

TẬP SAN NGHIÊN CỨU PHẬT HỌC

PHÁP LUÂN

Số 9

2009 – PL. 2553

3. Tuệ Sỹ ► *Giới Thiệu Thành Duy Thức.*

39. Thích Thái Hòa ► *Giới Thiệu Kinh Kim Cang Tam Muội.*

55. Mai Thị Thơm ► *Hoa Nghiêm, Suối Nguồn Văn Hóa Phật Giáo Thời Trần.*

88. Phạm Công Thiện ■ **Minh Đức T.T.A.** ■ **Bình Nguyên** ■ **Hoàng Vũ Thuật** ► *Thơ.*

94. Pháp Thường ► *Tôi và “Làm thế nào để trở thành một bậc Bồ tát sáng rực...”*

121. Lama A. Govinda ► *Cơ Sở Tư Tưởng Mật Tông Tây Tạng (t.t.). - Dịch Việt Hạnh Viên.*

143. Gadjin M. Nagao ► *Bản Thử Luận trong Tư Tưởng Phật Giáo. - Dịch Việt Thích Nhuận Châu.*

182. ► *Zen Master Tuệ Trung Thượng Sỹ, His Teachings and Literature - Trans. by Phan Minh Trị.*

Hình bìa: *Quan Âm thiên thủ thiên nhãn*, chi tiết, tượng gỗ thế kỷ 17, chùa Bút Tháp, Thuận Thành, Hà Bắc.

GIỚI THIỆU

THÀNH DUY THỨC

TUỆ SỸ

1. THỨC LÀ GÌ?

Thành duy thức (Skt. *Vijñaptimatratāsiddhi*) là tên gọi chung cho hai tác phẩm của Thế Thân (Vasubandhu): *Nhị thập luận* (Skt. *Viṃśatikā*) và *Tam thập luận* (Skt. *Trimśatikā*), trong đó tác giả chứng minh tất cả tồn tại duy chỉ là thức. Từ Sanskrit được dùng ở đây là *vijñapti* mà Hán dịch là *thức*, thay cho từ được dùng trong kinh điển nguyên thủy là *vijñāna*, chỉ cho sáu thức, mà Hán cũng dịch là *thức*. Cả hai từ chỉ chung cho một sự thể, hay thể tính, nhưng được biết đến dưới hai hoạt dụng khác nhau. Sự thể đó nói chung là *thức*.

Chính trong ý nghĩa các đối tượng xuất hiện trước thức hay cho thức, nên nói tất cả duy chỉ là thức. Hiểu theo cách hiểu thông tục, nói *duy thức* là nói rằng tất cả tồn tại ngoại giới thấy đều là sự biến hiện của thức, được sáng tạo bởi thức. Cảnh được thấy trong chiêm bao là những thứ được sáng tác tùy ý bởi thức, tuy có bị tác động bởi những biến cố nào đó trong lúc thức trước đó. Nhưng, nếu hiểu theo cách hiểu kinh điển, cảnh vật trong chiêm bao tuy nói là thức biến hay biến thái của thức, nhưng không phải là những thứ được tưởng tượng hay sáng tác tùy ý bởi thức. Chúng là những kinh nghiệm quá khứ được tích lũy, được lưu trữ như là những dữ liệu trong kho chứa thức. Sau đó chúng được biến thái, qua quá trình xử lý, nghĩa là qua những quan hệ tương tác giữa các dữ liệu, để rồi chúng xuất hiện như là đối tượng của ý thức. Duy nhất chỉ là đối tượng của ý thức, mặc dù trong chiêm bao cái vẻ như được thấy bởi mắt, được nghe bởi tai. Ý thức cũng không tùy tiện sáng tác cảnh chiêm bao. Cảnh vật chiêm bao xuất hiện, và ý thức vịn vào đó để xuất hiện và hoạt động, quá trình xử lý tùy thuộc một số điều kiện, tùy thuộc các duyên.

Cảnh xuất hiện trong chiêm bao được dùng để mô tả ý nghĩa duy thức, như vậy không phải vì chúng là sản phẩm được sáng chế tùy tiện bởi

thức; mà nói là duy thức, vì chúng không xuất hiện bên ngoài thức. Thật vậy, cảnh vật trong chiêm bao là những thứ chỉ xuất hiện *bên trong thức*. Tương tự, trong khi thức tỉnh, cảnh vật được thấy không tồn tại ngoài thức, điều này có nghĩa rằng thức chỉ nhận thức, chỉ bắt nắm cái xuất hiện bên trong nó do tác động bởi cảnh ngoại tại, bên ngoài nó. Vậy thì, cảnh vật ngoại tại ấy tồn tại thực hay bất thực? Chính đây là điểm tranh luận giữa các nhà Đại thừa.

Điểm thừa nhận chung, theo đó, tồn tại khi trở thành đối tượng được nhận thức, tồn tại ấy không xuất hiện trong thức nó như là nó, mà xuất hiện qua ảnh tượng được xử lý, hay được tái cấu trúc bởi thức. Quá trình xử lý đối tượng nhận thức này, tức quá trình tái cấu trúc thực hiện bởi thức này, kinh điển gọi là *vikalpa*: *phân biệt*, hay *parikalpa*: *biến kế phân biệt*. Luận *Madhyānta* nói: *abhūtaparikalpo'sti*:¹ *hư vọng phân biệt hữu*, cái tồn tại là cái phân bố cấu trúc một cách không hiện thực.² Cái phân bố cấu trúc bất thực ấy – cái hư vọng phân biệt ấy, được chỉ định là thức. Nói cách khác, thức không bao giờ nhận thức được tự thân của sự vật, nghĩa là nó không thể vươn đến hay đạt đến chân như hay như tính (*tathatā*) của tồn tại, mà chỉ nắm bắt được những gì sau khi chúng đã được tái cấu trúc. Duy chỉ *trí vô phân biệt* của Như Lai mới đạt đến Chân như hay Như tính (*tathatā*), hay Như thực tính (*yathābhūtātā*). Cũng như một khách hàng bình thường nhìn lên màn hình vi tính, nhìn thấy những hình ảnh xuất hiện trong đó, rồi vui, mừng, buồn, giận, theo tác động của chúng, nhưng người đó không thể nhận thức được bản chất hay tự thể của chúng. Duy chỉ kỹ sư lập trình, hay người có kiến thức về các nguyên tắc lập trình, mới thông hiểu được các dữ liệu đã được lưu trữ như thế nào và được xử lý như thế nào để cho xuất hiện những hình ảnh ấy.

¹ k. i. 22. Hán, Huyền Trang, *Biện trung biên I*, T31n1600, tr. 464b15: 虛妄分別有

² *Kalpa*, *vikalpa*, *parikalpa*, những từ thường dùng như đồng nghĩa. Stcherbatsky, trong *Buddhist logic*, dịch Anh là *construction*: sự cấu trúc; trong *Madhyānta-vibhaṅga*, *parikalpa* được ông dịch Anh là “*the Universal Constructor of phenomena*”: Vị (tác viên) Cấu trúc phổ quát của các hiện tượng. Hattori, trong *Pramāṇasamuccaya*, từ *kalpanā*, dịch Anh là *conceptual construction*: cấu trúc mang tính khái niệm; và chú thích, *kalpanā* = *vikalpa*. Lê Mạnh thát, *The Philosophy of Vasubandhu*, 2003, tr. 284, *vikalpa*, dịch Anh là *verbal construction*: cấu trúc mang tính ngôn ngữ.

Vậy, câu hỏi căn bản để dẫn đến những giải thích bất đồng là, bản chất của tồn tại là gì? Các môn đệ truyền thừa của Vô Trước và Thế Thân cho rằng – hoặc giả thiết được cho rằng, bản chất của tất cả tồn tại chính là thức. Từ đây, một câu hỏi khác cần được nêu lên: thức ấy là gì? Cũng nên nói thêm rằng, thức được nêu ở đây chỉ cho thức thể, bao hàm cả hai hình thái xuất hiện, hoặc như là công cụ hay hành vi nhận thức (*vijñāna*), hoặc như là thông tin viên (*vijñapti*).

Khi nhắc đến từ *thức*, phổ thông có cảm tưởng rằng ta đã biết nó là cái gì rồi, cũng như ta biết tai, mắt là cái gì vậy. Nhưng khi cần chỉ vào nội dung cụ thể của nó, trở vào đích xác tự thể của nó, thì hầu như các nhà bác học thấy đều bối rối.³ Song, ở đây chúng ta không nhất thiết phải đề cập đến sự bối rối ấy, mà chỉ cần đọc lại đoạn kinh *Lăng nghiêm* cũng sẽ thấy rõ sự bối rối của A-nan.⁴

Đức Phật hỏi A-nan: Ông lấy cái gì để thấy thân Phật? A-nan đáp: Lấy *tâm và mắt*. Phật lại hỏi: Tâm và mắt ở đâu? A-nan đáp: Mắt tức phù trần căn gồm bốn đại chủng, nó ở trên mắt. Thức tâm thì ở trong thân. Phật lại hỏi: Nếu thức tâm ở trong thân, tại sao nó không thấy ruột, gan, tim, phổi các thứ?

Đoạn dẫn tóm tắt trên mở đầu cho chuỗi bảy lớp gạn hỏi tâm của Phật để khai ngộ A-nan. Đoạn kinh này được đánh giá rất cao trong truyền thống Phật học Trung quốc và nhiều người do đoạn kinh này mà tìm đến nghiên cứu Phật học. Tuy nhiên, nhìn từ quan điểm A-tì-đàm,

³ Cách gọi tên thời danh của Thomas Nagel ("*What is it Like to Be a Bat?*" - 1974): *what it is like*: nó giống như cái gì đó. Chủ nghĩa duy vật lý (physicalism; cf. *Contemporary debates in philosophy of mind*, 2007) cho rằng tất cả phát sinh phụ tùy theo vật lý (*everything supervenes on physical*). Chủ nghĩa nhị nguyên xem tâm và vật là hai thực thể song song (*substance dualism*), hoặc các đặc chất tâm thức là những thành tố căn cơ tại cũng ngang bằng các thành tố vật lý (*fundamental property dualism*), hoặc thức là những đặc chất đột xuất từ các tổ chức phức hợp vật lý nhưng không tùy thuộc vật lý (*emergent property dualism*), v.v... Các nhà vật lý lượng tử thì cho thức cũng là lượng tử (*quantum mind*: David Bohm, Gustva Benroider, David Chalmers, Roger Penrose, Evan Harris Walker, Henry Stapp, v.v...). Các lý thuyết này không hoàn toàn đồng ý nhau để chỉ thức (consciousness) là cái gì.

⁴ Cf. Lữ Trùng, *Lăng nghiêm bách ngộ*, Lữ Trùng Phật học luận trước tuyển tập, tập I, 1996.

không những các câu trả lời của A-nan có vẻ ngớ ngẩn, mà cả đến những câu hỏi được cho là nêu lên bởi Phật cũng vô nghĩa. Truyền thống A-tì-đàm, căn cứ trên kinh điển nguyên thủy, tức các bộ A-hàm, mỗi khi nêu lên vấn đề nhận thức, thường dẫn đoạn kinh Phật nói: “Sau khi duyên đến mắt và các sắc, nhận thức mắt phát sinh.”⁵ Không riêng các Luận sư A-tì-đàm, mà cả đến các Luận sư Trung quán khi đề cập đến sự xuất hiện của thức cũng thường xuyên dẫn chứng đoạn kinh này.⁶

Đoạn kinh khác cũng nói: “Nếu mắt nội xứ không bị hư hoại; sắc ngoại giới không lọt vào tâm nhìn, không có sự chú ý thích đáng, thức tương ứng không phát sinh...”⁷

Ý nghĩa của đoạn kinh nói rằng, bất cứ khi nào và nơi nào mà có sự tụ hội của căn và cảnh, thì khi ấy và nơi ấy thức xuất hiện. Như vậy, không thể nói thức ở trong hay ở ngoài thân. Câu trả lời được gán cho A-nan liên hệ đến quan niệm về tự ngã của một số học phái Ấn độ, theo đó, tự ngã là một *jīva* cực tiểu,⁸ tồn tại trong thân; khi nó xuất hiện nơi con mắt thì mắt thấy cảnh vật bên ngoài; khi nó xuất hiện nơi tai thì nó nghe các thứ âm thanh. Hoặc cho rằng nó lớn bằng thân lượng.⁹ A-nan tất nhiên biết rõ đoạn kinh Phật nói vừa dẫn, nên chắc chắn không khi nào lại trả lời nó ở trong thân hay ở ngoài thân. Tất nhiên, Phật không xác nhận tồn tại một tự ngã dù lớn hay nhỏ để nói nó ở trong hay ngoài thân, nên cũng không hỏi A-nan những câu hỏi như vậy. Song, người

⁵ Pāli, định cú: *cakkhuñca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuviññāṇam*.

⁶ Cf. dẫn bởi Candrakīrti, *Prasannapadā*, tr. 6.3: *cakṣuḥ pratītya rūpāṇi cotpadyate cakṣurvijñānam*.

⁷ M. 28. Hatthipadopama: *ajjhattikañceva cakkhum aparibhinnaṃ hoti, bāhirā ca rūpā na āpāthaṃ āgacchanti, no ca tajjo samannāhāro hoti, neva tāva tajjassa viññāṇabhāgassa pātubhāvo hoti*. Hán, *Trung A-hàm* 7, kinh số 30: Tượng tích dụ kinh: 若內眼處不壞者。外色便為光明所照。而便有念。眼識得生。Cf. dẫn bởi *Tì-bà-sa* 12, tr. 58c19: 如象跡喻。契經中說。舍利子言。若內意處不壞外法處。現前及能生作意正起。爾時意識生。

⁸ Chủ trương của các phái Paśupati (Thú chủ ngoại đạo) và Parivrajaka (Biến xuất ngoại đạo. Xem Ch. i, Việt, cht. 33.

⁹ Trong Kỳ-na giáo, nó là *jīvāstikāya*, lớn bằng thân lượng tùy theo voi hay muỗi. Cf. S. Dasgupta, *A history of Indian philosophy*, vol. I, tr. 189; 1973.

soạn kinh Lăng nghiêm, gán những điều không tìm thấy trong kinh điển nguyên thủy, và cả trong các kinh điển Đại thừa, cho Phật và A-nan, có thể ông muốn dẫn đạo người sơ cơ đi từ những câu hỏi ngớ ngẩn để tiến đến thông hiểu những vấn đề cao siêu. Nếu vậy, đây là điều mà soạn giả Lăng nghiêm đã thành công.

Xem thế đủ thấy rằng mặc dù trong các kinh điển nguyên thủy cũng như Đại thừa đề cập đến thức rất nhiều, và cũng có nhiều đoạn kinh mô tả sự xuất hiện của thức và những điều kiện cần hội đủ để xuất hiện; tuy vậy, nếu cần chỉ thẳng vào cái gì để biết nó là thức, thì điều này không đơn giản. Chính vì vậy mà khi nói đến từ “duy thức”, dù hiểu *thức biến* theo cách nào, nhưng vì chưa thể xác định được thức là cái gì, nên những giải thích thường trở thành vô nghĩa.

Khi ta thấy một vật, sự thấy này được thực hiện bởi mắt? Hay bởi thức? Hay bởi một cái tôi nào đó làm chủ nhận thức? Những câu hỏi như vậy không thể trả lời trong một vài dòng chữ, mà cần phải qua một quá trình chiêm nghiệm nghiêm túc và lâu dài mới có thể mong đi đến một kết luận dứt khoát. Trong trình độ nghiên cứu hiện đại của các ngành học thuật, tâm lý học, sinh lý học, vật lý học, v.v., chưa có đâu đề xuất giải đáp được chấp nhận phổ biến. Các luận điển của Du-già hành tông, và của Duy thức học, cũng không đề xuất giải đáp thỏa mãn, mà chỉ cung cấp những phương pháp tư duy để mỗi cá nhân tự chiêm nghiệm và tự thể nghiệm. Duy thức học, cũng như các tông phái Đại thừa Phật giáo khác, không chỉ thẳng cho mọi người chân lý là cái gì, nó như thế nào, mà chỉ con đường dẫn đến đó, để mọi người tự nhìn, tự thấy và hiểu.

Dù vậy, để có thể tiếp cận con đường dẫn đến sự thật ấy, ở đây chúng ta cũng cần tìm hiểu ý nghĩa *thức* là gì trong phạm vi chân lý ước lệ.

Nguyên thủy, đức Phật chỉ đề cập sáu thức. Ai cũng có thể nhận biết được sáu thức này qua các hoạt động của nó. Nghĩa là, ta chỉ có thể biết được rằng thức tồn tại hay xuất hiện khi nào biết được hoạt động của nó. Định nghĩa được nêu như là công thức hay định đề như sau, trong các kinh điển Pāli: *vijānāti vijānātīti kho, āvuso, tasmā viññānanti*

vuccatī’’ti.¹⁰ Vì nó nhận thức, nên gọi nó là thức. *Abhidharma-samuccaya* cũng định nghĩa tương tự: *kimlakṣaṇam vijñānam*| *vijānanālakṣaṇam vijñānam*| *vijñānam yena rūpaśabda-gandharasasparśadharmān nānā viṣayān vijānāti*||¹¹, “Đặc điểm của thức là gì? Nó thức nhận thức các đối tượng sai biệt, như sắc, thanh, hương, vị xúc, pháp.” Nói nôm na, thức là cái biết, hay cái để biết. Khi nó nhận biết sắc do bởi mắt, nó được gọi là thức của mắt, hay thức ở nơi mắt; thức y nơi mắt mà hoạt động. Khi nó nhận biết âm thanh do bởi tai, nó được gọi là thức tai hay thức nơi tai; thức y nơi tai mà hoạt động.

Kinh cũng nói, các hành là vô thường; chúng xuất hiện rồi biến mất. Các Luận sư A-tì-đàm diễn giải thêm: Cái gì vô thường, cái đó xuất hiện và biến mất trong từng sát-na. Nếu một pháp mà có thể tồn tại kéo dài trong hai sát-na, nó cũng có thể kéo dài thêm nhiều sát-na, và cũng có thể kéo dài vĩnh viễn. Cho nên, nói vô thường, nên hiểu là sát-na vô thường. Khi áp dụng quy luật này vào quá trình nhận thức, lúc bấy giờ căn sở y của thức và cảnh đối tượng của thức, tất cả cũng đều là các hành chịu chi phối bởi vô thường, nên chúng chỉ tồn tại trong mỗi sát-na. Khi căn và cảnh diệt thì thức cũng diệt. Vậy, trong quá trình nhận thức, căn, cảnh và thức đồng xuất hiện trong sát-na thứ nhất, và diệt ngay sau đó. Sang sát-na thứ hai, căn, cảnh, thức khác xuất hiện. Cái gì đồng nhất tất cả những yếu tố xuất hiện trong sát-na thứ nhất với những cái xuất hiện hiện trong sát-na thứ hai, và nhiều sát-na sau tiếp theo, để nói rằng chúng đồng là một căn, một cảnh, và một thức? Ở đây, ta có thể cho một thí dụ hình ảnh. Một người ghé mắt nhìn qua một khe cửa, đọc được từng mẫu tự đi qua. Vì khe hẹp, mỗi lần y chỉ nhận được một chữ cái. Loạt chữ cái liên tục tiếp nối nhau xuất hiện. Sau một lúc, người ấy nhận được một thông điệp nào đó qua các mẫu tự lần lượt xuất hiện ấy. Nhận thức này đạt được do từng ký tự được tiếp nhận và được lưu trữ đầu đó, trong ý thức chẳng hạn hay trong óc não, và ngay sau đó chúng được xử lý, tức được nối kết theo một quy luật định sẵn, theo một khung ngữ pháp nào đó, tiếng Việt, hay tiếng Hoa, hay tiếng Nhật. Nói cách khác, từng mẫu tự hay ký tự riêng biệt, nếu không được

¹⁰ M. i. 449, dẫn bởi *Visuddhimagga*, tr. 452.

¹¹ *Abhidharmasamuccaya*, Pradhan p. 3,1.

xử lý, hay được tái cấu trúc theo quy luật định sẵn, những thứ ấy không có ý nghĩa gì, chỉ như đá sỏi ngoài kia vậy thôi. Cũng vậy, do bị chi phối bởi định luật vô thường, pháp sinh rồi diệt trong từng sát-na. Chúng được nhận biết là cái gì, do bởi mắt hay tai, hay các thứ, đều được tái cấu trúc trong quá trình nhận thức.

Do ý nghĩa này, *Thức thân tức luận* nói: Thức con mắt có thể nhận biết được màu xanh, nhưng không nhận biết được rằng “đây là màu xanh.”¹² Theo đó, trong từng sát-na, từng đối tượng cá biệt xuất hiện và được thức nắm bắt. Nhưng chỉ khi nào có sự tổng hợp và đồng nhất tất cả những gì đã xuất hiện và biến mất trong nhiều sát-na, bấy giờ nhận thức mới đạt đến phán đoán, biết rằng cái đó là cái gì. Quá trình nhận thức như vậy được phân tích thành hai giai đoạn: giai đoạn đối tượng chưa được cấu trúc, và giai đoạn đã được tái cấu trúc. Thuật ngữ nói chung gọi là vô phân biệt, và phân biệt. Tất cả mọi nhận thức, nơi phạm phu cũng như nơi Thánh giả, đều bắt đầu bằng quá trình không cấu trúc.¹³ Nhận thức này thuật ngữ gọi là *pratyakṣa*: hiện lượng, thấy trực tiếp bằng chính con mắt của mình, không qua trung gian con mắt của ai khác (*aparokṣa*). Trong từ ngữ thường dùng ngày nay, ta có thể gọi nó là nhận thức trực giác, tuy nói như thế chưa hẳn chính xác.

Định nghĩa về hiện lượng (*pratyakṣa*), Trần-na nói: Hiện lượng, trừ phân biệt.¹⁴ Định nghĩa này cũng được lặp lại trong *Chính lý trích luận*,¹⁵ với một chi tiết được thêm: Nhận thức trực quan hay hiện lượng

¹² *Thức thân tức luận* 6, T 26, tr. 559b27: 有六識身。謂眼識耳鼻舌身意識。眼識唯能了別青色。不能了別此是青色。 *Câu-xá* 10, tr. 52c6: 如說眼識但能了青不了是青。 Xem, dẫn bởi Dignāga (Trần-na), *Pramāṇasamuccaya*, Hattori, tr. 2.20: *abhidharme 'py uktam - cakṣurvijñānasamaṅgī nīlaṃ vijānāti no tu nīlam iti*.

¹³ Nhận thức trực tiếp, hay tri giác trực tiếp (*direct perception*). *Nyāyabindu*, có bốn loại: 1. nhận thức bởi giác quan (*indriyajñānam*, căn thức hay thức y trên căn); 2. ý thức (*manovijñānam*) trực tiếp theo sau thức bởi căn; 3. tâm và tâm sở tự chứng (*cittacaittānam ātmasamvedanam*); 4. quán trí (*yogijñānam*), nhận thức với đối tượng chân thực (*bhūtārtha*) khi đạt đến mức cực biên tế tu định.

¹⁴ Dignāga, *Pramāṇasamuccaya* 1.3: *pratyakṣam kalpanāpoḍham*/ Hán, cf. *Chính lý môn luận*, Huyền Trang, T32n1628: 現量除分別.

¹⁵ Cf. Dharmakīrti, *Nyāyabindu*, i. 4: *tatra pratyakṣam kalpanāpoḍham abhīrāntam*, hiện lượng, trừ phân biệt, thêm yếu tố không lầm lạc.

là nhận thức loại trừ sự cấu trúc và không sai lầm.¹⁶ Nhận thức có thể trực tiếp, nhưng sai lầm, như các trường hợp thấy cây trên bờ di chuyển thay vì thấy thuyền ta đứng trong đó di chuyển; hoặc giả thấy hai mặt trăng do khuyết điểm nào đó nơi con mắt. Những sai lầm này được phán đoán từ nhận thức thông tục của phàm phu, chứ đối với Thánh giả, ngay chính hiện lượng không phân biệt của phàm phu vẫn là nhận thức sai lầm, không bắt nắm được bản chất hay như tính của thực tại.

Sự vật xuất hiện trong sát-na thứ nhất, rồi biến mất; ấn tượng của nó được lưu lại để sau đó căn cứ¹⁷ trên ấn tượng được lưu trữ này để nhận dạng ảnh tượng xuất hiện trong sát-na kế tiếp. Ảnh tượng xuất hiện trong sát-na thứ hai này rồi cũng biến mất ngay, ấn tượng của nó cũng được lưu trữ để làm cơ sở nhận dạng cái xuất hiện tiếp theo nữa. Quá trình xuất hiện, biến mất, rồi tái hiện để nhận dạng và đồng hóa chuỗi ấn tượng liên tục, dẫn đến phán đoán về đối tượng xuất hiện đó là cái gì. Vì thế nói, thức con mắt nhận biết màu xanh nhưng nó không thể đưa ngay ra phán đoán “đây là màu xanh.” Phán đoán là kết quả của quá trình cấu trúc.

Như vậy, định nghĩa kinh điển nói, *vijānāti vijānātīti kho, āvuso, tasmā viññānanti vuccatī’ ti*, gọi nó là *thức* vì nó *nhận thức*, định nghĩa này đề cập thức trong nhận thức thuần túy, tổng quát, chung cho cả Thánh trí và tục thức phàm phu, không phân biệt và có phân biệt. Thức trong định nghĩa này, mà nguyên ngữ Sanskrit là *viññāna*, là cái biết, hay cái nhờ đó mà có sự nhận biết, chỉ cho kết quả nhận thức, hay công cụ để nhận thức. Thức chỉ có thể nhận biết được qua hoạt động của nó, cũng như hành vi chặt được nhận biết qua công cụ của nó là cái búa.¹⁸ Một vật như vậy, mà hoạt động của nó không được quy định cho một mục đích nào đó với đối tượng nào đó, nó cũng không thể được xác định đó

¹⁶ Nyāyabindu 1.4: *tatra pratyakṣaṃ kalpanāpoḍham abhrāntam*/

¹⁷ Căn cứ này, Thế Thân, trong *Câu-xá*, gọi là ý căn (*mana-indriya*). *Kośa* i. k. 17: *saṃjñānānatarātītaṃ viññānaṃ yaddhi tan manas*, thức nào trong sáu thức thuộc quá khứ trực tiếp (một sát-na trước); thức ấy chính là ý. *Câu-xá* 1: do tức lục thức thân vô gián diệt vì ý 由即六識身無間滅為意.

¹⁸ *paraśunā chinatti*, ngữ pháp Pāṇini i. 4. 42, Bhartṛhari (iii.2: 258): *karaṇena hi sarveṣāṃ vyāpāro vyavadhīyate*, mọi hành động được hoàn tất bởi công cụ.

là cái búa hay là cái gì khác.¹⁹ Hoạt động với đối tượng và công cụ của nó được xác nhận do bởi kết quả của nó. Cũng vậy, nói rằng thức được nhận biết do bởi hoạt động của nó, tức nói rằng kết quả hoạt động của nó được xác nhận. Đây có thể được xem là định nghĩa tổng quát của Trần-na về nhận thức, như được nêu trong *Tập lượng luận*.²⁰ Theo đó, giả sử đối tượng ngoại giới tồn tại, như vật xanh chẳng hạn; khi một cá nhân nhận biết sự hiện diện này, phán đoán đạt được ở đây là “nó nhận biết rằng nó nhận biết (thấy) vật xanh.” Trong phát biểu “nó nhận biết” thứ nhất bao hàm cả chủ thể và đối tượng nhận thức. Trong đây có thể giả thiết rằng đối tượng là tồn tại ngoại giới, và chủ thể là thức nội giới. Trong phát biểu “nó nhận biết” thứ hai, đối tượng chính là cái “nó nhận biết” thứ nhất.²¹ Cái đó là một cấu trúc bao gồm chủ thể và đối tượng được dựng lên chính bên trong thức. Chỉ khi phán đoán như vậy đạt được, bấy giờ mới có thể nói nhận thức đã đạt được kết quả. Vậy thì, cái mà thức nắm được như là kết quả ở đây không hoàn toàn là tự thân của vật xanh ngoại giới, mà là ảnh tượng được cấu trúc bên trong thức. Qua kết quả đó, thức, *vijñāna*, là từ ngữ có nội hàm là công cụ nhận thức; đồng thời chính nó cũng là kết quả đạt được qua quá trình nhận thức. Như vậy, khi nói “thức con mắt”, *cakṣur-vijñāna*, là hàm ngụ rằng kết quả nhận thức đạt được do bởi thức hoạt động y trên con mắt.²²

¹⁹ Đuôi *-ana* trong từ *vijñāna* được thêm vào động từ căn để lập thành danh từ chi phương tiện. Cf. Hattori, *Pramāṇasamuccaya*, Anh dịch, Section 1, notes 1. 55-57.

²⁰ Dignāga, *Pramāṇasamuccaya: yadabhāsaṃ prameyaṃ tat pramāṇaphale punah/ grāhakākārasaṃvittyoḥ trayam mātāḥ prthak kṛtaḥ*//10/ Masaaki Hattori, bản dịch Anh, k.1. 10 tr. 29. Cf. Lữ Trùng, *Tập lượng luận lược sao*; Lữ Trùng Phật học luận trước tuyên tập, quyển 1, tr. 186: 所量彼顯現/量及量果者/彼取自證故/此三無有異。 Dẫn bởi Thành duy thức, xem dịch Việt, Ch. ii, tiết 3.

²¹ Hattori, *ibid.*, ký hiệu hóa ý nghĩa này như sau: S: thức (*vijñāna*), O: đối tượng (*viśaya*), C₁: nhận thức 1 (*nīlaṃ jānāti*: nó biết màu xanh), C₂: nhận thức 2 (*nīlaṃ jānāti iti*: nó biết rằng nó biết màu xanh). Ta có: C₁ = S₁ – O₁; C₂ = S₂ – O₂; O₂ = S₁ – O₁; suy ra: C₂ = (S₂ – (S₁ – O₁)).

²² Cf. R. N. Sharma. The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini, vol. ii, tr. 251: sở y cách cũng hàm nghĩa công cụ cách. Vd. *devadattaḥ sthālyāṃ odanaṃ pacati*, “Devadatta nấu cơm trong cái nồi”; đồng ý nghĩa với câu: *sthālyā odanaṃ pacati*, “nó nấu cơm bằng cái nồi.”

Nếu dẫn lui về một định nghĩa tổng quát hơn nữa về thức, ta phải nhắc đến định nghĩa bởi Thế Thân²³: *Vijñānam prativijñaptih: viṣayaṃ viṣayaṃ prati vijñaptir upalabdhir vijñānaskandha ity ucyate/* Thức, là sự thông tri cá biệt: sự thông tri, sự nắm bắt từng đối tượng cá biệt, đó là thức uẩn. Trong định nghĩa này, *thức* được nhận biết bởi hoạt động của nó qua hai hình thái, nói theo Sanskrit: *prati-vijñapti* và *upalabdhī*. Trong từ đầu, tiếp đầu ngữ *prati-* như là trạng ngữ chỉ sự phân bố (*vīpsārtha*); vì hoạt động của thức hướng đến từng đối tượng cá biệt.²⁴ Hoạt động của thức được nói bằng hợp từ thứ nhất này là *vijñapti*: sự thông tri, hay hoạt động thông tri. Đây là danh từ phái sinh của động từ căn **vi-jñā** (*vi-jānāti*: nó nhận biết) qua thể sai khiến (causative) *vi-jñāpayati*: nó thông tri hay báo cho biết. Long Thọ, trong *Hội tránh luận*,²⁵ nêu thí dụ khá rõ về cách dùng của động từ này, như nói: *asambhavam grhe Devadattasya jñāpayati*, nó thông báo cho biết sự vắng của Devadatta trong nhà. Áp dụng cho trường hợp *vijñapti*, đó là hành vi thông báo cho biết sự hiện hữu của đối tượng. Kết quả nhận thức đạt được ở đây là sự hiện diện của Devadatta, có hay không có, trong nhà; nhưng bản thân của Devadatta không trực tiếp xuất hiện cho nhận thức, mà nó được biết đến qua sự thông báo. Từ *vijñapti* như vậy có xu hướng dẫn đến kết luận rằng đối tượng ngoại giới – giả thiết nó thực sự tồn tại – mà ta biết được, tự thân đối tượng ấy không trực tiếp xuất hiện trong kết quả của nhận thức. Vậy, tồn tại của nó chỉ được xác nhận qua nguồn thông tin: *vijñaptimatratā*. Song, nói thế không nhất quyết nói rằng không có pháp gì tồn tại như là thực hữu bên ngoài thức.

Từ *vijñapti* cũng được tìm thấy xuất hiện trong ngữ cảnh khác nữa, liên hệ đến hành vi của thân và ngữ. Đó là thân biểu (*kāya-vijñapti*) và ngữ biểu (*vāg-vijñapti*). *Vijñapti* ở đây Hán dịch là *biểu*, theo nghĩa, nó biểu hiện ra bên ngoài cho người khác thấy và do đó nhận biết. Một người vung gươm lên múa; người khác nhìn thấy và có thể phán đoán, nó vung gươm với ý định giết người, hay chỉ để múa biểu diễn mà chơi. Vậy, thân biểu có nghĩa là sự thông tri cho biết động tác của thân được thấy ấy có ý nghĩa gì, nhắm mục đích gì. Ý nghĩa hay mục đích này là

²³ Kośa, k i. 16a.

²⁴ Yaśomitra: *prati-vīpsārthaḥ, viṣayaṃ viṣayaṃ pratīty arthaḥ*.

²⁵ *Vigrahavyāvartanī* (K. Bhattacharya, 1998), k. 64, tr. 80.

những điều ẩn kín trong thức mà người ngoài không thể biết được nếu chúng không được biểu hiện ra bên ngoài thông qua thân hay ngữ.

Về cơ bản, từ *vijñapti* có nội hàm chung là sự thông tri, nhưng trong ngữ cảnh, không nên lẫn lộn giữa hai trường hợp. Thân biểu và ngữ biểu, hay sự thông tri bởi thân và ngữ, là những thứ thuộc sắc pháp (*rūpa-dharma*). Nói cách khác, đó là *vijñapti* được liệt kê trong sắc uẩn (*rūpa-skandha*). Nhưng trong hợp từ *vijñapati-matratā*, trong đó *vijñapti* là yếu tố thuộc tâm pháp, được liệt kê trong thức uẩn. Trong hai ngữ cảnh, một từ *vijñapti* chỉ cho hai loại pháp khác nhau.²⁶

2. TÂM-Y-THỨC

Như vậy, nói *vijñaptimatratā*, tất cả tồn tại duy chỉ là thức, hay chính xác hơn, duy chỉ là dữ liệu thông tin của thức. Sự thông tin được thực hiện bằng cấu trúc phân đôi: chủ thể nắm bắt (*grāhaka*: năng thủ) và khách thể được nắm bắt (*grāhya*: sở thủ). Cho nên, cái mà ta thấy biết không phải là tự thân của thực tại như thực, nó như thể là như thể (*yathābhūta*), mà chỉ là ảnh tượng được tái cấu trúc bởi thức.

Thức hoạt động như thế nào để tái cấu trúc ảnh tượng nhận thức của nó? Đây là vấn đề được nêu lên trong bài tụng đầu tiên của *Tam thập luận*. Theo đó, tất cả tồn tại chỉ được biết đến như là hình thái ẩn dụ (*upācara*)²⁷, chúng được thực hiện y trên sự biến thái của thức (*vijñāna-pariṇāme*). Sự biến thái này có ba dạng, hay ba lớp: 1. *vipāka* (dị thực), kho chứa hạt giống (*bīja*: chủng tử) hay dữ liệu, ở đó chúng được tẩm ướt, hay được xử lý, để cho ra kết quả; 2. *manas* (ý), trung tâm kiểm soát các dữ liệu xuất-nhập, chủng tử và hiện hành; 3. *vijñapti* (liễu biệt thức), bộ phận thông tin, thu nạp và truy xuất dữ liệu, gồm sáu thức. Ba lớp này là cách diễn đạt khác đi của tập hợp ba từ ngữ thường được đề cập trong kinh điển nguyên thủy, cũng như trong hầu

²⁶ Có lẽ để tránh nhầm lẫn, Huyền Trang đã dịch *vijñapti* trong *kāya*- hay *vāg-vijñapti* là biểu (nghiệp) để chỉ rõ bản chất thuộc sắc pháp, trong khi đó, trong hợp từ *vijñaptimatratā* nó được dịch là *thức* hay *liễu biệt* để chỉ rõ nó thuộc tâm pháp hay thức uẩn. Điều này giải thích lý do tại sao ngài Huyền Trang không dịch là *duy biểu*, mà dịch là *duy thức*.

²⁷ Skt. *upācara*: ẩn dụ hay giả thác; xem giải thích trong chính văn, Ch.i tiết 2.

hết kinh điển Đại thừa; đó là bộ ba “tâm-ý-thức”.

Trung A-hàm nói “Tâm-ý-thức của người ấy thường xuyên được huân tập bởi tín, tinh tấn, đa văn, bố thí, trí tuệ; người ấy do bởi nhân duyên này mà đi lên, sinh vào thiện xứ.”²⁸ Ở đây bộ ba tâm ý thức chỉ chung cho một thực thể nơi đó những gì đã được kinh nghiệm đều được lưu trữ để dẫn đến kết quả trong tương lai.

Nơi khác, kinh nói, “Như con vượn, buông cành cây này, vịn nắm lấy cành cây khác. Tâm cũng vậy, cái này diệt thì cái khác sinh.”²⁹ Tâm ở đây chỉ cho ý thức.

Đại Bát-nhã nói: “Pháp tính của Như Lai ở ngay trong uẩn, xứ, giới của các loại hữu tình, vận chuyển tiếp nối liên tục kể từ thời vô thủy; bản tính thanh tịnh không bị nhiễm ô bởi phiền não. Các tâm-ý-thức không thể vịn vào đó làm đối tượng để sinh khởi.”³⁰

Trong các trích dẫn trên, các từ tâm, ý, thức, được hiểu là đồng nghĩa, như được khẳng định trong *Câu-xá*: “Thể của tâm, ý, thức là một. Tuy nhiên, trong đó cũng có sự phân biệt: Nó tích lũy, nên được gọi là tâm. Nó tư duy, nên gọi là ý. Nó nhận thức khu biệt, nên gọi là thức. Vì tâm là cái được tích lũy bởi các giới loại sai biệt tịnh và bất tịnh.”³¹ Ý nghĩa và sự phân biệt này được nói rõ trong *Du-già*: “Các thức đều có tên chung là tâm-ý-thức. Nhưng căn cứ theo tính ưu thắng, thức a-lại-da được gọi là tâm (*citta*), vì nó tích lũy (*cinoti, ācinoti, upacinoti*) chủng tử của tất cả pháp... Mạt-na được gọi là ý (*manas*), vì trong tất cả thời gian, nó chấp (*manyate, abhimanyate*) ngã, ngã sở... Các thức còn lại gọi chung là thức (*vijñāna*), vì đặc tính của chúng là thông tri (*vijñāpayanti*) các đối tượng riêng biệt.”³²

²⁸ *Trung A-hàm*, kinh 17, “Già-di-ni”, T 1, tr. 440b: 彼心・意・識常為信所重。為精進。多聞。布施。智慧所重。彼因此緣此。自然昇上。生於善處。

²⁹ Dẫn bởi *Thành thật luận* 5, T32n1646, tr. 278b.

³⁰ *Đại-bát-nhã* 569 (Huyền Trang), T 7, tr. 963c: 如來法性在有情類蘊界處中。從無始來展轉相續。煩惱不染本性清淨。諸心意識不能緣起。

³¹ Kośa, k. ii. 34a: *cittam mano'tha vijñānam ekārtha/ cinotīti cittam/ manuta iti manah/ vijñātīti vijñānam/* Cf. Tì-bà-sa 27, tr. 371b.

³² *Du-già* 63 (tr. 651b19).

“Vì nó tích lũy, nên gọi nó là tâm”, trong định nghĩa này, tâm, Skt. *citta*, được truy nguyên về động từ căn là *ci*: tích lũy, chứa nhóm. Định nghĩa này chung cho cả hai truyền thống A-tì-đàm, Nam phương và Bắc phương. Số giải Pāli của *Pháp tu luận* nói, “Dị thực, cái được tích lũy bởi những nghiệp phiền não, gọi là tâm.”³³

Định nghĩa chung của các hệ Phật giáo y trên động từ căn như vậy không phải là định nghĩa phổ thông trong ngôn ngữ Sanskrit. Phổ thông, từ *citta* được giải thích là phái sinh từ động từ căn *ci*: *cetati*, tri giác, chú ý, quan sát...³⁴ Có thể do các nhà Phật học truy nguyên từ một từ gốc trong Phạn ngữ hỗn chủng, như từ *citra* chẳng hạn. Từ này trong Pāli được viết là *citta*, đồng âm với từ chỉ cho tâm. *Citra* chỉ cho sự sáng sủa rõ ràng, văn vẻ, tạp sắc, đa dạng; nó cũng chỉ chi họa phẩm; nó cũng được truy nguyên từ động từ căn *ci* như *citta*. Điều này có thể xác minh như được nói trong kinh *Hoa nghiêm*: “Tâm như họa sĩ khéo, vẽ đủ các hình ảnh ngũ uẩn...”³⁵ Và đây cũng là cơ sở ngôn ngữ để phát biểu rằng “tam giới duy tâm”, như được phát biểu trong kinh *Thập địa*: “Họ (các Bồ tát) vượt qua ba cõi vốn duy chỉ là tâm, và 12 hữu chi cũng chỉ là một tâm.”³⁶ Hoặc trong kinh *Lăng-già*: “Ta không nói thường hay vô thường... vì hữu thể ngoại tại không được thừa nhận, vì ba hữu được chỉ thị duy chỉ tâm.”³⁷ Những đoạn kinh này là nguồn giáo chứng để các nhà Du-già hành tông hay Duy thức luận thiết lập giáo nghĩa Duy tâm.

Với định nghĩa kinh điển như vậy về tâm, hay *citta*, khi nói rằng “tam

³³ Dhammasaṅgaṇi-atthakathā, R. 63: *vipākam kammakilesehi citanti cittaṃ*.

³⁴ Cf. S. M. Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary*; Manfred Mayrhofer, *Kurzgefasst etymologisches Woerterbuch des Altindischen* (A Concise Etymological Sanskrit Dictionary); U. Wogihara: *Phạn Hòa từ điển*.

³⁵ Cf. *Hoa nghiêm* (Thật-xoa) 19, T10 n279, tr. : 心如工畫師，能畫諸世間 ...

³⁶ *Dasabhūmika*, k. vi. 16: *te cittamātra ti traidhātukam otaranti, api cā bhavāṅga iti dvādaśa ekacitte/* Cf. *Thập địa kinh* 5 (T10n287, tr. 555a25): 了達三界唯是心十二有支依心有. *Thập địa luận* 8 (T26n1522, tr. 169a15), dẫn kinh: 是菩薩作是念三界虛妄但是一心作. *Hoa nghiêm* (Phật-đà) 25, T9n278, tr. 558c10: 三界虛妄。但是心作。 *Hoa nghiêm* (Thật-xoa) 37, T10n279, tr. 194a14: 三界所有。唯是一心。

³⁷ *Lañkā* 85. 28: *mama tu mahāmate na nityā nānityā... bāhyabhāvānabhyupagamāt tribhavacittamātropadeśāt...*,

giới duy tâm”, không có nghĩa rằng chúng là kết quả được sáng tạo bởi tâm tư duy. Ý nghĩa không xuyên tạc nên hiểu rằng, thế giới này là kết quả của hành vi thiện hay bất thiện của chúng sinh trong quá khứ. Hành vi ấy được tích lũy trong nhiều đời, từ vô thủy, tùy điều kiện thích hợp mà xuất hiện như là thế giới. Ý nghĩa như được phát biểu bởi Thể Thân trong *Câu-xá*, mở đầu chương nói về nghiệp: Các hình thái sai biệt đa dạng của thế gian chính là sản phẩm của nghiệp.³⁸

Hoặc nói theo truyền tụng kinh điển của Du-già hành tông: Đó là tất cả *nguyên tố* tồn tại từ vô thủy. Chúng là sở y của hết thảy mọi hình thái tồn tại. Trong khi cái này tồn tại thì cái kia tồn tại.³⁹ *Nguyên tố* nói ở đây, nguyên Sanskrit là *dhātu*, Hán dịch là *giới*, chỉ cho những yếu tố cơ bản cấu trúc nên mọi hình thái tồn tại. Trong kinh điển nguyên thủy, giới này là sáu giới bao gồm bốn đại chủng.⁴⁰ Trong giải thích của Du-già hành, nó chỉ cho chủng tử (*bīja*).⁴¹ Chủng tử được định nghĩa là công năng sai biệt (*śakti-viśeṣa*: năng lượng đặc thù), tức là nguồn năng lượng cho các hoạt động do bởi đó mà các pháp sinh rồi diệt. Điển hình như các hoạt động cố ý của thân và ngữ, chúng được phát động bởi năng lực phát động từ ý chí hay tâm sở tư (*cetanā*). Khi hoạt động hoàn tất, mục đích đã đạt được, nguồn năng lượng ấy không biến mất theo các động thái của hành động, mà chúng được tích lũy thành một dạng năng lực tiềm tàng dưới hình thức được ví dụ như những hạt giống. Cũng như trong tự nhiên, từ hạt giống, tuy nhỏ bé nhưng có thể sản sinh thân cây to lớn, do quá trình thâm nạp các yếu tố bên ngoài để tăng trưởng.⁴² Cũng vậy, từ hạt giống (*bīja*, chủng tử), sau khi được tắm ướ

³⁸ Kośa, k iv. 1a: *karmajaṃ lokavaicitryaṃ*; Hán (Huyền Trang): thế biệt do nghiệp sinh 世別由業生.

³⁹ Skt., dẫn bởi Sthiramati: *anādikāliko dhātuḥ sarvadharmasamāśrayaḥ/ tasmin sati gatiḥ sarvā nirvāṇādhigamo'pi vā*! Dẫn bởi *Thành duy thức*, bản Việt, Ch. ii, tiết 2, cht. 29; tiết 8, cht. 319.

⁴⁰ Cf. Pāli, M. iii. 239 (*Dhātuvibhaṅga*): *chadhāturo ayaṃ, bhikkhu, puriso chaphassāyatano aṭṭhārasamanovicāro caturādiṭṭhāna*, «Sáu giới, Tì kheo, là con người này; là sáu xúc xứ, 18 ý căn hành, bốn thắng xứ.» Xem *Thành duy thức*, Việt, Ch.iv, tiết 2, cht. 444.

⁴¹ *Thành duy thức*, bản Việt, Ch. ii, tiết 2, cht. 30; tiết 8, cht. 321-2.

⁴² *ibid.* Ch. iv, tiết 3, cht. 512.

bởi các điều kiện thích hợp, và thâm nhập các yếu tố thích hợp (các duyên, *pratyaya*) chúng nảy mầm và phát triển thành các hình thái tồn tại.

Gọi nó là hạt giống, không phải do bởi *hạt* theo hình dáng, mà chính do bởi nguồn năng lượng được tích lũy bên trong *hạt* ấy.⁴³ Những hạt tương thích kết hợp với nhau thành chùm, được ví dụ như từng đồng ác-xoa (*akṣa*).⁴⁴ Đây gọi là tập khí (*vāsanā*), là những ấn tượng được tích lũy, được tàng trữ. Các hạt giống được lưu trữ như là những ấn tượng tồn tại, những tập khí, đó là nội dung của tâm. Như vô số hạt nước hội tụ và tuôn chảy tạo thành hình ảnh một dòng nước hay con sông. Không tồn tại một cái gì như là tự thể độc lập ngoài các hạt nước gọi là *sông*. Khi không có nước mà vẫn gọi nơi đó là con sông, chỉ là cách nói bởi hoài niệm quá khứ.

Tâm nói ở đây là tầng đáy của các thức hoạt động. Khi các yếu tố cấu thành nó bị ô nhiễm, tức nó hàm chứa các chủng tử hữu lậu, ô nhiễm, nó được gọi là a-lại-da.⁴⁵ Vô số tập khí chủng tử sai biệt đa dạng, thiên hình vạn trạng, chìm lắng, ngưng kết thành a-lại-da, như đại dương mênh mông tích tụ khối nước bao la vĩ đại. Trên mặt đại dương, do tác động bởi gió, nên dậy lên vô vàn con sóng. Kinh *Lăng-già* nói: “Mạt-na (*manas*: ý) y chỉ a-lại-da (*ālaya*) mà tiến hành hoạt động. Thức y chỉ

⁴³ *Du-già* 52 (tr. 588c10): “Không phải phân chẻ các hành để có một thật vật (*dravya*) gọi là chủng tử (*bijā*, hạt giống). Cũng không phải tìm nơi nào khác (ngoài các hành)... Cũng như thóc lúa các thứ có chứa chủng tử (hạt giống) của cành lá. Đập, giã, nghiền nát (thóc lúa) vẫn không tìm thấy chủng tử; nhưng cũng không phải tìm thấy nó ở đâu khác (ngoài các hạt thóc lúa ấy).” *Nhiếp luận thích* (Thế) 2 (tr. 328b02): “Như hạt đại mạch có công năng nảy mầm nên có tính chủng tử. Nếu vì lâu ngày hay do ảnh hưởng lửa mà công năng ấy bị hỏng; bấy giờ hình tướng của hạt đại mạch tuy vẫn như cũ nhưng nó không có tính chủng tử nữa.”

⁴⁴ Xem Ch. ii tiết 2, cht. 28.

⁴⁵ A-lại-da, Sanskrit: *ālaya*, do động từ căn *ālī*: chìm lắng. Định nghĩa bởi Sthiramati: *atha vālīyante upanibadhyante’ smin sarvadharmāḥ kāryabhāvena/ tad vālīyate upanibadhyate kāraṇabhāvena sarvadharme ity ālayaḥ*, “hoặc trong trạng thái như là kết quả, các pháp được cất giấu, được an trí trong đó. Hoặc trong trạng thái như là nguyên nhân, nó (a-lại-da) được cất giấu, được an trí trong tất cả các pháp.” Xem Ch. ii tiết 1 cht. 2.

tâm (*citta: ālaya*) và ý mà tiến hành hoạt động.⁴⁶ Ví dụ này cho thấy tâm, ý và thức, hay a-lại-da, mặt-na và sáu chuyển thức kia, thấy đồng cùng một bản chất. Ý nghĩa này phù hợp với giải thích cụm từ tâm-ý-thức trong các truyền thống A-tì-đàm, như đã thấy.

Vậy, thực thể của toàn bộ cơ cấu tâm thức, nhìn từ một phương diện, tất cả đồng một thể tính. Nhưng nhìn từ phương diện hoạt động, chúng xuất hiện dưới tám hình thái, phân thành ba lớp, hoặc nói ba tầng, hay ba khu vực. Do quan niệm thể và dụng là đồng nhất hay dị biệt mà nói thức thể có tám hay chỉ là một.

Cũng như dòng sông, tùy theo địa phương mà con nước chảy qua, và cũng tùy theo những thứ mà con nước mang theo, nó được gọi tên như thế nào đó; cũng vậy, tùy theo kết quả hiện hành của nghiệp, hay dị thực (*vipāka*), mà a-lại-da cùng với hình thái hiện hành của các chủng tử mà nó xuất hiện trong các hình thái tồn tại khác nhau, hoặc là loài người, hoặc là loài vật. Mỗi cá thể trong mỗi sinh loại khác nhau mang hình thái tự ngã khác nhau.

Điều nên ghi nhận là các chủng tử không tồn tại như những cá thể đơn thuần hay đơn nhất. Trước hết, nên biết chủng tử được tích lũy như là tập khí do bởi hoạt động của các chuyển thức, mà chủ yếu là sáu thức thu nhận các dữ kiện ngoại tại. Thức không hoạt động biệt lập. Nó xuất hiện đồng thời với sự tụ hội của căn và cảnh. Cho nên không một hạt giống nào chỉ thuần là tâm thức hay thuần vật chất. Nói thức là nói bao gồm cả các chức năng hoạt động của thức (*caitta*, tâm sở), như các cảm thọ khổ hay lạc, các tâm lý tác hại như tham lam, thù hận, đố kỵ, hay các tâm lý lành mạnh. Các hạt giống luôn luôn được đặc trưng bởi các đặc tính chua hay ngọt này để dẫn đến kết quả không mong muốn hay đáng yêu thích. Vì vậy, khối chủng tử được tàng trữ thành a-lại-da, và a-lại-da do đặc tính của chúng như vậy nên được biết đến như là thức, mà tục thức phổ thông nhận nó như là tâm đối lập với vật, với hai thực thể biệt lập.

Từ ý nghĩa trên, khi a-lại-da xuất hiện trong một hình thái tồn tại nào

⁴⁶ Lankā (x. k 269; N. 301): *ālāyam hi samāśritya mano vai sampravartate/ cittam manas ca samśritya vijñānam sampravartate*. Dẫn bởi Thành duy thức, Việt, Ch. iii, tiết 3, cht. 69.

đó, nó xuất hiện như là tự ngã (*ātman*), chủ thể tồn tại theo hình thái của sinh loại ở đó. Tự ngã ấy hoạt động như là thức. Nghĩa là tồn tại một dạng ý thức thường xuyên nhận thức rằng ta đang tồn tại cũng như đã tồn tại và sẽ tồn tại. Gọi là ý thức hằng hành.

Phật nói: Đối với hạng chúng sinh ái a-lại-da, lạc a-lại-da, hân a-lại-da, hỷ a-lại-da, chúng sinh ấy không thể hiểu pháp thậm thâm mà Phật đã chứng ngộ.⁴⁷ Nói ái a-lại-da, vì ý thức về tự ngã luôn luôn là ý thức tham ái. Nghĩ rằng ta đã tồn tại, nên nó phát sinh *lạc*. Nghĩ rằng ta đang tồn tại, nên nó *hân*. Nghĩ rằng ta sẽ tồn tại, nên nó *hỷ*.⁴⁸

Ý thức hằng hành (*mat-na*), như vậy, lấy thân và tâm này, vốn là kết quả của nghiệp quá khứ (*vipāka*, dị thực), làm đối tượng để có *ái*, *lạc*, *hân*, *hỷ*. Đề duy trì sự tồn tại của tự ngã ấy, và cũng để thỏa mãn những xung động tâm lý bởi ái, lạc các thứ ấy, theo yêu cầu bản năng của ý thức hằng hành chấp ngã, sáu chuyển thức hoạt động để thu nạp các yếu tố ngoại giới với mong cầu sự tăng ích, tăng trưởng, cho sắc thân, cảm thọ, các ấn tượng tư duy, thỏa mãn bản năng sinh tồn và dự phóng tương lai. Nói cách khác, vì ý thức “ta tồn tại và sẽ tồn tại” mà sáu thức hoạt động với các hành vi “ta thấy, ta nghe, v.v.,” cho đến “ta suy nghĩ”.⁴⁹

⁴⁷ Dīgha ii. 35, Majjhima i. 167; Saṃyutta 1. 136: *adhigato kho myāyaṃ dhammo gambhīro duddaso duranubodho santo paṇīto atakkāvacaro nipuṇo paṇḍitavedanīyo. ālayarāmā kho panāyaṃ pajā ālayaratā ālayasammuditā. ālayarāmā kho panāyaṃ pajā ālayaratāya ālayasammuditāya duddasaṃ idaṃ thānaṃ yadidaṃ— idappaccayatā paṭiccasamuppādo*, “Pháp mà Ta đã chứng đắc này thật sâu thẳm, khó thấy, khó biết, là pháp tịch tĩnh, vi diệu, siêu việt tư duy tư biện, thâm áo, duy chỉ bậc trí mới cảm nghiệm được. Còn chúng sinh này yêu thích sở tàng, ham muốn sở tàng, vui đắm sở tàng, hoan hỷ sở tàng. Vì vậy, pháp này thật sự khó thấy đối với chúng: Đó là, y tha duyên tính duyên khởi pháp.” Xem Ch. ii tiết 8, cht. 361.

⁴⁸ Dẫn bởi *Nhiếp đại thừa luận*, và giải thích bởi Thế Thân và Vô Tính. Xem Ch. ii tiết 8 cht. 362.

⁴⁹ Trong Pháp tướng tông Trung hoa có truyền tụng một bài thơ mô tả khá điển hình về cơ cấu hoạt động của tâm thức này như sau: 弟兄八個一個癡，其中一個最伶俐，五個門前做買賣，一個往來傳消息。 Một gia đình có tám anh em. Anh cả, thức a-lại-da, tính tình si ngây. Vì thức này chỉ tương ưng với cảm thọ xả, không hề biết buồn, vui, mừng, giận. Người anh em thứ hai qua lại truyền tin tức; đó là thức thứ

Trên cơ sở nhận thức về cơ cấu tồn tại và hoạt động của tâm-ý-thức như vậy, mỗi người có thể tự cho một kết luận về ý nghĩa “duy tâm” (*cittamatratā*) và “duy thức” (*viññānamatratā*) được nói trong các Kinh và Luận, và quan niệm theo tục thức. Cũng trên cơ sở đó để ta có nhận thức về ý nghĩa “thức biến”.

3. THỨC BIẾN

Tam thập luận nói, tất cả tồn tại thấy đều tồn tại như là những khái niệm mô tả (*upācara*), xuất hiện trong nhiều hình thái sai biệt, đa thù. Tồn tại như thế xuất hiện (*pravartate*) trong hay y trên sự biến thái của thức (*viññāna-parināme*). Một số ngữ vựng được Thế Thân sử dụng trong đây cần được lưu ý hầu mong có thể nắm bắt được nội dung mà luận muốn chỉ điểm.

Trước hết là từ *upacāra* mà Hán dịch là giả thuyết.⁵⁰ Nghĩa chính của nó là đến gần, cận hành hay tiếp cận; từ đó nó hàm nghĩa phương pháp hay thủ đoạn, và tiến thêm nữa, nó chỉ ngôn ngữ quán dụng. Cận hành hay tiếp cận, tức là đưa ra một vật này, vật hiện diện, để tiếp cận một vật khác vắng mặt. Được dùng trong ngữ cảnh ở đây, nó hàm nghĩa *giả thác* hay *ẩn dụ*. Nội hàm này được Sthiramati mô tả bằng ví dụ: “Thiếu niên này là lửa.”⁵¹ Người tất nhiên không phải là lửa, nhưng nó được mô tả bằng ẩn dụ với những đặc điểm của lửa, như sức nóng và màu sắc vàng cháy hay màu đỏ của lửa. Hoặc bảo một người nào đó là con bò; người ấy tất nhiên không phải là bò, nhưng nó ngu như bò. Đặc điểm ngu có nơi con bò, và cũng có nơi người ấy, do đó giả thác nơi con bò để mô tả bằng ẩn dụ về người ngu.⁵²

Để thực hiện sự giả thác hay ẩn dụ, theo quy ước, cần hội đủ ba yếu tố:

bầy, mặt-na. Người anh em thứ ba rất lạnh lợi, đó là ý thức thứ sáu. Năm người em còn lại đứng trước cửa, làm công việc mua bán. Bài thơ này không rõ xuất xứ, được dẫn khá nhiều trong các sách nhập môn cho Duy thức học.

⁵⁰ Xem giải thích trong luận, Ch. i. tiết 3.

⁵¹ Skt.: *agnir māṇavaka ity upacārah kṛyate*.

⁵² Sthiramati: *yac ca yatra nāsti tat tropacarate/ tad yathā bāhīke gauḥ*, “Cái mà ở nơi nào không tồn tại thì ở nơi đó nó được giả thác. Như con bò được giả thác nơi người ngu.”

1. Cú nghĩa hiện tiền (*mukhyapadārtha*), phạm trù tồn tại, một người hay một vật cần được mô tả hay ám chỉ đang hiện diện. 2. Cảnh vực tương tự (*tatsadrśa-viśaya*), vật tương tự được dùng để ám chỉ. 3. Cộng pháp (*sādhāraṇa-dharma*), tính chất chung giữa người hay vật được ám chỉ mô tả và người hay vật được dùng để ám chỉ, mô tả.

Tổng quát mà nói, sự giả thác phải y trên một cái thực nào đó. Nếu không thực sự tồn tại con bò và những đặc điểm nơi con bò, không thể dùng con bò với những đặc điểm của nó để mô tả hay ám chỉ một người. Đây là nạn vẫn được đưa ra để bắt buộc các nhà Duy thức thừa nhận phải có một cái thực nào đó, tồn tại ngoài thức, rồi mới y trên đó mà giả thác. Nếu không có sự thực được gọi là ngã, hay pháp, vậy y trên cái gì mà nói những thứ tồn tại như là ngã và pháp chỉ là tồn tại được giả thác?

Duy thức trả lời, cái gọi là sự thực tồn tại được dùng làm cơ sở ẩn dụ hay giả thác ấy, chỉ là sự thực trong nhận thức tục thức. Trước hết, Duy thức bác bỏ tính thực hữu của chúng loại. Màu đỏ nơi ngọn lửa chỉ tồn tại nơi ngọn lửa ấy; cũng vậy, màu đỏ nơi da người chỉ tồn tại nơi da người ấy. Trừu tượng hóa cả hai tính chất ấy thành một khái niệm chung loại; khái niệm ấy chỉ tồn tại trong tập quán quy ước, không thực sự hiện hữu trong thực tại. Thí dụ, khi nghe một loạt các âm thanh liên tục, như *de-va-dat-to gac-cha-ti*, nếu không có khả năng liên kết chúng, thì bản thân các âm thanh ấy tồn tại mà không chỉ cho ý nghĩa gì hết. Do liên kết các âm thanh thành một từ Devadatta, bấy giờ ẩn tượng khái niệm về một tồn tại là một con người có tên gọi là Devadatta. Tên gọi ấy liên kết với chuỗi âm thanh tiếp theo *gacchati*, làm xuất hiện ẩn tượng về hành vi đi. Như vậy, tên gọi Devadatta chỉ là sự giả thác; nó là một khái niệm mô tả được dùng để tiếp cận một sự vật được cho là tồn tại. Như khi hỏi “cỗ xe là gì?”, người ta chỉ có thể trả lời bằng cách mô tả các bộ phận của nó. Từng bộ phận riêng biệt không phải là cỗ xe. Cho nên, ẩn tượng về cỗ xe chỉ là một khái niệm mang tính mô tả; người ta tiếp cận nó bằng cách y trên các bộ phận được chỉ định, liên kết chúng lại. Do giả thác mà khái niệm về cỗ xe xuất hiện. Khái niệm ấy được hình thành do bởi tăng ích chấp (*samāropa*), gán ghép các yếu tố thành một sự thực giả hữu. Người ta gán ghép các ngôi sao cách nhau hằng nghìn năm hay hàng triệu năm ánh sáng thành những con sư tử, cây đàn thất huyền, người thợ săn trên Xích đạo. Những tồn tại ấy không có thực. Người ta liên kết nhiều chấm liên tục nối nhau thành

những đường cong, thẳng, tròn, uốn lượn; rồi liên kết những đường này thành các hình ảnh. Tự thân các điểm không hề thêm bớt, nhưng các hình ảnh được liên kết bởi chúng được tiếp nhận với các tâm trạng buồn, vui, mừng, giận khác nhau.

Như vậy là ý nghĩa của từ *upacāra*, tồn tại không gì khác hơn chỉ là những khái niệm mô tả. Đó là những tồn tại tiền hành xuất hiện *trong* thức hay *y trên* thức. Từ Sanskrit được dùng ở đây với biến cách thứ bảy: sở y cách hay sở u cách: *pariṇāme*.⁵³ Huyền Trang dịch nó là danh từ có nội hàm thụ động: sở biến. Sở biến là các hình thái tồn tại, như là ngã và pháp. Đối lập với nó là năng biến, mà Sanskrit là *pariṇāmaḥ*, chủ cách trong tụng văn, chỉ các thức, gồm ba loại hay ba lớp. Quan hệ năng và sở ở đây không thể hiểu như là phù thủy với âm binh do ông ấy biến ra. Cũng không phải hình ảnh trong tranh vẽ là sở biến của họa sĩ như là năng biến. Nhưng, nên hiểu rằng những hình ảnh ấy là sở biến mà năng biến chính là những điểm, những đường xuất hiện trên khung vải. Như vậy ta có thể nói, các hình vẽ ấy xuất hiện và tồn tại ngay chính bên trong, hay y trên, các điểm và đường. Ngoài các điểm và đường, không tồn tại hình ảnh gì biệt lập. Đó là ý nghĩa mà *Tam thập luận* dùng từ biến thái theo biến cách thứ bảy. Huyền Trang dịch là *sở biến*, đối lập với từ được dùng theo biến cách số một, chủ cách, dịch là *năng biến*, với ý nghĩa cần được hiểu là sở biến không tồn tại biệt lập ngoài năng biến.

Quá trình biến thái này xảy ra như thế nào? *Tam thập luận* nói: “Sự biến thái của thức này chính là sự cấu trúc sai biệt. Do bởi đó, mà cái được cấu trúc sai biệt không tồn tại. Vì vậy nói, tất cả cái này duy chỉ là thức hiển thị.”⁵⁴

Cấu trúc sai biệt – *vikalpa*, Hán dịch là *phân biệt*. Phân biệt được dùng ở đây không hàm nghĩa kỳ thị, mà nên hiểu là sự phân nhóm để khu biệt. Như cả một trời sao chỉ chít, người ta liên kết một số ngôi sao lại, phân thành từng cụm, để khu biệt mỗi cụm như vậy là một chòm sao

⁵³ Từ này trong bản dịch Tây tạng được hiểu là biến cách thứ nhất, chủ cách. Nhưng Sthiramati đọc nó là biến thứ bảy. Cf. Lê Mạnh Thát, *ibid.* tr. 363, n. 1.

⁵⁴ Skt. *kārikā* 17: *vijñānapariṇāmo'yaṃ vikalpo yad vikalpyate/ tena tan nāsti tenedaṃ sarvaṃ vijñaptimātram/*

riêng biệt, mang tên Đại hùng tinh, hay Tiểu hùng tinh, chòm Thiên lang hay Liệp hộ.

Cái cấu trúc sai biệt – phân biệt (*vikalpa/ parikalpa*) chính là thức, hay nói chung là tâm và tâm sở thuộc ba giới.⁵⁵ Nó được nói là bất thực (*abhūta*), vì mỗi khi thức xuất hiện, nó xuất hiện như là ảnh tợ ngoại tại (*pratibhāsa*); nó biến tợ thành ảnh tượng như là đối tượng (*artha*, Hán: nghĩa) và chúng sinh (*sattva*: hữu tình), tự ngã (*ātman*) và thức thông tri cá biệt (*viññapti*). Đối tượng ngoại giới là sắc, thanh các thứ; và chúng sinh hữu tình chỉ cho tự thân và tha thân gồm năm căn. Tự ngã, đó là chủ thể của sinh mạng và nhận thức. Thức thông tri cá biệt, hay liễu biệt, đó là sáu thức.⁵⁶ Nói cách khác, thức biến thái, đó là sự cấu trúc gồm hai bộ phận: chủ thể nắm bắt đối tượng (*grāhaka*: năng thủ) và khách thể được nắm bắt (*grāhya*: sở thủ).

Truy nguyên lại vấn đề từ đầu: Thức biến thái, vậy thức là gì? Để trả lời, nội dung của thức cần được xác định. Nội dung đó là các chủng tử được tàng trữ trong kho chứa thức. Mà các chủng tử chính là ấn tượng được tích lũy từ những hành nghiệp quá khứ; thời gian phải kể là từ vô thủy. Như được nói trong các kinh luận, nó là tâm (*citta*) vì nó tích lũy vô số tập khí sai biệt từ vô thủy. Vô số tập khí này được bao hàm trong hai nhóm: Tập khí của nghiệp và tập khí của hai thủ.

Hai thủ là năng thủ và sở thủ, chủ thể và đối tượng của nhận thức. Bởi vì mỗi khi thức xuất hiện là tự nó phân đôi thành chủ thể và đối tượng tương ứng.

Thức xuất hiện cần hội đủ bốn điều kiện – bốn duyên: nhân duyên (*hetu-pratyaya*), đẳng vô gián duyên (*samanantara-pratyaya*), sở duyên duyên (*ālambana*) và tăng thượng duyên (*adhipati-pratyaya*). Thứ nhất, thức cần hội đủ điều kiện cơ bản làm sở y, đó là chủng tử của nó được tích lũy. Các chủng tử này là những nguồn năng lượng mà mỗi khi các đối tượng xuất hiện chúng tức thì bị thu hút vào đó để nơi đó chúng được cấu trúc thành ảnh tượng thích hợp. Như dòng nước xuất hiện cho thức của con người và thức của loài cá với những ảnh tượng

⁵⁵ Madhyānta, k. i. 9: *abhūtaparikalpāś ca cittacaittās tridhātukāḥ*. Xem Ch. iv tiết 2. cht. 39.

⁵⁶ Xem Ch. i cht. 17; Ch. ii tiết 3 cht. 155; Ch. v. tiết 1 cht. 5.

được nhận thức và phán đoán bất đồng. Chủng tử trong trạng thái tiềm tàng, khi hoạt động nó xuất hiện thành hiện hành với đặc tính sinh và diệt trong từng sát-na. Hiện hành thức này diệt là điều kiện khai đạo để cho hiện hành thức trong sát-na tiếp theo xuất hiện. Chuỗi xuất hiện liên tục tạo thành ảo ảnh thức như là tự ngã thường hằng. Nói tóm, thức xuất hiện như là hiện hành từ hạt nhân (*hetu*) của chính nó là chủng tử. Đó là chủng tử y hay nhân duyên của thức; sở y hay cơ sở xuất hiện và hoạt động là nhân duyên hay chủng tử. Và điều kiện thứ hai là đặc tính sinh diệt liên tục trong dòng tương tục.

Điều kiện thứ ba, là đối tượng tương ứng. Không thể thức xuất hiện mà không có đối tượng của nó. Thức và đối tượng phải cùng tồn tại đồng thời, trên cùng một điểm không gian. Đối tượng của thức ở đây là cái mà thức vươn đến rồi bám vào mà đứng dậy, mà xuất hiện và hoạt động; nó được gọi là *sở duyên* (*ālambana*): cái được vin nắm.

Điều kiện thứ tư, tăng thượng duyên, cũng gọi là tăng thượng y hay câu hữu y. Nói là tăng thượng y, vì khi thức xuất hiện và hoạt động, nó cần một điểm sở y là điểm đứng thích hợp. Thức con mắt cần điểm sở y là căn con mắt. Các thức khác cũng vậy. Căn ở đây là loại sắc pháp minh tịnh, một loại vật chất trong suốt (*rūpa-prasāda*); nó là sắc pháp, thuộc hữu vi, nên sinh diệt trong từng sát-na. Thức cũng là pháp hữu vi nên cũng sinh diệt trong từng sát-na. Chỉ thức sinh mà chưa diệt cùng tồn tại đồng thời với sắc sinh mà chưa diệt; trên cơ sở ấy thức có điểm tựa thích hợp để tiến hành hoạt động nắm bắt đối tượng. Căn cùng tồn tại đồng thời với thức nên căn ấy được gọi là câu hữu y của thức.

Ngoài ra, thức cần đến tác động của đối tượng ngoại giới để xuất hiện. Tác động này là điều kiện gián tiếp, thuộc tăng thượng duyên. Nói là gián tiếp, vì thức chỉ có thể nắm bắt đối tượng xuất hiện bên trong chính nó. Như *Biện trung biên* nói, thức xuất hiện với ảnh chiếu hay ảnh tợ như là đối tượng và thức thông tri (*artha-pratibhāsa*, và *vijñapti-pratibhāsa*). Hoặc như định nghĩa bởi luận *Quán sở duyên duyên luận thích*: gọi nó là đối tượng của thức – sở duyên duyên, là cái để thức vươn đến, vì khi thức sinh khởi mang theo ảnh tượng của nó – đài bi tượng (*tadākāra*).⁵⁷

⁵⁷ *Ālambanaparīkṣāvṛttiḥ: viśaya iti | jñānena svarūpam eva nirdhāryate*

Ở đây, khi căn, cảnh tiếp xúc và thức xuất hiện, nói rằng nó mang hình ảnh của đối tượng, có nghĩa là tự thân nó biến thái như là ảnh chiếu của đối tượng. Điều này được *Câu-xá* cho thí dụ rất rõ. Thức mang ảnh chiếu của đối tượng, như quả mang hình ảnh của nhân, tương tự nhân. Hoặc ta có thể lấy thí dụ khác, như con mang hình ảnh bố, tương tự bố. Từ Skt; *tadākāra* cho ta ý nghĩa này cũng khá rõ. Nghĩa phổ thông của từ *ākāra* là hình dáng, hình thái, do bởi gốc động từ *ā-kṛ-*: mang đến gần. Vì vậy từ *ākāra* có khi được dùng như đồng nghĩa với từ *ābhāsa*, ảnh tượng hay ánh sáng; hoặc *pratibhāsa*, ánh sáng phản chiếu hay ảnh chiếu. Cho nên, *Câu-xá* nói: “Thức làm ra cái gì, để được nói rằng thức nhận thức? Nó chẳng làm ra bất cứ cái gì cả. Như quả đáp ứng nhân; nó chẳng làm gì cả nhưng do bởi tự thể đạt được của nó tương tự với nhân (*sādrśyena ātmalābhād akurvad api kimcit*). Thức cũng vậy. Nhưng, nó tương tự cái gì? Tướng dạng của cái ấy (*tadākāratā*, Hán dịch: đời bi tướng).”⁵⁸

Như vậy, thức chỉ có thể nắm bắt được ảnh tượng được cấu trúc bên trong chính nó, nhưng nó cũng cần đến điều kiện tác động của đối tượng ngoại tại. Ảnh tượng của đối tượng bên trong nó là biến thái của chính nó; vậy đối tượng bên ngoài nó được biến thái bởi cái gì, bởi ai? *Thành duy thức* trả lời, đó là do bởi thức của cộng nghiệp, với dẫn chứng Kinh: “Thế giới xuất hiện do ảnh hưởng cộng đồng bởi lực tăng thượng của nghiệp của tất cả hữu tình.”⁵⁹ Tất nhiên đây chỉ nhấn mạnh đến thế giới tập uế của tất cả chúng sinh. Không một chúng sinh nào tồn tại như những cá nhân đơn độc. Nó cùng thấy sông và núi tại một địa điểm cố định và trong khoảng thời gian nhất định, như các chúng sinh đồng loại khác. Thế giới tồn tại ấy là sự biến thái cộng đồng của tất cả chúng sinh tồn tại trong đó. Nội dung của thức là các tập khí của

tadākāratayā jāyamānatvāt | Hán, Huyền Trang: 所緣緣者。謂能緣識帶彼相起及有實體。令能緣識託彼而生色等極微。

⁵⁸ Kośa-bhāṣya ix, tr. 473-474: *yat tarhi vijñānaṃ vijñānātīti sūtra uktaṃ kim tatra vijñānaṃ karoti? na kimcit karoti. yathā tu kāryaṃ kāraṇaṃ anuvīdhīyate. sādrśyenātmalābhād akurvad api kimcit. evaṃ vijñānaṃ api vijñānātīty ucyate. sādrśyenātmalābhād akurvad api kimcit. kim punar asya sādrśyam? tadākāratā*. Hán, *Câu-xá* 30, tr. 157b.

⁵⁹ Xem Ch. ii. tiết 3, cht. 144.

ngiệp. Nghiệp, có biệt nghiệp do hành vi của mỗi cá nhân riêng biệt; và có cộng nghiệp, được thực hiện bởi cộng đồng. Cho nên, thức một cá nhân không thể biến thái thành thể gian theo tập khi cá biệt của riêng nó.⁶⁰

Bởi vì tâm thức chúng sinh thấy là hữu lậu và ô nhiễm, hỗn tạp với các nghiệp thiện và bất thiện, cho nên thế giới xuất hiện như là kết mang các hình thái sai biệt trong đó những thứ đáng yêu thích lẫn lộn với những cái không mong muốn, đáng ghê tởm.

Phật nói: “Chúng sinh là sở hữu chủ của nghiệp, là kẻ thừa tự của nghiệp.”⁶¹ Thức biến có thể được nói là nỗ lực giải thích lời Phật cô đọng như vậy.

Nghiệp là các hành vi thân và ngữ được phát động bởi tư, bởi ý định, cố ý (*cetanā*), với tính chất hoặc thiện hoặc bất thiện. Các hành vi của thân và ngữ là những biểu hiện của sắc. Khi các động thái chấm dứt, thì nghiệp được biểu hiện bởi các động tác ấy cũng biến mất theo. Tuy vậy, năng lực điều khiển các động thái của thân và ngữ, được nhuộm màu thiện hay bất thiện bởi tư (*cetanā*), được huân tập thành chủng tử và được tàng trữ trong kho chứa thức. Thực hiện quá trình huân tập này là các thức hiện hành, gồm cả bảy chuyển thức. Chỉ các thức này mới có khả năng huân tập. Vì chúng là những trường hấp lực thu hút các năng lực hoạt động đã được thực hiện. Tất cả mọi hành vi của nghiệp đều được phát động và hướng dẫn bởi nhận thức. Các thức hiện hành này bị chi phối bởi tập khí hai thủ - năng thủ và sở thủ, theo đặc tính cấu trúc phân đôi. Tập khí hai thủ là những năng lực hoạt động nhận thức của các thức tích lũy.

Giải thích năng lực tồn tại của nghiệp sau khi được thực hiện, *Trung luận* gọi nghiệp được thực hiện bởi thân và ngữ như là món nợ, vật vay mượn. Vật được vay mượn tất được tiêu thụ và biến mất ngay sau đó. Như gạo được vay biến mất khi người vay mượn xử lý nó thành cơm và tiêu hóa. Nhưng ý chí giao ước giữa vay và cho vay thì không biến mất. Cái còn lại sau khi nghiệp biểu hiện bởi thân ngữ biến mất

⁶⁰ Xem Ch. v. tiết 3, về duy thức duyên khởi.

⁶¹ *Cūḷakammavibhaṅgasutta*. M. iii. 201: *kammassakā sattā kammadāyādā...*

được gọi là “cái không mất” (*vipraṇāśa*). Cái không mất ấy được ví dụ như chứng khoán (*pattra*).⁶²

Thành duy thức nói: “Các nghiệp ấy vừa được thực hiện thì diệt ngay không gián cách, do đó không thể dẫn đến quả dị thực trong tương lai. Nhưng nó huân tập bản thức để sản sinh công năng của chính nó. Công năng ấy được gọi là tập khí.⁶³ Đó là cái được tác thành bởi sự huân tập của khí phần của nghiệp.”⁶⁴

Bài tụng thứ 18 của *Tam thập luận* tiếp theo nói: “Thức, hạt giống của tất cả, do tác động hỗ tương, tiến hành biến thái như vậy như vậy. Bằng sự biến thái đó phát sinh cấu trúc phân biệt thể này thể kia.”⁶⁵ Thức, mà nội dung là tập khí của nghiệp, được gọi tên là nhất thiết chủng (*sarvabīja*), vì nó hàm chứa công năng từ đó phát sinh các kết quả, tức chủng sinh và thể giới trong đó chủng sinh tồn tại. Cũng như hạt giống, để cho mầm, rồi cây trái, nó trải qua loạt quá trình biến thái, thay đổi từ trạng thái tồn tại này qua trạng thái tồn tại khác, nhưng sự biến thái ấy không diễn ra đơn nhất mà luôn luôn cần kết hợp với các yếu tố bên ngoài để phát triển. Cũng vậy, từ chủng tử là nghiệp quá khứ được tích lũy thành tập khí được tàng trữ trong kho chứa thức; các loại chủng tử hay công năng sai biệt này thường xuyên tồn tại trong điều kiện tương tác, chúng thường xuyên gây ảnh hưởng cái này lên cái kia, diễn thành quá trình biến thái, theo quy luật quan hệ nhân-duyên-quả. Chính những năng lực tác động hỗ tương này mà xuất hiện các hình thái cấu trúc sai biệt.

⁶² *Madhyamakakārikā*, xvii. 14: *pattraṃ yathā vipraṇāśas tatharṇam iva karma ca* Cf. Hán, *Trung luận* xvii. 14: 不失法如券業如負財物.

⁶³ *Du-già* 6, tr. 305b3: Nghiệp quá khứ tịnh hoặc bất tịnh trong các hành, hoặc sinh hoặc diệt; do nhân duyên này mà dòng tương tục đặc biệt của hành ấy tồn tại; đó được gọi là tập khí. Cf. *Hiển dương* 9, tr. 523a22. *Sthiramati: ālayavijñāne sāmārthyam āhitam sā karmavāsanā/* công năng được chứa trong thức a-lại-da, đó là tập khí của nghiệp. *Samuccaya*, Tatia, p.11, 9: *skandhādīnāṃ samudācāre tadbījaparipuṣṭir vāsanety ucyate/* Sự nuôi lớn các chủng tử trong hiện hành uẩn các thứ; sự nuôi lớn ấy được gọi là tập khí. *Tập tập* 2, tr. 701a24.

⁶⁴ Xem Ch. vi tiết 1

⁶⁵ Skt. *kārikā* 18: *sarvabījaṃ hi vijñānaṃ pariṇāmas tathā tathā| yāty anyo'nyavaśād yena vikalpaḥ sa sa jāyate.*

Tập khí của nghiệp như vậy được xử lý để sản sinh kết quả dị thực cần đến lực tác động của tập khí hai thủ. Sthiramati nói: “Cũng như do có sự cộng đồng hợp tác của hạt giống, nước, v.v., các thứ mà mầm nảy sinh. Cũng vậy, do sự cộng đồng hợp tác với tập khí của hai thủ mà từ tập khí của nghiệp hữu thể tồn tại sản sinh từ bản thân của nó.”⁶⁶

Tụng 19 nói:⁶⁷ “Khi dị thực trước đã hết, tập khí của các nghiệp, cùng với tập khí của hai thủ, lại sản sinh các dị thực khác.” Như vậy vòng sinh tử xoay chuyển bất tận.

Khi các hạt giống được tẩm ướt đến giai đoạn quyết định, nghĩa là lực tương tác giữa các chủng tử đến độ chín muồi, chúng – các tập khí của nghiệp, cho ra kết quả, được gọi là dị thực. Thức thứ tám, tầng căn bản của các hoạt động tâm thức, được gọi tên là nhất thiết chủng, và cũng được gọi là thức dị thực (*vipāka-vijñāna*), vì nó là kết quả của nghiệp, sự biến thái của tập khí nghiệp. Dị thực, là tên gọi trong kinh luận nguyên thủy và A-tì-đàm chỉ cho kết quả của nghiệp thiện và bất thiện quá khứ. Khi quả dị thực phát sinh, là khi các tập khí chủng tử đã được xử lý thích đáng để được tiêu thụ. Những gì đã được tiêu thụ thì cũng tiêu mất.

Quả dị thực ấy có hai phần: Chân dị thực (*vipāka*) và dị thực sinh (*vipākaja*). Chân dị thực, như chất thể di truyền để từ đó phát triển thành các bộ phận hoạt động của thân và tâm, mắt, tai, v.v., cho đến ý. Chúng là những chi tiết phát triển từ chân dị thực, được gọi là những dị thực sinh, sản phẩm của dị thực. Khi quả của nghiệp được chín muồi, quả ấy được cảm thọ hoặc khổ hoặc lạc. Ý trên thân và tâm hiện tại mà các cảm thọ ấy phát sinh. Các cảm thọ này kịch liệt hay yếu ớt, kéo dài hay ngắn hạn, thay đều tương xứng với cường độ của nghiệp quá khứ khi được tạo tác; chúng được hạn định bởi các cường độ ấy. Cho nên, thời gian và mức độ cảm thọ có giới hạn. Hết mức độ ấy, quả dị thực được nói là đã tiêu thụ hết. Thế nhưng, khi thân và tâm thọ lãnh các

⁶⁶ *Trīṃś. -vyākhyā: grāhadvayavāsanāyās tu sarvakarmavāsanām yathā svam ākṣiptātma bhāvotpādane pravṛttānām saha kārīṭvaṃ pratipadyate/ tad yathā aṇvādayo 'ṅkurasyotpattāṇi iti/*

⁶⁷ *Kārikā 19. karmaṇo vāsanā grāhadvayavāsanayā saha| kṣiṇe pūrvavipāke'nyad vipākam janayanti tat||19||*

cảm thọ khổ hay lạc, chúng có xu hướng tự nhiên, nói là pháp nhĩ như thị, tìm cách trấn áp hay xoa dịu cảm thọ khổ, và tăng cường cảm thọ lạc. Nói chung, trong thế giới hữu lậu ô nhiễm của các loại hữu tình, không hề tồn tại lạc vĩnh viễn. Nhưng bản tính của chúng sinh là cố duy trì lạc cho được vĩnh viễn. Nói cách khác, quả dị thực của nghiệp tất yếu dẫn đến khổ. Với ước vọng thoát cái khổ hiện tại, tránh cái khổ trong tương lai, chúng sinh bị thúc đẩy bởi các động lực tham ái, các phiền não ô nhiễm, đề tâm cầu và tiến hành các hoạt động thu thập và tích lũy những gì được phán đoán là dẫn đến kết quả lạc thọ trong tương lai. Nhưng những phán đoán ấy y trên nhận thức sai lầm, vì các dữ kiện cung cấp cho nhận thức luôn luôn trở thành hư vọng do bởi đặc tính cấu trúc phân biệt chủ quan của tâm thức. Y trên những phán đoán sai lầm về thực tại ấy mà chúng gây nghiệp. Rồi nghiệp lại dẫn đến quả dị thực mà tất yếu là khổ. Cho nên, tụng nói khi dị thực cũ được tiêu thụ hết thì dị thực khác lại được sản sinh. Kho tập khí của nghiệp là nguồn vốn xuất nhập không bao giờ trống không để chúng sinh không ngừng tạo mãi và đầu tư cho thế giới mộng ảo thường trực thay cũ đổi mới.

Về mức hạn định của tập khí, nói chung có hai loại. Một loại tập khí hữu hạn, sẽ bị tiêu hủy sau khi sản sinh dị thực; đó là tập khí của nghiệp. Một loại khác được thọ dụng mà không hề cạn kiệt, đó là tập khí hai thủ. *Nhiếp luận* nói: “Thức a-lại-da có hai đặc tính, thọ dụng cùng tận, và thọ dụng không cùng tận. Chúng tử thiện và bất thiện khi đã thành quả dị thực, bấy giờ nó cạn sạch. Nhưng không cạn sạch, đó là chủng tử của danh ngôn huân tập, bởi vì kể từ thời vô thủy nó là chủng tử lưu chuyển hý luận.”⁶⁸ Những cái được thấy, được nghe, được cảm giác, được nhận thức; tất cả những cái ấy đều là đối tượng bất thực, vì chúng được tái cấu trúc do đặc tính phân biệt của thức. Chúng được gọi là các hý luận (*prapañca*). Nếu khi tập khí của nghiệp cạn kiệt hết sau khi thọ dụng mà tập khí danh ngôn cũng cạn kiệt, bấy giờ sẽ không thể khởi lên nhận thức điên đảo do bởi tập khí hai thủ thì nghiệp mới không được tạo tác.

Hoặc-nghiệp-khổ, đó là mối quan hệ nhân quả của vòng quay 12 chi

⁶⁸ T31n1594, tr. 137b29: 無受盡相者。謂名言熏習種子。無始時來種種戲論流轉種子故。Cf. Thế Thân thích 3, tr. 337b21; Vô Tính thích 3, tr. 398a22, b7.

duyên khởi trong dòng lưu chuyển sinh tử vô cùng tận. Kinh *Thập địa* nói: “Tam giới duy chỉ là tâm (*citta*). Mười hai hữu chi (*bhavāṅga*) cũng chỉ là một tâm.”⁶⁹

Đó là ý nghĩa thức biến, là nội dung của giáo nghĩa duy tâm được nói trong các kinh điển Đại thừa.

4. THÀNH DUY THỨC.

Thành lập giáo nghĩa duy thức, tụng 17 nói: “Sự biến thái của thức này chính là sự cấu trúc sai biệt. Do bởi đó, mà cái được cấu trúc sai biệt không tồn tại. Vì vậy nói, tất cả cái này duy chỉ là thức hiển thị.”⁷⁰

Biện trung biên cũng nói: “Cái tồn tại là chính thể cấu trúc bất thực (*abhūtaparikalpa*; Hán: hư vọng phân biệt). Ở đây, nhị nguyên (*dvayaṃ*) không hiện thực. Nhưng trong đó Không tính (*sūnyatā*) hiện thực. Chính thể cấu trúc ấy cũng hiện thực trong Không tính.”⁷¹ Cái được gọi là chính thể cấu trúc bất thực, cái hư vọng phân biệt, chính là thức. Nhị nguyên được nói trong bài tụng chỉ cho hai thủ, năng và sở. Thế giới tồn tại qua sự phân đôi năng và sở; tồn tại ấy bất thực. Cái tồn tại thực sự, duy chỉ là thức. Chính xác, nói theo tụng 17, tồn tại duy chỉ là thức thông tri. Hay nói cụ thể, theo ngôn ngữ quy ước, tồn tại duy chỉ là tồn tại như những dữ kiện cho thức thông tri.

Để giải thích thức như là cái hư vọng phân biệt, *Tam thập luận* phân thức thành ba lớp hay ba dạng biến thái. Lớp biến thái thứ nhất, với ba tên gọi: a-lại-da (*ālaya*), dị thực (*vipāka*) và nhất thiết chủng (*sarvabhā*), được diễn giải chi tiết từ nửa sau tụng 2 đến toàn tụng 4. Lớp biến thái thứ hai, thức mạn-na (*manas*), gồm ba bài tụng: 5, 6 và 7. Lớp ngoài cùng, sáu thức, gồm các bài tụng, từ 8-16. Tụng 17 lập thành giáo nghĩa duy thức.

Trong kinh điển nguyên thủy tuy được lưu truyền qua các bộ phái khác nhau, nhưng tất cả đều chỉ đề cập sáu thức. Dù có đề cập đến ba từ tâm-

⁶⁹ *Dasabhūmika*, đã dẫn trên, xem cht. 22.

⁷⁰ Xem đoạn trên, cht. 39.

⁷¹ Cf. *Madhyānta*, k. i. 2. Xem Ch. v tiết 2 cht. 28.

ý-thức, nhưng tất cả các bộ phái đều kể chung trong một ý xứ, trong thức uân. Trong các kinh điển Đại thừa tiền kỳ, điển hình như các kinh thuộc văn hệ Bát nhã, cũng chỉ đề cập sáu thức. Do vậy, các nhà Trung quán cũng chỉ thừa nhận có sáu thức; bác bỏ tồn tại thức thứ tám riêng biệt ngoài sáu thức. Cho là sự thành lập này không cần thiết.

Vậy, để chứng minh sự tồn tại của thức thứ tám, và hệ luận theo đó là thức thứ bảy, như là những thức thể biệt lập với sáu thức nguyên thủy, Duy thức học cần viện dẫn các kinh điển để làm căn cứ. Tất nhiên là kinh điển Đại thừa. Các kinh này đại bộ phận thuộc hệ tư tưởng Như lai tạng (*tathāgarbha*). Thêm nữa, để cho các dẫn chứng kinh điển có hiệu lực, Duy thức học cũng cần phải chứng minh các Kinh đó là do Phật thuyết. Luận *Đại thừa Trang nghiêm kinh*⁷² đề xuất tám luận điểm. Luận *Hiện dương Thánh giáo*⁷³ đề xuất mười luận điểm. *Thành duy thức* căn cứ luận *Trang nghiêm*, nhưng chỉ nêu bảy luận cứ.⁷⁴

Căn cứ trên các kinh điển được chứng minh do chính Phật thuyết, *Thành duy thức* biện minh cho sự thành lập thức thứ tám và thức thứ bảy.

Trên cơ sở thức biến, duy chỉ là thức, được quảng diễn như vậy, các tụng 18 và 19 nói về duy thức duyên khởi bao gồm các vấn đề quan hệ nhân, duyên và quả; và tiến trình sinh tử với 12 chi duyên khởi.

Các bài tụng tiếp theo, từ 20 đến 25, nói về ba tự tính và ba vô tính. Tự tính (*svabhāva*) là thể tự hữu của tồn tại; nó tồn tại như là chính nó. Trong các tụng này, quan điểm về thực tại của Duy thức được biện minh. Tự thể của tồn tại, đâu là chân thật, đâu là hư vọng? Tồn tại được nhận thức được phân cấp thành hai lớp. Lớp ngoài mặt, trong nhận thức tục thức, đó là tồn tại đã được cấu trúc (*parikalpita*: sở biến kế) bởi thức vốn là tác viên cấu trúc (*vikalpa*: năng phân biệt/ biến kế), do đó tự thể của chúng là bất thực, không tồn tại. Tự thể của cái bị cấu trúc không tồn tại, nhưng tự thể của tác viên cấu trúc thì tồn tại. Bản chất của tự thể đó là y tha (*paratantra*), luôn luôn có xu hướng vươn đến cái

⁷² Hán dịch, quyển 1, tr. T31n1604, tr.591a8

⁷³ Hán dịch quyển 20, tr. T31n1602, tr. 581b5.

⁷⁴ Xem Ch. ii. tiết 8.

khác, quan hệ đến cái khác. Tác viên cấu trúc hay cái năng phân biệt/năng biến kế này, trong giải thích của Hộ Pháp (Dharmapāla), mà cũng chính là lập trường của *Thành duy thức*, là thức thứ sáu và thức bảy. Trong điều kiện các thức này bị ô nhiễm, các hình thái được cấu trúc bởi chúng là những thứ hư vọng bất thực. Khi các thức này được chuyển y, căn cơ của chúng được chuyển đổi, để trở thành trí diệu quán sát và bình đẳng tính, tự thể của tồn tại trong quan hệ y tha này là chân thực. Tự thể của tồn tại như vậy được gọi là viên thành thật (*pariniṣpanna*).

Như vậy, Duy thức không hoàn toàn phủ nhận tự thể tồn tại chân thực, mà chỉ phủ nhận tồn tại cấu trúc bởi thức ô nhiễm là hư vọng bất thực. Duy chỉ có điều, lập trường của Duy thức là khẳng định rằng, thực tại chân thực ấy chỉ tồn tại trong thức. Nói “duy chỉ là thức” ý muốn nói là chỉ tồn tại trong thức.

Tiếp theo, các bài tụng nói về ba vô tính (*niḥsavabhāva*), để hội thông ý nghĩa cũng thường được nghe trong các kinh điển Đại thừa: hết thảy các pháp đều không tự tính (tự thể). Tụng đề cập một cách cô đọng ý nghĩa này bằng từ *saṃdhyā*, Hán dịch là “mật ý”, là điều nói ám chỉ. Giải thích ý nghĩa của từ này, *Thành duy thức* nói: “Từ ‘mật ý’ chỉ rõ rằng đó chưa phải là liễu nghĩa.” Ân ý của giải thích này muốn nói rằng lập trường của các nhà Trung quán nói rằng nhất thiết pháp không, vì không có tự tính, chưa phải là giáo nghĩa cuối cùng mà Phật muốn chỉ dạy, mặc dù chính đức Phật cũng nói rằng nhất thiết pháp không (*sarvadharma śūnyāḥ*).⁷⁵

Các bài tụng còn lại diễn giải các quá trình thể nghiệm Duy thức tính, cho đến thành Phật.

Như vậy, *Tam thập luận* đã thành lập Duy thức luận như một hệ thống

⁷⁵ Thanh Biện, *Trung quán tâm luận*, phẩm Nhập chân cam lộ, dẫn bởi Viên Trắc, *Giải thâm mật kinh* số 3, cho rằng ngoài sáu thức không có thức a-lại-da riêng biệt. Vì nó không được bao hàm trong nhãn thức v.v. Như hoa đốm giữa trời. Phát biểu của Thanh Biện, trong *Chướng trần luận* (T30n1578, tr. 268b21): Chân tính hữu vi không, như huyền duyên sinh cố 真性有為空 如幻緣生故. Cách lập luận của Bhaviveka bị Candrakīrti chỉ trích, Prasannapadā, tr. 27. Soạn giả kinh *Lãng-nghiêm* nhầm lẫn gán cho là lời của chính Phật nói.

hoàn chỉnh, trong đó xác định lập trường quan điểm rằng, nói “duy thức”, tồn tại duy chỉ là thức, có nghĩa rằng tất cả chỉ là những biến thái *bên trong* thức. Thế nào là *bên trong* thức? Điều đó phải chăng là phủ nhận tồn tại của bản thân tồn tại bên ngoài thức, hay chỉ nói rằng đối tượng của thức không tồn tại bên ngoài thức. Để làm rõ ý nghĩa này, Thế Thân viết *Nhị thập luận*. Tác phẩm này được xem là bộ phận thứ hai của *Thành duy thức*.

Chủ đích của *Nhị thập luận* là chứng minh ý nghĩa phủ định đối tượng ngoại giới, như được nêu rõ trong bài tụng mở đầu: “Cái đó duy chỉ là thức, vì ảnh hiện của đối tượng không có thực, như người bệnh bạch nội chương⁷⁶ nhìn thấy sợi tóc, mặt trăng thứ hai, các thứ bất thực.”⁷⁷

Trong các thí dụ được nêu, như mặt trăng thứ hai tất nhiên chỉ xuất hiện bên trong thức. Nhưng mặt trăng thứ nhất cố nhiên là tồn tại độc lập bên ngoài thức. Hoặc như thí dụ trong bản Hán dịch, con rắn tất nhiên chỉ xuất hiện trong thức, trong khi thực tế bên ngoài tất yếu tồn tại sợi dây. Quan điểm này là lập trường của các nhà Trung quán như Kamalaśīla (Liên Hoa Giới), truyền thừa của Bhaviveka (Thanh Biện). Mặt khác, các nhà Duy thức hậu kỳ như Dignāga (Trần-na) và các môn đệ cho rằng mặt trăng thứ nhất tuy là có thực tồn tại bên ngoài thức trong ý nghĩa tục đế, nhưng trong ý nghĩa siêu việt, thắng nghĩa đế, nó cũng là bất thực, chỉ tồn tại bên trong thức.

Tiếp theo, bài kệ thứ hai nêu lên bốn nguyên tắc khẳng định ý nghĩa tồn

⁷⁶ Skr. taimirika, Huyền trang dịch là *huyền 眼瞤*. Về chứng bệnh này, theo y học cổ Ấn độ, xem Lê Mạnh Thát, *The Philosophy of Vasubandhu*, 2003; tr. 235. Bản dịch Việt, Đạo Sinh.

⁷⁷ *Vimśatikākā* k. 1: *vijñaptimātram evaitad asadāthāvbhāsanāt| yathā taimirikasyāsaṭkeśacandrād-īdarsanam||1||* Trong bản Hán của Huyền Trang, đoạn này không phải là thể tụng, mà đoạn văn trường hàng. Bản dịch nói: “*Nay an lập nghĩa tam giới Duy thức của Đại thừa. Vì Khế kinh nói tam giới duy chỉ là tâm. Tâm, ý, thức và liễu biệt, là những từ đồng nghĩa. Trong đó nói tâm, ý bao gồm cả tâm sở. Duy chỉ phủ nhận ngoại cảnh chứ không bác bỏ tương ưng (tâm sở). Khi nội thức phát sinh, nó xuất hiện như là ảnh tợ ngoại cảnh. Như người bệnh nhặm mắt (huyền 眼) nhìn thấy sợi tóc, con rắn các thứ. Trong đó hoàn toàn không có cái gì là đối tượng thực.*”

tại, mà nếu Duy thức nói duy chỉ là thức thông tri (*viññaptimatra*) chứ không tồn tại đối tượng ngoại giới (*anarta*), thế thì mâu thuẫn với bốn nguyên tắc tồn tại này.

Bốn nguyên tắc đó là, 1. Xứ quyết định (*deśanīyama*), một vật tồn tại nhất định tồn tại trong một không gian xác định. 2. Thời quyết định (*kālanīyama*), nó cũng chỉ tồn tại trong một khoảng thời gian nhất định. 3. Tương tục bất định (*santānasya anīyamah*), bất cứ ai, tại địa điểm đó và trong khoảng thời gian đó đều có thể thấy vật đó. 4. Tác dụng hữu hiệu (*kṛtyakriyā*), cái có thực, cái đó tất phải có tác dụng hữu hiệu.

Tác giả trả lời: Xứ và thời như trong chiêm bao. Tương tục bất định, như cùng trước một con sông mà người, vật, thiên thần, ngựa quý thấy không giống nhau. Cuối cùng, hoạt động trong chiêm bao vẫn có thể có tác dụng, như người mộng tỉnh.

Trọng điểm của *Nhị thập luận* là phủ nhận đối tượng khách quan. Các đối tượng này bao gồm năm cảnh thuộc sắc, và một thuộc ý. Trong đó, các đối tượng thuộc sắc được cho là tổ hợp của các yếu tố sắc cực kỳ vi tế, gọi là cực vi (*paramāṇu*). Phủ nhận khái niệm thực hữu về cực vi cũng được Thế Thân đề cập trong luận *Câu-xá*. Theo đó, tồn tại cực vi chỉ là khái niệm giả tưởng, do phân tích tập hợp sắc cho đến khi không thể phân tích được mà cho rằng đó là sắc nguyên tố, yếu tố cực vi. Khái niệm về cực vi hoàn toàn mâu thuẫn với chính nó.

Bổ túc cho lý luận phủ định khái niệm cực vi thực hữu, Dignāga viết *Ālambana-parīkṣā* (Quán sở duyên) trong đó nêu lên luận điểm quan trọng là thuyết *sa-ākāra*, nhận thức hữu tướng. Nghĩa là khi nhận thức, ảnh tượng hay hình thái của đối tượng (*ākāra*) phải xuất hiện trên hay trong thức. Tiên khởi, thuyết *ākāra* được đề xuất trong *Câu-xá* như đã được nói ở đoạn trên.⁷⁸

Nói một cách tóm tắt, gọi nó là đối tượng của thức, vì khi thức xuất hiện mang theo ảnh tượng của nó trong thức. Khi mắt nhận thức sắc, trong nó chỉ mang ảnh tượng tổ hợp sắc, không hề có ảnh tượng của cực vi. Kết luận của Dignāga trong đây rằng sắc chỉ là biến thái của thức, tồn tại trong thức.

⁷⁸ Xem cht. 42 & 43.

Với đối tượng của tha tâm trí, *Nhị thập luận* cũng kết luận là không tồn tại ngoài thức của thức tri nhận.

Thành duy thức như vậy thành lập giáo nghĩa duy thức bởi hai tác phẩm. *Tam thập luận* trình bày chi tiết về biến thái của thức, và *Nhị thập luận* nêu chứng lý phủ nhận tồn tại đối tượng khách quan để khẳng định duy chỉ thức, tồn tại duy chỉ là dữ liệu thông tri cho nhận thức.

5. THÀNH DUY THỨC LUẬN.

Thành duy thức luận, Hán dịch bởi Huyền Trang, là bản luận giải chi tiết *Tam thập luận*. Bài tựa của Khuy Cơ, viết cho *Thành duy thức luận thuật ký*, nói *Duy thức Tam thập luận* là một trong mười chi luận của *Du-già*. Thế Thân cô đọng tất cả tinh hoa tư tưởng của ngài về giáo nghĩa Duy thức để viết tác phẩm này. Chỉ mới viết xong phần thi tụng mà chưa kịp viết văn trường hàng giải thích, ngài đã thị tịch. Đương thời chỉ có hai vị đại luận sư là Thân Thắng và Hòa Biện viết *Tụng thích*. Về sau, có thêm tám vị nữa viết *Tụng thích*. Mười vị luận sư sớ giải này, cùng với quan điểm của mỗi vị, thường xuyên được dẫn trong *Thành duy thức luận*.

Tiểu sử mười vị Luận sư này được Khuy Cơ giới thiệu khá chi tiết trong *Thành duy thức luận ký*. Dưới đây tóm lược tiểu sử, theo *Thuật ký*.⁷⁹

1. Đạt-ma-ba-la 達磨波羅 (Dharmapāla): Hộ Pháp 護法 (Tl. 530-561); con vua nước Đạt-la-tì-trà (Draviḍa), thành Kiến-chí (Kañcipura). Mất năm 32 tuổi, tại chùa Đại bồ-đề.⁸⁰
2. Củ-noa-mạt-đề (Guṇamati) 婁拏末底: Đức Huệ 德慧 (Tl. 420-500), nguyên là thầy của An Huệ. Theo Phật giáo sử của Taranatha (Ây-tạng), Đức Huệ và An Huệ đều là đệ tử theo học Đức Quang.
3. Tất-sĩ-la-mạt-đề 悉耽羅末底 (Sthiramati: An Huệ 安慧 (470-550),

⁷⁹ *Thuật ký*, quyển 1, T43n1830, tr. 231b27-232a13.

⁸⁰ Tiểu sử chi tiết, xem *Đại Đường Tây vực ký*, quyển 10, T51n2087, tr. 931b29.

người Nam Ấn, nước La-la thuộc hàng tiền đức của Hộ Pháp. Ngài chú giải khá nhiều tác phẩm của Thế Thân.

4. Bạt-đồ-thất-lị 畔徒室利 (Bandhuśrī): Thân Thắng 親勝 (tk. 5), đồng thời với Thế Thân, người đầu tiên viết *Tụng thích*.

5. Nan-đà 難陀 (Nanda): Hoan Hỷ 歡喜 (450-530), học thuyết được truyền thừa xuống Thắng Quân. Có lẽ thuộc hàng tiền bối của Hộ Pháp.⁸¹

6. Thú-chiến-đạt-la 戌陀戰達羅 (Śuddhacandra): Tịnh Nguyệt 淨月 (tk. 6), đồng thời với An Huệ.

7. Chất-đát-ra-bà-noa 質咄羅婆拏 (Citrabhāṇa): Hỏa Biện 火辨 (tk. 5), đồng thời với Thế Thân.

8. Tì-thế-sa-mật-đa-la 毘世沙蜜多羅 (Viśeṣamitra): Thắng Hữu 勝友 (cuối tk. 6)

9. Thân-na-phát-đa-la 辰那弗多羅 (Jinaputra): Tối Thắng Tử 最勝子. (cuối tk. 6)

10. Nhã-na-chiến-đạt-la 若那戰達羅 (Jñānacandra): Trí Nguyệt 智月 (cuối thế kỷ 6).

Theo chính tường thuật của Khuy Cơ trong *Chương trung xu yếu*,⁸² ban đầu Huyền Trang dịch tất cả mười bản sơ giải ấy, giao cho bốn vị đệ tử là Thần Phướng, Gia Thượng, Phổ Quang, và Khuy Cơ nhuận sức và bút thọ. Sau vài hôm, Khuy Cơ xin rút lui. Huyền Trang vặn hỏi lý do, Khuy Cơ cho rằng toàn bộ quá dài không thể nắm hết ý nghĩa, đề nghị rút gọn lại thành một bộ. Huyền Trang đồng ý, bèn tóm tắt ý nghĩa của mười bản luận giải thành một, chia làm mười quyển.

Nói là tóm tắt tinh nghĩa của mười bản luận giải, nhưng giải thích chủ yếu trong đây là quan điểm của Hộ Pháp.

Huyền Trang vừa dịch, vừa giảng những điểm quan trọng trong đó.

⁸¹ Cf. Lữ Trùng, *Ấn-độ Phật giáo nguyên lưu lược giảng*, Lữ Trùng Phật học luận trước tuyển tập, tập 4, tr.2221.

⁸² Khuy Cơ, *Thành duy thức luận Chương trung xu yếu*, quyển 1, T43n1831, tr. 608c.

Khuy Cơ thảo thập và sau đó viết thành bản sơ giải làm nền tảng cho các nghiên cứu về *Thành duy thức luận* tại Trung hoa, cũng như Nhật bản. Bản sơ giải tựa đề là *Thành duy thức luận thuật ký*. Bản dịch Việt của *Thành duy thức luận* này phần lớn cũng thảo thập các dữ liệu từ trong bản *Thuật ký* này để hiểu rõ hơn chính văn.

Sau *Thuật ký*, Khuy Cơ cũng viết thêm *Thành duy thức luận chương trung xu yếu*, 2 quyển, bổ túc một số luận điểm còn nghi ngờ trong *Thuật ký*. Các môn hạ của Khuy Cơ trong đó đáng kể là Huệ Chiếu và Trí Châu cũng viết hai bản sơ giải quan trọng, giải thích rộng những điều chưa được rõ trong *Thuật ký*. Đây là những tài liệu tham khảo quan trọng cho những công trình muốn nghiên cứu chi tiết *Thành duy thức luận*.

Ngoài ra, đương thời còn có Viên Trắc, cùng học Duy thức với ngài Huyền Trang, soạn, *Thành duy thức luận sơ*, 10 quyển⁸³ trong đó nhiều đoạn chỉ trích Khuy Cơ giải thích sai lầm.⁸⁴ Viên Trắc lập thành một hệ Pháp tướng tông đối nghịch với Khuy Cơ. Nhưng hệ này thất truyền, và *Thành duy thức luận sơ* của Viên Trắc cũng thất lạc, chỉ có thể tìm thấy phiến đoạn trong các dẫn chứng.⁸⁵

Về ý nghĩa tựa đề *Thành duy thức*, như được giải thích bởi chính luận trong đoạn cuối, phần kết luận. Luận nói:

⁸³ Các bản sơ giải về *Thành duy thức* đều lấy số quyển chính của bản dịch Huyền Trang làm chuẩn.

⁸⁴ Các sơ giải *Thành duy thức* của Nhật bản, như *Duy thức nghĩa đẳng tăng minh ký* của Thiện Châu (T65n2261), *Duy thức luận đồng học sao* của Lương Toán (T66n2263), *Thành duy thức luận lược sao* của Phổ Tịch (T68n2267), ..., đại khái đều ủng hộ quan điểm của Viên Trắc.

⁸⁵ Ảnh hưởng của Viên Trắc đương thời khá lớn, Võ Tắc Thiên rất tôn sùng, được thỉnh cử làm vị chứng nghĩa trong dịch trường của Địa-bà-ha-la. Trong số các sáng tác, *Giải thâm mật kinh sơ* được dịch sang tiếng Tây tạng, và được Tsong-kha-pa dẫn chứng khá nhiều (*Dran nes legs bśad sñin po*: Biện liễu bất liễu nghĩa luận). Nguyên quán Tân-la tức Triều tiên ngày nay. Có lẽ do bởi óc kỳ thị và tính kiêu ngạo Hán tộc mà những sáng tác của ngài bị thất truyền; sử truyện Phật giáo Trung hoa viết về ngài cũng chứa rất nhiều xuyên tạc. Sử liệu đáng tin tưởng là bia khắc 大周西明寺故大德圓測法師舍利塔銘并序 do Công sỹ Tống Phục 宋復 soạn, khoảng TL. 1115, đời vua Tống Huy Tông. Nghiên cứu chi tiết, xem Dương Bạch Y, *Viên Trắc chi nghiên cứu – truyện ký cập kỳ tư tưởng đặc sắc*, Hoa cương Phật học học báo, số 6, 1983.

“Luận này gồm có ba phần để thành lập duy thức, do đó nói là luận *Thành duy thức*. Luận này cũng được nói là có tên *Tịnh duy thức*, vì sự diễn giải lý duy thức cực kỳ trong sáng. Luận gốc của nó gọi là *Duy thức tam thập*, do ba mươi bài tụng trình bày lý duy thức đến mức hoàn hảo, không nhiều hơn hay ít hơn.”

Như vậy, luận này cũng còn có tên gọi khác nữa, là *Tịnh duy thức luận*. Nói “diễn giải ... cực kỳ trong sáng” là giải rõ ý nghĩa từ *tịnh*. Theo đó, *tịnh* ở đây có nghĩa là minh tịnh, tức Sanskrit *prasanna*. Hình dung từ này cũng được Candrakīrti (Nguyệt Xứng) dùng để đặt tên cho bản chú giải *Căn bản Trung luận* (*Mūlamadhyamakakārikā*) của mình: *Prasannapadā*, *Tịnh minh cú luận*. Vậy, tên Sanskrit có thể được đề nghị cho *Tịnh duy thức luận* là *Vijñaptimātraprasāda-śāstra*. ■

T.S.

GIỚI THIỆU

KINH KIM CANG TAM MUỘI

Thích THÁI HÒA

Kinh Bản Và Huyền Thoại

Theo Viên Trùng – Tràm Nhiên (1561- 1626), ở trong *Kim cang tam muội kinh chú giải tự*, thì Đức Phật nói kinh này sau Bát nhã và trước Pháp hoa. Ông ta lập luận rằng: Đức Phật nói Nhất thừa ở trong Bát nhã là thời kỳ thánh chúng đang còn trình độ tu học ở ngoại vi, nhưng đến khi Đức Phật nói kinh này, thì thánh chúng nghe được giáo pháp chân thực và đều tùy thuận Nhất thừa. Ông đã dẫn chứng thi kệ của kinh này, do Tỷ kheo A già đà bạch rằng: “Đương vị nhập thực thuyết, tùy thuận giai Nhất thừa,... Nghĩa là: Sẽ nói vào chân thực, đều tùy thuận Nhất thừa,...”. Ông lại dẫn tiếp: “Nhất vị chi pháp nhuận, phổ sung ư nhất thiết,... Nghĩa là: Thấm nhuần một pháp vị, tất cả đều sung mãn,...” (Đại chính 9, tr 366a23-26).

Vì vậy, ông kết luận, kinh này Đức Phật giảng dạy cho đại chúng sau thời kỳ Bát nhã. Và Viên Trùng – Tràm Nhiên lại nói: Kinh này, tuy chỉ thị Nhất thừa, nhất pháp, nhất vũ, nhất vị, nhưng chưa thọ ký trực tiếp tên, hiệu, cõi nước cho những vị đương cơ, vì vậy mà biết rằng, kinh này Đức Phật, giảng dạy cho đại chúng trước thời kỳ Pháp hoa. (Viên Trùng, *Kim cang tam muội chú giải tự*, Tục Tạng kinh 35, tr. 0219b22-c5).

Nếu theo luận chứng của Viên Trùng – Tràm Nhiên và lại căn cứ vào năm thời kỳ giảng dạy giáo pháp của Đức Phật do Trí Khải (538 – 597), Tổ sư của Thiên Thai Tông Trung Hoa phán định, thì Đức Phật giảng kinh *Kim cang tam muội* này khoảng năm 42, sau khi Ngài thành đạo.

Nhưng, theo Nhân Sơn - Tịch Chân, đời Thanh (1644 – 1912), ở trong phần Huyền đàm, mục Giáo Tích Tiền Hậu, của *Kim cang tam muội*

kinh thông ký, đã đưa ra nhiều luận chứng, để chứng minh rằng, kinh *Kim cang tam muội* được Đức Phật giảng dạy, sau kinh *Pháp Hoa* và trước kinh *Niết Bàn*, nghĩa là trước khi đức Phật nhập Niết bàn khoảng ba tháng. (Huyền Đàm - Giáo Tích Tiền Hậu - *Kim cang tam muội Kinh Thông Ký*, Tục Tạng Kinh 35, tr 257c17 – 258c02).

Như vậy, theo Nhân Sơn - Tịch Chấn, Đức Phật giảng kinh này, vào khoảng Ngài gần cuối năm 79 tuổi.

Kinh *Kim cang tam muội*, được dịch sang Hán vào thời Bắc lương (397- 439), hiện có ở trong Đại Chính Tân Tu, số ký hiệu 273, cuốn 9, từ trang 365 đến 374. Mất tên người dịch.

Ta đọc *Xuất tam tạng ký* tập 3, do Tăng Hựu (445-518), soạn dựa vào bản Lương thổ dị kinh lục của Thích Đạo An (312- 385), có ghi tên của kinh này. (Đại Chính 2145. 55. 18c6).

Pháp Kinh viết *Chúng kinh mục lục* vào năm 594, cũng có ghi Kinh *Kim cang tam muội* vào mục lục, loại đơn bản thất dịch (Đại chính 2146. 55. 121a14).

Năm 597, Phí Trường Phòng viết *Lịch đại Tam bảo kỷ*, cũng có ghi tên kinh này. (Đại chính 2034. 49. 85a18). Và trong *Chúng kinh mục lục* của Ngạn Tông cũng ghi kinh này vào loại khuyết bản (Đại chính 2147. 55. 176b28).

Trong *Chúng kinh mục lục* của Tĩnh Thái viết năm 666, ghi kinh này khuyết bản (Đại chính 2148. 55. 214a29).

Đạo Tuyên viết *Đại đường nội điển lục*, năm 664 cũng chép theo cách của *Xuất tam tạng ký* tập (Đại chính 2149. 55. 256c4). Trong *Dịch kinh cổ kim đồ kỷ* (Đại chính 2151. 55. 361a24), do Tĩnh Mại viết cũng giống Đạo Tuyên.

Năm 695, Minh Thuyên thiết lập *Đại Chu san định chúng kinh mục lục*, xếp kinh *Kim cang tam muội* vào loại thất dịch và khuyết bản.

Đến năm 730, Trí Thặng viết *Khai Nguyên thích giáo lục*, ghi rằng kinh *Kim cang tam muội* hiện còn (Đại chính 2154.55.5522b14).

Bản dịch kinh *Kim cang tam muội* đến thời Trí Thặng vẫn còn là do lấy những thiên còn lại mà đưa vào Đại tạng (Khai Nguyên giáo lục 12, 19.

Đại chính 2154. 55. 605b15, 667a22, 668c20).

Như vậy, theo các tư liệu ta thấy kinh *Kim cang tam muội* đã được dịch sang Hán muộn lắm là vào thế kỷ thứ tư và đã được đưa vào Đại tạng kinh vào thế kỷ thứ tám.

Theo Nhân Sơn – Tịch Chấn, đời Thanh (1644 – 1912), trong phần Huyền Đàm, mục Phiên dịch thời đại của *Kim cang tam muội kinh thông ký*, sau khi đã đưa ra những luận chứng và ông đã đi đến kết luận rằng, kinh *Kim cang tam muội* do Pháp sư Đạo An (312 – 385) dịch. (Tục Tạng Kinh 35, tr 258c02 – 259a06).

Ngoài kinh *Kim cang tam muội*, ở trong Đại chính Tân tu, cuốn 34, ta còn thấy có *Kim cang tam muội kinh luận* của Nguyên Hiểu, với số ký hiệu 1730, từ trang 961a1 đến 1007c29.

Nguyên Hiểu là ai, mà đã viết sớ, luận về kinh này?

Theo *Tổng cao tăng truyện*, do Tán Ninh (919-1001) viết thì: “Nguyên Hiểu họ Tiết, người Tương Châu, Đông Hải. Học đạo khi tuổi còn nhỏ. thường thích đi đó đây và tranh luận, không ai có thể vượt qua. Ông thông hiểu hết tam học. Sức học dịch cả muôn người. Ông rất hâm mộ cửa trường của Ngài Huyền Trang, nhưng duyên không được. Ông bất mãn ăn chơi vô kể... Hoặc viết sớ để giảng về Tạp Hoa, hoặc đánh đàn làm nhạc, ở các đền thờ, hoặc ở trọ làng xóm, hoặc thiền ở nơi núi sông, cuộc sống của ông phần nhiều theo tự ý, chứ không theo thời khóa nào cả.

Bấy giờ quốc vương đại hội một trăm tòa Kinh nhân vương, tìm khắp các bậc thạc đức. Châu ấy cho sư có danh tiếng bèn tiến cử lên. Các vị khác không thích nếp sống của sư, đề nghị vua đừng chấp nhận.

Chẳng bao lâu, phu nhân của vua nào bị sùng vù lên, các danh y bó tay. Vua, vương tử, thần thuộc cầu đảo khắp chỗ sông núi hồn thiêng, nhưng không có hiệu quả. Có chiêm gia bảo rằng: “Nếu sai người đến nước khác kiếm thuốc thì bệnh mới lành”. Vua liền sai sứ lấy thuyền vượt biển vào Đường để tìm y thuật.

Trong lúc ở trên thuyền mơ màng, sứ giả liền thấy có một ông, do sóng đánh nhảy lên thuyền, mời sứ giả xuống biển xem cung điện trang nghiêm đẹp đẽ, liền gặp Long vương.

Long vương tên Khâm Hải, bảo với sứ giả rằng: “Phu nhân của vua nước người là người con gái thứ ba của Thanh Đế. Trong cung ta trước có kinh *Kim cang tam muội*, đó là hai giác viên thông, trình bày hạnh bồ tát. Nay, nhờ bệnh của phu nhân làm tăng thượng duyên, muốn gởi kinh này ra nước kia để lưu bố”. Nói rồi, Long vương đem đến ba mươi tờ, xếp chồng rời rạc, giao cho sứ giả.

Lại còn nói: “Kinh này khi đem vượt biển sợ quý”. Long vương sai cầm dao rạch đuôi của sứ giả nhét vào trong, dùng giấy sếp cuốn buộc lại để làm thuốc rịt bắt đuôi lại như cũ.

Long vương dẫn khi về đến, có thể nhờ Thánh giả Đại An xếp thứ tự đóng lại, rồi mời pháp sư Nguyên Hiểu viết số mà giảng, thì bệnh của phu nhân sẽ lành, không có gì để nghi ngờ. Giả như có thuốc A-da-đa hiệu lực cũng không hơn được”.

Dặn xong, Long vương đưa họ ra khỏi Long cung, lên mặt biển trở về nước.

Bấy giờ sứ giả về kể lại, nhà vua nghe câu chuyện rất hoan hỷ. Cho người tìm mời Thánh giả Đại An đến để xếp đặt thứ tự của kinh.

Không ai có thể biết nguồn gốc của Đại An, hình dáng và phục sức của ông hết sức kỳ lạ. Chỗ của ông thường ở nơi chợ búa, thường đánh chén đồng mà hát ca lên tiếng “Đại an, đại an”, vì vậy mà ông có hiệu ấy.

Vua cho sứ mời ông vào cung, ông nói: “Hãy đem kinh đến đây, tôi không muốn vào nước có cung vua”.

Ông được kinh, liền xếp thành tám phẩm, đều hợp với ý Phật. Ông nói: “Đem mau cho Nguyên Hiểu giảng, còn người khác thì không được”.

Nguyên Hiểu nhận kinh này, chính tại quê mình là Tương Châu, liền bảo sứ giả rằng: “Kinh này lấy hai giác là bản giác và thỉ giác làm chủ trương, hãy vì ta mà chuẩn bị xe trâu một sừng, đem bàn đặt giữa hai sừng để bút nghiên lên. Trước sau trên xe trâu, liền viết số thành năm cuốn. Ngay ngày đó, vua mời Nguyên Hiểu giảng ở chùa Hoàng Long”.

Bấy giờ, có một người xấu trộm mất bản số mới làm, liền đem việc ấy trình vua, vua cho trễ ba ngày, nên chép lại thành ba cuốn, gọi là lược số.

Đúng lúc vua, quan, đạo tục, nhóm đầy cả pháp đường, Nguyên Hiểu bước lên pháp tòa, tuyên giảng đúng cách, giải nghĩa có thể lặp lại rõ ràng. Tiếng ca ngợi vang dậy trời đất. Nguyên Hiểu nói: “Ngày xưa, tuy chọn trăm cột, tôi không dự vào, nay đặt một đòn dông, thì tôi lại có thể”. Bấy giờ, những bậc danh đức khiêm mình, tự sám hối.

Ngày xưa, Nguyên Hiểu bày tích mất bình thường, dạy người không nhất định, có khi liệng mâm mà cứu người, phun nước mà dập cháy, tàng hình ẩn hiện nhiều chỗ, hoặc có khi ở trong sáu phương giả chết, cũng là dòng họ của Bôi Độ, Chí Công.

Còn việc ông giải thích tánh nghĩa, xem vào không chỗ nào là không rõ. Sớ có hai bản quảng và lược, đều lưu hành ở nước ấy (Triều Tiên). Bản lược lưu nhập vào Trung Hoa, sau có phiên kinh tam tạng cải làm luận”(*Tổng cao tạng truyện* 4, Đại chính 2061.50. 730a6-b29).

Đọc *Tổng cao tạng truyện* của Tán Ninh viết vào khoảng giữa những năm 982-988, ta thấy được những gì giữa kinh *Kim cang tam muội* và Nguyên Hiểu?

Trước hết, *Tổng cao tạng truyện* cho ta biết rằng, bản kinh *Kim cang tam muội* do Nguyên Hiểu sớ luận là một bản kinh được tàng trữ từ Long cung và sắp xếp thứ tự tám chương như đang có hiện nay là do Thánh giả Đại An. Và *Tổng cao tạng truyện* cũng cho ta biết rằng, Đại An và Nguyên Hiểu xuất hiện cùng thời với Ngài Huyền Trang mở trường dịch kinh vào đời Đường, ở thế kỷ thứ bảy.

Tuy nhiên, Tán Ninh ở *Tổng cao tạng truyện* cũng không cho ta biết thêm gì về kinh *Kim cang tam muội* do Long vương Khâm Hải trao cho sứ thần của vua Tân La (Triều Tiên) là bằng văn bản Phạn hay Hán hoặc bằng ngôn ngữ của Tân La? Và nếu là bản Hán thì do ai dịch và vì lý do gì không lưu thông mà phải tàng trữ tại Long cung cho đến khi gặp sứ thần của nước Tân La mới trao mà còn sợ đi đường bị việc qui chiếm đoạt?

Lại nữa, *Tổng cao tạng truyện* cũng cho ta biết giữa Thánh giả Đại An và Pháp sư Nguyên Hiểu có liên hệ chắc chắn với bản kinh *Kim cang tam muội* về sự sắp xếp và chú giải qua lời giới thiệu của Long vương Khâm Hải từ Long cung.

Không những vậy, kinh *Kim cang tam muội* còn là pháp dược chữa

lành cơn bệnh hiểm nghèo u não của phu nhân vua Tân La bấy giờ, chỉ đơn giản do Thánh giả Đại An sắp xếp lại nội dung bố cục của kinh và Pháp sư Nguyên Hiểu viết số giảng giải, lưu bố kinh này là bệnh kia lành.

Tổng cao tăng truyện nói rằng, việc sắp xếp nội dung kinh *Kim cang tam muội* của Thánh giả Đại An rất hợp với ý của Phật. Còn Nguyên Hiểu khi nhận kinh này để số giảng ông liền buộc miệng nói: “Kinh này lấy hai giác là bản giác và thí giác làm chủ trương, thì hãy vì ta mà chuẩn bị cô xe một sừng và hãy đem bàn đặt giữa hai sừng để bút nghiên lên”.

Những thông tin về Thánh giả Đại An và Nguyên Hiểu với kinh *Kim cang tam muội* của *Tổng cao tăng truyện*, đã giúp cho ta biết thêm về túc duyên đối với phật pháp của hai vị này và nhất là đối với kinh *Kim cang tam muội*. Và biết đâu Nguyên Hiểu là hóa thân của Vô trú Bồ tát ở trong phẩm Bản Giác Lợi và Thánh giả Đại An là hóa thân của Đại lực Bồ tát ở trong phẩm Nhập Thực Tế của kinh *Kim cang tam muội* này, và chỉ có thể như thế mới có thể trả lời được câu hỏi, tại sao khi trao kinh *Kim cang tam muội* này, Long vương Khâm Hải ở Long cung lại giới thiệu cho sứ thần của vua nước Tân La (Triều Tiên), khi về nước phải tìm gặp hai vị này để yêu cầu sắp xếp nội dung của kinh và số giải, mà không thể giao cho ai khác?

Có người sẽ cho rằng, cách lý giải và để trả lời như vậy, không có tính thuyết phục, vì nó mang tính chất huyền thoại hơn là khoa học. Nhưng ta thử đặt lại câu hỏi một cách nghiêm túc rằng: Có khoa học nào không bắt đầu từ huyền thoại? Không có huyền thoại sẽ không bao giờ có khoa học. Huyền thoại nuôi dưỡng và phát triển khoa học và là chất xúc tác để cho khoa học đầy năng lực nghiên cứu và sáng tạo. Vì sao? Vì cuộc sống là cả một trường thiên diễn về huyền thoại hay chính nó là huyền thoại. Khoa học không có huyền thoại thì làm sao khoa học có đủ khả năng nhận thức và khám phá cuộc sống để phục vụ con người?

Ngoài bản *Kim cang tam muội kinh luận* của Nguyên Hiểu ra, ta còn thấy có *Kim cang tam muội chú giải*, bốn cuốn của Viên Trùng – Trạng Nhiên đời Minh. (Tục Tạng Kinh 35, số ký hiệu 065). Và *Kim cang tam muội kinh thông tôn ký*, 12 cuốn của Sa môn Tịch Chân, thuật, vào đời Thanh. (Tục Tạng kinh 35, số ký hiệu 652).

Độc *Khóa hư lục* của vua Trần Thái Tông (1217-1277), ta thấy Vua có viết bài tựa kinh *Kim cang tam muội*. Bản kinh *Kim cang tam muội* do Vua chú giải đã bị thất lạc, nhưng bài tựa của kinh do Vua viết vẫn còn giữ lại ở trong *Khóa hư lục* và đã được nhiều vị dịch ra Việt văn.

Kinh *Kim cang tam muội* cũng đã trở thành đối tượng học hỏi và nghiên cứu trong các công trình nghiên cứu của các học giả cận đại và hiện đại như Mizuno Kogen và Robert E. Buswell. Và những công trình nghiên cứu ấy đã được công bố năm 1955 cho công trình của Mizuno Kogen và năm 1989 cho công trình của Robert E. Buswell.

Và kinh *Kim cang tam muội* cũng đã được Lê Mạnh Thát nghiên cứu và công bố trong *Toàn Tập Trần Thái Tông*, do Nxb Tổng hợp Tp. Hồ Chí Minh, năm 2004.

Và như vậy, sự có mặt của kinh *Kim cang tam muội* ở trong tam tạng giáo điển là một sự lý thú kỳ diệu. Kỳ diệu, vì nó vừa là hiện thực và vừa là huyền thoại. Huyền thoại trong phiên dịch và hiện thực trong văn bản.

Hiện thực, vì kinh *Kim cang tam muội* đã chỉ ra cho con người có nguyên lớn, có chí lớn với những phương thức hành xử và ứng dụng pháp quán chiếu vô trú một cách linh hoạt và sống động như kinh nói: “Này Bồ tát! Người như vậy, không kẹt ở nơi hai tướng, tuy không xuất gia, nhưng không kẹt ở tại gia; tuy không mặc pháp phục, không thọ trì đầy đủ giới pháp ba la đề mộc xoa, không dự vào pháp bố tát, nhưng có thể sử dụng pháp tự tứ vô vi nơi tự tâm mà chứng được thánh quả, không kẹt nhị thừa mà đi vào con đường bồ tát, sau đó sẽ viên mãn các địa vị Bồ tát và thành tựu Bạc giác ngộ hoàn toàn”. (Đại chính 9, tr 370b4).

Và huyền thoại, vì chính khi nghe Phật dạy như vậy, Bồ tát Đại lực thưa: Người như vậy là người không thể nghĩ bàn, họ không phải là người xuất gia mà cũng không phải là không xuất gia. Vì sao? Vì họ đã vào nhà Niết bàn, mặc áo Như lai, ngồi tòa Bồ đề, những người như vậy, cho đến những bậc Sa môn cũng phải đánh lễ cúng dường”. (Đại chính 9, tr 370b8).

Như vậy, kinh *Kim cang tam muội* đối với đời sống giác ngộ, nó đã hiển thị khả tính hiện thực trên cả hiện thực và khả tính huyền thoại

trên cả huyền thoại trong cùng một tánh thể giác ngộ mà tính thể ấy là siêu nhiên, bất hoại và vốn có ngay nơi tất cả chúng sanh.

Vì kinh *Kim cang tam muội* là kinh chuyển tải tuệ giác chứng nhập Như lai tạng, và từ Như lai tạng mà hiện khởi đại nguyện, thuyết pháp giáo hóa chúng sanh, hiển thị cho họ niềm tin tuyệt đối với diệu pháp Nhất thừa là phải thực hành bồ tát đạo, đem lại lợi ích cho tất cả chúng sanh bằng hạnh nguyện vô tướng, vô sanh từ bản giác.

Và chỉ có lợi hành từ bản giác, tức là từ tự tánh giác ngộ, mới có khả năng chứng nhập thực tại toàn diện là thực tại vô biên không có ngăn mé. Và mỗi khi đã hội nhập được với thực tại này, thì có khả năng biện tài vô ngại. Nghĩa là có khả năng diễn đạt một pháp môn thành vô lượng pháp môn và vô lượng pháp môn thành một pháp môn; có khả năng thi thiết vô lượng phương tiện thiện xảo để giáo hóa chúng sanh mà không rời đương xứ cứu cánh là bản giác, không rời thể tính chân không tịch diệt.

Và chính vì vậy, hạnh nguyện ấy đã trở thành vàng mây lành phủ khắp mọi không gian và thời gian, mưa những trận mưa cam lồ làm cho hạt giống bồ đề vốn có nơi tất cả chúng sanh đều được nứt mầm và trỗi dậy, cùng phát khởi đại nguyện lợi hành và đồng nhập vào Như lai tạng, cùng thể chứng địa vị toàn giác, tức là Phật quả.

Vì vậy, những vị đại sĩ sống và lợi hành hết thảy chúng sanh bằng tuệ giác *Kim cang tam muội*, thì ngay nơi tướng, họ hành vô tướng, ngay nơi sanh, họ hành vô sanh, ngay nơi hành, họ hành vô hành,... thì việc bản kinh *Kim cang tam muội* này không có tên dịch giả là điều hết sức dễ hiểu.

Không lưu lại tên mình nơi bản dịch, tự nó đã giới thiệu, hành vô tướng hành, hành vô sanh hành, hành vô hành hành,... của bậc đại sĩ một cách hiện thực. Nó hiện thực đến nỗi mọi tri thức thế gian, mọi ngôn ngữ học giả, chỉ ước định được rằng, hoặc nó là thế này, hoặc nó là thế kia, đến nỗi dẫn đến những tranh biện mang đầy những tri kiến của ngã tính, khiến cho thực tại toàn diện bị họ banh vỡ từng mảnh vụn để kiểm tìm châu báu một cách vô vọng.

Mỗi khi thực tại toàn diện, bị banh vỡ bởi tri thức để khám nghiệm và kiểm tìm, thì nó không còn là nó nữa, nó tức khắc trở thành huyền thoại

mà muôn đời tri thức không bao giờ vén mặt tới được. Nó đã trở thành “huyền chi hựu huyền”. Nghĩa là: Nó vốn “Đã huyền mà lại thêm huyền” nữa vậy.

Ý Nghĩa Đề Kinh

Kinh *Kim cang tam muội*, tiếng Phạn là वज्रसमाधिसूत्र = Vajrasamādhisūtra. वज्र = Vajra là kim cang, một loại khoáng chất kiên cố, bất hoại.

Tự thân của kim cang là bất hoại, không có bất cứ vật gì làm nó hủy hoại, nhưng nó có khả năng làm hủy hoại đối với tất cả. समाधि = Samādhī, Hán phiên âm là tam ma địa, tam ma đề, tam ma đế và dịch là đẳng trì. Đẳng, có nghĩa là lia tâm hôn trầm và trạo cử; trì nghĩa là duy trì tâm ý vào một đối tượng duy nhất. Đẳng trì là trạng thái của tâm ngưng tụ vào một đối tượng duy nhất không tán loạn, do đó mà tuệ giác cũng như sự an lạc sinh khởi. Vì vậy, đẳng trì cũng còn gọi là đẳng dẫn hay đẳng chí. Đẳng dẫn, nghĩa là từ đẳng trì mà dẫn sinh các công đức của thiền định, trí tuệ, thần thông và từ bi. Và cũng từ đẳng trì mà có thể dẫn đến những địa vị giác ngộ thù thắng. Samādhī còn dịch là tam muội, chánh định, chánh thọ, chánh tâm hành xứ,...

Như vậy, Kim cang tam muội là thiền định kim cang. Vậy, thiền định này là gì? *Ma ha bát nhã ba la mật kinh* 3 nói: “Kim cang tam muội giúp cho người tu tập nhanh chóng chứng được giác ngộ”. (Đại chính 8, tr 237c25 – 238a27). Kinh *Đại bát Niết bàn* 2, lại nói: “Chứng nhập Kim cang tam muội thì thấy được Phật tính”. (Đại chính 12, tr 372b12). *Bát nhã* và *Trí độ luận* giải thích: - An trú ở tam muội này, thì có khả năng phá thủng các tam muội khác. - Tam muội này đối với các pháp đều thông đạt và khiến cho mỗi loại tam muội ấy đều có tác dụng. - Tam muội này có khả năng phá sạch tất cả pháp, nhập vào Niết bàn tuyệt đối. (Tham khảo *Đại Trí Độ Luận* 47, Đại chính 25, tr 396b – 398c).

Sa môn Nguyên Hiểu, ở trong *Kim cang tam muội kinh luận* 1, cũng nói rằng: “Vì không có cái gì là không phá trừ, nên gọi là Kim cang tam muội” (Đại chính 34, tr. 0962a).

Như vậy, *Kim cang tam muội* kinh là kinh đức Phật dạy về thiền định Kim cang; dạy về thiền định của Kim cang; dạy về thiền định như Kim cang; dạy về thiền định ở trong Kim cang và Kim cang chính là Thiền định.

Nếu nói theo nghĩa của dụ và pháp, thì ở trong đề kinh này nêu lên đủ cả hai nghĩa ấy. Kim cang là dụ và tam muội là pháp. Pháp thiền định hay tam muội nêu lên trong đề kinh chuyển tải có bảy nghĩa:

1- Pháp thiền định đức Phật dạy ở trong kinh này ví như Kim cang. Kim cang có khả năng chặt đứt và phá hoại đối với tất cả những khoáng vật khác, thì Thiền định đức Phật dạy ở trong kinh này cũng vậy, nó có khả năng chặt đứt và phá hoại hết thảy mọi hình tướng huyễn hóa của ngã và pháp để hiển thị vô tướng của ngã và pháp hay là hiển thị pháp chân thực vô sanh. Như trong kinh đức Phật nói: “Này thiện nam tử! Nếu dùng vô sanh mà hóa độ chúng sanh nơi huyễn hóa, thì không có chúng sanh nào là không hóa độ, nên sự hóa độ ấy rất lớn, khiến cho những chúng sanh ấy đều xa lìa được ngã và pháp. Tất cả ngã và pháp xưa nay vốn rỗng lặng. Nếu đạt được tâm rỗng lặng, thì tâm ấy không phải là huyễn hóa. Không huyễn, không hóa là được vô sanh. Tâm vô sanh ngay nơi không huyễn hóa”. (Đại chính 9, tr. 366b14).

“Này Bồ tát! Tất cả tướng của tâm xưa nay không có nguồn gốc, vốn rỗng lặng, vô sanh, không có nguồn gốc xứ sở. Nếu tâm vô sanh là vào rỗng lặng. Cõi tâm rỗng lặng là đạt tâm không. Này thiện nam tử! Tâm không có hình tướng, không có hình tướng của tâm, không có hình tướng của ngã. Hình tướng của tất cả pháp cũng đều như vậy”(Đại chính 9, tr. 366b20).

Như vậy, Kim cang tam muội là vô tướng, có khả năng chặt đứt và đâm thủng mọi hình tướng của ngã và pháp, khiến cho tất cả chúng sanh và những vị đang tu học trong giáo pháp nhị thừa đều chứng nhập nhất vị hay thực tế. Nhất vị hay thực tế là chân lý giải thoát rốt ráo tối hậu, mà đức Phật muốn chỉ bày cho hết thảy chúng sanh.

2- Pháp thiền định đức Phật dạy ở trong kinh này, ví như Kim cang. Kim cang có khả năng chặt đứt và phá hoại đối với tất cả những khoáng vật khác, thì Thiền định đức Phật dạy ở trong kinh này cũng vậy, nó có khả năng chặt đứt mọi vương mắc đối với tất cả tánh và

tướng của tâm, để hiển thị tướng và tánh vô sanh của tâm. Như trong kinh đức Phật dạy: “Tâm vô sanh, vô nhân là không có hình tướng. Ví như bản tính của lửa, tuy ở trong gỗ, nhưng vì bản tánh quyết định của nó không có xứ sở, nên chỉ có danh từ, tánh của nó không thể thủ đắc. Muốn giải thích lý của nó, chỉ nêu lên danh xưng giả định. Tướng của danh xưng đã không thể thủ đắc, thì tướng của tâm cũng vậy, không thấy xứ sở, biết tâm như thế là tâm vô sanh.

Này thiện nam tử! Tánh và tướng của tâm ấy, lại như quả A ma lặc, vốn không phải tự sanh, không sanh từ cái khác, không cộng sanh, không sanh từ nhân, không phải vô sanh. Vì sao? Vì do duyên thay đổi, duyên khởi không phải sanh, duyên hết chẳng phải diệt, ẩn hiện đều vô tướng, lý tánh căn nguyên đều tịch diệt, không có xứ sở, không thấy chỗ trú, do tính quyết định. Tính quyết định ấy, cũng không phải là đồng nhất, không phải là dị biệt, không phải là gián đoạn, không phải là thường hằng, không phải là nhập, không phải là xuất, không phải là sanh, không phải là diệt, lia xa bốn luận chứng, dứt bật mọi ngôn ngữ. Tánh của tâm vô sanh cũng lại như vậy”. (Đại chính 9, tr. 367c4).

Như vậy, Kim cang tam muội là tướng và tánh của tâm vô sanh, có khả năng chặt đứt và xuyên thủng tất cả tánh và tướng do tâm chấp thủ ngã và pháp phơi bày, để đưa tánh và tướng của ngã và pháp trở lại với tự tướng, tự tánh rỗng lặng và vốn tịch diệt ở nơi tự tâm vô sanh.

3- Pháp Thiền định đức Phật dạy ở trong kinh này, ví như Kim cang. Kim cang có khả năng chặt đứt tất cả những khoáng vật khác, thì thiền định đức Phật dạy ở trong kinh này, là nhất giác, có khả năng chặt đứt tất cả vọng giác của chúng sanh, để đưa họ hội nhập bản giác. Như trong kinh đức Phật dạy: “Các Đẳng Toàn Giác- Như Lai, thường sử dụng nhất giác mà chuyển hóa các tình thức, nhập vào thức thanh tịnh. Vì sao? Vì bản giác tất cả chúng sanh đều vốn có, nên thường sử dụng nhất giác, để giác ngộ đối với các loại chúng sanh, khiến cho tất cả đều nhập được bản giác, để giác ngộ được rằng, các tình thức đều là rỗng lặng vô sanh. Vì bản tánh quyết định, vốn không hề có sự biến động”. (Đại chính 9, tr. 368b14).

Như vậy, Kim cang tam muội là nhất giác có khả năng chặt đứt và xuyên thủng tất cả các giác của hết thấy hữu tình, cũng như nhị thừa và đưa tất các giác ấy hội nhập bản giác.

4- Pháp thiên định đức Phật dạy trong kinh này, ví như Kim cang. Kim cang có khả năng chặt đứt tất cả những khoáng vật khác, thì thiên định không mắc kẹt ở nơi *không* của kinh này có khả năng chặt đứt mọi mắc kẹt và xuyên suốt các *không*, để hội nhập thực tế là chân lý tối hậu của giải thoát và giác ngộ. Như trong kinh đức Phật dạy: “Không mà không mắc kẹt nơi không; có mà không mắc kẹt nơi có; không phải không hay không phải có. Pháp chẳng có, tức là không mắc kẹt nơi không; tướng chẳng không, tức là không mắc kẹt nơi có. Không thể sử dụng sự hiểu biết đối đãi giữa có và không, mà có thể hiển bày được như lý.

Này Bồ tát! Mọi hình tướng của nghĩa đều không có tên gọi, không thể nghĩ bàn. Vì tên gọi không phải là tên gọi, mà cũng không phải không nơi tên gọi; nghĩa lý không phải là nghĩa lý, mà không phải không nơi nghĩa lý. (Đại chính 9, tr. 369b19).

Như vậy, Kim cang tam muội là không trú ở nơi *không*, có khả năng chặt đứt và xuyên thủng, không những đối với chúng sanh tu tập mắc kẹt nơi hữu, mà còn mắc kẹt nơi vô và ngay cả mọi danh và mọi nghĩa, để thể nhập thực tại chân như. Thể nhập thực tại chân như là không mắc kẹt nơi tướng và tánh của chân như. Người nào tu tập không mắc kẹt vào tướng và tánh ấy, là người có khả năng hội nhập với bên bờ giác ngộ chân thực.

5- Pháp thiên định đức Phật dạy ở trong kinh này, ví như Kim cang. Kim cang có khả năng chặt đứt mọi khoáng vật, thì thiên định của kinh này là an trú nơi không-nghĩa để chặt đứt và xuyên suốt các nghĩa, nhằm hiển thị đệ nhất nghĩa là nghĩa lý như như của vạn hữu. Như trong kinh đức Phật dạy cho Tôn giả Xá lợi phất rằng: “Ta thuyết pháp là do vì Tôn giả và chúng sanh ở trong sanh tử mà thuyết. Thuyết pháp mà không thể thuyết, đó mới gọi là thuyết pháp. Ý nghĩa và lời nói được ta thuyết không phải là văn. Ngôn ngữ và văn tự chúng sanh nói không phải là nghĩa. Ngôn ngữ không phải là nghĩa, vì nó đều là hư vô, trống rỗng. Ngôn ngữ của hư vô, trống rỗng là ngôn ngữ không có nơi nghĩa. Ngôn ngữ không có nơi nghĩa đều là ngôn ngữ hư dối.

Ngôn ngữ nơi nghĩa chân như là như-thực-không, chứ không phải trống không. Như-thực-không mà chẳng phải thực, vì nó lìa hẳn hai tướng đối đãi. Trung đạo mà không phải ở giữa. Pháp không phải là ở giữa, vì

nó lia hẳn cả ba tướng (bên này, bên kia và ở giữa), không thấy có xứ sở. Nói Như và Như-như, như ấy không phải là hữu hay vô, không phải là hữu đối đãi với vô. Như không phải là vô hay hữu, hay hữu không phải là hữu, mà như ấy không ở nơi hữu hay vô gì cả. Vì vậy, thuyết mà không thuyết gì cả. Ngôn thuyết không ở nơi chân như, chân như không hiện hữu ở nơi chân như, nên mới gọi là chân như”. (Đại chính 9, tr. 371a13).

Như vậy, Không-nghĩa là Kim cang tam muội của kinh này, nó có khả năng chặt đứt và xuyên thủng mọi nghĩa được biểu hiện từ tâm chấp ngã và pháp, để đưa mọi ý nghĩa ấy hội nhập vào đệ nhất nghĩa. Đệ nhất nghĩa là tánh chân thực của không, là thể tính Niết bàn tịch tịnh chân thực.

6- Pháp thiền định đức Phật dạy trong kinh này, ví như Kim cang. Kim cang có khả năng chặt đứt và đâm thủng các khoáng vật, thì Thiền định về ba hành và ba không ở trong kinh này có khả năng chặt đứt và đâm thủng các hành và các không, thâm nhập hết thấy pháp môn vào ở nơi ba hành và ba không này, khiến cho tất cả đều hội nhập Như lai tạng. Như đức Phật dạy cho Trưởng giả Phạm hạnh rằng: “Này Trưởng giả! An trú nơi Phật đạo duy nhất là chứng được ba hành. Ba hành là: 1- Tùy sự thủ hành: Hành thủ chứng là do tùy thuận sự tướng. 2- Tùy thức hành: Hành thủ chứng là do tùy thuận các thức. 3- Tùy như thủ hành: Hành thủ chứng là do tùy thuận chân như”.

Này Trưởng giả! Ba hành như vậy, là thâm nhập hết thấy pháp môn. Hết thấy pháp môn đều hội nhập vào ba hành này. Người nào chứng nhập ba hành này, người ấy ở nơi tướng rỗng lặng không sinh khởi. Người nào chứng nhập được như vậy, có thể bảo rằng người ấy, chứng nhập kho tàng của Như lai. Người nào chứng nhập kho tàng Như lai, người ấy chứng nhập mà không chứng nhập gì cả (Đại chính 9, tr. 372a1).

Ngoài ba hành, đức Phật còn dạy cho Trưởng giả Phạm hạnh về tứ trí và những tác dụng lớn lao của nó, không những về mặt tu chứng, mà còn về mặt hóa độ chúng sanh nữa (Đại chính 9, tr. 372a9-12). Và, Ngài còn dạy thực hành Tam tam muội là có đại dụng trong và ngoài không xâm đoạt lẫn nhau. Tam tam muội gồm: - Không tam muội: Thiền định ở nơi *không*. – Vô tướng tam muội: Thiền định ở nơi vô

tướng. – Vô tác tam muội: Thiền định ở nơi vô tác (Đại chính 9, tr. 372a14- 21).

Như vậy, ba hành và tam tam muội là Kim cang tam muội của kinh này, nó có khả năng chặt đứt và xuyên suốt các hành và các tam muội khác, khiến cho người hành trì có khả năng chặt đứt sự vướng mắc đối với các hành và các tam muội, mà hội nhập Như lai tạng, nhất vị, nhất thừa hay nhất Phật đạo.

7- Pháp thiền định đức Phật dạy ở trong kinh *Kim cang tam muội* này, không đơn thuần chỉ là định mà còn là tuệ. Không đơn thuần là trí mà còn là cảnh. Chính định ấy là trí và chính trí ấy là cảnh. Cảnh của trí là tịnh độ. Cảnh và trí không hai.

Trí tuệ tóm lược có bốn: - Trí quyết định: Nghĩa là trí ấy tùy thuận theo chân như. – Trí không nhất định: Nghĩa là trí phương tiện, sử dụng để phá trừ các bệnh cố chấp. – Trí Niết-bàn: Nghĩa là trí tuệ loại trừ cái biết thoáng chốc đối với lần mức chân thực. – Trí tuyệt đối: Nghĩa là trí tuệ chứng nhập Phật đạo toàn vẹn, như thực (Đại chính 9, tr. 372a9).

Trong bốn trí ấy, trí tuyệt đối là trí Kim cang tam muội, có khả năng chặt đứt và xuyên suốt các trí để hội nhập nhất trí là Phật trí. Phật trí là do ở trong Kim cang tam muội quán chiếu mà sinh khởi. Nên, Bồ tát Địa tạng thừa đức Phật rằng: “Bạch Đức Thế Tôn! Biết có, nhưng không phải là thực, vì chúng như sóng nổi. Biết thực, nhưng không phải là không, vì chúng như tánh lửa sinh. Người nào quán chiếu được như vậy là người có trí tuệ.

Đức Phật dạy, đúng như vậy. Vì sao? Vì người ấy là người có sự quán chiếu chân thực. Quán chiếu tướng và không phải tướng, đều là nhất như, bình đẳng, vắng lặng. Vì vắng lặng chấp thủ nơi *không* và do tu pháp-không, nên thấy được Phật. Do thấy được Phật, nên không chạy theo ba dòng. Ba con đường giải thoát ở trong Đại thừa, đều nhất thể không có tự tánh. Vì không có tự tánh, nên *không*; vì *không*, nên vô tướng; vì vô tướng, nên vô tác; vì vô tác, nên vô cầu; vì vô cầu, nên vô nguyện; vì vô nguyện, nên biết rõ nghiệp, cần phải tịnh tâm; vì tâm thanh tịnh, nên thấy được Phật; do thấy được Phật, liền sanh tịnh độ”. (Đại chính 9, tr. 373b19).

Như vậy, tuyệt đối trí là trí của Kim cang tam muội. Trí ấy do tu tập

pháp-không của Kim cang tam muội mà thành tựu và thành tựu trí ấy là thấy pháp thân của Phật và hội nhập tịnh độ của các Ngài. Trí ấy là trí xuyên suốt với cảnh. Trí và cảnh nhất như. Trí và cảnh ấy là trí và cảnh của Kim cang tam muội. Tam muội là trí, Kim cang là cảnh. Trí và cảnh là một. Trí tịnh nên cảnh tịnh. Trí và cảnh như vậy là trí cảnh của tịnh độ.

Ý nghĩa trí và cảnh nhất như, thanh tịnh này, ở trong kinh *Đại bát nhã*, đức Phật đã nói với Tôn giả Thiện-hiện như sau: “Này Thiện-hiện! Vì tất cả trí ở nơi trí thanh tịnh, nên thanh tịnh là sự rỗng lặng ở bên trong. Do thanh tịnh là sự rỗng lặng ở bên trong, nên thanh tịnh ở nơi pháp thiền định, không còn hai loại phân biệt và vô phân biệt, vì hai loại ấy đã bị đoạn tận. (Nan tín giải phẩm, *Đại bát nhã* kinh, cuốn 261, Đại chính 6, tr. 319c12).

Do đó, trí và cảnh thanh tịnh, nhất như là một trong những ý nghĩa rõ ràng của tên kinh *Kim cang tam muội* này.

Và như vậy, đề kinh *Kim cang tam muội* tóm lược có bảy nghĩa chính như đã trình bày ở trên. Kim cang tam muội là vậy, nên ở kinh *Đại bát Niết-bàn*, Đức Phật dạy: “Này Bồ tát đại sĩ! Người tu tập Đại Niết-bàn được Kim cang tam muội, an trú ở trong tam muội ấy, thì có thể phá tan tất cả pháp”. (*Niết Bàn Kinh* 24, Đại chính 12, tr. 509b).

Kinh *Kim cang tam muội* còn có tên là Bất khả tư nghị, quá khứ chư Phật chỉ sở hộ niệm, năng nhập Như lai nhất thiết trí hải. Nghĩa là tên gọi của kinh này là Không thể nghĩ bàn, được sự hộ niệm của chư Phật quá khứ, có khả năng chứng nhập biển trí tuệ toàn giác của Như lai.

Sở dĩ, kinh có tên như vậy, vì pháp được trình bày ở trong kinh này là nắm giữ toàn bộ hết kinh pháp, là thâm nhiếp tinh yếu của tất cả kinh, là tông chỉ của pháp ở nơi pháp của các kinh. Vì vậy, tên kinh còn gọi là *Nhiếp Đại thừa* kinh, hoặc còn gọi là *Vô lượng nghĩa tông*. (Đại chính 9, tr. 374a24).

Kinh này gọi là *Nhiếp đại thừa* kinh, vì từ nơi bản giác mà phát khởi hạnh nguyện và ngay nơi tục đế cũng như chơn đế mà khởi nhập nhất thừa hay nhất vị. Sa môn Nguyên Hiếu giải thích ở trong *Kim cang tam muội kinh luận* 1, rằng: “Không có chỗ nào là không thiết lập, nên gọi là Nhiếp đại thừa kinh”. (Đại chính 34, tr. 0961a).

Thích Thái Hòa

Kinh này gọi là *Vô lượng nghĩa tông*, vì tông chỉ của kinh này là Nhất vị vô sở đắc, nhưng không phải là không đắc. Do từ tông chỉ đó mà các pháp môn được khai triển thành Nghĩa tông vô lượng. Cũng ở trong *Kim cang tam muội kinh luận* 1, Sa môn Nguyên Hiếu đã giải thích “Tất cả tông nghĩa không ra ngoài hai, nên gọi là Vô lượng nghĩa tông”. (Đại chính 34, tr. 0961a).■

T.T.H.

Thơ | Bình Nguyên

Lau trắng phát phơ

*Nghe mưa rơi đếm lại thời gian cũ
Kỷ niệm nào mà mưa mãi lao xao
Chiều ký ức có còn như ký ức
Thời gian về và ai hết chiêm bao!*

*Hoài niệm vẫn thơ giữa đôi bờ sóng vỗ
Bằng lăng rơi sao tím cả sắc trời
Đời em đến và đi như nổi nhớ
Trữ nặng gầy lau trắng mãi phát phơ.*

HOA NGHIÊM

SUỐI NGUỒN VĂN HÓA PHẬT GIÁO THỜI TRẦN

MAI THỊ THƠM

I. Hình ảnh cụ thể của Hoa Nghiêm trong văn hóa Phật giáo thời Trần

1.1. Hoa Nghiêm thời giữa và cuối Lý

Như ghi nhận ở mục giới thiệu *Kinh Hoa Nghiêm* trong phần Bối cảnh lịch sử ở trên, *Hoa Nghiêm* bộ kinh điển ẩn tàng một hệ thống giáo nghĩa thậm thâm vi diệu như vậy, nên sau khi được hình thành và được truyền bá rộng rãi ở Ấn Độ, *Hoa Nghiêm* đã được rất nhiều nhà học Phật Trung Hoa phiên dịch, chú thích, sớ giải từ thời Đường trở đi với vô số tác phẩm có giá trị triết học cao, nào là *Hoa nghiêm kinh suu huyền ký* (gồm 5 quyển, tác giả là Trí Nghiễm thời Đường); *Hoa nghiêm kinh thám huyền ký* (gồm 20 quyển, tác giả Hiền Thủ thời Đường); nào là *Hoa nghiêm kinh đại ý*, (1 quyển), *Hoa nghiêm kinh quyết nghị* (40 quyển, Lý Thông Huyền đời Đường soạn), *Hoa Nghiêm kinh cốt mục* (2 quyển, Thực Xoa Nan Đà đời Đường viết), *Hoa nghiêm pháp giới huyền kính* (2 quyển, Thích Đỗ Thuận đời Đường soạn)...

Không chỉ thế, ở Trung Quốc, Nhật Bản... còn hình thành tông Hoa Nghiêm, với nền tảng giáo điển chủ yếu là kinh *Hoa Nghiêm* và được phát triển vô cùng mạnh mẽ. Ngoài ra, giáo điển *Hoa Nghiêm* còn được các tông phái khác học hỏi vận dụng vào sự tu tập hàng ngày, trong đó đáng kể nhất là Thiền tông. Theo học giả Daisetz Teitaro Suzuki (tác giả bộ *Thiền luận*), tứ tổ Hoa Nghiêm tông Trung Quốc là Thiền sư Trùng Quán (738- 839), từng theo học thiền với Thiền sư Vô Danh (đệ tử của Thiền sư Thần Hội, thuộc dòng thiền Huệ Năng), và đã vận dụng

phương pháp thiền để diễn giải *Hoa Nghiêm*¹; ngũ tổ Hoa Nghiêm tông là Khuê Phong Tông Mật (780 – 842), ban đầu xuất gia học Phật với Viên Thiền sư ở Toại Châu, sau lại tham yết với Trung Thiền sư ở Nam Kinh, Chiêu Thiền sư ở Lạc Dương, rồi khi đã có sở ngộ và gặp được bộ *Hoa nghiêm sớ*, tổ bèn đến xin làm môn nhân của tứ tổ Trùng Quán². Từ tổ sư này trở đi, giáo nghĩa *Hoa Nghiêm* thâm nhập một cách sâu rộng vào trong đời sống tu học của Thiền tông dưới rất nhiều hình thức khác nhau.

Vả lại, tuy là chủ trương “Giáo ngoại biệt truyền, bất lập văn tự”, nhưng các Thiền sư không phủ nhận kinh điển, các ngài đã khéo léo vận dụng giáo điển trong những cuộc đối thoại thiền, và coi đó là phương tiện giúp môn sinh giác ngộ. Giáo điển *Hoa Nghiêm* đương nhiên cũng được các Thiền sư chủ động vận dụng khá nhiều vì sự dung hợp vô ngại của nó. Điển hình như Thiền sư Thạch Đầu (699- 790) trong *Tham đồng khế*, Thiền sư Động Sơn (806- 859) trong *Bảo kinh tam muội ca* đã vận dụng tư tưởng giao thoa nhất thể của *Hoa Nghiêm* để trình bày các mệnh đề đối lập như sáng tối, ngay lệch... Song, trào lưu hỗn hợp Thiền với triết học *Hoa Nghiêm* lên đến tột đỉnh khi Vĩnh Minh Diên Thọ (904- 975) tổ nối pháp của dòng thiền Pháp Nhãn viết *Tông cảnh lục* gồm 100 quyển, với mục đích dung nạp mọi tư tưởng dị biệt trong Phật giáo vào thuyết duy tâm (tâm có nghĩa là thực tại cứu cánh tự giác sát) của mình.

Ở Việt Nam, tuy không hình thành tông Hoa Nghiêm, *Hoa Nghiêm* cũng không trở thành giáo điển chính được các Thiền sư của các dòng thiền Pháp Vân và Kiến Sơ thời kỳ đầu vận dụng nhiều như giáo điển *Bát Nhã*, *Pháp Hoa*. Nhưng với địa thế Giao Châu, sự giao lưu ảnh hưởng văn hóa của các quốc gia lân cận như Trung Quốc, Ấn Độ vào văn hóa Việt là điều hiển nhiên.

Hơn nữa, hệ thống giáo lý Phật giáo nguyên thủy Việt Nam, cụ thể là từ thời Mậu Bác, Khương Tăng Hội... là hệ thống giáo lý hợp sáng, tức là dung hợp rất nhiều loại giáo điển, Thiền, Tịnh, Mật, Đạo gia, Nho

¹ *Thiền luận* quyền hạ

² *Từ điển Phật học Hán Việt*, NXB KHXH, Hà nội, 1998

gia... đều trở thành giáo điển được học hỏi và vận dụng trong đời sống tu hành và truyền bá của người con Phật.

Do vậy, từ thế kỷ X trở đi, các Thiền sư Việt Nam cũng đã chịu ảnh hưởng của sự phát triển giáo điển *Hoa Nghiêm* trong Thiền học ở Trung Quốc, cũng đã bắt đầu vận dụng giáo điển *Hoa Nghiêm* trong công cuộc hoằng hóa Phật pháp của mình. Vậy thì, *Hoa Nghiêm* đi vào đời sống tu học của người con Phật Việt Nam, cụ thể là Thiền học Việt Nam từ thời Lý trở đi như thế nào?

Từ thời giữa và cuối Lý, *Hoa Nghiêm* đã được các Thiền sư của hai phái Tỳ Ni Đa Lưu Chi cũng như phái Vô Ngôn Thông của Đại Việt vận dụng tương đối nhiều. Có khi chú vị trích dẫn nguyên kinh văn của *Kinh Hoa Nghiêm* để giảng giải cho các môn đồ, có khi các ngài chọn Đà là ni trong *Hoa Nghiêm* làm chú thuật trì tụng hằng ngày trong đời sống tu học của bản thân, cũng có khi, tinh thần *Hoa Nghiêm* được các ngài vận dụng trong kệ thị tịch, hoặc kệ đúc kết một bài giảng...

1.2. Hoa Nghiêm trong các Thiền sư phái Vô Ngôn Thông

Theo ghi nhận trong *Thiền uyển tập anh*, phái Vô Ngôn Thông thì có các Thiền sư Cứu Chi, Đại Xả, Nguyễn Học, Hiện Quang, đặc biệt là Thiền sư Thường Chiếu đều có vận dụng *Kinh Hoa Nghiêm*.

Thiền sư Cứu Chi (khoảng nửa cuối thế kỷ mười một) chùa Diên Linh, núi Long Đội, vì ham học rộng các sách Nho, Phật từ thuở thiếu thời, nên sớm nhận ra: “*Khổng - Mặc chấp có, Trang - Lão chấp không, sách vở của thế tục chẳng phải là phương giải thoát. Chỉ có Phật pháp không kể có, không, có thể dứt sanh tử, nhưng phải siêng năng giữ giới, cầu bậc Thiện tri thức ấn chứng mới được*” và với ảnh hưởng của tinh thần viên dung vô ngại, vượt lên Nhị kiến của *Hoa Nghiêm*, Ngài đã có một cái nhìn toàn triệt về con người cũng như vũ trụ. Khẳng định chắc chắn rằng các pháp vốn có từ tâm, nhưng tâm và pháp lại không hai, đều ở nơi con người này, và đều huyền hóa, vốn do duyên sinh, cho nên không có gì để phân biệt ta người, thiện ác, phiền não, Bồ đề, Niết bàn, sanh tử. Cái nhìn Nhị kiến đã không còn, vọng chấp ràng buộc cũng hết, vậy thì con người ung dung tự tại làm mọi việc, hiện hữu khắp nơi, có trong mọi lúc, nhưng vẫn không thấy cái gì là có, Phật cũng không, pháp cũng không, chúng sanh cũng không, nhân quả cũng không, thế là

tu mọi pháp, độ mọi chúng sanh mà vẫn không thấy mình tu, mình độ. Thế nên Ngài đã ân cần dạy lại cho đồ chúng trước khi thị tịch, hòng mong chúng có thể tự lợi lợi tha, tiếp nối dòng thánh:

*“Rõ biết thân tâm vốn lặng yên
Thần thông biến hóa hiện mọi tướng
Hữu vi vô vi từ đây hiện
Thế giới hà sa không thể lường
Tuy dù biến khắp cả hư không
Mỗi mỗi xem ra chẳng hình dạng
Ngàn năm muôn năm khó sánh đố
Xử xử nơi nơi thường tỏ rạng”* (NCV NCVTUTA, tr. 198).

Bước sang thế kỷ mười hai, *Hoa Nghiêm* thâm nhập càng sâu rộng hơn nữa trong tư tưởng của các Thiền sư Đại Việt.

Thiền sư Đại Xả (1120- 1180) hằng ngày trì tụng một thần chú trong *Kinh Hoa Nghiêm* và nhờ thần lực của thần chú này mà ngài có thể sống ung dung tự tại không bị ràng buộc theo một hình thức cứng nhắc nào của giới xuất gia:

“Thiền sư Đại Xả, chùa Báo Đức núi Vũ Ninh, người phường Đông tác, họ Hứa. Lúc nhỏ xuất gia theo Đạo Huệ núi Tiên Du, tập tành Thiền học, biết sơ nét chính của nó.

Sư thường trì tụng thần chú Diệu môn phổ hiền trong Kinh Hoa Nghiêm làm công việc hằng ngày. Có lúc sư xoa tóc, bỏ ăn, cư trú không nơi nhất định” (NCV NCVTUTA, tr. 221).

Theo ghi nhận của GS Lê Mạnh Thát: *“Hoa nghiêm diệu môn phổ hiền thần chú, chính là Tóc tạt măn phổ hiền hạnh nguyện đà la ni có lẽ do Bất Không thêm vào trong lời nguyện của Phổ Hiền trong bản dịch Kinh Hoa Nghiêm bốn mươi quyển ĐTK 293 từ 847a2- 848b9 của ông và sau này đã trích thành một bản văn riêng rẽ, mà người ta gọi là Phổ hiền hạnh nguyện tán ĐTK 297 từ 880 a1- 882c17. Nó đọc là: Nặng ma tát đề rị giả địa vĩ ca nam đất tha nghiệt đa nam. An a mậu phạt ra vĩ nghi dĩ sa phạt ha”* (NCV NCVTUTA, tr. 444).

Thiền sư Nguyễn Học (?- 1181) chùa Quảng Báo làng Chân Hộ lúc sắp thị tịch dạy đồ chúng rằng:

*“Rõ hiểu thân, tâm mắt tuệ khơi
Linh thông biến hóa, hiện thật tướng
Ngồi nằm đi đứng riêng siêu nhiên
Ứng hiện hóa thân chẳng thể lường
Hư không đầy đầy tuy lấp khắp
Xem qua chẳng thấy như có bóng
Thế gian không vật hay sánh kịp
Mãi hiện ánh thiêng sáng rạch ròi
Thời thường dạy dỗ bất tư nghị
Không được một câu đáng làm lời”.*

(NCV NCVTUTA, tr. 235).

Phẩm *Thập Định* thứ hai mươi bảy của *Kinh Hoa Nghiêm* ghi nhận việc Phật bảo Bồ tát Phổ Nhân trực tiếp hỏi Bồ tát Phổ Hiền về hạnh nguyện, giải thoát, tam muội... của Phổ Hiền vì Bồ tát Phổ Hiền đang ở trong pháp hội *Hoa Nghiêm* tại đạo tràng Bồ đề nước Ma Kiệt Đà, thế nhưng Bồ tát Phổ Nhân và đại chúng tìm kiếm khắp nơi vẫn không sao thấy được, ngay khi các Bồ tát này nhập mười ngàn vô số tam muội cầu thấy Bồ tát Phổ Hiền vẫn không sao thấy được, và cho đến khi họ lắng lại với chính họ thì mới thấy được:

“Chư Bồ tát này đối với Phổ Hiền sanh lòng tôn trọng khát ngưỡng, muốn thấy, nhưng nhìn khắp mọi nơi mà vẫn không thấy, cũng chẳng thấy toà ngai của Bồ tát Phổ Hiền...”

Phổ Nhân và chư Bồ tát lại ngó tìm khắp cả hội trường rồi thưa Phật: Bạch đức Thế Tôn! Nay chúng con vẫn chưa thấy được thân và toà ngai của Bồ tát Phổ Hiền.

Phật nói: Đúng thế. Vì có chi mà các người không thấy được? Nay Phổ Nhân! Vì trụ xứ của Bồ tát Phổ Hiền rất sâu, bất khả thuyết. Bồ tát này được vô biên môn trí tuệ, nhập sự tử phần tán định, được lực dụng tự tại vô thượng, vào nơi vô ngại thanh tịnh sanh mười trí lực của Như Lai, lấy pháp giới tạng làm thân, tất cả Như Lai đồng hộ niệm, khoảng một niệm có thể chứng nhập trí vô sai biệt của tam thế chư Phật. Vì thế các người không thấy được...”

Phật bảo Phổ Nhân và đại chúng: Chư Phật tử! các người lại phải kính lễ Bồ tát Phổ Hiền, ân cần cầu thỉnh, chuyên tâm quán sát mười

phương, tướng thân Phổ Hiền hiện ở trước mình, suy gẫm như vậy khắp pháp giới, thâm tâm tín giải, nhằm lừa tất cả, thế đồng một hạnh với Phổ Hiền, vào nơi pháp chân thực bất nhị, thân mình hiện khắp tất cả thế gian, biết rõ căn tánh sai biệt của chúng sanh, khắp mọi nơi tập hợp đạo Phổ Hiền...

Bấy giờ Bồ tát Phổ Hiền liền dùng sức thần thông giải thoát theo chỗ đáng hiện mà hiện sắc thân, làm cho tất cả chúng Bồ tát đều thấy Phổ Hiền ngồi trên toàn liên hoa gần đức Như Lai. Cũng thấy nơi tất cả thế giới khác, chỗ tất cả chư Phật, Bồ tát Phổ Hiền tuần tự tiếp nối mà đến. Cũng thấy nơi tất cả chư Phật kia diễn thuyết tất cả hạnh Bồ tát khai thị đạo nhất thiết chủng trí, xiển minh tất cả thần thông của Bồ tát, phân biệt tất cả oai đức của Bồ tát, thị hiện tất cả tam thế chư Phật” (tập 3, tr. 13 – 16).

Chính vì thế mà Thiền sư Nguyễn Học dạy đại chúng phải quay về với chính mình mới tìm được “Đạo”, vì “Đạo” ở trước mắt, tuy không hình tướng nhưng bằng bạc khắp mọi nơi và đủ vô số công dụng, chư Phật ba đời cũng như lịch đại tổ sư đều chứng biết đạo như thế nên các Ngài không nhọc công tìm kiếm bên ngoài.

Thiền sư Hiện Quang (?- 1221) núi Yên Tử lại nói về việc vượt lên cái nhìn pháp huyễn và tu huyễn để giải thoát mọi sự ràng buộc cố chấp về cái huyễn. Vì theo tinh thần nhà Phật, chấp có không đúng, mà chấp không cũng sai nốt; chấp thật là vọng, mà chấp huyễn cũng vọng. Phải vượt lên chấp có chấp không, chấp thực chấp huyễn thì mới thực sự đạt ngộ và mới thông dong trên hành trình tu học:

*“Pháp huyễn đều là huyễn
Tu huyễn cũng là huyễn
Chẳng là hai huyễn ấy
Tức trừ được mọi huyễn”.*

Phẩm Thập định Kinh Hoa Nghiêm dạy:

“Đại Bồ tát biết tất cả pháp thế gian đều đồng như huyễn hóa. Vì biết pháp huyễn nên biết trí huyễn. Vì biết trí huyễn nên biết nghiệp huyễn.

Đã biết trí huyễn và nghiệp huyễn nên khởi huyễn trí xem tất cả nghiệp như nhà huyễn thuật thế gian. Chẳng ở ngoài bản xứ mà hiện huyễn,

cũng chẳng ngoài huyền mà có bản xứ....

Đại Bồ tát được huyền trí giải thoát bất tư nghi, đến nơi bờ ngạn, trụ nơi huyền tế, nhập ở huyền số thế gian, tư duy các pháp thấy đều như huyền, chẳng trái huyền thế, cùng tận nơi huyền trí, rõ biết tam thế cùng huyền không khác, thông đạt quyết định, tâm không ngăn mề” (tập 3, tr. 30- 31).

Thiền sư Thường Chiếu (?- 1203) một trong những đệ tử đặc pháp của Thiền sư Quảng Nghiêm, là người đã dẫn thẳng kinh văn *Hoa Nghiêm* để trả lời câu hỏi về pháp thân của một thiền sinh. Chính từ tinh thần dung nạp không ngại đó của *Kinh Hoa Nghiêm* mà ngài đã sẵn sàng tiếp quản chùa Lục Tổ - một tổ đình lớn của phái Thiền Tỳ Ni Đa Lưu Chi, để rồi sau này góp công lớn trong việc dung nhập các Thiền phái đương thời bằng tinh thần tùy tục cụ thể nhất cho Phật giáo thời cuối Lý đầu Trần. Sau đây là câu đáp của Ngài về Pháp thân được NCVTUTA ghi nhận: “*Lại hỏi: Pháp thân biến khắp mọi nơi là thế nào?*

Sư đáp: Như một lỗ chân lông biến khắp cả pháp giới, tất cả lỗ chân lông thấy đều như thế. Nên biết không có một chút nào mà không có thân Phật. Vì sao? Vì Pháp thân ứng hóa thành Đẳng chánh giác, không chỗ nào không đến. Phải biết như vậy: Đức Như Lai dùng sức tự tại của tâm, không khởi không chuyển mà chuyển pháp luân, vì biết tất cả các pháp thường không khởi. Dùng ba thứ pháp nói đoạn nên không đoạn mà chuyển pháp luân, vì biết tất cả pháp đều là biên kiến. Là cõi dục và cõi phi dục mà chuyển pháp luân, vì vào cõi hư không của tất cả các pháp. Không có ngôn thuyết mà chuyển pháp luân, vì biết tất cả các pháp đều không thể nói. Rốt ráo tịch diệt mà chuyển pháp luân, vì biết tất cả các pháp là tính Niết bàn. Ấy gọi là không có tính tướng, không có tính tận, không có tính sinh, không có tính diệt, không có tính ngã, không có tính phi ngã, không có tính chúng sanh, không có tính phi chúng sanh, không có tính Bồ tát, không có tính pháp giới, không có tính hư không cũng không có tính thành đẳng chánh giác” (NCV NCVTUTA, tr. 239).

Và đoạn trả lời này của Ngài được rút ra từ hai đoạn trong phẩm *Như Lai xuất hiện* của *Kinh Hoa Nghiêm* như sau:

Đoạn 1 trích từ tr. 424 – 425 tập 3: “*Chư phật tử! Đại Bồ tát phải biết*

thân Như Lai trong một lỗ chân lông có thân chư Phật bằng số tất cả chúng sanh. Vì đức Như Lai thành đấng chánh giác rốt ráo không sanh diệt. Như một lỗ chân lông khắp pháp giới, tất cả lỗ chân lông cũng đều như vậy. Phải biết chẳng có một chút chỗ nào là không có thân Phật. Vì đức Như Lai thành Đấng chánh giác không chỗ nào chẳng đến. Tùy sở năng, tùy thể lực, ở dưới cây Bồ đề trên toà sư tử, hiện nhiều thân thành Đấng chánh giác”.

Đoạn 2 trích từ tr. 422 tập 3: *“Chư Phật tử! Lúc đức Như Lai thành chánh giác, ở trong thân Như Lai, thấy khắp tất cả chúng sanh thành chánh giác, nhìn đến thấy khắp tất cả chúng sanh nhập Niết bàn đều đồng một tánh. Một tánh đây chính là không tất cả tánh. Không những tánh gì? Không tánh tướng, không tánh tận, không tánh sanh, không tánh diệt, không tánh ngã, không tánh phi ngã, không tánh chúng sanh, không tánh phi chúng sanh, không tánh Bồ đề, không tánh pháp giới, không tánh hư không, cũng lại không thành thành chánh giác. Vì biết tất cả các pháp đều không tánh nên được Nhất thiết trí đại bi tương tục cứu độ chúng sanh”.*

1.3. Hoa Nghiêm trong các Thiền sư phái Tỳ Ni Đa Lưu Chi

Không khác gì nhiều các Thiền sư phái Vô Ngôn Thông, chư Tôn túc phái Tỳ Ni Đa Lưu Chi cũng chịu ảnh hưởng không ít tinh thần Bồ tát, pháp giới viên dụng vô ngại của *Hoa Nghiêm*, cho nên cái nhìn về vũ trụ, con người, cũng như mọi hành xử của các Ngài đều rất thoải mái, không vướng chấp một điều gì, bởi vì trong mắt họ là:

*“Tạo có mây may có,
làm không hết thấy không,
có không trắng dưới nước,
đừng chấp có không không”.*

mà Thiền sư Từ Đạo Hạnh cuối thế kỷ mười một đầu thế kỷ mười hai đã khẳng định. Đã vượt được nhị nguyên rồi, đã dung thông mọi thứ rồi thì việc gì mà không làm được, nơi nào mà không đến được.

Tăng thống Khánh Hỷ (1067-1142) làng Từ Liêm, Vĩnh Khương, ban đầu theo học với Thiền sư Bản Tịch, sau mới tìm đến Thiền sư Biện Tài và đã tỏ ngộ tính giác, tiếp nối dòng thiền Pháp Vân thuộc thế hệ thứ 14, từng đưa cái nhỏ vào cái lớn, đưa cái lớn vào cái nhỏ, đưa phàm

vào thánh, đưa thánh vào phàm, càn khôn vũ trụ gom thân lại trong một lỗ chân lông, cả nhật nguyệt tinh tú gói trọn trong một hải cái, thế vậy mà mọi vật trong vũ trụ này không hề vì thế bị nhỏ đi, bị bó hẹp, mất bản tính vốn có của mình, hạt cải hay lỗ chân lông cũng không vì thế mà to ra, biến mất hình dạng nhỏ bé của mình trong tư tưởng *Hoa Nghiêm* để đáp lại câu hỏi “sắc là phàm hay thánh” của Thiền sư Pháp Dung rằng:

*“Nhọc đời thôi hỏi sắc cùng không
Học đạo chẳng qua phỏng tổ tông
Thiên ngoại tìm tâm không định thể
Nhân gian trông quế há thành rừng?
Càn khôn gom lại đầu sợi tóc
Nhật nguyệt nằm trong hạt cải mòng
Trước mặt nắm tay dùng việc lớn
Ai hay phàm thánh với tây đông”* (NCVTUTA, tr. 287).

Và đó là hình ảnh từ phẩm *Phật bất tư nghi* thứ ba mươi ba trong *Kinh Hoa Nghiêm*: “*Phật tử! Tất cả chư Phật đem tất cả núi Tu Di, núi Thiết Vi, núi Đại Thiết Vi, đại hải, núi rừng, cung điện, nhà cửa trong những thế giới khắp pháp giới để vào một lỗ chân lông đến suốt kiếp vị lai mà các chúng sanh chẳng hay chẳng biết. Chỉ trừ người được thần lực của Như Lai gia trì. Bấy giờ nơi một lỗ chân lông chư Phật giữ lấy tất cả thế giới suốt kiếp vị lai, hoặc đi đứng nằm ngồi chẳng hề biết mỏi mệt. Ví như hư không khắp giữ gìn tất cả thế giới khắp pháp giới mà không mỏi mệt...*

Phật tử! Tất cả chư Phật có thể trong khoảng một niệm bước được bất khả thuyết bất khả thuyết thế giới vì trần số bước. Mỗi bước đó đi qua bất khả thuyết bất khả thuyết Phật sát vì trần quốc độ, đi mãi như vậy trải qua tất cả thế giới vì trần số kiếp...” (tập 3, tr. 248).

Thiền sư Y Sơn (? -1216) thể hệ thứ mười chín cũng dựa vào tinh thần vượt Nhị kiến, thoát khỏi cái nhìn hai tướng nên biến hiện cùng khắp của Như Lai trong hành trình độ thoát chúng sanh ở mười phương ba đời của *Kinh Hoa Nghiêm* để dạy dỗ chúng:

“Các người nên biết, Như Lai thành đẳng chánh giác, đối với tất cả nghĩa lý, không còn có chỗ xem xét; đối với các pháp bình đẳng, không

có gì nghi hoặc, không hai, không tướng, không đi, không đứng, không lường, không hạn, xa lìa hai bên, ở nơi trung đạo, vượt khỏi hết thấy văn tự, ngôn thuyết, truyền được thân lượng bằng hết thấy chúng sanh, được thân lượng bằng hết thấy mọi cõi, được thân lượng bằng hết thấy tam giới, được thân lượng bằng hết thấy Phật, được thân lượng bằng hết thấy ngôn ngữ, được thân lượng bằng hết thấy nguyện, được thân lượng bằng hết thấy hạnh, được thân lượng bằng hết thấy tịch diệt”.

Lại nói rằng:

*“Như Lai thành chánh giác
Hết thấy lượng đẳng thân
Hồi hỏ không hồi hỏ
Đồng tử mắt sáng thân”.*

Lại nói:

*“Chân thân thành vạn tượng
Vạn tượng tức chân thân
Cung trắng xanh quế đỏ
Quế đỏ tại cung trắng” (NCVTUTA, tr. 303 – 304).*

Cũng theo ghi nhận của tác giả *Nghiên cứu về Thiền uyển tập anh*, lời dạy trên của Thiền sư Y Sơn được trích từ *Đại phương quảng Phật hoa nghiêm kinh* 52 từ 274c29- 275a17 như sau:

“Phật tử! Bồ tát ma ha tát ưng tri Như Lai thành chánh giác ư nhất thiết nghĩa, vô sở quán sát, ư pháp bình đẳng, vô sở nghi hoặc, vô nhị vô tướng, vô hành vô chỉ, vô lượng vô tế, viên ly nhị biên, trú ư trung đạo, xuất quá nhất thiết văn tự ngôn thuyết (...), đặc nhất thiết chúng sanh lượng đẳng thân, đặc nhất thiết tam thế lượng đẳng thân, đặc nhất thiết Phật lượng đẳng thân, đặc nhất thiết ngôn ngữ lượng đẳng thân, đặc chân như lượng đẳng thân, đặc pháp giới lượng đẳng thân, đặc hư không giới lượng đẳng thân, đặc vô ngại giới lượng đẳng thân, đặc nhất thiết nguyện lượng đẳng thân, đặc nhất thiết hành lượng đẳng thân, đặc tịch diệt Niết bàn giới lượng đẳng thân”.

Những dẫn chứng trên cho chúng ta thấy rằng, thực sự *Hoa Nghiêm* đã đi vào Đại Việt từ sớm, và cũng như thời kỳ tư tưởng *Hoa Nghiêm* được thịnh hành trong sự nghiệp tu học hoằng hóa của các Thiền sư Trung Quốc từ thế kỷ mười trở đi, các Thiền sư Đại Việt thời giữa và

cuối Lý đã không ngại dẫn dụng kinh điển này tạo nên một nét văn hóa Phật giáo thể sự đặc biệt của Đại Việt, đưa Phật giáo và quốc gia bước vào một giai đoạn thịnh trị, một thời kỳ hoàng kim rực rỡ trong dòng lịch sử của cả hai.

2. Hoa Nghiêm thời Trần

Dòng thiền Thảo Đường ra đời vào thời Lý Thánh Tông, đánh dấu sự phát triển mới của Phật giáo Việt Nam, đáp ứng nhu cầu của giai đoạn Phật giáo thể sự. Với sự ngộ đạo và nổi pháp của chín Thiền sư Cư sĩ (Hoàng đế Lý Thánh Tông, cư sĩ Ngô Xá, Tham chính Ngô Ích, Thái phó Đỗ Vũ, Hoàng đế Lý Anh Tông, Thái phó Đỗ Thường, Hoàng đế Lý Cao Tông, Xướng nhi quân giáp Nguyễn Thức, Phụng ngự Phạm Đăng), chiếm một nửa số Thiền sư ngộ đạo nổi pháp của dòng thiền này, triết lý viên dung vô ngại, không phân biệt tại gia xuất gia đều có thể ngộ đạo trong *Hoa Nghiêm* lại được thể hiện một cách sống động.

Thời Trần, Phật giáo Đại Việt lại tiếp tục phát triển, đánh dấu cho sự cực thịnh đó là sự ra đời của dòng thiền Trúc Lâm, một dòng thiền mang đậm chất Việt nhất, do người Việt sáng lập, được người Việt truyền thừa và tiếp nhận theo văn hóa Việt. Tư tưởng *Hoa Nghiêm* cũng tiếp tục được phát triển, từ vị Vua đầu nhà Trần là Thái Tông, đến Thánh Tông, Nhân Tông, Tuệ Trung thượng sĩ... tư tưởng đó được thể hiện khá rõ ràng trong các tác phẩm của họ.

Song, không chỉ là một vài tư tưởng được các Thiền sư vận dụng để hoàng dương Phật pháp nữa, mà có cả những cảnh giới lung linh kỳ diệu, nơi thuyết giảng kinh điển *Hoa Nghiêm*, có những hình ảnh sống động vô ngần của pháp hội *Hoa Nghiêm* với Phật, Bồ tát, chúng hội trời thần.... Đặc biệt hơn là cả bộ *Kinh Hoa Nghiêm* được chính thức đưa vào giảng dạy trong các Thiền viện trong nhiều năm nhiều tháng với thỉnh chúng lên đến hàng ngàn người đủ thành phần xã hội từ cao sang đến thấp hèn, song song với hệ thống kinh điển, ngữ lục khác như *Pháp Hoa*, *Viên Giác*, *Đại Tuệ ngữ lục*, *Tuyệt Đâu ngữ lục*...

Như trên đã nói, *Hoa Nghiêm* với những tư tưởng siêu việt nhị nguyên, viên dung vô ngại, không phủ định hoàn toàn mọi pháp, không đưa hành giả rơi vào trạng thái ngoan không, mà trình hiện ra trước mắt hành giả một pháp giới với muôn vàn cảnh tượng lung linh diệu kỳ.

Nơi đó có Phật, có Bồ tát luôn hướng đến chúng sanh, thuyết giảng vô số giáo pháp độ thoát chúng sanh, có đại chúng dự nghe pháp Phật trong các pháp hội, có trời rồng thần ủng hộ pháp Phật, mọi vật xung quanh thì xinh động đến lạ kỳ, mỗi hàng cây, mỗi ánh sáng... đều vang ra tiếng pháp nhiệm mầu.

Trong *Hoa Nghiêm* không phân biệt tại gia xuất gia, thành phần xã hội, tất cả đều có thể học Phật, hành đạo, tự độ độ tha theo căn tánh lợi độn của mình.

Trong *Hoa Nghiêm* có vô số vô lượng pháp môn từ bi hỷ xả, ngũ căn ngũ lực, bố thí, trì giới, tinh tấn, nhẫn nhục, thiền định, trí tuệ... nói chung, mỗi chúng sanh ở đó là một Bồ tát, được sinh ra từ thiện căn, từ trí lực, nguyện lực, hạnh đức của Phổ Hiền.

Hoa Nghiêm đưa ra cả một hành trình tu học từ thấp đến cao, từ cụ thể đến trừu tượng, nhưng điều đó không có nghĩa là các pháp môn đó tách bạch riêng rẽ nhau, ngược lại mỗi pháp môn dung nạp vô số pháp môn, vô số pháp môn nằm trong một pháp môn.

Chính những tính ưu việt đó, *Hoa Nghiêm* đã dễ dàng thâm nhập sâu rộng vào Phật giáo thời Lý- Trần, đặc biệt là thời Trần. Sau đây là một vài hình ảnh chính trong *Hoa Nghiêm* được thể hiện trực tiếp trong văn hóa Phật giáo thời Trần.

2.1. Rừng Thệ Đa trong kinh Hoa Nghiêm

Đây là nơi diễn ra pháp hội thứ chín trong kinh *Hoa Nghiêm*, cụ thể là phẩm Nhập pháp giới: “*Bấy giờ đức Thế Tôn ở nước Thát La Phiệt, trong Trùng các Đại Trang Nghiêm, tại rừng Thệ Đa, vườn Cấp Cô Độc câu hội với năm trăm đại Bồ tát, Phổ Hiền Bồ tát, Văn Thù Sư Lợi Bồ tát làm thượng thủ. Tên của các ngài là...*” (tập 4, tr. 7).

Rừng Thệ Đa vườn Cấp Cô Độc này là nơi ghi dấu một sự tích vô cùng ly kỳ của một tinh xá được xây dựng ở phía bắc thủ đô Savatthi thuộc vương quốc Vesali do Trưởng giả Sudatta - một thương gia nổi tiếng về việc làm từ thiện “Cứu giúp những kẻ khốn cùng và cô độc” và Thái tử Jeta con Vua Pasenadhi vì sự ngưỡng mộ đức Thế Tôn.

Trong tác phẩm *Đường xưa mây trắng*, Sa môn Thích Nhất Hạnh kể về câu chuyện này với tựa *Bao nhiêu tác đất bấy nhiêu tác vàng* sau khi đã

giới thiệu về cuộc gặp gỡ giữa thương gia Sudatta với đức Phật ở Magadha, và đã được Phật đồng ý để Tôn giả Sariputta cùng theo chàng về Vương quốc mình, tìm nơi xây dựng một Tinh xá cúng dường Phật và chư Tăng, để dân chúng nước này được kết duyên học Phật:

Sudatta đi xem xét nhiều nơi nhưng chưa có nơi nào đẹp để và thanh tịnh bằng khu lâm viên của Thái tử Jeta nằm sát thủ đô Savathi. Chàng nghĩ nếu có được khu lâm viên này làm cơ sở lưu trú và hành đạo của Bụt và giáo đoàn thì đạo lý tinh thức sẽ được truyền bá sâu rộng trong Vương quốc. Sudatta tìm đến Thái tử Jeta xin gặp. Hôm ấy, trong dinh thự của Thái tử có một vị văn quan trong triều mà Sudatta cũng quen biết. Sau khi chào hỏi Thái tử và vị văn quan, Sudatta trình bày ước muốn của mình và xin Thái tử nhường lại cho chàng khu vườn của Thái tử để làm cơ sở tu học và hoằng pháp của Bụt. Thái tử Jeta mới có hai mươi tuổi. Khu vườn này là của Vua Pasenadi ban cho chàng năm ngoái. Thái tử nhìn vị văn quan rồi nhìn Sudatta nói: - Khu vườn ấy là của phụ vương tôi cho tôi, và tôi quý nó như vàng. Nếu ông có đủ vàng là đem trải đầy khu vườn thì tôi sẽ nhường nó lại cho ông.

Thái tử Jeta nói nửa đùa nửa thật nhưng thương gia trẻ tuổi này lại không cho đó là chuyện đùa. Chàng nói: - Được rồi, tôi sẽ theo điều kiện của Thái tử đặt ra. Sáng mai tôi sẽ cho chở vàng tới.

Thái tử Jeta giật mình: - Tôi nói đùa đó mà, tôi không bán khu vườn của tôi đâu. Ông đừng chở vàng tới.

Nhưng Sudatta vẫn nghiêm trang: - Thưa Thái tử, ngài là một bậc Vương giả. Ngài đã nói ra lời nào thì chắc lời ấy không thể bị xóa bỏ.

Rồi Sudatta quay sang hỏi vị văn quan đang ngồi uống nước với Thái tử: - Thưa đại nhân, có phải đúng như vậy không?

Vị văn quan gật đầu. ông ta quay về phía Thái tử Jeta: - Vị thương gia Anathapindika này nói đúng, thưa Điện hạ. Đã không đưa ra giá cả thì thôi, mỗi khi đã đưa ra giá cả thì ta không có quyền không bán.

Thái tử Jeta đành nhượng bộ. Tuy nhiên chàng hy vọng rằng Sudatta không có đủ vàng. Thái tử chưa kịp nói gì thêm thì Sudatta đã đứng dậy chấp tay tạ ơn và cáo biệt. Ngay sáng hôm sau, chàng cho người chở vàng tới lót khu vườn.

Thái tử Jeta chứng kiến cảnh tượng lót vàng này và rất lấy làm kinh ngạc. Thái tử biết đây không phải là chuyện mua bán tầm thường. Không ai bỏ ra một số vàng lớn như thế để mà mua một khu vườn giải

trí. Bụt và giáo đoàn của người chắc chắn là những nhân vật lỗi lạc lắm cho nên thương gia này mới phát tâm dũng mãnh như thế được. Nghĩ thế, Thái tử tới gần Sudatta và hỏi thăm chàng về Bụt. Mắt vị thương gia sáng lên. Chàng kể cho Thái tử nghe về con người của Bụt, về đại cương giáo lý của người và về giáo đoàn các vị khất sĩ. Chàng lại hứa ngày mai sẽ đến mời Thái tử đi thăm viếng đại đức Sariputta, một vị cao đệ của Bụt, hiện đang có mặt tại thủ đô.

Nghe Sudatta nói, Thái tử Jeta cũng thấy hứng khởi trong lòng. Lúc bấy giờ người của Sudatta đã chở vàng được ba chuyến và đã lột được hai phần ba khu vườn. Khi chiếc xe sắp đi chuyến thứ tư, thì Thái tử Jeta đưa tay ngăn lại. Thái tử nói với Sudatta:

Thôi, ông lột từng ấy vàng đủ rồi, phần đất còn lại là phần tôi hiến tặng cho Bụt và giáo đoàn. Tôi cũng muốn góp phần vào công trình lớn lao và đẹp đẽ của ông. Tôi nói như thế này ông nghe có được không nhé: Cứ xem như là ông cúng đất còn tôi thì cúng cây cho tu viện. Sau này có ai hỏi thì ta có thể nói rằng: Tu viện này tên là vườn Anathapindika với cây của Jeta, ông chịu không?

Hình ảnh Tinh xá Kỳ Viên với câu chuyện rải vàng mua đất được diễn ra giữa Thái tử Kỳ Đà con Vua Ba Tư Nặc thành Xá Vệ và Trưởng giả Cấp Cô Độc được ghi lại rất nhiều trong hệ thống văn bia thời Trần. Khác với thời Lý, thành Vương Xá, núi Linh Thứu là những nơi được nhắc đến nhiều nhất khi nói về sự kỳ vĩ của chùa tháp, những ngôi chùa được xây dựng ở thời Trần lại thường được ví với cảnh trang nghiêm lộng lẫy của Kỳ Thọ Cấp Vô Độc Viên.

Ngay bia đầu tiên của thời Trần trong tập *Văn khắc Hán Nôm Việt Nam*, ngôi chùa Thiệu Long thuộc địa phận Hà Tây do vợ chồng Đỗ Năng Tế, Đặng Ngũ Nương xây dựng vào thời Trần Thái Tông cũng được ví: “*Rộng lớn như đất vàng thành Xá Vệ, bao la tựa cung điện Đâu Suất Đà, xung quanh thật xứng tạo Thắng phương (chùa), quy chuẩn đáng dựng nên Bảo sát (chùa). Ông bèn thí xả tiền tài bổng lộc, theo gương Chiếu Thắng (tên Thái tử Kỳ Đà) hiến đất Kỳ Viên, học hạnh Cấp Cô (Trưởng giả Cấp Cô Độc) chở vàng rải đất*”.

Chùa Hưng Phúc hương An Duyên phủ Thanh Hóa được cha con Lê Minh xây dựng vào năm Thiệu Long thứ bảy (1264) và được tu bổ mở

rộng vào năm Khai Thái thứ nhất (1324) cũng được văn bia chùa này ghi nhận: *“Kỳ viên trang nghiêm, rực rỡ bởi vàng ròng rải đất”*.

Minh văn chuông chùa Diên Thánh Báo Ân thuộc phường Đông Ngạc hương Từ Liêm – Hà nội do Quyền ngự sử trung tán nội tán lang Trần Chấn Khanh soạn vào thời Khai Hựu (1333) ghi nhận về ngôi chùa này: *“Trong cảnh Kỳ Viên, đất vàng trang nghiêm, cây báu ao báu, tươi tốt xinh đẹp”*.

Những ngôi chùa thời Trần ở đất Đại Việt được xây dựng bằng cả tiền tài báu vật lẫn tâm hạnh Bồ tát, được trang hoàng hết sức lộng lẫy, ví như Tinh xá Kỳ Viên trong rừng Thệ Đa thuộc thành Xá Vệ này, nó không chỉ khẳng định sự giàu cường thịnh đạt của quốc gia Đại Việt, sự am hiểu thấu thông tư tưởng *Hoa Nghiêm* của người con Phật, mà còn khẳng định rằng Đại Việt chính là Trùng Các giảng đường, là cõi nước chư Phật mười phương. Vì thế không chỉ có Phật điện, Tăng phòng, vườn ao ngăn nắp, mà mọi thứ ở đây đều như được làm bằng thất bảo, đều lung linh kỳ diệu:

“Cảnh chùa này, bên trái tiếp ao xanh ngắt, mùa hè sen ngát đưa hương; bên phải gỏi đầm trong vắt, sớm mai ánh sắc cầu vòng, phía đông hướng đến ruộng xanh, nông phu cuốc đất mà ca bài thái bình; phía tây liền với rừng rậm, muông thú hót reo mà du chơi cõi thánh. Do thế, sai thầy thợ chọn vị trí, đặt thước tắc để tạo nền móng. Nhiều người dốc sức, thợ giỏi tưu về, cây kỳ gỗ dị, chốn chốn hướng lai, đá hoa gạch vân, nơi nơi tập hợp. Thợ khéo trình bày phong cách, đục đẽo chạm trổ trang nghiêm; Lỗ Ban dâng tài xẻ gỗ, dây mực cửa đục bày ra. Xây chẳng bao lâu, công trình hoàn tất. Trời đất hợp nhau giúp sức, người thân khâm phục về kỳ.

Chính điện nguy nga núi dựng, lan can rực rỡ rồng bay, trồng cây tiên làm cột, điểm tuyết bằng rừng đẹp Tam thân, tìm ngọc Hán làm rường, che phủ bằng lộng báu Cửu hoa ; thêm khắt rồng rùa, đập nước phun mưa, cửa chạm phượng loan, uốn lượn theo mây, xếp tinh đầu mà Bắc cực thua xa, bày cây hoa mà Thượng lâm thất sắc, ngôi sen muôn tầng sắp lớp, hàng hàng châu ngọc sương giăng, linh vàng lung linh bốn góc, gió thu văng vẳng tiếng huyền. Sơn son thép vàng, đẹp dễ nào khác gấm thêu họ Đậu; vàng ngọc điểm tô, rực rỡ kém gì ánh quang ngọc dạ.

Ở giữa Kim tiên sáu trượng, ngôi toà sư tử trang nghiêm, khắc chạm lời vàng kinh ngọc, thần tiên như muốn giáng lâm, thánh tượng uy nghiêm, khác nào phân thân chốn ấy; bên cạnh đặt tiên nữ dâng hoa, Bồ tát phương tiện quyền biến, nghe học kinh pháp ở non Thửu, giảng thuyết kinh điển tại vườn Nai. Tôn giả mây rậm tóc quần, sống động như là tranh vẽ, Hộ pháp chống kiếm cầm giáo, đặt yên ở trước điện Phật. Bên trái là Hoà thượng Trần Như, làm ruộng phúc cho đàn việt; bên phải là chánh thân Mỹ Âm, giữ việc lành cho Bảo sát. Trước mở Tam quan, hứng ngọn gió lành, làm nơi dừng xe cho khách; giữa thông một chiếc cầu ngang, đặt toà thượng ngoạn cho Thiên sư văn cảnh.

Kể đến xây lầu cao chót vót, vọng tiếng kinh lợi lạc quần sanh. Ngoài đặt vườn hoa, hương giải thoát thơm khắp cung nhật nguyệt, giữa đào ao sen, hoa lành đẹp cả cõi thần tiên. Tầng phòng la liệt, dường nuôi ngọc sáng cho sa môn, nhà bếp đặt bày, cung dường món ngon lên thượng sĩ. Hoa thơm giăng đường, giai nhân tựa hiên không nói, cây lành che mát, rèm châu màn báu rủ che; xanh xanh dương liễu, người đẹp đùa với gió mai, biếc biếc lan can, lộng lẫy mà lưu sắc tối. Tùng bách ngàn năm trồng trọt, tốt tươi chừ muốn hóa thành rồng, ngô đồng trăm thước bốn chăm, môn môn chừ ngã cành đợi phượng” (Văn bia chùa Thiệu Long).

Thật không khác gì cảnh giới màu nhiệm hiện ra trong pháp hội Hoa Nghiêm bên đất Phật thuở nào khi mà đức Thế Tôn nhập tam muội Sư tử tần thân:

“Lầu các Đại trang nghiêm bỗng nhiên rộng rãi không ngần mé, kim cang làm đất, bảo vương che bên trên, vô lượng bảo hoa và châu ma ni rải đầy trong lầu, lưu ly làm cột, các thứ báu hiệp thành, trang nghiêm với đại quang ma ni, vàng diêm phù đàn, như ý bảo vương trùm khắp phía trên để nghiêm sức. Lầu cao thành dãy, đường gác kèm bên, thềm mái thừa nhau, cửa gạch chói nhau, thềm bậc hiên bao lơn đều đầy đủ. Tất cả đều trang nghiêm với diệu bảo. Những bảo ấy đều được làm bằng hình tượng thiên nhân, kiên cố đẹp lạ, đệ nhất thế gian. Lưới báu ma ni che khắp bên trên. Bên cửa đều dựng tràng phan, đều phóng ánh sáng cùng khắp pháp giới. Ngoài đạo tràng, thềm cấp lan can nhiều vô lượng không thể kể nói, đều bằng ngọc ma ni.

Lúc đó, lại do thần lực của Phật, rừng Thệ Đa bỗng nhiên rộng rãi

đồng với bất khả thuyết Phật sát vi trần quốc độ, tất cả diệu bảo xen lẫn trang nghiêm, bất khả thuyết bảo vật trải khắp mọi nơi. Vô số bảo vật làm tường rào. Cây đa đa báu trang nghiêm bên đường.

Trong rừng lại có vô số dòng sông thơm, đầy những nước thơm gợn sóng xoay quanh. Tất cả hoa báu theo dòng chuyển về phía hữu, tự nhiên diễn ra âm thanh Phật pháp. Bất tư nghì hoa sen báu búp nở thơm tho giăng bày trên mặt nước. Những cây hoa báu trồng hai bên bờ sông, bất tư nghì dài, nhà mát xếp hai bên bờ sông, lưới báu ma ni che trùm. Vô số báu vật phóng ánh sáng lớn, vô số báu vật trang nghiêm mặt đất, đốt những diệu hương mùi thơm ngào ngạt.

Lại dựng vô số bảo tràng: Những là bảo hương tràng, bảo y tràng, bảo phan tràng, bảo thắng tràng, bảo hoa tràng, bảo anh lạc tràng, bảo man tràng, bảo linh tràng, ma ni bảo cái tràng, đại ma ni bảo tràng; phát vô số âm thanh danh hiệu Như lai ma ni tràng, sư tử ma ni vương tràng, thuyết nhất thiết Như lai bản sự ma ni vương tràng, hiện nhất thiết pháp giới ảnh tượng ma ni vương tràng. Những bảo tràng này bày hàng trang nghiêm khắp cả mười phương.

Bấy giờ trong hư không trên rừng Thệ Đa, có bất tư nghì mây thiên cung, vô số mây cây hương, bất khả thuyết mây núi Tu Di, vô số mây kỹ nhạc phát ra tiếng vi diệu ca ngợi công đức Như Lai, bất khả thuyết mây hoa sen báu, bất khả thuyết mây tòa báu, trải thiên y với các Bồ tát ngồi trên ca ngợi công đức của Phật, bất khả thuyết mây báu hình tượng thiên vương, bất khả thuyết mây trân châu trắng,, bất khả thuyết mây trân châu đỏ, bất khả thuyết mây kim cang. Những mây báu này đều dừng ở hư không bao vòng cùng khắp để trang nghiêm.” (Kinh Hoa Nghiêm, phẩm Nhập pháp giới tr. 14 -16).

Tinh xá Kỳ Thọ Cấp Cô Độc Viên một lần nữa được chuyển về phủ Thanh Hóa, nơi có ngôi chùa Hưng Phúc xinh đẹp lồng lẫ mà bao người con dân Đại Việt thời Trần đã dày công đắp tạo:

“Rồi đồng lòng hiệp sức làm toại chí cha ông. Khai thác nền móng, mở rộng quy mô, đắp tô tượng Phật, khắc chạm muôn hình. Điện Phật xây phía trước, nhà Tăng bọc phía sau. Bệ thờ đỡ bằng rồng đá, chạm khắc cực tài khéo nhân gian; điện Phật lợp bằng ngói hoa, mái vờn cao suốt ngoài mây thăm. Thềm xếp đá vân, sân bày hoa lạ. Gió thổi ngọn

tùng, phảng phất tựa cung trời vang tiếng sáo; trăng rây trúc biếc, lung linh như cỏi Phật toả hào quang. Cổ thụ sum suê, giống hệt cội Bồ đề tươi tốt; vườn kỳ thăm thẳm, tường như mặt đất trải vàng. Hiện lạ bày kỳ, trăm ngàn biến thái, bút lời khôn tả cho cùng”.

Pháp giới Hoa tạng xinh đẹp không chỉ được diễn tả bằng văn bia bởi lợi thể văn xuôi đối xứng của thể loại này và cũng không phải chỉ bởi ngọn bút tài tình của những nhà thơ thời thịnh Phật. Pháp giới Hoa tạng còn lộng lẫy bởi cảm nhận sâu sắc tinh tế của một Thiền sư ngộ đạo bằng những phát hoạ của thơ phú. Và vì là pháp giới Hoa tạng nên cảnh lung linh kỳ ảo không chỉ hiện hiện ở Kinh thành Thăng Long, ở phủ Thanh Hóa, hoặc một vài nơi của đất Đại Việt, mà khắp nơi trên dải đất thân thương này, dù là núi non hẻo lánh cũng vẫn là trụ xứ của đức Tỳ Lô Giá Na Như Lai, cũng vẫn là trụ xứ của vô số vô lượng chư Phật trong mười phương ba đời, cũng như của bất khả thuyết bất khả thuyết hàng Bồ tát đang ngày đêm không ngừng nghỉ với hạnh tự lợi lợi tha.

Cảnh chùa Hoa Yên núi Yên Tử của đệ tam tổ Huyền Quang sao mà lộng lẫy đến lạ, sao mà tự hào đến lạ:

*“Chim thuy đôi tiếng ca chim thuy
Gió tiên đưa đôi bước thần tiên
Bầu đứng đỉnh giang hoà thế giới
Hải thông thả đạo khắp sơn xuyên
Đất phúc địa nhận xem luống kẻ, kẻ bao nhiêu dư trăm phúc địa
Trời thần tiên thập thu thừa lạ, lạ hơn ba mươi sau Thiên thiên”.*

Bởi vì đây là nơi:

*“Đất tựa vàng liền
Cánh bằng ngọc đúc
Mây năm thức che phủ đền Nghiêu
Núi ngàn tầng quanh co đường Thục
La đá tảng thang dốc, một hòn ướm vịn một hòn
Nước suối chảy làn sâu, đôi khúc những dò đôi khúc
Cỏ chiều gió lướt, dợn vui vui
Non tạnh mưa dầm, màu thức thức
Ngàn cây phơi cánh phượng, vườn thượng uyển đoá tốt rờn rờn
Hang nước tưới hàm rồng, nhả ly châu hột sẵn mục mục*

*Nhựa đông hồ phách, sáng khắp rừng thông
Da điểm đồi mồi, giống hoà vườn trúc
Gác vẽ tiếng bò lao thốc, gió vật đoành đoành
Đền ngọc phiến bối diệp che, mưa tuôn tức tức
Cảnh tốt hoà lành
Đồ tựa vẽ tranh
Chín ấy trời thiêng mẽ khéo
Nhèn chi Vua Bụt tu hành
Hồ sen trưng tán lục
Suối trúc bấm đàn tranh
Ngự sử mai hai hàng châu rập
Trượng phu từng mây chạnh phò quang
Phỉ thúy sắp hai hàng loan phượng
Tử vi bày liệt vị công khanh
Chim óc bạn cần hoa nâng cúng
Vườn bông con kê cửa nghe kinh
Nương am vắng bụt hiện từ bi, gió huu huu, mây nhẹ nhẹ
Kề song thừa thầy ngồi thiền định, trắng vắn vạc, núi xanh xanh”
(Vinh vân yên tự phú, TVLT, tập 2, tr. 710 -711).*

Thử so với khu vườn Phổ Trang Nghiêm xứ Hải Triều của Ưu bà di Hưu Xả, một trong những Thiện tri thức trong hành trình học đạo hạnh Bồ tát của đồng tử Thiện Tài để thấy tự hào trước tài hoa của những người con Phật thời Trần:

Vườn Phổ Trang Nghiêm tường rào bao bọc bằng các thứ báu, cây báu giăng hàng trang nghiêm. Vô số những cây hoa báu rải những diệp hoa khắp mặt đất. Vô số cây hương báu toả hương thơm ngào ngạt xông khắp mười phương. Vô số cây tràng hoa báu mưa tràng hoa báu lớn rủ xuống khắp nơi. Vô số cây ma ni báu mưa đại ma ni báu rải khắp mọi nơi. Vô số cây y báu mưa y phục báu nhiều màu tùy sở nghi giăng trải quanh vườn. Vô số cây âm nhạc gió động thành tiếng êm diệu hơn thiên nhạc. Vô số cây trang nghiêm mưa những vật trân ngoạn kỳ đặc trần thiết nghiêm sức khắp nơi.

Mặt đất trong vườn thanh tịnh không cao thấp. Lại có trăm vạn điện đường xây bằng ma ni báu. Có trăm vạn lầu gác, vàng diêm phù đàn che trùm phía trên; trăm vạn cung điện, Tỳ lô giá na ma ni xen lẫn

trang nghiêm; một vạn ao tắm các báu hiệp thành; lan can bảy báu bao bọc giáp vòng; thêm đường bảy báu phân bố bốn phía; nước tám công đức đứng lặng đầy ao, hương thơm như chiên đàn. Cát vàng trải đầy ao. Nhiều loại chim đẹp du chơi trong đó hót tiếng hoà nhã. Cây báu đa la hàng liệt bao vòng, lưới báu giăng trùm, rải những linh vàng, gió nhẹ rung thường vang tiếng diệu. Giăng màn báu lớn, dựng vô số ma ni tràng báu toả ánh sáng chiếu khắp trăm ngàn do tuần.

Trong đó lại có trăm vạn ao, bùn hắc chiên đàn ngưng đọng đáy ao. Vô số hoa sen báu nở khắp trên mặt nước. Hoa đại mai ni chiếu rực .

Trong ao lại có cung điện rộng lớn tên là Trang nghiêm tràng hải tạng, diệu bảo làm nền, tỳ lưu ly làm cột, diêm phù đàn che trên, trang nghiêm bằng ma ni sáng, vô số báu vật sáng rực khắp nơi.

Lầu nhiều tầng giáp với gác nhiều thứ trang sức a lô na hương, giác ngộ hương, tất cả đều toả hương thơm xông khắp mọi nơi.

Trong cung điện lại có vô số toà hoa sen báu trần thiết giáp vòng, như là toà báu ma ni chiếu sáng mười phương; toà báu hoa sen tỳ lô giá na; toà báu hoa sen chiếu sáng thế gian, toà báu hoa sen sư tử tạng; toà báu hoa sen ly cầu tạng; toà hoa sen báu phổ môn ma ni; toà hoa sen báu quang nghiêm ma ni; toà hoa sen báu an trụ đại hải tạng; toà hoa sen báu kim cang sư tử.

Trong vườn lại có trăm vạn thứ màn, như là màn y phục, màn tràng hoa, màn hương, màn hoa, màn cánh, màn ma ni, mà chơn kim, màn đồ trang nghiêm, mà âm nhạc, màn tượng vương thân biến, màn mã vương thân biến, màn ma ni bảo của thiên đế trang sức.

Lại có trăm vạn màn lưới báu giăng che phía trên, như là lưới bảo linh, lưới bảo cái, lưới bảo thân, lưới hải tạng trân châu, lưới ma ni lưu ly, lưới ma ni sư tử, lưới ma ni nguyệt quang, lưới ma ni nhiều hình tượng, lưới anh lạc báu.

Lại có trăm vạn ánh sáng chiếu soi, như là ánh sáng báu ma ni, ánh sáng báu minh nhật, ánh sáng báu hương diệm, ánh sáng báu thắng tạng, ánh sáng báu diêm tràng, ánh sáng báu đại đẳng, ánh sáng báu chiếu khắp mười phương.

Thường mưa trăm vạn đồ trang nghiêm, trăm vạn hương hắc chiên đàn vang ra âm thanh vi diệu, trăm vạn hoa mạn đà la hơn hoa cõi trời, trăm vạn chuỗi ngọc hơn chuỗi cõi trời, trăm vạn tràng hoa báu đẹp hơn cõi trời thông xuống khắp nơi, trăm vạn y phục nhiều màu hơn cõi trời, trăm vạn báu ma ni chiếu sáng khắp nơi, trăm vạn thiên tử vui mừng chiêm ngưỡng, đầu mặt đánh lễ, trăm vạn thiên nữ ở giữa hư không bay xuống, trăm vạn Bồ tát cung kính thân cận thường thích nghe pháp” (Phẩm Nhập pháp giới, tr. 164- 167).

Cảnh chùa thời Trần ở Đại Việt tuy cũng rất lộng lẫy trang nghiêm, nhưng lại rất gần gũi thân thương với người bản xứ. Rõ ràng cảnh đẹp Hoa Nghiêm đã làm nền, làm cái tổng thể, để cho nét vẽ điểm tô hoa lá, từng trúc núi mây, suối reo chim hót, hoa nở vượn cười, Phật hiện từ bi, Thiền sư ngồi thiền định được ánh lên bằng tâm thức của dân tộc Việt. Và chính cái riêng biệt này đã ảnh hiện trong nó cái tổng thể của pháp giới Hoa tạng, riêng mà chung, chung mà riêng, hai mà một, một mà hai.

Hoạt cảnh trong chùa Đại Việt cũng không khác gì hoạt cảnh của pháp hội Hoa Nghiêm. Bởi vì Phật ở pháp hội Hoa Nghiêm vì lòng từ bi mà nhập tam muội, mà dùng thần lực gia trì cho các Bồ tát, để các Bồ tát đủ điều kiện trí bi phương tiện mà thực hành hạnh nguyện tự độ độ tha, tạo nên một Phật quốc vô cùng sống động. Phật ở chùa Đại Việt cũng vậy, cũng “Hiện từ bi” và sức gia bị để cho tất cả những người con Phật trên đất Đại Việt đều là: “Bồ tát trang nghiêm, tượng phu trung hiếu”.

Cỏ cây hoa lá, dòng suối, ngọn núi ở Đại Việt cũng thế, cũng đều phát ra âm thanh êm diệu, ánh hiện một thứ ánh sáng lung linh, đều có tác dụng làm cho người con Phật lắng lại với mình, quay về với bản tính Như như bất động của mình, không bị nghiệp thức kéo lôi, mà lại trọn vẹn với tinh thần của tứ vô lượng tâm: Từ, bi, hỷ, xả, hoặc với tinh thần của lục Ba la mật: Bố thí, tri giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định, trí tuệ... Quả thực, yêu làm sao ngôi chùa Đại Việt!

2.2. Đồng tử Thiện Tài trong kinh *Hoa Nghiêm*

Hoạt cảnh cuối cùng được xuất hiện bởi sức thần biến của Phật Đà ở giảng đường Trùng các Đại Trang Nghiêm thuộc Tỉnh xá Kỳ Thọ Cấp Cô Độc viên trong Vương quốc Thất La Phiệt là hoạt cảnh được dàn

dựng để giới thiệu về hành trình tu học thật gian khổ và cũng quá ly kỳ của đồng tử Thiện Tài.

Đồng tử Thiện Tài vốn là người con của đất Phước Thành, nơi có khu rừng Trang Nghiêm Tràng Ta La, là chỗ có Đại tháp miếu mà chư Phật thuở xưa từng an trú để hóa độ chúng sanh; và là nơi mà đức Thích Ca khi tu hạnh Bồ tát đã từng xả bỏ vô lượng vô biên sự khó xả bỏ, tiếng vang động khắp chư Phật mười phương ba đời, vì thế khu rừng này luôn được sự bảo hộ và cúng dường của trời, rồng, Càn thất bà, A tu la, Ca lâu la, Khẩn na la, Ma hầu la già, người và phi nhân.

Theo ghi nhận trong phẩm Nhập pháp giới, Bồ tát Văn Thù Sư Lợi giới thiệu về thân thể của đồng tử này như sau:

“Đồng tử Thiện Tài lúc mới vào thai mẹ, trong nhà đó tự nhiên hiện ra lầu gác thất bảo. Dưới lầu gác đó có bảy phục tạng. Trên phục tạng đất tự nứt ra, mọc lên nanh thất bảo: Vàng, bạc, lưu ly, trân châu, pha lê, xa cừ, mã não.

Sau mười tháng, Thiện Tài được sinh ra, thân hình tay chân đoan chánh đầy đủ. Lúc đó bảy phục tạng từ đất trời lên, ánh sáng chói rực. Mỗi tạng báu ngang dọc cao thấp đều vuông vức bảy thước tay. Trong nhà đó lại tự nhiên có năm trăm món đồ bằng thất bảo, mọi vật được đựng đầy trong đó. Những là trong chậu kim cang đựng tất cả thứ hương thơm; trong chậu hương đựng các thứ y phục; trong bát mỹ ngọc đựng các thứ thực phẩm thượng diệu; trong bát ma ni đựng các thứ trân bảo đẹp lạ; bình vàng đựng bạc, bình bạc đựng vàng; trong bình vàng bạc đựng đầy ngọc lưu ly và ma ni; trong bình pha lê đựng đầy xa cừ; trong bình xa cừ đựng đầy pha lê; trong bình mã não đựng đầy trân châu; trong bình trân châu đựng đầy mã não; bình hoả ma ni đựng đầy thủy ma ni; bình thủy ma ni đựng đầy hoả ma ni. Năm trăm đồ đựng châu báu như vậy tự nhiên xuất hiện. Nơi đó lại mưa các châu báu và những tài vật khác làm cho những kho đụn trong nhà đều đầy ngập.

Vì có này mà cha mẹ thân thuộc và tướng sư đều gọi đứa trẻ ấy là Thiện Tài. Thiện Tài đã từng cúng dường chư Phật quá khứ, gieo trồng căn lành, tin hiểu rộng lớn, thường thích gần gũi các Thiện tri thức, thân ngữ ý đều không lỗi lầm, tu đạo Bồ tát, cầu Nhất thiết trí, thành

pháp khí của Phật. Tâm đồng tử này thanh tịnh như hư không, hồi hướng Bồ đề không chướng ngại” (tr. 94- 96).

Và đó là nguyên nhân để Bồ tát Văn Thù Sư Lợi đích thân giảng dạy Phật pháp cho Thiện Tài, rồi sau đó giới thiệu Thiện Tài đi cầu học đạo hạnh Bồ tát với các Thiện tri thức. Trải qua không biết bao nhiêu dặm đường, bao nhiêu thành ấp, xóm làng, quốc gia; khắc phục không biết bao nhiêu khó khăn gian khổ trên đường đi; chứng kiến không biết bao nhiêu cảnh tượng vui có, buồn có, trang nghiêm lộng lẫy có, khổ đau khủng khiếp có; biểu hiện không biết bao nhiêu là cung bậc cảm xúc, lúc thì sướng vui đến tột cùng, lúc thì nghi ngờ lo sợ đến ngất lịm; Bà la môn cũng gặp, Thuỷ thủ cũng tham bái, Quốc vương cũng hướng đến, kỹ nữ cũng khẩn cầu, Tỳ kheo, Tỳ kheo ni, Ưu bà tắc, Ưu bà di, Đồng nam, Đồng nữ, Dạ thần, Phật mẫu, Trưởng giả, Thọ thần... không một hạnh Bồ tát nào mà Thiện Tài không thiết tha học hỏi, quán sát, tư duy, trải nghiệm, để cuối cùng gặp lại Văn Thù, hoà nhập làm một với Phổ Hiền, với chư Phật, trọn vẹn hạnh “Thượng cầu hạ hóa”.

Chứng kiến hành trình tu học quá kỳ vĩ nhưng lại rất thiết thân của đồng tử Thiện Tài, Thượng Sĩ Tuệ Trung đã dứt khoát chỉ dạy cho đại chúng nên noi theo gương lớn đó mà tu mà học, để không uổng phí một kiếp làm người. Ngài dạy:

*“Người đời ưa vọng chẳng ưa chân
Chân vọng tâm kia cũng là trần
Nếu muốn một lần lên bờ giác
Hãy xem Đồng tử gặp tiền nhân”.*
(Thị chúng, TVLT, tr 231).

Thật vậy, người thế gian thích tâm vọng, thích dối hơn thật, không thích chân tâm, người học Phật lại thích chân tâm, thích thật hơn dối, không thích vọng tâm. Song cho dù là tâm nào, chân hay vọng đều chỉ là hạt bụi mà thôi, đều không bền chặt, nếu còn chấp thì còn luân hồi sanh tử, còn ràng buộc bởi nghiệp báo nhân quả. Muốn giác ngộ thực sự, một lần buông bỏ hết, một lần bước hẳn sang bờ bên kia thì phải học đạo hạnh cầu Thiện tri thức của đồng tử Thiện Tài.

Bởi vì sao? Vì đồng tử Thiện Tài chỉ phải trải qua một kiếp hiện tại thôi mà đã trọn vẹn công hạnh của Bồ tát rồi. Theo kinh điển Phật giáo,

thông thường người học Phật muốn thành Phật phải tu học trong suốt ba a Tăng kỳ kiếp. Mà theo cách tính trong *Từ điển Phật học Hán Việt*, A tăng kỳ được dịch là Vô số, hoặc Vô lượng số, một A tăng kỳ là vạn vạn vạn vạn vạn vạn triệu, nói cho rõ hơn thì một A tăng kỳ là 1 rồi thêm bốn mươi bảy số 0 đằng sau (tr. 36).

Vậy mà, đồng tử Thiện Tài không những chỉ tu học trong một kiếp, mà một kiếp đó cũng không còn là một kiếp nữa, có thể chỉ là một niệm, bởi vì, theo sự dung hợp vô ngại của tinh thần *Hoa Nghiêm*, một niệm bao hàm vô lượng vô biên bất khả thuyết kiếp suốt quá khứ hiện tại vị lai. Không gian trong hành trình tu học của đồng tử Thiện Tài cũng vậy, cho dù đồng tử đã đi qua rất rất nhiều nơi, nhưng cuối cùng kết thúc cuộc hành trình đó, đồng tử không cần quay về ngân ấy đoạn đường mà vẫn gặp được Bồ tát Văn Thù, rồi từ trong giây phút đó, được gặp Phổ Hiền, nhập làm một với Phổ Hiền, làm một với chư Phật. Vô số sự kiện, cảnh tượng, việc tu học trong vô lượng vô biên bất khả thuyết kiếp của năm mươi ba Thiện tri thức lại được thị hiện chỉ dạy cho Thiện Tài chỉ trong tích tắc của hiện tại miên viễn cả thời gian lẫn không gian.

2.3. Kinh *Hoa Nghiêm*

Như trên đã nói, *Hoa Nghiêm* là bộ kinh được chính thức đưa vào giảng dạy trong các Thiền viện đương thời song song với các kinh *Pháp Hoa*, *Kim Cang*, *Bát Nhã Tâm Kinh*... và các lục như *Đại Tuệ ngữ lục*, *Dã Hiên ngữ lục*...

Song, vì *Hoa Nghiêm* là một bộ kinh tương đối lớn, nên việc giảng dạy thường trải qua một thời gian dài, và thường được giảng theo từng hội một trong kinh. Điều này thể hiện rõ ở thời tổ Pháp Loa, tổ thứ hai của Thiền phái Trúc Lâm.

Có thể có một câu hỏi đặt ra ở đây rằng vì sao tinh thần *Hoa Nghiêm* thấm đẫm trong mọi lĩnh vực của văn hóa Phật giáo thời Trần như vậy, mà lại chỉ đến thời tổ Phổ Tuệ thì kinh điển này mới được giảng dạy rộng rãi và được chính thức ghi nhận trong tư liệu? Vì theo những ghi chép trong Bia tháp Viên Thông thì hầu hết những buổi thuyết giảng *Hoa Nghiêm* đều theo lời thỉnh nguyện của giới xuất gia và tại gia trong hoàng thất nhà Trần.

Có lẽ câu trả lời là vì từ thời Thái Tông đến thời Nhân Tông, đất nước Đại Việt trải qua quá nhiều cuộc chiến tranh. Ba lần chống giặc Nguyên, mấy lần dẫn quân giúp, dẹp sự quấy nhiễu của Chiêm Thành, Chân Lạp, Ai Lao, cả nước, cả dân tộc, không phân biệt thành phần xã hội đều đóng góp sức lực của mình cho công cuộc bảo vệ trị an đất nước, mãi cho đến khi Nhân Tông xuất gia, đất nước khá yên bình ổn định rồi, việc củng cố giáo hội, truyền bá rộng rãi giáo điển đến cho mọi tầng lớp được quan tâm nhiều hơn.

Và lại, cứ mỗi lần giặc Nguyên dẫn quân sang xâm lược, chùa chiền Đại Việt cũng bị ảnh hưởng bởi chiến tranh, tư liệu ghi chép hoạt động Phật giáo trong lúc này khó bảo tồn nguyên vẹn, việc mất mát thiếu thốn âu cũng là lẽ thường tình. Tuy vậy, trước đó, dù *Hoa Nghiêm* không được diễn giảng cho số đông Phật tử như thời tổ Pháp Loa, nhưng chắc chắn ở các Thiền viện, việc này vẫn được thực hiện giữa chư Tăng với nhau. Hoặc cũng như thời Lý, cả bộ Kinh *Hoa Nghiêm* tuy không được diễn giảng trọn vẹn, nhưng một câu kệ, một mẩu chuyện, một đoạn kinh trong *Hoa Nghiêm* vẫn được thường xuyên trích dẫn giảng dạy.

- Câu hỏi đáp đầu tiên trong *Ngữ lục vấn đáp môn hạ* của Vua Trần Thái Tông, chúng ta đã có thể bắt gặp hình ảnh của kinh *Hoa Nghiêm* khi người hỏi và người đáp đều vận dụng nó:

“Một hôm Vua chơi chùa Chân Giáo, Thiền sư Đức Thành người Tống tiến lên hỏi:

Đức Thế Tôn chưa rời Đâu Suất đã giảng xuống cung Vua, chưa lọt lòng mẹ đã độ hết chúng sanh là thế nào?

Vua đáp:

*Muôn sông có nước trắng muôn sông
Vạn dặm không mây trời vạn dặm.*

Tăng nói:

*Chưa rời Đâu Suất, lọt bào thai
Chỉ bảo phân minh đã rõ rồi
Đâu Suất, bào thai nay đã tách
Dám mong phân giải một đôi lời.*

Vua nói:

*Mây sinh Nhạc đỉnh bành bông trắng
Nước đến Tiêu Tương một sắc xanh”.*
(TVLT, tr. 104, 106).

Hình ảnh của câu hỏi đáp này chính là cách trả lời vô cùng súc tích, hết sức đặc biệt, lại rất trực tiếp của các Thiền sư Trung Hoa hay Đại Việt từ hình ảnh phong phú nhiệm mầu, lung linh siêu tuyệt trong con mắt các Thiền sư Ấn Độ được ghi nhận trong *Kinh Hoa Nghiêm* qua cuộc hội ngộ hỏi đáp giữa Bồ tát Di Lặc với đồng tử Thiện Tài ở phẩm Nhập pháp giới của *Kinh Hoa Nghiêm*:

“Lại ở nơi những lầu gác trong tháp Đại trang nghiêm này, mỗi lầu gác đều cao rộng trang nghiêm tối thượng, trong đó đều thấy đại thiên thế giới, trăm ức tứ thiên hạ, trăm ức Đâu Suất thiên, mỗi mỗi đều có Bồ tát Di Lặc giảng thần đánh sanh. Thích, Phạm, Thiên vương ẩm bông cung kính. Bồ tát sơ sanh kinh hành bảy bước, nhìn xem mười phương, tuyên bố độc tôn, làm đồng tử, ở cung điện, dạo chơi vườn ngự, vì cầu Nhất thiết trí mà xuất gia khổ hạnh, thị hiện nhận cháo sữa, đến ngồi đạo tràng, hàng phục ma quân, thành Đăng chánh giác, quán sát cây Bồ đề, Phạm vương thỉnh chuyển pháp luân, lên cung trời mà thuyết pháp, kiếp số thọ lượng, chúng hội trang nghiêm, nghiêm tịnh quốc độ, thực hành hạnh nguyện, phương tiện giáo hóa, thành thực chúng sanh, thị hiện Niết bàn, phân chia xá lợi, trụ trì giáo pháp, những sự việc chẳng đồng như vậy thấy đều thấy rõ.

Lại thấy bốn phía vách trong mỗi bước đều dùng châu báu trang nghiêm. Trong mỗi châu báu đều hiện hình Di Lặc thuở kiếp xưa tu hành đạo Bồ tát: Hoặc bố thí đầu mắt tay chân, môi lưỡi răng nướu, máu thịt da xương; hoặc bố thí vợ con, thành ấp, tỵ lạc, quốc độ, ngôi Vua. Làm cho người ở lao tù thì được ra khỏi; kẻ bị trói buộc thì được cởi mở; người bệnh được lành; người lạc đường biết đường chánh; hoặc thấy Di Lặc làm thuyền sư đưa mọi người qua biển lớn; hoặc làm mã vương cứu hộ ác nạn; hoặc làm đại tiên khéo giảng luận thuyết; hoặc làm luân vương khuyên tu thập thiện; hoặc làm y vương khéo chữa các bệnh; hoặc hiếu thuận cha mẹ; hoặc thân cận thiện hữu; hoặc làm Thanh văn, Duyên giác, Bồ tát; hoặc làm Như lai giáo hóa điều phục tất cả chúng sanh; hoặc làm pháp sư phụng hành Phật pháp, thọ

trì, đọc tụng, tư duy đúng lý; lập tháp Phật, tạo tượng Phật; hoặc mình cúng dường, hoặc khuyên người cúng; thoa hương, rải hoa, cung kính lễ bái. Những sự như trên thực hành không dứt.

Hoặc thấy Bồ tát Di Lặc ngồi toà sư tử, thuyết pháp khuyên chúng sanh an trụ thập thiện, nhất tâm quy hướng Tam bảo, thọ trì năm giới và tám giới, xuất gia nghe pháp, thọ trì, đọc tụng, tu hành đúng pháp...” (tr. 762, 768, 776).

Rõ ràng theo quan niệm thông thường, Bồ tát Di Lặc hiện là Bồ tát “Nhất sanh bồ xứ”, tức là Bồ tát còn một đời nữa mới thành Phật, hiện đang ở cung trời Đâu Suất, đợi đến thời kỳ mà đức Thích Ca thọ ký trong Kinh *Di Lặc hạ sanh* mới được giáng xuống vương cung, mới có việc vào thai mẹ, rồi việc tu học độ sanh... nhưng tất cả hành trình của Bồ tát từ quá khứ, hiện tại đến tương lai đều đã được thực hiện, đều đang hiện hữu trong lầu gác Tỳ lô giá na này, Thiện Tài đã thấy rất rõ, rất cụ thể, và không chỉ có ở một nơi mà khắp cả cõi nước mười phương trong suốt ba đời đều hiện hữu những sự kiện đó. Thế nên Vua Thái Tông mới khẳng định rằng: “Ngàn sông có nước ngàn ánh trăng hiện; muôn dặm không mây muôn dặm trời xanh”.

Việc độ sanh, thành Phật của Bồ tát, Như Lai ngàn xưa vẫn vậy, chỉ vì chúng sanh có phân biệt nên mới thấy có việc giáng thần, nhập thai ở một thời điểm nào đó hoặc ở một địa vực nào đó. Khi nào hết phân biệt, khi nào giác ngộ, thấy được bản tính của vũ trụ và con người, câu hỏi trên sẽ không còn được đặt ra nữa, và cũng không còn thấy có Phật độ sanh, chúng sanh được Phật độ... Hơn nữa, khi đã thành Phật thì mọi việc phương tiện độ sanh của chư Phật mười phương ba đời đều thể, đâu chỉ có đức Thích Ca, hay đức Di Lặc mới có. Đó quả là: “*Mây sinh đỉnh Nhạc bông bành trắng, nước đến Tiêu Tương một sắc xanh*”.

- Trong phần *Tụng cổ*, tức là hình thức tụng giải về những lời dạy của Phật trong kinh điển hoặc những pháp thoại, những lời khai thị của chư cổ đức, nhằm giúp Thiên sinh giác ngộ được thực tướng của các pháp, giác ngộ được Bản lai diện mục của mình, Thượng Sĩ Tuệ Trung có đáp lời hỏi về một bài kệ trong Kinh *Hoa Nghiêm* cho một Thiên sinh được ghi nhận trong *Tuệ Trung ngữ lục* như sau:

“*Kinh Hoa Nghiêm dạy:*

Mai thị Thom

*Tất cả pháp không sanh
Tất cả pháp không diệt
Nếu hay hiểu như thế
Chư Phật thường hiện tiền.*

Thầy nói:

Xem! Xem!

Lại nói:

*Lớn giọng bảo im
Bỏ bánh ăn bột.*

Hét.

Tụng:

*Đầu vàng (Phật) khua lưỡi gạt chúng sanh
Chôn chôn ngủ say, dạo một mình
Chẳng quản đêm tàn còn mộng寐
Đinh đồng cửa phượng giục tàn canh”.*

(Thích Thanh Từ, *Tuệ Trung Thượng Sĩ ngữ lục giảng giải*, tr. 231).

Hòa thượng Thích Thanh Từ cũng đã giảng giải rõ ý nghĩa của bài tụng cổ này, xin ghi lại để chư vị hiểu thêm:

Kinh Hoa Nghiêm dạy: “*Tất cả pháp không sanh, tất cả pháp không diệt, nếu hay hiểu như thế, chư Phật thường hiện tiền*”.

Đức Phật nói: *Tất cả pháp không sanh, tất cả pháp không diệt, nếu chúng ta hằng thấy như vậy thì Phật thường hiện tiền ở nơi ta.*

Thượng Sĩ nói: *Xem! Xem! Đẻ chi? Thấy chư Phật hiện tiền không? Nếu chư Phật hiện tiền thì cứ nhìn sẽ thấy.*

“*Lớn giọng bảo im, bỏ bánh ăn bột*”. Ở đây nói *tất cả pháp chẳng sanh, tất cả pháp chẳng diệt, vậy pháp chẳng sanh pháp chẳng diệt là pháp ở ngoài hay ở nơi mình? Nếu thấy tất cả pháp chẳng sanh, tất cả pháp chẳng diệt, hay hiểu như thế thì chư Phật thường hiện tiền*. Mà thấy ở bên ngoài thì chẳng khác nào chúng ta bảo người khác đừng nói chuyện trong khi mình lại lớn tiếng la lên: *Im, đừng nói chuyện*. Bảo người đừng nói chuyện mà mình lại la to, giống như muốn ăn bánh mà

bỏ bánh lấy bột.

Ý ngài nói tại sao chúng ta không thấy mình là chẳng sanh chẳng diệt, mà lại thấy tất cả pháp chẳng sanh chẳng diệt, mới thấy được Phật hiện tiền? Nếu tâm mình chẳng sanh chẳng diệt thì Phật hiện tiền nơi mình, đâu có xa. Ngài cho rằng thấy các pháp chẳng sanh chẳng diệt như vậy là quanh co. Đó là bỏ cái này để cầu cái kia.

“Đầu vàng khua lưỡi gạt chúng sanh, chồn chồn ngủ say, dạo một mình”. Đầu vàng là chỉ cho đức Phật, khua lưỡi gạt chúng sanh là lời Phật nói trong kinh gạt chúng ta. Gạt như thế nào? Vì chúng sanh còn đang say mê, Phật dạy quán tất cả pháp chẳng sanh, tất cả pháp chẳng diệt. Như vậy, bảo họ quán là chỉ cho họ còn những cái say mê, nên nói chồn chồn ngủ say, dạo một mình. Ai dạo? Thiên hạ thì đang ngủ say, còn Phật thì đi có một mình, thành ra ngài đánh lừa mình đi một cách tự do.

“Chẳng quán đêm tàn còn mộng寐, đình đông cửa phượng giục tàn canh”. Đêm đã mãn rồi mà vẫn còn mê ngủ, tiếng kiếng ở đền Vua báo sáng rồi mà vẫn còn nằm ngủ. Ý nói Phật nói tất cả chẳng sanh, tất cả chẳng diệt, nếu hay hiểu như thế, chư Phật thường hiện tiền, đó là Phật nói lừa chúng ta. Thượng Sĩ nói nếu tâm chẳng sanh chẳng diệt thì ngay đó là Phật rồi, cần gì phải thấy các pháp chẳng sanh chẳng diệt chỉ cho lòng vòng. Nhưng sở dĩ Phật nói như thế vì chúng sanh mê chấp các pháp là sanh là diệt, nên ngài dạy đừng chấp các pháp. Đa số chúng ta thấy các pháp không sanh không diệt là thấy Phật hiện tiền, tức là thấy Phật ở ngoài mình, sự thực thì Phật hiện hiện ở tự tâm mình. Thế nên Thượng Sĩ nói Phật khua lưỡi gạt chúng sanh. Tại sao Phật gạt chúng sanh? Vì chúng sanh đang mê ngủ, mặc dù đã tàn canh, tiếng kiếng đánh thức mà vẫn cứ ngủ. Chỉ có một mình Phật mới là người tỉnh, mới dùng phương tiện đánh lừa, bảo phải thấy tất cả pháp không sanh không diệt là thấy Phật hiện tiền, tức là nhận ra Phật ở ngay nơi mình” (tr. 232-234).

Đọc lời dạy này của Thượng Sĩ Tuệ Trung chúng ta lại nhớ đến hình ảnh Vua Thái Tông bỏ lại sau lưng cung vàng điện ngọc lên núi Yên Tử để cầu làm Phật thuở nào trong *Thiền tông chỉ nam tự*:

“Lão Tăng ở nơi sơn dã đã lâu, xương gầy mặt võ, ăn rau đắng, nuốt

trái rừng, chơi cảnh ngàn, uống nước suối, lòng như mây nổi, theo gió đến đây. Nay Bệ hạ bỏ ngôi nhân chủ, tìm sự nghèo hèn nơi rừng núi, chẳng hay Bệ hạ muốn cầu điều gì mà đến chốn này?

Trẫm nghe Sư nói, rơi hai hàng nước mắt, đáp lại rằng:

Trẫm đương trẻ thơ, mẹ cha vội mất, trơ vơ đứng trên dân chúng, không chỗ tựa nương; lại nghĩ sự nghiệp các Đế vương thuở trước, thay đổi bất thường, cho nên tìm đến núi này, chỉ muốn được thành Phật chứ không cầu gì khác. Sư nói: Trong núi vốn không có Phật, Phật ở ngay trong lòng. Lòng lặng lẽ mà sáng suốt, đó chính là chân Phật. Nay nếu Bệ hạ giác ngộ được điều đó, thì lập tức thành Phật, không cần khổ tâm tìm kiếm bên ngoài” (TVLT tập 2, tr. 28).

Chỉ có thế, lòng lặng mà sáng suốt đã là Phật, là Phật rồi thì lúc nào Phật không hiện hữu, đâu đợi quán các pháp chẳng sanh chẳng diệt hay quán:

*“Các pháp do duyên sanh
Các pháp do duyên diệt
Duyên sanh các pháp sanh
Duyên diệt các pháp diệt”.*

Như kinh điển dạy. Bởi vì, chấp sanh diệt là một mê lầm, mà chấp không sanh không diệt cũng là một mê lầm, cả hai cách chấp đều mê lầm, chỉ khi nào chúng sanh tự tại với cái nhìn tương đối về bản thân cũng như vạn hữu thì chúng sanh là Phật.

- Vua Trần Nhân Tông trước khi thị tịch cũng đã đem bài kệ *Kinh Hoa Nghiêm* trên mà giảng dạy cho Thiền sư Bảo Sát, người đệ tử duy nhất thân cận bên người vào giây phút cuối cùng:

*“Tất cả pháp không sanh
Tất cả pháp không diệt
Nếu hay hiểu như thế
Chư Phật thường hiện tiền
Sao có chuyện đến đi” (Toàn tập Trần Nhân Tông, tr. 225).*

Trên kia Thượng Sĩ Tuệ Trung bảo rằng vì chúng sanh mê ngủ nên Phật mới nói như thế gạt chúng sanh, còn ở đây Thượng hoàng cũng bảo Thiền sư Bảo Sát im đi, đừng nói mớ, đừng nói lời nói trong giấc

ngủ. Cảnh giới đạt ngộ của chư Phật chư Tổ là thế, dù phương tiện độ sanh có muôn ngàn cách thức, mục đích cuối cùng vẫn chỉ là một, cái nhìn của con mắt tuệ là chẳng khác nhau.

- Từ khi được đệ nhất tổ Trúc Lâm truyền trao việc kế thừa gia phong của ngài, đệ nhị tổ Pháp Loa đêm ngày tích cực hoằng dương Phật pháp. Đất nước Đại Việt cũng đã bước vào thời kỳ yên ổn, kinh tế, chính trị, quân sự, văn hóa, xã hội đều đang trên đà phát triển rực rỡ. Hoàng thân quốc thích, quần thần bách tính đều có nhiều thời gian hơn cho việc hướng Phật, giáo hội Phật giáo được chính thức hoạt động thống nhất theo một quy củ dưới sự giám sát của triều đình.

Việc học hiểu sâu rộng tư tưởng giáo điển của Phật được mọi thành phần xã hội coi trọng, những buổi thuyết giảng kinh điển với quy mô lớn cho đông đảo Tăng tục được đệ nhị tổ cũng như triều đình thường xuyên tổ chức. Song, kinh điển được đem ra diễn giảng ở thời kỳ này không dừng lại ở những bộ kinh bộ lục ngắn gọn, mà những bộ kinh lớn như *Niết Bàn*, *Lăng Nghiêm*... đã lần lượt được thuyết giảng, đặc biệt nhất là *Kinh Hoa Nghiêm*.

Bắt đầu từ năm Hưng Long thứ mười tám (1310), nhân đại lễ Vu Lan cầu siêu cho Vua cha Trần Nhân Tông, Vua Anh Tông xuống chiếu mời tổ Pháp Loa về hành lễ và giảng giải đại chỉ *Kinh Hoa Nghiêm*, và trong suốt cuộc đời hành đạo của mình, tổ đã liên tục giảng giải cả chín hội *Kinh Hoa Nghiêm* theo lời thỉnh cầu của Hoàng thân quốc thích cũng như những người học đạo khác, ở những pháp hội *Hoa Nghiêm* đó số lượng thính chúng có đến hàng ngàn người, và bộ kinh này không phải chỉ được đem ra giảng giải một lượt, mà nó được diễn giảng nhiều lần, tùy theo căn cơ tiếp nhận của người học Phật.

Điều đó được ghi nhận cụ thể trong Bia tháp Viên Thông chùa Thanh Mai: “*Năm Hưng Long thứ mười tám, tháng bảy, phụng chiếu đến dự đại lễ Vu lan được tổ chức để cầu siêu cho Thượng hoàng Nhân Tông, Sư thăng đường giảng tôn chỉ yếu lược của Kinh Hoa Nghiêm.*”

Năm Đại Khánh thứ tám (1321) hoà thượng Thu Tử trụ trì chùa Hiền Linh Diên Quang thỉnh sư về chùa giảng phạm Thập địa của kinh Hoa Nghiêm.

Năm Đại Khánh thứ chín (1322) Thượng phẩm Hoài Ninh Hầu Trịnh

Trọng Tử muốn thỉnh Sư về giảng hết chín hội Kinh Hoa Nghiêm. Đến đây, Hoài Ninh Hầu và Chủ sự Tăng Huyền Quang dâng sớ thỉnh Sư về chùa Báo Ân Siêu Loại, giảng hội thứ hai của Kinh Hoa Nghiêm. Chín hội kinh được giảng sau đó, thỉnh chúng dự nghe nhiều thì hơn ngàn người, ít thì hơn năm sáu trăm người. Tháng ba, Nhân Huệ Đại Vương thỉnh Sư về chùa Xí Thanh Quang giảng hội thứ hai của Kinh Hoa Nghiêm.

Năm Đại Khánh thứ mười (1323), lúc Sư bốn mươi tuổi, Công chúa Bảo Vân thỉnh Sư về chùa Siêu Loại giảng hai hội ba và bốn của Kinh Hoa Nghiêm, Bảo Từ Hoàng thái hậu, Tư đồ Văn Huệ Vương thỉnh Sư về chùa Quỳnh Lâm giảng hội năm Kinh Hoa Nghiêm.

Năm Khai Thái thứ nhất (1324), tháng hai, Chiêu Từ Hoàng thái phi xuống nội chỉ thỉnh Sư về phủ Kiến Xương giảng hội sáu Kinh Hoa Nghiêm...; tháng mười hai Bảo Huệ Quốc mẫu thỉnh Sư về Đường Phúc đường giảng hội bảy Kinh Hoa Nghiêm.

Năm Khai Thái thứ hai (1325), Công chúa Hoa Dương thỉnh Sư về chùa Thiên Quang giảng hội tám Kinh Hoa Nghiêm, Bảo Từ Hoàng thái hậu xuống chỉ thỉnh Sư về chùa Quỳnh Lâm giảng hội chín Kinh Hoa Nghiêm.

Năm Khai Hựu thứ hai (1330), Sư bốn mươi bảy tuổi, ngày mười lăm tháng giêng, Đại sư An Lạc Kiên Đức và Lê Bảo Công chúa thỉnh Sư về viện An Lạc Tạng giảng lại hội một hội hai Kinh Hoa Nghiêm...”.

Theo sự phân chia của Kinh Hoa Nghiêm tám mươi quyển, chín hội kinh được giảng ở bảy nơi khác nhau:

Hội thứ nhất, được giảng ở Bồ đề đạo tràng thuộc nước Ma Kiệt Đà, Ấn Độ, gồm sáu phẩm: *Thế chủ diệu nghiêm* thứ nhất, *Như Lai hiện tướng* thứ hai, *Phổ Hiền tam muội* thứ ba, *Thế giới thành tựu* thứ tư, *Hoa tạng thế giới* thứ năm, *Tỳ Lô Giá Na* thứ sáu.

Hội thứ hai, được giảng ở điện Phổ Quang Minh thuộc Bồ đề đạo tràng nước Ma Kiệt Đà, Ấn Độ, hội này cũng có sáu phẩm kinh: *Như Lai danh hiệu* thứ nhất, *Tứ thánh đế* thứ hai, *Quang minh giác* thứ ba, *Bồ tát vấn minh* thứ tư, *Tịnh hạnh* thứ năm, *Hiển Thủ* thứ sáu.

Hội thứ ba, được giảng ở điện Diệu Thắng thuộc cung trời Đê Thích

núi Tu Di, hội này có sáu phẩm kinh được diễn giảng: *Thăng Tu Di sơn đảnh* thứ nhất, *Tu Di sơn đảnh kệ tán* thứ hai, *Thập trụ* thứ ba, *Phạm hạnh* thứ tư, *Sơ phát tâm công đức* thứ năm, *Minh pháp* thứ sáu.

Hội thứ tư, được giảng ở điện Bảo Trang Nghiêm thuộc cung trời Dạ Ma, bốn phẩm kinh được giảng ở hội này: *Thăng Dạ Ma thiên cung* thứ nhất, *Dạ Ma kệ tán* thứ hai, *Thập hạnh* thứ ba, *Vô tận tạng* thứ tư.

Hội thứ năm, được giảng ở điện Diệu Bảo Trang Nghiêm thuộc cung trời Đâu Suất Đà, ba phẩm kinh được giảng ở hội này gồm: *Thăng Đâu Suất thiên cung* thứ nhất, *Đâu Suất kệ tán* thứ hai, *Thập hồi hướng* thứ ba.

Hội thứ sáu, được giảng ở điện Ma Ni Bảo Tạng thuộc cung trời Tha Hoá Tự Tại, hội này chỉ giảng một phẩm kinh, đó là phẩm *Thập địa*.

Hội thứ bảy, được giảng ở điện Phổ Quang Minh thuộc Bồ đề đạo tràng nước Ma Kiệt Đà, Ấn Độ, hội này có mười một phẩm kinh được giảng diễn, đó là: *Thập định* thứ nhất, *Thập thông* thứ hai, *Thập nhân* thứ ba, *A Tăng kỳ* thứ tư, *Thọ lượng* thứ năm, *Chư Bồ tát trụ xứ* thứ sáu, *Phật bất tư nghĩ* thứ bảy, *Như Lai thập thân tướng hải* thứ tám, *Như Lai tùy hảo quang minh* thứ chín, *Phổ Hiền hạnh* thứ mười, *Như Lai xuất hiện* thứ mười một.

Hội thứ tám, được giảng ở điện Phổ Quang Minh thuộc Bồ đề đạo tràng nước Ma Kiệt Đà, Ấn Độ, hội này có một phẩm kinh được giảng dạy, đó là phẩm *Ly thế gian*.

Hội thứ chín, được giảng ở Trùng Các Đại Trang Nghiêm trong rừng Thệ Đa vườn Cấp Cô Độc nước Thất La Phiệt, Ấn Độ, hội này một phẩm kinh được giảng dạy, đó là phẩm *Nhập pháp giới*. ■

M.T.T.

ANH SẼ HIỆN

*Anh sẽ hiện ở anh sẽ hiện
Cả rừng cây không ai lên tiếng
Bóng tối tràn vũ trụ tan hoang
Tiếng thơ kêu trên đầu con kiến*

*Kiến lửa ngày xưa đốt mộng mơ
Nằm nghe con ngựa nhảy qua bờ
Em về bên ấy quên đi nhé
Anh chẳng bao giờ biết đến thơ*

*Một hàng áo trắng phất trong sương
Vũ trụ chiều nay sao quá buồn
Tôi đắp kín mền trong gác lạnh
Nghe mùa xuân dậy ở đông phương*

*Đông phương xanh lửa dậy tung hoành
Đông phương vàng dấy chết chim oanh
Trời Paris chiều nay nhân loại ngủ
Em đi đi và nhớ quên anh*

*Đời anh buồn trần gian đi chợ
Mặt anh buồn như chim không tổ
Cả sông này cả đời này nứt vỡ thành thơ
Rừng thơ hiện Đông phương im tiếng*

*Anh về rồi mây mọc bên hiên
Ồ em ơi trời đất chìm rồi
Đông phương lặn bướm ngày tan biến.*

P.C.T.

* Thơ của Phạm Công Thiện đăng trong tập san NCPH các số gần đây, được trích từ thi phẩm *Trên tất cả đỉnh cao là lặng im*, sẽ phát hành trong quý 3/2009.

linh trang trắng

*bông linh trang sáng nay bên triền cát
trắng
đuôi dài vô tận
thẳng thốt và bản thân
bỏ mặc cuộc đời hun hút sau lưng
anh đếm*

*một hai ba
cánh linh trang thanh mảnh
viền môi cát ngỏ cùng anh về miền đất huyền bí
con bão thổi khô mùa hè
dự cảm mạch ngầm
khát bóng*

*hãy nở hết hoa oi
bím tóc mảnh dẻ
nở đến tận cùng dòng máu thiên di
anh rong ruổi trên đường chật hẹp
người hành khách muộn trễ
bối rối nhìn tàu đi*

*một hai ba
ôi linh trang linh trang linh trang
loài hoa siêu thực
anh phác thảo từng giây
từng giây ngấn ngủ
nén lại giờ khắc gấp gờ
tháo sợi dây buộc chặt cõi đời*

*linh trang
cát thiên những dấu chân*

12 / 4 / 2009

Thơ | Minh Đức Triều Tâm Ảnh

Tân Đường thi
(Thất ngôn thất lục cú)

Đá mỉm cười!

Nắng vắt hiên đông, đá mỉm cười
Chừ xuân năm mới ghé đây chơi
Bộn bâng, chuyện cũ chôn hang hốc
Tươi tắn, cảnh khô nấy tướt chồi
Gót bụi xa quê đà mỏi gối?
Đàn chim trốn lạnh hẩn tìm nơi?
Thoáng giây, núi lạnh, sương bay loãng
Chợt khắc, sông dài, sóng nhẹ loi
Tao tác nảo phiền, chùm đóm rã
Lắt liu buồn giận, nhúm tro rơi
Then mây, ngày tháng, trăng quên chốt
Để mặc, thung dung, gió thả vời!

Xuân góc núi!

Chút xuân, chút tết, chút tình quê
Ngày tháng lui cui quẳng xó hè
Đổi, mượn làn mây giăng dọc núi
Liền, tìm tấm đá dựng triền khe
Thơ không hương vị, bòn tinh chữ
Trà thiếu sắc mùi, lọc cợn mê
Cảnh đốm, mắt nhoèn, cười xể xả
Lời hoe, tai ngãng, nói ngu nghê
Bớt tham, bớt việc, lòng vui lảnh
Bỏ giận, bỏ phiền, bụng khỏe re
Chuột đến, trâu đi - lông lá vẫn!
Súc sinh, con giáp, khác chi nề!

Tử Vân Am
Xuân Kỷ Sửu, 2009
M.Đ.T.T.A.

Tôi và LÀM THẾ NÀO ĐỂ TRỞ THÀNH MỘT BẬC BỒ TÁT SÁNG RỰC KHẮP BỐN PHƯƠNG*

Pháp Thường

Tư ngôn

Bài viết được chia làm hai phần đúng như tiêu đề của quyển sách: 1/ (Tôi và) *Làm thế nào để trở thành...* 2/ (Tôi và) *Những bước chân trở về...* Cả hai như là sự đối diện của một cá thể với một tư cách; một tư cách, một đặc chất - PHẠM CÔNG THIỆN - đã ảnh hưởng như thế nào trong một thuở thiếu thời của riêng và, cũng có thể là cả một thế hệ vẫn còn rất gần với những ưu tư ý thức hệ. Bản văn mở ra, những sai biệt như thế nào trong một hướng – cách đồng điệu như thế nào qua tập phẩm ấy- về xứ Phật, của cả hai trong tôi. Nhân đây, tôi xin cảm ơn anh Quảng Diệu, là một trong những bạn “đồng học” cùng tôi dưới Đạo tràng của thầy Tuệ Sỹ suốt 11 năm trong mái ấm Già-Lam, đã giúp tôi điều kiện để có được trọn vẹn những ấn phẩm của nhà xuất bản Springer - những ấn bản của các nhà Lập trình ngôn ngữ, những nhà Toán học, Di truyền học lấy lòng nhát hiện nay của thế giới, mà theo tôi, chúng thật sự đã hoàn toàn tiếp cận được với Phật giáo; chúng đã thật sự nổi lại với tôi những gì là quan yếu, cực kỳ quan yếu về Phật học, trong ký ức khi học dưới Đạo tràng của những bậc thầy mình mà, trên hết vẫn là thầy Nguyên Giác - người đã dạy tôi Phạn ngữ ở một thời kỳ “đen tối” nhất của Già-Lam. Tôi cũng xin cảm ơn, tập san Nghiên cứu Phật học PL đã cho tôi một góc đứng nào đó, dưới bóng mát tuyệt vời của những người con Phật. Như vậy thì, ở đây có cả ba hay bốn, hoặc nhiều hơn nữa, và nếu có thể nhiều hơn như cái gì còn quá ít; tôi xin hồi hướng cho cả những nối kết như thế - cái còn quá ít - nhất là đối với các bậc thầy mình, những người đã cống hiến trọn đời cho Phật học.

Nam mô Bổn sư Thích Ca Mâu Ni Như Lai.

* *Làm thế nào để trở thành một bậc bồ tát sáng rực khắp bốn phương & Những bước chân nhẹ nhàng trở về sự im lặng*, hai tiểu luận trong một tác phẩm mới xuất bản của Phạm Công Thiện, nxb Phương Đông, tháng 6/2009.

CHƯƠNG 1. NHỮNG ĐIỀU KIỆN CẦN THIẾT KHI ĐỌC TỤNG KINH PHẬT

Thế giới của ngôn ngữ là thế giới của Sắc, bởi vì nó là dữ liệu được cho của tư duy và cũng bởi vì cái gì còn tư duy thì cái đó phải dựa trên sắc. Không có một nền tư tưởng nào, một kiểu dáng tư duy nào phi sắc, cho dù đó là loại tư duy “trong vô ngã”. Tư duy luôn là tư duy về; ngôn ngữ luôn, bản chất của nó là viết về, nói về, dù nó- ngôn ngữ- luôn muốn tự thể hiện mình - biểu đạt - là thế giới của Hiệu và Phản ứng, như chính đời sống hai chiều của chúng ta. Chiều Phản thân và Tha thân. Cái gì còn Sắc thì cái đó còn Tôi, cái gì phi sắc, thì cái đó là cái phi Tôi của tôi. Do vậy, ta thường “yêu” cái gì đó và bắt cái gì đó “phải giống mình” và “bắt nó” phải khác mình. Ta luôn “thích” cái mình vốn “ghét” và “ghét” cái mình hằng “thích”. Đời sống chúng ta luôn sống bằng cái “nhất thể” của nhị nguyên, cái “đổi ngẫu” của thế giới “toán và thuật số”. Tồn tại là tồn tại trên sự diệt của những điểm vô thường.

Nói về mình là một thể tài bất tận của nhân loại.

Ít ra, hơn bốn mươi năm về trước, “tôi” vốn biết “mình” như vậy khi 10 tuổi và cũng ít ra, “tôi” cũng thường nghĩ như vậy khi sắp phải cộng thêm một tuổi nữa, khi cố loại đi ý niệm “về mình”.

Tôi muốn nói đến “tên tuổi” của một người đã sống, diệt và tái sinh trong tôi như một thứ lửa - PHẠM CÔNG THIÊN - cái tên đã bị mang tiếng là “thiên tài” hay “thần đồng” gì đó. Và thật là buồn cười, khi thần đồng hay thiên tài chỉ được hiểu như là sự thăng hoa của “cái ngã” như ta vốn hay tự thăng hoa với chính mình và, cho dù ta không thích lắm sự thăng hoa ấy. Và, thiên tài, thật ngớ ngẩn như một cái gì đó vốn “dư” hơn cái mà ta rất thiếu.

“Dư” hay “thiên tài”, bởi vì ông “hơn” họ nhiều thứ. Ông “nhiều” dữ liệu hơn. Tuy nhiên với “tôi”, ông là “thiên tài”, bởi vì ông đã xử lý cái “dư” này một cách tài tình. Tức là, trong cái xác chết của những mớ ngôn ngữ ngoại ngôn ấy, chính ông đã đốt cháy chúng và truyền cho ta, ít ra là với tôi, ông đã truyền cho chất “nóng” ấy như bản chất “lập ngôn” của ông. Tôi tin rằng, thế hệ thanh niên của chúng tôi, những người sau ông gần 20 mươi năm đều có đồng quan điểm như thế.

Sự ra đời của ông là sự tái sinh của một nhát dao chẻ đôi truyền thống

khắc khoải, trật tự của “Nho học” và, tách ra từng mảnh của tư duy “Tây học” qua chi tiết của tấm kính vạn hoa logic “học mình”. Nhát dao ấy, đã chẻ cái Ngã thành nhiều mảnh nhỏ và lang thang phiêu bạt khắp nẻo trần gian này như tự thân của Ý THỨC MỐI, BỤNG VỎ ra và chìm vào các HỒ THẨM và, bất ngờ chuyển thân thành LÀM THỂ NÀO ĐỂ TRỞ THÀNH MỘT VỊ BỒ TÁT SÁNG RỰC BỐN PHƯƠNG (viết tắt: LTN). Tôi đã tiếp nhận cái tiêu đề này như là tiếp truyền chút hơi ấm còn vương vất đầu đó của tuổi thiếu thời và chuyển tiếp đầu đó khi bước vào trung vận của đời mình. Một bông sen nhỏ bé đang bắt đầu ngoi lên mặt hồ ba động của Dục và các tạp chất vốn dĩ của một kiếp người.

Có thể, cái tiêu danh này đã khiến tôi không được hài lòng cho lắm. Nếu nó là một cách “dạy” tu – LÀM THỂ NÀO ĐỂ TRỞ THÀNH MỘT VỊ BỒ TÁT – bởi vì, tôi đã sống trong môi trường “tu tập” đã hơi lâu rồi. Còn BỐN PHƯƠNG, thì thực chất, Phật giáo vốn có đến THẬP PHƯƠNG hay KHÔNG GIAN 10 CHIỀU, chứ không chỉ có Bốn phương hay Ba chiều trong Toán học như ta biết. Tuy nhiên, BỐN, vẫn luôn là NHIỀU trong mọi trường hợp và chính như ngôn cảnh của tiêu đề đó làm thành bản văn này đã cho ta hiểu như vậy.

Vâng! Tôi đã tiếp nhận tác phẩm ấy, như là sự tái sinh của LỬA. Tôi tiếp nhận nó, như một “cư sỹ” có quyền truyền trao một ít kinh nghiệm nào đó trong lộ trình “tu tập” của mình, nằm bên trên các “kiểu mô phạm dạy đời” của những người tự nhận là “bậc chân tu”.

Sự tái sinh của bản văn, nghiêm nhiên đã thành là đỉnh cao, như đỉnh cao của tên tuổi ông trong nhiều thập kỷ trước – nó lỏng lẻo – trong một đồng rôi núi của bao “dịch phẩm” và chỉ có “dịch phẩm” y như ngày nay ta vẫn biết trên “thế giới văn đàn” này. Nó, văn bản ấy, đánh tan đi “cái mùi” đã được người khác nhai nhỗ phun bỏ và, tôi nghĩ nó là sức hấp dẫn tuyệt vời cho những ai đang “lui cui” học Dịch thuật và chỉ có “dịch”, sao y bản chánh mà thôi. Tôi muốn nói đến sự sáng tạo, kể cả tính sáng tạo trong hầu hết các dịch phẩm của ông, như chính bản thân của tác giả ấy đã cho ta qua nhiều thập kỷ.

Hãy cỡi trần trợn vện và nhảy ào vào giòng sông đỏ với sức quyền rũ của con nóng bức trưa hè trên quê hương tuyệt không tiếng ve nào đó chói bi thương chào gọi, miền của những lũy thừa tịnh tiến

(abhisthāna/powerdomain). Tôi đọc tác phẩm ấy bằng, một cách tự do như LỬA và NƯỚC giao thoa và *viết về*... nó như dấu ấn của riêng ông với tôi và, chẳng nên biết rằng, nó sâu đến độ nào. Viết đến đây, tôi chợt nhớ đến hình ảnh bình thần, trong sáng của thầy Tuệ Sỹ khi giao tôi ấn bản này, tôi liên hệ đến điểm cận ngang (→) trong toán học nổi kết và nói lỏng — cái khắc khổ của thi sỹ Hoài Khanh, và nét rực rỡ điểm cận trên của ông — một nổi kết và nói lỏng dung thông cho cả hai, khổ đau và lòng lầy — tôi sở y trên “phong thái” như vậy của thầy mình khi viết về, trong và cận ông ở tôi.

Ta đang nói đến cách chuyển *hóa* của tập hợp Sắc được chận lại thành tịnh Sắc trước Tam bảo mà bản văn cho ta biết ngay từ đầu. Cách trình bày này là loại hình thống nhất của Phật giáo— hoặc *Quy kính Tam bảo*, hoặc *Pháp* hoặc riêng *Tăng*, chẳng hạn, các nhà chú giải *Trung luận* quy kính Văn thù sư lợi Pháp vương tử, trong khi đó, *Trung luận* thì quy kính Phật-đà¹; *Câu-xá* quy kính Phật — khi người ta muốn trình bày một thể tài nào đó. Ở đây, bản văn quy kính Tam bảo đúng như truyền thống văn hệ của Phật giáo. Tức là giao điểm giữa lộ trình hướng thượng và lộ trình hướng hạ, mở ra một “bình minh” Phật giáo trong bản thân ông, hết như “bình minh” của “ngũ ngôn” trong vài thập kỷ trước cũng của riêng ông.

Tại sao phải quy kính Tam bảo và phải quy kính như thế nào trong

¹ Die Philosophie der Leere von B.W-Brosamer, D.T W. Back: Nāgārjuna eröffnet sein Hauptwerk gleichsam in traditionell buddhistischer Manier mit der Frage nach den Bedingungen des Seins. Der Pāli-canon, von dem aus wir in etwa auf die allgemeine Struktur und den verbindlichen Inhalt buddistischer Lehre schliessen können, lässt diese Lehre mit dem Ereignis des Erwachens des Erhabenen unter Bodhibaum in Bodh Gayā beginnen und Lehre gleichzeitig als Inhalt dessen, was den Erhabenen (Bhagavān) zum Erwachten (Buddha) macht, den Lehrsatz vom abhängigen Entstehen (Pratīyasamutpāda, vgl. Kap. 26).

„Long thọ, bắt đầu công việc tối sơ của mình là đặt ra nạn văn về *lý duyên sinh* y trên truyền thống Phật giáo Đại thừa. Từ thánh điển hệ Pāli, ta có thể rút ra một ít cơ cấu phổ quát và nội dung tất yếu của Phật giáo về nó và giáo thuyết này đã được đức Thế tôn giảng dạy cùng với việc quy kính (Tam bảo) khi Ngài chứng đắc giác ngộ tối thượng dưới cội bồ-đề. Giáo pháp ấy, chính là giáo pháp Duyên khởi.“ (Pratīyasamutpāda, vgl. Kap. 26).

trạng thái gì?

Nếu *vikalpa* là kiến trúc về bộ *tập hợp Hình* theo hướng vi phân, thế thì, samjñā sẽ là cấu trúc ngôn ngữ được dẫn xuất từ vedana – vedana là ngôn tính của ý niệm hay *triết học*, trong đó kể cả thi ca đều là sự tăng thịnh của vedana tùy theo định hướng tính mang bản chất SỐNG ngôn ngữ của vikalpa, tức là định hướng của bộ tập hợp nghiệm có tổ chức trình tự di truyền, hướng hạ hay hướng thượng - cái Tôi bành trướng tới hạn của những miền xác định theo chiều *hiệu ứng*. Khi đi hết một chu kỳ hay vô số thời kỳ của mình, cái tôi đảo ngược theo chiều *phản ứng* và được tiếp cận với Ngã tính và Pháp tính trên điểm cận ngang hay trục hoành của Tăng bảo và hướng đến miền lũy thừa của Pháp bảo, tối hậu là Phật bảo. Do vậy, càng nhiều Ngã bao nhiêu, thì người ta càng cung kính Tam bảo **bấy nhiêu** (*Nói một cách mâu thuẫn thơ mộng, cuộc đời có nhiều ác mộng bao nhiêu, thì càng mau tỉnh mộng giải thoát bấy nhiêu*. – Những bước chân nhẹ nhàng trở về sự im lặng, viết tắt: NBC..., tr. 107). Cái Ngã là một tập hợp ngôn tính và các sở chỉ hình (picture reference) có sức chứa của *thọ*, tức là tiềm năng của trí tính khi “hồi đầu thị ngạn”. Nhờ thế mà những bông sen có thể vươn lên khỏi mặt hồ ái dục và làm nên kỳ tích của “thức biến thành trí”². “*Ta nói giả danh, tức là Trung đạo nghĩa*”.

Quy kính Tam bảo, phát xuất từ thi kệ như sau:

Buddham saraṇam gacchāmi
Dharmam saraṇam gacchāmi
Saṃgham saraṇam gacchāmi

(tôi hướng [tôi] đến nơi Phật-đà an trú
tôi hướng [tôi] đến nơi Pháp an trú
tôi hướng [tôi] đến nơi Tăng an trú)

Kệ ngữ *saraṇa* phái sinh từ căn tố √śṛ, có nghĩa là *tính năng vi phân vi trần số thành các miền xác định* của Phật-đà. Tôi đem cái “tôi của tôi” nhập vào khả tính vi (huyền) phân ấy. Tôi là **một** với Phật, là **một** với

² Logic, Thought and Action by Daniel Vandervekan (ed.) – *Explanation of the difference between desire and belief* – John R. Searle (University of California, Berkeley).

Pháp, là **một** với Tăng. Khi tôi đem cái “tôi” (đã thành phẩm chất tinh thuần của mình) phân bố vào không gian ba chiều của Phật, Pháp, Tăng, vậy, tôi có còn hỏi “tôi là ai”, một cách ngớ ngẩn và lố bịch nữa chăng? Tôi có còn hỏi, triết học là gì chăng? Ta chỉ còn hỏi: *Làm thế nào để trở thành một bậc bồ tát sáng rực khắp bốn phương* (hoặc mười phương) và, *Những bước chân nhẹ nhàng trở về sự* (hay miền) *im lặng*.

Nói một cách chính xác, trong Phật giáo, không có (Φ-ιλοσοφος - triết học) mà chỉ có Ψ (Ψ-υχολογος, Ψιςις, Ψ-χιατρικ...). Triết học đối với Phật giáo, chỉ là trò trẻ con (nó cần phải được “giáo dục” nhiều hơn). Nếu như, đỉnh cao của nhân loại vào đầu thế kỷ 21 là SỰ KHÁM PHÁ VỀ SÓNG HẤP DẪN (the Detection of gravitational Waves), là DI TRUYỀN HỌC (genetisc), là DI TRUYỀN HỌC TẾ BÀO HỌC (cytogenetisc), là TOÁN HỌC (math.), là NGHĨA HỌC THEO LUẬN CHỨNG GAME (game-theoretical Semantisc), là ĐẠI SỐ HỌC TRỪU TƯỢNG (abstract algebra), NGÔN NGỮ HỌC... (chỉ nêu ra một ít thôi – to name just a few)³, tức là các ngành học thuật mà các chuyên gia hàng đầu về ngôn ngữ lập trình (programming language) của cơ quan Nasa đang theo đuổi (họ luôn chống lại trí thông minh nhân tạo... trong đó có triết học), thì còn có thể chấp nhận.

Tại sao?

Hãy trở lại với ba thi kệ vừa nêu. Nếu, Buddha là một Hằng số, là Đối tượng -**m** (Ac.) của -āmi và tính ngữ śaraṇa, theo ngữ nguyên là đẳng thức Biến thiên (vary / upheaval) hay HUYỀN PHẢN, tức là người ta đi tìm Ẩn số (unknown) của các Quỹ tích (locus), nghĩa là -āmi đi tìm và phải tìm cho ra hay *hóa* thân trong các *quỹ tích* này, -āmi trở thành hệ DI TRUYỀN của Buddha – Buddha là một Hằng số, là một Tập hợp rỗng (Ø) với các quỹ tích biến thiên khi chạm vào Sắc pháp.

³ Thomas Egenes (Introduction to Sanskrit):” Most students who study Sanskrit also have an interest in the content of the Sanskrit language. This large body of Literature is enormously diverse, including such fields philosophy, science, art, phonology, grammar, mathematics, architecture, history, education, and logic (to name just a few). The literature can be understood in greater depth when it is studied in its original language.”

Quy y Phật là Phật tử

Quy y Pháp là Pháp tử

Quy y Tăng là quyến thuộc của Tăng

Chẳng hạn, “*một thời Phật trú tại thành Xá-vệ cùng với 1250 vị Tỳ-kheo...*”. Ở đây, “*trú tại*” là căn tố $\sqrt{\text{vas}}$. Ta có danh từ phái sinh là *vasàna*, Hoa dịch là Tập khí (習氣), mà trên thực tế, đức Phật đang vi phân hệ DI TRUYỀN của mình – Phật chủng (Buddhatà) - cho chúng sinh. Tập khí từ Nhiễm sắc thể (S: *varṇasamlangha*. E: *chromosome*)⁴ chuyển sang Tịnh sắc thể (S: *arūpa* / *amāla*. E: *pure-chromosome*). Như

thế, Ψ tức là चित्त. Vậy thì, “Quy y Tam bảo” là giai đoạn gia hành của QUÁ TRÌNH ĐỘT BIẾN GEN, như ngày nay ta được biết khi học DI TRUYỀN HỌC. Từ –āmi chuyển thành Buddhatà (Phật tính). Khi chuyển dịch ba thi kệ trên, Hoa chỉ dịch “*quy y Phật, quy y Pháp, quy y Tăng*” mà thôi. Trong khi đó, –āmi đã bị loại ra. Tuy nhiên, khi Việt dịch, các dịch giả của ta, dịch là “Con quy y Phật, Con quy y Pháp, Con quy y Tăng”. Nên nhớ rằng, Y, là trú xứ, là chỗ ở, và không hạn chế trong ý nghĩa *dựa nương*. Tiền tố C ở tiếng Việt cho phép ta hiểu rằng, “ta đang chuyển *hóa* gen di truyền” của mình và, cách đây ngót 40 năm, tác giả của chúng ta – Phạm Công Thiện – đã đặt ra: “*cái, con...*” trong danh tác *Ý thức mới trong văn nghệ và triết học* của ông.

Trên thực tế Ψ, चित्त và C on đều giống nhau, hết như nhau trong Bàn phím (function keyboard) của tâm thể mình được *vikalpa* hóa. Người Hoa rất sợ chạm đến –āmi, bởi vì “Ngã” là cái mà người ta cần phải loại trừ. Tuy nhiên, khi Ngã biến thành C on, bạn sẽ nghĩ như thế nào, khi tự thân nó đã “đột biến Gen”? “Nó” quy y Phật, không có nó thì không có quá trình “đột biến” được. Câu hỏi này dành cho các “triết gia” của ta, nếu, ta có danh xưng này. Ngôn ngữ của Hoa vẫn có tiếng Con, chẳng hạn *śariputra*, được họ dịch là Xá-lợi-Tử (người con trai thuộc giòng śari, tức là bậc có đôi mắt của con chim śari theo tính

⁴ Tham khảo bản tiếng Hebrew của Ait-Kaci (1984, 1986). Shel meen – Ψ (מפה הכנת – Ψ). cf: The logic of Typed feature Structures của Bob Carpenter (Cambridge Tracts in Theoretical Computer Science 32).

HUYỀN PHÂN, do vậy, gọi là đôi mắt đẹp - tịnh nhãn). Thế nhưng, để có tiền tố **C-** thì tiếng Hoa là không thể. Bởi vì, Hoa chỉ có Toán học theo HỆ NHỊ PHÂN và không có ĐẠI SỐ HỌC TRỪU TƯỢNG VI PHÂN, tức là ngôn ngữ không có BIẾN CÁCH. (Tuy nhiên, tiếng Việt cũng không phải là hệ ngôn ngữ có biến cách, nhưng ta có **C**), trong khi Hoa không có Ψ và chỉ có Φ (theo hình-nghĩa: *tam điểm như tinh tượng, hoành câu tợ nguyệt tà*. Song, ứng dụng Mạo từ để chỉ cho sự vật, tức là Vật chỉ trạng, tiếng Việt hơn hẳn tiếng Hoa. Chẳng hạn, “**Cái, con, chiếc, đực** [đực rựa], như **Con** mắt, hình dung cho cái gì đó thu tròn lại theo hình cánh cung, hay hình chớp, hoặc tính bén nhạy di động, tinh xảo. **Con**, như **chiếc thuyền con**. **Đực** như **Đực rựa**, một chuyện kể đặc sắc trong kho tàng chuyện cổ tích Việt Nam. **Chiếc**, nói đến nguyên lý tách đôi và liên hệ đối xứng... Nghĩa rằng, Việt Nam không có triết học, mà chỉ có DI TRUYỀN HỌC, NGÔN NGỮ HỌC⁵ và, đỉnh cao là ÂM THANH, như trường hợp đỉnh cao thi ca của Nguyễn Du. Thi ca của Nguyễn Du thuộc về đỉnh cao của Âm tố, nó không còn là Thân Phận theo kiểu Tục để nữa; khi cái Tôi của Kiều trầm mình xuống sông Tuyền đường để rửa sạch thân phận của trò chơi *vikalpa* và truyền vào, tướng, hành và tâm sở tư xét như là lực định hướng của hình hay trò chơi Game và cuối cùng được ngôn ngữ dắt dìu theo chiều Phản ứng- QUY Y TAM BẢO”. Theo lịch sử, Việt Nam tiếp cận Phật giáo trước cả Trung Hoa và tiếp cận trực tiếp theo hình thái *di truyền* như thế. Tiếc thay, do “được ngàn năm đô hộ giặc Tàu” và nhất là hệ thống dịch thuật có trước của “Tam tạng Thánh điển” của Hoa dịch mà, trên thực tế, ta đã chưa tham duyệt triệt để hệ thống ấy qua Phạn ngữ, bởi vì Phạn bản liên hệ đến hệ Hoa dịch đã bị thất lạc quá nhiều, [chỉ có hệ Pali là được kiểm định qua luận án tiến sỹ

⁵ Chỉ có hệ thống ngôn ngữ của Do Thái là có thể tiếp cận với Phạn văn hay tiếng Việt (còn Hoa thì hầu như choáng hết ADN của ta rồi, ta chỉ còn và cần ứng dụng khi đối cảnh mà thôi). Như để chỉ cho Cái, thì Do Thái, nói chung đặt tiền tố (*pa*) trước danh xưng chỉ cho trạng **vật**, chẳng hạn: **Cái** bàn (*sapah*). **Con**, chẳng hạn: **par** (con bò), con quạ (**parah**), con ong (**parpar**). Và chỉ cho Sự, thì người ta đặt tiền tố **k**, trước từ ấy, như: sự lạnh **k**arah (m), **k**ar (f). Còn về **người** thì là **ba**, như **b**at (người chỉ cả...), **ben** (người con trai). Nên nhớ rằng, tiếng Do Thái, nói chung ở Trung Cận đông, người ta viết từ phải sang trái, do đó, tiền tố của chúng là hậu tố của hệ ngôn ngữ Tây phương và Ấn âu kể cả Việt Nam.

của HT. Thích Minh Châu và chính bậc thầy ấy đã dịch trọn vẹn hệ thống đó khoảng bốn thập kỷ trước. Gần đây, trên hệ thống “Tam Tạng Thánh điển Pāli” của HT. Thích Minh Châu, bộ A-Hàm, đã được thầy Tuệ Sỹ trùng dịch và công trình dịch thuật này đã mang lại “ánh sáng định bản” cho một thời kỳ bình minh của nghiên cứu Phật học theo hướng *the Study of Dictionary*, hơn là hướng của Trung Hoa, như ta có trong tay]; nghĩa rằng, hệ tam tạng Thánh điển Sankrit vẫn còn đang bỏ ngõ. Do đó, khi chuyển dịch những dịch phẩm từ Hoa sang Việt, ta phải thật cẩn trọng - cẩn trọng theo phong cách của thầy Tuệ Sỹ, và hơn thế nữa. Trên thực tế, xét về mặt ngôn ngữ, ta đã nói là, Hoa không có hệ thống *biến cách* (vi-bhakti) như tiếng Phạn, tức là HỆ THỐNG ĐẠI SỐ VI PHÂN. Ta còn biết rằng, Xá-lợi-Tử là một nhà ngôn ngữ học kiệt xuất trong hàng Thánh đệ tử của Phật, Ngài là bậc chấp trì Tạng Thanh Văn của Phật. Ngài có thể thay Phật thuyết pháp trong mọi trường hợp cần và đủ.

Thêm nữa, vì Trung Hoa, chỉ tới hạn là toán số nhị phân, nên khi dịch, chẳng hạn thuật ngữ *samsāra* của tiếng Phạn, họ chỉ dịch là luân hồi (輪廻) – chỉ cho vòng quay của Bánh xe. Trong khi đó, ở tiếng Phạn, Luân hồi, chỉ cho sự nối tiếp bất tận của những con SỐNG. Cách hàm ngôn của tiếng Phạn hết như cách hiểu của người Do Thái (Hebrew). Khi chỉ cho SỐNG, thì họ nói *gal* (גַּל), nhưng khi nói đến Luân hồi, thì họ nói *galgal* (גַּלְגַּל), tức là sự TRÙNG PHỤC CỦA SỐNG. Điểm đặc trưng này, chỉ có ở những dân tộc, hay chỉ có ở những chủng tính có toán học đại số vi phân mà thôi. *Samsāra* của tiếng Phạn và *galgal* của Do thái, làm ta liên tưởng đến khoa di truyền học, vật lý và vũ trụ học nhiều hơn bằng chính ngữ nguyên của nó. *Samsāra*, được hiểu như là “cho sự bắt đầu của thế giới bằng các điểm diệt sinh – for beginning of the world - *chất ẩm thấp hay nước nhiều hơn đất liền*. Cách quan sát tuyệt vời như vậy, khiến ta liên tưởng đến vòng *hiện hữu SỐNG của một cá thể kéo theo vòng hiện hữu ĐẠI THỂ của vũ trụ* này. Thế thì, “sự lập lại của cái bánh xe” như Hoa ngữ, chỉ là cách quan sát thiển cận mà thôi. Do bản chất quan sát sự vật bằng công cụ “nông nghiệp” như thế, người Trung Hoa đã “sao chép” luôn cả Phật giáo vào trong hệ tư tưởng “chánh trị và đạo quân tử”⁶ của mình một cách vô tư theo kiểu

⁶ Tuệ Sỹ: đề tựa KINH KIM CANG, khoá giảng Câu-xá mùa An cư 2008.

thống kê. Cũng theo hình thái “thống kê” này, hầu hết các tác phẩm của Phạm Công Thiện, bị cho là “xuẩn động, “phá hoại”, “điên cuồng”... và một số ít người Việt Nam nào đó thì cứ học theo cách nhược tiểu ấy. Bởi vì, “một ngàn năm đô hộ giặc Tàu”, như cha ông ta đã nói.

Tốt nghiệp tiến sĩ ở Boston về, ông Dương Ngọc Dũng đã vội làm công tác thống kê y như vậy, theo kiểu “Tàu” hầu hết trong các tác phẩm dịch, viết của mình. Chẳng hạn, *Đường vào triết học, Kinh dịch cấu hình...* Cũng nhờ đó mà thời đại ngày hôm nay, Trung Hoa, “thắng” hơn thế giới này, bằng các “bản sao” chính xác và tinh xảo không ai bì kịp.

Đâu rồi truyền thống của Huyền Tráng với bao hành giả học giả tài hoa? Đâu rồi truyền thống y bát của Lục tổ Huệ Năng với bao bậc thực chứng tuyệt vời?

Những gì vừa nêu, khiến ta phải thật sự quan tâm đến việc nghiên cứu tiếng Phạn, không nhất thiết, ta phải là Phật tử hay không, bởi lẽ, đây là một loại ngôn ngữ được bậc đại trí diễn ngôn mà trong đó, cái nào thuộc về văn minh nhân loại, thì cái đó vốn được bảo lưu một cách huyền thoại⁷. Có lần, thầy Tuệ Sỹ nói rằng: “*Nếu tiếng Phạn bị mai*

⁷ SANSUKARITTO BUNPONGANG YOU: Gakushuu no shiori (bookmark, guidebook) (1) hajimeni

1. Sansukuritto Sanskrit to wa kodai Indo ni o ke ru bunshougo no soushou de aru ga, so no gengo samskrta- to wa [kansei sa re ta gengo], [junsei na gengo] o imi shi, zokugo ni tai su ru gago no i de aru. Gengoshi teki ni mi ru to, kosou o [Be-da go] Vedic to yo bi, shinsou o [koten Sansukuritto] Classical Sanskrit to yo bu. Wareware ga gakushuu su ru no wa ko no [koten Sansukuritto] de aru. Ko no gengo o ippan ni [bongo] to yo bu no wa, ko no gengo no kigen o zoubutsushin burafuman su na wa chi bonten ni kae shi, Sansukuritto go o bonten souzou no gengo to su ru denshou ni moto du ku.

2. Sansukuritto wa Indo = Youroppa gozoku no Indo = Iran goha ni zoku shi, hikaku bunpougaku de wa kodai Indo = Ariyan go Ancient Indo- Aryan (a ru i wa Doitsu de wa kodai Indo go Altindisch) to yo ba re ru. Shitagatte, Sansukuritto go no gakushuu ni wa hikakubunpogaku no shopo teki chishiki ga hitsuyou de aru ko to wa iu ma de mo nai. Shikashi, honsho 3 ni nobeta [boon no koutai] ni shi te mo, hikakubunpougaku no shuttsugo o mochi i te Ablaut to ka Apophony (Vowel-

một, thì Phật giáo sẽ thành Phật giáo của Trung Hoa.” Một câu nói, chỉ thuần túy bên tách trà, nhưng nghe ra “đã khan giọng tình” làm sao

gradation) to iu to nani ka hijou ni mutsukashi ku ki ko e ru keredomo, sudeni gakushuu shi ta eigo ni o i te sing, sang, sung; song to iu you na jitsurei o shitte i ru no de aru kara, kishuu no chishiki o seiri su ru imi de kanshin o mochi, chuui o harae ba yoi.

YẾU PHÁP PHẠM VĂN (T.s văn chương Nham bốn).

Hướng dẫn học (1)

Mở đầu.

1. Vào thời cổ đại Ấn Độ, tiếng Sanskrit hay samskrta, được gọi chung là “văn ngữ”, bởi vì từ nguyên của samskrta có nghĩa là “loại ngôn ngữ đã được trau chuốt”, hay “loại ngôn ngữ đã được tinh luyện”, thế nhưng, đối với giới bình dân, thì loại ngôn ngữ này được mệnh danh là “Nhã ngữ”. Trên mặt lịch sử, tiếng Phạn có thể được chia thành hai giai đoạn: giai đoạn cổ đại gọi là “ngôn ngữ Phệ Đà”; giai đoạn kế tiếp là giai đoạn “Phạn ngữ dùng để viết kinh điển”. Chúng ta giờ đây học loại ngôn ngữ ở giai tầng thứ 2 này. Theo truyền thuyết, “Phạn ngữ” nói chung, là do Đấng Brahma (Phạm thiên) tạo sinh. Tức là, loại ngôn ngữ hướng đến tính bất tử hay tinh hoa của sự bất tử (Phạm Thiên – bonten) ?

2. Tiếng Sanskrit là tiếng Ấn Độ, nó được xem như là tương đương hay bằng với cây phả hệ ngôn ngữ Iran, nó chi phối luôn cả hệ thống ngôn ngữ Châu-Âu (trong đó có tiếng Đức cổ), nên được gọi là hệ ngôn ngữ Ấn-Âu (サンスクリット は インド = ヨーロッパ語族のインド = イラン語派に属し). Theo khoa tỷ giáo ngữ pháp học, thì tiếng Sanskrit là tiếng Indo- Ariyan cổ (Ancient Indo-aryan và người Đức thì gọi là Altindisch –Ấn ngữ cổ đại). Do vậy, đối với việc học tiếng Sanskrit, thì sự cần thiết của việc trao dồi kiến thức cơ bản trong khoa tỷ giáo văn pháp (比較文法学) là một điều cần yếu. Tuy nhiên, về vấn đề “thay thế hay nội chuyển mẫu âm” (母音の交替) được trình bày trong bài 3 của quyển sách này, chẳng hạn, việc sử dụng những thuật ngữ như là Ablaut hoặc Apophony (Vowel-gradation – đánh dấu nguyên âm) của môn tỷ giáo văn pháp, (khí phát âm) cho dù có khó nghe đi nữa, thế nhưng, chúng ta đã kinh qua những ví dụ thực tế trong những từ hay âm vị tiếng Anh đã học như: *sing, sang, sung*; thế thì, sẽ không có vấn đề gì để luận bàn, nếu ta thật sự quan tâm đến việc xử lý những kiến thức vốn đã học rồi.

⁷ 印順: 成佛之道.” 歸依, 要有求歸依的成心, 如人落在大海中, 隨波逐浪, 四顧茫茫。在這生死邊緣, 見到草束浮漚, 也會伸手擊援。。。懇切萬分, 可說唯有此求生之念頭。”

ấy.

Trở lại, vì QUY Y TAM BẢO nghiêm trọng như thế, nên bản văn nói: *“Cần thực hành những nghi thức trì tụng kinh Phật, như bài tán lư hương, chơn ngôn tịnh pháp giới, chơn ngôn tịnh khẩu nghiệp, chơn ngôn tịnh ba nghiệp, chơn ngôn phổ cúng dường, bài văn phát nguyện và bài khai kinh kệ...”*

“Mình phải đọc tụng kinh Phật với tất cả tinh thần khẩn trương của một kẻ bị xử tử hình đang quỳ cúi lạy trong xà lim đen tối, đang lắng nghe sự trườn mình qua nôi chết sắp đến...”

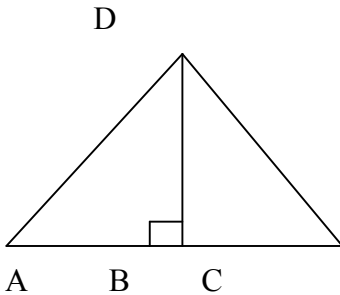
“Mình cũng có thể đọc tụng kinh Phật như người đã bị tước đoạt mất hết tất cả trong đời sống, và bỗng nhiên bất thần lại được tìm thấy một kho tàng trân bảo vô lượng trước mắt mình; niềm vui sướng vô tận, cơn khoái lạc tràn trề tràn ngập cả thân xác lẫn tinh thần mà trọn cả đời chưa bao giờ có được cảm thức phi thường như vậy.”

Cách diễn ngôn của Phạm Công Thiện hết như cách diễn ngôn của đại sư Ân Thuận trong “Lộ Trình Thành Phật – 成佛之道”⁸: *Ta phải quy y Tam bảo như người sắp chìm đắm trong đại dương, bỗng đâu vớ được phao cứu hộ và gào thét lên xin được cứu. Trạng thái này khẩn thiết vạn phần; có thể nói, ta chỉ còn duy nhất một niệm ấy thôi.*” Dù ngôn của đại sư Ân Thuận và Phạm Công Thiện đều Bi Tráng như nhau. Ví như người đang nỗ lực đem trọn vẹn cái ngã và ngã sở của mình trao cho hay hòa nhập vào Phật, Pháp, Tăng vậy. Ngã và Ngã sở là chuỗi tập hợp game của *vikalpa*, của cấu trúc Hình và Tính trong trò chơi mệnh vận của năm **biến hành**, nghĩa là tính giới hạn của vô minh mà tưởng lầm là “mình”, là “của mình” xét như là sự tồn tại “huyền thoại” của Sắc. Quy y Tam bảo là sự, lý, cách và đời Sống bất tận của chúng ta. Quy y Tam bảo là cách kích hoạt duy nhất để các hạt giống từ bi và trí tuệ phổ sinh ngay bây giờ và cho cả những miền vô tận của những kiếp sau.

Ai đi NHỮNG BƯỚC CHÂN NHE NHÀNG TRỞ VỀ SỰ (hay miền) IM LẶNG? Nếu không phải là “tôi đi – gacchāmi”. Tuy nhiên, nếu không QUY Y hay ĐỌC TỤNG kinh Phật bằng trạng thái *“sắp bị xử*

tử”, thì ta chỉ ĐỌC TỤNG kinh Phật theo kiểu hình thức, nghĩa là cái đuôi – àmi vẫn cứ bám dính, đeo mang. Nghĩa là A(nh) và M(em) chỉ là một *câu chuyện tình nhảm nhí, lừa bịp* mà thôi. Và, đây là điểm đặc biệt nghiêm trọng của bản văn.

Trong ngôn tính chi phối văn minh nhân loại này, thì ta phải kể đến nét ưu việt tương đồng giữa Ai-cập, Hy-lạp và Phạn văn; đó là âm tố DE-L-TA ($\Delta\epsilon\lambda\tau\alpha$ – hàm đối xứng của Tam giác đều trong tiếng Hy-lạp), *sampatti* (động năng đưa đến cân bằng *hóa* hội-giao – meet-union-balanced falling). Muốn đạt đến tư thế delta, thì cơ thể vật lý của ta phải có các khớp nối, thuật ngữ Toán học và Hình học gọi là: node và arce như đã cho ở trên. Y như tâm thức của ta – các khớp nối, tức là các *duyên* trong thuật ngữ Phật giáo, nó biết cuộn tròn cái Ngã của mình lại khi bước vào tư thế Δ , tức thiên định. Dựa trên tư thế này, ta hãy vẽ một trục tuyến từ đỉnh đến đáy của Δ (một tam giác đều), ta có góc vuông với cạnh đối diện, chẳng hạn:



Qua đây, ta có trục tuyến DB, tạo nên góc vuông với cạnh đối diện và, DB xét là đỉnh đầu của ta chạy thẳng xuống huyết đan điền, tạo thành

tư thế hình Kim tự tháp (pyramid ) . Tức là sự cân bằng giữa Ngã và Pháp, giữa Tính và Tướng... Sự cân bằng giữa Buddha, Dharma, Saṃgha và ātma qua động năng $\sqrt{GAM}$.

Hãy quan sát Buddha, dharma, saṃgha và ātma

Trong hệ thống Phạn âm, có ba đơn vị âm thanh được xem là không bị đóng cặn trên (upper opened units), đó là: A, Dha, Bha (ॐ, ध, भ). ॐ,

hình thành căn tố $\sqrt{as}$ (tồn tại, có...); ध, hình thành căn tố $\sqrt{dhr}$ (nhậm trì tự tánh, quỹ sinh vật giải, tức là quỹ tích hay ẩn số của A mà người ta phải định dạng được khi chạm đến nền tảng *con* (substance) của phụ âm); ॠ hình thành căn tố $\sqrt{bhū}$ (động năng khiến cho một cái gì đó

đang trở thành, संघ(điểm liên hệ tạo cân bằng cho Δ – Tầng đoàn, điểm cận trên bị đóng), do vậy, **samgha** được khép chắc hoàn toàn, nói lên tính thống nhất triệt để, Cái không thể vỡ vì không có chân không. Còn lại, **ātma** आत्म hay **āmi** आमि, ta có bao giờ hỏi rằng, vì sao có một nguyên lý tuyệt đối là, khi **a** gặp **m** (âm cuối của của hệ thống phụ âm môi) lại căng thành à (a dài ॐ) như trường hợp –**āmi**? Câu trả lời đơn giản của “Pháp âm “ là, cái ngã hay “tồn tại luận”, thực chất chỉ là “*chuyện đầu môi chót lưỡi*” mà thôi. Nó chỉ trở thành thực chất (guṇa) khi **quy mệnh**. Nói cho cùng, **hý luận** (triết học) chuyển thân thành **pháp ngữ** cho những ai khi **quy y Tam bảo**. Do vậy, mà tôn giả Thế Thân ngợi ca Phật: Māhātma (bậc có đại phẩm chất)⁹ ngay từ chương mở đầu của *Abhidharmakośam*. Trong tiếng Ai-cập, thuật ngữ Pyramid

() chỉ cho cái Ngã (mi-d  - d, tương đương với ð trong tiếng Hy-lạp, có nghĩa rằng –āmi, trong trường hợp này, cái Ngã vừa là Delta vừa là Psy - như con chim (*tôi là*) bị nhốt trong Δ - $\delta\epsilon\lambda\tau\alpha$), nó liên kết được giữa Φ và Ψ . Thêm nữa, Pháp ngữ Tầng (**samgha**), có thể phát xuất từ căn tố $\sqrt{ghr}$ (làm cho thấm ướt, tính kết dính). Cách giả định này, khiến ta liên tưởng đến Nước, chỉ cho sự từ bi hay khí H₂O – cái làm nên sự sống – cái Ngã khi đã **quy y Tăng**, thì nó chính là chất liệu sống của ta.

Trong tiếng Ai-cập, hình con chim () được ký tự là A (3),

⁹ DHATUNIRDEŚAḤ: “Śāstram prañetukāmaḥ
svasyaśāstur**māhātmyaj**ñāpanārthaṃ guṇāsvyānapurvakaṃ tasmai
namaskāramārabhata.”

hệ như căn tổ $\sqrt{as}$, tức là *to be* trong tiếng Anh, chi phối toàn bộ cho hệ vị từ của tiếng Ai-cập, bao gồm ngã và ngã sở.¹⁰

Àtma đã sống đời sống “bất tử” của nó trong **Tam bảo**, trong **âm thanh** - dưỡng chất của Sắc pháp.”

“Cái ngã đó (khi thể nhập Δ) đắc thiên duyệt thực, tức là đã ăn mọi trí tuệ của chư thiên, nó vĩnh tồn, nó tự giới hạn mình trong Δ , nó thực hiện y như thăng xư đó, nó sống đời tự tại. vô hạnh.”¹¹ **Tánh không** trong Tam bảo.

Có một điểm cần lưu ý, khi ta chấp tay đánh lễ Tam bảo, thì cơ hồ ta đang truyền hay hồi hướng sự thanh bình của bản thân mình cho tất cả chúng sinh, bởi vì, khi chấp tay, hình dáng của bàn tay ta là hình dáng của con chim bồ câu (kapota), như Thế Thân đã dạy trong *Câu-xá*¹².

Trong thời đại ngày nay, những khoa như vật lý, hình học không gian, toán học, đại số học, di truyền học... đã phát triển đến mức độ không thể nghĩ bàn. Thế thì, âm tổ A với tính năng hoạt động ba chiều, thậm chí là mười chiều của nó đã được chứng minh một cách triệt để. Song, vì giới hạn của bản văn, nên xin mời tham khảo những tác phẩm như: *Dreams of a final Theory* của Steven Weinberg (tác giả về ba phút đầu tiên của vụ nổ lớn), *Statistical Genetics of Quantitative Traits* của Wu-Wa Casella, *The Logic of typed feature Structures* của Bob Carpenter, *The nature of Light / What is a Photon?* Bản biên tập của CRC Press, *The language of Mathematics* của Bill Batton, *Two-level functional Languages* của F. Nielson và H.R Nielson, *The Analysis of Cross-Classified categorical Data, the mathematics of Infinity* của T.G. Faticoni....

Trong đó, thể nào là không gian ba chiều của âm tổ A đã được thuyết minh bằng toán học và hình học trừu tượng một cách cụ thể, dễ hiểu, chứ không như một số lập luận vừa có, vừa không, không phải có cũng

¹⁰ EGYPTIAN GRAMMAR by Sir Alan Gardiner và EGYPTIAN HIEROGLIPHIC DICTIONARY by E.A Wallis Budge.

¹¹ The doctrine of Eternal Life (the Book of the Died). Bản tiếng Ai-cập, biên tập bởi E.A Wallis Budge.

¹² VASUBANDHU, Abhidharmakośam: Karmanirdeśa.

không phải không... như triết học. Hệ luận: “do không mà tất cả pháp được thành tựu” của Long Thọ, là một nguyên lý, là một định luận, một khám phá về ngữ âm học, di truyền học, toán học và hình học... hoàn toàn không phải là triết học nửa vời như ta vốn biết; nếu và chỉ nếu *triết học* là THIÊN TRI THỨC theo đúng ngữ nguyên của nó, thì ta có thể chấp nhận được - NGƯỜI BAN ĐỒNG HÀNH CỦA TRÍ TUỆ. Triết học, thật sự đã bị **cảm thọ** phát triển theo chiều Tha thân cho tới một ngưỡng nào đó bị chặn, nó sẽ phải HỒI QUY, như chính bản chất của Ngã mà ta vừa thuyết minh – **Con quy mệnh Tam bảo**.

Do vậy, Phạm âm được gọi là Devanāgarī (trung tâm của tính bất tử - City of immortality). Ở đây, bất tử không có nghĩa là trường sinh. Nó chính là hạt nhân vô ưu của sống và chết, y như cách, hành tướng ba chiều của mỗi một chữ A ॐ duy nhất trong chính tự thân của nó. Nó vừa là Sắc vừa là Tâm, vừa là Phi- (Φ) vừa là Psy- (Ψ-) cho mọi trường hợp.

CHƯƠNG 2. KINH PHỔ MINH BỒ TÁT TRONG BỘ KINH ĐẠI BẢO TÍCH

Ta biết rằng, từ giai đoạn bắt đầu ĐỌC TỤNG KINH PHẬT, đến TRỞ THÀNH MỘT VỊ BỒ TÁT, là một quá trình gian lao và nhiều thử thách, nếu không muốn nói là bất tận. Giai đoạn đó được thể hiện trên mặt GIỚI và LUẬT, NHÂN và TRÌ. Do vậy, quá trình ĐỘT BIẾN GEN không thể không đặt ra. Thế nên, trước khi tiến đến nội dung của chương 2, ta không thể không đề cập đến đôi nét về DI TRUYỀN HỌC.

Vipāka là gì và **Ψ** là gì?

Theo Ait-Kaci (1984, 1986), nhân thân của ta giống như là tự hình Ψ (Psy) của tiếng Hy-lạp với các nút hay các giao điểm (node - צומת) toán học và hình ứng giao (meet - היתוך), tức là bộ tập hợp của toán và hình học. Và Ait-Kaci cho rằng, sự vận hành tâm thức hay các niệm tưởng của ta cũng y như vậy – hình cung tròn và mọi giao điểm – cách giả định này đưa ta đến một suy nghiệm về chu kỳ hay vòng xoay của tâm thức; cái mà Phật dạy là Luân hồi (E: metempsychosis. S: saṃsāra – sáng thể theo chu kỳ / bộ tập hợp tròn) - sự dao động của thức. Do khảo sát được sự dao động như vậy, tôn giả Thế Thân tách lớp

nó thành ba tập hợp: Dị thực (vipāka), Tư lương (manana) và Liễu biệt cảnh (vijñaptiviśaya). Ba bộ phận này được xem như là hệ di truyền của chúng sinh, tức là các vùng giới hạn định hướng của Dị thực (vipāka – quá trình phân và hiệu ứng vi phân). Ở đây, khái niệm về LỬA (photia φωτια / phloga φλογα - dục vọng) của Heraclitus được thừa nhận. Nếu vipāka theo chiều hướng thượng với các điểm cận trên, thì nó là Tịnh sắc, là phi ngã (boddhi sattva – chúng sinh có trí tuệ vô ngã - Bồ-đề-tát-đỏa), nếu nó theo chiều hướng hạ với các điểm cận dưới, thì nó là Dục sắc hay thô sắc (ba cõi sáu đường). Do vì không biết cấu trúc của vipaka, nên Kant gọi nó là Groundquell (tiên thiên kinh nghiệm) và Freud gọi là dục tính (wunschkeit).

Ait-Kaci, Pollard, Sag (1987), và Moshier (1988) đặt tên cho các khám phá của mình về tự hình Ψ (tương đương với chữ citta चित्त của Phạn văn) bằng thuật ngữ ISA (Inheritance Specific Arces – Hình cung tròn theo Biệt tính Di truyền).

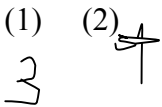
Khi thiết lập mô hình ISA như thế, Ait-Kaci, Pollard, Sag và Moshier đã loại Φ ra khỏi bảng tổng phổ (*svara + sparśa*) của Phạn âm và nhường một chỗ nhỏ cho Phân tâm học (psychoanalysis) của Freud cư trú như một người khách trọ. Thật là sai lầm khi dịch chữ Alpha/bet của tiếng Hy-lạp là *Bảng chữ cái*. Bởi vì, từ nguyên của ALPH (Αλφ/αδητ), chỉ cho âm tố nguyên thủy, sự khởi thủy của ÂM, và a (D)bet (αδητ), có nghĩa là trình tự. Chuỗi thuật ngữ ALPHADET này chỉ cho tính TÔN TY của KHỞI THỦY, tức là TÔN TY DI TRUYỀN của chúng sinh vật loại – không có gì là CHỮ CÁI cả. Thomas Egenes¹³ đã dịch hệ thống *nguyên âm* của Phạn âm là **Svara** và, hệ thống *phụ âm* của tiếng Phạn là **sparśa**, tức là chỉ cho ý nghĩa này vậy - **BẢNG ÂM PHỔ** - hay bảng tổng phổ có tính tôn ty di truyền (inheritance Hierarchies) của chúng ta; điều giả định này chứng minh rằng, âm thanh với hệ SÓNG đã tạo nên HÌNH, TOÁN và cuối cùng là NHẬN THỨC hay NGÔN NGỮ. Tuy nhiên, sở dĩ ta gọi là CHỮ CÁI, bởi vì nhận thức của ta được phát sinh sau rốt – Danh hóa (samjñā) cho mọi đối thể - do thấy HÌNH mà CHỮ được đặt ra. Trên thực tế, CHỮ, chính là KÝ HIỆU của Tâm. Bởi vũ trụ hình thành trước hết là ÂM THANH, cho

¹³ Introduction to Sanskrit by Thomas Egenes.

nên QUÁN TỰ TẠI được dịch là QUÁN THỂ ÂM và, với việc giả định này ta sẽ tiến sâu hơn ở phần hai của sách: NBC...

Sự khởi thủy của vũ trụ được giả định bằng một vụ NỔ LỚN, tức là ÂM TỔ SỐ NGUYÊN và sau đó là HÌNH THỂ, TOÁN SỐ, rồi mới đến ÁNH SÁNG hay NHẬN THỨC và cuối cùng là CƠ CẤU NGÔN NGỮ (saṃjñā), nhằm thể hiện tri thức của mình về CHUỖI DI TRUYỀN như vậy, tức là 5 uẩn của chúng ta - Sắc, Thọ, Tưởng, Hành và Thức mà trước tiên chính là 5 *biến hành* như ta biết.

Khi lý giải về mô thức ISA đã cho, không gì lý thú cho bằng sử dụng âm tổ khởi thủy của tiếng Phạn làm đề mục – अ. Nếu và chỉ nếu khi ta tách lớp nó ra, ta sẽ thấy vài điều “huyền thoại” phát sinh:

(1) (2) 

Ta thấy, (1 - ॐ) là hình cung tròn và, (2 - 𑖦) là giao điểm của đường dẫn cận trên. Âm tổ nguyên thủy này chứa trong nó hình thái vi phân – nó hình thành vạn hữu khi là Trục hoành 𑖦 (horizontal axis) hay điểm cận ngang định vị sau Xúc (phụ âm) và huỷ diệt Xúc khi làm trục hoành trước Xúc (sparśa) trên mặt saṃjñā và những tính chất đi tùy hành cùng saṃjñā này. Nếu và chỉ nếu khi nó được đưa xuống Xúc theo tuyến Hằng số, thì nó là guṇa của Xúc (điểm tới hạn là hằng số, nhưng khi thống nhất với Xúc, thì nó là một vector với quỹ tích ẩn số). Trong trường hợp này, Phạn âm thể hiện Xúc (sparśa - phụ âm), chẳng hạn bắt đầu bằng 𑖠 (K); điểm gạch chéo cận đáy (𑖡), cho ta biết rằng Xúc không thể được phát âm và chỉ tồn tại với dạng con (sub-stance); nó chỉ tồn tại, thực chất là được phát âm hay trên nhận thức của ta khi do अ tác thành. Ta có 𑖠 (k + a = 𑖠 + अ), ở đây, điểm cận trên (𑖦) của अ trở thành quỹ tích cho các cận xứ diễn sinh. Cũng trong trường hợp của 𑖠, nếu và chỉ nếu được điểm cận trên của अ guṇa, vậy, 𑖠 + अ = 𑖠𑖦 (kā = ka + a). Trạng huống này ứng dụng cho căn tổ √𑖠 (kr); khi ẩn số A được guṇa, ta có karma (nghiệp). Cũng y như thế, khi ứng dụng cho

शक्य (śakya), ẩn số A chìm vào ya, chỉ cho nghĩa: tính năng, khả năng hay hàm khả tính, tức chỉ cho đức Bốn sư (bậc chứng đắc chữ A).

Một thí dụ đơn giản như thế, cho ta biết rằng A, được truyền đi bằng đường truyền của các đường dẫn siêu tầng theo hướng đối ngẫu: hiệu ứng và phản ứng (transitive and reflexive), tức là tha vị từ và tự vị từ trong ngôn ngữ học. Và nhờ vậy, ta sẽ khảo sát *Những bước chân nhẹ nhàng trở về sự* (hay miền) *im lặng* (viết tắt NBC...) mà chủ đề của chương này, đối tượng thể nhập của ông là QUÁN THẾ ÂM.

Trở lại với LTN..., có nghĩa rằng, ta đã là một Phật tử. Từ lúc quy y, cho đến khi thọ Bồ-tát giới, là một quá trình Luật hóa cho cả thân và tâm. Song, ta thuộc về hàng cư sĩ tại gia, những gì là kỳ diệu của Giới luật trong Tạng Luật đã cho ta những giới hạn không thể vượt qua. Tuy nhiên, ngũ nguyên của *bodddhi sattva* (bồ-tát), tức là chư hữu tình có trí tuệ. *Có trí tuệ*, trong Phật giáo chỉ cho bậc có Thiên định, hoàn toàn không chỉ Thế trí hay trí tuệ của thế gian bao hàm các lãnh vực: toán học, hình học, di truyền, công nghệ sinh hóa, triết học, vũ trụ học, ngôn ngữ học... nghĩa là những bộ môn học thuật do tư duy tạo nên mà, như ta nói “*cái gì còn tư duy, thì cái đó phải dựa trên Sắc*”. Nghĩa rằng, *có trí tuệ* trong Phật giáo là có đường dẫn đến miền giải thoát hay TỊNH XÚ, đúng như bài kệ mà ta vừa nêu. Vậy, trí giải thoát này, sẽ không dành riêng cho Tăng hay bất cứ ai, miễn là CON QUY Y TAM BẢO. Thế nên, bản văn đặt tên là: LTN..., xét ra, không có gì là vi phạm LUẬT cả. Tuy vậy, với thế giới rộng mở ngày nay, LUẬT đã không còn giới hạn tới ngưỡng nữa. Nó đã được Tây phương nghiên cứu triệt để, chẳng hạn, hạ nghị sỹ Mỹ Charles G. Rose, và nhất là bộ *Luật Tư phần* đã được G.s Leon Wieger dịch ra tiếng Pháp một cách công phu và cực kỳ chính xác. Ngược lại, những bộ môn được cho là Thế trí như vừa nêu, thì bản thân của một ít Tăng sỹ, hoàn toàn không biết gì cả. Thí như, vì sao mà người ta có thể tính ra được quỹ đạo của các phi thuyền khi vượt qua sức hấp dẫn của trái đất. Tại sao người ta có thể tính được một cách chính xác tuyệt đối khi phi thuyền mẹ ráp với phi thuyền con. Nếu không nhờ vào toán học và đại số học trừu tượng, cũng như vật lý học. Thế thì, một vài danh xưng như giải thoát, diệu hữu mà ta quen dùng, chỉ là những tập hợp rỗng, một tập hợp rỗng không phải của toán học. Bởi vì, cái gọi là thế trí ấy, ta chưa từng biết –

nói chi đến HUỆ VÔ LẬU. Vì được bảo đảm trên con đường giải thoát, tức là được Xuất gia, cho nên cái gọi là TỤC ĐỀ, Phật giáo, nói riêng ở Việt Nam ít được quan tâm đúng mức, so ra *rất tục* đối với khối châu Âu hay Mỹ. Nói một cách thâm kích, giáo sư dạy triết ở Việt Nam, rất ít người đọc được tiếng Đức, Latin, Hy-lạp, nếu không muốn nói là không. Trong khi đó, ngay cả một giảng viên đại học ở Châu Âu, họ có thể đã là một triết gia theo đúng nghĩa của nó, nói chi đến ghế giáo sư. Một tình trạng thâm kích hơn, giáo sư dạy Phật giáo, chỉ biết tiếng Anh và tiếng Hoa, còn Phạn văn hay Pàli thì null hay zero. Những ngôi chùa hàng trăm tỷ được dựng nên hàng loạt, trong khi một sinh viên Phật khoa muốn du học khi tốt nghiệp cử nhân, thì lại không có một đồng xu dính túi, họ chỉ còn biết lo *huong khói* hay *trú trì* thôi, thế giới thô của Sắc được tô bóng, còn thế giới tinh xảo của Sắc, chẳng hạn như một *thư viện thế trí* với các ngành học thuật đương đại, thì chỉ bằng *một nắm lá trong tay* của Tây phương. Một thâm kích như thế được dựng nên do những người gọi là siêu việt trí.

Do vậy, khi có trong tay bản văn LTN... và NBC..., ta sẽ ngỡ ngàng trước khối lượng “ngôn ngữ” đã cho của tác giả; với sự hiểu biết sâu xa của ông về Phật giáo. Ta sẽ còn ngỡ ngàng hơn với thông điệp của ông qua phạm vi mở của ngôn ngữ học và triết học đúng nghĩa của chúng - THIÊN TRI THỨC. Theo tôi, Phật giáo rất cần và tuyệt đối không thể thiếu những con người như thế, cụ thể là PHẠM CÔNG THIÊN.

Trở lại chương 2 của bản văn. Theo tác giả, kinh Phổ Minh Bồ-tát là một bộ kinh tập hợp mọi yếu chỉ của Phật giáo Đại thừa và “được thu nhiếp trọn vẹn trong (pháp) Hội Bồ-tát Phổ Minh”.

Có thể một chi tiết rất nhỏ ở đây, riêng cá nhân tôi không được “hài lòng” cho lắm, khi tác giả chúng ta dịch đoạn mở đầu của bản Kinh: “*Tôi nghe như vậy (vậy). Một lần đức Phật đang ở trên núi Kỳ-xà-quật (Grdrhakuta) gần nơi thành Vương-xá (Rajagraha), cùng tám ngàn đại Tỷ-kheo câu hội.*”

Cái mà khiến tôi không hài lòng tức là vị từ “*câu hội*”. Thực sự, “câu hội”, trong hầu hết mọi dịch bản tiếng Hoa, chỉ là biến cách Công Cụ (inst.) của Phạn văn, tương đương với E: with, F: avec, G: mit, bei...

Bởi vì, ta phải nhớ rằng, đức Phật “không tổ chức hội họp”, “không đưa ra quyết nghị”, hay bất cứ hình thức “chỉ đạo” nào. Ngài, hoặc tự

mình thuyết pháp, hoặc do hỏi mà nói ra, những gì cần nói trên cơ sở nhân, duyên, quả và thực hành Pháp, khiến cho hoặc chúng ta, nói chung, hoặc khiến cho các Thánh đệ tử Ngài, nói riêng, được an vui tu tập hay nhanh chóng đắc quả Bồ-đề. Tuy nhiên, có thể tác giả chúng ta muốn giữ nguyên cách dịch của Hoa cho văn khí được trang nghiêm, sinh động hơn?

Một ít chi tiết sẽ không làm trở ngại gì cho các quan điểm mà ta sẽ bắt gặp chúng ở các lý giải tiếp theo, của tác giả.

CHƯƠNG 3. BỐN ĐIỀU LÀM LÙI MẮT (hay lui sụt) TRÍ HUỆ BỒ-TÁT

Cảm thọ là đầu mối tạo nên “văn minh” nhân loại mà thực chất, nó sẽ kéo theo các ám ảnh di truyền với tính đa dạng của nhiều “thiên hướng”. Thí như bốn loại cảm thọ hướng hạ làm “lùi mất trí huệ của Bồ-tát” như bản văn đã cho y trên kinh nghĩa:

1/ *Không kính trọng Phật Pháp. Không kính trọng Pháp sư.*

Không kính trọng Phật Pháp, có nghĩa là sống “lường gạt” với chính bản thân mình. Tức, hình thức *hóa* bản thân và, nói lỏng Luật nghi Tâm. Nói lỏng Luật nghi tâm, kéo theo lý thuyết *hóa* Phật giáo thành hình thái triết học, cảm tính, sự phạm... với mục đích đánh bóng kiến thức của mình. Nhị nguyên *hóa* đời sống tu tập của mình. Tất nhiên, cách nhị nguyên này đã “đẩy” thầy mình ra khỏi miền tôn kính pháp. Phật, Pháp, Tăng, lui sụt nhường chỗ cho sự **lạm phát** của năm cái Ngã. Àmì đứng trước gaccha – Âmigaccha – Cái ngã dẫn đạo hành vi thoát rời Tam bảo. Thay vì “như thị ngã văn”, trái lại thành “văn ngã thị như” – *hãy nghe Tôi nói là vậy*.

2/ *“Giữ lại Phật Pháp thâm sâu bí ẩn mà mình đã thụ lãnh và không chịu khai mở cho người khác một cách trọn vẹn;”*

“Khai mở cho người khác một cách trọn vẹn”. Hương thơm của trí đức là hương thơm không bị cản ngại, nếu như đóa hoa đã thật sự mãn khai. Dụ ngôn này cho ta biết rằng, *“khai mở cho người khác một cách trọn vẹn”*, không có nghĩa là “nói huych toẹt”, mà chính là thực hành trọn vẹn “hạnh A-lan-nhã”. Khi thực hành trọn vẹn hạnh này, thì tự nhiên “*hương thơm giới đức*” sẽ tỏa khắp BỐN PHƯƠNG hay MƯỜI CHIỀU trong Pháp giới. “Mặc như lời”. Ở đây, tác giả của chúng ta

muốn nói đến “Minh Đức Triều Tâm Ảnh” và loại trừ “ngu muội triều thân ảnh”.

3/ *“Làm chướng ngại tinh thần những kẻ vui sướng tu hành Phật Pháp bằng cách gây tạo những nhân duyên lý lẽ làm cho họ hoang mang nản lòng;”*

Đối với Phật giáo, thì triết học hay luận lý học chỉ là trò tiêu khiển hay chính xác là Bala mà thôi. Thế như, tác dụng của nó, như ta biết nó đã đẩy loài người đi gần đến chỗ hoại diệt. Thậm chí Phật giáo, cũng phải chịu chung số phận của kiếp nạn này. Tu hành trở thành lý luận mông lung, đã trở thành độc tố của “chiến tranh ý thức hệ, đấu tranh giáo phái”. Thế thì, điểm trọng tội duy nhất chính là *“Làm chướng ngại tinh thần những kẻ vui sướng tu hành Phật Pháp bằng cách gây tạo những nhân duyên lý lẽ làm cho họ hoang mang nản lòng.”*

Nói cách khác những ai cố tình thực hiện các ác hạnh như thế, thì những người đó được gọi là *“phá hoại Pháp”*.

4/ *“Có lòng tự cao, kiêu ngạo, ngạo mạn, và khinh thường kẻ khác hay miệt thị những kẻ khác.”*

“Đó là bốn pháp làm thối thất lui mất trí huệ Bồ-tát.”

Nên nhớ rằng, BỐN ĐIỀU trên, đức Phật nhắm đến HUỆ. Nghĩa là những cái gây ra chướng ngại trên lộ trình phát triển HUỆ giải thoát. Sự kiện “lui mất”, không có nghĩa là, Bồ-tát đánh mất “Giới” và “Định”. Bởi vì, GIỚI và ĐỊNH này, chỉ còn trong phạm vi ba cõi mà thôi. Tức, phạm vi thuần túy của triết học, thì ca theo hướng **tăng ích thọ**. Một vị Bồ-tát cho dù lui mất trí huệ do bốn tà hạnh trên, thì họ hoàn toàn chưa mất Giới và Định trong các cõi Sắc. Đây là một điều mà ta cần phải khắc cốt ghi tâm. Có nghĩa là họ vẫn có thể là một hướng dẫn viên tuyệt vời cho những ai còn trong ba cõi, do chính việc chưa lui mất Giới và Định của họ. Tuy nhiên, khi chạm đến tiến trình Giới và Định, thì ta chưa có khả năng, một cái gì đó cực kỳ vi diệu, chỉ có trong Phật giáo – tánh nhất thể của Tăng đoàn. Ta còn phải nhớ rằng, PHÁP HỘI này, Phật chỉ dạy riêng cho các Bồ-tát Đại thừa, nó mở ra cho ta biết *“nhưng trí huệ Bồ-tát cũng được thể hiện trong nhiều cấp bậc khác nhau từ địa vị thứ nhất (sơ hoan hỷ địa) cho đến địa thứ mười (pháp vân địa).”* Như vậy thì, đối với căn cơ hạ liệt là ta, bốn

điều ấy sẽ như là tấm gương soi tỏ lộ trình hướng thượng của chúng ta, nếu như ngay từ lúc Quy y Tam bảo, ta liền phát khởi tâm hạnh BỒ ĐỀ.

CHƯƠNG 4. KIÊU MẠN LÀ GÌ

Nói cách khác, KIÊU MẠN, chỉ là tiến trình LẠM PHÁT TÂM theo đúng ngữ nguyên của nó. LẠM PHÁT TÂM, nghĩa là tưởng rằng, “*có hoặc không*”, “*vừa có vừa không*”, “*trong không có có, trong có có không*” “*cũng không có, cũng không không*”, ... Sự tưởng này chính là những ám ảnh di truyền về bộ tập hợp lừa bịp của Sắc (vikalpa), những ám ảnh di truyền của ngôn ngữ (saṃjñā - cấu trúc Danh hóa) và cuối cùng là những ám ảnh về một cái tôi nào đó y trên thức biến (vijñānapariṇāma)¹⁴ – Āmīgaccha – “học” sai cấu trúc văn pháp của Phạn-tâm. Để làm rõ việc này, bản văn nói: “*Kiêu khác với mạn, kiêu liên hệ với những gì mình đang có tạm thời, còn mạn liên hệ tới những gì mình không có mà tưởng rằng mình có. Kiêu và mạn gọi chung là kiêu mạn để nói lên thái độ tâm thức về những gì mình đang có tạm thời và sẽ mất (kiêu), và về những gì mình không có mà vọng tưởng rằng mình có.*”¹⁵

Tóm lại, kiêu mạn là hệ quả của cảm thọ¹⁶ hướng hạ, đúng như Câu-xá dạy: “*Mạn là sự lạm phát (cử - bành trướng) của tâm khi so sánh với tha thể; còn kiêu là sự bành trướng không biết giới hạn từ tập khí của [ngã và pháp].*” Và kinh Đại Tập dạy: “*Kiêu mạn xô ngã núi non, nhổ bật gốc cây rừng.*” Nghĩa là kiêu và mạn, chẳng những đưa đến việc

¹⁴ Atha Trimsikāvijñaptimātrākārikāḥ.” ...vijñānapariṇāme ssau pariṇāmaḥ sa ca tridhā / 1/

cf: 6701唯識宗言，一切萬法無非是「識」所變現，稱為識變。成唯識論卷二（大三一·七中）：「然依識變，對遣妄執真實我法說假似言。」

¹⁵ 煩惱名。五上分結之一。自高凌物之心也。大乘義章五末曰：「自舉凌物，稱曰憍慢。」俱舍論四曰：「慢對他心舉，憍由染自法，心高無所顧。」大集經二十曰：「摧憍慢山，拔生死樹。」

¹⁶ Trimsikāvijñapti des Vasubandhu mit bhāṣya des ācārya Sthiramati. Übersetzt von Hermann Jacobi.” Empirische Realität ist saṃvṛti; es empiricht der māya des Vedānta.” Thực chất thường nghiệm chỉ là thế tục nghiệm; nó là tập khí do ảo hoá của tuệ cảm thọ mà thôi.”

bằng hoại tự thân, lũng đoạn trí huệ mà còn phá hủy môi trường và xã hội nữa. Kiêu mạn là ‘con đẻ’ của Dục.

CHƯƠNG 5. NHỮNG BIẾN THÁI ĐA DẠNG CỦA SỰ (VÀ BẢN CHẤT) KIÊU MẠN

J. R Searle cho rằng: *“Dục và niềm Tin, cả hai đều có các nội dung định tính, cả hai đều có các phương thích hợp, cả hai đều thể hiện những nhân duyên hiện thực và, cả hai khẳng định mình dưới nhiều khía cạnh. Vậy, cái gì cho biết những đặc trưng luận lý sai biệt giữa chúng...Việc vận hành của niềm tin là làm thế nào thể hiện như thật các sự thể. Còn việc vận hành Dục thì bất khả thể hiện sự thể đúng như là sự thể.”*¹⁷

Cũng vậy, bản văn nói: *“Tự tin khác hẳn với sự kiêu mạn. Tự tin rằng mình có khả năng dẹp bỏ tất cả mọi kiêu mạn; tự tin rằng mình có khả năng vô tận để tiêu diệt tất cả những phiền não; tự tin rằng mình có khả năng vô biên để thành Phật vì lợi ích bao la cho tất cả chúng sinh; tự tin rằng mình có sức mạnh tâm linh mênh mông để giúp tất cả chúng sinh thoát khỏi tất cả nỗi sợ hãi và đau khổ trong cõi luân hồi...Có thể tự tin như vậy, vì thấy hiểu rằng cái “tôi” không có thực, và “mình” chính là tất cả những gì được thấy và được hiểu; chính là tất cả những gì chưa được thấy và chưa được hiểu.”*

Ngược lại với lòng tự tin, chính là những biến thái của Sự và Lý kiêu mạn. Tuy nhiên sự và lý kiêu mạn khi đã được tịnh hóa, thì chính nó là niềm **bi tráng** trên con đường tự độ và độ tha, nói cách khác hơn, nó chuyển thân thành VÔ UỶ THÍ. Bởi vì, đó là cảm Thọ Tăng ích. Mọi hạnh phúc hay an lạc là thế giới sắc của thanh tịnh, là chủng tử hiện hành huân chủng tử theo những điểm cận trên. Cảm thọ Tăng ích là đường dẫn vào huệ giải thoát vô lậu. Sắc tức là Không hay bộ Tập hợp Sắc-Không-Nghiệm tướng Niết-bàn (Nirvana intentional-form-empty set)¹⁸.

¹⁷ **Explanation of the difference between desire and belief** - J. R Searle.

¹⁸ Chuỗi Pháp ngữ rūpaśūnyatā trong Bát Nhã Tâm kinh, theo văn pháp tiếng Phạn, được ngài Huyền tráng dịch: “Sắc tức thị Không...” Tuy nhiên, đối với toán học thì có khác, chẳng hạn, nó được mô thức hoá như sau:

Ta xác định một yếu tố cận đỉnh và một yếu tố cận dưới trong trật tự kiêu theo phép

Điểm cận trên – thú hướng Niết-bàn, điểm cận dưới – *hóa độ* quần sanh, cho tận đến mọi ngục tù - chuyển đổi gen di truyền trong ba cõi thành Bồ-đề chủng và Phật chủng. Chuyển *hóa tục ngữ* thành **Pháp ngữ**. Chuyển **huyền thoại** thành **huyền thoại**. Tức là, “*Học cách phá*

tuyên bằng:

$$* \top = \emptyset$$

$$* \perp = \text{Min}_{\text{ISA}}(\text{Conc})$$

$$= \{p \in \text{Conc} \mid \text{no } q \in \text{Conc} \text{ sao cho } q \neq p \text{ và } q \text{ ISA } p\}$$

Yếu tố đỉnh ở trên nói lên tính chất phi mâu thuẫn, bởi vì, nó được lý giải như là phép tuyên rỗng. Điểm cận dưới là không đáng kể cho lắm và cơ bản là các lớp phổ biến hầu hết trong Conc. Nói chung, ta đặt $\text{Min}_{\leq}(S)$ thành là tập hợp các yếu tố cực tiểu- $\leq$ của S . Ta có, $\perp \sqsubseteq \sigma$ **hệt như** mọi $\sigma \in \text{Type}$, bởi vì mọi yếu tố p của σ phải sao cho có một $q \in \perp$ nào đó, sao cho $p \text{ ISA } q$; ít ra mọi khái niệm là riêng như một khái niệm chung cực đại nào đó.

Ta có thể xác định các điểm ứng giao Type như là những yếu tố phổ biến cực đại về hợp (union) của chúng. Do đó, sự khẳng định rằng, một đối tượng có kiểu $\sigma \sqcap \tau$ tương đương với việc cho là nó thuộc về kiểu σ hoặc kiểu τ . Điều này chiếm giữ vừa đủ theo trường hợp nó thuộc về một trong các khái niệm nền tảng qua σ hoặc một trong các khái niệm ở τ và do vậy, một đối tượng là một trong những khái niệm cơ sở qua hội của chúng. Thế nên, ta tập hợp:

$$(8) \quad \sigma \sqcap \tau = \text{Min}_{\text{ISA}}(\sigma \cup \tau)$$

$$= \{p \in \sigma \cup \tau \mid \text{no } q \in \sigma \cup \tau \text{ sao cho } p \neq q \text{ và } p \text{ ISA } q\}$$

Điều này cung cấp những điểm ứng giao tùy ý; điểm ứng giao của tập hợp rỗng được cho, là yếu tố đỉnh $\top$ và các điểm ứng giao phi rỗng có thể được tái xác định bằng:

$$(9) \quad * \sqcap \emptyset = \top$$

$$* \sqcap \{p_1, p_2, \dots, p_n\} = p_n \sqcap (\sqcap \{p_2, \dots, p_n\})$$

Nhờ thế, ta có thể xác định các điểm cấu nối về những ứng giao bằng cách tập hợp:

$$\sigma \sqcup \tau = \sqcap \{\gamma \mid \sigma \sqsubseteq \gamma \text{ và } \tau \sqsubseteq \gamma\}$$

Sự ứng giao của tất cả các điểm cận trên về hai kiểu hầu hết là kiểu phổ quát mà nó có biệt tính nhiều hơn cả hai kiểu của riêng chúng.

Một hệ quả của đối ngẫu mà Birkhoff đã chứng minh giữa các tổ chức vi phân xác định với những dàn phân bố hữu hạn cho ta biết rằng, cấu trúc Type của ta dẫn xuất từ sự tập hợp Conc được sắp thành bộ phận đưa đến dàn phân bố đầy đủ nhất (xem Davey và Priestley 1990).

vỡ mọi ngôn thuyết mà thể nhập vào tận bên trong vô lượng nghĩa của từng chữ xuất hiện trong bất cứ kinh điển nào mà mình đang trì tụng.” (LTN... tr. 42.)

CHƯƠNG 7. BỐN ĐIỀU KHIẾN CHO BỒ TÁT ĐÁNH MẤT BỒ ĐỀ TÂM

Đánh mất hay lui sụt tâm Bồ-đề, có nghĩa là tâm trong sáng bị phiền não che chắn. Phiền não, nguyên nghĩa là “bị nhuộm”, bị bôi lem. Chất “*hóa học*” gì mà tâm trắng trơn lại bị bôi lem, đen nhuộm. Bản văn y trên kinh, nêu ra, đại thể, có bốn:

1/ *Dối Thầy, khinh Pháp và chê Kinh*. Ở đây, đức Phật muốn nói đến một Bồ-tát “*đạo kiến*” (thuật ngữ đặc sắc của dịch giả Hạnh Viên trong TỰ TƯỚNG PHẬT GIÁO ÁN-ĐỘ) cùng Tam bảo.

Vì sao mà *dối thầy*? Đơn giản, vì tập khí của Danh Sắc. “Công đức tu hành sư có lọng”.

Vì sao mà *khinh Pháp*? Đơn giản vì tưởng rằng mình học nhiều, thông minh nhiều, có nhiều “bằng cấp” hơn về Thế Pháp mà thực chất thì chưa đắc pháp nào, kể cả tục pháp, nói chi là Thắng pháp. Đức Phật muốn nhắc đến những ai “học ít” mà “đòi tu nhiều”, những ai “không tu” mà “đòi đắc Pháp”, những ai “học nhiều”, nhưng lại “thích đóng dấu, ký tên”. Tức là, những ai đã thụ giới, nhưng Giới thể vốn bị lung lay. Giới thể động diêu, thì Định vốn sắp pha màu phiền não. Phiền não làm lui sụt Bồ-đề tâm. Và, cuối cùng bị “đưa về ba cõi”, y nguyên như thươ bị sóng dập gió vùi.

Vì sao mà *chê Kinh*? Kinh điển là hạt nhân, là ánh sáng của Phật tuệ soi đường thú hướng Niết-bàn. Chê Kinh có nghĩa là thú hướng luân hồi, chọn tục làm cứu cánh. Cho dù, tục đó là Chúa Trời đi nữa.

2/ “*Gây tạo sự ngờ vực không xác đáng*”, thậm chí, luôn tạo sự ngờ vực vô cớ “*vào trong lòng kẻ khác*”. Tại sao vậy? Bởi vì, muốn chế ra những gì “*lạ*” hơn, “*bắt mắt*” hơn kinh pháp để được “*vang danh*”, để “*được đồ chúng*”, như trường hợp của Osho. Hoặc tạo ra những “*Pháp môn kỳ đặc*”, gọi là “*phương tiện thiện xảo*”, mà thực tế, chỉ là Dục mà thôi.

3/ “*Chửi rửa phỉ báng những kẻ (bậc) cầu đạo Đại thừa, rồi bêu xấu*

họ khắp nơi.”

Tại sao vậy? Bởi vì, do lạm phát tâm muốn “siêu việt” Đại thừa, muốn làm “giáo chủ”. Tất nhiên, cả Tiểu lẫn Đại đều bị lạm phát tâm cuốn phăng đi hết. Chỉ có “duy ngã độc tôn” thôi.

4/ *“Xun xoe nịnh hót và lòng dạ quanh co, không thẳng thắn thật lòng khi tiếp xúc từng sự với người đời.”*

Tại sao vậy? Do bị Danh Sắc tập khí di truyền của ba cõi thông ngự, tức là hệ di truyền vô minh đã khiến cho Định động lay¹⁹, Giới thể phai màu thành Dục giới. Và, tất nhiên là lui sụt, hay hoàn toàn đánh mất tâm Bồ đề tát đoả. Chỉ còn là “kiểu” tu hành thôi.

Nên nhớ rằng, đây là bản kinh đức Phật dạy cho các hàng Bồ-tát - đặt trọng tâm vào Giới và Định – và là dưỡng chất cho sự nghiệp Bồ đề của các vị đó. Tuy nhiên, bốn “trọng cấm” ấy cũng dành cho cả những ai đã, đang, sắp phát Bồ đề tâm, nguyện tự độ và hóa tha.

Bốn chất liệu ngược lại với bốn độc chất trên: BỐN ĐIỀU LÀM CHO BỒ TÁT NUÔI DƯỠNG (và phát triển tăng thượng) BỒ ĐỀ TÂM TỪ KIẾP NÀY SANG KIẾP KHÁC: 1/ Không nói láo, 2/ Luôn đối xử thành thật chính trực, 3/ Coi bồ-tát như Phật, xưng tán tôn danh chư Bồ-tát ở khắp bốn hay mười phương và 4/ Không vui thích (hay không trú trong) với những giáo lý Tiểu Thừa – cho đến khi viên mãn Bồ đề, tức là cứu cánh Niết-bàn. (kỳ sau: *Tôi và “Những bước chân nhẹ nhàng trở về sự im lặng*). ■

P.T.

¹⁹ Chúng ta có tiềm năng ĐỊNH, là vì ta đến từ cõi trời QUANG ÂM (theo kinh KHỞI THỂ NHÂN BỒN- HT. Thích Minh Châu dịch).

CƠ SỞ TƯ TƯỞNG MẬT TÔNG TÂY TẠNG

Qua các huyền nghĩa của Đại thần chú OM MAṆI PADME HŪM

Lama Anagarika GOVINDA

(tiếp theo NCPH số 7)

4. SỰ SUY THOÁI CỦA TRUYỀN THÔNG CHÂN NGÔN

Có thể gọi tri thức về chân ngôn (*mantra*) là một học thuyết không công khai với nhiều hay ít lý do như các ngành toán học, vật lý học hay hóa học cao cấp, mà đối với người bình thường chưa quen thuộc các ký hiệu và định luật của các khoa học này, nó giống như một quyển sách với bảy dấu niêm phong. Nhưng cũng như các khám phá tối hậu của các khoa học này có thể bị lạm dụng cho những mục tiêu vì quyền lực cá nhân hay chính trị mà bị giữ kín, tri thức về chân ngôn cũng vậy, trong một vài thời kỳ đã trở thành nạn nhân của các quyền lực chính trị của một số đẳng cấp hay tầng lớp xã hội.

Trong xã hội Ấn Độ cổ, những người Bà-la-môn, giai cấp tu sĩ, đã biến tri thức về chân ngôn thành đặc quyền của giai cấp họ, từ đó ép buộc tất cả những người không thuộc về giai cấp này phải mù quáng chấp nhận mệnh lệnh của truyền thống. Vì vậy đã xảy ra sự kiện là, những gì từng một thời tuôn trào từ suối nguồn cảm hứng tôn giáo, đã biến thành giáo điều, và cuối cùng phản ứng trở lại chính những người tạo ra truyền thống này như một áp lực khiên cưỡng. Tri thức trở thành niềm tin suông; rồi niềm tin mà không qua trải nghiệm thực chứng, đã trở thành mê tín dị đoan.

Gần như hết thảy các mê tín dị đoan trên thế giới đều mang dấu một chân lý nào đó, mà vì xa rời nguồn gốc phát sinh, đã mất hết ý nghĩa của nó. Như nghĩa đen của từ ngữ này chỉ rõ, chúng là những “vật thặng dư”, cái được bỏ sót, tồn đọng (*super-stitia*). Vì hoàn cảnh xung

quanh và cách hình thành các chân lý hay quan niệm này, tức các liên hệ về luận lý, lịch sử, tinh thần, đã bị quên lãng, chúng đã trở thành các niềm tin suông không liên quan gì đến sự thành tín hay tin tưởng hợp lý nơi chân lý hay sức mạnh của một tư tưởng hoặc cá nhân, sự tin tưởng lớn dần thành niềm xác tín nội tâm bởi được xác chứng bằng kinh nghiệm và hài hòa với qui luật của lý trí và hiện thực. Niềm tin như vậy là điều kiện tiên quyết cho mọi hoạt động lý trí hay tâm linh, tức khoa học hay triết học, tôn giáo hay nghệ thuật. Đó là thái độ tích cực của tâm chúng ta và là tất cả tồn tại của chúng ta mà không có nó thì không thể có tiên bộ tâm linh. Đó là *saddha* (tín) mà đức Phật muốn có nơi những người nguyện đi theo đạo của ngài. ‘*Apārutā tesam amatassa dvārā, ye sotavantā pamuñcantu saddham*’. ‘Cửa bất tử đang mở rộng, hỡi những ai có tai để nghe, hãy giải thoát tà tín.’ Đó là những lời đức Thế tôn đã dạy khi Ngài bắt đầu truyền giảng giáo pháp do mình chứng ngộ. ‘*Pamuñcantu saddham*’¹ có nghĩa là ‘hãy buông thả niềm tin của bạn, sự tin tưởng nội tâm của bạn, xóa bỏ các nội chứng, và mở rộng lòng bạn trước chân lý.’

Chính loại đức tin này, hay sự phóng khoáng và sẵn sàng tiếp nhận của nội tâm, sẽ tìm thấy sự diễn đạt tự nhiên của nó – sự vượt thoát khỏi các áp lực tâm lý bao trùm – trong thanh âm OM thiêng liêng. Trong biểu tượng chân ngôn này tất cả sức mạnh tích cực và thôi thúc của tâm trí con người (vốn đang cố gắng làm nổ tung các giới hạn và bứt bỏ những xiềng xích của vô minh) được thống nhất và tập trung lại như một ‘tiêu điểm’ của mũi tên.

Nhưng tất cả sự diễn đạt đích thực về kinh nghiệm sâu sắc này sẽ sớm là nạn nhân của sự suy lý, vì những người không tự thân trải nghiệm lại tìm cách phân tích các hiệu quả của nó. Đối với những người này, theo họ, không phải chỉ cần loại trừ các nguyên nhân che tối là ánh sáng tự khắc hiện ra. Họ muốn bàn luận về phẩm chất của ánh sáng ngay trước khi nó thật sự bắt đầu xua tan bóng tối, và khi bàn luận những điều đó, họ dựng lên một khoa thần học được trau chuốt phức tạp, thêu dệt quanh chân ngôn OM một cách tỉ mỉ đến mức không thể gỡ nó ra được nữa.

¹ *Pamuñcantu*, sở giải Pāli: hãy giải thoát, hãy loại bỏ hoàn toàn niềm tin của riêng mình (*sabbe attano sdaddham pamuñcantu vissajentu*). – ND.

Thay vì dựa vào sức mạnh của tự thân, họ trông chờ sự hộ trì của những tác nhân siêu nhiên. Mãi suy lý về mục tiêu, họ quên rằng nỗ lực “bắn mũi tên ra” phải do chính họ thực hiện chứ không phải do một sức mạnh thần thánh nào nằm trong mũi tên hay nơi tiêu điểm. Họ tô điểm rồi sùng bái mũi tên thay vì sử dụng nó, nạp cho nó tất cả năng lượng có sẵn của mình. Họ buông lỏng cây cung thân và tâm thay vì căng nó lên.

Do đó đã xảy ra tình trạng là vào thời đức Phật biểu tượng chân ngôn vĩ đại này đã trở nên vướng mắc quá nhiều vào tín ngưỡng thần học Bà-la-môn, đến mức không thể được sử dụng trong một học thuyết nhắm mục tiêu tự giải phóng khỏi sự giám hộ của các giáo sỹ Bà-la-môn cũng như các giáo điều và lý thuyết hời hợt, một học thuyết nhấn mạnh tính tự quyết và tự chịu trách nhiệm của con người, và sự độc lập của nó đối với sức mạnh của các thần linh.

Nhiệm vụ hàng đầu và quan trọng nhất của Phật giáo là ‘uốn và căng lại cây cung thân và tâm’ bằng sự rèn luyện thích hợp và giới luật. Sau khi sự tự tin của con người được phục hồi, một học thuyết mới được thành lập vững chắc, các thứ trang trí và những ố nhện của thần học và suy lý đã rơi rụng, đầu mũi tên OM bí mật lại được gắn vào cây tên thiền định.

Chúng ta đã biết chân ngôn OM có liên quan mật thiết thế nào với sự phát triển của Yoga, một thứ hệ thống tín ngưỡng nội tâm về các phương pháp rèn luyện thân và tâm, đã nhận từ, và cống hiến cho, mọi trường phái tư tưởng tôn giáo. Phật giáo, ngay từ khởi thủy, đã chấp nhận và phát triển sự thực hành Yoga, và một sự giao lưu liên tục về kinh nghiệm giữa Phật giáo và các hệ thống tín ngưỡng khác đã diễn ra trong gần hai thiên niên kỷ.

Do đó ta không ngạc nhiên khi âm tiết OM dù nhất thời đã mất tầm quan trọng của nó như một biểu tượng, sự tu trì của Phật giáo sơ kỳ vẫn tận dụng công thức chân ngôn này ở bất cứ đâu như một phương tiện đánh thức tín tâm (*saddha*) để giải phóng khỏi các chướng ngại nội tâm, và để tập trung tư duy về cứu cánh tối hậu.

5. CÁC KHUYNH HƯỚNG CHÂN NGÔN TRONG PHẬT GIÁO

SƠ KỶ

Đại chúng bộ (*Mahāsāṅghikas*) buổi sơ kỳ đã có hẳn một sưu tập độc đáo về các thể thức chân ngôn (*mantra*) trong Kinh tạng của họ, gọi là *Dhāraṇi* hay *Vidyādhara-pitaka* (Cấm chú tạng hay Trì minh tạng). Các *Dhāraṇi*² là phương tiện để cố định tâm vào một ý tưởng, một quan niệm hay một kinh nghiệm đạt được trong thiền định. Có thể đó là tinh yếu của một giáo nghĩa hay sự trải nghiệm một tình trạng ý thức nào đó, nhờ đó ta có thể chủ tâm nhớ lại hay tái tạo lại bất cứ lúc nào. Do đó chúng còn được gọi là cái chi trì, dung chứa hay chuyển tải tri thức (*vidyādhara*, trì minh). Về chức năng chúng không khác với các chân ngôn, nhưng có phần khác về hình thức, do chúng có thể có độ dài đáng kể và đôi khi tương ứng với một tập hợp nhiều chân ngôn hay ‘âm tiết hạt giống’ (*bīja-mantra*, chân ngôn chủng tử), hay là phần tinh túy của một đoạn kinh. Chúng là thành quả đồng thời cũng là phương tiện của thiền quán: “Bằng định tâm (*samādhi*) ta đạt đến một chân lý, bằng tổng trì (*dhāraṇi*) ta cố định và lưu giữ nó”.

Dù tầm quan trọng của các mantra và đà-la-ni như là phương tiện hay công cụ cho thiền định vẫn chưa được coi trọng trong Phật giáo Thượng tọa bộ (*Theravāda*), song hiệu quả của nó là điều hiển nhiên chưa từng bị nghi ngờ. Trong các kinh văn hệ Pāli cổ xưa nhất³ ta tìm thấy các chân ngôn bảo hộ hay *parittas* dùng để ngăn ngừa tai nạn, tật bệnh, rắn độc, ma quỷ, các thể lực xấu v.v., cũng như để tạo ra các môi trường tốt như sức khỏe, hạnh phúc, sự bình yên, sự tái sinh tốt, sự thịnh vượng v.v...

Trong *Majjhima-Nikāya* (Trung bộ kinh) 86, đức Phật đã dạy Angulimālā (nguyên là kẻ cướp, được Phật hóa độ) cứu chữa một phụ nữ đang cơn đau đẻ bằng sự phát ngôn về chân lý, nghĩa là, bằng vào sức mạnh của chân ngôn. Vì điều này cốt ở tính chất thanh tịnh và chân thành của người đọc tụng, được tăng cường và biến thành một sức mạnh có ý thức bởi oai nghiêm của sự đọc tụng, nó không thể được sử dụng quá thường xuyên. Mặc dù thái độ tâm linh của người đọc tụng là

² đà-la-ni 陀羅尼, Hán dịch: tổng trì 總持, thường chỉ cho các thần chú. – ND.

³ Ví dụ, trong *Khuddakapāṭha* (Tiểu bộ kinh); *Anguttara-Nikāya* (Tăng chi bộ kinh) IV, 67; *Āṭṭāṇṭya-sutta*, *Dīgha-Nikāya* (Trường bộ kinh) 32, v.v...

nguồn lực chủ yếu, song hình thức thể hiện nó không phải là không có liên quan. Nó phải tương xứng với nội dung tâm linh, nhịp nhàng có giai điệu, có sức mạnh, được hỗ trợ bằng sự liên kết tinh thần và cảm xúc, được tạo thành bởi cả truyền thống lẫn kinh nghiệm cá nhân.

Trong ý nghĩa này, không chỉ các lời tụng trang nghiêm của kinh *Ratana-sutta* – trong đó mỗi bài kệ đều được kết thúc bằng lời xác chứng ‘do sức mạnh của chân lý này, mong cho có được sự an lành’ (*etena saccena suvatthi hotu*) – được coi như các chân ngôn, mà cả công thức quy y cổ xưa cho đến ngày nay vẫn còn được đọc tụng với tất cả lòng thành kính nơi các quốc gia theo Phật giáo Thượng tọa bộ, cũng như các chân ngôn tương đương bằng tiếng Sanskrit của các tông phái Bắc truyền.

Sự song hành hoàn hảo giữa âm thanh, tiết nhịp và ý tưởng của các chân ngôn, sự tập trung quán tưởng các biểu tượng tối cao như Phật (*Buddha*), Pháp (*Dhamma*) và Tăng (*Saṅgha*), cùng với tầng nền sùng tín căn bản, ở đó *saddha* (tín tâm) và *mettā* (từ tâm) có vai trò hàng đầu, đã khiến các chân ngôn có ý nghĩa toàn hảo nhất. Chính vì sự thể hiện về hình thức cũng quan trọng như nội dung tư tưởng mà chúng được nhấn mạnh bằng sự tụng đọc lặp lại ba lần, và thậm chí có một số thể thức này được lặp lại lần thứ hai sau ba lần đọc, với một chút khác biệt trong phát âm, trong cùng một nghi lễ, (chẳng hạn ở Miến Điện, trong các nghi *pujā*, *paritta*, *upasampada*, *patimokkha*)* để bảo đảm đúng nghi thức, lặp lại đúng các ký hiệu thanh âm được coi là thiêng liêng bởi một truyền thống như dòng sông đời trôi chảy từ quá khứ đến vị lai, kết nối cá nhân với các thế hệ tin đồ quá khứ và vị lai có cùng mục tiêu hướng về giải thoát. Đây chính là điều kỳ diệu của chân ngôn và là mãnh lực huyền bí của nó đối với cá nhân.

Vì người Phật tử chân chính không mong cầu đức Phật, Giáo pháp hay các Thánh đệ tử ban phước cho những người cầu nguyện, hay đáp ứng lời khẩn cầu bằng phép lạ, rõ ràng hiệu quả của thể thức đó tùy thuộc sự phối hợp hài hòa giữa hình thức (âm thanh, tiết nhịp) với cảm xúc (sự thôi thúc tự nguyện: lòng tin, tình yêu thương, sự sùng kính) và ý

* *pujā*: nghi cúng dường; *paritta*: hộ chú; *upasampada*: nghi thọ cụ túc; *patimokkha*: nghi tụng giới tỳ-kheo. – ND.

tưởng (tri thức, kinh nghiệm), sẽ khởi phát, tăng cường và làm biến chuyển các sức mạnh tâm lý tiềm tàng (mà sự quyết tâm và sức mạnh ý chí chỉ là những phần nhỏ của chúng).

Hình thức không thể thiếu, vì đó là cái bình chứa đựng các phẩm chất khác; cảm xúc không thể thiếu vì nó tạo ra tính thống nhất (cũng như sức nóng làm tan chảy nhiều kim loại khác nhau rồi hỗn hợp chúng lại thành một đơn vị đồng nhất mới); trong khi ý tưởng là nền tảng, các ‘vật chất nguyên thủy’ (*prima materia*) là cái truyền sinh lực cho mọi yếu tố tinh thần con người và khơi dậy các tiềm năng bị bỏ quên của chúng. Nhưng ở đây cần phải lưu ý: Ta không nên hiểu thuật ngữ ‘ý tưởng’ (*idea*) là cái gì thuần túy trừu tượng, mà phải hiểu theo ý nghĩa ngữ nguyên Hy Lạp của nó, ‘*eidos*’, một hình ảnh sáng tạo hay một hình thái kinh nghiệm ở đó phản ánh thực tại và tái tạo nó thành cái luôn luôn mới.

Trong khi hình thức kết tinh từ sự hành trì của nhiều thể hệ trong quá khứ, ý tưởng gợi cảm hứng cho nó lại là món quà của đức Phật ban cho – và chính trong ý nghĩa này mà ta có thể nói năng lực tuệ giác của Phật hiện hữu trong các chân ngôn. Nhưng cái động lực thúc đẩy để hợp nhất các phẩm chất của tình cảm và lý trí, các năng lực sáng tạo để đáp ứng ý tưởng, thì tín đồ phải tự công hiến. Nếu lòng tin của y không thuần nhất y sẽ không thành tựu được sự thống nhất nội tâm; nếu tinh thần y không được rèn luyện y sẽ không thể tiêu hóa được ý tưởng; nếu y trì độn về tâm linh, y sẽ thiếu năng lực để đáp ứng yêu cầu đòi hỏi; và nếu y thiếu tập trung y sẽ không thể phối hợp được hình thức, trái tim và lý trí.

Do đó chân ngôn không phải là một phương pháp không cần dụng công để lẫn tránh các hậu quả xấu trong cuộc sống, nghĩa là, các hậu quả của hành vi của chính chúng ta. Nó chỉ là một phương tiện trung gian đòi hỏi nhiều nỗ lực cũng như bất cứ pháp môn giải thoát nào. Nếu ta có thể nói chân ngôn không bao giờ thất bại khi được sử dụng đúng đắn, điều đó không có nghĩa là chúng có thể vượt qua luật tắc tự nhiên hay các hậu quả của *karma*. Nó chỉ có nghĩa nếu ta toàn tâm tập trung tư duy, với lòng tin và sự hiểu biết, ta có thể thành tựu giải thoát, bởi vì ta đã làm chủ nghiệp của mình.

Vì vậy trong các hình thức sau này của *Mantrayāna*,⁴ người ta hiểu rằng *karma* không thể bị tiêu trừ đơn giản bằng cách trì tụng các chân ngôn hay bằng bất cứ nghi thức cúng bái hoặc sức mạnh huyền bí nào, mà chỉ bằng một tâm thức thuần tịnh và chí thành. Milarepa, một trong các Đại sư về ngữ âm, có thể được trích dẫn như một thẩm quyền hay nhất về phương diện này: ‘Nếu bạn tự hỏi, liệu có thể tiêu trừ được ác nghiệp hay không, hãy biết rằng nó sẽ bị tiêu trừ bởi lòng mong muốn làm điều thiện.’

*‘Thân, ngữ, ý không hòa hợp cùng Chánh pháp
thì ích gì việc tán tụng lễ bái?’*

*Nếu chưa khuất phục sân tâm bằng sự hóa giải
thì ích gì việc tán tụng lễ bái?’*

*Nếu không quán sát lòng yêu thương người hơn bản thân mình
Ích lợi gì câu nói cửa miệng ‘thương sót hết thấy chúng sanh’?*

Những lời như vậy có rất nhiều, chứng tỏ rằng mặc dù các thay đổi sâu xa về phương pháp tu trì đã diễn ra khắp nơi theo dòng thời gian, tinh thần Phật giáo vẫn nguyên vẹn sống động. Nó không mâu thuẫn với tư tưởng Phật giáo về việc sử dụng chân ngôn như một phương pháp hỗ trợ trong thiền định cũng như cầu nguyện, khi mà chúng được xem như các phương tiện đưa đến giải thoát chứ không phải là một tín điều có vai trò ngày càng mờ nhạt, nghĩa là, khi người ta có nhận thức rõ ràng về nhân và quả và ý nghĩa nội tại của các chân ngôn, chứ không biến chúng thành niềm tin mù quáng hay các phương tiện để đạt lợi ích thế gian.

Trong chủ nghĩa giáo điều thần quyền của các nghi thức tế tự đạo Bà-la-môn vào thời đức Phật, sự hiểu biết này đã hoàn toàn biến mất, và các chân ngôn đã biến thoái thành một loại tục lệ suông, một phương tiện để trốn tránh trách nhiệm cá nhân bằng cách dựa vào sức mạnh huyền bí của thần thánh và các thể thức ma quái đầy dụ hoặc.

Nhưng đức Phật, đặt con người ở trung tâm vũ trụ quan của ngài, tin

⁴ Chân ngôn thừa 眞言乘, danh từ chỉ tất cả các tông phái có sử dụng *mantra* trong tu tập, thuộc Phật giáo Mật tông. – ND.

vào sự giải thoát bằng các nỗ lực tự thân chứ không phải do thần thánh ban phát, không thể dựa trên một hệ thống chân ngôn mang đầy tính thần học, mà phải để nó trải qua thời gian, các nhu cầu cũng như trải nghiệm nội tâm của người học đạo để tìm ra các hình thức diễn đạt mới. Đức Phật chỉ có thể chỉ ra con đường mà mọi người đều có thể đi đến bằng chính kinh nghiệm riêng của họ. Chân ngôn không thể do ai tạo ra; chúng tự phát triển, và chỉ phát triển từ kinh nghiệm và tri thức tích lũy của nhiều thế hệ.

Sự phát triển của một khoa học về chân ngôn Phật giáo do đó không phải là sự ‘roi trở lại’ các phương thức sử dụng của bà-la-môn hay là một dấu hiệu của sự ‘thoái hóa’, mà là kết quả tự nhiên của sự phát triển tâm linh, ở đó mỗi giai kỳ phát triển của nó tạo ra với nhu cầu nhất định các hình thức thể hiện mới của nó. Và ngay cả lúc đó, dù các hình thức này có tương tự với hình thức của các thời đại xưa, chúng không bao giờ là sự lặp lại đơn thuần của quá khứ mà là một sáng tạo mới mẽ từ kinh nghiệm trực tiếp vô văn phong phú.

6. PHẬT GIÁO LÀ KINH NGHIỆM SỐNG

Mỗi kinh nghiệm mới, mỗi hoàn cảnh mới trong cuộc sống đều mở rộng tầm tri thức của chúng ta và tạo ra sự biến chuyển tinh tế trong tự thân chúng ta. Do đó bản tính của chúng ta luôn thay đổi, không chỉ vì các hoàn cảnh sống mà còn – cho dù các hoàn cảnh này vẫn vậy – vì sự tiếp nhận liên tục các cảm giác mới, cấu trúc tinh thần chúng ta ngày càng trở nên đa dạng và phức tạp hơn. Dù ta cho đó là “tiến hóa” hay “thoái hóa”, ta phải công nhận rằng đó là quy luật của cuộc sống, nơi sự phân biệt và phối hợp tự cân bằng lẫn nhau.

Do đó mỗi thế hệ có các vấn đề riêng và phải tự tìm giải pháp riêng cho nó. Các vấn đề, cũng như các phương pháp giải quyết chúng, phát sinh từ những hoàn cảnh trong quá khứ và do đó có liên quan tới chúng, nhưng không bao giờ giống hệt nhau. Chúng vừa không hoàn toàn giống nhau vừa không hoàn toàn khác, chúng là kết quả của tiến trình liên tục điều chỉnh.

Chúng ta phải nhìn sự phát triển của các vấn đề tôn giáo cũng tương tự như vậy. Dù chúng ta xem đó là sự “tiến hóa” hay “thoái hóa”, chúng đều là các nhu cầu của cuộc sống tâm linh, không thể bị đúc kết thành

các công thức cứng nhắc không thay đổi.

Các quan niệm tôn giáo lớn có nguồn gốc sâu xa từ triết lý không phải là những sáng tạo cá nhân, dù rất có thể chúng đã được thúc đẩy bởi các cá nhân vĩ đại. Chúng lớn dần từ mầm mống các ý tưởng sáng tạo, các kinh nghiệm và tầm nhìn sâu sắc. Chúng phát triển qua nhiều thế hệ theo quy luật cố hữu riêng của chúng, như cái cây lớn dần lên hay bất cứ sinh thể nào. Chúng ta có thể gọi đó là “những sự kiện tự nhiên của tinh thần”. Nhưng sự lớn lên, phát triển và chín muồi của chúng cần trải qua thời gian. Dù toàn thể cái cây tự nhiên đã có sẵn trong hạt giống, nó phải có thời gian để chuyển hóa thành một hình thù cụ thể.

Những gì đức Đạo sư có thể dùng lời để giảng dạy chỉ là một phần nhỏ trong những điều Ngài đã truyền dạy bằng chính sự hiện diện, bằng nhân cách cao thượng và gương mẫu sống động của Ngài. Và tất cả những điều này lại chỉ là phần nhỏ trong kinh nghiệm tâm linh của Ngài. Đức Phật biết rõ các thiếu sót và giới hạn của ngôn tự và ngôn thuyết khi Ngài lưỡng lự có nên thuyết giảng giáo pháp mà Ngài đã chứng đắc, vì đó là dùng ngôn ngữ để nói về những điều thậm thâm vi tế khó thể lãnh hội qua lý luận và bằng lý trí thông thường của nhân loại. (Tuy thế vẫn có người không thể thấy gì ở Phật giáo ngoài một ‘tôn giáo của lý trí’, và với những người đó ‘lý trí’ hoàn toàn nằm trong phạm vi soi sáng của khoa học và thứ lý luận chính xác của thế kỷ này hay của các khám phá ‘cuối cùng’ của khoa học!).

Tuy vậy khi cuối cùng đức Phật quyết định khai thị chân lý vì lòng từ bi, thương tưởng những người mà ‘bụi mờ không thể che được mắt họ’, Ngài đã hoàn toàn tránh nói đến những điều có tính tuyệt đối và từ chối trả lời các câu hỏi liên quan đến sự Giác ngộ siêu việt thế gian hay các vấn đề tương tự vốn vượt ngoài khả năng nhận thức của con người. Ngài tự giới hạn chỉ ra con đường thực tế giúp giải quyết các vấn nạn đó, và luôn luôn giải thích các giáo nghĩa thiết yếu bằng hình thức phù hợp với khả năng lãnh hội của người nghe. Đối với nông dân Ngài nói bằng từ ngữ của nông nghiệp, với thợ thuyền thì bằng các ví dụ tương thích với nghề nghiệp của họ, với các bà-la-môn thì bằng ngôn ngữ triết học và các ví dụ gắn liền với quan niệm của họ về vũ trụ hay các hành trì về tín ngưỡng của họ (chẳng hạn như các nghi lễ tế tự), với các công dân và gia chủ Ngài nói về các nghĩa vụ và đạo đức trong cuộc sống gia

đình, trong khi giới hạn các khía cạnh uyên thâm hơn về giáo pháp và các kinh nghiệm thiền định của Ngài trong số ít các đệ tử có lợi căn, nhất là các Thánh đệ tử trong Tăng đoàn.

Các tông phái Phật giáo về sau vẫn trung thành với nguyên tắc này khi bổ sung các phương pháp giảng dạy của họ và các phương tiện thực hiện nó tùy theo nhu cầu của cá nhân cũng như sự phát triển tâm linh của thời đại họ. Khi triết học Phật giáo ngày càng mở rộng và phức tạp, để thích nghi với mọi trình độ nhận thức, nhiều phương pháp giảng dạy đã xuất hiện. Cũng như đức Phật đã từng hướng dẫn các đệ tử ở nhiều cấp bậc, các trường phái Phật giáo sau này đã dành nhiều khía cạnh giáo pháp khó tiếp thu, vốn đòi hỏi một tiêu chuẩn giáo dục và hiểu biết cao hơn, cho những ai đáp ứng được các điều kiện này và đã trải qua các giai đoạn huấn luyện cơ bản.

Các giáo nghĩa mới mẻ này được mô tả như các học thuyết ‘mật truyền’ hay ‘huyền bí’, tuy nhiên mục đích đó không phải để ngăn cản bất cứ ai đạt đến nhận thức hay chứng ngộ cao hơn, mà để tránh sự luận bàn và suy lý suông của những người muốn thâm nhập thực chứng uyên áo này mà không chịu dụng công hành trì.

Khi đức Thế tôn bác bỏ tính bí mật và huyền bí của các giáo sĩ tự phụ xem kiến thức hay nghi lễ thờ phụng của họ như một đặc quyền của đẳng cấp, hay khi Ngài tuyên bố không có khác biệt giữa các giáo pháp ‘bí truyền’ (esoteric) hay ‘công truyền’ (exoteric) của Ngài, rằng Ngài không giữ lại gì trong lòng tay, tất nhiên điều đó không có nghĩa là Ngài không phân biệt giữa người thông minh với người ngu độn, mà là Ngài sẵn sàng giáo hóa không giới hạn những ai muốn theo Ngài học đạo. Chỉ có một giới hạn nơi thính chúng và các đệ tử của Ngài, đó là khả năng lĩnh hội của mỗi người, và chính đây là ranh giới giữa những gì Ngài biết và những gì có thể truyền dạy.

Khi xưa lúc trú rừng cây *Simśapa*, có lần đức Thế tôn đã nhặt một nắm lá rừng, đưa cho các đệ tử xem và nói: Những chiếc lá trong tay Ta đây so với lá trong rừng này, cũng như những gì Ta có thể truyền dạy cho các người so với những gì Ta đã thực chứng, tuy nhiên vì đạo giải thoát Ta sẽ giải bày hết thảy tùy theo căn cơ của từng người.

Sự phân biệt như vậy cần được các sư phó truyền thừa áp dụng, không những một cách tổng quát mà trong từng trường hợp cụ thể. Không nên

áp đặt Chánh pháp cho những kẻ không thiết tha hay những người chưa sẵn sàng để tiếp nhận; chỉ có thể mang nó đến cho những người đang thao thức tìm cầu chân lý, và mang đến đúng lúc, đúng chỗ.

Ứng dụng cho sự phát triển của Phật giáo, điều này có nghĩa là mỗi thời đại và mỗi quốc độ phải tự tìm lấy hình thức diễn giải và phương pháp truyền dạy riêng, sao cho tư tưởng của đạo giải thoát luôn sống động. Chữ ‘ý tưởng’ (*idea*) ở đây không phải là một luận đề triết học hay tín điều siêu hình, mà là sự thôi thúc hướng đến một tâm thái mới nơi mà thế giới ngoại cảnh và hiện tượng ý thức của riêng mỗi người không còn được nhìn từ chỗ đứng của ‘Tôi’ mà phải từ cái ‘không-Tôi’. Với cái nhìn đảo ngược toàn diện như vậy hết thấy vạn vật bỗng hiển hiện trong một phối cảnh mới mẻ, khi mà thế giới nội tâm và ngoại cảnh trở thành các hiện tượng tâm thức hỗ tương quan hệ một cách bình đẳng – một tâm thức, tùy theo trình độ phát triển, trải nghiệm một loại thực tại hoàn toàn khác, một thế giới khác. Trình độ phát triển, do đó, lại tùy thuộc mức độ vượt thắng ảo tưởng về cái ‘Tôi’, và cùng với nó là nhãn quan lấy cái tôi làm trung tâm vốn bóp méo mọi sự vật và hiện tượng, phá vỡ mối liên hệ bên trong của chúng. Sự tái lập cân bằng tâm thức toàn hảo này, nhờ sự diệt tận ảo tưởng về bản ngã, nguồn gốc của hết thấy sân hận, tham ái và ưu não, là trạng thái giác ngộ. Bất cứ gì dẫn đến việc thực chứng trạng thái này đều là con đường của đức Phật, con đường không phải chỉ cần vạch ra một lần cho muôn đời sau, vượt ngoài thời gian và con người cụ thể; nó chỉ hiện hữu trong quá trình chuyển dịch của người lữ khách hướng về nơi đến của mình. Đó là con đường phải do mỗi người lữ khách đi qua và tạo nên.

Dù giáo nghĩa của đức Thế tôn được tuyên thuyết một cách hoàn hảo, các hệ thống trình bày nó vẫn cần được các thánh đệ tử hoàn thiện theo từng thời kỳ bởi lẽ, giáo pháp dù toàn thiện nhưng người thọ trì thì không, và những gì họ có thể lãnh hội và trao truyền cho hậu thế đều bị hạn chế trong những giới hạn cố hữu của tư tưởng con người.

Ngoài ra chúng ta còn phải nhớ rằng chính đức Phật cũng phải giảng thuyết giáo pháp của Ngài bằng ngôn ngữ và các khái niệm phổ cập trong thời đại của Ngài để cho người đương thời có thể lãnh hội. Và dù các đệ tử gìn giữ và truyền thừa lời dạy của đức Thế tôn đều là các bậc Thánh giả (*Arahan*), vẫn còn một thực tế là: Giáo pháp mà họ lãnh thọ

và lưu truyền trong hình thức này vẫn là các hệ thống trình bày lệ thuộc thời gian về mặt khái niệm và ngôn ngữ. Họ không thể nói đến các vấn đề chưa từng xảy ra, hay dù họ có thể tiên đoán được các vấn đề đó họ cũng không có khả năng diễn đạt chúng, vì chưa có thứ ngôn ngữ nào có thể trình bày để hiểu chúng.

Có lẽ chính đức Phật cũng phải diễn thuyết giáo pháp của Ngài cách khác nếu Ngài thị hiện vào thế kỷ thứ sáu sau Tây lịch thay vì thế kỷ thứ sáu trước Tây lịch. Điều này không phải vì Chánh pháp hay chân lý Ngài giảng dạy khác đi, mà vì những người được Ngài giáo hóa đã tiếp nhận thêm vào ý thức của họ mười hai thế kỷ kinh nghiệm về lịch sử, thực tế, trí tuệ và tâm linh; đó không chỉ là sự tích lũy nhiều hơn về tư tưởng và khả năng diễn đạt, mà còn là quan điểm tri thức khác, với các vấn đề và thị kiến và phương pháp giải quyết cũng khác hẳn.

Những người tin tưởng mù quáng vào văn tự cũng như những người mà đối với họ tính chất lịch sử quan trọng hơn chân lý sẽ không bao giờ chấp nhận điều này. Họ kết án các tông phái Phật giáo sau này đã vượt ra ngoài giáo pháp của đức Phật, trong khi thực ra họ chỉ vượt ngoài các khái niệm bị giới hạn về thời tính của những người cùng thời với đức Phật.

Các vấn đề tâm linh cũng có thể ít bị ‘cố định’ như các vật thể sống. Nơi nào sự phát triển ngưng trệ, nơi đó chỉ tồn tại các hình thái chết. Chúng ta có thể giữ gìn các xác ướp như là vật quý hiếm của lịch sử, nhưng không giữ được sự sống. Do đó, nếu trong khi truy tìm chân lý chúng ta không dựa trên chứng cứ thực tế của lịch sử, đó không phải vì chúng ta nghi ngờ tính trung thực hình thức, hay ngay cả tính trung thực của ý hướng của những người gìn giữ và truyền lưu các hình thức này, mà vì chúng ta không tin rằng các hình thức được tạo ra hàng ngàn năm trước có thể được tiếp nhận một cách bừa bãi mà không gây tổn hại nghiêm trọng cho tinh thần chúng ta. Thực phẩm dù ngon bổ đến đâu, để lâu cũng có thể trở thành độc hại. Người ta không thể ‘tiếp quản’ các chân lý; chân lý phải được tái phát hiện trong từng thế hệ. Chúng phải luôn được tái định hình và chuyển đổi hình thức nếu muốn giữ được ý nghĩa, các giá trị sống động của chúng, hay chất dinh dưỡng tinh thần của chúng. Đây là quy luật của sự phát triển tinh thần, mà kết quả là sự cần thiết phải trải nghiệm cùng một chân lý nhưng bằng

những cách thái luôn mới mẻ, phải vun bồi và truyền bá không phải quá nhiều những kết quả mà là những *phương pháp* nhờ đó chúng ta có thể lãnh hội và kinh nghiệm Thực tại.

Nếu quá trình phát triển tinh thần này được lặp lại và được kinh nghiệm trong bản thân mỗi cá nhân, nó không chỉ khiến cá nhân đó trở thành nhịp cầu nối giữa quá khứ và hiện tại, mà bằng cách tương tự, trong sự trải nghiệm hiện tại, quá khứ sẽ được phục hồi nguyên khí và tự chuyển mình thành mầm sáng tạo cho tương lai. Lịch sử như vậy lại được định dạng trở lại thành sự sống hiện tại, trở thành một phần trong tồn tại của mỗi chúng ta chứ không chỉ là một đối tượng để tìm hiểu hay sùng kính mà, tách rời khỏi nguồn gốc và các điều kiện phát triển hữu cơ của nó, nó sẽ mất hết các giá trị cơ bản.

Hiểu được sự phát triển hữu cơ này chúng ta không còn phán đoán nó là ‘đúng’ hay ‘sai’, ‘có ý nghĩa’ hay ‘vô nghĩa’, mà đúng hơn chúng ta sẽ thấy các cảm biến về cùng một giai điệu hay ‘cơ điệu’ (motif) sẽ nêu bật, bằng chính các lực tương phản của nó, cái nhân tố chung, nền tảng cốt lõi của nó.

Ví như cái thể cốt lõi của một cái cây, nó không nằm ở gốc, rễ, ở thân, cành, ở lá, hoa hay trái của cây; thực thể của nó nằm ở sự phát triển hữu cơ và các mối liên hệ của hết thảy các thành phần trên, nghĩa là ở tổng thể của hết thảy sự phát triển về không gian lẫn thời gian.

Cũng vậy, chúng ta phải biết là không thể tìm thấy bản chất cốt yếu của đạo Phật ở nơi vô biên của các tư tưởng trừu tượng, ở các tín điều được thần thánh hóa, mà phải tìm nó ở sự đâm chồi nảy lộc của nó qua không gian và thời gian, ở các chuyển biến và phát triển mệnh mông của nó, nơi ảnh hưởng bao trùm mọi mặt trong cuộc sống của nó, hay nói tóm tắt: nơi tính phổ quát châu biến của nó.

7. QUAN ĐIỂM PHỔ QUÁT CỦA ĐẠI THỪA VÀ LÝ TƯỞNG BỒ-TÁT ĐẠO

Tính phổ quát của Phật giáo, tự thể hiện trước hết qua sự đa dạng phức tạp của vô số trường phái tôn giáo cũng như triết học, đã được Đại thừa nâng lên thành một nguyên lý giác thức đủ tầm vóc để nhận ra các khác biệt của hết thảy mọi trường phái và ý tưởng như là những hình thức cần thiết để diễn đạt các căn tính và trình độ lãnh hội khác nhau.

Điều này có thể thực hiện thông qua việc nhấn mạnh lý tưởng Bồ-tát đạo, đưa hình ảnh của đức Phật như là hiện thân của sự giác ngộ tối thượng vào trung tâm đời sống tôn giáo. Bất cứ bằng cách nào mà ta có thể xác định được tính hiện thực hay bất thực của thế gian hay mối liên hệ của nó với kinh nghiệm tâm linh, hay trạng thái giải thoát, Niết bàn tối thượng, thì một điều chắc chắn: Trạng thái viên mãn hay giác ngộ hay Phật tánh đó đã được thành tựu bởi một con người, và mọi con người khác đều có thể thành tựu như vậy. Đây là điểm để thống nhất hết thầy học phái Phật giáo.

Tuy nhiên con đường này không phải là con đường chạy trốn thế gian, nó phải vượt thắng thế gian, bằng trí tuệ (*prajñā*) và lòng từ (*maitrī*) hướng về hết thầy chúng sanh, bằng sự bi mẫn trước khổ đau và lạc phúc của người khác (*karuṇā muditā*), và bằng an trú xả (*upekṣā*) trước mọi hoàn cảnh tốt xấu. Con đường này đã được minh họa bằng vô số hình thái thọ sinh của đức Thế tôn (mà cuối cùng là đức Thích-ca-mâu-ni dòng họ Cồ-đàm) như trong kinh *Bốn sanh* (*Jātaka*) đã nói. Dù chúng ta không muốn gán cho các câu chuyện này một giá trị lịch sử, chúng vẫn biểu hiện quan điểm của những người Phật giáo buổi sơ kỳ cũng như ý tưởng của họ về quá trình tu đạo của bậc Chánh Giác.

Trong Tam tạng kinh điển Pāli, giáo nghĩa của Thượng tọa bộ (*Theravāda*), rất thịnh hành ở các quốc gia theo Phật giáo Nam truyền, có ba hạng giải thoát được phân biệt: Thứ nhất, các Thánh giả hay A-la-hán, những người đã chiến thắng ái dục và ảo tưởng về tự ngã nhưng chưa đạt đến nhất thiết trí của bậc Chánh Giác (để có thể hóa độ vô lượng chúng sanh, mà chỉ giải thoát riêng cá nhân mình); các vị Phật Độc giác hay *Pacceka-buddha*, người đã đạt đến trí huệ của Phật nhưng không có khả năng tuyên thuyết chánh pháp để cứu độ chúng sanh; và cuối cùng là Phật chánh đẳng giác hay *Sammāsambuddha*, bậc Giác ngộ viên mãn, không những là một Thánh giả, một Tri giả, một vị đã giác ngộ, mà còn là vị Đại Giác, đã tự thân viên mãn toàn diện, vị mà tất cả thắng trí và thần thông đã đạt đến tuyệt đối cứu cánh, vị mà tâm thức bao trùm cả vô biên thế giới. Một vị như vậy không thể được định nghĩa bằng những giới hạn thông thường về nhân cách, cá tính hay sự sinh tồn của Ngài; nói về Ngài chỉ có thể tạm nói là “không có gì có thể suy lường được Ngài, không có lời nào khả dĩ mô tả được Ngài”. (*Atthaṅgatassa na pamāṇam atthi yena naṃ vajju taṃ tassa na'tthi*’.

Sutta-Nipāta, 1076).

Có lẽ khởi thủy các vị A-la-hán, *Paccekabuddha*, và *Sammāsambuddha* được phân biệt đơn giản như là các cấp bậc hay tình trạng chứng đắc. Nhưng vì, theo quan điểm của Phật giáo, con người không phải được ‘sáng tạo’ một lần duy nhất với một số đặc tính cố định nào đó, mà là những gì do nó tự tạo ra cho mình, thì cái nhìn về ba khả năng này tất phải dẫn đến định thức về ba *lý tưởng*; và từ quan điểm này, hiển nhiên lý tưởng về bậc Chánh đẳng giác là tối thượng. Vì có thể đưa hết thảy vô lượng chúng sanh từ bờ vô minh của thế giới luân hồi (*saṃsāra*) này đến bờ giác ngộ, nó được gọi là Mahāyāna, Đại thừa, tức Cỗ xe lớn, trong khi hai lý tưởng kia, chỉ liên quan đến việc giải thoát cá nhân người tu trì, nên được gọi là Hīnayāna, Tiểu thừa.

Hai thuật ngữ Hīnayāna và Mahāyāna được đặt ra trong kỳ Kiết tập của nhà vua Kaniṣka,⁵ thế kỷ đầu Tây lịch, khi nhiều lý tưởng và phương pháp tu tập khác nhau đã được các học phái khác nhau đưa ra thảo luận. Ở đây lý tưởng của Đại thừa đã chứng tỏ là điều duy nhất có đủ tầm bao dung để vượt qua mọi khác biệt của tất cả các tông phái, do đó nó được khối đa số trong kỳ Kiết tập chấp nhận, số ít còn lại ủng hộ lý tưởng Hīnayāna, mà sau đó ngày càng mai một.

Tuy nhiên, bộ phái Theravāda (Thượng tọa bộ Nam phương), không có đại diện trong kỳ Kiết tập này vì họ hầu như đã biến mất trên lục địa Ấn Độ, đã không hoàn toàn nhất quán với Tiểu thừa vì họ không bác bỏ lý tưởng Bồ-tát đạo. Đại trưởng lão Nārada, một trong các vị lãnh đạo Phật giáo Tích Lan, đã phát biểu một cách thuyết phục về quan điểm của Theravāda như sau: “Đạo Phật là một giáo pháp vừa hấp dẫn những người mong cầu giải thoát cá nhân, vừa hấp dẫn cả những người muốn tu tập để tự độ và độ tha.

“Trong chúng ta có những người hiểu được sự rộng không vô nghĩa của những lạc thú thế gian, thấy rõ tính phổ quát của khổ nên tìm cách thoát khỏi vòng sinh tử này, chứng đắc giải thoát.

⁵ Hán: Ca-ni-sắc-ca vương, 迦膩色迦王, thuộc dòng họ Quý-sương (*Kushana*), cai trị, khoảng 78-103 t.l, một đế quốc bao gồm phần lớn Ấn-độ, Pakishtan, Iran, một phần Trung Á, có công hỗ trợ phát triển Đại thừa. – ND.

“Lại có những người không chỉ hiểu mà còn cảm nhận nỗi thống khổ của cuộc sống; với tình thương và lòng từ bi vô lượng của họ, họ từ chối giải thoát cá nhân để hiến dâng cuộc đời mình cho mục tiêu cao cả là phụng sự nhân loại và qua đó hoàn thiện sự tu tập của bản thân họ.

“Đó là lý tưởng cao thượng của một vị Bồ-tát. Lý tưởng này là điều đẹp nhất có được nơi trần gian, vì còn gì tốt đẹp hơn một cuộc sống vị tha và hoàn toàn thanh tịnh.

“Lý tưởng Bồ-tát đạo, có thể nói, là lý tưởng đặc thù chỉ có nơi đạo Phật.”

Tuy nhiên có sự hiểu lầm tai hại khi cho rằng phụng sự chúng sanh sẽ dẫn đến trì hoãn hoặc làm suy yếu việc thực hiện cứu cánh tối hậu. Milarepa, người đã tự thân thực chứng điều này, đã cảnh báo các môn đệ của ông về sai lầm này: “Ta không nên quá lo lắng và vội vã dấn thân vào việc phụng sự tha nhân trước khi tự thân thực chứng Chân lý cứu cánh; làm như vậy chẳng khác kẻ chột dẫn dắt thàng mù. Chúng sinh giới cũng vô tận như hư không, mọi người đều có cơ hội phụng sự tha nhân. Khi cơ hội đó đến, ta sẽ tán trợ mỗi các người tìm ra một quyết tâm duy nhất, đó là thành tựu Phật quả vì lợi ích của hết thảy chúng hữu tình.”

Để thành tựu điều này một vị Bồ-tát cần thực hành các hạnh ba-la-mật.

Các hạnh này không chỉ tránh xa những điều bất thiện, chúng còn nhằm tu tập các pháp thiện: nơi hành động hy sinh quên mình do bởi từ tâm, phát khởi ngay giữa những ngọn lửa phiền não đang nung đốt thế gian, ở đó các khổ đau của người khác được cảm nhận khốc liệt như thể là nỗi khổ của chính mình. Một vị Bồ-tát không tham vọng giáo hóa kẻ khác, duy chỉ tự nêu gương cho chính mình, và ngài theo đuổi sự nghiệp này mà không xa rời mục tiêu vì lợi lạc của tha nhân. Với hạnh nguyện này ngài hoàn thiện dần trên đường hướng tới cứu cánh tối thượng, và là nguồn cảm hứng cho người khác noi theo.

Trên bước đường tu tập, không có cống hiến nào cho lợi lạc quần sanh mà là luống công, cho dù nó chưa được biết tới hay ngay cả khi nó có thể bị lạm dụng bởi các đối tượng mà Bồ tát nhắm làm lợi ích. Mỗi cống hiến là một hành động xả thân quên mình, một chiến thắng trước bản ngã chúng ta, do đó là một hành động giải thoát. Mỗi hành động

này, dù kết quả ngoại hiện thế nào, đều đưa ta tới gần mục tiêu hơn và biến đổi tri thức trên lý thuyết của chúng ta về *anātma* (vô ngã) thành tri thức sống động và kinh nghiệm vững chắc. Càng buông bỏ tự ngã và phá vỡ các bức tường của ngục tù tự tạo ra của chúng ta, hiện hữu của chúng ta càng sáng tỏ và trở thành sức mạnh chinh phục trong cuộc sống. Đây là động cơ qua đó chúng ta xả thân giúp người, hơn là qua các hành vi bác ái từ thiện, hơn cả những lời khuyên răn đạo đức hay các bài giảng đạo của tôn giáo.

Những người sống xa rời sự giao tiếp với thế gian sẽ thiếu cơ hội thực hiện hy sinh, vong ngã, xả bỏ những lợi lộc khó kiếm, từ bỏ những gì là thân yêu hay sở thích, phụng sự người, và thiếu thử thách của sức mạnh trước những cám dỗ và những ma chiết của cuộc đời. Lại nữa: giúp người cũng là giúp mình, luôn luôn đi đôi. Ta không thể sống mà không lý gì đến người quanh ta.

Tuy thế ta không nên áp đặt việc thiện của ta lên người vì cảm thấy mình có đạo đức cao hơn. Mà hãy hành động tự phát từ cảm thức vô vị ngã tự nhiên, xuất sinh từ nhận thức về tính liên đới trong tất cả đời sống, từ kinh nghiệm không thể diễn đạt về tính nhất thể, thực chứng qua thiền định – cái kinh nghiệm mà tính chất đại đồng được thể hiện trong chân ngôn OM thiêng liêng và trong quan điểm thái độ tôn giáo phổ quát của Đại thừa.

Điều mà Milarepa yêu cầu cần có để làm nền tảng cho đạo đức và Bồ-tát hạnh chính là nhận thức về tính liên đới này. Chính nhận thức này, dù ban sơ chưa thật toàn hảo, đã hướng dẫn đức Phật trong các đời quá khứ của Ngài trên con đường đi đến giác ngộ, đã khiến Ngài từ chối sự giải thoát cá nhân (khi gặp được Phật trong kiếp quá khứ), để thành tựu Phật quả qua vô lượng thống khổ trong vô số lần tái sinh thực hành các hạnh nguyện của Bồ-tát, khiến cho ngài đạt đến cứu cánh tối thượng không chỉ riêng cho mình mà còn vì lợi ích của hết thảy vô số chúng sanh.

Cũng chính vì nhận thức này mà đức Phật từ cõi Bồ-đề đã trở lại tuyên thuyết đạo giải thoát, khẳng định năng lực giác ngộ (*bodhicitta*, bồ-đề tâm) luôn có sẵn trong mọi chúng sanh. Khi năng lực này trở thành mãnh lực trí huệ trong bất cứ chúng sanh nào, chúng sanh đó là một Bồ-tát. Đức Phật thị hiện trên cõi đời này là để khơi dậy trí huệ đó. Và

đó cũng là lý do của bốn mươi năm dong ruổi hoằng pháp độ sinh của Ngài, thay vì thọ hưởng niềm vui riêng của hương vị giải thoát.

8. CON ĐƯỜNG PHỔ QUÁT VÀ SỰ ĐỊNH LẠI GIÁ TRỊ CỦA LINH TỰ OM

Những người kế thừa chánh pháp trực tiếp từ đức Phật, với mong muốn bảo toàn nguyên vẹn từng lời dạy của đức Đạo sư và từng chi tiết sinh hoạt hàng ngày của các vị đệ tử đầu tiên của Phật, đã tạo nên một bộ luật với vô số qui định và luật tắc thiên môn, do đó đã quên mất vấn đề tinh thần vượt trên văn tự. Ngoài cuộc sống đơn giản, vị tha và tự phát vốn gợi nhiều cảm hứng của các môn đồ và du sĩ lang thang không nhà cửa, đã hình thành một nếp sống tự viện có nề nếp, tự túc và cách ly thế gian, tránh các phiền nhiễu và tranh giành trong cuộc sống, khác hẳn với cuộc sống các cư sĩ cũng như đời sống ngoài xã hội nói chung.

Hầu hết các sự phân phái, bất đồng quan điểm, tranh luận về tông phái trong kỷ nguyên đầu lịch sử Phật giáo đều bắt nguồn không phải từ các vấn đề cốt lõi về học thuyết hay tín ngưỡng, mà từ sự khác biệt quan điểm về giới luật của Tăng già, hay từ cách diễn giải thuần túy lý thuyết về một số khái niệm, hay từ sự coi trọng khía cạnh học thuyết này hơn khía cạnh khác cùng với các kinh điển liên quan.

Sự phân ly giáo phái đầu tiên diễn ra khoảng 100 năm sau khi đức Phật nhập diệt, trong kỳ kết tập tại thành Vaiśālī, khi nhóm các trưởng lão chính thống (*Sthaviravādins*; Pāli: *Theravādins*, Thượng tọa bộ) tự tách ra khỏi đại bộ phận Giáo đoàn vì không chấp nhận đa số ý kiến có khuynh hướng diễn giải các điều luật thứ yếu của Giáo đoàn một cách phóng khoáng hơn. Theo quyết định được chuẩn thuận bởi đa số tại Hội nghị, điều quan trọng hơn là tinh thần của giáo pháp và ý thức trách nhiệm của cá nhân. Sau đây là nhận định của hai sử gia nổi trội:

“Ta không thể xác định mức độ sự thật về Hội nghị kết tập thành Vaiśālī, vì các mô tả chúng ta biết cho tới nay mâu thuẫn lẫn nhau về nhiều điểm và nói chung là có thành kiến với *Sthaviravādins*. Nhưng dầu sao, có một thực tế quan trọng: Các nhà Phật học đồng nhận rằng sự ly giáo không phải do dị biệt về giáo điều mà do các bất đồng về vấn

đề giải thích giới luật của Giáo đoàn.”⁶

Hầu hết các quan điểm dị biệt, theo *Sthaviravādins*⁷ nhận định, là không đáng kể đến mức người ta lấy làm ngạc nhiên sao chúng lại có thể gây nên nhiều xáo trộn như vậy. Nhưng bà C.A.F. Rhys Davids đã nhận xét khá chính xác:

“Vấn đề tranh cãi thực sự, đó là các quyền của cá nhân cũng như quyền của các cộng đồng địa phương đối kháng trước các quy định của một hệ thống trung ương tập quyền. Không chỉ là một đơn vị cá thể, mà trong các cộng đồng nhỏ lẻ, con người nên được xem trọng hơn; nó phải được coi như một nhân cách chứ không chỉ là một đơn vị nếu cuộc sống của nó – dù là cuộc sống trong một Giáo đoàn tăng lữ – là để thể hiện Giới luật này, và với sự đơn điệu của một cuộc sống theo đoàn thể. Nó phải là một người thực sự có khả năng bước đi trên Con đường *atta-dhammo* (tự kỷ pháp, pháp do bởi chính mình): Biết lựa chọn, biết quyết định tùy theo khả năng ‘ý thức’ của nó.”⁸

Chỉ khi nào những người theo đạo Phật khởi sự thức tỉnh quay đầu trở lại với hình ảnh đức Phật, người mà cả cuộc sống lẫn hành trạng là sự thể hiện tuyệt đối sinh động về giáo pháp của Ngài, khi đó Phật giáo mới thoát khỏi các tranh biện về tông môn pháp phái để trở thành một tôn giáo toàn cầu. Trong sự rối rắm giữa các quan niệm và ý kiến mâu thuẫn nhau, không có cách nào tốt hơn là sống theo gương của bậc Đạo sư. Những lời dạy của Ngài, theo dòng thời gian biến đổi, có thể được hiểu theo nhiều cách khác nhau; nhưng cuộc sống gương mẫu của Ngài là thứ ngôn ngữ bất diệt mà muôn đời sau đều tiếp nhận như nhau. Hình ảnh thiêng liêng cao cả của đức Phật và tính biểu tượng sâu sắc của cuộc sống thực tế cũng như huyền thoại của Ngài, cơ sở để phác họa lại quá trình phát triển nội tâm của Ngài – cũng là suối nguồn phát sinh bao công trình bất hủ về nghệ thuật và văn học Phật giáo – tất cả điều này có ý nghĩa vô cùng sâu sắc đối với nhân loại hơn bất cứ hệ thống triết lý nào, bất cứ hệ thống phân loại nào về *Abhidharma*. Có sự

⁶ H. von Glasesnapp, *Der Buddhismus in Indien und im Fernen Osten*, tr. 51.

⁷ Những người vốn coi phái đa số tại Hội nghị, tức Đại chúng bộ, *Mahāsāṅghikas*, là những kẻ theo tà thuyết.

⁸ *Sākyā*, tr. 355.

thuyết minh nào về lòng vị tha, về học thuyết Vô ngã, Bát chánh đạo, Tứ diệu đế, lý Duyên khởi, về sự giác ngộ và giải thoát, sâu sắc hơn phong cách sống của đức Phật vốn đã bao hàm mọi tầm cao và chiều sâu thăm của thế giới hữu tình?

“Con xin nguyện thành tựu trí tuệ vô thượng vì lợi ích của hết thảy chúng sanh.” Đây mới là cốt lõi của chí nguyện Bồ-tát.

Như một nghệ sĩ sẽ lưu giữ hình ảnh các bậc thầy vĩ đại nhất như là gương mẫu để noi theo, không cần biết mình có khả năng được như họ không, cũng vậy, những người muốn thăng tiến về tâm linh cần hướng về các lý tưởng cao cả theo phạm vi nhận thức của họ. Điều này thúc đẩy họ tiến đến các thành tựu ngày càng cao hơn. Bởi vì khi mới bắt đầu không ai có thể nói các năng lực của ta có giới hạn đến đâu, trên thực tế có lẽ chính các mức độ nỗ lực của ta sẽ quyết định các giới hạn đó. Ai phấn đấu cho mục tiêu cao nhất sẽ có năng lực mạnh nhất, và do đó sẽ đẩy các giới hạn của y đến chỗ vô cùng: Y sẽ thực nghiệm được cái vô hạn trong vòng hữu hạn, biến cái hữu hạn thành mạch nguồn vô hạn, biến thời gian thành vòng chuyển hóa bất tận.

Nhằm ghi dấu quan niệm phổ biến này của Đại thừa nơi hành giả, hay *Sādhaka* (tín giả), bằng năng lực của một biểu tượng thiên quán, chân ngôn OM mở ra mọi cách phát âm trang nghiêm, mọi nghi thức lễ bái, mọi tập trung thiền quán.

Quan niệm này không thể được diễn bày hoàn hảo hơn bởi bất cứ biểu tượng nào khác ngoài chân ngôn OM, như Robindranath Tagore đã nhận xét: ‘Đó là từ biểu tượng sự vô hạn, sự toàn mỹ, sự bất diệt. Âm thanh đó tự nó đã hoàn hảo và thể hiện tính trọn vẹn nhất như của vạn vật. Mọi quán tưởng tu trì của chúng ta đều bắt đầu bằng OM và kết thúc cũng bằng OM. Có nghĩa là nó chan hòa tâm ta bằng linh cảm về sự toàn thiện vĩnh hằng, và giải thoát nó khỏi thế giới nhỏ hẹp của bản ngã.’

Và như vậy khi mà Phật giáo ý thức được sứ mệnh toàn cầu của nó và trở thành một tôn giáo trên phạm vi toàn cầu, một lần nữa chân ngôn OM đã trở thành ‘chủ đề xuyên suốt’ trong đời sống tôn giáo, biểu tượng của sự thôi thúc giải thoát toàn diện, ở đó kinh nghiệm về tính nhất thể và liên đới không phải là mục tiêu tối hậu mà là *điều kiện tiên quyết* cho sự giải thoát thực sự và giác ngộ toàn vẹn. Đó là biểu tượng

của sự thôi thúc được giải thoát, không còn liên quan đến sự cứu rỗi của riêng người nào hay sự kết nối giữa bản ngã cá nhân (*ātman*, tiểu ngã) với đại ngã của toàn thể vũ trụ (*brahman*), mà được căn cứ trên sự thấu hiểu rằng hết thảy vạn hữu trên thế gian đều tương liên tương thuộc nhau đến mức bất cứ phân biệt nào về ‘ta’ và ‘người’ đều là ảo tưởng, và rằng chúng ta trước tiên nên diệt ảo tưởng này bằng sự thâm nhập vào tâm thức vũ trụ ở ngay trong mỗi chúng ta, trước khi ta có thể hoàn thành tiến trình giải thoát.

OM, do đó, như ta sẽ thấy trong tiến trình này, không phải là điều tối hậu hay cao nhất trong hệ thống chân ngôn Phật giáo, nó là cái căn bản, điểm khởi đầu Bồ-tát đạo, cho nên nó là chân ngôn mở đầu của hầu hết các mantra, các nghi lễ bái sám, các quán tưởng về tư duy tôn giáo v.v., mà không phải là từ kết thúc. Chúng ta có thể nói, phương pháp của Phật giáo được bắt đầu ở đó, ở chỗ mà các *Upaniṣad* kết thúc; và dù cả hai hệ thống này sử dụng cùng một biểu tượng (OM), song ý nghĩa của nó được đánh giá khác nhau, vì điều này tùy thuộc vị trí mà biểu tượng chiếm giữ trong mỗi hệ thống và mối liên hệ với các biểu tượng khác trong hệ thống đó. Người ta hoàn toàn hiểu lầm khi diễn giải cách sử dụng chân ngôn OM trong Phật giáo như một sự quay trở lại truyền thống Bà-la-môn hay sự đồng hóa hoặc trở về với các giáo thuyết *Upaniṣad*. Sẽ là một sai lầm lớn nếu kết luận rằng vì thuật ngữ ‘*nirvāṇa*’ đều được Phật giáo và đạo Hindu sử dụng, có lẽ nó có nghĩa giống nhau đối với các tín đồ đạo Phật lẫn đạo Hindu.

Giá trị của chân ngôn OM trong Phật giáo Đại thừa chỉ có thể được thẩm định đúng đắn khi được nhìn từ quan điểm của toàn thể hệ thống và thực hành các Mantra. Hiện tại ta chỉ cần nêu bật việc giải phóng tâm trí – và bản chất mở rộng tâm hồn của chân ngôn này. Âm thanh của nó mở ra tận cùng bản thể con người trước các rung động của một thực tại cao hơn – không phải là cái thực tại bên ngoài y, mà là cái luôn hiện diện ở trong cũng như quanh y – tuy nhiên là cái mà y tự ngăn chặn mình với nó bởi việc dựng lên bao rào cản bao quanh cái bản ngã hão huyền của y. OM là phương tiện để diệt trừ các giới hạn giả tạo này, để có thể nhận thấy tính vô hạn của chân tánh chúng ta, và tính nhất thể của chúng ta với hết thảy vạn vật sống động xung quanh.

OM là thanh âm ban sơ của thực tại phi thời gian; nó rung động trong ta

từ quá khứ vô thí, và vang dội mãi trong ta nếu chúng ta phát triển được thính giác nội tâm bằng một tâm trí bình lặng. Đó là thứ âm thanh tiên nghiệm của quy luật bản hữu nơi vạn vật, sự hòa điệu nhịp nhàng muôn thuở của hết thảy những gì sống động, một nhịp điệu ở đó quy luật trở thành sự thể hiện của tự do toàn vẹn.

Cho nên trong *Sūrangama Sūtra* (kinh Thủ-lăng-nghiêm) có nói: ‘Ông (A-nan) đã tu học Phật pháp, do nghe và thọ trì những lời Phật dạy. Sao ông không quay ngược nghe trở lại âm thanh của Pháp Tự tính ngay trong Tâm của mình để mà tư duy tu tập?’⁹

Cái tiếng OM nếu phát ra từ tâm tư và từ miệng một người thành tín (*śraddha*; Pāli: *saddha*), nó giống như sự mở rộng vòng tay để ôm lấy vạn vật. Đó không phải là một biểu lộ của sự tự bành trướng, mà đúng hơn là sự tiếp nhận cả vũ trụ, sự hiến dâng và tiếp thu – có thể so sánh như sự hiến dâng và tiếp thu của một bông hoa, khi nó khai nở hết các cánh hoa trước ánh sáng và trước mọi người đang chiêm ngưỡng vẻ thanh nhã của nó. Đó là sự cho và cùng lúc cũng là nhận; cái nhận đã thoát ngoài lòng ham muốn và cái cho mà không mong cầu áp đặt.

Vì thế, OM đã trở thành biểu tượng của quan điểm phổ quát của Phật giáo trong lý tưởng Đại thừa, không biết đến các dị biệt về tông phái, cũng như một vị Bồ-tát với tâm nguyện phổ độ hết thảy chúng sanh không phân biệt, cùng lúc cứu giúp từng người tùy theo tình cảnh, bản chất và cá tính riêng của nó. Một lý tưởng như vậy tự nổi bật khỏi một giáo điều chừng nào nó còn mời gọi và khích lệ sự tự do định đoạt của cá nhân. Nó không cần dựa vào các cứ liệu lịch sử để chứng minh mà chỉ dựa trên giá trị của nó trong hiện tại trước mắt – không cần các chứng cứ theo lô-gic, mà chỉ cần khả năng truyền cảm và ảnh hưởng sáng tạo của nó trong tương lai. (kỳ sau: “*Tảng đá của triết gia và cam lộ của cuộc sống*”).■

Dịch Việt: Hạnh Viên

⁹ Bản dịch của Tỳ-kheo Wai-tao và Dwight Goddard, trong *A Buddhist Bible*, tr. 258.
- Phụ chú ND: Kinh *Thủ lăng nghiêm* quyển 6, T19 No945, tr. 131a17: 將聞持佛佛, 何不自聞聞?

BẢN THỂ LUẬN TRONG TƯ TƯỞNG PHẬT GIÁO ĐẠI THỪA

Gadjin M. Nagao

I. Đạo Phật và Bản thể luận

Bản thể luận (ontology) trong phạm trù Phật học tất nhiên là có quan hệ trực tiếp đến hệ thống căn bản nhất của Phật học; do vậy, điều này sẽ được thảo luận trong sự khảo sát về mọi tư tưởng và giáo lý đạo Phật. Tuy nhiên, những vấn đề sau đây, tôi sẽ đề cập một cách chuyên biệt và chủ yếu là trên phương diện tư tưởng Phật giáo Đại thừa.

Thế thì, cái gì là biểu thị cho bản thể luận? Vốn chẳng cần nói thêm là thuật ngữ *bản thể luận* hoặc *siêu hình học* (metaphysics) là những từ chuyên môn được khai triển trong giới triết gia và nhà nghiên cứu phương Tây, nhưng chúng ta nên đặt vấn đề, liệu những thuật ngữ này có thể được áp dụng hoặc thậm chí có thể được tìm thấy trong tư tưởng đạo Phật với cùng cách thức như vậy chăng.

Bản thể luận đại biểu cho một lý thuyết cơ bản trong đó người ta khảo sát sự hiện hữu như là chính nó đang ‘hiện hữu’, và điều ấy được hiểu là đồng nghĩa như siêu hình học hoặc là, như điều đã được biết vào thời cổ đại, là ‘*philosophia prima—nguyên lý/tiền đề triết học*’. Trong những trường hợp này, hiện hữu, đặc biệt hiện hữu thực sự (substantial) hoặc hiện hữu về mặt bản chất (intrinsic existence), là đối tượng của thảo luận, và đều được khảo sát trong cách đặt vấn đề như: ‘Cái gì là nguyên lý nền tảng ẩn tàng trong sự hiện hữu?’ hoặc ‘Cái gì là nguyên nhân đầu tiên của sự hiện hữu?’ hoặc ‘Cái gì là thực tại chân thật?’ v.v... Bản thể luận là, về một phương diện, rất gần gũi với vũ trụ luận (cosmology) khi khảo sát nguồn gốc và hình thành vũ trụ và triết học tự nhiên khảo sát về luật tắc của tự nhiên giới, động lực học, các nguyên tố chính cấu thành (nguyên tử—atomic principles). Mặt khác, bản thể

luận chính nó có sự liên quan đến vấn đề hiện hữu của Thượng đế (God), có nghĩa vấn đề hiện hữu của Thượng đế là cao tột nhất, và do vậy, điều ấy được triển khai cùng với tuyến thần học, khi đó là nỗ lực chứng tỏ sự hiện hữu của Thượng đế. Do vậy, bản thể luận có một khuynh hướng rất mạnh về phía luận lý siêu hình học và đến mức độ khác với triết học, đã lập nền tảng trên chủ nghĩa kinh nghiệm (empiricism) hoặc tâm lý học (psychology).

Nhìn từ phương diện bản thể luận, điều ấy như thể là đánh giá tích cực cho hữu thể và nhận định tiêu cực cho vô thể (non-existence). Chẳng hạn, vấn đề ở trên về chứng cứ hiện hữu của Thượng đế, một thực thể hoàn toàn tuyệt đối thì không thể nào có chút gì thiếu sót, và chính trong khía cạnh này mà Thượng đế tuyệt đối và hoàn toàn được gọi là thực sự hiện hữu và là một thực thể, vì Thượng đế không thiếu phẩm tính hiện hữu. Dĩ nhiên, chỉ hiện hữu thôi chưa phải là hàm ý thực thể tuyệt đối ngay tức khắc, nhưng khi nhìn từ phương diện bản thể luận, vấn đề thực thể được truy cứu như hiện hữu ấy được chấp nhận là một trong các đức tính của Thượng đế. Ngược lại, cái gì không hiện hữu thì được xem như là không hoàn hảo, hoặc có khi, thậm chí là cội nguồn của cái ác.

Nhưng trong tư tưởng Đông phương, thường có trường hợp là phi hiện hữu (non-existence) hoặc hư vô (nihility) trở nên là nguyên lý cơ sở của bản thể luận. Vô (無, Non-being) của đạo Lão và tánh không của đạo Phật là những ví dụ. Trong *Áo nghĩa thư* (Upaniṣad),¹ chúng ta có thể nhận ra triết lý của các bậc hiền triết, như Uddālaka Āruṇi Gautama (c. 700 B.C.), là người khẳng định rằng hữu thể –*being* (*sat*) như là cội nguồn của vũ trụ, nhưng người ta cũng nhận thấy rằng còn có một ý

¹ *Áo nghĩa thư* (Upaniṣad) còn được biết với một tên gọi khác nữa, đó là *Vedānta*, vì nó được xem là phần tột cùng của Phê-đà, chính với tên gọi này mà triết học *Áo nghĩa thư* (Upaniṣad), triết học Phê-đan-đa (Vedānta), trở nên rất quen thuộc. Dù thường có ý nghĩ rằng *Áo nghĩa thư* (Upaniṣad) được ghép vào trong phần phụ lục của Sâm lâm thư (*Āraṇyaka*), có khi lại được ghép vào trong phần phụ lục của *Áo nghĩa thư* (Upaniṣad), có vào khoảng 112 *Áo nghĩa thư* (Upaniṣad) đã được Nirṇaya Press, Bombay, ấn hành năm 1917. Śaṅkara, luận sư xuất sắc của *Áo nghĩa thư* (Upaniṣad) cho rằng *Áo nghĩa thư* là dành cho những con người siêu việt đã vượt thoát ràng buộc sự hưởng thụ ở trần gian hoặc cõi trời, và cho những ai mà bốn phận trong tín ngưỡng Phê-đà không còn thu hút họ nữa.

tưởng cổ xưa hơn, cho rằng ‘vô –không hiện hữu’ là nguyên lý đằng sau sự sáng tạo nên thế giới. Cũng vậy, bài Tán ca Sáng tạo (Creation Hymn; s: Nāsadīya) trong Rg-veda có đoạn như sau:

1. *Thuở ấy chưa có vô thể, cũng chẳng có hữu thể.
Chẳng có không khí và bầu trời trên cao
Cái gì bao trùm tất cả? Ở đâu? Do cái gì chống đỡ?
Phải chăng đó là nước từ vực sâu thăm thẳm?*
2. *Thuở ấy chưa có cái chết, cũng chẳng có bất tử.
Chưa có phân biệt ngày và đêm
Chỉ riêng hơi thở bằng yên lặng và tự hộ trì
Ngoài Ngài ra chẳng còn ai, chẳng có gì trên Ngài.*
3. *Thuở ban sơ bóng tối ẩn mình trong bóng tối;
Vũ trụ chỉ là nước mênh mông
Trong đó ẩn chứa cái trống không rỗng lặng
Riêng bằng sức mạnh của nhiệt tình mà Ngài sinh ra.²*

Bằng cách nào mà các ý niệm như ‘hữu thể’ và ‘vô thể’ liên hệ với nhau theo cách bản thể luận? Vô thể (Non-existence) là một vấn đề lớn ngay cả trong triết học Tây phương, nhưng trong đó đã được xem xét trong nhiều trường hợp như là sự hiện hữu không trọn vẹn, như một ác ý, hoặc sai sót. Bản thể luận, đến cực điểm của nó, vốn có nền tảng trên sự hiện hữu như là một giá trị tích cực. Ngay cả khi hư vô chủ nghĩa giữ vai trò chủ chốt, nền tảng bản thể luận của nó vẫn không sai khác. Trong lịch sử triết học phương Tây, bản thể luận và Thực tại luận (realism) đã được trừ định một cách tất yếu để tiếp xúc và đương đầu với các loại hư vô luận (nihilism). Tuy nhiên, ngay cả trong hệ thống của hư vô luận đó, có thể nói rằng khuynh hướng hữu thể không khác phục được, đặc biệt là khi tuyên bố của họ về hư vô luận được so sánh với ý niệm ‘vô thể’ của Đông phương hoặc so sánh với tư tưởng tánh không của đạo Phật.

Đó là vấn đề, rất đáng ngạc nhiên tự hỏi khi Phật giáo xiển dương Vô ngã và tánh không liệu có thể xem điều gì liên quan đến bản thể luận? Mặt khác, tuy nhiên, khi đưa ra ý nghĩa bản thể luận, thì nó không thể

² Tán ca thứ 129, chương X của Lê-câu Phệ-đa (Rg-Veda). Dịch từ bản Anh ngữ. (1)Wendy... (p.259)

bắt đầu và kết thúc bằng Thực tại luận; nó phải bao hàm hư vô chủ nghĩa trong *nhóm (fold)* của chúng. Lại nữa, nó phải nhận tư tưởng ‘vô thể’ và tánh không của Đông phương làm đối tượng khảo sát của nó. Theo E. Conze:

Trong siêu hình học của trường phái Aristote, nguyên lý mâu thuẫn chi phối tất cả những gì đang vận hành (*to on*). Hoàn toàn khác với nguyên lý tối thượng và vô song của bản thể luận Phật giáo, chung cho mọi trường phái và đã được trình bày rõ ràng trong nhiều duyên do. Nguyên lý này phát biểu chân lý ‘Trung đạo,’ giữa ‘là’ và ‘chẳng phải là.’ Không trệ vào một trong hai cực đoạn này. Bậc Đạo sư/Tìm cầu chân lý (Truth-finder) giảng dạy giáo pháp bằng Trung đạo.³

Quan niệm từ phát biểu này, hiển nhiên là đạo Phật không thể bị quy định trực tiếp vào trong nền tảng của bản thể luận theo cách Aristote, hoặc một bản thể luận như vậy có thể được lập nền tảng trong đó. Tuy nhiên, nếu chúng ta có liên quan đến bản thể luận, thì chẳng khó khăn gì để thấy ra vô số những cách diễn tả và giải thích mang tính bản thể luận trong kinh điển hoặc luận giải. Có một học thuyết về vũ trụ được hình thành trên nền tảng của núi Tu-di⁴ thần thoại; có quan niệm về vũ trụ trong đó thế giới được chia thành ba cấp độ, hoặc trong đó vô số các *kiếp (aeon)*⁵ được hệ thống thành ba thời. Còn có những tư tưởng khác,

³ E. Conze, *Buddhist Thought in India*.

⁴ Sumeru: Tu-di sơn 須彌山; S: meru, sumeru. Theo vũ trụ quan của Ấn Độ cổ thì Tu-di là trung tâm của vũ trụ và là trụ xứ của chư Thiên. Về núi Tu-di thì hai quan niệm vũ trụ của Bà-la-môn và Phật giáo giống nhau, ngoài ra chúng lại có nhiều chỗ khác nhau về các hệ phụ thuộc. Theo quan niệm Phật giáo thì xung quanh núi Tu-di là biển cả và lục địa bao bọc; dưới núi Tu-di là cõi của loài Ngạ quỷ (s: preta), phía trên là tầng của các Thiên giới (s: deva) cao cấp, các tầng Sắc giới (s: rūpaloka) cũng như các tầng Vô sắc giới và Tịnh độ.

⁵ Kiếp 劫 (劫); C: jié; J: kō; S: kalpa; P: kappa; dịch trọn âm là Kiếp-ba (劫波); một khái niệm của Phật giáo nhằm chỉ một thời gian rất dài. Một thời kiếp được biểu diễn như sau: cứ trăm năm có người dùng một tấm khăn lụa chùi một khối đá lập phương mỗi bề một dặm (1,6 km = 1 dặm), thì lúc khối đá mòn hết, đó là một kiếp. Mỗi kiếp có bốn giai đoạn sinh, thành, hoại, diệt của các thế giới. Trong giai đoạn hai, các thiên thể (mặt trời, mặt trăng) được sinh ra, sinh vật phát triển và bắt đầu có dạng đời sống xã hội. Trong giai đoạn hoại diệt, các yếu tố lửa, nước và gió phá hủy toàn bộ thế giới.

như pháp giới (*dharma-dhātu*), chân như (*tathatā*), tánh không (*śūnyatā*), tương đối giống như ý niệm thực tại chân thực và tuyệt đối.

Trên nền tảng của giáo lý về pháp (*dharma*), trong đó các pháp đều được phân thành hai nhóm, *hữu vi* (*conditioned; saṃskṛta*) và *vô vi* (*unconditioned; asaṃskṛta*), ngay cả một nghiên cứu có tính siêu hình học được khai triển trong trường phái Phật học Trung-Nhật (Sino-Japanese Buddhism) dưới tên ‘Thật tướng luận’.⁶ Tuy nhiên, dạng bản thể luận này không phải là bản thể luận nêu lên niềm tin chân xác vào sự hiện hữu của các pháp. Trái lại, đó là một dạng bản thể luận đề ra sự tín nhiệm chân xác vào ‘vô thể’ và tánh không như là nguyên lý cốt yếu. Vì dạng bản thể luận như vậy nhắm đến Trung đạo siêu việt hai cực đoạn *có* (hữu thể/tồn tại) và *không* (vô thể/không tồn tại). E. Conze gọi đây là ‘bản thể luận mới’⁷ đối nghịch với bản thể luận của Tiểu thừa, nhưng có thể nói là tương đồng với bản thể luận trong triết học Tây phương khi suy cứu về hiện thể.

Khi nhìn từ quan điểm bản thể luận trong triết học phương Tây, Đạo Phật có thể được xem như đã cung ứng một chất liệu hoàn toàn mới mẻ và độc đáo, nhưng ở đó vẫn còn một vấn đề là bản thể luận có thể được lập thành trong đạo Phật hay không, vì bản thể luận không phải là mục tiêu chính yếu của đạo Phật chút nào cả, cũng chẳng phải đạo Phật cố gắng lập nên một triết lý. Vấn đề đạo Phật là tôn giáo hay triết học hoàn toàn là vấn đề được thảo luận bởi nhiều học giả sau khi đạo Phật được giới thiệu vào thế giới phương Tây. Tôn giáo và triết học là sản phẩm trí óc của tư tưởng Tây phương và được cho là đối nghịch lẫn nhau.

Ý tưởng đồng tình chính xác với quan niệm ấy không thể tìm thấy trong Ấn Độ, Trung Hoa hay Nhật Bản. Đúng hơn, ở Ấn Độ, tôn giáo

Bốn giai đoạn nói trên hình thành một đại kiếp (s: mahākalpa), mỗi đại kiếp gồm 20 tiểu kiếp hợp lại. Mỗi tiểu kiếp lại được chia ra thành những thời kì sắt, đồng, bạc, vàng. Trong thời gian một tiểu kiếp thành hình, thọ mệnh của con người cứ kéo dài thêm, cứ mỗi trăm năm thêm một tuổi, cho đến lúc con người thọ 84000 năm. Thân thể con người cũng cao lớn đến 8400 bộ. Trong giai đoạn hoại diệt của một tiểu kiếp, đó là giai đoạn của chiến tranh, bệnh dịch, thiếu ăn lan tràn, thì thọ mệnh con người ngắn dần, chỉ còn 10 năm. Thân người lúc đó chỉ còn một bộ.

⁶ ... reality characteristic theory.

⁷ Ibid., p.219.

và triết học kết thành một, và khó có thể nghĩ rằng đạo Phật không phải là một hay khác. Cũng vậy, suy nghĩ chung là đạo Phật không mâu thuẫn với triết học hay khoa học và có ý nghĩa rất thân thiết với nhau. Đạo Phật, thực vậy, là ở tầm mức cao của tri thức và triết học. Tuy nhiên, tư tưởng và ý niệm cấu thành hạt nhân của đạo Phật chính là những gì xuất sinh từ trực giác nội quán (intuitive insight) mang đặc điểm tâm cao của tôn giáo hơn là mang tính triết học. Trong nhiều sự kiện, đạo Phật không thể được đồng bộ hóa (synchronized) với các ý niệm của triết học phương Tây một cách trực tiếp, và còn có chút khoảng cách với các phương thức tôn giáo Tây phương. Nói đơn giản, đạo Phật là một tôn giáo mang đậm màu sắc triết học.

Đạo Phật có hai khía cạnh triết học và tôn giáo được biết đến từ thực tế là trí huệ (wisdom) và phương tiện (expedient actions) hay trí huệ và thực tiễn thể hiện tinh túy của giáo lý Phật học. Biểu tượng đạo Phật chẳng gì khác hơn là giải thoát và niết-bàn, và cũng là sự vượt qua con đường dẫn chúng ta đến các đối tượng ấy. Biểu tượng trên chỉ cho sự thực chứng Phật trí (realization of Buddha), là trí huệ được mô tả là vô phân biệt; cùng với sự thể nhập con đường tu đạo, mà các công hạnh tu tập đạo Phật được an lập. Sự hoàn thiện đời sống đạo đức trong cuộc sống phàm trần và sự tuân thủ những quy tắc luân lý đều được bao gồm trong các pháp tu của đạo Phật, nhưng điểm tập trung là nỗ lực tu tập⁸ (yoga) và thiền định (dhyāna). So sánh với các nền triết học và tôn giáo khác trên thế giới, vị trí mà pháp tu tập tương ứng và thiền định này chiếm được tương đối rất quan trọng trong tư tưởng Ấn Độ và tư tưởng đạo Phật. Trong mọi trường hợp, trí huệ chân chính bao hàm vào pháp tu tập Du-già (Yoga) này; đó chính là sản phẩm của thiền định. Tâm thức tán loạn, tri kiến rối loạn, điều ấy chẳng liên quan gì với thiền định cũng chẳng dính dáng gì đến trí huệ chân thực, cũng chẳng phải là Phật trí (Buddha-Wisdom). Trí huệ chân thực không những khác biệt với tri thức thường nghiệm thông thường mà còn khác với tri thức tìm cầu theo đuổi duy lý. Do vậy, rõ ràng rằng bản thể luận được thừa nhận

⁸ Du-già 瑜伽; S, P: yoga; nguyên nghĩa “tự đặt mình dưới cái ách”, có nghĩa là phương pháp để đạt tiếp cận, thống nhất với Tuyệt đối, với Chân lý. Vì có nhiều cách tiếp cận nên Du-già là một khái niệm rất rộng phép thực hành Du-già (yoga), tức pháp thiền định quán tưởng và phát huy hạnh nguyện Bồ-tát.

phần lớn trong ý nghĩa như vậy không có vị trí trong Phật học.

Nhưng, rất đúng với bản thể luận Phật giáo, một nền bản thể luận của Trung đạo, siêu việt hai cực đoạn có và không, không thể nào bị phủ nhận hoàn toàn trong Phật học. Thấy hiển nhiên đó bản thể luận đạo Phật lưu xuất từ Phật trí; về một mặt, nó phải vượt lên cao trên cả thế giới quy ước, và mặt kia, nó phải có phẩm tính của hiện thực (hay thực chứng) kết quả từ công phu tu tập Du-già để qua đó, đỉnh cao ấy được tiếp cận. Bản thể luận nên được an lập trong một môi trường lý trí, tư tưởng con người bắt rễ từ bản chất của mình, tự chuyển hóa thành Phật trí thông qua tu tập thiền định (*dhyāna*). Điều ấy có thể được gọi là ‘*triết lý thực tiễn—practical philosophy*’, mà chẳng có việc gì để làm với những lý thuyết bênh vực thần luận (theology) hoặc với những bản luận về thực hành đạo đức. Thuật ngữ ‘*thực tiễn—practical*’ ở đây chỉ cho sự áp dụng các pháp tu Du-già, hoặc thực hành Trung đạo, kết quả từ tu tập thiền định. Thực tế, đạo Phật gọi điều này như là ‘Trung đạo’ và không đơn giản là ‘ở giữa’, đã trao cho *triết lý thực tiễn* này ý nghĩa của nó. Như vậy, bản thể luận Phật giáo, nếu bao giờ cũng là thống nhất, thì nó phải được an lập trên nền tảng là nó là đối tượng của ‘trí huệ’ và, cùng lúc, là nội dung của ‘thực hành’ thiền định. Một bản thể luận như vậy, nhiều vấn đề khác sẽ sinh khởi. Sẽ phát sinh những vấn đề như: ‘Thế giới hiện hữu của chúng ta thuộc loại nào—có nghĩa là, thế giới hỗn mang—trong đó nhị nguyên chủ thể/khách thể luôn luôn chiếm ưu thế?’ hoặc là ‘Thế giới hỗn mang này liên hệ với cảnh giới giác ngộ giải thoát như thế nào?’ v.v...

Nếu phải chấp nhận cách hiểu về bản thể luận Phật giáo theo cách đã nói ở trên, chúng ta có thể thấy trước nhiều vấn đề khó khăn từ quan niệm ấy. Để giải quyết và làm sáng tỏ những vấn đề này là điều không đơn giản. Tuy nhiên, trong thảo luận dưới đây, tôi sẽ khảo sát những đề tài đa dạng về bản thể luận theo quan điểm Đại thừa, trong khi vẫn ghi nhận trong tâm về bản thể luận Phật giáo như đã được đề cập ở trên.

II. Vấn đề Chủ thể và Đối tượng

Do vì cảnh giới mà tôi hiện hữu và thế giới đang hiện hữu, tôi là ở trong, thế giới là ở ngoài. Quy luật chung trong đạo Phật, ‘*tôi*’ được biểu thị bằng thuật ngữ ‘*ātman; self*’ hoặc ‘*chúng sinh*’ (*sattva; sentient being*), trong khi đó, thế giới bên ngoài tôi được biểu thị bằng thuật ngữ

‘*pháp-dharma*.’ Nói theo cách khác, Tôi là ‘chủ thể’ khi nào Tôi là cái biết, thế giới là ‘đối tượng’ (của cái biết ấy). Khi hai điều này được đề cập đến, là ‘*chúng sinh giới-sentient-being-world*; s: *sattva-loka*’ và ‘*khí thể gian-receptacle-world*; s: *bhājana-loka*.’ ‘Tôi’ như một chúng sinh, là cái tồn tại trong một vật chứa, đó là thế giới bên ngoài; và ‘*khí thể gian-receptacle-world*’ là môi trường bao quanh cái ‘Tôi.’ Điều này có nghĩa là một chúng sinh đang cư ngụ trong môi trường vật chất chẳng gì khác hơn là một phần cấu thành của thế giới. Hoặc là, khi hai điều này được hiểu như là ‘*ngã*’ và ‘*cái thuộc về ngã*,’ thì ‘Tôi’ có nghĩa là một chúng sinh, chiếm vị trí trung tâm của thế giới và thế giới ngoại vi là cái thuộc về chúng sinh ấy, có nghĩa là, vật thể sở hữu của chúng sinh. Do vậy, sự tương phản của ‘Tôi’ và ‘thế giới’ được quan niệm từ nhiều phương diện khác nhau trong đạo Phật.

Trong tác phẩm *Tôn giáo là gì?* (*Shukyō to wa; Nanika e: What is Religion?*), Keiji Nishitani đã đưa ra hai chất vấn. Trước hết ông đặt vấn đề, ‘Cái gì là ý nghĩa của mỗi mỗi sự hiện hữu đối với tôi?’ Thứ hai, tác giả nêu lên một vấn đề rất nghịch lý, ‘Vì mục đích nào mà tôi hiện hữu?’⁹ Hỏi ý nghĩa hoặc mục đích gì mà mỗi mỗi hiện hữu đang có trong tôi là một vấn đề văn hóa, vì với sự tôn trọng vạn hữu mà con người có văn hóa mới có thể đặt một vấn đề như vậy. Nhưng vấn đề tôn giáo thì lại khác với điều này. Khi hỏi, ‘Vì mục đích nào mà tôn giáo dành cho tôi?’, thì đó không phải là một vấn đề tôn giáo, mà là văn hóa. Tôn giáo là những gì bắt đầu từ câu hỏi nghiêm túc này, ‘Tôi hiện hữu như thế nào?’ hoặc ‘Tôi từ đâu đến và tôi sẽ về đâu?’ hoặc ‘Vì mục đích gì mà tôi hiện hữu?’

Trong ý nghĩa đó, tôn giáo đã có khởi đầu của nó khi sự hiện hữu của chính con người bị thách thức bởi vết hằn lớn là câu hỏi trọng đại này. Đây không phải là sự hiểu biết về vài đối tượng cũng chẳng phải là mối liên quan nhắm đến ngoại giới. Đó là một vấn đề xuất phát từ nội tại về phía chủ thể con người. Khi Phật giáo Nguyên thủy xem Vô ngã (*anātman*; non-self) như là cơ sở của họ trên nền tảng của vấn đề Ngã

⁹ Keiji Nishitani, *Shukyō to wa Nanika*, (Tokyo: Sōbunsha, 1956), pp. 4-5.

(*ātman*; self), đó chắc hẳn là tôn giáo, là nhu cầu nhân văn (humanistic demand) và khát vọng ẩn chứa từ chiều sâu của họ. Giáo lý Vô ngã này có hương vị đậm đặc về mặt lý thuyết và triết học. Tuy nhiên, thực tế là nó thu hút trí tưởng tượng của rất nhiều tâm thức con người và hấp dẫn không do vì hương vị đậm đặc về mặt lý thuyết và triết học, mà vì nó ấp ủ hơi thở tôn giáo.

Bây giờ, chúng ta sẽ quay lại một chút về bối cảnh những quan niệm xoay quanh đạo Phật vào thời gian hình thành. Thế giới quan tư tưởng Ấn Độ được xiển dương bởi các học giả vĩ đại về *Áo nghĩa thư* (*Upaniṣad*) đã lên đến đỉnh cao khi bàn luận về Phạm (*brahman*) và Ngã (*atman*). Giáo lý về nghiệp (*karma*) cũng bám rễ chắc chắn ở đây, và nó được thừa nhận bởi hầu hết các nhà tư tưởng như là phương pháp cơ bản của tư duy. Hơn thế nữa, người ta nghĩ rằng pháp tu tập Du-già là thiết yếu cho mọi phương cách tinh luyện tư tưởng. Ở đây người ta nhận ra cảm nghĩ ca ngợi lối tu khổ hạnh hoặc là đôi nghịch của nó, chủ nghĩa khoái lạc (hedonism); cảm nghĩ ấy đan xen vào nhau một cách mật thiết với đời sống của con người cùng sự theo đuổi tài sản và thú vui dục lạc hoặc ngược lại, là sống ẩn cư. Có các cực đoan từ chủ nghĩa vật chất và hoàn toàn phủ nhận luân lý đạo đức cùng với thuyết duy linh (spiritualism), qua đó, người ta hiến trọn đời mình cho việc thiền định Du-già. Chúng ta có thể tìm thấy ở đây mọi dạng triết học thực tiễn cũng như lý thuyết. Lập trường nào mà Đức Phật đã chọn khi ngài đối diện với những tư tưởng đa dạng này? Về mặt suy tư mang tính lý thuyết và triết học, dường như Đức Phật đã phê phán ngay thời đó với những chỉ trích rất sâu sắc. Tuy nhiên, về phần cuộc sống thực tiễn của con người, dường như ngài thừa nhận trên phương diện rộng và thậm chí còn có những thoả hiệp. Có lẽ ngài nghĩ rằng, thay vì phủ nhận thẳng thừng chúng từ buổi đầu, nên nâng chúng lên một tầng mức cao thì hay hơn.

Brahman (tế tự), như là nguyên lý ẩn tàng của vũ trụ, nguồn gốc của nó phát xuất từ sự cầu nguyện tôn giáo trong giáo lý Phệ-đa và được lý thuyết hóa như là nguyên lý ban sơ của mọi hiện hữu. Không phải là vấn đề trí năng vào thời điểm đặt vấn đề về nguyên lý ấy. Brahman chính nó là thanh tịnh, thiêng liêng, là lời cầu nguyện đến từ chiều sâu của mọi trái tim con người, là nguyên lý đã tạo thành thế giới và Tôi, là nguyên lý tuyệt đối để Thượng đế và con người phục tùng và tôn trọng

lẫn nhau.

Bất luận con người có thể suy tư về phẩm tính huyền bí như thế nào, cũng không thể từ chối rằng Brahman là biểu tượng của sự thực và là danh xưng của mọi điều chân xác.

Theo dấu chân của nó là thuật ngữ *ātman*. Thông thường, *ātman* từ ban sơ được hiểu có nghĩa là, ‘*hơi thở-breath*,’ nhưng dần dần nó mang lấy đặc tính sự hiện hữu hoặc ‘*linh hồn-soul*’ như là căn nguyên (genesis) của đời sống. Dù *ātman* (ngã) là chủ thể nhận thức, nó không bao giờ được nhận biết cũng không bao giờ bị khách thể hóa (objectified); nó là chủ thể tuyệt đối, là ngã tuyệt đối. Ngược với brahman, là ý niệm biểu thị cho bản chất của vũ trụ và được cho là nguồn gốc chính của vũ trụ. *Ātman* biểu thị cho tiểu vũ trụ (microcosm) cụ thể bên trong cái mà vũ trụ lớn (macrocosm) phản ánh. Vì tiểu vũ trụ được chồng chất lên bởi vũ trụ lớn, nên cả hai được gọi là vũ trụ (universe). Khi *ātman* nhận *brahman* (phạm) như là chính nó và hợp nhất rồi trở thành một với nó, thì có sự giải thoát tối hậu cho loài người. Điều này được nhận biết qua xác quyết, ‘phạm-ngã nhất như’ và *ngã (ātman)* trở nên viên mãn khi hiện hữu kết hợp với *brahman*. Đó có thể nói rằng triết học và tôn giáo trong *Áo nghĩa thư* đã vươn đến đỉnh cao của nó trong diễn tả sự hợp nhất trong câu ‘phạm-ngã nhất như.’ Điều cần phải lưu ý ở đây là: đối nghịch với brahman, vũ trụ, đối tượng hóa, và thuộc về bản thể luận, là *ātman*, chủ thể, thuộc về nhận thức luận (epistemological) và thực tiễn. Trong khi brahman tự gìn giữ đặc tính trừu tượng của bên trong chính nó, thì *ātman* xuất hiện trong bối cảnh như là nguyên lý cụ thể và xác định hơn. Đó là hiện hữu tuyệt đối tương tự như sự hiện hữu của Thượng đế hoặc Đấng Tự tại.¹⁰

¹⁰ Īśvara; p: issara; t: dban-ba; e: lord, the Supreme being. Īśvara: Tự tại thiên. Còn gọi Đại Tự tại thiên 大自在天, Tự tại thiên vương 自在天王, Thiên chủ 天主, (s: Maheśvara; p: Mahissara). Phiên âm là Ma-hê-thủ-la 摩醯首羅, Mạc-hê-y-thấp-phạt-la 莫醯伊濕伐羅. Là một trong 3 vị chủ thần của đạo Bà-la-môn, tức chủ thần Thấp-bà 濕婆 (s: Śiva). Theo truyền thuyết, vị này là thân phần nộ của trời Lỗ-nại-la 嚕捺羅 (s: Rudra), còn có các tên khác như Thương-yết-la (Śaṃkara), Y-xá-na (Īśāna). Ban đầu, vị này và trời Na-la-diên đều được xếp dưới Phạm thiên. Về sau địa vị được tăng dần, và trở thành vị thần có thần cách tối cao, được xem là Bản thể thường trụ, đầy khắp vũ trụ, có tính cách phiếm thân, lấy hư không làm đầu, lấy đất làm thân.

Điều này có nghĩa là ý niệm về ngã được chấp nhận bằng trí năng hiểu biết về thời gian là có cùng với brahman, quyền lực vượt trội hay thậm chí còn hơn cả quyền lực của brahman. Sự tìm kiếm về ngã, hay truy tìm cái ta, là châm ngôn đầu tiên được xét đến của con người. Sự hiện hữu của ngã này nằm dưới mọi nhận thức và thói quen như là chủ thể của nó, vốn là vượt ngoài vấn đề. Tuy nhiên, chính lời nói của Đức Phật về ngã phủ nhận sự hiện hữu một cái ngã như vậy. Điều này lay động những người đương thời như một trận động đất, một sự kiện kinh ngạc ngược với quan niệm truyền thống.

Không thể xác định được giáo lý vô ngã được gán cho Đức Phật là thực sự do ngài truyền dạy, hoặc là, dù ngài được sự tin cậy về một giáo lý như vậy, thì cũng không thể nào xác định được với ý định nào mà ngài truyền dạy giáo lý ấy. Có một số học giả tuyên bố Đức Phật đã không giảng dạy giáo lý vô ngã, mà ngài chỉ nói rằng, ‘đây không phải là ngã.’ Tuy nhiên, cũng không có bằng chứng nào Đức Phật đã giảng dạy giáo lý về *ngã*. Nếu đây không phải là *ngã* và kia không phải là *ngã* và những thứ khác chẳng phải là *ngã*, thì theo đó là *ngã* không được tìm thấy nơi nào khác trong thế giới chúng ta. Trong mọi trường hợp, giáo lý *vô ngã* đã được xiển dương do những môn đệ của Đức Phật như là một trong những *pháp ấn* (dharma-seals)¹¹ của đạo Phật. Cội nguồn của điều này phải trở về lại với chính Đức Phật, vì không có lý do gì để nghĩ rằng đệ tử của ngài đã gán cho ngài giáo lý vô ngã mà lại không đổi ngược lại về phía ngài. Thế thì, với ý định nào mà Đức Phật giảng dạy giáo lý như vậy.

Trong mọi khả năng, Đức Phật đã giảng dạy, trong nhiều trường hợp, những ý nghĩa tôn giáo và đạo đức để trừ bỏ sự chấp trước vào bản ngã

Hình tượng thần này có 3 mắt, 8 tay, cỡi trâu trắng, tay cầm phát trần trắng. Phật giáo tiếp nhận vị này thành thần thủ hộ Phật pháp, trụ ở tầng trời Đệ tứ thiên. Mặt giáo xem vị này đồng với trời Y-xá-na (Īśāna), là một trong 12 vị trời

¹¹ S: dharma-mudrā: Nhất thiết hành vô thường 一切行無常, Nhất thiết pháp vô ngã 一切法無我, Niết-bàn tịch tĩnh 涅槃寂靜. Là Tam pháp ấn. Tứ pháp ấn gồm: Nhất thiết hành vô thường 一切行無常, Nhất thiết hành khổ 一切行苦, Nhất thiết pháp vô ngã 一切法無我, Niết-bàn tịch tĩnh 涅槃寂靜. Thêm Nhất thiết pháp không 一切法空, tức ngũ pháp ấn 五法印. (Tứ điển BKTT Phật giáo).

và về sự vượt thắng tính vị kỷ, vì những hành vi này, hơn những thứ nào khác, có thể đem đến sự an tâm cho đời người. Nhân cách và tập tính của Đức Phật cũng phải được quán sát bởi các đệ tử của ngài là vô ngã và vô tham. Quả thực, điều thuyết phục hàng đệ tử của ngài là, tính cách xả ly tự ngã của ngài. Giáo lý vô ngã chắc hẳn đã được ghi nhớ lại, trên tất cả, thông qua ký ức về những phẩm tính này. Tuy nhiên, giáo lý vô ngã lại liên quan trực tiếp đến bản thể luận, vì thuật ngữ *ātman* đã được thừa nhận như là một ý niệm diễn tả thực tại. Theo đó, tuyên bố ‘vô ngã’ hoặc ‘không ích kỷ–unselfishness’ không có nghĩa là phủ nhận ngã và những gì sở hữu của ngã, mà còn phủ nhận chủ thể như là một ‘linh hồn–soul,’ và như thế dẫn đến sự phủ nhận sự tồn tại của thực thể.

Như đã chỉ ra ở trên, *ātman* ràng buộc rất chặt chẽ với ý niệm tồn tại của thực thể, và có khả năng trên phương diện bản thể luận, sự tồn tại của thực thể ấy vốn cũng liên quan đến các môn đệ của Đức Phật. Có nhiều cách để biểu thị cái ‘ngã’ và, trong đạo Phật cũng vậy, nhiều thuật ngữ như *puruṣa*, *pudgala*, *prthagana*, *ārya*... được dùng rộng rãi để biểu thị sự thông thường trong tính cách hằng ngày hoặc là phẩm tính của người tu hành. Tuy nhiên, khi thuật ngữ *ātman* là mục tiêu đặc biệt của sự phê phán, thì đạo Phật đã đề ra nhiều định nghĩa cho thuật ngữ ấy. Trong số đó, định nghĩa ‘thường hằng,’ ‘duy nhất,’ ‘toàn năng’ là những nghĩa được dùng rộng rãi nhất. Điều ấy có nghĩa là, *ātman* là một thực thể thường hằng và vĩnh cửu, *ātman* là một và duy nhất hoặc là một cái toàn thể; *ātman* thống trị mọi cái khác, và nó không bị cái khác điều khiển, không tùy thuộc vào cái khác, nó tự chủ và toàn năng. Định nghĩa về *ātman* như vậy nhắc cho ta nhớ đến sự toàn năng của Thượng đế và Đấng Tự tại như là hiện hữu tuyệt đối. Trong đời sống chúng ta hằng ngày, chúng ta âm thầm giấu giếm bên trong *ngã* chúng ta một tính kiêu ngạo tương tự của tuyệt đối luận (absolutism), đó là, tính kiêu ngạo của thường hằng, của duy nhất, và quyền tối cao ngự trị các cái khác. Giáo lý vô ngã là nhằm chỉ bày ra rằng, ngã không thể và không nên là những điều như vậy.

Giáo lý về ngũ uẩn¹² là một trong những giáo lý dẫn chúng ta đến sự

¹² Ngũ ấm (cách dịch của Cưu-ma-la-thập); e: five psycho-physical constituents; s: pañca-skandha.

phủ nhận bản ngã. Ngũ uẩn là sắc, thọ, tưởng, hành, thức, cấu thành một sự hiện hữu riêng của con người và dù không có sự hiện hữu một hạt nhân của cái ngã trong đó. Thực tế của chân lý thứ nhất, là khổ đế, vốn rất gần gũi với ý niệm *vô ngã*. Nếu trong trường hợp một cái ngã thường hằng, duy nhất, toàn năng hiện hữu, thì sẽ chẳng có gì khổ. Tương tự, vô thường, (có nghĩa là không thường hằng) còn biểu thị sự phủ nhận cái ngã, vì vô thường được định nghĩa như là ‘cái gì có hợp thì có tan’ hoặc được hiểu là ‘các pháp hình thành và hoại diệt trong từng sát-na.’ Nếu ‘sát-na diệt’,¹³ đồng nghĩa với vô thường, được nhận biết thậm chí đối với đá tảng và các thứ bền chắc khác, thì chúng ta phải thừa nhận rằng xu hướng tri thức thời đó rất nhạy bén để có được trực nhận như vậy. Chúng ta cũng thấy được trong đó một nội quán xuyên suốt, qua đó sự phủ định toàn bộ về thực thể được nhận ra. Như giáo lý vô ngã, giáo lý Duyên khởi (*pratītya-samutpāda*), vốn được xem là nền tảng của giáo lý đạo Phật, cũng là giáo lý phủ nhận khái niệm có một thực thể khi nào đó là giáo lý tương tùy tương hợp. Giáo lý Duyên khởi không chỉ biểu thị ý nghĩa chuỗi xích nhân duyên chuyển dịch từ nguyên nhân đến kết quả.

Có những giáo lý trong đó khía cạnh Luận lý học Phật giáo được hệ thống hóa. Tuy nhiên, điều thực sự thể hiện tính vô ngã là cuộc đời Đức Phật và các công hạnh của ngài. Đó không chỉ là tuyên bố một phủ nhận mang tính lý thuyết về ngã, mà còn thể hiện qua sự thực hành ý niệm ‘không có chủ thể hay *tác nhân*—agentless-ness’ hoặc là sự phủ nhận một chủ thể-tạo tác và tính không chấp trước đối với ngã. Ở đây, như ánh trăng sáng không gì so sánh được, soi chiếu xuyên qua sự che phủ của mây, một chủ thể thực sự hoàn toàn tự tại và không bị dính mắc bởi bóng ma vị kỷ.

Sự phủ nhận về *ngã* bao hàm tính tự tại tuyệt đối về chủ quan tính của đạo Phật, đó vốn là điều hấp dẫn mọi người nhất. Có nghĩa là *ngã* vốn được mọi người thừa nhận từ buổi đầu của *Áo nghĩa thư*, khi *ngã* bị phủ nhận chắc hẳn đã tạo nên một sự chấn động toàn triệt, nhưng sức hấp dẫn của nó vẫn duy trì một động lực lôi cuốn con người đến với đạo Phật. Chắc là họ đã đánh dấu sự phủ nhận về ngã này, được lập

¹³ Momentariness; *kṣaṇikatva*.

thành chỉ do một vị tăng sĩ, điều này vốn quá khác và hoàn toàn trái với truyền thống xưa nay được điều khiển bởi thành phần Bà-la-môn và Sát-đế-lợi (Ksatriyas).¹⁴

III. Triết học A-tỳ-đạt-ma¹⁵

¹⁴ Kṣatriya: Phiên âm Sát-đế-lợi 刹帝利, Sát-lợi 刹利. Dòng dõi vua chúa. Hán dịch: Điền chủ 田主, chỉ cho giới vua chúa, quan đại thần.

¹⁵ A-tì-đạt-ma 阿毗達磨; S: abhidharma; P: abhidhamma; T: chos mngon pa; Còn gọi là A-tì-đàm (阿毗曇). Dịch nghĩa là Luận tạng, Thắng pháp tập yếu luận, có nghĩa là Thắng pháp (勝法) hoặc Vô tỉ pháp (無比法), vì nó vượt (abhi) trên các Pháp (dharma). Là tạng thứ ba trong Tam tạng. Gồm các bài giảng của đức Phật và các đệ tử với các bài phân tích về Tâm. A-tì-đạt-ma là gốc của Tiểu thừa lẫn Đại thừa, được thành hình giữa thế kỉ thứ 3 sau Công nguyên. Lần kết tập cuối cùng của A-tì-đạt-ma là khoảng giữa năm 400 và 450 sau Công nguyên. Có nhiều dạng A-tì-đạt-ma như dạng của Thượng toạ bộ (p: theravāda), của Nhất thiết hữu bộ (s: sarvāstivāda)... A-tì-đạt-ma là gốc của mọi trường phái và người ta dùng nó để luận giảng các bài Kinh (s: sūtra; p: sutta).

A-tì-đạt-ma của Thượng toạ bộ được Phật Âm (佛音; s: buddhaghosa) hoàn chỉnh, được viết bằng văn hệ Pā-li và bao gồm bảy bộ: 1. Pháp tập luận (法集論; p: dhammasaṅgaṇi): nói về các tâm pháp, sắp xếp theo từng cách thiền định khác nhau và các pháp bên ngoài, sắp xếp theo nhóm; 2. Phân biệt luận (分別論; p: vibhaṅga): nêu và giảng nghĩa, phân biệt những thuật ngữ như Ngũ uẩn (五蘊; p: pañcakkhandha), Xứ (處; s, p: āyatana), Căn (根; s, p: indriya) v.v.; 3. Luận sự (論事; p: kathāvatthu): nêu 219 quan điểm được tranh luận nhiều nhất và đóng góp nhiều cho nền triết lí Phật giáo; 4. Nhân thi thiết luận (人施設論; p: puggalapaññati): nói về các hạng người và Thánh nhân; 5. Giới thuyết luận (界說論; p: dhātukathā): nói về các Giới (界; s, p: dhātu); 6. Song luận (雙論; p: yamaka): luận về các câu hỏi bằng hai cách, phủ định và xác định; 7. Phát thú luận (發趣論; p: paṭṭhāna hoặc mahāprakarāṇa): nói về những mối liên hệ giữa các Pháp (p: dhamma).

Trong Nhất thiết hữu bộ, A-tì-đạt-ma được viết bằng Phạn ngữ (sanskrit) và Thế Thân (世親; s: vasubandhu) là người tổng hợp. A-tì-đạt-ma này cũng bao gồm bảy bộ khác nhau, cụ thể là: 1. Tập dị môn túc luận (集異門足論; s: saṅgītiparyāya): bao gồm những bài giảng theo hệ thống số, tương tự như Tăng-nhất bộ kinh; 2. Pháp uẩn túc luận (法蘊足論; s: dharmaskandha): gần giống như Phân biệt luận trong A-tì-đạt-ma của Thượng toạ bộ; 3. Thi thiết túc luận (施設足論; s: prajñaptiśāstra): trình bày dưới dạng Kệ những bằng chứng cho những sự việc siêu nhiên, thần bí; 4. Thức thân túc luận (識身足論; s: vijñānakāya): nói về các vấn đề nhận thức. Có vài chương nói về những điểm tranh luận giống Luận sự (kathāvatthu), Giới luận (dhātukathā) và Phát

Đi theo giáo lý Vô ngã, giáo lý bao hàm kinh nghiệm tri thức (intellectual experience) tác động đến đời sống, chính là lý thuyết hóa về điều này. Ít nhất, một vài thể hệ của các môn đệ đã có nỗ lực về mục tiêu này. Đã vậy, những bộ Kinh được gọi là A-hàm (āgama),¹⁶ mô tả chủ yếu với ý định truyền bá nhiều hơn là đào sâu vào kinh nghiệm tôn giáo. Điều đó không thể nào bác bỏ được. Triết học A-tỳ-đạt-ma là một nền triết học mang tính phân tích về đặc tính của các pháp, cũng không ngoài khuynh hướng này. Triết học A-tỳ-đạt-ma này, đặc biệt là sự phân tích của nó về pháp tướng (dharma-characteristics) đại biểu bởi các Luận sư của phái Thắng luận (Vaibhaṣika)¹⁷ và Nhất thiết hữu bộ

thú luận (paṭṭhāna) trong A-tỳ-đạt-ma của Thượng tọa bộ; 5. Giới thân túc luận (界身足論; s: dhātukāya): gần giống Giới thuyết luận (p: dhātukathā) của Thượng tọa bộ; 6. Phẩm loại túc luận (品類足論; s: prakaraṇa): bao gồm cách xác định những thành phần được giảng dạy và sự phân loại của chúng; 7. Phát trí luận (發智論; s: jñānaprasthāna): xử lý những khía cạnh tâm lý của Phật pháp như Tuý miên (隨眠; s: anuśaya), Trí (智; jñāna), Thiền (禪; s: dhyāna) v.v..

¹⁶ A-hàm 阿含; S: āgama; A-hàm là dịch theo âm Hán Việt, dịch nghĩa là Pháp qui, Vô tỉ pháp. Là bộ kinh căn bản của Phật giáo viết bằng văn hệ chữ Phạn (sanskrit), nội dung giống như trong các Bộ kinh (p: nikāya) thuộc văn hệ Pā-li. Có bốn bộ A-hàm: 1. Trường a-hàm (s: dīrghāgama) gồm 30 kinh; 2. Trung a-hàm (s: mādhyamāgama), tập trung về các vấn đề siêu nhiên; 3. Tạp a-hàm (s: saṃyuktāgama), với nhiều đề tài khác nhau như quán tưởng và thiền định; 4. Tăng nhất a-hàm (s: ekottarikāgama).

A-hàm tập hợp các giáo lý cơ bản của Tiểu thừa mà đức Phật đã từng thuyết giảng như Tứ diệu đế, Bát chính đạo, Mười hai nhân duyên, Nghiệp... Các Bộ kinh thuộc văn hệ Pā-li của Tiểu thừa phần lớn đều trùng hợp với A-hàm, nhưng Bộ kinh thì có thêm phần thứ năm là Tiểu bộ kinh (p: khuddaka-nikāya).

¹⁷ Thắng luận 勝論; C: shènglùn; J: shōron; S: vaiśeṣika-sāstra. Tên một bộ luận và tông phái triết học Ấn Độ mang tên bộ luận ấy, là Thắng Luận tông (勝論宗). S: vaiśeṣika-sāstra; Còn gọi là Vệ-thế-sư (衛世師). Người sáng lập phái này là Ca-na-đa (迦那陀; s: kaṇāda). Là tông phái cổ xưa nhất trong ‘Sáu tông phái ngoại đạo’ của triết học Ấn Độ. Vaiśeṣika theo tiếng Phạn có nghĩa là ‘sai biệt’ (差別) và ‘thù thắng’ (殊勝; s: viśeṣa). Tông này chia trạng thái đa dạng của bản chất thành 6 phạm trù (lục cú nghĩa 六句義; s: padārtha), hơi có khuynh hướng khoa học. Thắng luận tông giữ quan niệm là thông qua sự thực hành trọn vẹn các bốn phạm đặc thù mà con người có thể hiểu được 6 phạm trù, và sự hiểu biết này có thể đưa đến phước lạc. Ca-na-đa

(Sarvāstivāda), một dòng triết học gọi là ‘học thuyết về các hiện tượng giới – *dharma-theory*’ (như được đề xuất bởi Otto Rosenberg) hoàn toàn rõ ràng có khuynh hướng bản thể luận. Câu ‘ngã không, pháp hữu’¹⁸ là khảo sát về quan điểm này. Có thể nói rằng, do cái giả phải trả cho lập thành phủ nhận về ngã, nên có khuynh hướng về sự xác định thực tại luận (realism) phát sinh.

Để giải thích về vô ngã, trước hết là căn cứ vào luận lý về ngũ uẩn¹⁹ đã nói ở trên. Theo đó, *ngã* được xem là cái gì đó giống như ‘linh hồn–soul’ vốn không hiện hữu; cái hiện hữu chính là năm uẩn được hình thành bởi các yếu tố thể chất (physical) và tâm lý (psychological). Đó chẳng gì khác hơn chính là một tổ hợp hay một bó gồm những yếu tố này, tưởng tượng như một thực thể (entity), tạm gọi là ‘*ngã-ātman*’ hay ‘Ta’. Cái ngã như vậy, dù nó được cho là một thực thể, nhưng chẳng gì khác hơn là sự dính mắc vào sự miêu tả sai lầm. Cái thực sự hiện hữu không phải là ‘*ngã-ātman*’ mà chính là những thành tố này. Học thuyết về ngũ uẩn giải thích rằng mọi cá nhân hiện hữu đều như là một ‘tổ hợp’ của các thành phần, như một dòng chảy không ngừng, trong đó gồm cả những yếu tố của tiến trình nhận thức luận (epistemological) như Thập nhị xứ,²⁰ Thập bát giới.²¹ Ở đây, câu nói, ‘Tôi thấy cái gì đó’ được thay bằng câu, ‘cái gì đó được thấy bởi cơ quan nhận biết gọi là mắt’; như vậy, chủ thể ‘Tôi’ bị phủ nhận và không cần thiết. Mỗi thành phần trong ngũ uẩn được gọi là ‘pháp’.

Thuật ngữ ‘*dharma*’ chứa đựng nhiều nghĩa–có thể chỉ cho giáo pháp của Đức Phật; còn chỉ cho chính Phật pháp; hoặc là có thể chỉ cho luật tắc chi phối hoặc là nguyên nhân của các pháp thể gian. Tuy nhiên, trong giáo lý về *pháp* (*dharma*) thuộc hệ thống A-tỳ-đạt-ma, pháp được định nghĩa là ‘nhậm trì tự tánh’²² những hiện tượng bị chi phối bởi luật

trình bày hệ thống quan điểm của ông trong bộ luận *Vaiśeṣika-sūtra*, nội dung gồm 10 chương.

¹⁸ self is empty but things (dharmas) exist.

¹⁹ S: skandha; e: five psycho-physical constituents

²⁰ twelve āyatana; spheres of cognition.

²¹ eighteen dhātu; bases of cognition.

²² Nhậm trì tự tánh 任持自性 S: sva-lakṣaṇa-dhāraṇatva; e: keeps hold of its own essential qualities.

tắc ấy. Pháp như vậy, được cho là ‘thành tố hiện hữu–elemental being’ hoặc ‘phạm trù hiện hữu– categorical being’, có thể được dịch đơn giản là ‘hiện hữu–existence.’ Qua sự phân tích các hiện tượng và chọn lọc ra được các phẩm tính của các thành phần, nhiều pháp được lập như là các hiện thể. Có sắc pháp (material dharmas), tâm pháp (mental dharmas) và các pháp không nằm trong hai dạng này. Đó là các pháp hữu vi²³ – cộng duyên hiện hữu và tất yếu hoại diệt. Ngoài ra, là các pháp vô vi,²⁴ không thay đổi, biến dịch. Trong khi các pháp hữu vi là bị hạn định, bị chi phối bởi mối tương quan nhân quả, còn pháp vô vi thì không bị chi phối bởi điều gì cả.

Về sắc pháp, có sự phân tích về các thành tố theo nhiều phạm trù như *địa đại* (categories of earth), v.v... và có sự nhận thức về cực vi.²⁵ Nhưng sự phân tích về *tâm pháp*, đặc tính và tác dụng của chúng choán đầy không gian rộng lớn. Có lẽ điều ấy do thực tế có tầm quan trọng được đặt trên các tâm hành trong mối tương quan với pháp tu tập Duyên Giác. Cảm giác, ký ức, v.v... được cho là các *pháp* riêng biệt, độc lập (bất tương ưng hành), như đức tin, bất tín, sân, giận, hối hận, ý chí, v.v... đều được gọi là pháp như là những ‘thành tố hiện hữu – elemental existences.’ Lại nữa, cái được hoặc mất, sinh và tử, v.v... không thuộc về tâm pháp hoặc sắc pháp, đều được xem như là các pháp độc lập (bất tương ưng hành). Các pháp đa dạng này vào thời đó, được phân loại thành một nhóm 75 pháp²⁶ và về sau, được phân thành 100 pháp.²⁷

Trong học thuyết về pháp này, điều đáng để ý nhất là các vấn đề đã được phân tích trên quan điểm *duy tâm-nhận thức luận* (psycho-epistemological) hoặc là tác dụng luận (functionalism) như đã được trình bày ở trên. Các pháp đại biểu cho luật tắc trật tự vũ trụ, mà không

²³ S: Saṃskṛta; e: conditioned.

²⁴ A-saṃskṛta ; e: unconditioned.

²⁵ Paramāṇu; e: atoms.

²⁶ Theo luận A-tì-đạt-ma Câu-xá (Abhidharma-kośa) của Thế Thân (Vasubandhu) thuộc Nhất thiết hữu bộ (sarvāstivāda).

²⁷ Duy thức bách pháp 唯識百法; C: wéishì bǎifǎ; J: yuishikihyakuhō. Một trăm pháp chính do Duy thức tông đề xướng. Căn cứ chính là bộ luận *Đại thừa bách pháp minh môn luận* (Mahāyānaśāstra-dharma-vidyādvāra-śāstra), Thế Thân soạn, Huyền Trang dịch, 1 quyển.

thuộc về trật tự của thần thánh. Lại nữa, học thuyết về pháp có thể được mô tả đúng là *thực tại luận* (realism) hoặc như là *đa nguyên luận* (pluralistic). Mỗi pháp được nhìn như là có thực, tồn tại độc lập, và hiện hữu; không những là các pháp hữu vi, mà cả các pháp vô vi như (annihilation), tịch diệt (*nirodha* tức *nirvāṇa*)²⁸ được xem như là hiện hữu trong thực tại.

Danh xưng Nhất thiết hữu bộ (bộ phái chủ trương các pháp đều hiện hữu, đều có thật) phát xuất từ khuynh hướng thiên về *thực tại luận*, trong phái này, các pháp được xem là đều hiện hữu suốt cả ba thời, quá khứ, hiện tại và vị lai. Tuy nhiên, tuyên bố này còn mang nhiều vấn đề tế nhị và đó là đối tượng cho nhiều phê phán nhắm vào do từ các trường phái khác đương thời. Những Luận sư của Nhất thiết hữu bộ tuyên bố rằng cái gì tồn tại suốt cả ba thời chẳng khác gì hơn cách nối liền ý niệm thời gian, trừu tượng hóa và thuộc về ý niệm, đối với ý tưởng một hiện hữu có thực tìm thấy trong các pháp. Ở đây, chúng ta thấy một dạng của Duy tâm luận, trong đó, những gì thuộc về ý niệm hoặc dựa trên khái niệm được cho là hiện hữu trong thực tế. Cùng với ý niệm ‘có’, ‘sinh,’ v.v... được lập ra như là các pháp và được xem như những hiện hữu có thực, chủ trương duy thực luận, ‘tam thế hằng hữu—existence throughout three periods of time,’ còn có thể gọi là ‘duy tâm thực tại luận—idealistic realism.’ Khác với duy tâm thực tại luận này của các nhà Nhất thiết hữu bộ, các Luận sư Kinh lượng bộ²⁹ cho rằng

²⁸ Tịch diệt tức niết-bàn. Khác với *Diệt* trong *sinh diệt* với ý niệm Vô thường (*Chư hành vô thường, Thị sanh diệt pháp*).

²⁹ Kinh lượng bộ, 經量部; S: sautrāntika; Một nhánh của Tiểu thừa xuất phát từ Nhất thiết hữu bộ (s: sarvāstivāda) khoảng 150 năm trước Công nguyên. Như tên gọi cho thấy (sautrāntika xuất phát từ sūtrānta, có nghĩa là Kinh phần, chỉ Kinh tạng của Tam tạng), bộ này chỉ đặt nền tảng trên Kinh tạng (s: sūtra-piṭaka) và phân bác Luận tạng (s: abhidharmapiṭaka) cũng như quan điểm ‘Nhất thiết hữu’ (tất cả đều hiện hữu, đều có) của Nhất thiết hữu bộ. Kinh lượng bộ cho rằng có một thức tinh vi hơn thức thông thường, từ đó đời sống con người sinh ra và chính thức đó sẽ tái sinh. So sánh với Độc Tử bộ (s: Vatsīputrīya) – là bộ phái cho rằng có một tự ngã thật sự, sống kiếp này qua kiếp khác – thì Kinh lượng bộ cho rằng, chỉ có thức là luân chuyển trong Vòng sinh tử và với cái chết thì bốn uẩn (trong ngũ uẩn; s: pañcaskandha) còn lại chìm lắng trong thức đó. Quan điểm về sự tồn tại của thức này đã đóng một vai trò quan trọng trong việc hình thành Duy thức tông (s: vijñānavāda, yogācāra). Kinh lượng bộ còn

thực tại đó chỉ có được trong hiện tại chứ không có trong quá khứ hoặc vị lai; tuy nhiên, chính Kinh lượng bộ cũng được xem như là một trường phái Duy thực (realist).

Giáo lý Vô ngã là một phủ nhận quan niệm tồn tại của hiện tượng như được giải thích ở trên. Giáo lý ‘sinh diệt trong từng sát-na’ – có nghĩa là Vô thường (anityatā) – chính là nền tảng gốc học thuyết của Nhất thiết hữu bộ; có lẽ nó đã đi theo hệ thống giáo lý vô ngã, là sự phủ nhận sự tồn tại của thực thể. Nhưng nhìn từ tổng thể, học thuyết về pháp này như là một dạng của Đa nguyên thực tại luận (pluralistic realism) và người ta có thể tự hỏi rằng liệu nó có phù hợp với ý niệm vô ngã không? Nếu ý niệm ‘có’, ‘sinh,’ v.v... có thể được lập thành như các pháp thực sự hiện hữu trên điều duy tâm luận, thì theo đó, ngã tất yếu cũng như vậy, cũng là một pháp độc lập theo nghĩa duy tâm luận. Đó có phải là sự thiết lập một dạng chủ thể (Bổ-đặc-già-la; pudgala) của Độc tử bộ³⁰ cũng phát sinh từ trường hợp này chăng? Dù ngũ uẩn (skandha) được cho là các pháp thực sự hiện hữu để chứng tỏ cho pháp vô ngã, liệu nó có khả năng là góp phần vào cho sự đánh đổ quan niệm vô ngã? Dù như thế nào, phải chăng đó là những lý do cho quan niệm của Tiểu thừa ‘ngã³¹ pháp câu hữu’ đúng hơn là quan niệm ‘ngã không pháp hữu’ giữ vị trí chủ đạo?

cho rằng, mỗi một hiện tượng thật sự chỉ hiện hữu trong một khoảnh khắc cực nhỏ – được gọi là sát-na (s: kṣaṇa) – và mỗi quá trình chỉ là tiếp nối những khoảnh khắc đó, mỗi quá trình thông qua thời gian chỉ là ảo ảnh. Kinh lượng bộ xem niết-bàn (s: nirvāṇa) là sản phẩm của sự phủ nhận (e: negation) của tư duy, là sự tịch diệt.

³⁰ Độc Tử bộ 犢子部; S: vātsīputrīya; còn được gọi là Trụ tử bộ (s: pudgalavāda). Bộ phái Phật giáo, tách ra từ Trưởng lão bộ (s: sthāvira) trong năm 240 trước Công nguyên. Đó là bộ phái dám đi xa nhất so với các nguyên lý kinh điển thịnh hành trong Thượng toạ bộ. Người sáng lập của phái này là Độc Tử (s: vātsīputra), vốn theo đạo Bà-la-môn, cho rằng đằng sau mỗi con người có một cá nhân, một bổ-đặc-già-la (補特伽羅; s: pudgala; p: puggala), không giống cũng không khác với Ngũ uẩn. Con người đó là kẻ đi tái sinh, là kẻ chịu tất cả các nghiệp báo, thậm chí là kẻ tiếp tục hiện diện trong niết-bàn. Trong thời đại bấy giờ Độc Tử bộ là một trong những bộ phái lớn, nhưng quan điểm của bộ phái này bị các tông phái chống đối vì họ cho rằng *bổ-đặc-già-la* của Độc tử chẳng qua chỉ là biến dạng của một tự ngã (s: ātman), là quan niệm mà đã bị đức Phật phủ nhận.

³¹ Ātman hoặc pudgala.

IV. Tánh không trong Kinh văn Đại thừa

Bản thể luận thực sự có thể nói là có sự khởi đầu bằng sự ra đời của Đại thừa (Mahāyāna) với sự xuất hiện của Long Thụ (Nāgārjuna). Tuy nhiên, bản thể luận ấy không phải là một nền bản thể luận để xác định cho sự hiện hữu, mà bản thể luận để phủ nhận như nguyên lý của chính nó.

Đã nói rằng Đại thừa có căn gốc từ *Kinh Bát-nhã ba-la-mật-đa* (Prajñā-pāramitā-sūtra). Nói vắn tắt, *Kinh Bát-nhã ba-la-mật-đa* khoáng trương thuyết Tánh không và trí huệ Bát-nhã mà thông qua đó để thể nhận tánh không. Trên tất cả, tánh không chỉ cho cái vô thể (non-existence) hoặc vô hữu (no-thing) và chính nó là sự phủ định. Tuy nhiên, chẳng phải nó không có tính xác định. Trong thời kỳ sau này của Phật giáo Trung Hoa, có thuật ngữ ‘chân không diệu hữu’.³² Từ này mang ý nghĩa phủ định và xác định đồng thời, hoặc theo cách ấy, sự phủ định ấy chính nó là xác định hoặc chính tánh không là sự hiện hữu. Tuy nhiên, vì sự khẳng định này là khẳng định thừa nhận phủ định hoặc là được lập thành thông qua phủ định, nó không thể là một phủ định trực tiếp. Cùng lúc, vì nó là xác định thừa nhận sự phủ định, nên biểu thị rằng nó có thể là một xác định tuyệt đối. Trường hợp như vậy, tánh không được gán cho phẩm tính phủ định mạnh mẽ hơn những điều gì khác. Chính hình thái phủ định này đã được khoáng trương trong *Kinh Bát-nhã ba-la-mật-đa* và đó là nền tảng của tư tưởng Đại thừa.

Bằng cách nào mà tinh thần phủ định này, có nghĩa là tư tưởng Đại thừa, sinh khởi vào thời kỳ đầu của kỷ nguyên Tây lịch? Cơ sở của điều này có thể suy nghĩ theo nhiều cách khác nhau. Một điều, chúng ta có thể suy nghĩ về điều kiện xã hội của Tăng-già (*saṅgha*) sống vào thời đó và sự suy thoái. Sự suy thoái của Tăng-già không phải do là kết quả tất yếu từ những tập quán xấu từ vài thế kỷ trước đó, mà nó có thể xảy ra ngay mọi lúc sau khi Tăng đoàn được thành lập. Trong kinh có ghi, sinh hoạt của vài vị tăng (*sa-môn-sramaṇa*) phạm lỗi được giải thích. Chúng ta nhận thấy có ít Sa-môn chân chính hơn là những vị Sa-môn chỉ mặc y phục như Sa-môn và đánh lừa người khác, hoặc là những người trở thành Sa-môn chỉ vì mục đích tiếng khen và lợi dưỡng³³ (*Kinh Kāśyapa-parivarta*, 121).

³² 真空妙有 E: truly empty, (hence) unfathomable existence.

³³ Các kinh điển khác đề cập đến bốn hạng sa-môn, gọi là Tứ chủng sa-môn: 1.

Trong kinh văn khác, chúng ta thấy những vị tỷ-khuru say đắm thú vui thế gian, trang sức thân mình bằng những đồ nữ trang, ngủ trên giường xa hoa, tích trữ tiền bạc kiếm được bằng chiêm bói, hoặc có người phạm tội trộm cắp, sát hại, và thậm chí lừa đảo (Kinh *Sa-môn quả-Sāmañña-phala-sutta*, 45). Những người thành tâm có lẽ hơi có cảm giác thất vọng khi họ thấy những trường hợp này. Thực tế là những sự băng hoại này được ghi lại trong kinh cho thấy, về một mặt, các sự kiện ấy có xảy ra, một mặt khác, sự phản ứng sâu sắc về phía những người kết tập kinh điển cũng như sự phản ứng lại đối với những việc sai trái này. Trong số những đệ tử chính của Đức Phật, có nhóm Lục quần tỷ-khuru,³⁴ thường bị [Đức Phật] quở trách vì dám làm những việc không chính đáng. Còn có những ghi chép về những đệ tử rất vui mừng có suy nghĩ rằng họ không còn bị trói buộc vào những lời dạy của Đức Phật Thích-ca Mâu-ni nữa khi họ nghe tin ngài đã nhập diệt. Sinh hoạt của những tâm hồn yếu đuối và mê lầm như vậy có thể thấy được trong mọi thời kỳ lịch sử của nhân loại.

Như đã nói từ trước, học thuyết Duy thực luận về các pháp được đặt ra là để chứng minh cho vô ngã, đã có trong đó ý nghĩa đặt lại giáo lý vô ngã. Lập lại và xác định những giáo lý như Ngũ uẩn, Thập nhị xứ, Thập bát giới, và Duyên khởi với 12 chi phần như là một cách giải thích về luân hồi (saṃsāra), giải thích theo nghĩa đen, chắc phải củng cố giáo lý theo cách đúng với từng chi tiết. Tuy nhiên, khi giáo pháp được ấn định thành như những tín điều hoặc đức tin, thì sự thông thoáng của tư tưởng sẽ bị hạn cuộc. Để thiết định tính đa nguyên của các pháp như là hiện hữu có nghĩa là sự quy ngưỡng của mọi người về đời sống tu tập rốt ráo sẽ trở nên rối rắm và vướng mắc trong mạng lưới của giáo điều.

Điều gì là ý nghĩa đằng sau giáo lý Vô thường, Vô ngã, và Khô của

Thắng đạo sa-môn 勝道沙門; 2. Thị đạo sa-môn 示道沙門; 3. Hoạt đạo sa-môn 活道沙門; 4. Ô đạo sa-môn 汚道沙門. Đoạn văn trên có ý nói đến hạng sa-môn thứ tư, còn gọi là Hoại đạo sa-môn 壞道沙門.

³⁴ 六群比丘 e: group of six bhikṣus; S: ṣaḍ-vargīka-bhikṣu; p: cha-bbaggiyābhikkhū. 1. Nan-đa 難陀 (Nanda). 2. Bạt-nan-đa 跋難陀 (Upananda). 3. Ca-lưu-đa-di 迦留陀夷 (Kālodāyin; Udāyin). 4. Xiển-đa 闍那 (Chanda). Còn gọi Xa-nặc 車匿. 5. A-thuyết-ca 阿說迦 (Aśvaka) Còn gọi A-thấp-bà 阿濕婆. 6. Phất-na-bà 弗那跋 (Punarvasu). Còn gọi Mãn Túc.

Đức Phật vốn được diễn tả bằng ngôn từ khiến mọi người phải xúc động sâu sắc? Có phải vì để thiết lập một hệ thống ‘mạng lưới giáo điều’ đan quện vào nhau như một tín điều không thể thay đổi? Chân tinh thần của Vô ngã và Vô thường lập được ở một nơi nào khác chăng? Những câu hỏi như vậy, có lẽ, phát sinh trong bối cảnh quy định các giáo điều và phong cách như đã nói ở trên. Mọi người phải nhìn vào ý định chân xác của Đức Phật bằng cách thâm nhập thật sâu vào giáo lý về pháp (dharma-theory). Sự thâm nhập này chính là những gì được khai triển thành cuộc vận động Đại thừa. Trung tâm của cuộc vận động Đại thừa chính là tinh thần phủ nhận để thâm nhập học thuyết về pháp (dharma-theory) đã được chọn lọc để khế hợp với thuật ngữ ‘tánh không’.

Kinh văn tiêu biểu trong đó thuật ngữ tánh không được tìm thấy chính là bộ kinh nhan đề *Bát-nhã Ba-la-mật-đa (Prajñā-pāramitā-sūtra)*. Trong kinh, chúng ta có thể đọc được những câu, ‘sắc tức thị không, không tức thị sắc.’³⁵ Dù những diễn tả này có vẻ biểu hiện trên bề mặt, ‘các hiện tượng nói cụ thể là không, và là phủ định,’ điều phủ định căn bản chẳng gì khác hơn là sự bám chấp của con người vào sự hiện hữu bằng vật thể (*sắc-rūpa*) như là một thực thể (*pháp-dharma*) vì trở nên cố định trong ý niệm sắc. Chẳng hạn, trong giáo lý ngũ uẩn. Tuy nhiên, tánh không được khoáng trương trong văn hệ Bát-nhã chẳng phải luôn luôn được diễn tả bằng thuật ngữ *không (śūnya)*. Trong Kinh *Kim Cang (Vajracchedikā- Prajñā-pāramitā-sūtra)*, thuật ngữ *không* chẳng được tìm thấy. Tuy nhiên, chúng ta gặp những đoạn kinh như:

Đức Phật bảo: Này, Tu-bồ-đề, một người đã phát tâm Bồ-tát thừa nên phát triển một tâm thức như sau,

...

chừng nào còn một ai có thể được nhận thức trong cõi chúng sinh được nhận thức: tất cả chúng sinh ấy đều được Như Lai dẫn đến cõi vô dư y niết-bàn.

Thế nhưng, dù đã dẫn vô lượng chúng sinh đến niết-bàn như vậy,

³⁵ E: Matter is emptiness and the very emptiness is matter; s: rūpaṃ śūnyatā śūnyataiva rūpaṃ.

*nhưng không một chúng sinh nào được dẫn đến niết-bàn cả.*³⁶

Sự phủ định xuất hiện trong câu, ‘... không một chúng sinh nào được dẫn đến niết-bàn,’ là ý nghĩa tánh không được diễn tả ở đây. Lại nữa, chúng ta còn đọc thấy những đoạn kinh như sau:

Bạch Thế Tôn, rất lớn. Thừa Thiện Thệ, thiện nam tử hoặc thiện nữ nhân ấy sẽ qua nhân duyên đó mà tạo được công đức lớn. Vì sao? Vì công đức được Như Lai thuyết dạy là chẳng phải công đức. Thế nên Như Lai mới dạy đó chính là công đức lớn’.

Và,

Vì sao? Tu-bồ-đề, “Tất cả các pháp” được thuyết bởi Như Lai chính là chẳng phải pháp, thế nên tất cả các pháp đều được gọi là Phật pháp.

Ở đây, chúng ta thấy nguyên văn trong kinh trước hết là để giải thích, ví dụ như công đức hoặc là Phật pháp, rồi phủ định hết thảy, và rồi lại công nhận một lần nữa ngay trên cơ sở của sự phủ nhận. Cùng trong văn phong đoạn kinh khác thì thường lập lại sự đề cập đến Phật thân, ba mươi hai tướng tốt của Đức Phật, trang nghiêm Phật độ, thực tướng, hoặc lục độ ba-la-mật-đa. Đây trước hết là những phủ định toàn triệt rồi khẳng định thông qua tiến trình phủ định. Đây không riêng là điều tiêu biểu của Kinh Kim Cang, mà đó là một hình thức thường thấy các kinh điển thuộc văn hệ Bát-nhã.

Sự phủ định diễn ra qua tiến trình nhận thức tánh không đã được cứu xét theo từng trường hợp. Chẳng hạn, *không* (*sūnya*) được quán sát để thể nhận trong định (*samādhi*) hoặc là từ đối tượng của quán chiếu trong tu tập thiền định (*dhyaṇa*). Tánh không, cùng với Vô tướng³⁷ và Vô nguyện,³⁸ được gọi là Tam giải thoát môn (three doors of deliverance). Khi những điều này được giải thích trong kinh, *Vô tướng* có nghĩa là biểu tượng của vô thực thể, *Vô nguyện* như là phủ nhận mong cầu, và *tánh không* là phủ nhận hiện thể. Vì Kinh là những gì phản ánh trực tiếp kinh nghiệm huyền bí, nên *tánh không* cũng được xem là trực giác và huyền nhiệm. Khi *tánh không* được phát biểu là

³⁶ E.Conze, *Vajracchedikā Prajñā-pāramitā-sūtra* (Roma: IsMEO, 1974), pp. 35

³⁷ S: animitta; e: signless.

³⁸ S: apraṇiṇa; e: wishless.

‘thực tướng vô tướng’ hoặc tương tự như ‘hiện hữu trong tánh không,’ thì tánh không dường như quá thân thuộc với cái *không* huyền bí. Hoặc là *tánh không* có thể được hiểu bằng cách so sánh với ‘tịch tĩnh/rỗng lặng–tranquility.’ Các vị tỷ-khưu được khuyên là hãy nỗ lực tu tập thiền định ở những nơi yên tĩnh như trong rừng. Hoặc lại nữa, dù ý nghĩa có phần khác, *tánh không* có thể được xem là có tương quan với hư không (*ākāśa*; open-space), vì trong hư không, có thể chứa đựng nhiều hiện tượng trong khoảng trống của nó và thường chẳng lưu lại dấu vết gì khi một cánh chim bay qua, nó mang ý nghĩa vô cùng và tuyệt đối. Ở đây, tuy vậy, trong ngữ cảnh đa dạng của tánh không, thuật ngữ sẽ được xem xét từ quan điểm phủ nhận trên hai phương diện. Đó là, trước hết tánh không được nhìn từ phương diện phủ định thực thể và thứ hai là từ phương diện phủ nhận chấp trước.

Khởi thủy, giáo lý Vô ngã là một biểu hiện của sự phủ định thực thể. Tánh không trên thực tế là một sự phục hưng giáo lý Vô ngã, biểu hiện cho nghĩa chân thực. Nghĩa của ngã vốn căn cứ từ quan niệm về một cá thể tiêu biểu từ tính vị kỷ và tự lợi, như đã được giải thích ở trên, được mở rộng bao gồm thực thể của cái *ngã* cơ bản (tiểu ngã) và *ngã* vũ trụ (đại ngã). Theo đó, vô ngã là sự phủ nhận cái *ngã* cơ bản (tiểu ngã) bao trùm tinh thần vô ngã vị tha mang tính đạo đức và sự hy sinh, không thiên vị. Trong mỗi trường hợp này, đặc biệt là trong trường hợp cái *ngã* vũ trụ (đại ngã), cái *ngã* đó chỉ cho thực thể hiện hữu. Thực thể tồn tại trong phạm trù này là chỉ cho những gì bị phủ nhận trong lý Duyên khởi, và trong ý nghĩa đó, nó là những gì hiện hữu tuyệt đối. Đó là ‘thể tánh’ hay ‘yếu tính–essence’ của bất kỳ hiện hữu nào. Theo đó, Vô ngã là chỉ cho sự không hiện hữu của cả hai cái ‘ngã’ và ‘thể tánh.’ Đây là những điều được hiểu tương tự như cách trong phạm trù *tánh không*. Đó là, chẳng phải định thức ‘ngã không pháp hữu’³⁹ mà là ‘ngã pháp giai không’⁴⁰ hoặc là ‘nhân (bổ-đặc-già-la) pháp câu không.’⁴¹ Câu ‘ngã pháp giai không’ (một đặc ngữ đặc biệt thường được sử dụng trong Phật giáo Trung Hoa), vốn được diễn tả trong tiếng Sanskrit là

³⁹ self (*atman*) is empty but things (*dharmas*) exist" (p. 164)

⁴⁰ self and things are both empty.

⁴¹ the emptiness of both person (*pudgala*) and things.

‘nhân (bồ-đặc-già-la), pháp vô ngã.’⁴² Ở đây chúng ta thấy rằng thuật ngữ *vô ngã* (*nairātmya*) như là sự phủ nhận thực thể hiện hữu, vốn được thay thế (do các Tổ sư Trung Hoa) cho thuật ngữ tánh không. Trong cách này, *vô ngã* đầu tiên là một diễn tả phủ nhận ngã, rồi khi đi qua cấp độ vô ngã của ngã vũ trụ (đại ngã), nó trở thành một biểu hiện của tánh không của toàn pháp giới; do vậy, nên có câu ‘sắc tức thị không.’

Tuy nhiên, trong Kinh Bát-nhã, chúng ta không chỉ thấy có câu ‘sắc tức thị không’ mà còn thấy nghĩa ‘không tức thị sắc.’ Sự diễn tả *Không tức là sắc* chẳng phải chỉ là đảo ngược ý nghĩa *Sắc tức thị không*, nhằm đến phủ định, trong khi đó *Không tức thị sắc* là có khuynh hướng khẳng định. Trong ngữ cảnh này, chúng ta nên hiểu rằng cả hai chiều hướng, khẳng định và phủ định, đều được kết hợp thành một theo kiểu nghịch lý. Trong một ý nghĩa, biểu thức nhằm đến phủ định, *Sắc tức thị không* bao hàm một nghịch lý, nhưng diễn tả chiều hướng xác định, ‘*tánh không vốn vô tự thể, hiện hữu như là sắc*’ lại càng nghịch lý hơn biểu thức trước. Lại nữa, hai quan điểm nghịch lý này lại kiên kết với nhau một cách nghịch lý. Tiền đề mâu thuẫn và nghịch lý như vậy được giải thích rõ ràng trong Kinh Bát-nhã là xuất phát từ trực giác nội quán trực tiếp của người đã tạo ra nó. Chẳng hạn, trong Kinh Kim Cang đã trích dẫn từ trước, câu “*các pháp*” được thuyết bởi Như Lai chính là *chẳng phải pháp...*’ là một diễn đạt có ý phủ định, trong khi câu, ‘*thế nên tất cả các pháp đều được gọi là Phật pháp*’ là diễn đạt có ý xác định. Trong cách này, phủ định luôn luôn bao hàm trong nó một nghĩa xác định. Câu ‘*chân không diệu hữu*’ có thể được hiểu trong ngữ cảnh này như một sự chuyển dịch từ phủ định đến xác định. Ngay cả khi cả hai trường hợp phủ định và xác định đều được biểu hiện. Cũng vậy, như trong trường hợp khi chỉ có khuynh hướng phủ định, nên hiểu rằng trong đó đã có khuynh hướng khẳng định. Ngay cả những trường hợp như vậy, phủ định và khẳng định không chuyển từ cái này sang cái khác, theo cách thay thế, và như vậy, không có nghĩa là khi có một cái gì đó bị phủ định thì liền theo sau cái được xác định (gọi là phủ định tương quan, (relative negative; *paryudāsa-pratiṣedha*). Do vậy, khi nói rằng *các pháp là không* và cùng lúc, *không chính là các pháp*, điều này có nghĩa là tánh không siêu việt hay vượt lên cả hai ý niệm phủ định và

⁴² the selflessness of person and things" (*pudgala-dharma-nairātmya*).

xác định.

‘Vượt lên trên’ hay ‘siêu việt’ không có nghĩa là chỉ vượt qua và tách ra ngoài; mà còn có nghĩa là siêu việt nội tại. Qua đây tôi muốn nói rằng tánh không cùng lúc vừa siêu việt vừa tự tại (immanent); bên ngoài nó phủ định, nhưng bên trong lại xác định. Đó chính là cảnh giới sở hành của Bồ-tát được giải thích trong kinh Duy-ma-cật (*Vimalakīrtinirdeśa-sūtra*):⁴³

Khi ở sinh tử vẫn không hành ô uế; trụ nơi Niết-bàn mà không vĩnh viễn diệt độ; không theo hành phàm phu cũng không phải hành Hiền thánh; đó là hành của Bồ-tát.⁴⁴

Trụ xứ của Bồ-tát không phải nằm nơi nào đó trong khoảng giữa của phàm phu và bậc thánh, cũng không nằm đâu đó giữa luân hồi sinh tử và niết-bàn, nó siêu việt cả hai cực này. Vì siêu việt, nên nó tự tại trong đó. Ngược với chiều hướng phủ định của tánh không, ở đây, còn có khuynh hướng tích cực, xác định.

Khuynh hướng phủ định của tánh không, tuy nhiên, chẳng phải chỉ là

⁴³ Duy-ma-cật sở thuyết kinh, 維摩詰所說經; S: vimalakīrtinirdeśa-sūtra; thường được gọi tắt là Duy-ma-cật kinh hoặc Duy-ma kinh. Một tác phẩm quan trọng của Đại thừa, có ảnh hưởng lớn đến nền Phật giáo tại Trung Quốc, Việt Nam và Nhật Bản. Kinh này xuất hiện khoảng thế kỉ thứ 2 sau Công nguyên. Ngày nay người ta không còn nguyên bản Phạn ngữ (sanskrit) mà chỉ còn bản chữ Hán và Tạng. Có nhiều bản dịch mà trong đó ba bản thường được nhắc đến nhiều nhất: 1. Phật thuyết Duy-ma-cật kinh (佛說維摩詰經) của Chi Khiêm thời Tam quốc dịch (223-253), 2 quyển; 2. Duy-ma-cật sở thuyết kinh, bản dịch quan trọng nhất ra chữ Hán của Cru-ma-la-thập (406), 3 quyển; 3. Thuyết Vô Cấu Xứng kinh (說無垢稱經) của Huyền Trang (650), 6 quyển. Ngoài ra còn có bản Tạng ngữ dưới tên lphas-pa dri-ma-med-par-grags-pas bstan-pa shes-bya-ba theg-pa chen-po'i mdo, dịch trở ngược sang Phạn ngữ là ārya-vimala-kīrti-nirdeśa-nāma-mahāyāna-sūtra, có thể dịch là *Đại thừa thánh vô cấu xứng sở thuyết kinh*. Bản này được xem là giống nguyên bản Phạn ngữ thất truyền nhất.

⁴⁴ Nguyên bản tiếng Anh là của Robert A. F. Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti* (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1981), p. 47-48. Tác giả (Nagao) đã biên tập lại câu sau cùng trong bản dịch của A. F. Thurman. Nguyên văn trong *Vimalakīrtinirdeśa-sūtra* như sau: *yad atrāsthānam ayam bodhisatvasya gocarah*: nơi nào không có điểm đứng (trú xứ), nơi đó là hoạt trường (sở hành cảnh giới) của Bồ-tát. (Tuệ Sỹ).

một phủ định sự tồn tại, nội dung thực sự của nó là phủ nhận sự chấp trước của hàng phàm phu. Trong ý nghĩa này, sự phủ nhận hữu thể chẳng có gì khác hơn chính là phủ nhận sự dính mắc vào *hữu thể ấy*. Sẽ rất thích đáng khi trong mối quan hệ này, để trích dẫn một đoạn từ bản dịch tiếng Hán của Kinh Kim Cang (*Vajracchedikā Prajñā-pāramitā-sūtra*): *Ứng vô sở trú nhi sanh kỳ tâm*.⁴⁵

Tuy nhiên, bản Sanskrit ghi như sau: *Bồ-tát Đại sĩ nên phát triển một tâm thức không dính mắc...*⁴⁶

Và đoạn kinh này được tiếp tục: *Có nghĩa là, nên phát triển một tâm thức không dính mắc bất cứ điều gì.*

Trong tiếng Hán, chữ ‘trụ/trú’ không chỉ có nghĩa là ‘ở, cư trú, trú ngụ’, mà còn có nghĩa là ‘kết vào,’ ‘dính vào’ vì chữ ‘trụ/trú’ đưa ra một định nghĩa cho chữ ‘trước’ với nghĩa là ‘dính mắc vào.’ Mặt khác, *pratiṣṭhita*, thuật ngữ Sanskrit phái sinh từ *prastisthā*, là một tính từ, có nghĩa là ‘đứng,’ ‘ở,’ ‘cố định,’ ‘lập nên,’ v.v... và các từ điển không mặc nhiên đưa ra nghĩa ‘bám vào,’ ‘dính mắc.’ Tuy nhiên, rõ ràng như trong cách dịch tiếng Hán ở trên, chúng ta có thể cho rằng *pratiṣṭhita* còn có nghĩa là ‘dính mắc, chấp vào.’ Do vậy, tôi (Nagao) dịch dạng phủ định của nó, *a-pratiṣṭhita*, là ‘không dính mắc.’ E. Conze dịch thuật ngữ *a-pratiṣṭhita* này là ‘không nương tựa vào—unsupported’ và ‘không trụ vào nơi nào khác,’ nhưng mặt khác, E. Conze còn đưa ra 12 nghĩa có thể dịch và liệt kê những nghĩa này như sau: ‘không cố định vào—not fixed on,’ ‘không trụ vào—not abide in,’ ‘không chấp trước vào—not attached to,’ ‘không bám chấp vào—cling to,’ và còn nhiều từ khác. Như vậy, nghĩa ‘chấp trước’ để dịch từ *pratiṣṭhita* cũng được Conze chấp nhận. Tuy nhiên, một khi phát tâm, nó phải hướng đến một đối tượng nào đó, trụ vào đối tượng đó, và thuật ngữ dính mắc với điều mà tâm đã nhắm đến. Tâm luôn luôn bám vào một cái gì đó. Do vậy, khi nói, ‘Nên phát tâm mà không dính mắc (có nghĩa là không trụ vào một nơi nào)’ chính đó là một mâu thuẫn. Giống như khi nói, ‘Suy nghĩ

⁴⁵ Without dwelling anywhere, the mind should be produced.

⁴⁶ bodhisattvena mahāsattvenaivam apratiṣṭhitam cittam utpādayitavyam. Bản tiếng Anh của Conze: the Bodhisattva, the great being, should thus produce an unsupported thought, i.e. he should produce a thought which is nowhere supported.

về cái không suy nghĩ.⁴⁷ Nhưng đây là nghịch lý được nhấn mạnh trong Kinh Bát-nhã ba-la-mật-đa. Câu ‘Tư duy mà không bị vương mắc phiền não’ không có nghĩa là được hiểu theo phạm trù đạo đức. Nó phản ánh sự chuyển biến từ niệm đến vô niệm và từ vô niệm đến tâm, và do vậy nên siêu việt cả niệm lẫn vô niệm. Đây chính là yếu tính của tánh không được thể nhập nhờ vào giải trừ chấp trước.

Thuật ngữ *apratiṣṭhita* gọi cho chúng ta nhớ đến thuật ngữ *apratiṣṭhita-nirvāṇa*. Trụ xứ của Bồ-tát-đó là, ‘... trụ nơi Niết-bàn mà không vĩnh viễn diệt độ’⁴⁸ trong kinh Duy-ma-cật nêu trên—chẳng gì khác hơn chính là ‘Vô trụ xứ niết-bàn.’ Bồ-tát không trụ trong cõi luân hồi sinh tử do nhờ trí huệ, và không dừng trụ trong niết-bàn do tâm từ bi của các ngài. Vô trụ xứ niết-bàn không chỉ có nghĩa là không thể nhập niết-bàn nhưng còn có nghĩa không chấp trước vào niết-bàn, và đó là do niết-bàn lưu xuất từ tánh không. Niết-bàn hoặc *diệt* (nirodhda), là một trong các pháp vô vi (noncomposite),⁴⁹ làm thành một thực thể theo trường phái Duy thực của Nhất thiết hữu bộ. Tuy nhiên, ngay niết-bàn đó chính là tánh không.

Còn có nhiều cách hiểu khác về ý nghĩa của tánh không như nêu ở trên, và nó có ảnh hưởng rất mạnh đến đời sống của người tu tập. Chẳng hạn, cùng với ý niệm vô thường, nó đã dạy cho người tu tập biết về tính phù phiếm và rỗng không của cuộc đời. Hoặc lại nữa, nhận ra được các thứ phàm tình—danh vọng, tài sản, hạnh phúc, yêu và ghét, dục lạc và khổ đau—đều là *không*, hành giả bất động bởi những thứ ấy. Khi thể nhập tánh không, hành giả đạt được sự rỗng lặng bản tâm. Cảnh giới cao tốt của tâm an tĩnh này xuất sinh từ nền tảng nguyên lý tánh không, chẳng có gì khác hơn chính là phủ nhận hiện hữu thực có. Vì các pháp là *không*, không có cái gì có thể được xem như là nền tảng. Điều này muốn nói rằng, mọi người đều đứng trên một khoảng không vô tận, tánh không được lập trên cái không có nền tảng ấy. Đến mức độ này, *apratiṣṭhita* đã được đề cập ở trên có nghĩa là ‘không trụ ở nơi nào’

⁴⁷ Tư lương cá bất tư lương; One should think without thinking.

⁴⁸ Chúng ta không dịch theo bản tiếng Anh của Nagao (... does not enter final and complete nirvana . . .) mà theo bản tiếng Hán trong VKN, Tuệ Sỹ dịch Việt.

⁴⁹ Trạch diệt vô vi.

hoặc là ‘không ở trong cái mà nó an trụ.’

V. Triết học Trung quán của Long Thụ

Chính Long Thụ là người đã thống nhất các ý niệm tánh không có trong các kinh luận thành một hệ thống triết học. Long Thụ sống khoảng vào thế kỷ thứ II hoặc thứ III sau TL., là một triết gia vĩ đại và là một vị Luận sư đứng hàng thứ hai chỉ sau Đức Phật. Nhờ ngài mà Phật giáo Đại thừa có được một nền móng triết học vững chắc và hầu hết các hình thái trường phái Phật giáo Đại thừa sau này đều nhận ngài như là vị sáng lập.

Lập nền tảng trên sự phủ định từ tánh không, triết học Long Thụ công hiến một phát triển độc đáo cho Phật học đến mức được gọi là ‘Trường phái Trung quán.’ Tông phái này, trung thành với tư tưởng Đại thừa, đưa ảnh hưởng của mình không những vào trong Phật học mà còn vào trong mọi hệ thống triết học Ấn Độ khác theo nhiều cách. Thậm chí từ quan điểm lịch sử tư tưởng thế giới, đóng góp độc đáo của Long Thụ, chúng ta không nên đi từ sự xem nhẹ nguyên lý ẩn tàng trong nền triết học của ngài là một phủ định luận triệt để. Lúc ấy, triết học của ngài bị bác bỏ bởi ngoại đạo như là một dạng hư vô luận. Tuy nhiên, hư vô luận trong phạm trù của triết học Ấn Độ lại liên quan đến sự bác bỏ đời sống tương lai như là kết quả của đạo đức và việc thiện tôn giáo. Lập trường đối lập của nó được gọi là quan niệm duy thực, khẳng định có đời sống kiếp sau. Cả hai đều là khuynh hướng đạo đức và có ít nhiều ý nghĩa bản thể luận.

Long Thụ liên kết ý niệm tánh không này với ý niệm Duyên khởi (*pratītya-samutpāda*), vốn đã là cốt tủy của đạo Phật từ khởi thủy, do đó, triết học phủ định của ngài không dừng lại ở hư vô luận phủ nhận các nỗ lực tôn giáo của loài người, cũng không lái nó đi lệch hướng với đạo Phật. Hơn thế nữa, khi nó thiết định hệ thống giáo lý Nhị đế,⁵⁰ nó

⁵⁰ 二諦; S: satya-dvaya; e: two truths. C: èr dì; J: nitai; Sự thật tuyệt đối và sự thật qui ước. Sự thật tuyệt đối, Thắng nghĩa đế (勝義諦), là cái nhìn về thật tại qua thân chứng của người đã giác ngộ. Vì sự thật này siêu việt ý niệm nhị nguyên nên không thể diễn đạt chính xác qua cơ cấu ngôn ngữ được. Còn sự thật qui ước, là chân lý tương đối, Thế tục đế (世俗諦), là thật tại được diễn đạt bởi người chưa giác ngộ, và được biểu hiện dễ dàng qua cơ cấu ngôn ngữ nhị nguyên.

thành công khi khoáng trương cơ cấu triết học và giảm trừ những chi tiết vụn vặt. Sự diễn đạt của hệ thống ấy rất có tính luận lý, nhưng do vì tính Luận lý phủ định triệt để, nên nó mang khuynh hướng thậm chí phủ nhận chính cả luận lý. (Thực tế, sau này, trường phái Trung quán chia thành hai nhánh, Trung quán tự lập phái [*Svātantrika*] khẳng định lập luận có luận lý và Quy mậu luận chứng phái [*Prāsaṅgika*] thì phủ nhận điều ấy). Tuy nhiên, trong thực tế, hệ thống triết học phủ nhận của Long Thụ chủ yếu nhắm đến quan niệm Duy thực của triết học A-tỳ-đạt-ma.

Ngay từ mở đầu trong tác phẩm *Căn bản trung quán luận tụng* (*Mūla-madhyamaka-kārikā*), Long Thụ đã đưa ra tám phủ định như sau:

Không sinh cũng không diệt, không thường cũng không đoạn
Không đồng nhất cũng không dị biệt, không đến cũng không đi.
Khéo nói nhân duyên⁵¹ này. Thiện,⁵² diệt các hí luận.
Con cúi đầu lễ Phật, bậc thuyết giáo đệ nhất.⁵³

Ở đây, Long Thụ đã dùng ý niệm cổ xưa trong lý Duyên khởi và đã mô tả lý ấy qua 8 tầng phủ định như là đặc điểm của nó. Vì 8 tầng phủ định này rất ráo là đi đến sự biểu thị tánh không, nên nó đã đề cập chủ yếu đến ‘Duyên khởi vì được phẩm định bởi tánh không.’

Cùng ý niệm tương tự xuất hiện trong phần kết thúc tác phẩm *Hồi tránh luận*⁵⁴ của ngài Long Thụ:

Con kính lễ Đức Phật, bậc Đại trí huệ vô thượng

⁵¹ Trong tiếng Phạn, các từ bát bát, duyên khởi (*pratītyasamutpādam*), diệt hý luận (*prapañcopaśamaṃ* và thiện (*śivaṃ*) là những từ đồng cách, chỉ chung một thực tại.

⁵² *Thiện* trong bản Sanskrit là *śivaṃ*: có nghĩa là an ổn, cát tường, tịch tĩnh... chỉ cho Niết-bàn.

⁵³ *anīrodham anutpādam anucchedam aśāśvataṃ |/ anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam || yaḥ pratītyasamutpādam prapañcopaśamaṃ śivaṃ |/ deśayāmāsa sambuddhas taṃ vande vadatāṃ varam ||*

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣，善滅諸戲論。我稽首禮佛諸說中第一

⁵⁴ *Hồi tránh luận* 迴諍論; s: Vighraha-vyāvartanī hoặc Vighraha-vyāvartanīkārikā ; e: *Averting the Controversy*.

Ngài đã dạy lý không, nhân duyên, và trung đạo, đều có cùng một nghĩa.⁵⁵

Từ dòng kệ này, chúng ta được biết không những tánh không và Duyên khởi được xem là đồng nghĩa, mà ngay cả Trung đạo cũng được xem như vậy. Thuật ngữ Duyên khởi, như đã được nêu ra ở trên, là chỉ cho tư tưởng căn bản của Đức Phật. Vì lời dạy, ‘sinh khởi từ nhân duyên’ đã cho thấy, và cũng là định nghĩa—đó là bài kệ bốn dòng bắt đầu với câu ‘Cái này có thì cái kia có...’⁵⁶ cho thấy rằng ‘Duyên khởi’ tạo nên sự biểu hiện trạng thái tương quan và điều kiện cho mọi hiện tượng hiện hữu. Thực tế là mọi hiện tượng đều tương quan với nhau về nhận thức hoặc bằng cách nào mà các hiện tượng tồn tại, có nghĩa là có cái không ‘tuyệt đối’ ở mọi nơi. Long Thụ đã diễn tả thực tế này bằng thuật ngữ ‘Không tự thể—Vô tự tánh’,⁵⁷ có nghĩa là, các pháp không có tự thể của riêng nó.

Thuật ngữ ‘tự tánh’⁵⁸ được Long Thụ định nghĩa là ‘cái gì không bị cải biến (*akṛtrima*)’⁵⁹ hoặc không tùy thuộc (*nirapekṣa*)⁶⁰ vào cái khác.’⁶¹

⁵⁵ 0023a21 空自體因緣，三一中道說， không tự thể Nhơn duyên, tam nhưt trung đạo thuyết. 0023a22 我歸命禮彼，無上大智慧， ngã quy mạng lễ bi, vô thượng đại trí huệ.

E. H. Johnston and Arnold Kunst, "The *Vigrahavyāvartanī* of Nāgārjuna with the author's Commentary!" *Melanges chinois et bouddhiques*, Neuvieme volume: 1948-S95I, p. J51: 'yah śūnyatām pratīya samutp ā dam madhyam ā pratipadam ca / ek ā rtham nijagāda paṇamāmi tam apratimabuddham //

See also, K. Dhattacharya, *The Dialectical Method of Nāgārjuna (Vigrahavyāvartanī)* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1978), p. 48 (English translation) and p. '53 (Sanskrit text).

⁵⁶ Thử hữu tắc bi hữu... ‘...Cái này có thì cái kia có. Cái này không thì cái kia không. Cái này sinh thì cái kia sinh. Cái này diệt thì cái kia diệt...(Kinh Phật tự thuyết)

Trong tạng Nikāya tiếng Pāli, như *Trung bộ kinh* (Majjhima Nikāya II, 32), *Tương ưng bộ kinh* (Samyutta Nikāya II, 28)

⁵⁷ niḥsvabhāvatā; 無自性 e: no self-nature.

⁵⁸ self-nature; s: svabhāva.

⁵⁹ Bất cải biến (Bảo tính luận)

⁶⁰ Xả ly, bất tương quan, độc lập, viễn ly.

⁶¹ *Căn bản trung quán luận tụng XV.2. akṛtrimah svabhāvo hi nirapekṣaḥ paratra ca || MMK_15,02. kutaḥ svabhāvasyābhāve parabhāvo bhaviṣyati | 性若是作者，云何有*

Do vậy, tự tánh là chỉ cho bản tính vốn có trong một vật, chỉ cho cái gì tồn tại trong chính nó và thuộc về chính nó, hoặc chỉ cho một tồn thể không biến dịch, nói cách khác, đó là một ‘hiện hữu tuyệt đối.’ Thừa nhận một ‘tự tánh’ như vậy có nghĩa là đi ngược lại ý niệm Duyên khởi. Theo quan niệm từ câu, ‘*Cái này có tức cái kia có...*’ sự kiện ‘cái kia có’ là tùy thuộc và do điều kiện của ‘cái này có,’ mà không do vì thực tế là ‘cái kia’ có ‘tự tánh’ vốn có của chính nó, một bản tánh tự hữu của riêng nó. Hoặc lại nữa, khi nói rằng ‘cái này’ hoặc ‘cái kia’ là có sự tương quan với nhau, không có nghĩa là đầu tiên có một tồn thể ‘*này*’ và một tồn thể ‘*kia*,’ rồi sau đó, hai cái ‘tương quan’ với nhau. Nếu ‘cái này’ và ‘cái kia’ được xem như là những hiện thể và rồi chúng kết hợp lại với nhau và hiện hữu tương quan với nhau, thì điều ấy chẳng gì khác hơn là tuyên bố của các nhà Duy thực (realist). Dù nói về ‘họ hàng’ của hiện thể, nhưng mối quan hệ này không thể là ‘mối tương quan phổ quát’ hoặc là tính ‘tương quan tuyệt đối.’ Tính tương quan phổ quát thể hiện bằng Duyên khởi luôn luôn nhắm đến nghĩa vô tự tánh của các hiện tượng. Hoặc nói cách khác, tánh không của các hiện tượng đơn giản có nghĩa là các thực thể đều là ‘vô tự tánh’ và theo đó, là tương đối và là do Duyên khởi. Thực tại là, về cơ bản, mối quan hệ tương đối giữa chính nó. Khi mối tương quan thuần túy này bị ‘đính mắc vào’ hoặc ‘chấp trước vào’ trong sinh hoạt hằng ngày như là ‘cái này’ hoặc ‘cái kia,’ thì nó bị cụ thể hóa và không nhận ra được về *cái-đang-là* (*what-it-is*). Điều này có nghĩa là con người trở nên bị chấp trước vào thực tại với niềm tin rằng ‘cái này là thực tại’ hoặc ‘cái kia là thực tại.’ Vô tự tánh vốn hiện hữu từ khởi thủy; cái mà chúng ta tin rằng có một tự tánh trở nên hiện hữu chỉ là đối tượng chấp trước của mình.

Như là quy luật, tánh không có nghĩa là Vô tự tánh.⁶² Tánh không thường được diễn tả là ‘Vô tự tánh, do vậy nên Không.’ Theo đó, Duyên khởi, có nghĩa là ‘Vô tự tánh’ chính nó đồng nghĩa với tánh không. Đây là lý do tại sao Long Thụ đã diễn tả Duyên khởi như là tánh không trong tác phẩm *Căn bản trung quán luận tụng* bằng nghĩa *Bát bất* và nêu lên rằng tánh không, Duyên khởi, và Trung đạo là đồng

此義，性名為無作，不待異法成。

⁶² s: *niḥsvabhāva*; s: no self-nature.

nghĩa trong tác phẩm *Hồi tránh luận* đã trích dẫn ở trên. Lại nữa, vì Duyên khởi đồng nghĩa với tánh không, nó, ‘*Thiện, siêu việt các hí luận*’⁶³ và vượt trên mọi suy lường. Do vậy, Đức Phật giảng giải trong nhiều cách về lý Duyên khởi, vốn siêu việt mọi suy luận thông thường, thế nên Ngài được xưng tán là ‘bậc Đạo sư tối thắng.’ Long Thụ đã khéo léo nêu bật diễn tả quan niệm nghịch lý trong kinh *Bát-nhã ba-la-mật-đa*, đã liên kết phủ định (có nghĩa là tánh không với xác định (giáo lý Đức Phật) khi, trong lời xưng tán Đức Phật, ngài đã phát biểu rằng dù Duyên khởi siêu việt mọi ý niệm, mọi phạm trù, và vì chính nó là tánh không, nhưng Đức Phật vẫn đảm nhiệm sự khó nhọc khi giảng dạy điều ấy.

Giáo lý Duyên khởi từ thời kỳ Nguyên thủy đã được sắp đặt thành chuỗi xích 12 nhân duyên. Bắt đầu với vô minh và chấm dứt bằng một tổ hợp khổ đau như sinh, già, chết. Mười hai nhân duyên được hiểu như là hệ thống nhân quả để giải thích thực trạng của thế giới hiện sinh của con người, một thế giới của rối loạn. Giáo lý giải thích một thực tại được gọi là ‘luân hồi-samsāra’ trong đó, con người đi từ kiếp sống này sang kiếp sống khác thông qua vòng sống chết bất tận. Long Thụ cũng thừa nhận cách giải thích này về Duyên khởi, nên có thuật ngữ *idaṃpratyayatā*,⁶⁴ nghĩa là ‘cái hiện hữu do duyên.’ (Để tiện theo dõi, tôi sẽ đơn giản dùng từ *conditionedness; duyên/điều kiện quan hệ*) và qua đó, hầu như có nghĩa tương đồng nhất với Duyên khởi, xuất hiện trong phần đầu của hợp từ của thuật ngữ thường dùng là *pratītya-samutpāda*.⁶⁵ Trong kinh điển tiền Đại thừa, thuật ngữ ‘duyên-conditionedness’ xuất hiện như một giải thích cho 12 chi phần của duyên sinh, nhưng trong kinh luận Đại thừa, dường như từ này có quan hệ nhiều hơn với câu nói đã được đề cập ở trước bắt đầu bằng ‘Cái này có thì cái kia có...’ mà mang ý nghĩa ‘tương quan phổ quát’ đã nói ở trên. Trong thuật ngữ ‘Duyên khởi’ và ‘duyên/điều kiện quan hệ,’ Long Thụ nhận ra ý nghĩa không những cảnh giới luân hồi sinh tử của con

⁶³ Hán: Thiện diệt chư hí luận. e: blissful and beyond frivolous talk.

⁶⁴ Skt. *pratyaya*: Nhân duyên, hay *duyên*: điều kiện quan hệ.

⁶⁵ U. Wogihara, *Bodhisattva-bhūmi*, p. 303.22: tathāgata-bhāṣitaḥ sūtrāntaḥ...sūnyatā pratisaṃyuktāḥ idaṃpratyayatā- pratītya-samutpādanulomāḥ /

người (và giải thoát khỏi đó), mà còn thuộc về nhiều nguyên lý tương quan phổ quát và qua đó, có sự phủ định tuyệt đối. Ngài đã kết hợp dạng Duyên khởi này với ý niệm tánh không và đưa ý niệm Vô tự tánh vào giữa chúng như một trung gian. Các pháp Duyên khởi vốn ‘Vô tự tánh’ do vậy, chúng là Không.

Tuy nhiên, cùng lúc, không thể từ chối rằng Duyên khởi có một phương diện ‘hiện hữu,’ và thực tế là Duyên khởi được giải thích qua 12 chi phần để chỉ bày cảnh giới luân hồi sinh tử của con người một cách rõ ràng đã cho thấy điều ấy.

Ngược lại, tánh không có khuynh hướng ‘phủ định’ hơn, và ‘vô tự tánh’ chỉ cho cái chẳng gì khác hơn chính là cảnh giới giải thoát giác ngộ như được nhìn qua con mắt của các Du-già sư (Yogin) đã trải nghiệm tu tập. Khi nói rằng ‘Duyên khởi tự nó là tánh không’ có nghĩa là cái hiện hữu và không hiện hữu ấy, hoặc cái mê và ngộ, là quán chặt với nhau thành một và đồng nhất. Câu nói ‘Duyên khởi tự nó là tánh không’, biểu hiện lập trường cơ bản của Long Thụ, là nhắm đến giác ngộ hoặc thực chứng, trong đó người ta nhận ra được tự tánh, có nghĩa là tánh không ngay tâm điểm của một thế giới vốn hiện hữu như là Duyên khởi. Theo đó, có thể nói rằng nguyên lý nằm ẩn tàng trong câu ‘Duyên khởi tự nó là tánh không’ là mẫu thức và nguyên lý cho những châm ngôn như ‘phiền não tức bồ-đề’ hoặc ‘sinh tử tức niết-bàn.’ Ý niệm tương tự được diễn tả trong kinh Duy-ma-cật, ‘... tự tại giải thoát nhưng không lìa phiền não...’⁶⁶ hoặc ‘khi Bồ-tát hành nghịch hạnh nhưng để chứng đắc Phật quả.’⁶⁷ Tuy nhiên, thực tế là *phiền não tức bồ-đề* hoặc *sinh tử tức niết-bàn* thì chưa hiển nhiên lắm đối với chúng ta. Diễn tả theo cách nối kết các cực đối nghịch lại với nhau dường như phi lý và vô nghĩa, hoặc có vẻ như là nói hồ đồ về sự ưu việt của niết-bàn và giác ngộ. Hay nhất là có thể chấp nhận chúng như là một diễn tả đặc biệt về trực giác huyền bí.

Long Thụ nỗ lực đưa vào cho các châm ngôn này một nền tảng luận lý trên cơ sở nhận thức của ngài về tánh không trong Duyên khởi. Duyên khởi là nguyên lý nền tảng của Phật pháp và, cùng lúc, đó là giáo lý

⁶⁶ Thurman, p. 24.

⁶⁷ Sđd. tr. 64.

giải thích phương diện thực tại của thế giới hỗn trước đây phiền não. Mặt khác, tánh không là nguyên lý phủ định (phủ định cả phiền não lẫn giải thoát) đã khẳng định Trung đạo thông qua phủ định. Cả hai ý niệm này, Duyên khởi và tánh không được nối kết với nhau và được môi giới bằng ý niệm Vô tự tánh. Tánh không đó khẳng định Trung đạo, có nghĩa là chứng ngộ, cả luân hồi sinh tử và niết-bàn đều là Không, và như đã được nói đến trước đây trong phạm trù ‘không trụ niết-bàn,’ Chúng ta trở nên tự tại đối với những dính mắc đối với cả luân hồi sinh tử và niết-bàn nhờ thực chứng được nguyên lý này. Cả niết-bàn và luân hồi sinh tử, được viện dẫn trong châm ngôn ‘sinh tử tức niết-bàn’ vốn là *Không*, vì cả hai đều là Vô tự tánh. Chúng là đồng nhất chỉ vì được trung gian bởi Vô tự tánh. Nghĩa ‘đồng nhất’ trong châm ngôn không có nghĩa là hai cực đoan hay thái cực ấy là đồng nhất bằng trực giác, một cách trực tiếp, và tức thời (không qua trung gian). Nó có nghĩa rằng, đồng nhất là vì bản tính của nó là đồng nhất trong cả hai, và đều được mô tả là ‘Vô tự tánh.’ Trong thực chứng rằng luân hồi sinh tử là *Không*, và niết-bàn cũng là *Không*, cả hai ý niệm ấy trở nên đồng nhất. Nói cách khác, để được đồng nhất, phải có sự can thiệp của Vô tự tánh—có nghĩa là, luận lý về tánh không phải vận hành như yếu tố trung gian của hai ý niệm trên. Do vậy, châm ngôn ‘sinh tử tức niết-bàn’ đã được mô phỏng sau định thức ‘Duyên khởi tức *Không*.’ Thuật ngữ ‘đồng nhất’ biểu thị sự thực chứng về tánh không như đã được phát hiện ra trong phạm trù Duyên khởi.

Tuy nhiên, cũng chân xác khi trong vài phương diện, phiền não không phải là giải thoát và giải thoát không bao giờ là phiền não. Phiền não và giải thoát là hai cảnh giới tuyệt nhiên tách lia nhau. Sẽ sai lầm khi cưỡng gán hai cái này thành một. Trong mối tương quan của hai ý niệm này, Long Thụ và các Luận sư Trung quán sau này từng phân đã thảo luận về một lý thuyết gọi là Nhị đế (Twofold truth). Nhị đế là chỉ cho Chân lý quy ước (Conventional truth) và Chân lý tuyệt đối (ultimate truth). Chân lý quy ước là sự thật thông thường được lập bằng luận lý và ý niệm chung trong thế giới phàm trần và thông tục. Chân lý tuyệt đối là chỉ cho sự thực được phơi mở một khi siêu việt luận lý và ý niệm chung trong thế giới phàm trần và chung nhất. Đó là chân lý ‘không thể diễn tả’ bằng ngôn ngữ thông thường, và ‘không thể nghĩ bàn’ bằng luận lý phàm trần. Chân lý quy ước là sự thật không nghi ngờ gì, nhưng

khi nhìn từ phương diện Chân lý tuyệt đối, thì đó là sự thực hạn định, là sự thực ở cấp độ thấp, và phân tích rất ráo, phải nói chân lý ấy là hư vọng. Ở mức độ ấy, chân lý tuyệt đối phủ nhận các ý niệm luận lý thông thường và đứng rất gần với tánh không. Ngược lại, chân lý quy ước thuộc về thế giới hiện thực và đó là cơ sở của phiền não và mê lầm. Tuy nhiên, Nhị đế được lập không phải như là một lý thuyết về Bản thể luận trong đó sự hiện hữu được xếp loại như thuộc về chân lý quy ước, và tánh không –phủ định của nó–là thuộc về chân lý tuyệt đối. Theo truyền thống, điều này được lập ra để giải thích rõ giáo lý của Đức Phật. Do vậy, chúng ta có thể hiểu rằng Nhị đế có tính luận lý hơn là bản thể luận.

Đặc điểm độc đáo của Nhị đế không chỉ đối nghịch lẫn nhau như đối bại và chân chính, sai và đúng,... mà còn có nghĩa là chân lý quy ước không bao giờ trở thành chân lý tuyệt đối và chân lý tuyệt đối luôn luôn siêu việt chân lý quy ước. Trong thảo luận trước đây của chúng ta về Duyên khởi và Tánh không, chúng ta thấy rằng, dù thực tế là nghịch đảo của khẳng định và phủ định đều bao hàm giữa chúng, Duyên khởi chính nó được xem như là tánh không ‘vì Duyên khởi nên Không,’ mối tương quan giữa chúng được hiểu trong ý nghĩa tương tục (continuity). Ngược lại, trong phạm trù Nhị đế, bất luận chân lý quy ước có cao đến mức nào, nó cũng không bao giờ trở thành chân lý tuyệt đối; không có sự tương tục giữa chúng và hoàn toàn nghiêm cách lẫn nhau. Dù chúng ta có thể suy tư mang tính luận lý và khái niệm về giác ngộ của Đức Phật, thì chúng ta vẫn không thể đạt đến thể tính chân thật của điều ngài giác ngộ bằng suy tư ấy. Bất cứ điều gì có thể suy tư được đều là bị chấp trước và bị khái niệm hóa như là thực, nó vẫn luôn luôn ở trong ranh giới của quy ước và luôn luôn cách xa chân lý tuyệt đối một bước. Thuật ngữ ‘bất khả đắc-unattainable’, ‘Bất khả tư nghĩ-inconceivable’, v.v... biểu thị một dạng thuyết bất khả tri (agnosticism), hàm ý Chân lý tuyệt đối theo một cách như vậy. Sự kiện ngài Duy-ma-cật giữ sự ‘im lặng-noble silence’ không nói một lời về Chân lý tuyệt đối là điều dễ hiểu khi nhìn từ quan điểm của Nhị đế. Nói cách khác, bất luận chúng ta có chất chồng hay nâng thế giới quy ước, hay nâng sự hiện hữu trong vòng luân hồi sinh tử của mình lên cao bao nhiêu, thì cũng không bao giờ đến được thế giới của chân lý tuyệt đối. Động cơ lập thành Nhị đế chủ yếu như là để nhấn mạnh tính không tương tục và tuyệt đối tách

bạch này.

Kết luận cho điều này là không dễ gì nói được ‘sinh tử tức niết-bàn.’ Phải nhờ vào trực nhận của các hành giả tu tập (Yoga) đến mức chứng ngộ thì ‘sinh tử tức niết-bàn’ mới được khai mở. Tuy nhiên, khi chưa chứng ngộ, vẫn còn ở lại trong suy tư luận lý, thì sinh tử luân hồi không thể nào ngay tức khắc trở thành niết-bàn. Trong đó vẫn còn vấn đề phức tạp về mối tương quan luận lý giữa giác ngộ và tâm thức hay ý chí và cứu cánh niết-bàn. Thuyết Nhị đề hiển bày sự tách biệt tuyệt đối này và gợi ý một giải đáp làm thế nào để con người có thể vượt qua sự tách bạch đó. Giải thích của Long Thụ về luận lý phủ định là nhằm để giải vấn đề này. Tánh không vốn là một kinh nghiệm trực giác, được ngài trình bày một cách có luận lý, và điều này có thể được gọi với nghĩa rộng là ‘biện chứng pháp của tánh không’.

Long Thụ đã nói rõ tác dụng luận lý Vô tự tánh của các pháp như đã nói trong phần trước là, như một chất xúc tác tạo nên đối kháng ‘đồng nhất.’ Tiến trình lập luận của ngài được minh họa bằng Tứ cú,⁶⁸ qua đó, ngài hướng sự phủ định của mình về phía Duy thực luận của tiền A-tỳ-đạt-ma (Earlier Abhidharmic realism). Tứ cú gồm bốn tiền đề: 1. Có (有; hữu); 2. Không (無; vô); 3. Vừa có vừa không (亦有亦無; diệc hữu diệc vô), 4. Không phải có cũng không phải không (非有非無; phi hữu phi vô). Được xem như sự hiện hữu của tất cả các pháp đã được tổng kết và biểu thị bằng 4 tiền đề này và, nói một cách biện chứng, không thể có cách nào khác hơn được. Luận chứng của Long Thụ gồm khảo sát mỗi tiền đề có thể tự đứng vững hay không. Qua khảo sát này, ngài nỗ lực chỉ ra rằng nếu một tiền đề đứng vững với niềm tin có một ‘tự tánh,’ có nghĩa là, nếu nó được lập trên quan niệm hữu thể, tất yếu nó sẽ rơi vào mâu thuẫn tự nội (contradiction of antinomy) và không thể đứng vững. Do vậy ngài kết luận rằng, nếu một tiền đề được lập, nó

⁶⁸ S: catuṣkoṭi; e: tetralemma/ four alternative propositions. Tứ cú phân biệt 四句分別; S: catuṣkoṭika; J: shiku fumbetsu; Chỉ bốn cách lý luận, đó là: 1. Có (有; hữu); 2. Không (無; vô); 3. Vừa có vừa không (亦有亦無; diệc hữu diệc vô), 4. Không phải có cũng không phải không (非有非無; phi hữu phi vô). Tứ cú phân biệt này tương ứng với bốn trường hợp của luận lý học ngày nay là: 1. Khẳng định; 2. Phủ định; 3. Chiết trung và 4. Hoài nghi.

phải là ‘Vô tự tánh,’ có nghĩa phải là Không.

‘Sinh/Khởi’ là đặc tính của hiện hữu. Trong chương đầu của *Căn bản trung quán luận tụng*, Long Thụ đã chỉ ra bằng nghĩa của Tứ cú rằng ‘sinh/khởi’ không thể được lập nếu đứng trên quan điểm Duy thực. Đó là ‘sinh/khởi’ có nghĩa là cái gì đó sinh ra từ chính nó, sinh từ cái khác, sinh từ cả chính nó và cái khác, hoặc sinh ra không từ nguyên nhân nào cả.⁶⁹ Điều này có thể được hiểu từ quan niệm nhân quả là đồng thời hay dị biệt. Vấn đề, nếu nói rằng cái gì tự sinh ra từ chính nó, điều này sẽ phạm lỗi tự mâu thuẫn (contradiction of antinomy), vì khi một vật ‘sinh từ chính nó,’ thì không cần phải sinh nữa, vì nó đã hiện hữu rồi; hay nói cách khác, vật ấy sinh liên tục mà không kết thúc. Nếu nói ‘sinh từ cái khác,’ thì cái khác với nó như lửa, sẽ sinh từ một cái khác như nước, hoặc ngược lại, các thứ sẽ sinh từ cái khác nữa. Nếu có cái ‘sinh từ cả chính nó và cái khác,’ thì vấn nạn trong trường hợp trên sẽ lại chất chồng. Nếu nói ‘sinh ra không từ nguyên nhân nào,’ thì mọi thứ sẽ sinh ra từ mọi lúc và mọi nơi. Như vậy, có thể thấy rằng sự sinh khởi của các pháp không thể nào được lập trên nền tảng của bất kỳ tiền đề nào trong Tứ cú.

Như vậy, như cách đã đề cập ở trên, lối suy nghĩ Duy thực hoàn toàn bị bác bỏ bởi Long Thụ. Cái bị phủ nhận ở đây, tuy vậy, không phải là sự thực của sinh khởi, mà sự thực là, khi ‘sinh khởi’ được tuyên bố như là một thực tại có ‘tự thể’ riêng của chính nó, thì nó không thể nào được sinh ra từ chính nó hay từ cái khác nó. Thay vì vậy, khi nào nó ‘Vô tự tánh,’ có nghĩa là, khi tin vào một ‘ngã’ thể bị phủ nhận và tất cả đều là Không—thì trong mọi khoảnh khắc của sinh khởi mới được an lập chính như nó đang là (just-as-it-is).

Nguyên do Long Thụ hoàn toàn vận dụng luận lý như vậy là để dẫn chúng ta đến chân trời của thế giới chúng ta là tánh không. Tuy nhiên, trước luận lý này và ẩn tàng trong sâu thẳm của luận lý ấy là trực giác và kinh nghiệm của ngài về tánh không. Không phải là có thể đạt được tánh không ấy thông qua luận lý. Đúng hơn, trái lại, luận lý tuôn chảy

⁶⁹ na hi svabhāvo bhāvanāṃ pratyayādiṣu vidyate | avidyamāne svabhāve parabhāvo na vidyate || MMK_1,03. 如諸法自性不在於緣中以無自性故他性亦復無

từ tánh không ấy.⁷⁰ Theo đó, luận lý dẫn chúng ta đến tánh không, dù là Tứ cú hay là bất luận vấn đề gì trong dạng thức nào, nó phải là không (śūnya); luận lý tánh không chẳng phải bị bám chặt như là một thực thể có bản chất riêng của nó. Luận lý là thuộc về lĩnh vực quy ước và thực tại tuyệt đối là luôn luôn siêu việt điều ấy. Dù ngài Long Thụ biện luận một cách tự tại khi dùng Tứ cú và các hình thức khác của luận lý, nhưng ngài không y cứ lập trường của mình trên luận lý, mà luận lý của ngài là chất liệu tan chảy và hóa giải ngay trong tánh không. Trong tác phẩm *Hồi tránh luận (Vigrahavyāvartanī)*, ngài tuyên bố rõ ràng, ‘Ta không đưa ra một lập trường nào.’⁷¹

Ngài không cố khẳng định, tuyên bố, hay chứng minh ngược lại điều gì bằng phương tiện của tiền đề luận lý. Với những người đã thông thạo Duy thực luận và Luận lý học, điều này có vẻ xa lạ, tuy nhiên, trong *Trung quán luận*, nơi mà mọi thứ gồm cả luận lý, đều được xem như là *Không*, người ta không thể nào tạo nên một trường hợp cho sự minh chứng về một tuyên bố mang tính luận lý. Luận lý là *Không* và chỉ khi nào nó là *Không* thì nó mới được lập. Lập trường của Trung quán luận, nếu có thể gọi như vậy, có thể được hiểu như là một lập trường chỉ ngay khi nào khẳng định tánh không tan biến hẳn. Đó là lập trường phi lập trường, quét sạch mọi nền tảng và siêu việt cả luận lý và khái niệm.

Thích Nhuận Châu

trích dịch từ *Mādhyamika and Yogācāra, A study of Mahāyāna Philosophies*

⁷⁰ Dĩ hữu không nghĩa cổ. Nhất thiết pháp đắc thành.

⁷¹ 0014a29 và 0019a02: 若我宗有者, 我則是有過. Nhực ngã tông hữu giả, ngã tác thị hữu quá.

0019a06-0019a07: ...如是諸法實寂靜故。本性空故。何處有宗。如是宗相為於何處宗相可得。我無宗相... Như thị chư pháp thật tịch tĩnh cố. Bản tánh không cố. Hà xứ hữu tông. Như thị tông tướng vi ư hà xứ tông tướng khả đắc. Ngã vô tông tướng. *Hồi tránh luận (Vigrahavyāvartanī)*.

Zen master

TUỆ TRUNG THUỶNG SỸ

His Teachings and Literature*

Translated by Phan Minh Tri

I. POEMS

1. 見解

見解呈見解
似捏目作怪
捏目作怪了
明明常自在

KNOWLEDGE

*Knowing in terms of knowledge
Is likened to seeing odd things while screwing up one's eyes.
If such a sight comes to an end,
Everything is clearly seen as usual.*

2. 養真

* As to the Zen master's life, see "The Biography of the Superior Man Tuệ Trung" in *Tập San Nghiên Cứu Phật Học —Pháp Luân* 8, pp. 164-170.

衰颯形骸豈足云
非關老鶴避雞群
千青萬翠迷鄉國
海角天頭是養真

NURTURING THE TRUE NATURE

*It does not matter how feeble my body is
Or whether I am like an old crane away from a flock of cocks.
The whole country is covered with the green;
The most secluded place is where I can nurture my true
nature.*

3. 守一泥牛

一身獨守一泥牛
滕鼻牽來未肯休
將到曹溪都放下
茫茫水急打圓球

LOOKING AFTER A BULL

*I am looking after a bull by myself,
Incessantly hauling it home at the nose-rope.
Yet, I may let go of it on arriving at Ts'ao-ch'i,
Just like a ball swept along by the swift stream.*

4. 訪僧田大師

不要朱門不要林
到頭何處不安心
人間盡見千山曉

誰聽孤猿啼處深

VISITING GREAT MASTER TĂNG ĐIỀN

*Everywhere is favorable for pacifying the mind
No matter what it is - a palace or a forest.
Many may see dawn in thousands of mountains;
But few can hear the cry of a gibbon in the remote place.*

5. 問福堂大師疾

風水到時波忽動
火薪交處焰纔生
方知四大元無際
一任沿流劍閣行

INQUIRING AFTER GREAT MASTER PHƯỚC ĐƯỜNG

*Waves arise at the encounter of wind and water;
Flames originate from the contact of wood with fire.
Evidently, the Four Elements in essence are inseparable;
So let yourself accord with their workings whatsoever.*

6 悼先師

一曲無生唱了時
擔橫筆粟故鄉歸
上頭打過胡何有
一箇泥牛任倒騎

MOURNING FOR THE MASTER

*The tune of Non-arising has already ended.
Letting go of everything, he is on his way back to homeland.
There is truly nothing more to seek for.
It is time for him to ride the bull at will.*

7 示眾

世間宜妄不宜真
真妄之心亦是塵
要得一高超彼岸
好參童子面前人

INSTRUCTING DISCIPLES

*The world is orientated towards not truth but falsehood.
Thoughts of truth and falsehood are equally impure.
For the other side to be reached,
Let us go through Sudhana's interviews with the ancients.¹*

8 示學

學者紛紛不奈何
徒將瓠甌苦相磨
報君休倚他門戶
一點春光處處花

INSTRUCTING STUDENTS

Too puzzled to know what to do,

¹ In the *Buddhāvataṃsaka-sūtra*: For the purpose of realizing the principle of Dharmadhātu, the youth Sudhana had to make a pilgrimage in which he had fifty-three interviews with the ancients, monastic and lay alike.

Trans. by Phan Minh Tri

*Students tried in vain to polish a floor-tile for a mirror.
I have warned them all against relying on others.
Only with a ray of the spring sun is everywhere in full bloom.*

9 偶作

堂中端坐寂無言
閑看崑崙一縷烟
自是倦時心自息
不關攝念不關禪

CASUAL WRITING

*Sitting silent in the meditation hall,
Taking a peaceful look at the smoke on Mount Côn Lôn.
The mind stops wandering when exhausted,
Neither due to concentration nor to meditation.*

10 澗底松

最愛青松種幾年
休嗟地勢所居偏
棟樑未用人休怪
野草閑花滿目前

THE PINE BY THE MOUNTAIN STREAM

*How lovely the green young pine is,
In spite of the steep land where it is standing.
That it is not cut down for a beam is not surprising.
Around it is flourishing a variety of grass and flowers.*

11 出塵

曾為物慾役勞軀
擺落塵囂世外遊
撒手那邊超佛祖
一回抖擻一回休

RENOUNCING THE WORLD

*The body has ever been exhausted by desire.
In abandoning defilement, a free life is gained;
And Buddhas and Patriarchs may be encountered on the other
side.
Once the mind is purified, everything ceases to arise.*

12 至道無難

至道無難莫道難
回頭轉腦覺瞞肝
將心卻向求心覓
大似鮎魚上竹竿

THE GREAT WAY IS NOT DIFFICULT

*It should not be said the Great Way is difficult.
By transforming the mind, complete awakening is attained.
If try to work on one's mind with the mind,
It is just like a fish at the upper end of a fishing-rod.*

13 心王

心王無相亦無形

Trans. by Phan Minh Tri

眼似驪珠也不明
欲識這般真面目
呵呵日午打三更

MIND

*Mind has no form, no appearance.
It is not seen even by extremely bright eyes.
For its original face to be known,
Listen to the drum beaten for the midnight just at noon.*

14 放牛

偶向瀉山得第隣
荒蕪甘作牧牛人
國王德澤寬如海
隨分些些水草春

GRAZING THE BULL

*A hamlet came out on the way toward Mount Kuei.
In the seclusion I was destined to be a herdsman.
The King's favor was as immense as sea;
Yet, a small amount of grass and water in the spring was
enough for me.*

15 題精舍

踏著關頭未剎那
縱橫放語札伽陀
年來筆嘴無端甚

三界如來不奈何

ABOUT THE TEMPLE

*Soon on arriving at the temple gate,
I wrote down a stanza at random.
Though my pen has not been of much excellence so far,
It matters nothing in the view of Tathāgata.*

16 偶作

夢起還須仔細看
投機觸目莫瞞肝
縱饒五眼通明在
未免呼鐘甕作看

CASUAL WRITING

*At the end of dreaming, deep insight should be gained.
Be not confused at whatever you may encounter.
Even though you possess the Five Eyes²,
It does not mean that you would never mistake a bell for a pot.*

17 自在

藤鼠無端漸漸侵
歸來終老寄山林
柴門茅屋居瀟灑
無是無非自在心

² The five kinds of visions pertaining to the realms of humanity, deities, śrāvakas, bodhisattvas and buddhas respectively.

Trans. by Phan Minh Tri

A FREE LIFE

*My life is naturally eroded by the 'impermanence.'
Retiring to the mountains, I have settled there for ever.
In the thatched cottage I am leading a peaceful life,
With my mind free from discrimination of any kind.*

18 示修西方輩

心內彌陀紫磨軀
東西南北法身周
長空只見孤輪月
剎海澄澄夜漫秋

INSTRUCTION IN RECITING BUDDHA AMITĀBHA'S NAME

*The purple body of Amitābha is in our mind.
The Dharma-body exists in all the four directions.
In the vast sky only the moon is seen.
The holy land and sea are permeated with the autumn at night.*

19 脫世

翻身一擲出焚籠
萬事都盧入眼空
三界茫茫心了了
月華西沒日升東

LIBERATION FROM THE WORLD

With a sudden leap I have thrown myself out of the burning cage.

*Ten thousand things turn into nonsense in my eyes.
Now that the complexity of the Triple World has been
penetrated,
The moon sets in the west and the sun rises in the east.*

20 江湖自適

小艇長江蕩漾浮
悠揚棹撥過灘頭
一聲何處新來雁
陟覺秋風徧十州

THE JOY OF TRAVELLING

*On the ripples of the large river
I gently rowed the boat past the shoals.
The cry of a wild goose was coming from somewhere.
The autumn wind was blowing on the immense land.*

21 安定時節

生死由來罷問程
因緣時節自然成
山雲也有出山勢
澗水終無投澗聲
歲歲華隨三月笑
朝朝難向五更明
阿誰會得娘生面
始信人天總假名

SPONTANEITY

Trans. by Phan Minh Tri

*No question as to the genesis of birth and death,
Which spontaneously arise from relevant conditions.
The mountain cloud follows its own way out of the mountains;
The stream water has its own sound in flowing into the stream.
All the year round flowers open fully at the end of the spring;
Early in the morning cocks sing at the rising of the sun.
He who can see into his own original face
Surely realizes that humanity and deities are all of names.
(To be continued).*

trans. by P.M.T.