn xa vời ...” mà thi nhân ước mơ đó ngoài âm hưởng của “cô thân vạn lý du”, tức là hình bóng của những kẻ xuất trần thượng sĩ tự nguyện rong ruổi một mình trên những nẻo đường của trần gian để lay động con người của trần gian đang ngủ mê trong đêm dài sanh tử ra, thì còn có cái lãng mạn của một thanh niên trí thức thời đó (qua Dũng trong *Đoạn Tuyệt* của Nhất Linh). Thứ lãng mạn mà các nhà văn nhà thơ thời bấy giờ đều thể hiện trong các sáng tác của mình.

Sở dĩ tôi muốn nhấn mạnh đến vấn đề này là vì, chúng ta còn nhớ rằng, văn thơ của Phật giáo thời ấy hầu như bị đóng khung hoàn toàn trong “nhà chùa”, nghĩa là hầu hết văn hay thơ đăng trên báo chí của Phật giáo trong những thập niên đầu thế kỷ 20 và cả giữa thế kỷ nữa cũng chỉ dành cho các Phật tử đi chùa lạy Phật đọc mà thôi. Và chắc chắn thầy Huyền Không là một trong những người tiên phong biết kết hợp giữa các giá trị tâm linh siêu việt của Phật giáo với nghệ thuật đương đại để có thể đưa văn thơ của Phật giáo ra khỏi cổng tam quan của chùa vậy.

Chính nhờ thế mà hồi ấy và có lẽ bây giờ cũng vậy, vẻ đẹp của những ngôi chùa không chỉ dành riêng cho những Phật tử đi chùa lễ Phật nữa, mà ngôi chùa đã nghiễm nhiên trở thành biểu tượng cho cái đẹp đầy tâm linh của dân tộc. Nếu không có những người tiên phong như thầy Huyền Không thì có lẽ ngày nay nếu mỗi khi chúng ta có dịp nói đến cái đẹp của những ngôi chùa thì chúng ta phải mượn tên các thi nhân bên ngoài như Anh Thơ, Hồ Dzếnh, Thanh Tịnh hay Nguyễn Bính, v.v... Nhưng chúng ta nên biết rằng, họ là những người ở bên ngoài ngôi chùa, nên họ chỉ thấy được cái đẹp từ bên ngoài chứ tuyệt nhiên họ chưa đi vào được cái đẹp tinh thần cũng như sứ mạng mà ngôi chùa đã đóng góp như thế nào đối với đời sống tâm linh của dân tộc.

Đó là chưa muốn nói đôi khi họ còn hiểu lệch lạc tinh thần của ngôi chùa. Ví dụ bốn câu sau đây của Thanh Tịnh:

*Đạo sĩ chờ tôi chán hải hồ
Tôi chờ đạo sĩ lãng hư vô
Tôi mơ trăng lạnh Hàn Sơn tự
Áp ủ men tình đội áo khô.*

Trên phương diện thi ca, theo tôi thì bốn câu trên quá hay không thể chê vào đâu được nữa. Nhưng trên phương diện tinh thần thì Thanh Tịnh đã hiểu lầm, vì ngôi chùa không phải là nơi để ông trở về chữa vết thương của tình yêu, rồi đợi một ngày nào đó vết thương đã lành thì lại bỏ chùa để ra đi theo một chuyện tình khác:

*Tôi mơ trăng lạnh Hàn Sơn tự
Áp ủ men tình đội áo khô.*

Bởi vậy phải đợi đến khi bài thơ *Nhớ chùa* của thầy Huyền Không ra đời (1956) thì mới xác định đúng vị trí của ngôi chùa đối với đời sống tinh thần của dân tộc:

*Tiếng chuông thức tỉnh lan xa mãi
An ủi dân hiền mọi mái tranh.*

hay triệt để hơn:

*Mái chùa che chở hồn dân tộc
Nếp sống muôn đời của tổ tông.*

Hồi nhỏ tôi đã xuất gia tại một ngôi chùa ở miền quê nghèo khổ của miền Trung. Chùa nằm dưới một ngọn núi hùng vĩ cách xa xóm làng. Muốn vào chùa phải lội qua một con suối, chung quanh suối có nhiều tre mọc san sát bên nhau.

Lớn lên rời bỏ ngôi chùa quê vào sống nơi những ngôi chùa ở thành phố, nên mỗi lần đọc bài thơ *Nhớ Chùa* đến hai câu:

*Có hàng tre gợi hồn sông núi
Yên lặng chùa tôi ngập nắng vàng.*

thì tôi lại nhớ thương da diết về ngôi chùa của tuổi thơ đạo ậy.

Và tôi cứ thắc mắc tự hỏi là có phải ngôi chùa mà thầy nhớ trong bài thơ *Nhớ Chùa* đó là chùa Thiên Minh ở Thành phố Huế, nơi

thầy đã xuất gia học đạo hay là ngôi chùa Linh Sơn ở Thành phố Đà Lạt nơi thầy đã từng sống và làm việc trong nhiều năm? Nếu là những ngôi chùa ở hai thành phố ấy thì làm gì có cảnh “mỗi tôi dân quê đón gió lành” và làm gì có hàng tre để thầy “gợi hồn sông núi”. Nỗi thắc mắc ấy đến mấy thập niên sau mới được giải đáp nhờ tôi đọc được một tùy bút ngắn là *Phương Lan, quê tôi* của thầy:

“Quê hương Quảng Trị của tôi làng nào cũng giống nhau, cũng mái tranh, cũng khói lam chiều. Mùi rơm, mùi rạ, mùi trâu bò, mùi gia súc mang lại cho ta một thứ tình quê mặn nồng, không ai có thể dễ dàng quên trong cuộc đời nếu thời ấu thơ của chúng ta đã từng sống ở làng quê”.

Khi chiến tranh bắt ngờ ập đến, không thể về quê được, cũng như nhiều người khác thầy cũng nhớ da diết: *“... Tình quê của tôi nó thâm nhập như vậy, nên chỉ trong thời chiến tranh về thăm làng không được, vào năm 1956 tôi đã sáng tác bài thơ Nhớ Chùa. Ở nhà quê, làng nào cũng có chùa, chùa nào cũng có hương hỏa phụng thờ, nơi gửi gắm bao đời của tổ tiên”.*

Như vậy là thầy đã không lấy cảm hứng từ chùa Thiên Minh ở Huế hay chùa Linh Sơn ở Đà Lạt, tức là những ngôi chùa ở nơi phồn hoa đô hội, mà thầy đã lấy cảm hứng từ những ngôi chùa ở tận những thôn làng nghèo khổ để sáng tác ra bài thơ *Nhớ Chùa*.

Những ngôi chùa nghèo khổ này vẫn đứng đó trong âm thầm lặng lẽ để chia sẻ, để an ủi những mảnh đời bất hạnh, những mảnh đời làm than cơ cực của những người nông dân chân lấm tay bùn, từ đời này qua đời khác, từ thế hệ này qua thế hệ khác vậy.

Và theo tôi, chẳng phải một bài thơ hoặc một tác phẩm được cho là hay, có nghĩa là bài thơ ấy, tác phẩm ấy đọc vào ai cũng phải thấy thấp thoáng có bóng dáng hay tâm tư của chính mình trong đó hay sao?

Bởi vậy, dù phiêu dạt ở chân trời góc bể nào đi nữa, thì thầy vẫn nhớ về những ngôi chùa tận những miệt miền quê nghèo khổ ấy, nói theo cách nói của thầy thì *“... vì nỗi nhớ thì quá nao nao, cho nên tôi đã phải liêu mà trồng hoa trong mùa bão tố:*

Biết đến bao giờ trở lại quê

*Phân vân lòng gởi nhớ nhưng về
Tang thương dù có bao nhiêu nữa
Cũng nguyện cho chùa khỏi tái tê”.*

Xin được trở lại với chuyến đi Đà Lạt của ngày đầu thu dạo ấy.

Khi xe lửa bắt đầu móc từng móc sắt chậm chạp leo lên đèo Sông Pha để tiến vào Thị trấn Đơn Dương thì không khí khác hẳn, nghĩa là mát mẻ vô cùng. Có lẽ vì 20 người trong chuyến đi ấy hầu hết đều được sinh ra và lớn lên ở dưới đồng bằng nên tất cả đều có cảm giác là đã vừa vút lại sau lưng cái nóng bức của mười mấy năm đầu tiên trên mặt đất này. Hai bên đường ray xe lửa là rừng thông xanh, là suối chảy róc rách, là hoa dại đủ màu sắc, nhưng đặc biệt nhất là hoa dã quỳ đang nở rộ làm vàng rực cả núi rừng.

*Em đi lên với bất mấy hương màu
Miền đất thượng có mấy bờ hoa mọc.*
(Bùi Giáng)

Có lẽ phải nhờ hai câu thơ ấy mới có thể diễn tả hết sự náo nức của tôi trong chuyến đi này. Náo nức vì không phải được đi Đà Lạt mà còn náo nức cho cả những ngày tươi đẹp còn dài trước mắt chúng tôi, tươi đẹp như thành phố ngàn hoa mà chúng tôi đang sắp sửa bước vào đây.

Khi tàu lửa vào ga Đà Lạt thì trời đã xế chiều. Thầy Huyền Không đã đứng chờ sẵn ở đó để nghênh đón Thượng tọa Giám viện và học tăng chúng tôi.

Nhìn thầy và nhìn những tia nắng mong manh của buổi chiều tà đang xuống chậm giữa đồi núi chập chùng, tôi liên tưởng đến bài thơ *Một ngày qua* của thầy. Bài thơ mà vào khoảng cuối thập niên 50 và những năm đầu thập niên 60 (thế kỷ 20) một nhạc sỹ nào đó đã phổ nhạc, và được một ca sỹ Phật tử nổi tiếng là Duy Khánh hát, rồi trong các ngày lễ Phật lại được các em thiếu nhi gia đình Phật tử áo lam hát vang lên trong các sân chùa vào mỗi chiều Chủ nhật của miền Nam thời đó. Chúng ta nên biết rằng, chỉ sau năm 1963 thì văn nghệ Phật giáo mới bắt đầu và sau đó nở rộ vào những năm từ 1967 đến 1974. Nhắc lại như vậy, để thấy rằng thầy Huyền Không là một trong những người đã có công đưa văn nghệ

Phật giáo bắt đầu ảnh hưởng đến xã hội thời bấy giờ, chứ không chỉ giới hạn trong nhà chùa như trước đó nữa.

Bài thơ đó tôi nhớ loáng thoáng như thế này:

*Ngày tàn theo gót hoàng hôn
Bóng chiều đổ xuống tâm hồn ai đây
Thong xanh rải rác phần vàng
Nghe trong gió thoảng cung đàn biệt ly.*

hay một đoạn khác:

*Chiều xuống giữa rừng dâu
Chân bước đi về đâu?
Tìm cái gì đã mất
Không thấy lại hôm sau.*

...

*Lá vàng lác đác gió bay
Còn đâu đây nữa một ngày đã qua.*

Thời gian tàn phá và hủy diệt mọi sự, nhưng đau đớn thay là tất cả chúng ta đều gần như trở lìa và chẳng hề biết rằng mình đang trên con đường đi đến hủy diệt.

Chỉ có Thiên sư và thi nhân là những kẻ biết rất rõ rằng mình cũng sẽ bị hủy diệt trong một ngày nào đó không xa.

Bài thơ *Một ngày qua*, được Thầy Huyền Không sáng tác lúc còn trẻ, chỉ khoảng trên 30 tuổi, cái tuổi còn chan chứa mộng đời, cho nên nếu có buồn thì cũng chỉ buồn man mác mà thôi.

Nhưng đến tuổi xế chiều thì khác, không thể nói là buồn nữa, mà dù muốn hay không cũng phải chấp nhận nó như một sự thật hiển nhiên vì theo Thầy : “*Không ai có thể đưa tay níu lại thời gian để giữ cho mình không thay đổi. Thôi thì hãy hài hòa chấp nhận và thanh thoi sống với cái thời gian thực sự; đó là cách tìm sự an tâm trước mọi đổi thay*”.

Và vì vậy cho nên lúc 55 tuổi Thầy có viết:

*Cây tùng năm lăm tuổi
Trên đầu lá còn xanh*

*Thiền sư già cần cỏi
Môi nở nụ cười lành.
(Cây tùng)*

Có lúc nhìn thời gian trôi qua nhanh không chỉ “môi nở nụ cười lành” thôi, mà còn “cười vang suốt đêm trường” nữa:

*Thiền sư đi trên đường
Áo rộng đầy tình thương
Thời gian không níu lại
Cười vang suốt đêm trường.*

Riêng tôi, thì có lẽ chưa đủ nội lực như Thầy để “cười vang suốt đêm trường” dù có thể đó chỉ là cái cười chua xót. Nhưng ngược lại, mỗi lần đọc bốn câu mà theo tôi rất là lạ lùng sau đây trong bài *Kể lữ hành cô độc* của Thầy:

*Trong đêm vắng kêu vang
Tiếng vọng khắp xóm làng
Ai biết kêu gì nhỉ
Trên trời mây lang thang.*

Nhất là vào những đêm khuya khoắt chợt thức giấc, thì những mảnh đời đã ly tán lại trở về chập chờn trong ký ức mịt mù của tôi; đó là những ngày ấu thơ nơi một làng quê nghèo khổ nhưng lại có rất nhiều mây trắng và còn có cả ngôi chùa xưa tịch mịch lúc nào cũng tràn ngập nắng vàng. Rồi những năm tháng được sống bên cạnh Thầy tại chùa Linh Sơn ở Đà Lạt. Cái thành phố sương mù thơ mộng này dường như đã nuôi dưỡng hồn thơ của Thầy từ những ngày còn trai trẻ. Có lẽ con người chỉ thực sự sống với chính mình, khi con người biết ngồi một mình để hồi tưởng lại những ngày còn ấu thơ của chính mình. Chỉ những lúc ấy, ta mới chợt nhận ra rằng, dù hiện tại ta có là gì đi chăng nữa, thì cuối cùng ta cũng sẽ chỉ là một kẻ bơ vơ lạc lõng bước đi một mình trên mặt đất hoang vu này mà thôi, hay một *Kể lữ hành cô độc*, nói theo ngôn ngữ thi ca của Thầy. Vì sao? Vì chẳng phải Saint Exupéry đã từng nói cho chúng ta biết rằng: “...*bóng tùng quân*

*ngành tâm siêu đồ, thì cái con người trơ trụi sẽ chỉ còn nghe rõ trong hoang liêu mỗi ngậm ngùi xuân xanh xa mắt”** đó sao?

Còn một điều nữa, không thể không nói đến trong thi ca của thầy Huyền Không. Đó là tấm lòng của Thầy, một kẻ tha hương nhưng lúc nào cũng ngóng trông về cố quốc:

*Chiều nay mưa lòng ai
Tâm hồn chìm xa vắng
Ra đi đất nước người
Nhìn nhau đầy thâm lặng.*
(Tiễn đưa)

Ở nơi xứ người, dù mỗi năm mùa xuân vẫn đến, nhưng làm sao vui cười được nhỉ ?

*Thương Xuân tuyết trắng trên đầu núi
Nhớ nước làm sao nở nụ cười.*

Có lẽ hai câu thơ trên đã đủ để nói lên hết tất cả tấm lòng của Thầy đối với quê hương đất nước rồi chăng?

Trong hơn 20 năm qua, mỗi lần viết thư cho tôi, lúc nào Thầy cũng nói lên cái mong ước của Thầy là, một ngày nào đó sẽ về thăm lại quê nhà, thăm lại những ngôi chùa có con đường đỏ chạy lang thang. Và mỗi khi hỏi âm cho Thầy, tôi cũng đều chép hai câu thơ của Thầy, hai câu thơ mà tôi đã thuộc nằm lòng từ khi còn ở với Thầy ở chùa Linh Sơn (Đà Lạt):

*Tiếng chim hót ngoài xa
Vui như ngày trở lại.*

Dù bây giờ có lẽ chim đã bắt đầu hót ngoài xa, nhưng tôi nghĩ trong ngậm ngùi, mai này trong những người trở về thăm lại quê nhà đó sẽ không bao giờ có Thầy trong đó nữa ... ▣

Nha Trang, những ngày cuối Xuân Đinh Hợi (2007)

T.P.A.

* Bùi Giáng dịch.

SÔNG QUÊ

từng giọt nước xuyên tan nguồn đá cội
nặng cửa mình đá thở khói hư vô
sông xanh bóng tre quẩn nghiêng trong gió
chiều mơ màn nghe đất lạnh mầm non

dòng sông xưa tuổi dài vương tóc trắng
đã một lần tắm gội để nghìn năm
nước vẫn nước vạn đời sông chuyên chở
bờ trắng ngàn thuyền đợi bến lạnh cầm

mùa lũ đến đôi bờ loang sóng bạc
phù sa bồi, bên cạn nhớ bên kia
cho lau lách nước xuôi nguồn để lại
hạnh phúc nào vàng ánh thóc đầy sân

dòng sông lạnh chở trăng về bến đậu
ngược dòng trôi đến đầu bãi phương đòai
sông tình tự những đêm buồn giăng lưới
thả hồn mình lên ánh bạc lênh đênh

dãi tóc xanh mùa hè hong gió nhẹ
cuối chân trời dòng đổi lác phù sa
len lách qua ruộng đồng mang hơi thở
đất hồi sinh cho nghiệp sống mọi nhà

sông thơ ấu những trưa hè nắng đổ
thịt da mềm mơn trớn giữa dòng trôi
những kỳ thú suốt đời như không đổi
đến muôn đời vẫn đẹp vẫn thiết thân.



CHIỀU QUÊ

Lúa xanh reo nắng đậu
Cánh cò mỗi đường qua
Lặng lội bờ sương cũ
In hình điểm đồng xa.

Lũy tre thêm gió lộng
Bóng ngã chiều mờ lung
Chiều quê êm đềm xuống
Mùi lúa thoảng đưa hương.

Đất thơm mùi cỏ dại
Tanh nồng nước phèn cay
Quyện thêm mùi rơm rạ
Bức tranh quê hiện bày.

Gió lay đầu ngọn cỏ
Nắng rụng bờ đê nghiêng
Hanh hao vai mẹ nặng
Gánh hoàng hôn qua cầu.

Mục đồng lưng trâu cỡi
Trâu thông thả đường về
Tiếng sáo diều thoang thoảng
Gió hiu thổi bốn bề.

Chuông chùa buông nhẹ tiếng
Lay động bóng chiều qua
Đèn nhà ai mới tỏ
Giọt nắng vắng bờ xa.



con đường cổ xưa

Vén mở con đường cổ xưa
Dựng hai hàng nến đỏ
Đôi mắt đêm
Ánh sao trời tắt lửa
Những chú bộ hung già
Cặm cùi công tương lai
Đàn sếu qua sông
Vật nặng oằn vai
Rơi ký hiệu
Nắm tro tàn lỗ chỗ

Trái tim của ai
Rớt dài con chữ
Mù sương đau
Sa mạc lạnh hơi người
Tím ngắt dòng sông
Kính Phật bồi hồi
Lời chết đuối
Rêu bèo lênh phênh quên quê hương lý lịch

Ốc đảo chim tha hoang vu về tổ
Nói với vô cùng rơm rác kiến tri
Lờ sinh làm người
Tự mãn với mê si
Hoa giả định
Nở sum suê giữa lòng người đá tảng

Hôm qua
Có chiếc lá Bồ-đề rơi
Còn phơi màu nắng loăng
Ngơ ngác yên nằm trên thảm cỏ chân
không
Cạn chung trà
Hiếu trời đất vô công
Thấy sử lịch văn minh
Dọc ngang
Những vực sâu thăm thẳm

Cõi người ta
Mảnh áo rách
Chằm vá mây đen và gió trắng
Vi vút xa lộ thông tin
Săn bắt bóng hư vô
Gót lữ hành thức tri
Rướm máu bến bờ
Chợt ngồi lại
Thấy mình
Và con đường cùng lang thang mà hóa

Vén mở con đường cổ xưa
Chùa tháp vàng son
Cung nga thể nữ

Ba tòa cung vui
Yến tiệc, nhạc, hoan ca
Đời thái bình
Khổ đế đội vương hoa
Trán Bồ-tát trở trần
Cày sâu từng vết hằn sinh tử

Đôi mắt đêm
Chẳng còn ai thức tỉnh
Ánh sao trời
Đổm chảy đổm tan tiêu
Em bước đi
Bóng nhỏ bên chiều
Côi dã thú
Điêu hiu tình người và sự sống
Cọng rơm khô
Đàn bò lam lữ
Thân phận kiến ong
Rác, bụi, độc vương đầy
Khoảnh khắc buồn
Viu bắt khói sương bay
Hương tình khiết
Chỉ còn tro xương
Mối đùn, một đục

Chúng ta đã ngu ngơ
Đã loay hoay mấy kỷ nguyên tứ từ kiếp trước
Thành giọt tim, giọt mực bất toàn
Em ở đâu giữa nghìn trùng quán trọ lang
thang
Chép tình sử
Bằng tế bào ung thư nhiễm xạ

Hôm nay
Phật về
Vẫn muôn đời mới lạ
Vẫn hai hàng nến đỏ thấp mù sương
Ký hiệu giung giăng
Đã mà hóa con đường
Em bước khê
Gót chân tà huy
Nối bóng người xa hút

Giọng chim hót nguyên ngôn
Cổ khô khăn đực
Vẫn an nhiên
Kính chữ phập phào
Công đức vô cùng
Mộng寐 với trăng sao
Lòng chùng xuống
Mở trang sách lòng mình
Con đường xưa hôm nay
Tập đọc...

Huyền Không Sơn Thượng
Am Mây Tía, 2007
Minh Đức Triều Tâm Ảnh

TỪ QUY Y ĐẾN QUY Y NHẤT THỪA

THÍCH THÁI HÒA

Quy y, tiếng Phạn Saranīa, có nghĩa là trở về nương tựa hoặc trở về với sự che chở và cứu hộ.

Nhưng, tại sao con người cần phải nương tựa, cần phải che chở, cần phải cứu hộ? Vì chính trong con người có những chất liệu của sự yếu đuối và sợ hãi.

Yếu đuối trước phong ba bão táp của cuộc đời, yếu đuối trước những cái thương và cái ghét, trước cái được, cái mất, trước những cái khen, cái chê, trước những nổi sinh ly và tử biệt. Và sợ hãi, vì trước những biến thiên vô tận của cuộc đời mà con người không biết mình là ai, mình là cái gì trong trò chơi thiên diễn dẫu bề ấy. Và sợ hãi, vì đứng trước cái sống và cái chết của con người, con người không biết thân phận của mình là gì, mặc dù con người đã có sự chinh phục được thiên nhiên phần nào, nhưng con người đã đầu hàng trước cái chết.

Bởi không chinh phục được cái chết, nên trong sự sống của con người sinh ra hoảng sợ, do đó:

"Loài người sợ hoảng hốt
Tìm nhiều chỗ nương tựa
Hoặc rừng rậm, núi non
Hoặc vườn cây rừng thẳm".¹

Nhưng với sự nương tựa mơ hồ và hoảng hốt như thế, không có gì bảo chứng cho sự an toàn và hạnh phúc của con người cả:

"Các chỗ nương tựa ấy
Không nương tựa an ổn
Không nương tựa tối thượng

Không thoát mọi khổ đau".²

Và sự nương tựa có thể giúp cho con người thoát ly khổ đau đến nơi an toàn, chính là sự nương tựa Phật, nương tựa Pháp và nương tựa Tăng.

"Loài người nương tựa Phật
Nương tựa Pháp và Tăng
Ở trong Tứ Thánh đế
Thường dùng tuệ quán sát

Biết Khổ, biết Khổ tập
Biết Diệt siêu các Khổ
Biết Đạo tám yếu tố
Đến Niết-bàn an ổn

Nương tựa này tối thượng
Nương tựa này tối tôn
Do nhân nương tựa này
Các khổ đều thoát ly".³

Con người biết quay về nương tựa Phật, Pháp và Tăng đầu tiên là hai vị thương chủ gồm Tapassu (Đế Lệ Phú Sa) và Bhallika (Bạt Lệ Ca).⁴

Hai vị thương chủ này, từ Trung Ấn muốn về phía Bắc, khi họ đi ngang qua khu rừng nơi đức Thế Tôn vừa mới thành đạo, họ gặp nhiều trở ngại tâm linh khởi sự lo âu, sợ hãi. Bấy giờ giữa không trung họ nghe tiếng nói của các vị thiên thần bảo rằng:

"Này các thương chủ! Quý vị đừng sợ hãi, ở nơi này không có tai họa, không có các ương lụy, quý vị không nên khiếp đảm.

Này quý vị thương chủ! Nơi rừng này chỉ có đức Như Lai, Bạc A la hán, Chánh Đẳng Giác, mới thành tựu đạo quả Vô Thượng Bồ đề, hiện Ngài đang an trú trong rừng này, kể từ khi Ngài thành đạo đến nay, trải qua bốn mươi chín ngày, Ngài chưa thọ dùng bất cứ vật thực gì.

Vậy, quý vị hãy đem mạch nha, mật, tô lạc để đến cúng dường Ngài, quý vị sẽ được an ổn lâu dài, sẽ có an lạc và lợi ích lớn.

Quý vị kia nghe vị Thiên Thân bảo như vậy, họ liền vâng hành, đi đến chỗ đức Thế Tôn, thấy Ngài, họ sanh tâm cung kính, đánh lễ, phát khởi niềm tin thanh tịnh và thành kính cúng dường Ngài.

Nhân ở nơi sự cúng dường thức ăn của hai vị thương chủ này, đức Thế Tôn cũng nhận sự cúng dường bình bát của quý vị Tứ Thiên vương dâng hiến để nhận thức ăn.

Sau khi đức Phật nhận thực phẩm của hai vị thí chủ cúng dường xong, Ngài gọi hai vị thương chủ và quyến thuộc của họ mà bảo rằng:

"Quý vị hãy nương tựa Phật, nương tựa Pháp, nương tựa Tăng, thọ trì năm giới cấm, thì quý vị sẽ được sự an lạc lâu dài, sẽ thấu hoạch được nhiều lợi ích cao quý và rộng lớn".

Khi nghe đức Thế Tôn dạy như vậy, tất cả họ đều bạch với Ngài rằng: "Đúng như lời dạy cao quý của Ngài, chúng con không trái". Họ liền nhận lãnh ba pháp tự quy y, năm giới cấm và họ trở thành những vị cận sự đầu tiên đệ tử của đức Phật.

Bài pháp đầu tiên, đức Phật thuyết pháp cho hai vị thương chủ và thân quyến của họ, trong đó có đoạn nói như sau:

"... Muốn được tự lợi và lợi tha cho tất cả, muốn mong cầu có đạo lý để dẫn đường cho thế gian, thì phải nương tựa Phật, Pháp, Tăng; phải phát khởi tâm thực hành chánh tín, vì do tín tâm mà được quả báu tốt đẹp, vì do thực hành được tín hạnh cao quý, rộng lớn mà chúng được giới hạnh khó nghĩ bàn chứng được đạo lý tối thắng vô thượng.

Người thực hành bồ thí, có thể chứng đắc quả báo này, họ thấy rõ tính chân thật của toàn thể vũ trụ, và họ có thể chứng đạo, đầy đủ trí tuệ.

Do bậc Thánh có cách nhìn chính xác như vậy, nên các Ngài được gọi là các bậc có chánh niệm, mở ra các trói buộc của trần lao, đạt được vô úy, chứng đắc Đại Niết-bàn, giải thoát tất cả các khổ về thế gian, đầy đủ tất cả thiện pháp, nên các bậc Thánh đều ca ngợi pháp này là pháp tôn quý, hoàn toàn không còn sanh, lão, bệnh, tử, diệt tận mọi sầu muộn về oán tắng và ái biệt, các đức Thế Tôn trong mười phương đều ca ngợi niềm vui này, vì đã đến nơi không còn sanh tử".⁵

Như vậy, quy y hay nương tựa Phật, Pháp, Tăng là pháp tối yếu để người đệ tử Phật đối diện với khổ đau mà không hề khiếp đảm, đối diện với sống chết mà chẳng lo âu, làm lễ khách lên đường mà không hề có cảm giác lạc lõng, bởi vì ở nơi họ đã có sự bảo chứng của an toàn, có con đường sáng để đi và có đích điểm để đạt tới.

Vậy, quy y Phật, Pháp, Tăng hay nương tựa Phật, Pháp, Tăng là gì? Điều này, theo các nhà A Tỳ Đàm Đại Tỳ Bà Sa giải thích như sau:

"Quy y Phật chính là quy y Pháp thân, đó là pháp vô học thành tựu tuệ giác của Phật".

"Quy y Pháp là quy y Diệt đế đó là pháp Niết-bàn vắng bật mọi tham ái

"Quy y Tăng là quy y pháp học và vô học tạo thành phẩm chất của Tăng".⁶

Và, ý nghĩa quy y của các Luận sư Đại Tỳ Bà Sa (Mahāvibhāsa) này, lại được Ngài Thế Thân (Vasubandhu) tóm tắt lại trong bài kệ của Luận Câu Xá rằng:

"Quy y thành Phật Tăng
Vô học nhị chủng Pháp
Cập Niết- bàn trạch diệt
Thị thuyết cụ tam quy".⁷

Nghĩa là:

Quy y Phật là quy y Pháp vô học tác thành phẩm chất của Phật. Quy y Tăng là quy y hai loại Pháp học và vô học tác thành phẩm chất của Tăng. Và quy y Pháp là quy y sự an tịnh của Niết-bàn.⁸ Ấy là trình bày đầy đủ ba pháp quy y.

Như vậy, quy y Phật là quy y thể tính giác ngộ của Phật. Quy y Pháp là quy y Niết- bàn và quy y Tăng là quy y Pháp học và vô học tạo thành phẩm tính của Tăng.

Theo Ngài Chúng Hiền (Samīghabhadra) ở trong A Tỳ Đạt Ma Thuận Chánh Lý Luận thì Tăng già sai biệt có năm chủng loại.

1. Vô Sĩ Tăng: Nghĩa là những con người hủy phạm giới pháp mà vẫn mặc y phục của Tăng, tạo ra tập thể Tăng không có liêm sỉ.
2. Á Dương Tăng: Những thành viên Tăng đối với tam tạng giáo điển không liễu đạt. Ví như dê câm không có khả năng biện thuyết.

3. Bằng Đảng Tăng: Những người kết cấu bè đảng dưới hình thức của Tăng, để đấu tranh, kiện tụng, kinh doanh dịch vụ, phần nhiều tạo ra những hành động phi pháp.

4. Thế Tục Tăng: Còn gọi là phàm phu Tăng, ấy là những thành viên Tăng có phước thiện ở trong phàm phu, họ có những hành động đúng pháp và không đúng pháp.

5. Thắng Nghĩa Tăng: Tăng là bao gồm những thành viên thành tựu pháp hữu học và vô học, là chỗ nương tựa của mọi người.

Thắng Nghĩa Tăng nhất định không chấp nhận những thành viên tạo ra những hành động phi pháp.

Như vậy, quy y Tăng là quy y Thắng Nghĩa Tăng mà không quy y với bốn loại Tăng kia.

Nên Luận có bài kệ ca ngợi sự quy y này như sau:

"Thử quy y tối thắng
Thử quy y tối tôn
Tất nhân thử quy y
Năng giải thoát chúng khổ".⁹

Nghĩa là:

Quy y này tối thắng
Quy y này tối tôn
Do nhân quy y này
Các khổ đều thoát ly.

Lại nữa, quy Phật, Pháp, Tăng được Ngài Long Thọ (Nagārjuna) giải thích ở trong Thập Trụ Tỳ Bà Sa Luận như sau:

"Bất xả bồ đề tâm
Bất hoại sở thọ pháp
Bất xả đại bi tâm
Bất tham lạc dư thừa
Như thị tác danh vi
Như thật quy y Phật".¹⁰

Nghĩa là:

Không bỏ tâm bồ đề
Không hoại pháp được thọ

Không bỏ đại bi tâm
Không ham thích thừa khác
Như vậy mới gọi là
Quy y Phật như thật.

Ở đây, quy y Phật là nương tựa tâm bồ đề và phát khởi tâm ấy để mong cầu thành tựu địa vị toàn giác. Đối với các giới pháp đã lãnh thọ thì không để cho hủy phạm, vì lợi ích chúng sanh mà làm các thiện sự. Đối với tâm đại bi là vì muốn độ chúng sanh thoát khỏi khổ đau mà mong cầu Phật đạo, ngay ở trong giấc ngủ cũng không có lãng quên tâm đại bi ấy. Chỉ có niềm tin sâu xa và duy nhất là hướng đến Phật đạo mà không hướng đến Thanh văn thừa, Duyên giác thừa.

Quy y Phật đích thực là quy y với tất cả tâm nguyện và chí hướng ấy.

Thế thì theo Ngài Long Thọ (Nagārjuna) thế nào là quy y Pháp? Quy y Pháp được Ngài giải thích như sau:

"Thân cận thuyết pháp giới
Nhất tâm thính thọ pháp
Niệm trì nhi diễn thuyết
Danh vi quy y Pháp".¹¹

Nghĩa là:

Gần gũi Bậc thuyết pháp
Một lòng nghe thọ pháp
Ghi nhớ và tuyên dương
Gọi là quy y Pháp.

Ở đây, quy y Pháp là gần gũi vị Pháp sư, Bậc thông hiểu Pháp thâm diệu của Phật, vị ấy có khả năng trình bày diễn đạt nêu rõ thế nào là thiện - ác để hưng thiện diệt ác, đoạn trừ mọi nghi hoặc cho chúng sanh, do đó người muốn quy y phải gần gũi vị Pháp sư để lắng nghe, học hỏi và lãnh thọ Chánh pháp, ghi nhớ và hành trì Chánh pháp không để quên mất, vị ấy luôn luôn chiêm nghiệm nghĩa lý của Chánh pháp để thuận hành.

Sau đó, người quy y Pháp là người vì người khác mà trình bày Chánh pháp đúng như sự hiểu biết, sự hành trì của mình để thành

tự công đức Pháp thí và đem công đức ấy mà hồi hướng về Phật đạo, đó gọi là quy y Pháp.

Và theo Ngài Long Thọ (Nagārjuna) thế nào là quy y Tăng? Ý nghĩa quy y Tăng được Ngài giải thích như sau:

"Nhược chư Thanh văn nhân
Vị nhập pháp vị giả
Linh phát vô thượng tâm
Sử đắc Phật thập lực
Tiên dĩ tài thí nhiếp
Hậu nãi tài pháp thí
Thâm tín tứ quả Tăng
Bất phân biệt quý chúng
Cầu Thanh văn công đức
Như bất chúng giải thoát
Thị danh quy y Tăng
Hựu ưng niệm tam sự".¹²

Nghĩa là:

Nếu những người Thanh văn
Chưa vào địa vị pháp
Khiến phát tâm vô thượng
Khiến đắc mười lực Phật
Trước nhiếp bằng tài thí
Sau nhiếp bằng pháp thí
Tín sâu Tăng tứ quả
Tăng bảo không phân biệt
Cầu công đức Thanh văn
Không cầu giải thoát ấy,
Đó là quy y Tăng
Lại cần nhớ ba việc.

Ở đây, quy y Tăng là quy y đoàn thể Tăng đệ tử của Phật, đoàn thể này là những thành viên chưa có tính quyết định theo hướng của Thanh văn thừa, hay Duyên giác thừa, do đó phải tạo điều kiện để họ phát tâm vô thượng hướng đến Phật đạo, hay Nhất thừa đạo. Họ là những người có niềm tin sâu xa đối với bốn Thánh quả của Tăng và là thành viên của Tăng bảo.

Tuy rằng, họ cần thành tựu các công đức của hàng Thanh văn như cụ túc về Giới, cụ túc về Định, cụ túc về Tuệ, cụ túc về giải thoát, cụ túc về giải thoát tri kiến, cụ túc tam minh, lục thông, tâm được tự tại, có đại oai đức, xả trừ niềm vui thế tục, vượt khỏi thế giới của ma... Nhưng không cầu chứng giải thoát theo cảnh giới của Thanh văn do các công đức ấy đem lại, mà tâm của họ tin tưởng sâu xa và mong thành đạt đời sống giải thoát vô ngại của Phật.

Như vậy, quy y Tăng là quy y với một đoàn thể đệ tử xuất gia của Phật có tâm chí, có công đức và hạnh nguyện như vậy.

Lại nữa, đã quy y Phật thì phải luôn luôn nhớ đến thể tính giác ngộ của Phật, đã quy y pháp thì phải luôn luôn nhớ đến thể tính tịch diệt của Pháp và đã quy y Tăng phải luôn luôn nhớ đến thể tính thanh tịnh và hòa hợp của Tăng.

Lại nữa, theo Ngài Long Thọ (Nagārjuna) là do nhớ đến Phật đạo mà thực hành bố thí gọi là quy y Phật; do thủ hộ Chánh pháp mà thực hành bố thí gọi là quy y Pháp và do bố thí mà khởi tâm hướng về thành tựu Phật đạo nhiếp phục hàng Bồ-tát tăng và Thanh văn tăng gọi là quy y Tăng.¹³

Theo kinh Thắng Man, quy y Phật hay quy y Như Lai chính là quy y Nhất thừa đạo.

Thắng Man nói: "Như Lai đồng với thời gian vô hạn. Như Lai, Bạc Ứng Cúng, Bạc Chánh Đẳng Giác tồn tại ngang với biên cương của thời gian tận cùng vị lai. Như Lai đồng với vô hạn, đại bi cũng đồng với vô hạn an ủi thế gian. Đại bi vô hạn an ủi thế gian vô hạn, nói như vậy là nói về Như Lai một cách toàn hảo.

Lại nữa, nếu nói rằng, pháp vô tận, pháp thường trú là pháp cho hết thảy thế gian nương tựa, cũng là nói về Như Lai một cách toàn hảo.

Do đó, đối với thế gian chưa được hóa độ, không có nơi nương tựa, thì làm nơi nương tựa vô tận, làm nơi nương tựa thường trú cho đến cùng tận biên cương vị lai, chính Đấng để nương tựa ấy là Như Lai, Ứng Cúng, Chánh Đẳng Giác vậy.

Pháp chính là nói về một con đường duy nhất. Tăng là chúng ở trong ba thừa. Hai chỗ nương tựa này không phải là chỗ nương tựa tuyệt đối, chỉ gọi là nơi nương tựa thiếu phần.

Vì sao vậy? Vì nói về đạo pháp Nhất thừa, chúng đăc pháp thân tuyệt đối mà không nói còn có Pháp thân Nhất thừa nào ở bên trên nữa."¹⁴

Như vậy, theo Thắng man, quy y Như Lai chính là quy y Nhất thừa đạo và quy y Nhất thừa đạo là quy y chân lý tuyệt đối. Chân lý tuyệt đối chính là Pháp thân, Pháp thân chính là Như Lai. Từ nơi Như Lai mà pháp được duy trì và biểu hiện, pháp được tuyên dương và từ nơi Như Lai và lý tánh hòa hợp thanh tịnh của Tăng được duy trì và biểu hiện và cũng từ nơi lý tánh của Như Lai mà Tăng đoàn được thành lập.

Do đó, trong Như Lai có đầy đủ lý tánh tuyệt đối của Pháp và Tăng. Bởi vậy, khi mới thành đạo, đức Như Lai đã trao ba pháp tự quy y cho hai vị thương chủ Tapassu và Bhallika đầu tiên trong ý nghĩa quy y Nhất thừa đạo này.

Pháp và Tăng không khác biệt với Như Lai. Chính Như Lai đầy đủ cả ba sự nương tựa. Pháp và Tăng từ Pháp thân của Như Lai mà biểu hiện, nên Pháp và Tăng đồng nhất thể với Như Lai.

Chúng ta có thể là những lữ khách phong trần mãi mê theo cõi sắc thanh, bất chợt đứng đối diện với thác ghềnh sinh tử, ta không biết ta là ai trước khi cha mẹ sinh ra và ta là gì sau khi hình hài này hủy diệt và hoảng sợ nên sinh khởi cảm giác bế tắc, bơ vơ và hoảng sợ. Nên, bây giờ Tăng đoàn xuất hiện như là chỗ nương tựa cho ta, giúp ta thực hành Chánh pháp, tâm ta sinh khởi sự an ổn, tin tưởng và vui sướng, ta sinh tâm nương tựa nơi Pháp và càng thực tập Pháp thì phẩm tính siêu việt của Như lai ở nơi ta càng ngày càng hiển lộ.

Bây giờ, Như Lai đối với ta không còn là một ước mơ mà là một hiện thực. Một hiện thực của vô tận không gian, vô tận thời gian và vô tận tâm thức, Như Lai không phải chỉ là nơi nương tựa duy nhất mà còn là nơi bảo chứng an toàn tuyệt đối cho ta và cho tất cả muôn loài.

Nên, quy y Như Lai chính là quy y Nhất thừa đạo, quy y Pháp thân thường trú, đó là sự quy y hay là sự nương tựa an toàn tuyệt đối vậy.

T.T.H.

Chú thích:

¹ Kinh Pháp Cú 188.

² Kinh Pháp Cú 189.

³ A tỳ đạt ma đại tỷ bà sa luận 34, tr. 177a, Đại Chính 27.

⁴ Tăng Chi bộ kinh 1, tr. 34, Phật Học Vạn Hạnh, 1980.

⁵ Phật thuyết bản hạnh tập kinh 32, tr. 802, Đại chính 3.

⁶ 所歸依者,謂佛無學成菩提法,即是法身。所歸依者,謂唯滅諦,愛盡涅槃。所歸依者,謂成僧伽學無學法。(A tỳ đạt ma Đại tỷ bà sa luận 34, tr. 177a, Đại Chính 27).

⁷ 歸依成佛僧,無學二種法,及涅槃澤滅,是說具三歸。(A tỳ đạt ma Câu xá luận 14, tr. 76b, Đại chính 29).

⁸ Trách diệt: Là trong sự tương tục giữa tự và tha, giữa phiền não, hoặc, nghiệp và khổ quả đều là nhất tướng vắng lặng. (Câu xá thích luận 11, tr. 273, Đại chính 29).

⁹ 此歸依最勝,此歸依最尊,必因此歸依,能解脫眾苦。A tỳ đạt ma Thuận chánh lý luận 38, tr. 557, Đại Chính 29.

¹⁰ 不捨菩提心,不壞所受法,不捨大悲心,不貪樂餘乘,如是則名為,如實歸依佛。(Thập trụ Tỷ bà sa luận 7, tr. 54, Đại Chính 26).

¹¹ 親近說法者,一心聽受法,念持而演說,名為歸依法。(Luận đã dẫn).

¹² 若諸聲聞人,未入法位者,令發無上心,使得佛十力,先以財施攝,後乃以法施,深信四果僧,不分別貴眾,求聲聞功德,而不證解脫,是名歸依僧,又應念三事。
(Luận đã dẫn).

¹³ Tham khảo Thập trụ Tỷ bà sa 7, tr. 55, Đại Chính 26.

¹⁴ Thắng man sư tử hồng Nhất thừa đại phương tiện quảng kinh, tr. 220-221, Đại Chính 12.

GIỚI THIỆU

KINH KIM CANG

Edward Conze

VẤN ĐỀ VĂN BẢN

Bản kinh được in trong ấn bản này chủ yếu là của Max Müller.¹ Tôi có ghi thêm phần phân bổ trang của ông trong dấu ngoặc vuông,² để người đọc có thể căn cứ vào đó và trích dẫn rõ ràng. Trích dẫn riêng của tôi luôn luôn dựa vào các phẩm do Max Müller đã phân ra từ kinh văn.

Đổi ngược lại, hiển nhiên là cách phân đoạn đó được kế thừa của Lương Vũ Đế (Wu-ti; 505–570) vị vua đầu tiên của đời nhà Lương (Liang) Trung Hoa, người đã đề xuất cách thức phân đoạn này từ bản tịch tiếng Hán của ngài Cưu-ma-la-thập.³ Bản của Max Müller dựa vào ba tài liệu đều có tương đối trẻ. Đó là:

1. Một bản chép tay của Nhật Bản, được ông mô tả trong trang 16-17;
2. Một bản khắc gỗ của Trung Hoa;
3. Một bản khắc gỗ song ngữ của Tây Tạng từ Bắc Kinh, bản kinh được khắc bằng tiếng Sanskrit cùng ngôn ngữ *Lantsa* và phiên âm tiếng Tây Tạng; thêm cả phần phiên dịch xen vào giữa các dòng kinh.

¹ *Vajracchedikā Prajñāpāramitā-sūtra*, ed. Max Müller. Anecdota Oxoniensia, Aryan series, vol. 1, part 1. 1811. Text pp. 19-46.

² Viết tắt MM. [MM19]

³ S: Kumārajīva (344-413) hoặc (350-409). Hán phiên âm Đồng Thọ 童壽.

Một bản sao khác của bản khắc gỗ tương tự hiện còn ở *London School of Oriental Studies*,⁴ và nhờ sự hỗ trợ của các tư liệu này, mà tôi có điều kiện được rà soát lại các ghi chép của Max Müller.

Về các ghi chú, tôi đã dùng nhiều tư liệu khác nhau, ở đây được sắp xếp theo thứ tự niên đại:

Hai nguồn tư liệu xưa nhất là bản dịch tiếng Hán của ngài Cưu-ma-la-thập,⁵ và Luận giải của ngài Vô Trước và Thế Thân.⁶ Dù tính chất cổ điển của nó. Bản dịch của Cưu-ma-la-thập đã hé mở chút ánh sáng vào vấn đề nhận định về bản kinh. Đây một phần vì bản dịch ấy không xuất phát trực tiếp từ một bản gốc bằng tiếng Sanskrit, và phần lớn vì nó có ít liên quan với bản gốc hơn là bản dịch tiếng Tây Tạng sau này.

Phần lớn sự chệch hướng từ bản văn của Max Müller được ghi chú bởi De Harlez,⁷ tuy nhiên, chúng ta phải ghi nhớ rằng vào thời đại của Max Müller, cách đây 60 năm, thuật ngữ Phật học luôn luôn chưa được hiểu một cách dễ dàng như trong một số trường hợp, nơi mà chúng được thoát thai từ một nguồn khác sớm hơn, chúng đã biểu lộ một tình trạng sớm hơn của kinh văn (như trong các đoạn 3, 13e, 14a, 17d và 31).

⁴ Peking blockprint with Sanskrit, 74 Phật. LSOAS. 34849. Also Tohoku 677.

⁵ T 235; KUMĀRAJĪVA. A.D. 400. *Chin-kang pan-jo po-lo mi ching*. vol. VIII. pp. 748.752. – Còn có trong *Hashinaoto*, Xem số 31.

4a. F. W. THOMAS, *A Buddhist Chinese Text in Brahmi Script*, ZDMG, 1937, pp. 1-48. . 4b. H. W. BAILEY, *Vajra-Prajñāpāramitā*, ZDMG 92, 1938, 579-593. - 4c. F. W. THOMAS' reply to 4b, *ibid.* pp. 594-610. - 44. E. CONZE, *The frontispiece to the Tun. Huang print of 868 A. D.*, *The Middle Way* xxx 1, 1955, pp. 1-2.

⁶ ASANGA. 77 v. ed. Commentaries.. G. Tucci, MBT. *Năng đoạn kim cương bát-nhã ba-la-mật-đa kinh luận tụng* (2 bản, *Āryabhagavatī-prajñāpāramitā-vajracchedikā-saptārtha-ṭīkā* và *Trīṣatikāyā-prajñāpāramitāyā-kārikā-saptati*); ba quyển, Bồ-đề Lưu-chi dịch. Ngài Nghĩa Tịnh cũng có dịch một bản.

⁷ CH. DE HARLEZ, *Vajracchedikā*. Traduction du texte sanscrit avec comparaison des versions chinoises et mand. choue. JAs, 8ème série, tome 18, 1891, pp. 440.509. From no. 1.

Ở trong một thời điểm nào đó mà ta không biết chắc, như khi Cūma-lā-thập dịch ở đoạn 17e, đã dùng thuật ngữ *amahākāyaḥ*⁸ thay vì *akāyaḥ*. Đoạn 25, đã dùng *abālapṛthagjanā* (phàm phu) thay vì *ajanā* (ngu si, vô trí), hoặc là nhan đề kinh ở đoạn 13a đã ghi là *vajraprajñāparamitā* thay vì ghi đơn giản là *prajñāparamitā*.⁹ Trong đoạn 10c, ông diễn giải *apraṭiṣṭhitam cittam* là *phát khởi tín tâm thanh tịnh* – sanh tịnh tín tâm,¹⁰ chúng ta hầu như thích nghi với một trong những cách chú giải này bên cạnh cách ngài Cūma-lā-thập theo thói quen giải thích rõ khi ngài đọc lời dịch ra.¹¹ Ở đây ngài lưu ý người đang tiếp nhận giáo lý Bát-nhã ba-la-mật-đa của mình về *prabhāsvara-citta* (hàng phục tâm).¹² Có nhiều sự khác biệt về ngôn từ, sự giản lược và bỏ sót rất có thể do phương pháp phiên dịch của Cūma-lā-thập gây ra hơn là do sự phân kỳ của bản gốc kinh văn từ tiếng Sanskrit. Đưa ra một trường hợp sau cùng, bài kệ trong đoạn 32a như sau:

*Tất cả các pháp hữu vi
Đều giống như sao đêm, như mắt loạn, như ngọn đèn, như
huyễn thuật, như sương mai, như bọt nước, như cơn mộng, như
ánh chớp, như đám mây.
Chúng nên được quán chiếu như vậy.*¹³

⁸ T08n0235_p0751b04 || 如人身長大。(Cūma-lā-thập)

⁹ Tiếp đầu ngữ *vajra-* được dùng khá hiếm hoi trong *Đại bản Bát-nhã (Larger Prajñāparamitā)*, và trong đó đề cập đến một loại Kim cang định–‘adamantine’ *samādhi* (A xxx 491, P 82, 172, 199, 201), (A xxxi 525), hoặc là Pháp (*dharma*) (P 169), hoặc Trí (*jñāna*) (P 233). Hợp từ *vajra-prajñāparamitā* ít thấy dùng ở đây.

¹⁰ T08n0235_p0749c21 || 菩薩摩訶薩應如是生清淨心 E: pure, translucent thought.

¹¹ *Ý dịch* (e: elucidating his translations). Khác với lời *Trực dịch* của ngài Huyền Trang, Demiéville, JAs 1950, pp. 375-395.

¹² A i 5-6 = P 121-123 = S 490-503

¹³ Bản Hán dịch của Huyền Trang: *Chư hòa hợp sở vi, Như tinh ể đăng huyễn. Lộ bào mộng điển văn. Ứng tác như thị quán.*

T07n0220_p0985c19 || 諸和合所為 如星翳燈幻

T07n0220_p0985c20 || 露泡夢電雲 應作如是觀

prasunuyādaprameyamasamkhyeyam | katham ca samprakāśayet | yathā na prakāśayet | tenocyate samprakāśayediti | tārakā timiram dipomāyāvaśyāyabudbudam | supinam vidyudabhram ca |

Có lẽ đơn giản là do vận luật nghiêm ngặt của thi ca Trung Hoa mà các pháp hữu vi trong bài kệ này chỉ nêu có 6 ví dụ,¹⁴ thay vì 9 khi so sánh. Do vậy tôi đã chú thích bản dịch của Cưu-ma-la-thập trong chỉ vài trường hợp, khi bản dịch của ngài dường như có một điểm hiển nhiên là rất khác với bản gốc Sanskrit.

Kể đến là hai thủ bản cổ xưa. Bản thứ nhất là vào khoảng 500 năm STL.. từ miền Đông Turkestan đã được Pargiter biên tập¹⁵. Không may là bản này không đầy đủ. Trong đó có ba đoạn kinh bị mất, – khổ 1 (*folio*), từ đầu kinh cho đến giữa đoạn 2. Khổ 3-5, phần chính văn từ đoạn 4 đến đoạn 10; cũng như khổ 12, tương đương với đoạn 16c đến 17b. Thêm vào đó, nhiều chữ trong phần còn lại không thể đọc được. Thủ bản này khác với bản của Max Müller chủ yếu là sự bỏ qua những thuật ngữ rập khuôn và loại bỏ những chỗ lặp lại. Thỉnh thoảng bản kinh lại duy trì hình thái ngôn ngữ *Prakritie*¹⁶ cổ mà người sao chép sau này đã làm theo đúng thể thức.

Bất luận nơi nào trong thủ bản sau này, khi chép câu *bodhisattvo mahāsattvaḥ* đều chỉ ghi *bodhisattva*, (ngoại trừ trong đoạn 32a). Tôi đã ghi chú chỉ riêng điều này trong khổ thứ hai ấn bản này của Max Müller. Trong phần đối chiếu của tôi về thủ bản này và các bản tiếp theo, tôi thường bỏ qua những khác biệt nhỏ nhất về cách viết, v.v.. Luôn luôn có những nguyên bản để đáp ứng điều này.

Thủ bản *Gilgit Manuscript*,¹⁷ từ thế kỷ thứ 5 hoặc 6 là những nguồn tư liệu giá trị sớm nhất về những phần của bản kinh mà nó

¹⁴ Bản Hán dịch của Cưu-ma-la-thập: *Nhất thiết hữu vi pháp, Như mộng huyễn bào ảnh, Như lộ diệc như điện, Ứng tác như thị quán*.

T08n0235_p0752b28 || 一切有為法如夢幻泡影
T08n0235_p0752b29 || 如露亦如電應作如是觀

¹⁵ The Gilgit Manuscript, ed. IsMEO . Roma, in: G. Tucci, MBT, 1956.

¹⁶ Xuất phát từ chữ *Prākṛta* có nghĩa là '(lời nói) của giới bình dân'. Cũng như tiếng Sanskrit, có thể đại biểu thích hợp cho ngôn ngữ Indo-Aryan cổ; tiếng *Prākṛit* cũng vậy, đại biểu thích hợp cho giai đoạn trung kỳ ngôn ngữ Indo-Aryan. Ngôn ngữ *Prākṛit* được hình thành trong giai đoạn hai của tiến trình hình thành ngôn ngữ Ấn Độ. Tiếng *Prākṛit* được sử dụng phổ biến ở các vùng *Māhārāṣṭri*, *Śaurasenī* và *Māgadhi*, cùng các phương ngữ trong kinh điển Kỳ-na giáo.

¹⁷ The Gilgit Manuscript, ed. IsMEO. Roma, in: G. Tucci, MBT, 1956.

chứa đựng, có nghĩa là về đoạn 13c đến giữa đoạn 14e, và về đoạn 15b cho đến 32b. Trong 12 khổ (folio), có 7 khổ còn được lưu trữ, có nghĩa là khổ 5, và khổ 7 đến 12. Thủ bản này thậm chí hiếm có những lập lại không cần thiết hơn thủ bản của Pargiter, nhưng trong đó, tiến trình Phạn hóa (sanskritization) đã đi xa hơn.

Đến chừng năm 600, chúng ta có một tư liệu quan trọng, đó là bản dịch tiếng Hán của ngài Cấp-đa (Dharmagupta),¹⁸ vốn mô phỏng lại bản gốc Sanskrit ở Trung Hoa với sự tin cậy xác thực hơn. Với sự hỗ trợ của bản dịch này, và của những tư liệu khác được liệt kê ở đây, khiến chúng ta có thể tái cấu trúc với một mức độ cao về tính chính xác của bản gốc Sanskrit như khi nó đang lưu hành vào thời ấy. Vì điều này không phải là mục đích của tập sách này, nên chưa cần phải đề cập đến bản dịch của ngài Cấp-đa (Dharmagupta) ở đây.

Tiếp đến chúng ta có thể đề cập đến ấn bản Khotanese¹⁹. Không rõ niên đại chính xác, có lẽ khoảng giữa thế kỷ thứ 8-10,²⁰ ấn bản này ngắn hơn bản Sanskrit nhiều. Nó thiếu mất một số đoạn, như 13c, 15b, 16c, 17d (phần lớn), 18b-25, 27, 28, 30a, 30b (ngoại trừ 3 câu sau cùng). Đoạn 6 và 7 cho thấy một vài sự khác biệt với bản Sanskrit, trong đoạn 9 và 32a là những gì dường như được các nhà luận giải thêm vào.

¹⁸ P 238: DHARMAGUPTA. 600. vol. VIII. pp. 766.772. *Chinkang neng-tuan pan-jo po-lo-mi ching*.

¹⁹ Ed. STEN KONOW, *The V. in the old Khotanese version of Eastern Turkestan*. In HOERNLE, etc., I, pp. 214-239 (Introduction), 239-276 (Khot. text + MM's skr.), 276-288 (English), 330-356 (Vocabulary).

²⁰ Chứng cứ về niên đại đã được khảo sát bởi Sten Konow trong tác phẩm *Norsk Tidsskrift for Sprovidenskap* xi, 1938, pp. 25 sq. Nhưng nó ít có tính thuyết phục.

Bản kinh gốc mà bản dịch tiếng Tây Tạng sử dụng,²¹ được xác định niên đại vào khoảng năm 800 stl. là có căn cứ, vốn hoàn toàn khác với sự quen thuộc của bản gốc Sanskrit mà chúng ta đang có. Chúng ta đã xem nó tương đương như bản chép tay tiếng Sanskrit vào thế kỷ thứ 8, và đã ghi chú toàn bộ những điểm lệch lạc quan trọng ở cước chú. Có một khuynh hướng rõ rệt để viết tắt các câu rập khuôn; và đối với tôi, dường như các bản này, với độ dài hiện có chỉ là do công sức sao chép bản thảo qua hằng thế kỷ.

Như trong một bản in *clichés*, chữ “*đời sau*”²², hoặc chữ “*sẽ được chư Phật thấy biết*.”²³ đều bị lược bớt. Sẽ có phần khích lệ khi suy luận rằng các đoạn kinh văn tiếng Sanskrit trong bản văn của chúng ta mà bản dịch tiếng Tây Tạng bỏ sót, đã được bổ sung vào sau năm 800. Đây không phải trường hợp luôn luôn được trình bày theo cách bản Tây Tạng cũng như bản của *Gilgit* bỏ sót ba dòng ở đầu đoạn 18b, dường như chắc chắn là quá rườm rà. Tuy nhiên, nó đã có trong bản của Cưu-ma-la-thập rồi. Có lẽ rằng, như các bản kinh trong hệ Bát-nhã khác, cũng là *Vajracchedikā* được lưu hành trong các ấn bản đã được duyệt lại khác nhau, vốn đồng ý với nhau trong mọi yếu tính, nhưng khác nhau trong những chi tiết nhỏ. Tuy nhiên, phần lớn những tư liệu để nghiên cứu về các ấn bản đã được duyệt lại có thể dùng làm căn cứ hiện nay thì đã bị tiêu trầm.

Điều cần phải nói về bản khắc gỗ song ngữ (bilingual blockprint),²⁴ là nó khác với bản trong tạng Cam-châu-nhĩ²⁵ một vài chi tiết về sự phân đoạn (như đoạn 28), và bản ấy thường không tương đương với bản Sanskrit của chính nó (như đoạn 32a).

²¹ *Ses rub kyi pita rol in phyin pa rdo rje gcod pa*. 10a. *Otani Catalogue* 739. – 10b. *Tohoku Catalogue* 16 (Ka 121a 132b) 10c ed I. J. SCHMIDT, *Mem Ae Imp des Sciences de St Petersburg*, IV, 1837, *Über das Mahāyāna und Pradschnā-Pāramitā der Bauddhen*.- 10d. Còn có nhiều thủ bản (như bản Tohoku 6763), và bản khắc gỗ Lhasa Tohoku 6762, Peking LSOAS 8282’?, v.v... Hashimoto (see no 31) in lại bằng offset, một thủ bản trên “giấy xanh sẫm với chữ bằng bạc, được trao cho ông ta ở Mông Cổ.”

²² Hán: *Lai thế*; e: latter days

²³ Hán: *Như Lai tất tri tất kiến*; e: being seen by the Buddhas

²⁴ Peking blockprint with Sanskrit, 74 ff LSOAS 34849. Also Tohoku 6773.

²⁵ 甘珠爾, Bkaḥ-ḥgyur; Kāh-gyur; Kanjur

Tác phẩm chú giải của Weller về *Nhập bồ-đề hành luận*²⁶ đã chỉ ra rằng một nghiên cứu gần đây về các bản dịch Tây Tạng cho thấy nhiều vấn đề phức tạp vốn không phải luôn luôn dễ giải quyết, và đối với tôi, dường như có lẽ các nghiên cứu sâu hơn về các thủ bản và bản khắc gỗ tiếng Tây Tạng sẽ tiết lộ một mức độ lớn hơn về những sự khác nhau mà tôi ghi chú ở đây.

Sau cùng, chúng ta phải để ý những phần của bản kinh được tìm thấy trong các *trích dẫn* (quotations) ở các tác phẩm luận giải khác. Đến chừng mực tôi phát hiện được là: Mở đầu của đoạn 3 trong *Sādhanaṃālā*, trang 26. Một phần của đoạn 4 và 16 trong *Śikṣāmuccaya*²⁷ 275, 11-13 và 171, 9.12. Một phần của đoạn 9 và 10c, cũng như đoạn 26b trong *Bodhicaryāvatārapañjikā* 442, 13-443, 9, và 421. Đoạn 26a-26b trong *Prasannapad* xxii 448, 12-15. Dòng đầu tiên trong đoạn 26b cũng được trích dẫn, mà không chỉ rõ nguồn gốc, trong *Abhisamayālaṅkāra* trang 228, và đoạn 32a trong *Kauśika Prajñāparamitā* (chương V). Những trích dẫn này trong các tác phẩm luận giải được biên soạn từ thế kỷ thứ 7-9 cho thấy trong mọi nơi, không có ý nghĩa lệch lạc nào từ bản kinh của chúng ta.

Do vấn đề sự kiện, nếu chúng ta thừa nhận ấn bản Khotanese, thì mọi tư liệu liên quan đến sự khác biệt chỉ là những chi tiết nhỏ nhặt, và trên thực tế, những khác biệt về văn bản không bao giờ ảnh hưởng đến ý nghĩa. Trong một trường hợp, chúng ta có thể suy luận rằng một đoạn kinh (17c-d),²⁸ là sự thêm thắt vào sau này,

²⁶ 入菩提行論; s: Bodhicaryāvatāra. Của ngài Tịch Thiên 寂天 Śāntideva. Luận sư Trung quán Ấn Độ thế kỷ thứ 8. B.H. Hodgson, 1800~1894)

²⁷ *Tập Bồ Tát học luận* (s: śikṣāsamuccaya) của Tịch Thiên (s: Śāntideva);)

²⁸ (17c) And why? ‘Tathagata’, Subhuti, of true Suchness that is a synonym. *A. Tu-bồ-đề, »Nhu Lai« là biệt danh của chân như.*

(17d) And whosoever, Subhuti, were to say: ‘The Tathagata, the Arhat, the fully Enlightened One, has fully known the utmost, right and perfect enlightenment’, he would speak falsely, and he would misrepresent me by seizing on what is not there. And why? There is not any dharma by which the Tathagata has fully known the utmost, right and perfect enlightenment. And that dharma which the Tathagata has fully known and demonstrated, on account of that there is neither truth nor fraud.

vốn đã được âm thầm đưa vào bản kinh từ sau năm 800. Đó cũng là mối tồn nghi về giáo lý, vì, ngược với toàn bộ truyền thống đạo Phật (như chính bản kinh này ở đoạn 27), nói rằng Như Lai tương đương với *sự hủy hoại hoặc sự đoạn diệt của pháp* (*uccheda of dharmas*)²⁹

Tôi đã bỏ qua ý này trong cả phần biên tập và phiên dịch của tôi. Phần còn lại, bản kinh mà chúng ta đang có thực chất hoàn toàn giống như bản kinh mà ngài Vô Trước và Thế Thân chú giải vào khoảng năm 400 stl. Tất nhiên, có thể chính nó đã phát triển từ một bản văn ngắn hơn, bản văn mà, như có một lần E. J. Thomas đã gợi ý cho tôi, có thể bản kinh ấy vốn đã kết thúc ở đoạn 13a với câu *tenocyate prajñāparamitā*.³⁰ Cuốn *Bhadramāyādkāra-vyākaraṇa* (trang 136) và một vài bản kinh Pāli³¹ cũng có kết thúc như điểm đã lưu ý.

Tu-bồ-đề, nếu có ai đó nói “Như Lai, bậc A-la-hán, bậc Chính Đẳng Chính Giác chứng đắc Vô Thượng Chính Đẳng Giác” thì người ấy nói lời hư vọng. Tu-bồ-đề, người ấy diễn dẫn ta sai vì chấp vào cái không có thật. Vì sao? Tu-bồ-đề, vì không có pháp nào được Như Lai chứng đắc thành Vô Thượng Chính Đẳng Chính Giác.

Lại nữa Tu-bồ-đề, ở Pháp do Như Lai chứng đắc hoặc thuyết giảng, nơi ấy phi chân phi vọng.

Therefore the Tathagata teaches, ‘all dharmas are the Buddha’s own and special dharmas’.

Thế nên Như Lai dạy rằng, “tất cả các pháp đều là Phật pháp”.

And why? ‘All-dharmas’, Subhuti, have as no-dharmas been taught by the Tathagata. Therefore all dharmas are called the Buddha’s own and special dharmas.

Vì sao? Tu-bồ-đề, “Tất cả các pháp được thuyết bởi Như Lai chính là phi pháp, thế nên tất cả các pháp đều được gọi là Phật pháp”.

²⁹ kasyacid dharmasya vināśaḥ prajñāpta ucchedo veti.

“Những người đã khởi hành với Bồ-tát thừa nhận biết được sự hủy hoại hoặc sự đoạn diệt của một pháp nào đó. ”

T08n0235_p0752a22 || ...發阿耨多羅

T08n0235_p0752a23 || 三藐三菩提者說諸法斷滅相。莫作是

T08n0235_p0752a24 || 念。(Cru-ma-la-thập)

³⁰ Bản dịch tiếng Anh của E. Conze: “Therefore it is called ‘Wisdom which has gone beyond.’”

³¹ Trung bộ kinh (*Majjhima Nikāya*). Kinh số 12.

Ko nāmo ayaṃ bhante dhamma pariyāyo? Tasmātiha tvaṃ Nāgasamāla imaṃ

Thế nên có lẽ từ đoạn 13c đến 32a, về sau đã được thêm vào. Trong mối liên quan này, rất thú vị để lưu ý rằng phần lớn các đoạn ấy đã bị bỏ quên trong ấn bản Khotanese, thế nên nó vốn còn giữ được tình trạng cổ xưa hơn của bản kinh. Thêm vào đó, những đoạn này dường như quá lộn xộn và nhiều trùng lặp, và nguyên tắc nhất quán khó được tìm thấy trong sự liên tục các đoạn kinh và chủ đề. Cũng có gợi ý rằng sau đoạn 16, một sự nhầm lẫn của các trang giấy có lúc đã xảy ra vài lần, và tình trạng của bản kinh có thể được giải thích bằng cách thừa nhận rằng hoặc là các trang kinh đã bị sắp sai chỗ, hoặc là bị gấp lại trong quá trình sao chép, rồi bị ghép lẫn lộn vào trong chính bản kinh. Nếu điều ấy có thể xảy ra, chúng ta thấy các nhà luận giải trước đó, khoảng từ năm 400 STL..., đã khổ công để thể hiện tính hợp lý (logic) đằng sau sự tồn tại của bản kinh, và chúng ta không có tư liệu nào để đổi ngược lại đủ để cho phép chúng ta phát biểu với chút thẩm quyền về bản kinh mà chúng ta đã có trước đó ở một thời điểm sớm hơn.

NHAN ĐỀ KINH

Nhan đề *Vajracchedika Prajñāparamitā*, được chứng thực từ bởi lời ghi ở cuối kinh văn của vài thủ bản, từ năm 500 stl. trở đi bởi bản dịch tiếng Hán của ngài Cấp-đà, bởi bản dịch tiếng Tây Tạng và những trích dẫn trong *Sikṣāmuccaya* v.v...

Từ số dòng của các bài kệ, bản kinh còn được biết đến với tên gọi *Trisatikā Prajñāparamitā* (Bát-nhã Tam bách kệ)³²

dhammapariyāyaṃ Lomahaṃ- sanapaniyāyo ti na naṃ dhāarehitī. –

Tương tự như trong Kinh số 18. 115 và *Trường bộ kinh* (Dīgha-nikāya) 1.

³² E: *Perfection of Wisdom in 300 Lines*. Trong tác phẩm *La Somme du Grand Véhicule* của E. Lamotte in năm 1939, ở trang 195 có ghi: *Dans la Trisatikā Prajñāparamitā il est dit: Quand on parle d'une vertu, on parle de toutes les vertus*". Từ sự thiếu sót dòng này trong bản Kinh Kim Cang (*Vajracchedikā*) của chúng ta, có thể suy ra rằng có một bản đã được duyệt lại khác của ấn bản *Trisatikā Prajñāparamitā* đang lưu hành. Tuy nhiên, rất có khả năng đây là sơ suất một phần là do Giáo sư Lamotte, và sự liên quan là với luận giải của ngài Thế Thân về Kinh Kim Cang (Subcommentary to no. 32 by Vasubandhu. Bản Sanskrit đã bị mất.) Có nghĩa là chú giải về đoạn 3.

Thông thường, theo Max Müller, dịch *Vajracchedika Sūtra* thành *Kinh Kim Cang*. Không có lý do nào để bỏ đi cách dùng thông dụng này. Nhưng, nói một cách nghiêm túc, càng không chắc chắn có thể xảy ra hơn khi ở đây, người Phật tử có thể hiểu *vajra* như là chất liệu mà chúng ta gọi là *Kim cang – diamond*. Thuật ngữ rất quen thuộc trong nhiều kinh điển Phật giáo, gồm cả *Đại phẩm Bát-nhã ba-la-mật-đa* (*Large Prajñāparamita Sūtras*).³³ Mọi nơi, kinh đều nói đến ‘tiếng sét’ mâu nhiệm, và biểu thị cho sức mạnh không thể kháng cự lại được, cả ý nghĩa thụ động và chủ động. Do vậy, nên đề kinh có nghĩa là, ‘*trí huệ viên mãn chặt đứt (các thứ) như sấm sét*,’ hoặc ít chắc chắn hơn, ‘*trí huệ có thể chặt đứt cả sấm sét*.’

Với ý tưởng chúng ta có thể so sánh Mātreccheta, người ví lời nói của Thế Tôn như mặt trời, thường liên tục xua tan bóng tối ngu si, vô trí (*ajñāna*), và so sánh với vũ khí của Đế thích (*Śakra*), chày Kim cang (*vajra*) chẻ đôi núi kiêu mạn.³⁴ Ấn dụ ‘*chặt đứt*’ còn tìm thấy diễn đạt bằng hình ảnh đôi khi dùng để biểu hiện Bát-nhã ba-la-mật-đa³⁵

Và thường xuyên là qua Bồ-tát Văn-thù-sư-lợi, mô phỏng hình tướng nam giới với một thanh kiếm. Trong định nghĩa của *Dhammasangani*,³⁶ Bát-nhã (*paññā*) vốn được gọi là ‘gươm’, vì theo chú giải của ngài Phật Âm (Buddhaghosa),³⁷ nó cắt đứt phiền não. Còn có thể nói rằng nó cắt đứt bóng tối vô minh, và trong vài hình tượng của Văn-thù-sư-lợi, đầu lưỡi của thanh gươm là một ngọn lửa.

Kinh Kim Cang (*Vajracchedikā*) là một trong khoảng 40 bản kinh đã tạo nên văn hệ Bát-nhã ba-la-mật-đa. Lòng nhiệt thành xiển dương kinh hệ Bát-nhã vào đầu kỷ nguyên Tây lịch đã có kết quả

³³ *Vajracchedikā Prajñāpāramitā-sūtra*, ed. Max Müller. Anecdota Oxoniensia, Aryan series, voi. I, part 1. 1811. Text pp. 19-46.

³⁴ *Satapañcāsika* v, 74. Ý tưởng này không giống như của Lucan so sánh Julius Caesar với sấm sét trong (*Pharsalia* I, 151-157):

³⁵ Có nghĩa là *Prajñāpāramitā* trong Hư Không tạng (*Ākāśagarbha*) của Thai tạng giới Mạn-đà-la (*Garbhadhātumaṇḍla*) của Chân ngôn tông (Shingon school).

³⁶ n. 16, *paññā-sattham*. cf. also Theragāthā no. 1095.

³⁷ Asī 148, *kīlesa-cchedana*. cf. Jat. iv 174.

bằng những tác phẩm có độ dài, khó sử dụng, và sự sắp xếp lộn xộn như vậy, có nghĩa là, như tôi có trình bày qua một bài viết trong tác phẩm *East and West*,³⁸ niềm tin đặt vào đó đã vững chắc để thích ứng với các bản kinh. Văn hệ mới này đối diện với một nhu cầu về tình trạng canh tân trong việc biên soạn, giữa năm 300 đến năm 500 STL., một mặt là một số tóm lược bằng thể thơ (trùng tụng–versified summaries), như *Abhi-samayālaṅkāra*, và mặt khác, một số các bản kinh ngắn khác có tính chất triết học. Nổi tiếng nhất trong số này là Kinh Kim Cang (*Vajracchedikā*), vốn đã có được danh tiếng tuyệt đỉnh trong các quốc gia Đại thừa Phật giáo. Quả thực, Kinh Kim Cang là một trong các bản kinh sâu màu, vi diệu và có ảnh hưởng nhất trong số các kinh điển Đại thừa. Ngữ cú (phraseology) và văn phong của kinh hệ Bát-nhã mà nó đã tiên phong, và trong ít nhất 8 trường hợp nó đã hàm chứa sự hồi tưởng đến *Aṣṭasāhasrikā*.³⁹

Được sắp đặt như là cuộc đối thoại giữa Tu-bồ-đề và Đức Phật Thích-ca Mâu-ni, bản kinh cô đọng chỉ trong vài đề tài. Như trong Đại phẩm Bát-nhã, có nhiều không gian được dành để nhấn mạnh đến công đức của việc truyền bá và biên chép, lưu hành kinh. Những đoạn ít có tính truyền giáo này, gây sự nhầm lẫn như vốn có, có thể đã có nhiều vấn đề để thực hiện đối với sự thành tựu và tồn tại của kinh.

³⁸ V 3, 1954, pp. 192-497.

³⁹ S: *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*: *Bát thiên tụng Bát-nhã*. Trong đoạn 3 Kinh Kim Cang, tương đương với *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* i 20.

- Đoạn 6, câu ‘Được thấy biết bởi Như Lai–Như Lai tất tri tất kiến’ xuất hiện trong *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, x 224.

- Đoạn 7, câu cuối cùng bị lược bỏ trong *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, ii 36.

- Đoạn 8, câu, ‘issued from it is enlightenment’ v.v..., bị lược bỏ trong *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, 58 và xxviii 463.

- Đoạn 12, 15c, chú thích về *caitya*: trong *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* iii 57.

- Đoạn 14d, vai trò của *pāramitā* và *aparimāṇa*, tương tự như trong *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* A ii 45.

- Đoạn 17b. Thọ ký của Đức Phật Nhiên Đăng (*Dīpaṅkara*) cũng giống như trong *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* A ii 48, iii 368.

- Đoạn 18b, câu ‘past thought is not got at’, v.v... etc., như trong *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* xii 268.

Vấn đề còn lại là liên quan đến siêu hình. Hàng đệ tử Thanh văn và Duyên giác (*Disciples and Pratyekabuddha*), vốn rất được chú ý trong kinh văn Nguyên thủy, nay đã giảm bớt sức chú ý, và chẳng có sự nhắc nhở đến họ. Giáo pháp trong kinh đã được diễn đạt một cách khúc chiết, thẳng tắt và cô đọng.

Ý TƯỞNG NỀN TẢNG

Nội dung bản kinh có thể được tóm tắt theo 5 đề mục:

I. Con người không nên bám chặt khái niệm về một “cái ta (bản ngã), chúng sinh, thọ mạng, người (nhân).”⁴⁰ Theo cách tôi hiểu, bốn từ khóa thường lặp lại này nên được hiểu như sau:

(1) Ngã (*atman*): tưởng có một vòng tròn trung tâm mà mọi thứ thuộc về mình được sắp đặt trong đó, một phần của chính mình có liên quan với điều mà ta nói, “Đây là cái của ta. Ta là cái này. Đây là chính tôi.”

(2) Chúng sinh (*sattva*), là một cá thể riêng biệt, vốn cách biệt hẳn với những gì như thể là ở bên trong mình với những gì như thể là đang ở bên ngoài.

(3) Thọ mạng (*jīva*): là cội nguồn thống nhất của sinh mạng cá nhân. Như *psyche* (thể chất) hoặc *anima* chính là lực truyền động và hợp nhất trong mỗi cơ phận, nhưng nó chỉ kéo dài tuổi thọ một đời người, từ khi thụ thai cho đến khi chết.

4) Người (nhân, s: *pudgala*): Là một chúng sinh được nhìn từ bên ngoài, như là một thực thể xã hội.

Ở đây chúng ta xem xét phần đã đóng vai trò trong các bối cảnh khác nhau, sự tự ý thức về chính mình (self-identification) có kết quả từ mối tương quan bất biến về vai trò con người trong mỗi hoàn cảnh.⁴¹

⁴⁰ Khác với thứ tự trong bản dịch của Cưu-ma-la-thập: Ngã, nhân, chúng sinh, thọ giả.

⁴¹ Bốn vấn đề trên đều được định nghĩa súc tích trong tác phẩm *Abhisamayālaṅkāra* của Haribhadrā, U. Wogihara.

II. Con người không nên xem một (pháp), hay một thực thể riêng biệt, hiện hữu bất kỳ nơi đâu, vì nó là không.

III. Các pháp đều không có tự tính.

IV. Chúng ta không nên kiến lập nhận thức riêng của mình trong mọi nơi.

V. Đức Phật và tánh giác ngộ của ngài là vô cùng siêu việt.

Với giáo lý nguyên thủy về vô ngã (*anattā*) ngay từ điểm khởi đầu, như vậy kinh đã phát triển hệ quả của cái thấy các pháp và không có tự ngã (*void of self*). Mặc dù thuật ngữ ‘không–empty’ dù không chỉ được đề cập một lần, tuy nhiên, giáo lý về tánh không (*sūnyatā*; emptiness) là chủ đề chính ở đây, và nó được thiết lập trên nền tảng của bản thể học (ontological), tâm lý học (psychological) và luận lý học (logical).

Về mặt *bản thể học*, tính vô ngã của các pháp có nghĩa là *chẳng phải pháp* (no dharma), (như trong đề mục II vừa nêu trên). Ngay cả tột đỉnh của những phân tích Phật học cũng không tồn tại trong chính nó, cả giáo lý chứa đựng sự phân tích ấy cũng không.

Về mặt *tâm lý học*, chúng ta được thôi thúc (như trong đề mục IV vừa nêu trên), phải “phát khởi tâm niệm” không chấp cứng, không vương mắc, với bất cứ nơi nào, hoặc không đứng ở một quan điểm nào (đoạn 10, và đoạn 4), hoặc không tùy thuộc vào một điều gì.

Về mặt *Luận lý học*, kinh dạy rằng, (như trong đề mục III vừa nêu trên), rằng mỗi khái niệm chính trong đạo Phật đều tương ứng với một khái niệm tương phản với chính nó.

Một định thức đặc biệt ở đây được vận dụng để diễn đạt tư tưởng này, có nghĩa là, “*Công đức lớn, Như Lai thuyết dạy chẳng phải là công đức lớn. Trong ý nghĩa đó nên Như Lai mới nói đó chính công đức lớn.*” (đoạn 19, đoạn 8) tương tự như cùng một định thức, đã được dùng cho ý niệm *chúng sinh* các đoạn (14f, 17f, 21b), *các tướng của Như Lai* (5, 13d, 20b, 26a), *Phật pháp*⁴² (8; cf. 17e), *Bốn quả vị A-la-hán* (9a-d), *Phật độ*⁴³ (10b, 17g), *nhân tướng*

⁴² constituents (dharmas) of a Buddha.

⁴³ Buddha field.

(10c), vi trần (13c), chân thật tướng (14a), nhãn nhục ba-la-mật-đa (14d), chúng sinh tướng (14f), mang thân to lớn (17e), tâm lưu chú—*trends of thought* (18b), thân Như Lai viên mãn (20a), sự thuyết pháp (21a), thiện pháp (23), chấp ngã (25), phàm phu (25), Như Lai (29), vi trần chúng (30a), thế giới (30b), nhất hợp chấp⁴⁴—(30b), ngã kiến (31a) và pháp tướng (31b).

Trong mỗi quan hệ này, cách dùng rõ nét của thuật ngữ *tenocycate*, vốn chủ yếu xuất hiện trong phần sau này, chính là khía cạnh đặc biệt của bản kinh. Ở đây *tena* có nghĩa là *do vậy*—therefore, hoặc với ý nghĩa là ‘đó là lý do tại sao—that is why’, hoặc ‘vì lý do đó—for that reason’,⁴⁵ hoặc là với ý nghĩa ‘đó là cách,’ ‘theo cách đó’. Thủ bản của Pargiter đã dùng thuật ngữ *tad* trong vị trí đó. Cụm từ này là một thành phần chung của các định nghĩa và luận chứng Phật học, trong kinh điển của các tông phái⁴⁶ và nó biểu thị một mối tương quan luận lý vốn là đáng tin cậy và có thể được tán đồng. Trong bản kinh này, tuy vậy, lại thường biểu hiện một nghịch lý, bỏ lửng, và phi lý liên quan giữa tiền đề và đoạn sau.

Nó làm nổi bật một cách giàu trí tưởng tượng vốn hiện hữu giữa chân lý ẩn mật và chỉ là lời nói, giữa thực thể như nó đang là, và ngôn từ mà nó biểu hiện. Điều này hoàn toàn theo kịp với cách dùng của thuật ngữ *tasmad* trong Bát-nhã Tâm kinh (*Hṛdaya*). Vì, trong đó chúng ta được dạy rằng, tánh không (*śūnyatā*) là tương đương với các uẩn (*skandhas*), *do vậy*, chúng ta được bảo rằng, nghịch lý chính là chân thực, có nghĩa là các uẩn hoàn toàn rỗng lặng ở trong tánh không (*śūnyatā*). Qua sự phá hủy nguyên lý mâu thuẫn,⁴⁷ tính Luận lý của Bát-nhã ba-la-mật-đa khắc hẳn với phép Luận lý học của Aristotle ít nhất trong một điểm căn bản. Điểm thứ hai của sự khác nhau chúng ta sẽ được tiếp cận sau.

⁴⁴ seizing on material objects

⁴⁵ Tương đương với *teno karanena* ở trang 176b, và tương đương với *tasmād* trong trang 485.

⁴⁶ Để xác định rõ, xin xem trong Trung bộ kinh (Majjhima Nikāya),. 129

⁴⁷ Xem Selected Soyiaigs from the Perjecrion of Wisdom, 1955, no. 95.100.

VIỆC PHIÊN DỊCH

Việc phiên dịch theo như nghĩa đen mà tôi có thể làm được, với mức độ giảm trừ ngay cả các cú pháp Sanskrit bất kỳ chỗ nào có thể làm được. Trải qua nhiều năm nó đã được lưu hành bằng dạng đánh máy, và thường gặp phải hai sự chỉ trích, một là phản đối thuật ngữ *dharma* đã được chừa lại, không phiên dịch, ý kiến kia là thuật ngữ *apratiṣṭhita*⁴⁸ lại được dịch là *unsupported*.⁴⁹ Trong trường hợp thứ nhất, dường như tôi đã tránh né trách nhiệm của một người phiên dịch, trong trường hợp thứ hai tôi chọn một thuật ngữ hơi thô, có nghĩa là hầu như chẳng có vấn đề gì đối với người mới, quả thật phải lúng túng khi lần đầu tiên gặp phải một câu như ‘*unsupported he gives a gift.*’

Bây giờ với thuật ngữ ‘dharma’ có thể ở bất kỳ đoạn nào, rất dễ dàng để dịch thành ‘pháp’ với ý nghĩa là đối tượng của thức thứ sáu, có nghĩa là của ý (mind), và do vậy, nên tôi đã dịch là *mind-objects* hoặc là *objects of mind*, ở trong các đoạn 4, 9a, 10c, 14e. Nhưng cách dùng của từ ‘dharma’ ở mọi chỗ khác có trong bản kinh này, với sự thận trọng do nó mang nhiều ý nghĩa, thường là ba, có khi là bốn; các nghĩa ấy là:

Trước hết, nó biểu thị một thực tại tuyệt đối (ultimate reality) như là một sự thực, đó là *Pháp* (the Dharma). Tiếp đến, sự nhận thức và giáo pháp của Đức Phật về thực tại đó, Pháp như là ‘giáo lý–doctrine.’ Từ ghép Sad-dharma (Điều pháp)⁵⁰ có nghĩa chính là điểm này, và do vậy, tôi đã dịch là ‘good doctrine’ ở các đoạn 6, 14b, 16b, 21b. Nhưng hầu như toàn bộ các trường hợp nó cũng gần với nghĩa ‘pháp – a dharma,’ có nghĩa là một sự kiện được xem như là thực tại tuyệt đối, như được hiểu theo giáo lý A-tỳ-đạt-ma, mà ở đây tôi phải giả dụ là như vậy. Và sau cùng, thuật ngữ này trong một vài trường hợp, Chẳng hạn, như: ‘*dụ chiếc bè pháp*’⁵¹ ở

⁴⁸ *phát khởi tín tâm thanh tịnh.*

⁴⁹ không có gì chống đỡ, không có chỗ dựa, không nơi nương tựa. (Nghĩa bóng) không được ủng hộ, không được giúp đỡ.

⁵⁰ Đề kinh *Pháp hoa*.

⁵¹ E: simile of the raft. Hán: *Như phiệt dụ giả. Pháp thượng ưng xả, hà huống phi pháp* – (Cưu-ma-la-thập)

đoạn 6, cũng có nghĩa là ‘Diệu pháp, thiện pháp–good’ còn ngược lại là ‘chẳng phải pháp–*adharma*, có nghĩa là *phi pháp*.

Trong lịch sử tư tưởng nhân loại, những nhà tư tưởng khác nhau ưa thích những quy tắc luận lý khác nhau, Như một vài môn đệ của Aristotile đã chủ trương rằng các thuật ngữ phải nên mơ hồ, và đúng như lý tưởng, chỉ cần có một nghĩa, trong cách như vậy, một chữ tương ứng với một ý nghĩa. Những người khác lại chọn cách chuyển tải mỗi một thuật ngữ căn bản của họ bằng rất nhiều nghĩa đa dạng, và họ là thuộc vào hàng môn đệ của Bát-nhã ba-la-mật-đa. Thuật ngữ của họ, *sūnyatā* (tánh không), là một trường hợp khác trong quan niệm này. Vấn đề của chúng tôi ở đây không phải là để bàn luận về sự thuận lợi hay bất tiện của sự tiếp cận này. Chỉ có khả năng để nói rằng nó tồn tại, kỳ lạ như có thể hình dung được đối với những môn sinh của Aristote, và là một người dịch, có nghĩa là, trước hết, là một người phụ thuộc, phải nên tôn trọng điều ấy. Nếu độc giả của bản dịch tiếng Anh đôi khi lúng túng về ý nghĩa chân xác của thuật ngữ ‘*dharma*’, thì anh ta ở trong vị thế chẳng thiết thòi hơn độc giả của bản gốc Sanskrit.

Về phần thuật ngữ *a-pratiṣṭhita* chúng ta phải ghi nhớ rằng tiếng Anh chưa từng chịu ảnh hưởng của tư tưởng đạo Phật, do vậy nó thường không thể kịp thời tạo nên những quan điểm và khái niệm tương đương với Phật học. Điều cố gắng nhất mà tôi thực hiện được là nêu ra trong bảng thuật ngữ (Glossary) một vài cách dịch khác có thể chấp nhận được, biểu thị từng cung bậc ý nghĩa. Người đọc sẽ nhận ra rằng thuật ngữ *a-pratiṣṭhita* có quan hệ rất mật thiết với những từ khóa khác trong văn hệ Bát-nhã ba-la-mật-đa, như *anīśrita*, *na sthātvayam*, *anālaya*, *anālīna*, *anupalambha* v.v... E rằng sẽ dẫn chúng ta đi quá xa khi bàn đến chi tiết các thuật ngữ này.

Như phần cuối các bảng thuật ngữ, lẽ ra nên có một mục nhỏ để in toàn bộ từ vựng của bản kinh, phần lớn các từ xuất hiện trong kinh đều đang được dùng phổ biến và được nhiều người biết đến. Chúng tôi tạm hài lòng khi liệt kê 155 thuật ngữ để cung ứng vài điểm quan tâm đặc biệt hoặc khó. Đối với bản thuật ngữ này, chúng tôi thêm vào cách dịch của tiếng Tây Tạng từ ấn bản Kanjur, và Anh ngữ tương đương được thừa nhận trong bản dịch tiếng Anh của tôi, nơi chúng dường như có sự yêu cầu. Trong

trường hợp những thuật ngữ khó hơn, đặc biệt là những phần Edgerton⁵² đã bỏ qua trong cuốn Từ điển đồ sộ của ông, tôi đã thêm vào một vài giải thích rút ra từ những tư liệu luận giải có thể dùng được, và với điều kiện là tương đương với các kinh hệ Bát-nhã ba-la-mật-đa khác, lấy ra từ cuốn từ điển về bản kinh này chưa xuất bản của tôi. □

Dịch Việt: Nhuận Châu
từ *Vajracchedikā Prajñāpāramitā*
do Edward Conze biên tập và phiên dịch

⁵² *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, F. Edgerton, Motilal Barnasidass, 1972.