



**TẬP SAN PHẬT HỌC ONLINE
SỐ 38, VOL. VI
WINTER 2014
www.chuaphatgiaovietnam.com**

Editor's Words

Buddhist Study Magazine online, presented by Vietnam Buddhist Temple – Los Angeles, will be issued on the first Monday of every month and posted on the website:

www.chuaphatgiaovietnam.com

The Magazine focuses on various issues of Buddhist Study, including: Buddhist Literature, History of Buddhism, Buddhist Scriptures, and Translations...

Thank you.

MỤC LỤC

1. KINH KIM CƯƠNG <i>SA MÔN THÍCH NHƯ MINH DỊCH</i>	5
2. THIỀN SƯ THÍCH NHẤT HẠNH DỊCH LẠI LẠI TÂM KINH BÁT NHÃ <i>LĂNG MAI</i>	31
3. LÝ LUẬN DỊCH KINH CỦA CÁC ĐẠI SƯ TRUNG QUỐC <i>HT THÍCH PHƯỚC SƠN</i>	47
4. ĐỌC VÀ HIỂU KINH KIM CƯƠNG BÁT NHÃ BA LA MẬT ĐA <i>TRỊNH NGUYỄN PHƯỚC</i>	73
5. KIM CANG TỨ TƯỚNG HAY NƠI TÂM KHÔNG MỞ BÀY CÔI ĐIỆU HỮU <i>THÍCH THANH HÒA</i>	102
6. NGHIÊN CỨU KINH ĐẠI NHẬT <i>DR. R. TAJIMA</i> <i>TRẦN NGỌC ANH PHÁP DANH NHƯ PHÁP QUẦN DỊCH</i>	110
7. BÍ ẨN VŨ ĐIỆU MANDALA CỦA PHẬT GIÁO KIM CANG THỪA <i>THÁI AN</i>	135
8. LUẬN LÝ HỌC PHẬT GIÁO TRONG KINH KIM CANG <i>SHIGENORI NAGATOMO</i> <i>THÍCH NHUẬN CHÂU DỊCH</i>	143
9. THA LỰC TRONG KINH TẠNG PALI VÀ HÁN TẠNG <i>TÂM TỊNH</i>	193
10. THIỀN ĐẠI THỪA <i>TÂM THÁI</i>	212

KINH KIM CƯỜNG

SA MÔN THÍCH NHƯ MINH
dịch

TỰA

A không phải là A do vậy A là A
Thoảng mùi trầm hương từ nơi tàng các cổ
thư của chùa Việt Nam trong một thành phố
khả ái vào một ngày chớm Đông về. Có vẻ
đẹp của những hàng cây thốt nốt thấp
thoảng và xa xa là đồi núi chập chùng đầy
mộng mơ. Không gian là sắc vàng óng ả của
ánh nắng ban mai rực rỡ trong tiết trời se
lạnh. Giờ này lũ chim tụ về nơi khu vườn
chùa dưới kia hót ca đón chào ngày mới.
Thành phố này như tên gọi chính là chốn trú
ngụ của Những Thiên Thần đọa xứ .

Cảnh vật bỗng chốc trở nên trong sáng và
vắng lặng lạ thường, chốn phàm trần dường
như biến thành cõi trang nghiêm thanh tịnh
với những cánh đồng xanh thắm màu
mạ non của vương triều Ca Tỳ La nơi xứ sở
của Người Tỉnh Thức đã đến đã đi ngày nào.
Ở đây không còn nữa những dòng xe xuôi
ngược trên mọi nẻo đường và những chuyến
bay trên từng không như xé toạt bầu không
gian im ả, không còn nữa những tòa nhà hiện
đại cao tầng, không còn nữa tiếng ồn, tiếng
người nói cười trong phố thị náo nhiệt hiem
khi tĩnh lặng này.

Ngoài kia ánh nắng vàng óng ả và ấm áp
chính là màu nắng của hai nghìn rưỡi năm
trước nơi thành Xá vệ thời Phật tại thế. Trên
đường cái quan quen thuộc có Tăng đoàn khi
xưa thường đi về khắp thực mỗi ngày. Cũng
dọc theo con đường đó là hai hàng cây tươi

mười có tàn lá sáng đẹp hòa quyện màu vàng
y ngời sáng của của Đức Thế Tôn trong dáng
uy nguy an lạc từng bước chân sen nở chậm
rãi vào thành lớn khất thực.

Xa xa là tinh xá Kỳ viên thấp thoáng ẩn hiện
trong rừng cây của Thái Tử Kỳ Đà nằm trong
khu vườn của Trưởng giả Cấp Cô Độc hiển
cúng cho Đức Thế Tôn ngày nào. Và chính
ngay trong khu vườn khả ái và rừng cây xinh
đẹp này, vào lúc bấy giờ buổi trưa sau giờ
ngộ thực, Trưởng Lão Tu Bồ Đề người khất sĩ
già nua thông tuệ ở trong đại chúng Tỳ kheo
đã bạch với Phật rằng: "Bạch Thế Tôn, thật
hy hữu thay! Như Lai khéo nâng đỡ các Bồ
Tát. Đức Như Lai khéo ủy thác các Bồ Tát.
Bạch Thế Tôn, người con trai hoặc người con
gái dòng dõi cao quý phát tâm Vô thượng
chánh đẳng chánh giác thì nên làm sao để trú
tâm, nên làm sao để hàng phục tâm?"

Rồi khi ấy từ kim khẩu của Đức Thế Tôn đã
cất tiếng rỗng của sư tử tuyên thuyết lời
Pháp thậm thâm lấp lánh những hạt kim
cương vi diệu mà cho đến mãi hôm nay vẫn
còn nghe vang vọng:

"Này Tu Bồ Đề, chư Bồ Tát Ma Ha Tát nên
sanh tâm trong sáng như vậy: không nên trụ
sắc sanh tâm, không nên trụ thanh hương vị
xúc pháp sanh tâm. Không nên trụ vào bất
kỳ đâu mà sanh tâm."

Này Tu Bồ Đề, Phật nói Bát nhã ba la mật,
tức không là Bát nhã ba la mật, thị danh là
Bát nhã ba la mật."

Tat kasya hetoh ? yo hi kaścīti subhūte evaṃ
vadetātmadr̥ṣṭis tathāgatena bhāṣitā,
sattvadr̥ṣṭir jīvadr̥ṣṭiḥ pudgaladr̥ṣṭis
tathāgatena bhāṣitā, api nu sa subhūte
samyagvadāmāno vadet ? subhūtirāha-no
hīdaṃ bhagavan, no hīdaṃ sugata, na

samyagvadāmāno vadet| tatkasya hetoḥ ? yā
sā bhagavan ātmadr̥ṣṭis tathāgatena bhāṣitā,
adr̥ṣṭiḥ sā tathāgatena bhāṣitā| tenocyate
ātmadr̥ṣṭir iti||

Bhagavān āha- evaṃ hi subhūte
bodhisattvayānasamprasthiteṇa sarvadharmā
jñātavyā draṣṭavyā adhimoktavyāḥ| tathā ca
jñātavyā draṣṭavyā adhimoktavyāḥ, yathā na
dharmaśamjñāyāmapī

pratyupatiṣṭhennādharmā- śamjñāyām| tat
kasya hetoḥ ? dharmasamjñā dharmasamjñeti
subhūte aśamjñaiṣā tathāgatena bhāṣitā|
tenocyate dharmasamjñeti||

"Vì có sao? Nay Tu Bồ Đề, nếu có người nói
như vậy: Như Lai nói có ngã kiến, Như Lai nói
có chúng sanh kiến, thọ giả kiến, nhân kiến.
Nay Tu Bồ Đề, lời nói đó có chân thật
không?" Tu Bồ Đề bạch: "Bạch Thế Tôn, điều
này là không thật, bạch Thiện Thệ, điều này
là không thật. Người này nói lời không chân
thật. Vì có sao? Bạch Thế Tôn, vì Như Lai nói
ngã kiến tức là Như Lai nói không là kiến. Do
vậy được gọi là ngã kiến." Thế Tôn nói: "Như
vậy, nay Tu Bồ Đề, đối với một người an trú
nơi Bồ Tát thừa phải biết, phải thấy, phải
hiểu tất cả pháp. Và như vậy phải thấy, phải
biết, phải hiểu các pháp. Như vậy trụ nơi
pháp tướng, cũng không trụ nơi phi pháp
tướng. Tại sao vậy? Pháp tướng là pháp
tướng, nay Tu Bồ Đề, Như Lai nói đó không
phải tướng. Do vậy, được gọi là pháp tướng ." *tasmādiyaṃ tathāgatena saṃdhāya
vāgbhāṣitā-kolopamaṃ*

*dharmaparyāyamājānadbhidharmā eva
prahātavyāḥ prāgevādharmā iti //*

Do vậy, mật ý này được Như Lai nói: "Đối với
những người vô trí thì pháp phương tiện ví

*như chiếc bè. Như vậy Pháp còn phải từ bỏ
hướng nữa là phi pháp."*

*Tuyên thuyết của Đấng Đến-Và-Đi-Như-Thế:
"Phàm cái gì có tướng đều là hư vọng" nên
chỉ "không trụ chỗ nào để sanh tâm" vậy.*

*Kim cương Bát nhã ba la mật như tên tựa
kinh là một huyền dụ hay là một công án?
ƯNG VÔ SỞ TRỤ.*

Chùa Việt Nam, Los Angeles

MÙA XUÂN 2015

Trú Trì Bí Sô THÍCH NHƯ MINH



*Đức Phật thuyết Kinh Kim Cương Bát Nhã Ba
La Mật Đa*

*Tranh Vẽ Trong Bản Dunhuang in vào năm
868 TL.*

hiện lưu giữ tại British Library

NAM MÔ BÁT NHÃ HỘI THƯỢNG PHẬT BỒ TÁT

KINH KIM CƯƠNG BÁT NHÃ BA LA MẬT

PHẨM I

PHÁP HỘI NHÂN DO

Như Vậy Tôi Nghe: Một thời Đức Phật ở nước Xá vệ, trong vườn của trưởng giả Cấp Cô Độc, rừng cây của Thái tử Kỳ Đà cùng với đại chúng một ngàn hai trăm năm mươi tỳ kheo. Lúc bấy giờ sắp đến giờ thọ thực, Đức Thế Tôn đắp y cầm bát đi vào thành lớn Xá vệ. Sau khi tuần tự khất thực ở trong thành xong rồi trở về chỗ cũ. Ăn xong, Đức Thế Tôn cất y bát, rửa chân, rồi trải tòa ngồi xuống.

PHẨM II

THIỆN HIỆN KHẢI THỈNH

Khi ấy, ở trong đại chúng có Trưởng lão Tu Bồ Đề tại chỗ ngồi đứng dậy, trần vai bên phải, quì gối phải xuống đất, chắp tay cung kính bạch Phật:

“Bạch Thế Tôn, thật là hy hữu, Như Lai khéo hộ niệm cho các Bồ Tát. Như Lai khéo phó thác cho các Bồ Tát. Bạch Thế Tôn, người con trai hoặc người con gái hiền thiện phát tâm Vô thượng chánh đẳng chánh giác thì nên trụ tâm như thế nào, nên hàng phục tâm như thế nào? Đức Phật bảo rằng: “Này Tu Bồ Đề, tốt lắm, tốt lắm. Như ông đã nói, Như Lai khéo hộ niệm cho các Bồ Tát, khéo phó thác cho các Bồ Tát. Bây giờ, ông hãy lắng nghe Ta sẽ vì ông mà nói. Nếu như có người con trai hoặc người con gái hiền thiện phát tâm Vô thượng chánh đẳng chánh giác, thì nên trụ tâm như vậy, nên hàng phục tâm như vậy.”

“Vâng, bạch Thế Tôn, con muốn được nghe.”

PHẨM III

ĐẠI THỪA CHÁNH TÔNG

Phật bảo Tu Bồ Đề rằng: “Bồ Tát Ma Ha Tát nên hàng phục tâm như vậy. Có bao nhiêu loại chúng sanh, hoặc sanh từ trứng, hoặc sanh từ bào thai, hoặc sanh từ nơi ẩm thấp, hoặc sanh từ sự biến hóa, hoặc hữu hình, hoặc vô hình, hoặc có tướng hoặc không có tướng, hoặc không có tướng cũng không không có tướng, ta đều độ cho tất cả các loài ấy vào vô dư Niết bàn giải thoát. Giải thoát vô lượng vô số vô biên chúng sanh như vậy nhưng thực ra không có một chúng sanh nào được giải thoát. Vì sao vậy? Nay Tu Bồ Đề, nếu Bồ Tát có tướng ngã, có tướng nhân, có tướng chúng sanh, có tướng thọ giả thì không phải Bồ Tát.

PHẨM IV

DIỆU HẠNH VÔ TRÚ

Lại nữa, nay Tu Bồ Đề, Bồ Tát đối với Pháp thì không trụ nơi đâu mà thực hành bố thí, nghĩa là không trụ nơi sắc để bố thí, không trụ vào thanh, hương, vị, xúc, pháp để bố thí. Nay Tu Bồ Đề, Bồ Tát nên trụ như vậy bố thí, không trụ nơi tướng. Vì sao vậy? Nếu Bồ Tát không trụ nơi tướng để bố thí, thì phước đức không thể suy lường được.

“Nay Tu Bồ Đề, ý ông nghĩ như thế nào? Hư không ở phương Đông có thể suy lường được không?” “Bạch Thế Tôn, không thể.” “Nay Tu Bồ Đề, hư không ở phương Nam, phương Tây, phương Bắc, bốn phương góc, ở trên, ở dưới có thể suy lường được không?” “Bạch Thế Tôn, không thể.” “Nay Tu Bồ Đề, cũng như vậy Bồ Tát không trụ nơi tướng để bố thí

thì phước đức không thể suy lường. Nay Tu Bồ Đề, Bồ Tát nên trụ như vậy.”

PHẨM V NHƯ LÝ THẬT KIẾN

“Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào, Như Lai có thể thấy bằng thân tướng không?”
“Bạch Thế Tôn, không. Như Lai không thể thấy bằng thân tướng. Vì sao vậy? Như Lai nói thân tướng tức không là thân tướng.” Đức Phật bảo Tu Bồ Đề rằng: “Hễ cái gì có tướng đều là hư vọng. Nếu thấy các tướng không phải tướng là thấy Như Lai.”

PHẨM VI CHÁNH TÍN HY HỮU

Tu Bồ Đề bạch với Phật rằng: “Bạch Thế Tôn, trong đời sau có chúng sanh nào được nghe lời thuyết chương cú như vậy mà sanh lòng tin chân thật không?” Đức Phật bảo Tu Bồ Đề rằng: “Này Tu Bồ Đề, chớ có nói như vậy. Sau khi Như Lai diệt độ năm trăm năm thời kỳ cuối, có những người giữ giới, tu tập phước tuệ, đối với chương cú này thường sanh tín tâm chân thật, thì ông phải biết những người như vậy không những gieo trồng căn lành ở nơi một Đức Phật, hai Đức Phật, ba bốn năm Đức Phật mà còn gieo trồng căn lành ở nơi vô lượng ngàn vạn Đức Phật, còn nếu chỉ được nghe chương cú như vậy, dù trong khoảnh khắc phát sanh lòng tin trong sáng, thì Như Lai biết rõ những chúng sanh như vậy sẽ đạt được vô lượng phước đức. Vì sao vậy? Những chúng sanh này không còn trụ nơi tướng ngã, tướng nhân, tướng chúng sanh, tướng thọ giả, tướng Pháp, tướng không là Pháp. Vì sao vậy? Những chúng sanh này, nếu tâm trụ nơi

tướng, thì còn chấp ngã, nhân, chúng sanh, thọ giả. Nếu tâm trụ nơi tướng pháp là chấp ngã, nhân, chúng sanh, thọ giả. Vì sao vậy? Nếu trụ không là tướng Pháp là chấp ngã, nhân, chúng sanh, thọ giả. Do vậy, không nên trụ nơi Pháp cũng không nên trụ nơi không là Pháp. Vì diệu nghĩa này, Như Lai thường bảo rằng: Các Tỳ kheo phải biết Ta nói rằng Pháp dụ như chiếc bè. Pháp còn buông bỏ huống hồ phi Pháp.”

PHẨM VII VÔ ĐẮC VÔ THUYẾT

“Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Như lai có đắc Vô thượng chánh đẳng chánh giác không? Như Lai có nói Pháp không?”

Tu Bồ Đề bạch rằng: “Như con hiểu nghĩa Phật nói, thì không có định Pháp nào tên là Vô thượng chánh đẳng chánh giác cũng không có định Pháp nào được Như Lai nói. Vì sao vậy? Như Lai nói Pháp đã chứng ngộ thì không thể nắm bắt, không thể diễn đạt. Đó không là Pháp cũng không không là Pháp. Sở dĩ như vậy là vì sao? Vì hết thảy Hiền Thánh đều lấy Pháp vô vi nhưng biểu hiện có sai biệt.”

PHẨM VIII Y PHÁP XUẤT SANH

“Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Nếu có người lấy bảy loại châu báu chất đầy trong cõi Ba ngàn đại thiên thế giới hệ rồi đem bố thí, thì người này được phước đức nhiều không?” Tu Bồ Đề bạch rằng: “Bạch Thế Tôn, rất nhiều. Vì sao vậy? Vì phước đức này không phải là tánh phước đức. Do vậy, Như Lai nói phước đức nhiều.”

“Lại nữa, nếu có người đối với kinh này tiếp nhận và thọ trì dù chỉ bốn câu kệ, rồi vì người khác nói lại, thì phước đức vượt hơn kẻ kia. Vì sao vậy? Nay Tu Bồ Đề, hết thầy chư Phật cùng với Pháp Vô thượng chánh đẳng chánh giác của chư Phật đều sinh ra từ kinh này. Nay Tu Bồ Đề, cái gì là Phật Pháp thì cái đó không là Phật Pháp.”

PHẨM IX NHẤT TƯỚNG VÔ TƯỚNG

“Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Vị Tu Đà Hoàn có khởi lên ý nghĩ như thế này: Ta chứng quả Tu Đà Hoàn?” “Tu Bồ Đề bạch rằng: “Bạch Thế Tôn, không. Vì sao vậy? Tu Đà Hoàn danh là nhập lưu nhưng không có chỗ nào để đi vào. Không đi vào sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp, do vậy thị danh là Tu Đà Hoàn”

“Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Vị Tư Đà Hàm có khởi lên ý nghĩ như thế này: Ta chứng quả Tư Đà Hàm?” Tu Bồ Đề bạch rằng: “Bạch Thế Tôn, không. Vì sao vậy? Tư Đà Hàm danh là một lần trở lại. Nhưng thật ra thì không đến không đi, do vậy thị danh là Tư Đà Hàm”

“Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Vị A Na Hàm có khởi lên ý nghĩ như thế này: Ta chứng quả A Na Hàm?” Tu Bồ Đề bạch rằng: “Bạch Thế Tôn, không. Vì sao vậy? A Na Hàm danh là không trở lại. Nhưng thật ra không có chỗ nào để trở lại cả, do vậy thị danh là A Na Hàm.”

“Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Vị A La Hán có khởi lên ý nghĩ như thế này: Ta chứng đạo quả A La Hán?” Tu Bồ Đề bạch rằng: “Bạch Thế Tôn, không. Vì sao vậy? Vì thật sự không có Pháp nào là danh gọi A La

Hán. Bạch Thế Tôn, nếu vị A La Hán khởi ý nghĩ như vậy, tức còn chấp vào ngã, nhân, chúng sanh, thọ giả. Bạch Thế Tôn, Phật bảo con đạt được định vô tranh tam muội, trong loài người là bậc nhất cao tốt, là đệ nhất A La Hán ly dục. Bạch Thế Tôn, con không khởi ý nghĩ rằng: “Ta là A La Hán ly dục.” Bạch Thế Tôn, nếu con khởi ý nghĩ rằng: Ta chứng đạo quả A La Hán, thì Đức Thế Tôn đã không bảo rằng Tu Bồ Đề là vị an lạc trong hạnh a lan nhã. Nhưng thực ra Tu Bồ Đề không có hạnh này, nên có danh Tu Bồ Đề là vị an lạc trong hạnh a lan nhã.”

PHẨM X TRANG NGHIÊM TỊNH ĐỘ

Phật bảo Tu Bồ Đề rằng: “Ông nghĩ như thế nào? Xưa kia Như Lai ở nơi Đức Phật Nhiên Đăng, nhưng Pháp có chỗ đặc không?” “Bạch Thế Tôn, không. Như Lai ở chỗ Đức Phật Nhiên Đăng nhưng thực sự không chỗ đặc Pháp.”

“Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Bồ Tát có trang nghiêm cõi Phật không?” “Bạch Thế Tôn, không. Vì sao vậy? Trang nghiêm cõi Phật là không phải trang nghiêm thị danh là trang nghiêm.”

“Này Tu Bồ Đề, do vậy chư Bồ Tát Ma Ha Tát phải sanh tâm trong sáng như vậy, không trụ nơi sắc sanh tâm, không trụ nơi thanh, hương, vị, xúc, pháp để sanh tâm. Không trụ chỗ nào để sanh tâm.”

“Này Tu Bồ Đề, ví như có người thân hình như Tu Di là vua các núi. Ông nghĩ như thế nào? Thân này có lớn không?” Tu Bồ Đề bạch rằng: “Bạch Thế Tôn, rất lớn. Vì sao vậy? Đức Phật nói không có thân thị danh là thân lớn.”

PHẨM XI
VÔ VI PHƯỚC THẮNG

“Này Tu Bồ Đề, ví như có bao nhiêu cát trong sông Hằng là bấy nhiêu sông Hằng. Ông nghĩ như thế nào? Cát trong tất cả những sông Hằng đó có nhiều không?” Tu Bồ Đề bạch rằng: “Bạch Thế Tôn, rất nhiều. Chỉ riêng những sông Hằng này cũng nhiều vô số rồi huống nữa là cát trong đó.”

“Này Tu Bồ Đề, nay Ta có lời chân thật bảo ông. Có bao nhiêu cát trong hằng hà sa sông Hằng này là bấy nhiêu cõi Ba ngàn đại thiên thế giới hệ, nếu có người con trai hay con gái hiền thiện lấy bảy loại châu báu chất đầy, rồi dùng đem bố thí, thì có phước đức nhiều không?” Tu Bồ Đề bạch rằng: “Bạch Thế Tôn, rất nhiều.” Phật bảo ông Tu Bồ Đề rằng: “Nếu có người con trai hay người con gái hiền thiện đối với trong kinh này tiếp nhận và thọ trì dù chỉ bốn câu kệ, rồi vì người khác nói lại, thì phước đức này vượt hơn phước đức trước.”

PHẨM XII
TÔN TRỌNG CHÁNH GIÁO

“Lại nữa, này Tu Bồ Đề, nơi nào tùy duyên thuyết kinh này, cho dù chỉ một bài kệ bốn câu, thì nên biết nơi ấy, tất cả trời, người, a tu la trong thế gian đều đến cúng dường như nơi có chùa tháp của Phật. Huống gì có người một lòng tận lực tiếp nhận, thọ trì, đọc tụng. Này Tu Bồ Đề, phải biết người này thành tựu được Pháp tối thượng hiếm có bậc nhất. Nếu kinh điển này ở chỗ nào trong cõi nước, thì tức như là có Phật hoặc hàng tôn trọng đệ tử.”

PHẨM XIII
NHƯ PHÁP THỌ TRÌ

Bấy giờ, Tu Bồ Đề bạch Phật rằng: “Bạch Thế Tôn, kinh này tên gọi là gì? Chúng con phải tôn kính và giữ gìn như thế nào?”

Đức Phật bảo Tu Bồ Đề rằng: “Tên kinh này là Kim cương Bát nhã ba la mật. Nên tôn kính và giữ gìn tên kinh này. Sở dĩ như vậy là vì sao? Đây Tu Bồ Đề, Phật nói Bát nhã ba la mật, tức không phải Bát nhã ba la mật, thị danh là Bát nhã ba la mật.”

“Đây Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Như Lai có Pháp được thuyết không?” Tu Bồ Đề bạch Phật rằng: “Bạch Thế Tôn, Như Lai không có chỗ thuyết.”

“Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Vì trần trong cõi Ba ngàn đại thiên thế giới hệ, như vậy có nhiều không?” Tu Bồ Đề bạch rằng: “Bạch Thế Tôn, rất nhiều.” “Đây Tu Bồ Đề, bao nhiêu vi trần, Như Lai nói không là vi trần, thị danh là vi trần. Như Lai nói thế giới không là thế giới, thị danh là thế giới.”

“Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Có thể thấy Như Lai bằng ba mươi hai tướng không?” “Bạch Thế Tôn, không. Không thể thấy Như Lai bằng ba mươi hai tướng. Bởi vì sao? Như Lai nói ba mươi hai tướng tức không là tướng, thị danh là ba mươi hai tướng.”

“Đây Tu Bồ Đề, nếu có người con trai hay người con gái hiền thiện lấy thân mạng mình nhiều như cát sông Hằng để bố thí. Lại nữa, nếu có người đối với trong kinh này, nhẫn đến tiếp nhận và thọ trì bài kệ bốn câu, vì người khác nói, thì phước của người này rất nhiều hơn.”

PHẨM XIV
LY TƯỚNG TỊCH DIỆT

Lúc bây giờ, ngài Tu Bồ Đề nghe thuyết kinh này ý nghĩa thậm thâm thì xúc động khóc rơi lệ bạch Phật rằng: “Bạch Thế Tôn, thật hy hữu thay. Phật thuyết kinh điển này vô cùng thậm thâm. Từ lúc con được tuệ nhãn đến giờ chưa từng được nghe kinh như vậy. Bạch Thế Tôn, về sau nếu có người nghe kinh này mà có lòng tin trong sáng, tức sanh thật tướng, thì phải biết người này đã thành tựu công đức hiếm có bậc nhất.”

“Bạch Thế Tôn, thật tướng này tức không là tướng. Do vậy, Như Lai nói thị danh là thật tướng.”

“Bạch Thế Tôn, nay con được nghe kinh này thì tin hiểu nghĩa lý, tiếp nhận và thọ trì không có khó lắm. Nếu thời tương lai, trong năm trăm năm thời kỳ cuối, nếu có chúng sanh nào được nghe kinh này mà tin hiểu nghĩa lý, tiếp nhận và thọ trì, thì người này là hiếm có bậc nhất. Vì sao vậy? Bởi vì người này không có tướng ngã, không có tướng nhân, không có tướng chúng sanh, không có tướng thọ giả. Sở dĩ như vậy là vì sao? Tướng ngã tức không là tướng, tướng nhân, tướng chúng sanh, tướng thọ giả tức không là tướng. Vì sao? Bởi vì lìa hết thảy tướng thị danh là chư Phật.”

Đức Phật bảo Tu Bồ Đề rằng: “Đúng vậy, đúng vậy. Lại nữa, nếu có người nghe kinh này, không kinh hoàng, không khiếp đảm, không sợ hãi, thì phải biết người này thật là hiếm có. Vì sao? Nay Tu Bồ Đề, Như Lai thuyết Ba la mật đệ nhất tức không phải Ba la mật đệ nhất, thị danh là Ba la mật đệ nhất.”

“Này Tu Bồ Đề, nhãn nhục ba la mật, Như Lai nói không là nhãn nhục ba la mật, thị danh là nhãn nhục ba la mật. Vì sao vậy? Bởi vì, này Tu Bồ Đề, như xưa kia vua Ca Lợi chặt đứt thân thể Ta. Lúc bấy giờ Ta không có tướng ngã, không có tướng nhân, không có tướng chúng sanh, không có tướng thọ giả. Vì sao vậy? Bởi vì, khi xưa trong lúc thân thể Ta bị chặt đứt từng đoạn, nếu có tướng ngã, tướng nhân, tướng chúng sanh, tướng thọ giả, thì sanh khởi sân hận. Này Tu Bồ Đề, lại nhớ thời quá khứ, cách nay năm trăm kiếp, Ta là vị tiên nhân có hạnh nhãn nhục. Trong kiếp đó, Ta không có tướng ngã, không có tướng nhân, không có tướng chúng sanh, không có tướng thọ giả. Do vậy, này Tu Bồ Đề, Bồ Tát nên lìa hết thảy mọi tướng mà phát tâm Vô thượng chánh đẳng chánh giác. Không nên trụ nơi sắc sanh tâm, không nên trụ thanh, hương, vị, xúc, pháp sanh tâm. Nên không trụ chỗ nào mà sanh tâm. Nếu tâm trụ tức không là trụ, do vậy mà Phật nói rằng, tâm Bồ Tát không nên trụ sắc để bố thí. Này Tu Bồ Đề, Bồ Tát vì lợi ích hết thảy chúng sanh, do đó, nên bố thí như vậy.”

“Như Lai nói hết thảy các tướng, tức không là tướng. Lại nói rằng, hết thảy chúng sanh, tức không là chúng sanh. Này Tu Bồ Đề, Như Lai nói lời chân thật, nói lời chân chánh, nói lời như thật, nói lời không dối gạt, nói lời không sai khác.”

“Này Tu Bồ Đề, Như Lai chứng đắc Pháp, Pháp này không có thật không có hư. Này Tu Bồ Đề, nếu Bồ Tát tâm trụ nơi Pháp để thực hành hạnh bố thí, thì ví như người đi vào nơi tối tăm sẽ không thể nhìn thấy vật gì. Nếu Bồ Tát tâm không trụ nơi pháp để thực hành

hạnh bố thí, thì như người có mắt được ánh sáng mặt trời soi chiếu, thì thấy rõ mọi vật.”
“Này Tu Bồ Đề, trong thời tương lai, nếu có người con trai hay người con gái hiền thiện có thể tiếp nhận, thọ trì, đọc và tụng kinh này, thì Như Lai dùng trí tuệ của Phật, tất biết người này, tất thấy người này thành tựu được vô lượng vô biên công đức.

PHẨM XV TRÌ KINH CÔNG ĐỨC

“Này Tu Bồ Đề, nếu có người con trai hay người con gái hiền thiện, buổi sáng lấy hăng hà sa thân mình bố thí, giữa ngày lại lấy hăng hà sa thân mình bố thí, buổi chiều cũng lấy hăng hà sa thân mình bố thí, như vậy trải qua vô lượng trăm ngàn vạn ức kiếp lấy thân mình bố thí. Lại nữa, nếu có người được nghe kinh điển này, khởi lòng tin không nghịch chống, thì phước của người này vượt hơn người kia. Huống nữa là sao chép, tiếp nhận và thọ trì, đọc tụng vì người giảng nói. Này Tu Bồ Đề, chính là nói kinh này có vô biên công đức không thể suy nghĩ, không thể đo lường được. Như Lai vì người phát tâm Đại thừa, vì người phát tâm tối thượng thừa thuyết kinh. Nếu có người có khả năng tiếp nhận, thọ trì, đọc tụng, rộng vì người nói. Như Lai tất biết, tất thấy người này thành tựu được công đức không thể đo lường, không thể đếm, không bờ mé, không thể nghĩ bàn. Hạng người này có thể đảm đương nối Pháp Vô thượng chánh đẳng chánh giác của Như Lai. Vì sao vậy? Này Tu Bồ Đề, nếu người rơi vào pháp nhỏ, chấp ngã kiến, nhân kiến, chúng sanh kiến, thọ giả kiến, thì đối với kinh này không có khả năng để nghe, tiếp nhận, thọ trì, đọc tụng, vì người khác giảng nói.”

“Này Tu Bồ Đề, nơi nơi chốn chốn, nếu có kinh này, thì hết thầy người, trời, a tu la ở trong thế gian đều nên cúng dường. Phải biết rằng ở những nơi có kinh này, thì chính là tháp thờ, nên cung kính làm lễ nhiều quanh, lấy các món hoa hương rải ở nơi này.”

PHẨM XVI NĂNG TỊNH NGHIỆP CHƯỚNG

“Lại nữa, Này Tu Bồ Đề, nếu người con trai hay người con gái hiền thiện tiếp nhận, thọ trì, đọc tụng kinh này mà kẻ khác khinh chê, thì đó là do vì người này đã tạo nghiệp ác trong đời trước mà lẽ ra bị đọa vào đường dữ, nhưng trong đời này bị người khác khinh chê nhờ vậy các nghiệp chướng đời trước liền được tiêu trừ và sẽ chứng đắc Vô thượng chánh đẳng chánh giác.”

“Này Tu Bồ Đề, Ta nhớ lại trong thời quá khứ, trước thời Đức Phật Nhiên Đăng vô lượng a tăng kỳ kiếp, Ta đã thân cận tám trăm bốn ngàn vạn ức na do tha chư Phật, phụng hiến cúng dường từng vị mà không bỏ sót. Lại nữa, nếu có người ở trong thời kỳ mạt thế sau này chấp nhận và thọ trì đọc tụng kinh này, thì người này đạt được công đức so với công đức Ta cúng dường chư Phật thì người này trăm phần hơn, ngàn vạn ức phần hơn cho dù thí dụ toán số cũng không thể đếm và so sánh được. Này Tu Bồ Đề, nếu có người con trai hay người con gái hiền thiện trong thời mạt thế, chấp nhận, thọ trì, đọc tụng kinh này, thì sẽ đạt được công đức, nếu Ta nói ra một cách đầy đủ, thì giả hoặc có kẻ người nghe, thì tâm trí sẽ sanh cuồng loạn, hoài nghi, không tin. Này Tu Bồ Đề, phải biết rằng diệu nghĩa của kinh này là không thể nghĩ bàn. Quả báo cũng không thể nghĩ bàn.”

PHẨM XVII
CỨU CẢNH VÔ NGÃ

Lúc bấy giờ, Tu Bồ Đề bạch Phật rằng: “Bạch Thế Tôn, người con trai hay người con gái hiền thiện phát tâm Vô thượng chánh đẳng chánh giác thì phải trụ tâm như thế nào, phải hàng phục tâm như thế nào?”

Đức Phật bảo Tu Bồ Đề rằng: “Người con trai hay người con gái hiền thiện phát tâm Vô thượng chánh đẳng chánh giác, thì phải sanh tâm như vậy: Ta sẽ độ và giải thoát cho hết thảy chúng sanh. Hết thảy chúng sanh được độ và giải thoát rồi, nhưng không có chúng sanh nào được độ và giải thoát. Vì sao vậy? Nay Tu Bồ Đề, nếu Bồ tát có tướng ngã, tướng nhân, tướng chúng sanh, tướng thọ giả tức không là Bồ Tát. Sở dĩ như vậy là vì sao? Nay Tu Bồ Đề, thật sự không có pháp Vô thượng chánh đẳng chánh giác để phát tâm.”

“Nay Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Như Lai ở chỗ Đức Phật Nhiên Đăng có Pháp nào để đắc Vô thượng chánh đẳng chánh giác không? Bạch Thế Tôn, không. Như con hiểu diệu nghĩa đã được Phật thuyết, thì khi Phật ở chỗ Đức Phật Nhiên Đăng, thì không có pháp nào để chứng đắc Vô thượng chánh đẳng chánh giác. Phật nói rằng: “Đúng vậy, đúng vậy. Nay Tu Bồ Đề, thật sự không có pháp nào Như Lai chứng đắc Vô thượng chánh đẳng chánh giác. Nay Tu Bồ Đề, nếu có pháp nào Như Lai chứng đắc Vô thượng chánh đẳng chánh giác, thì khi xưa Đức Phật Nhiên Đăng không thọ ký cho Ta rằng: Trong thời tương lai ông sẽ chứng đắc thành Phật hiệu là Thích Ca Mâu Ni. Thật sự không có Pháp nào để chứng đắc Vô thượng chánh đẳng chánh giác. Do vậy, Đức Phật Nhiên Đăng thọ ký cho Ta và đã nói như vậy: Trong

thời tương lai ông sẽ thành Phật hiệu là Thích Ca Mâu Ni. Vì sao vậy? Bởi vì Như Lai là điều nghĩa như thật của Pháp. Nay Tu Bồ Đề, nếu có kẻ nói rằng Như Lai chứng đắc Vô thượng chánh đẳng chánh giác mà thật sự không có pháp nào Phật chứng đắc Vô thượng chánh đẳng chánh giác. Nay Tu Bồ Đề, Như Lai chứng đắc Vô thượng chánh đẳng chánh giác, thì pháp này không thật không hư. Do vậy, Như Lai nói, tất cả pháp đều là Phật Pháp. Nay Tu Bồ Đề, Ta nói tất cả Pháp tức không là tất cả Pháp, thị danh là tất cả pháp."

"Nay Tu Bồ Đề, thí như một người có thân thể dài lớn." Tu Bồ Đề bạch rằng: "Bạch Thế Tôn, Như Lai nói rằng một người có thân thể dài lớn tức không phải thân lớn, thị danh là thân lớn." "Nay Tu Bồ Đề, Bồ Tát cũng vậy, nếu nói như vậy: Ta sẽ độ và giải thoát cho vô lượng chúng sanh, tức không phải danh là Bồ Tát. Vì sao vậy? Nay Tu Bồ Đề, thật sự không có Pháp nào danh gọi là Bồ Tát. Do vậy, Phật nói tất cả Pháp không có ngã, không có nhân, không có chúng sanh, không có thọ giả. Nay Tu Bồ Đề, nếu Bồ Tát nói như thế này: Ta trang nghiêm cõi Phật, thì không phải danh là Bồ Tát. Vì sao vậy? Như Lai nói trang nghiêm cõi Phật tức không là trang nghiêm, thị danh là trang nghiêm. Tu Bồ Đề, nếu Bồ Tát hiểu Pháp là không có ngã, thì Như Lai nói vị ấy danh là chân thật Bồ Tát."

PHẨM XVIII

NHẤT THỂ ĐỒNG QUÁN

"Nay Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Như Lai có nhục nhãn không?" "Bạch Thế Tôn, đúng vậy, Như Lai có nhục nhãn." "Nay Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Như Lai có thiên nhãn không?" "Bạch Thế Tôn, đúng vậy, Như

Lai có thiên nhãn." "Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Như Lai có tuệ nhãn không?" "Bạch Thế Tôn, đúng vậy, Như Lai có tuệ nhãn." "Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Như Lai có Pháp nhãn không?" "Bạch Thế Tôn, đúng vậy, Như Lai có Pháp nhãn." "Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Như Lai có Phật nhãn không?" "Bạch Thế Tôn, đúng vậy, Như Lai có Phật nhãn."

"Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Bao nhiêu cát ở trong sông Hằng, Phật có nói là cát không?" "Bạch Thế Tôn, đúng vậy, Như Lai nói là cát." "Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Ví như có bao nhiêu cát trong sông Hằng là bấy nhiêu sông Hằng, thì có các cõi Phật nhiều như số cát trong hằng hà sa sông Hằng, thì như vậy có nhiều không?" "Bạch Thế Tôn, rất nhiều."

Phật bảo Tu Bồ Đề rằng: "Có bao nhiêu tâm tưởng chúng sanh trong bấy nhiêu cõi nước nói trên, Như Lai đều biết cả. Vì sao vậy? Bởi vì Như Lai nói tất cả tâm đều không là tâm, thị danh là tâm. Vì sao vậy? Này Tu Bồ Đề, tâm quá khứ không thể đạt, tâm hiện tại không thể đạt, tâm vị lai không thể đạt."

PHẨM XIX

PHÁP GIỚI THÔNG HÓA

"Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Nếu có người lấy bảy loại châu báu chất đầy cõi Ba ngàn đại thiên thế giới hệ, rồi dùng đem bố thí, thì người này do nhân duyên như vậy được phước đức có nhiều không?" "Bạch Thế Tôn, đúng vậy, người này do nhân duyên như vậy được phước rất nhiều." "Này Tu Bồ Đề, nếu phước đức có thật, thì Như Lai không nói

được nhiều phước đức. Vì phước đức không có nên Như Lai nói được nhiều phước đức.”

PHẨM XX
LY SẮC LY TƯỚNG

“Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Có thể thấy Phật bằng sắc thân đầy đủ không?”

“Bạch Thế Tôn, không. Như Lai không thể thấy bằng sắc thân đầy đủ. Vì sao vậy? Như Lai nói sắc thân đầy đủ tức không phải sắc thân đầy đủ, thị danh là sắc thân đầy đủ.”

“Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Như Lai có thể thấy bằng các tướng đầy đủ không?” “Bạch Thế Tôn, không. Như Lai không thể thấy bằng các tướng đầy đủ. Vì sao vậy? Như Lai nói các tướng đầy đủ tức không là các tướng đầy đủ, thị danh là các tướng đầy đủ.”

PHẨM XXI
PHI THUYẾT SỞ THUYẾT

“Này Tu Bồ Đề, ông chớ nói Như Lai có ý niệm như vậy: Ta có thuyết Pháp. Chớ có ý niệm như vậy. Vì sao vậy? Nếu có người nói rằng, Như Lai có Pháp để thuyết tức là lời phỉ báng Phật vì người đó không thể hiểu nghĩa ta nói. Này Tu Bồ Đề, thuyết Pháp là không có Pháp nào để thuyết, thị danh là thuyết Pháp.”

Lúc bấy giờ Tu Bồ Đề, vị lấy Tuệ giác làm tính mạng, bạch Phật rằng: “Bạch Thế Tôn, trong thời tương lai có chúng sanh khi nghe nói Pháp này thì sanh lòng tin trong sáng không?” Đức Phật nói rằng: “Này Tu Bồ Đề, những chúng sanh đó, không là chúng sanh cũng không không là chúng sanh. Vì sao vậy? Này Tu Bồ Đề, chúng sanh là chúng sanh Như Lai nói không là chúng sanh, thị danh là chúng sanh.”

PHẨM XXII
VÔ PHÁP KHẢ ĐẮC

Tu Bồ Đề bạch Phật rằng: “Bạch Thế Tôn, Phật chứng đắc Vô thượng chánh đẳng chánh giác có phải là không có pháp nào chứng đắc không?” Đức Phật nói rằng: “Này Tu Bồ Đề, đúng vậy, đúng vậy. Đối với Vô thượng chánh đẳng chánh giác, thì Ta không có ngay cả một mảy may pháp nào để chứng đắc, do vậy, thị danh là Vô thượng chánh đẳng chánh giác.”

PHẨM XXIII
TỊNH TÂM HÀNH THIỆN

“Lại nữa, này Tu Bồ Đề, pháp này thì bình đẳng, chẳng cao chẳng thấp, thị danh là Vô thượng chánh đẳng chánh giác. Tu tất cả pháp thiện, thì chứng đắc ngay Vô thượng chánh đẳng chánh giác. Này Tu Bồ Đề, cái gì là pháp thiện thì Như Lai nói không là pháp thiện, thị danh là pháp thiện.”

PHẨM XXIV
PHƯỚC TRÍ VÔ TỈ

“Này Tu Bồ Đề, ví như có người đem bảy loại châu báu chất thành từng đống nhiều như những núi Tu di là các vua núi trong cõi Ba ngàn đại thiên thế giới hê, rồi dùng đem bố thí. Lại có người lấy kinh Bát nhã ba la mật này dù chỉ có bốn câu kệ hành trì, đọc tụng, vì người khác giảng nói. Phước đức của người trước trăm phần thì không được một, trăm ngàn vạn ức phần thì không được một, cho đến toán số, thí dụ cũng không thể sánh.”

PHẨM XXV
HÓA VÔ SỞ HÓA

“Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Chớ bảo rằng, Như Lai có ý niệm như thế này: Ta độ chúng sanh. Này Tu Bồ Đề, chớ có khởi lên ý nghĩ này. Vì sao vậy? Thật sự không có chúng sanh nào được Như Lai độ. Nếu có chúng sanh nào để Như Lai độ, thì như vậy có nghĩa là Như Lai có ngã, nhân, chúng sanh, thọ giả. Này Tu Bồ Đề, Như Lai nói có ngã tức không có ngã nhưng người phàm phu cho là có ngã. Này Tu Bồ Đề, Như Lai nói phàm phu không là phàm phu, thị danh là phàm phu.”

PHẨM XXVI
PHÁP THÂN PHI TƯỚNG

“Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Có nên lấy ba mươi hai tướng để quán Như Lai không?” Tu Bồ Đề bạch rằng: “Thưa vâng, thưa vâng. Nên lấy ba mươi hai tướng để quán Như Lai.” Đức Phật nói rằng: “Này Tu Bồ Đề, nếu lấy ba mươi hai tướng để quán Như Lai, vậy thì Chuyển Luân Thánh Vương cũng là Như Lai sao.” Tu Bồ Đề bạch Phật rằng: “Bạch Thế Tôn, con đã hiểu diệu nghĩa Phật nói, không nên lấy ba mươi hai tướng để quán Như Lai.”

Bấy giờ Thế Tôn nói kệ rằng:
Nếu lấy sắc thấy Ta
Lấy âm thanh cầu Ta
Người ấy hành tà đạo
Không thể thấy Như Lai.

PHẨM XXVII
VÔ ĐOẠN VÔ DIỆT

“Này Tu Bồ Đề, nếu khởi ý niệm như thế này: Như Lai không nhờ tướng cụ túc, cho nên đắc Vô thượng chánh đẳng chánh giác. Này Tu Bồ Đề, chớ có khởi ý niệm như thế này: Như Lai không nhờ tướng cụ túc, cho nên đắc Vô thượng chánh đẳng chánh giác. Này Tu Bồ Đề, nếu khởi ý niệm như thế này: Người phát tâm Vô thượng chánh đẳng chánh giác nói các pháp đoạn diệt. Chớ khởi ý niệm như vậy. Vì sao vậy? Bởi vì người phát tâm Vô thượng chánh đẳng chánh giác đối với các pháp không nói tướng đoạn diệt.”

PHẨM XXVIII
BẤT THỌ BẤT THAM

“Này Tu Bồ Đề, nếu có Bồ Tát lấy bảy loại châu báu đầy trong hằng hà sa những thế giới đem bố thí. Lại nếu có người biết hết thấy pháp là vô ngã, thành tựu hạnh nhẫn, thì công đức của Bồ Tát này vượt hơn Bồ tát trước. Vì sao vậy? Này Tu Bồ Đề, vì các Bồ Tát không thọ nhận phước đức.” Tu Bồ Đề bạch Phật rằng: “Bạch Thế Tôn, như thế nào là Bồ Tát không thọ nhận phước đức?” “Này Tu Bồ Đề, phạm Bồ Tát tạo việc phước đức, không nên để lòng tham vướng mắc. Do vậy, nói không thọ nhận phước đức.”

PHẨM XXIX
UY NGHI TỊCH TĨNH

“Này Tu Bồ Đề, nếu có người nói rằng: Như Lai có đến, có đi, có ngồi, có nằm, thì người này không hiểu diệu nghĩa Ta thuyết Pháp này. Vì sao vậy? Như Lai là không từ nơi đâu đến, cũng không có chỗ nào đi, do vậy thị danh là Như Lai.”

PHẨM XXX
NHẤT HỢP LÝ TƯỚNG

“Này Tu Bồ Đề, nếu có người con trai hay người con gái hiền thiện lấy cỗi Ba ngàn đại thiên thế giới hệ nghiền thành đám vi trần. Ý ông nghĩ như thế nào? Đám vi trần này có nhiều không?” Tu Bồ Đề bạch rằng: “Bạch Thế Tôn, rất nhiều. Vì sao vậy? Bởi vì đám vi trần này có thật, thì Phật không nói là đám vi trần. Vì sao vậy? Phật nói đám vi trần tức không là đám vi trần, thị danh là đám vi trần.”

“Bạch Thế Tôn, Như Lai nói cỗi Ba ngàn đại thiên thế giới hệ tức không là thế giới, thị danh là thế giới. Vì sao vậy? Nếu thế giới có thật, thì đó là hợp tướng. Vì vậy nói hợp tướng tức không là hợp tướng, thị danh là tướng.” “Này Tu Bồ Đề, hợp tướng thì không thể dùng lời để nói, chỉ vì người phàm phu có lòng tham nên chấp là có.”

PHẨM XXXI
TRI KIẾN BẤT SANH

“Này Tu Bồ Đề, nếu có người nói rằng: Phật nói có ngã kiến, nhân kiến, chúng sanh kiến, thọ giả kiến. Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ sao? Người này có hiểu diệu nghĩa Ta nói không?” “Bạch Thế Tôn, không. Người này không hiểu diệu nghĩa Như Lai nói. Vì sao vậy? Cái mà Thế Tôn nói ngã kiến, nhân kiến, chúng sanh kiến, thọ giả kiến tức không là ngã kiến, nhân kiến, chúng sanh kiến, thọ giả kiến, thị danh gọi là ngã kiến, nhân kiến, chúng sanh kiến, thọ giả kiến.”

“Này Tu Bồ Đề, người phát tâm Vô thượng chánh đẳng chánh giác, thì đối với hết thảy pháp phải biết như vậy, phải thấy như vậy,

phải tin hiểu như vậy: Pháp tướng không sanh khởi. Nay Tu Bồ Đề, Pháp tướng Như Lai nói tức không là Pháp tướng, thị danh là Pháp tướng.”

PHẨM XXXII
ỨNG HÓA PHI CHÂN

“Nay Tu Bồ Đề, nếu như có người lấy bảy loại châu báu làm đầy vô lượng vô số thế giới đem bố thí. Lại nếu có người con trai hoặc người con gái hiền thiện phát tâm bồ đề, giữ gìn kinh này dù chỉ bốn câu kệ, tiếp nhận, thọ trì, đọc tụng, vì người diễn nói, thì phước người này vượt hơn phước kẻ kia. Như thế nào là vì người diễn nói? Người ấy không chấp thủ tướng, như như không giao động.

Vì sao vậy?

Tất cả pháp hữu vi

Như mộng, huyễn, bọt, bóng

Như sương mai, điện chớp

Hãy quán thấy như vậy.

Phật thuyết kinh này xong, Trưởng lão Tu Bồ Đề cùng với các tỳ kheo, tỳ kheo ni, ưu bà tắc, ưu bà di, hết thảy trời, người, a tu la trong thế gian nghe Phật thuyết vô cùng hoan hỷ tin thọ và phụng hành.

KIM CANG TÁN

Đoạn tận nghi ngờ khởi tín tâm
Không còn các tướng vượt ngoài tông
Quên nhân pháp tướng chân không tỏ
Trí tuệ mùi kia tỏa ngát hương
Kệ bốn câu gìn thông pháp giới
Tin trì phước đức nghĩ không cùng
Kỳ viên Phật Thánh Hiền Tăng hội
Ấn ố luân ni tát phạ ha

KIM CANG CHÚ
Án Ô Luân Ni Ta Bà Ha



Tranh của bản Dunhuang

*Bí Sô Thích Như Minh
Trú Trì Chùa Việt Nam, Los Angeles, CA ,
USA
Việt dịch từ bản Hán dịch
金剛般若波羅蜜經
Kim cang bát nhã ba la mật kinh
Diêu Tần Tam Tạng Pháp Sư Cứu Ma La Thập
dịch
Tham khảo Phạn bản vajracchedikā nāma
triśatikā prajñāpāramitā*

THIỀN SƯ THÍCH NHẤT HẠNH DỊCH LẠI TÂM KINH BÁT NHÃ

LÀNG MAI

Giới thiệu : Tâm kinh Tuệ Giác Qua Bờ là tên và kinh văn mới của kinh Tinh Yếu Bát Nhã Ba La Mật Đa thường gọi là Bát Nhã Tâm Kinh, hoặc đơn giản hai chữ Tâm Kinh vừa được Thiền sư Thích Nhất Hạnh dịch lại và hoàn tất mà theo Ngài là vào khoảng ba giờ khuya ngày 21.08.2014 tại Viện Vô Ưu - Đức quốc. Trong một lá thư gửi cho học trò, và đệ tử 4 chúng khắp nơi trên thế giới Ngài đã lý giải rất tường tận về Lý do tại sao phải dịch lại kinh văn này.

Thiền Sư nói với đệ tử của ngài rằng: ... *Sở dĩ Thầy phải dịch lại Tâm kinh, vì vị tổ sư biên tập Tâm kinh đã không đủ khéo léo trong khi sử dụng ngôn từ; do đó, đã gây ra nhiều hiểu lầm qua các thời đại. (...) Thầy chỉ hơi tiếc là vị tổ sư biên tập Tâm kinh đã không thêm vào bốn chữ không có, không không ngay sau bốn chữ không sinh, không diệt mà thôi. Bởi vì bốn chữ ấy có thể giúp người thoát khỏi ý niệm có và không, và người ta sẽ không còn dễ bị kẹt vào những cái như "không mắt, không tai, không mũi, không lưỡi..."*

Kinh văn mới cùng với lá thư lý giải tại sao phải dịch lại Kinh này đã phổ biến lần đầu tiên trên trang nhà Làng Mai ngay tức khắc đã có hơn 2200 thành viên facebook ưa thích. Sau đây là Minh giải của Thiền Sư về Lý do

tại sao phải dịch lại Tâm Kinh. Tiếp theo là kinh văn trường hàng, kể đến là kinh văn theo kệ tụng 5 chữ. Và sau cùng là kinh văn tiếng Anh.

Tâm kinh Tuệ Giác Qua Bờ

Lý do tại sao phải dịch lại Tâm Kinh?

Các con của Thầy,

Sở dĩ Thầy phải dịch lại Tâm kinh, vì vị tổ sư biên tập Tâm kinh đã không đủ khéo léo trong khi sử dụng ngôn từ; do đó, đã gây ra nhiều hiểu lầm qua các thời đại.

Thầy muốn kể cho các con nghe hai câu chuyện: câu chuyện của một vị sa-di tới tham vấn một thiền sư và câu chuyện một thầy khất sĩ tới tham vấn Tuệ Trung Thượng Sĩ.

1. Chuyện của một vị sa-di tới tham vấn một thiền sư

Vị thiền sư hỏi chú sa-di:

- Con hiểu Tâm kinh như thế nào, nói cho Thầy nghe đi.

Chú sa-di chấp tay đáp:

- Con học được rằng, tất cả năm uẩn đều là không. Không có mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý; không có sắc, thanh, hương, vị, xúc và pháp; không có sáu thức, mười tám giới cũng không có, mười hai nhân duyên cũng không có, mà cả tuệ giác và chứng đắc cũng không có.

- Con có tin vào lời kinh ấy không?

- Dạ con rất tin vào lời kinh.

Thiền sư bảo:

- Con xích lại gần thầy đây.

Khi chú sa-di xích lại gần, vị thiền sư liền dùng ngón tay cái và ngón tay trỏ của mình nắm lấy cái mũi của chú sa-di và vặn một cái mạnh. Chú sa-di đau quá la lên:

- Thầy ơi, thầy làm con đau quá!

Vị thiền sư nhìn chú và hỏi:

- Vừa rồi chú nói rằng không có mũi. Nếu không có mũi thì cái gì đau vậy?

2. Chuyện một thầy khất sĩ tới tham vấn Tuệ Trung Thượng Sĩ

Tuệ Trung Thượng Sĩ là một vị thiền sư cư sĩ, đã từng làm y chỉ sư cho vua Trần Nhân Tông hồi vua còn nhỏ tuổi. Hôm ấy, có một thầy tỳ-kheo tới hỏi ngài về Tâm kinh:

- Bạch Thượng Sĩ, hình hài chính là cái không, cái không chính là hình hài, câu này có nghĩa gì?

Ban đầu, Thượng Sĩ im lặng. Sau đó, Thượng Sĩ hỏi:

- Thầy có hình hài không?

- Dạ có.

- Vậy thì tại sao lại nói hình hài là không?

Thượng sĩ hỏi tiếp:

- Thầy có thấy trong cái không gian trống rỗng kia, có cái hình hài không?

- Dạ con không thấy có.

- Vậy thì tại sao lại nói cái không tức là hình hài?

Vị khất sĩ đứng lên xá và đi ra. Nhưng thầy bị Thượng Sĩ gọi lại và đọc cho nghe bài kệ sau đây:

"Sắc tức thị không, không tức thị sắc,

Chư Bụt ba đời tạm thời bày đặt.

Không chẳng phải sắc, sắc chẳng phải không,

Thể tính sáng trong không hề còn mất."

Căn cứ vào câu chuyện này, ta thấy Tuệ Trung Thượng Sĩ đã nói ngược lại với Tâm kinh và đã động tới cái công thức *"sắc tức thị không, không tức thị sắc"* linh thiêng, bất khả xâm phạm của nền văn học Bát-nhã.

Thầy thấy Thượng Sĩ đã đi quá đà. Thượng sĩ chưa thấy được rằng cái lỗi không nằm ở công thức *"sắc tức thị không"* mà nằm ở chỗ vụng về nơi câu *"Thị cố không trung vô sắc"*. Cách dùng chữ của Tâm kinh Bát-nhã ngay từ câu đầu cho đến câu: *"không sinh, không diệt, không dơ, không sạch, không thêm, không bớt"*, theo Thầy đã là tuyệt hảo. Thầy chỉ hơi tiếc là vị tổ sư biên tập Tâm kinh đã không thêm vào bốn chữ không có, không không ngay sau bốn chữ *không sinh, không*

diệt mà thôi. Bởi vì bốn chữ ấy có thể giúp người thoát khỏi ý niệm có và không, và người ta sẽ không còn dễ bị kẹt vào những cái như "*không mắt, không tai, không mũi, không lưỡi...*" Cái mũi của chú sa-di đến bây giờ vẫn còn đỏ, các con thấy không?

Vấn đề bắt đầu từ câu kinh: "*Này Śāriputra, vì thế mà trong cái không, không có hình hài, cảm thọ, tri giác, tâm hành và nhận thức*" (tiếng Phạn: Tasmāc śāriputra śūnyatayāṃ na rūpaṃ na vedanā na saṃjñā na saṃskārāḥ na vijñānam). Ô hay! Vừa nói ở trên là *cái không chính là hình hài, và hình hài chính là cái không*, mà bây giờ lại nói ngược lại: Chỉ có cái không, không có hình hài. Câu kinh này có thể đưa tới những hiểu lầm tai hại: Nó bứt tất cả các pháp ra khỏi phạm trù hữu và đặt chúng vào trong phạm trù vô (vô sắc, vô thọ, tưởng, hành, thức...). Trong khi đó, thực tính của vạn pháp là không hữu cũng không vô, không sinh cũng không diệt. Kiến chấp hữu là một biên kiến. Kiến chấp vô là một biên kiến khác. Cái mũi của sư chú còn đau tới bây giờ là vì sự vụng về này. Cho đến bài kệ kiến giải tương truyền là của tổ Huệ Năng cũng bị kẹt vào ý niệm vô đó: "*bản lai vô nhất vật!*"

"Cây bồ đề vốn chưa bao giờ từng có

Đài gương sáng cũng vậy

Từ xưa nay, chưa thực sự có một cái gì

Vậy thử hỏi bụi bặm có chỗ nào để bám?"

Thật là:

"Một áng mây qua che cửa động

Bao nhiêu chim chóc lạc đường về."

Tuệ giác Bát nhã là thứ tuệ giác siêu việt giúp chúng ta vượt thoát mọi cặp ý niệm đối lập như sinh diệt, có không, nhiễm tịnh, thêm bớt, chủ thể đối tượng, v.v... và tiếp xúc được với thực tại bất sinh bất diệt, phi hữu phi vô, v.v... : thực tại này chính là thực tính của vạn pháp. Đó là trạng thái của sự mát mẻ, lắng dịu, bình an, vô úy, có thể chứng nghiệm được ngay trong đời sống hiện tại với hình thể năm uẩn của mình. Đó là nirvāna. *"Chim chóc ưa trời mây, hươu nai ưa đồng quê, các bậc thức giả ưa rong chơi nơi niết bàn."* Đây là một câu rất hay trong phẩm Nê Hoàn của Kinh Pháp Cú trong tạng kinh chữ Hán.

Tuệ giác Bát nhã là sự thật tuyệt đối, là thẳng nghĩa đế, vượt lên trên mọi sự thật ước lệ. Nó là cái thấy cao nhất của Bụt. Những đoạn kinh nào trong Đại Tạng, dù là trong các bộ Kinh Bát Nhã đồ sộ, nếu không phản chiếu được tinh thần trên, thì đều còn nằm trong bình diện sự thật ước lệ, chưa phải là đệ nhất nghĩa đế. Rủi thay, ngay trong Tâm Kinh, ta cũng thấy có một đoạn khá dài như thế.

Cũng vì vậy mà trong bản dịch mới này, Thầy đã đổi luôn cách dùng chữ trong nguyên văn tiếng Phạn và bản dịch chữ Hán của thầy Huyền Trang. Thầy dịch: *"Chính vì vậy mà trong cái không, năm uẩn là hình hài, cảm thọ, tri giác, tâm hành và nhận thức đều không có mặt như những thực tại riêng biệt",*

(They do not exist as separate entities). Các pháp từ duyên khởi mà biểu hiện, không có tự tính riêng biệt, không thể tự riêng mình có mặt; đó là điều kinh Bát-nhã muốn tuyên giải. "*Cả tuệ giác và chúng đấng cũng không có mặt như những gì riêng biệt.*" Câu kinh này cũng sâu sắc không kém gì câu "*sắc tức thị không*". Thầy cũng đã thêm vào bốn chữ không có, không không vào sau bốn chữ không sinh, không diệt. "*Không có, không không*" là tuệ giác siêu việt của Bụt trong kinh Kātyāyana (Ca Chiên Diên), khi Bụt đưa ra một định nghĩa về chánh kiến. Bốn chữ này sẽ giúp cho các thế hệ sa-di tương lai không còn bị đau lỗ mũi.

Tâm kinh Bát-nhã có chủ ý muốn giúp cho Hữu Bộ (Sarvāstivāda) buông bỏ chủ trương ngã không pháp hữu (không có ngã, mà chỉ có pháp). Chủ trương sâu sắc của Bát-nhã thật ra là để xiển dương tuệ giác ngã không (ātma sūnyatā) và pháp không (dharma sūnyatā) chứ không phải là ngã vô và pháp vô. Bụt đã dạy trong kinh Kātyāyana rằng phần lớn người đời đều bị kẹt vào ý niệm hữu hoặc vô. Câu kinh: "*Chính vì vậy mà trong cái không, không có sắc, thọ, tưởng, hành, thức...*" rõ ràng là đang bị kẹt vào ý niệm vô, cho nên câu kinh ấy không phải là một câu kinh liễu nghĩa. Ngã không (ātma sūnyatā) chỉ có nghĩa là sự trống rỗng của cái ngã, mà không phải là sự vắng mặt của một cái ngã, cũng như chiếc bong bóng trống rỗng bên trong chứ không phải là không có chiếc bong bóng. Pháp không (dharma sūnyatā) cũng thế, nó chỉ có nghĩa là sự trống rỗng của các pháp mà không phải là sự vắng mặt của các pháp, cũng như bông hoa chỉ được làm bằng

những yếu tố không phải hoa chứ không phải là bông hoa đang không có mặt.

Tâm kinh Bát-nhã ra đời muộn khi tín ngưỡng mật giáo đã bắt đầu thịnh hành. Vị tổ sư biên tập Tâm kinh đã muốn tín đồ Mật giáo đọc tụng Tâm kinh, nên trong đoạn cuối đã trình bày Tâm kinh như một linh chú. Đây cũng là một phương tiện quyền xảo. Thầy sử dụng cụm từ "*tuệ giác qua bờ*", vì trong câu linh chú ấy có từ *pāragate* có nghĩa là qua tới bờ bên kia, bờ của trí tuệ. Pārāyana cũng như Pāramitā đều được dịch là Đáo Bỉ Ngạn. Trong Kinh Tập (Sutta Nipāta), có một kinh gọi là Pārāyana được dịch là đáobỉ ngạn, qua tới bờ bên kia.

Chúc các con tập tụng bản dịch mới cho hay. Mình đã có bản dịch tiếng Anh rồi và thầy Pháp Linh đang phổ nhạc mới. Thế nào trong ấn bản mới của Nhật Tụng Thiền Môn, ta cũng đưa bản dịch mới này vào. Hôm qua dịch xong, có một ánh trăng đi vào trong phòng Thầy. Đó là khoảng ba giờ khuya ngày 21.08.2014.

Viết tại Viện Vô Ưu, Waldbröl,

Thầy của các con, thương và tin cậy.

Kinh văn Tâm Kinh mới bằng văn trường hàng:

Tâm kinh Tuệ Giác Qua Bờ

Bồ-tát Avalokiteśvara, trong khi quán chiếu sâu sắc với tuệ giác qua bờ, bỗng khám phá ra rằng tất cả năm uẩn đều trống rỗng, tất cả

đều là cái không. Giác ngộ điều ấy xong, bồ-tát vượt qua được mọi khổ đau ách nạn.

“Này Śāriputra, hình hài này chính là cái không và cái không cũng chính là hình hài này. Hình hài này không phải là một cái gì khác với cái không và cái không cũng không phải là một cái gì khác với hình hài này. Điều này cũng đúng với các cảm thọ, tri giác, tâm hành và nhận thức.

“Này Śāriputra, tất cả mọi hiện tượng đều mang theo tướng không, không hiện tượng nào thực sự có sinh, có diệt, có có, có không, có dơ, có sạch, có thêm và có bớt.

“Chính vì vậy mà trong cái không, năm uẩn là hình hài, cảm thọ, tri giác, tâm hành và nhận thức đều không có mặt như những thực tại riêng biệt. Mười tám lĩnh vực hiện tượng là sáu căn, sáu trần và sáu thức cũng đều không có mặt như những thực tại riêng biệt; mười hai khoen nhân duyên cùng sự chấm dứt của chúng, bốn đế là khổ, tập, diệt và đạo cũng không có mặt như những thực tại riêng biệt; tuệ giác và chứng đắc cũng đều như thế.

“Vị bồ-tát khi thực tập phép quán tuệ giác qua bờ không thấy có gì cần được chứng đắc, nên không thấy còn có gì chướng ngại trong tâm. Và vì tâm không còn chướng ngại nên vị ấy vượt thắng được mọi sợ hãi, đập tan được mọi tri giác sai lầm và đạt được nirvāṇa tuyệt hảo.

“Tất cả các Bụt trong quá khứ, hiện tại và vị lai nhờ nương vào phép thực tập tuệ giác qua bờ mà đạt tới chánh giác toàn vẹn.

“Cho nên, này thầy Śāriputra, ai cũng cần biết rằng tuệ giác qua bờ là một linh chú lớn, là linh chú sáng nhất, là linh chú cao nhất, là linh chú không thể so sánh được. Đó là tuệ giác chân thực có khả năng diệt trừ tất cả mọi khổ nạn. Vì vậy ta nên đọc lên câu linh chú sau đây để tán dương tuệ giác qua bờ:

“Gate, gate, pāragate, pārasamgate, bodhi, svaha!”

Kinh văn Tâm Kinh mới bằng kệ tụng 5 chữ:

Avalokita

Khi quán chiếu sâu sắc

Với tuệ giác qua bờ,

Bỗng khám phá ra rằng:

Năm uẩn đều trống rỗng.

Giác ngộ được điều đó,

Bồ-tát vượt ra được

Mọi khổ đau ách nạn.(C)

“Này Śāriputra,

Hình hài này là không,

Không là hình hài này;

Hình hài chẳng khác không,

Không chẳng khác hình hài.
Điều này cũng đúng với
Cảm thọ và tri giác,
Tâm hành và nhận thức. (C)
“Này Śāriputra,
Mọi hiện tượng đều không,
Không sinh cũng không diệt,
Không có cũng không không,
Không dơ cũng không sạch,
Không thêm cũng không bớt. (C)
“Cho nên trong cái không,
Năm uẩn đều không thể
Tự riêng mình có mặt.
Mười tám loại hiện tượng
Là sáu căn, sáu trần
Và sáu thức cũng thế;
Mười hai khoen nhân duyên
Và sự chấm dứt chúng
Cũng đều là như thế;
Khổ, tập, diệt và đạo
Tuệ giác và chứng đắc

Cũng đều là như thế. (C)

“Khi một vị bồ-tát

Nương tuệ giác qua bờ

Không thấy có sở đắc

Nên tâm hết chướng ngại.

Vì tâm hết chướng ngại

Nên không còn sợ hãi,

Đập tan mọi vọng tưởng,

Đạt niết-bàn tuyệt hảo. (C)

Chư Bụt trong ba đời

Nương tuệ giác qua bờ

Đều có thể thành tựu

Quả chánh giác toàn vẹn. (C)

“Vậy nên phải biết rằng

Phép tuệ giác qua bờ

Là một linh chú lớn,

Là linh chú sáng nhất,

Là linh chú cao tột,

Không có linh chú nào

Có thể so sánh được.

Là tuệ giác chân thực

Có khả năng diệt trừ

Tất cả mọi khổ nạn. (C)

Vậy ta hãy tuyên thuyết

Câu linh chú qua bờ:

“Gate, gate,

pāragate,

pārasamgate,

bodhi, svaha!” (CC)

Kinh văn Tâm Kinh mới bằng Anh ngữ:

The Insight that Brings Us to the Other Shore

Avalokiteshvara

while practicing deeply with

the Insight that Brings Us to the Other Shore,

suddenly discovered that

all of the five Skandhas are equally empty,

and with this realisation

he overcame all Illbeing.

“Listen Shariputra,

this Body itself is Emptiness

and Emptiness itself is this Body.

This Body is not other than Emptiness

and Emptiness is not other than this Body.

The same is true of Feelings,
Perceptions, Mental Formations,
and Consciousness.

“Listen Sariputra,
all phenomena bear the mark of Emptiness;
their true nature is the nature of
no Birth no Death,
no Being no Nonbeing,
no Defilement no Immaculacy,
no Increasing no Decreasing.

“That is why in Emptiness,
Body, Feelings, Perceptions,
Mental Formations and Consciousness
are not separate self entities.

The Eighteen Realms of Phenomena
which are the six Sense Organs,
the six Sense Objects,
and the six Consciousnesses
are also not separate self entities.

The Twelve Links of Interdependent Arising

and their Extinction

are also not separate self entities.

Illbeing, the Causes of Illbeing,

the End of Illbeing, the Path,

insight and attainment,

are also not separate self entities.

Whoever can see this

no longer needs anything to attain.

“Bodhisattvas who practice

the Insight that Brings Us to the Other Shore

see no more obstacles in their mind,

and because there are no more

obstacles in their mind,

they can overcome all fear,

destroy all wrong perceptions

and realize Perfect Nirvana.

“All Buddhas in the past, present and

future by practicing

the Insight that Brings Us to the Other Shore

are all capable of attaining

Authentic and Perfect Enlightenment.

“Therefore Sariputra,
it should be known that
the Insight that Brings Us to the Other Shore
is a Great Mantra,
the most illuminating mantra,
the highest mantra,
a mantra beyond compare,
the True Wisdom that has
the power
to put an end to all kind of
suffering.

Therefore let us proclaim
a mantra to praise
the Insight that Brings Us to the Other
Shore:

Gate, Gate, Paragate, Parasamgate,

Bodhi Svaha!”

Để đọc thêm bằng tiếng Anh, xin xem tại
đây:

<http://plumvillage.org/news/thich-nhat-hanh-new-heart-sutra-translation/>

Lý luận dịch kinh của các đại sư Trung Quốc

HT. Thích Phước Sơn

Khát vọng bức thiết nhất của Tăng Ni, Phật tử Việt Nam hiện nay là có được một bộ Tam tạng Thánh giáo bằng tiếng Việt. Niềm thao thức ấy lâu nay đã được các vị tôn túc đáp ứng bằng cách ra sức phiên dịch một số Kinh, Luật, Luận. Số Kinh, Luật, Luận này tuy chưa đáp ứng đầy đủ nhu cầu của độc giả Việt Nam, nhưng đó là những công trình rất quý báu và đáng trân trọng. Sự nghiệp ấy cần được tiếp tục và khẩn trương hơn nữa. Thiết nghĩ, muốn cho công trình phiên dịch đạt được chất lượng tốt nhất, có lẽ chúng ta cũng nên tham khảo và học hỏi những kinh nghiệm quý báu của các bậc tiền bối. Những kinh nghiệm này đã được các Đại sư chủ dịch tại các dịch trường đúc kết thành những công thức gọi là Lý luận dịch kinh. Sau đây người viết xin trình bày Lý luận dịch kinh của các Đại sư Trung Quốc – qua những công trình vĩ đại và sự nghiệp bất hủ của các ngài để lại. Lý luận dịch kinh là quy ước dịch kinh của giới Tăng lữ do tham dự công việc thực tế lâu ngày rồi đúc kết thành những nguyên tắc. Qua thời gian, những nguyên tắc này dần dần được điều chỉnh hợp lý, chẳng hạn Đạo An có "ngũ thất bản, tam bất dị", Ngạn Tôn có "bát bị", Huyền Tráng có "Ngũ Chung bất phiên", Tán Ninh có "Lục Lệ". Lý luận dịch kinh và sự dịch kinh quan hệ với nhau rất mật thiết. Ta có thể liên tưởng đến

quá trình phát triển văn học thì sẽ thấy rõ: Tác phẩm văn học có trước rồi mới phát sinh lý luận văn học. Sự dịch kinh và lý luận dịch kinh cũng tương tự như vậy. Đề xuất lý luận dịch kinh là do những người chuyên môn dịch thuật, chẳng hạn La Thập, Huyền Tráng là những vị Đại sư chủ dịch tối ưu, còn Đạo An, Ngạn Tôn cũng là những nhân vật chủ não của dịch trường. Những lý luận mà họ nêu ra là bàn về những kinh nghiệm trong công tác thực tế.

I. Ý LUẬN DỊCH KINH CỦA ĐẠO AN (312-385)

"Ngũ thất bản, tam bất dị" là lý luận dịch kinh rất cụ thể mà Đạo An đã trình bày trong bài tựa bộ Ma-ha-bát-nhã ba-la-mật kinh vào năm Kiến Nguyên 18 (382). Trước hết chúng ta hãy bàn về Ngũ thất bản (5 điều mất gốc). Đạo An cho rằng dịch văn Tây Trúc sang văn Trung Hoa có 5 điều mất gốc, đó là:

1. Văn Tây Trúc đảo lộn vị trí mà chuyển sang tiếng Trung Hoa phải theo thể thức của Trung Hoa, đó là điều mất gốc thứ nhất.
2. Kinh văn Tây Trúc chuộng thực chất mà người Trung Quốc thì thích văn hoa, có văn hoa mới dễ dàng thâm nhập tâm hồn mọi người, nếu không văn hoa thì không thích hợp, đó là điều mất gốc thứ 2.
3. Kinh văn của Tây Trúc rất rồ ráo, đến như những lời ngậm vịnh mà lặp đi lặp lại đến 3, 4 lần cũng không ngại phiền phức, mà khi dịch thì phải cắt bỏ, đó là điều mất gốc thứ 3.

4. Kinh văn Tây Trúc thường kèm theo giải thích ý nghĩa, có vẽ rườm rà, lặp lại những điều đã nói ở trước, văn cũng không khác nhau, mà khi dịch phải cắt bỏ tất cả, đó là điều mất gốc thứ tư.

5. Khi việc đã hoàn thành, nói sang đoạn tiếp cũng lặp lại những lời trước đó, nhưng khi dịch thì phải loại bỏ những thứ ấy, đó là điều mất gốc thứ 5.

Gần đây, Lữ Trừng đã giải thích về "ngũ thất bản" trong sách "Trung Quốc Phật học Tư tưởng khái luận, chương ba" của ông:

- Nói một cách đơn giản thì có 5 tình huống làm cho bản dịch không thể nhất trí với nguyên bản:

1. Về mặt ngữ pháp, cần phải thích hợp với kết cấu của Trung văn.

2. Về mặt văn tự, cần phải trau chuốt lời văn để thích hợp với tập quán thích văn hoa của người Trung Quốc.

3. Đối với những câu trùng phức của loại kệ tụng cần phải gia tâm cắt bỏ bớt.

4. Phải gọt dũa những kệ tụng được lặp đi lặp lại nhiều lần.

5. Vấn đề đã nói qua rồi, đến khi đề cập sang vấn đề khác còn lặp lại đoạn văn trên một lần nữa, trường hợp này cũng phải cắt bỏ.

Đó là cách giải thích cho dễ hiểu của Lữ Trừng về "ngũ thất bản".

Bây giờ trở lại cách thuyết minh về "tam bất dị" của Đạo An. Ông cho rằng phiên dịch kinh điển từ Phạn sang Hán có "ba việc chẳng dễ":

1. Như kinh Bát Nhã, bậc Thánh giả tùy theo thời đại, dùng cái tâm "tam đạt" (chỉ cho ba minh của Phật), dùng cái lưỡi "Phú diện" (chỉ cho cái lưỡi rộng dài của Phật) để diễn tả, mà phong tục mỗi thời mỗi khác, nay phải cắt bỏ những khái niệm cổ kính, thanh nhã ấy để thích hợp với đương thời, đó là điều không dễ thứ nhất.

2. Ngu trí cách nhau nghìn trùng, Thánh nhân thuộc một lĩnh vực riêng, mà muốn đem lời nói vi diệu cao cả của nghìn năm trước chuyển dịch cho phù hợp với phong tục thấp kém của trăm họ ngày nay, đó là điều không dễ thứ 2.

3. A-nan kết tập kinh điển, cách Phật chưa lâu, tôn giả Đại Ca-diếp lãnh đạo 500 vị La-hán lục thông, xét duyệt nhiều lần rồi mới ghi chép. Ngày nay cách xa hàng ngàn năm mà muốn đem ý riêng thô thiển lượng định, cắt bỏ khi phiên dịch; các bậc A-la-hán kia trang nghiêm dường ấy, trái lại những kẻ còn bị sinh tử tầm thường thế này, há có thể làm cho những người không biết pháp phần chẵn được ư? Đó là điều không dễ thứ 3 vậy.

Lữ Trừng giải thích về "ba điều không dễ" đối với tình huống phiên dịch:

1. Kinh điển là Thánh giáo Phật tùy theo đời đại thuyết giảng, mà thời thế phong tục xưa nay không giống nhau, nếu muốn cho phong tục thời xưa thích hợp với thời nay là điều không dễ chút nào.

2. Muốn đem những lời nói vi diệu, nghĩa lý sâu xa của bậc Thánh trí ra phiên dịch cho hàng phàm phu lãnh hội – mà thời gian cách xa ngàn ấy – là điều không phải dễ.

3. Khi xưa những người chép kinh đều là những bậc đại trí có thần thông, mà nay đưa cho một nhóm người bình thường phiên dịch, đó là một việc làm không phải dễ dàng.

Xuất Tam Tạng ký tập quyển 15, truyện của Đạo An viết: "Đạo An thông thạo các sách vở ngoại điển, rất giỏi văn chương, con em của các quan chức ở Trường An có làm thi phú đều lấy Đạo An làm chuẩn mực và rất ca ngợi ông. Khi ông cùng với học sĩ Dương Hoảng Trung luận bàn thi phú thì rất phong nhã và đạt đến chỗ tốt cùng của nghĩa lý". Thế nên, người thời bấy giờ có lời truyền rằng "học bất sư An, nghĩa bất trung nan" (học mà không học Đạo An, thì ý nghĩa khó mà biết cho đúng !)

Qua đó ta thấy học vấn của Đạo An rất uyên thâm, những bài tựa và bạt của ông hiện còn toàn dùng thể văn biền ngẫu, điển nhã để viết, thể hiện phong cách của văn phái đời Lục Triều, có thể nói là văn đến mức tột đỉnh. Tuy đề xuất "ngũ thất bản, tam bát dị" nhưng khi bàn về phương pháp dịch thuật thì ông bảo là có thể tùy thời tu chỉnh, không nhất thiết phải tuân theo những quy tắc cứng nhắc.

Tóm tắt đôi nét tiểu sử của Đạo An:

- Đạo An sinh tại huyện Phù Liễn, Thường Sơn vào năm Vĩnh Gia thứ 6 (312) đời vua Hoài Đế nhà Tấn.
- Năm Hàm Khang nguyên niên (335) đời vua Thành Đế đời Tấn, lúc 23 tuổi, ông thờ Phật Đồ Trường làm thầy và theo học kinh điển.
- Năm Vĩnh Hòa thứ 10 (354) đời vua Mục Đế đời Tấn, lúc 42 tuổi, ông lập chùa tại Hằng

Sơn Thái Hành, sau đó vâng chiếu đến Vũ Aáp.

- Năm Kiến Nguyên thứ 15 (379) đời vua Phù Kiên, Đạo An vào Trường An mới bắt đầu kết duyên với việc dịch kinh. Từ trước đến nay, những Phật điển mà ông nghiên cứu đều là những bản dịch của người trước, vì bản thân của Đạo An vốn không thông Phạn văn.

- Năm Kiến Nguyên thứ 21 (385) đời vua Phù Kiên, ông viên tịch tại Trường An, hưởng thọ 74 tuổi.

2. LÝ LUẬN DỊCH KINH CỦA CƯU-MA-LA-THẬP (344-413)

Cưu Ma La Thập theo Lữ Quang đến Kinh Châu vào năm Thái Nguyên thứ 10 (385), cư trú ở đây đến 17 năm. Vì cha con Lữ Quang không tin Phật pháp, nên La Thập chỉ có thể ôm ấp kiến giải sâu sắc của mình mà không có cơ hội thi thố. Đến ngày 20 tháng 12 năm Hoằng Thỉ thứ 3 (401) đời Diêu Tấn, Diêu Hưng mời La Thập về Trường An, từ đó mới bắt đầu công việc dịch kinh hoằng pháp tại Trung Quốc. Lúc này Đạo an đã vắng sinh tịnh độ (385) được 17 năm, nhưng các bậc thạc học cao đức đệ tử của Đạo An vẫn còn đó, họ chính là những thành viên cơ hữu trợ giúp La Thập trong công trình vĩ đại này. Công việc dịch kinh tiếp tục đến năm Hoằng Thỉ thứ 11 (409), khi La Thập nhập diệt mới đình chỉ. Như vậy, sự nghiệp dịch kinh của La Thập tại Trường An được duy trì và phát huy rực rỡ suốt chừng ấy năm, điều mà trước đây chưa từng có.

Bản dịch của La Thập được lưu truyền rất rộng rãi và rất được ca ngợi, về phương diện phổ cập thì quả thật các đại sư dịch kinh đời sau không thể nào sánh kịp. Trong Kim Cương kinh toàn yếu san định ký, quyển 1 viết: "Bản kinh này do La Thập phiên dịch, câu văn lưu loát, khiến người ta thích nghe, cho đến nay già trẻ lớn bé khắp hoàn vũ không ai là không thọ trì kinh này. Bộ kinh này có 6 người dịch, mà La thập giữ vai trò lãnh tụ trong các dịch giả ấy. Câu văn lưu loát, từ lý thông suốt, khiến người ta thích nghe chính là một trong những nét đặc sắc của bản dịch Ngài La Thập. Ta không lạ gì ông được mọi người sùng thượng tột bậc". Mặc dù đạt được thành quả lớn lao như vậy, nhưng ông hoàn toàn không tỏ ra kiêu hãnh. Không những ông có trình độ Phật học uyên thâm, có thái độ dịch kinh cẩn mẫn, mà còn có kiến giải dịch kinh siêu việt hơn tiền nhân.

Một hôm luận bàn với các đệ tử, ông nói: "Dịch từ Phạn sang Hán làm mất đi cái văn vẻ, tuy được đại ý nhưng văn thể thì cách xa, tựa hồ nhai cơm mà sù cho người khác, không những mất hết hương vị, mà còn khiến cho người ta buồn nôn" (Truyện của ông trong Cao Tăng Truyện quyển 2). Lời ấy nói lên đức khiêm tốn và tính cẩn thận của ngài La Thập.

Trong bài tựa của Tăng Duệ viết về kinh Duy-ma-cật có đoạn: "Pháp Sư La Thập dịch lại chánh văn, nhờ giỏi phương ngôn, vận dụng kiến thức cao siêu, thâm hợp với sự thật, nên đạt đến chỗ rốt ráo, viên mãn. Bấy giờ, tay ngài cầm bản văn Tây Vực, miệng đọc lời dịch, đạo tục đều thành kính, một lời dịch lập lại 3 lần, gọt bỏ rườm rà, cầu được tinh túy,

phù hợp với Thánh ý. Lời văn giản dị mà thấu đáo, yếu chỉ lung linh mà sáng tỏ, những lời nói sâu xa đến đây đều hiển hiện."

Lý luận dịch kinh của La Thập có thể quy nạp thành 3 điểm:

1. Xem trọng văn hoa.
2. Cắt giảm và tăng bổ kinh điển.
3. Đính chính tên gọi cho đúng sự thật.

Về vấn đề cắt giảm và tăng bổ kinh điển, La Thập dựa vào 3 nguyên tắc sau đây:

1. ĐỂ CHO BẢN DỊCH PHÙ HỢP VỚI HÌNH THỨC CỦA NGUYÊN ĐIỂN

Những bản kinh mà La Thập phiên dịch phần lớn là những bản dịch lại. Các bậc tiền nhân khi dịch kinh thường dùng những bản văn do người Tây Vực mang đến chứ chẳng phải trực tiếp sử dụng tài liệu bằng tiếng Phạn của người Thiên Trúc (Ấn Độ). Khi tham khảo các bản cựu dịch, La Thập dùng bản tiếng phạn của Thiên Trúc để đối chiếu, ông thấy rằng những bản kinh sau khi truyền vào Tây Vực, người Tây Vực đã dùng ý riêng của mình để thêm bớt kính điển. Gặp trường hợp như thế, La Thập đều phục hồi lại bản lai diện mục của chúng. Điển hình như Đại Phẩm Kinh. Trước thời La Thập, Đại Phẩm Kinh có 2 bản dịch nổi tiếng nhất là Quang Tán và Phóng Quang. Nguyên điển của chúng đều từ nước Vu Điền của Tây Vực mà Đạo An đã từng nhiều lần so sánh đối chiếu. La Thập cho rằng phẩm mục của bộ kinh này là do người Hồ tăng thêm, cho nên ông cắt bỏ hầu hết để phục hồi lại diện mạo nguyên thủy của bản chữ Phạn.

2. CHÂM CHƯỚC CHO PHÙ HỢP VỚI NHU CẦU CỦA NGƯỜI HÁN

Đối với nội dung của Luận thư, La Thập không dựa vào nguyên bản để dịch đầy đủ mà chỉ tuyển chọn những bản trọng yếu nào đó rồi ra sức phiên dịch, như trong bài tựa của Luận Đại Trí Độ mà Tăng Duệ đã viết: "Văn của người Hồ rườm rà, đều giống như phẩm đầu, Pháp sư (La Thập) nghĩ rằng người Tần (Trung Quốc) ưa giản dị nên lược bỏ đi, nếu dịch đầy đủ văn ấy thì cũng hơn 1000 quyển." Còn Đại Trí Độ luận ký thì nói: "Từ phẩm 2 trở đi, Pháp sư lược bỏ bớt, chỉ giữ lại những điểm cốt yếu, đủ để giải thích ý văn mà thôi, không dịch tất cả mà đến 100 quyển, nếu dịch đầy đủ, e gấp 10 lần như thế."

3. CẮT BỐT HOẶC BỔ SUNG NGUYÊN ĐIỂN ĐỂ CHO BẢN DỊCH ĐƯỢC LƯU LOÁT VÀ SÁNG SỬA

Tác giả nguyên điển của các luận thư do trình độ đầu tư không đồng, văn chương mỗi người mỗi khác, khi La Thập phiên dịch chú trọng nghĩa lý và trau chuốt ngôn từ, để tránh cho bản dịch khỏi khô khan khó đọc.

Trong bài tựa của Trung luận, Tăng Duệ viết: "Bộ luận này do Bồ Tát Long Thọ trứ tác, tên đầy đủ của nó là Trung Quán luận, tương truyền gồm 500 bài tụng, nhưng bản dịch của La Thập mà Đại Chính tạng ghi lại chỉ có 446 bài tụng", rồi Tăng Duệ dẫn lời của La Thập nói: "Giới học giả có tiếng tăm của các nước Thiên Trúc không ai là không thưởng thức bộ luận này, xem nó như là sách gối đầu

giường, và số người giải thích nó cũng không phải là ít".

La Thập dịch Kinh, hoặc cắt bỏ những chỗ trùng lập của nguyên văn, hoặc không theo đúng thể thức của nguyên văn, hoặc thay đổi nguyên văn? đây xin lấy nguyên bản tiếng phạn của Đại Trang Nghiêm Kinh Luận, đối chiếu với bản dịch để chứng minh:

a/ Cắt bớt nguyên bản: Nếu đem tiết cuối, thiên cuối, quyển 10 của bản dịch Đại Trang Nghiêm kinh luận so với Phạn văn thì rất là đơn giản. Còn tiết cuối của thiên đầu quyển 11 thì bản dịch hoàn toàn không có. Đây là minh chứng cho sự cắt bớt nguyên văn.

b/ Thêm văn vào nguyên bản: Văn của Dự Man Luận gồm 2 thể là tản văn và Kệ tụng, khi dịch hết phần tản văn, La Thập thêm vào mấy chữ "thuyết kệ ngôn" để nối tiếp phần kệ tụng. Mấy chữ này không có trong nguyên bản tiếng Phạn, nhưng La Thập thêm vào để phân biệt giữa 2 thể tản văn và kệ tụng.

c/ Không câu nệ thể thức của nguyên văn: Một đoạn trong Dự Man Luận quyển 11, nguyên bản bằng tản văn, nhưng khi phiên dịch thì La Thập dịch thành thể kệ:

"Các vị Sa-di kia,
Khi vừa được thần thông,
Hóa thành những cụ già,
Tóc bạc, mặt nhăn nheo"

d/ Thay đổi nguyên văn: Trong quyển 4 Dự Man luận có một tiết nói "Ông như tổ kiến mà muốn so sánh với núi Tu-di, để xem cao thấp". Chữ "Tu-di" nguyên bản chữ Phạn viết

là Mandara, hoặc Vandhya là tên của một dãy núi mà người Tần không biết, nên khi dịch La Thập đổi ra chữ "Tu-di" mà người Tần đã biết, cho độc giả dễ hiểu. Phần lớn những kinh của La Thập dịch là những bản dịch lại, phương pháp hiệu chỉnh của La Thập dựa trên 3 nguyên tắc như Tăng Duệ đã trình bày trong bài tựa của Đại phẩm kinh: "Nếu âm Hồ sai thì dùng âm Thiên Trúc đính chính; nếu tên của Tần mà lầm thì dùng nghĩa của chữ để quyết định; chừng nào không thể thay đổi được nữa thì mới viết ra. Do vậy mà những tên mới thành ra hoa mỹ, những âm không chính xác đã được loại bỏ gần hết. Đây quả thật là công lao của bậc thầy vĩ đại và là sự thận trọng đặc biệt của người biên chép."

Trong sách Trung Quốc Phật học Tư tưởng khái luận chương 5, Lữ Trừng cũng nêu ra nhận xét: "Chúng ta biết rằng diện mạo bản dịch lại của La Thập so với bản dịch cũ khác nhau rất nhiều. Về phương diện ý dịch thì cố gắng làm cho danh và thật đạt đến độ chính xác. Về phương diện âm dịch thì dùng âm Thiên Trúc để sửa cho đúng. Thái độ dịch kinh thận trọng như thế không những khiến cho người đương thời và muôn nghìn người đời sau ngưỡng mộ, mà chính bản thân dịch giả cũng lấy đó làm tự hào, nên gọi những kinh điển do mình phiên dịch là Tân kinh. Trong thư phúc đáp cho sứ phụ của ông là Tỳ-ma-la-xoa, có đoạn viết: "Ở đất Hán kinh luật chưa đầy đủ, Tân kinh và luật phần lớn do Thập phiên dịch". Khi viết Xuất Tam Tạng ký tập, luật sư Tăng Hựu đời Lương đã đánh giá La Thập rất cao: "Ôi, Pháp sư La Thập thần thái sáng rực như vàng, những vị Tăng

nước Tần như Dung và Triệu trí tuệ siêu việt, cho nên tỏa sáng huy hoàng, làm rõ được nghĩa ẩn của kinh, ngôn từ sâu xa của Đại thừa đến đây là rục rở".

Ông Trần Dần Khắc cũng tán thán La Thập như sau: "Tôi từng cho rằng công lao phiên dịch của Cư Ma La Thập trong vòng ngàn năm qua, chỉ có Huyền Tráng là có thể sánh được với ông. Ngày nay các bản kinh Phật được lưu hành rộng rãi tại Trung Quốc như kinh pháp Hoa... không loại nào là không do ông phiên dịch. Cho nên về phương diện phổ cập thì dù Từ Ân (Huyền Tráng) cũng không thể sánh kịp" (Đồng Thọ Dụ Man luận Phạn văn tàn bản bạt).

Tóm lại, hoạt động dịch kinh của La Thập thật là nghiêm túc, vì ông có trình độ Phật học uyên thâm, nắm vững nghĩa lý của kinh điển, đạt đến mức độ "Tùng tâm sở dục nhi bất du củ" (Theo ý muốn của mình mà không trái với quy củ), và lý luận dịch kinh của ông cũng lấy đó làm điểm xuất phát.

3. LÝ LUẬN DỊCH KINH CỦA NGẠN TÔN (557-610)

Ngạn Tôn sinh năm Cao Tường Thiên Bảo thứ 8 (557) đời vua Văn Tuyên Đế Bắc Tề, người đời gọi ông là Y Quan, người nhà gọi là Giáp Tộc. Lúc trẻ, ông đã thông tuệ, có tài năng tiết tháo khác thường, hiểu thấu những điều huyền vi, tâm tính tương ứng với Thánh đạo, gặp vật là biết liền, ít khi phải xem lại. Lúc đầu, ông thọ giáo với Pháp sư Tăng Biên ở Tín Đô, nhân thầy bảo đọc kinh Tu Đại Noa,

gồm 7000 chữ, mà ông chỉ đọc trong một ngày là xong.

Vào năm đầu Võ Bình (570) đời vua Cao Vĩ Hậu chúa Bắc Tề, ông được 14 tuổi, Hoàng hậu mời ông vào điện Tuyên Đức giảng kinh Nhân Vương, Quốc Thống, Tăng Đồ đều theo phục vụ ông. Thính giả chừng 200 người mà toàn là những bậc tài danh. Nhà vua thân hành đến nghe giảng, văn võ các quan đều theo hầu, Hoàng thái hậu và phi tần 6 cung đều tham dự Pháp hội. Vua ra lệnh quan Thị trung Cao Nguyên Hải rước Ngạn Tôn lên Pháp Tòa, rồi đứng hầu một bên.

Năm Võ Bình thứ 3 (572), ông 16 tuổi, được đặc cách thọ giới Cụ túc, rồi chuyên tâm học Luật, nhiệt tâm chán hưng Tam bảo, mỗi lần tổ chức trai tăng đều tỏ bày sám hối. Nhà vua đích thân bưng lư hương theo sau Ngạn Tôn, hướng dẫn dân chúng khôi phục kỷ cương phép nước.

Ngày 24 tháng 7 năm Đại Nghiệp thứ 6 (610) đời vua Tùy Dương Đế Dương Quảng, ông viên tịch tại phiên kinh quán, hưởng dương 54 tuổi.

Tuy Ngạn Tôn chỉ hưởng dương 54 tuổi nhưng từng trải qua 3 triều đại Bắc Tề, Bắc Chu và nhà Tùy; nhờ trí tuệ phát triển sớm, lại nhận được sự đãi ngộ đặc biệt của các vua chúa, các bậc hiền quý và văn sĩ, nên danh tiếng ông vang lừng trong thiên hạ.

Ngạn Tôn bắt đầu công việc dịch kinh từ lúc 27 tuổi. Tại dịch trường, ngoài việc đối chiếu Phạn bản và chỉnh lý văn nghĩa, thì ông chỉ là người trợ dịch. Việc viết tựa các kinh tựa hồ là chuyên trách của ông, còn bản thân ông

hoàn toàn không có bản dịch nào truyền lại ở đời. Lý luận dịch kinh của ông là do việc tham gia phiên dịch mà đúc kết, có phần nào giống với Đạo An.

Sách Biện Chính luận do Ngạn Tôn trứ tác, trong đó phần bàn về lý luận dịch kinh được tóm tắt thành "Bát bị" (Tám việc hoàn bị), nội dung như sau:

1. Thành tâm yêu pháp, chí nguyện lợi người, không ngại thời gian, là bị thứ nhất.
2. Muốn sang bờ giác, trước phải giữ giới, không sợ chê bai, là bị thứ hai.
3. Tinh thông Tam tạng, hiểu rõ 2 thừa, không có ngu tối, là bị thứ 3.
4. Đọc khắp sách sử, trau dồi điển chương, không để thiếu sót, là bị thứ 4.
5. Trong lòng an tịnh, khí độ ung dung, không hay chấp trước, là bị thứ 5.
6. Đảm mình vào đạo, lạnh nhạt lợi danh, không thích khoe khoang, là bị thứ 6.
7. Học vấn uyên bác, thông hiểu tiếng Phạn, phiên dịch chính xác, là bị thứ 7.
8. Thường xem thương nhã, hiểu rõ triện lệ, am tường văn lý, là bị thứ 8.

Tám điều trên đây đầy đủ, mới xứng đáng là một dịch giả lịch lãm. Đây chính là những tiêu chuẩn cần thiết để tuyển chọn nhân viên làm việc tại dịch trường. Chúng ta có thể tóm tắt nội dung Bát bị thành 3 điểm chính yếu như sau:

1. Dịch giả cần phải hội đủ những đức tính cao quý của một Tăng sĩ (gồm các điều 1, 2, 5 và 6).

2. Dịch giả cần phải tinh thông Phật học (điều thứ 3).

3. Dịch giả phải tinh thông văn tự của Phạn và Hán (các điều 4, 7 và 8)

4. LÝ LUẬN DỊCH KINH CỦA HUYỀN TRÁNG (601-664)

Đại sư Huyền Tráng sau khi du học Ấn Độ trở về Trường An vào năm Trinh Quán 19 (645), liền bắt đầu sự nghiệp dịch kinh của mình cho đến lúc vắng sanh ngày 5 tháng 2 năm Tân Đức thứ nhất (664) mới chấm dứt, trước sau gần 20 năm. Trong thời gian ấy chưa từng gián đoạn một ngày, dịch được 73 bộ, 1330 quyển kinh luận. Căn cứ vào sự đồ sộ của số quyển mà nói thì quả thật xưa nay ông là người số một. Trong gần 20 năm sinh hoạt dịch kinh, lý luận dịch kinh của Huyền Tráng đại khái có thể đúc kết thành 3 điểm:

1. Tìm cầu những bản kinh nguyên vẹn.
2. Tuyệt đối trung thành với nguyên điển.
3. Có 5 trường hợp không thể phiên dịch.

Hai điểm 1 và 2 có thể gộp chung lại để luận bàn, nhân vì ông bất mãn với những bản cựu dịch mà phát sinh.

Đại sư Huyền Tráng đã có những bất mãn về những bản dịch cũ từ lâu. Trước khi sang Ấn Độ cầu pháp, ông đã từng đi tham vấn các danh Tăng trong nước, dấu chân từng trải khắp các nơi như Lạc Dương, Trường An, Thành Đô, Tương Châu (Hà Nam), Triệu Châu (Hà Bắc), gần như hầu hết học thuyết và kinh điển đang lưu hành từ Nam đến Bắc lúc bấy giờ, ông đều tham học tất cả. Dù du học

khắp nơi trong nước, ông vẫn chưa thỏa mãn được nguyện vọng tìm hiểu của mình. Chuyện của ông trong Tục Cao Tăng truyện quyển 4 viết:

"Tôi đi khắp Ngô Thục, lần đến Triệu Ngụy, cuối cùng đi tới Chu Tần, nghe đâu có trường giảng đều đến tham dự, những lời dạy bảo đã ban ra, đều ôm ấp vào lòng, còn những gì chưa nói ra, thì không có cách nào để hiểu. Nếu không liều chết bỏ mạng, thì đến Thánh địa thì làm sao thấy được chân kinh, hiểu biết thấu đáo, tận mắt nhìn được pháp sáng, văn gốc và nghĩa mẫu..."

Sở dĩ Huyền Tráng xem thường những bản dịch cũ có thể là do ông căn cứ vào 2 nhân tố dưới đây:

1. Vì những bản dịch cũ không phải là những bản nguyên vẹn.
2. Vì những bản dịch cũ không trung thành với nguyên điển.

Trước hết hãy bàn về sự đánh giá của Huyền Tráng đối với những bản dịch không đầy đủ. Huyền Tráng hoạt động dịch kinh trước sau gần 20 năm, đại khái có thể chia làm 3 giai đoạn:

1. Sáu năm đầu (645-650) lấy việc dịch Du-già Sư địa luận làm trung tâm, đồng thời dịch những trước tác liên quan đến bộ luận này.
2. Mười năm giữa (651-660), lấy việc phiên dịch Luận Câu-xá làm trung tâm, và dịch những trước tác liên quan đến Câu-xá.
3. Bốn năm sau cùng (660-664), lấy việc phiên dịch kinh Đại Bát-nhã làm trung tâm.

(Trích dẫn Trung Quốc Phật học tư tưởng khái luận, chương 8 của Lữ Trường).

Một sự kiện xảy ra khi ngài Huyền Tráng chuẩn bị dịch bộ kinh Đại Bát-nhã: Vào ngày mồng một tháng giêng, mùa xuân, năm Hiên Khánh thứ 5 (660), ông bắt đầu dịch kinh Bát-nhã. Bản chữ Phạn tổng cộng gồm 200.000 bài tụng, văn từ quá bao la, nên đồ chúng yêu cầu ông cắt lược bớt. Pháp sư định tùy theo ý nguyện của đồ chúng, như cách phiên dịch của La Thập, bỏ rườm rà, cắt trùng lặp. Nhưng khi mới nghĩ như vậy thì ban đêm nằm mộng thấy những việc cực kỳ đáng sợ, nhằm để cảnh tỉnh: như thấy đi qua những chỗ nguy hiểm, hoặc thấy mãnh thú bắt người, khiến ông run rẩy toát mồ hôi, rồi mới thoát được. Khi thức dậy hoảng sợ, kể lại giấc mộng vừa rồi với đại chúng, rồi theo như trước phiên dịch đầy đủ, thì đêm ấy ông thấy chư Phật Bồ-tát phóng hào quang từ giữa 2 hàng lông mày, ánh sáng chạm đến thân mình, tâm ý thư thái. Pháp sư lại thấy tay mình cầm đèn hoa, cúng dường chư Phật; hoặc lên tòa cao, thuyết pháp cho đại chúng, có nhiều người vây quanh, khen ngợi cung kính; hoặc mộng thấy có người biểu mình những trái cây đặc biệt. Khi tỉnh giấc rất hoan hỷ, không dám cắt xén mà dịch đúng như bản chữ Phạn. (Đại từ Ân tự Tam Tạng Pháp sư truyện, quyển nhất)

Lý do vì sao Ngài Huyền Tráng không thể dịch bộ kinh Đại Bảo Tích: Ngày mồng một tháng giêng mùa xuân năm Tân Đức thứ nhất, các Đại Đức dịch kinh cùng với Tăng chúng chùa Ngọc Hoa ân cần thỉnh cầu dịch kinh Đại Bảo Tích, Pháp sư thấy tấm lòng Tăng chúng rất chí thành, miễn cưỡng dịch

được mấy hàng, liền xếp bản chữ Phạn lại, dừng nghỉ bảo với mọi người: Bộ Kinh này dung lượng bằng kinh Đại Bát-nhã, Huyền Tráng tự lượng khí lực của mình, sẽ không làm xong bộ này, ngày chết sắp đến, chẳng còn bao xa, nay muốn đến các cốc Lan Chi v.v., lễ bái từ giã Cu-chi Phật tượng." Thế rồi, cùng với môn nhân ra đi, Tăng chúng nhìn nhau, không ai là không cảm thấy buồn ngủ. Khi đánh lễ xong, trở về chùa, chuyên tinh hành đạo, rồi chấm dứt hẳn việc phiên dịch. (cùng quyển như trên)

"Ngũ chủng bất phiên" là lý luận dịch kinh cụ thể nhất của Huyền Tráng được ghi chép trong Nam Tông Pháp Vân Phiên Dịch Danh Nghĩa Tập, quyển một, như sau:

1. Vì bí mật nên không phiên dịch, ví dụ như Đà-la-ni (thần chú)
2. Vì hàm súc nhiều nghĩa, nên không phiên dịch, như Bạc-già-phạm, bao hàm đến 6 nghĩa.
3. Vì ở Trung Hoa không có, nên không dịch, như cây Diêm-phù chẳng hạn.
4. Vì theo người xưa nên không dịch, như A-nậu, Bồ-đề – Thực ra những chữ này có thể dịch được, nhưng từ Ma-đăng trở đi đều giữ nguyên âm Phạn cho nên không dịch.
5. Vì để phát sinh điều lành nên không dịch, như để nguyên Phạn âm "Bát-nhã" thì có vẻ trân trọng, còn dịch thành "trí tuệ" thì có vẻ bình thường; vì muốn cho người ta sinh lòng tôn kính, cho nên không dịch.

Theo nội dung của "ngũ chủng bất phiên" thì hoàn toàn thuộc về vấn đề dịch âm các danh

tướng của Phật giáo. Huyền Tráng tổng kết ý kiến của người trước, hiệu đính thành 5 nguyên tắc cơ bản của việc dịch âm. Xưa nay, những thuật ngữ của Phật giáo thường mang nhiều ý nghĩa hàm súc, nên khi muốn dịch âm, phải chọn một chữ Hán nào đó đủ sức biểu âm, mà không liên quan gì đến ý nghĩa để chuyển dịch. Nhưng những chữ đồng âm của Trung Quốc thì quá nhiều, cho nên, cùng một danh tướng (thuật ngữ) mà do người dịch khác nhau nên có nhiều tên dịch khác nhau. Do vậy rất dễ dẫn đến tình trạng sai lầm do xem văn mà liên tưởng đến ý nghĩa.

Giờ đây xin giải thích rộng về "Ngũ chủng bất phiên" của Huyền Tráng:

1. Vì bí mật nên không phiên dịch, như Đà-la-ni (thần chú) chẳng hạn. Nguyên tác Phạn văn của Đà-la-ni là "dhàrani", có chỗ dịch là "đà-la-na", "đà-lân-ni" v.v., chia thành 4 loại là: Pháp đà-la-ni, Nghĩa đà-la-ni, Chú đà-la-ni và Nhẫn đà-la-ni. Ý nghĩa ban đầu là "Trì, tổng trì, năng trì, năng giữ", thông thường gọi thần chú là Đà-la-ni. Bất cứ tôn giáo nào cũng đều có tính chất thần bí, chú ngữ là một trong những loại đó, phải trì tụng đúng nguyên âm thì mới phát huy được năng lực thần thông lớn lao của chú ngữ. Trong Thông Chí lược lục thư Hoa Phạn của Trịnh Tiều, nói: "Nay Phạm tăng chú mưa thì có mưa rơi, chú rồng thì có rồng hiện, chỉ trong khoảnh khắc, theo âm thanh mà biến hóa. Nhưng Tăng sĩ Trung Hoa cũng học âm thanh ấy mà không linh nghiệm, là vì chưa đạt đến trình độ âm thanh chính xác vậy." Đại khái Huyền Tráng vì lý do bảo tồn nguyên âm của chú ngữ, cho nên chủ

trương dịch âm chú ngữ, như chú ngữ sau cùng trong bản dịch Bát-nhã-ba-la-mật-đa tâm kinh của ông:

"Yết đế yết đế, ba la yết đế, ba la tăng yết đế, bồ đề tát bà ha".

Nguyên tác Phạn văn: "Gate, gate, paragate, parasamgate, bodhi svàhà". Ý dịch của đoạn chú ngữ này là: "Đi qua, đi qua, đi qua bờ bên kia, tất cả qua bờ bên kia, hướng đến giác ngộ mà đi".

Trước thời Huyền Tráng, La Thập dịch Ma-ha-bát-nhã-ba-la-mật đại minh chú kinh, đoạn chú ngữ này cũng được dịch âm.

2. Vì hàm súc nhiều nghĩa nên không dịch, như Bạc-già-phạm, bao hàm đến 6 nghĩa. Nguyên tác chữ Phạn Bạc-già-phạm là "Bhagavat", có nhiều tên dịch như: Bà-già-bà, Bà-già-phạm, bạc-a-phạm, bà-già-bà, bà-già-bạt-đế v.v., nguyên ý là "Thế Tôn", là tôn hiệu của Phật. Huyền Ưng Nhất Thiết Kinh âm nghĩa quyển 3 nói: "Bà-già-bà, bản cũ gọi là công đức lớn, tên gọi bậc Chí Thánh, gọi đúng là Bạc-già-phạm". Tuệ Lâm, Nhất Thiết kinh âm nghĩa quyển 10, nói: "Bạc-già-bà, Phạn ngữ hoặc gọi là Bạc-già-phạm, Bà-già-bà, Bạc-già-bạt-đế, đều là đức hiệu thứ 10 của Phật". Phật địa luận quyển 1, nói: "Bạc-già-phạm bao hàm 6 nghĩa sau đây: 1/ Tự tại; 2/ Xí thịnh; 3/ Đoan nghiêm; 4/ Danh xưng; 5/ Cát tường; 6/ Tôn quý."

Vì "Bạc-già-phạm" bao hàm nhiều nghĩa, nếu dịch 1 nghĩa nào đó thì không bao gồm hết các nghĩa khác, nên dịch âm là thỏa đáng nhất.

Trong Niết-bàn Kinh Du Ý của Cát Tạng, nói:

"Chẳng hạn chữ "Ma-ha", vốn là phiên âm của chữ Mahà, dịch nghĩa là "đại". Nhưng đại có 6 nghĩa: 1/ Thường hằng; 2/ Rộng rãi; 3/ Cao siêu; 4/ Sâu xa; 5/ Phong phú; 6/ Thắng diệu."

3. Vì ở Trung Quốc không có nên không dịch, như cây diêm-phù.

Cây diêm-phù nguyên văn tiếng Phạn là Jambù. Phật học Đại từ điển của Đinh Phúc Bảo giải thích: "Một loại cây cao tại Ấn Độ, tên khoa học của nó là *Eugeniajambolana*, tuy là một loại thực vật rụng lá, nhưng thời gian rụng lá rất ngắn, lá non liền mọc ra ngay, lá ấy thẳng và nhọn, nở hoa vào khoảng tháng tư, tháng 5, có màu vàng trắng nhạt, hình dáng nhỏ nhắn, quả mới ra có màu vàng trắng, dần dần biến thành màu đỏ tía, và chín thì có màu đen hoặc là tía đậm, hình thù cỡ trứng chim sẻ, có vị chát hơi chua và ngọt. Kinh Niết-bàn bản Nam truyền, nói: "Cây am-la và cây diêm-phù, mỗi năm thay lá 3 lần."

Vì Trung Quốc không có cây diêm-phù, nên chỉ có thể dịch âm tên của nó. Để gặp những gì ở Trung Quốc không có như thế thì Huyền Tráng đều theo tiêu chuẩn này.

4. Dựa theo người xưa nên không dịch, như a-nậu, bồ-đề. Thực ra 2 chữ này có thể dịch được, nhưng từ Ma-đăng đến nay đều giữ nguyên âm Phạn nên noi theo đó mà không dịch.

Chữ a-nậu nguyên văn tiếng Phạn là anu, có chỗ dịch âm là a-thỏ, a-nỗ v.v., nguyên ý là "rất nhỏ". Pháp Uyển Nghĩa Lâm Chương quyển 5 của Khuy Cơ đời Đường giải thích:

"A-nỗ nghĩa là cực kỳ bé nhỏ, nên gọi tên nó là cực vi". Bồ-đề nguyên chữ Phạn là bodhi, cách dịch cũ gọi là đạo, cách dịch mới gọi là giác. Luận Đại Trí Độ nói: "Bồ-đề, tiếng nước Tần gọi là trí tuệ vô thượng". Những chữ vừa nêu trên đều có thể dịch ý, nhưng vì từ Ca-diếp-ma-đăng thời Đông Hán trở đi, đều dùng cách dịch âm, đã trở thành quy ước thông tục, ai nấy đều hiểu, không cần sáng tạo thêm một tên dịch mới, nên không dịch. Khi gặp các trường hợp tương tự như thế, Huyền Tráng đều chủ trương "theo xưa" không dịch.

5. Vì để phát sinh điều lành nên không dịch, như dùng từ Bát-nhã thì có vẻ trân trọng, còn dịch thành trí tuệ thì có vẻ tầm thường. Vì muốn người ta sinh lòng cung kính nên không dịch.

Chữ bát-nhã nguyên tác tiếng Phạn là prajñā, có các tên dịch như ban-nhã, ba-nhã, bát-la-nhã, bát-thích-nhã, bát-la-chỉ-nương, bát-lại-nhã, ba-lại-nhã, bát-thận-nương, ba-la-xương v.v. Nguyên ý là tuệ, trí tuệ, sáng suốt. Đối với Phật giáo, trí tuệ được phân biệt thành nhiều tầng bậc cạn sâu, nhưng Bát-nhã là đệ nhất, vô thượng, vô tỷ, vô đẳng, không gì hơn trong các loại trí tuệ (Luận Đại Trí Độ quyển 4, đoạn 13). Nếu như chỉ dịch bát-nhã là "tuệ, trí tuệ, sáng suốt", thì không đủ để biểu đạt các khái niệm "đệ nhất, vô thượng, vô tỷ, vô đẳng và không gì hơn". Khi gặp những trường hợp như vậy, Huyền Tráng cho rằng nên dùng cách dịch âm, mới có thể khiến người ta sinh lòng cung kính.

Nói tóm lại, tìm kiếm những bản kinh nguyên vẹn, trung thành với nguyên điển, có 5 trường hợp không dịch, đó chính là trọng tâm

lý luận dịch kinh của Huyền Tráng. Sự thành tựu về những phương diện này hết sức khả quan. Luật sư Đạo Tuyên đời Đường đánh giá ông rất cao: "Ở đời có Trang Công, cao trội hơn đồng loại, đi về chốn động, đã từng kinh lịch qua hơn trăm nước, quân thần đều tôn kính, tiếp xúc luận bàn, vạch rõ những yếu chỉ sâu xa, khiến cho người Hoa, Nhung đều vui thích. Thế nên vào đời Đường, ông thuộc về những người dịch kinh lớp sau mà không cần bắt chước người trước, cầm bản Phạn văn lên so sánh thẩm định, đã sửa chữa nhiều chỗ sơ suất của người trước." (Tục Cao Tăng truyện quyển 4, Huyền Tráng bản truyện luận)

5. LÝ LUẬN DỊCH KINH CỦA TÁN NINH (919-999)

Đại sư họ Cao, pháp danh là Tán Ninh, nguyên quán ở Bột Hải, vào cuối đời Tùy dời đến ở huyện Đức Thanh thuộc quận Ngô Hưng. Ông nội tên Huyền, cha tên Thẩm, đều ở ẩn giữ đức không ra làm quan. Mẹ ông họ Chu. Ông sinh tại nhà riêng ở núi Kim Vũ, vào năm Kỷ Mão (919), niên hiệu Trinh Minh thứ 7 đời nhà Lương. Ông xuất gia trong khoảng năm Thiên Thành (926 - 930) đời Hậu Đường. Vào đầu năm Thanh Thái (934) ông vào núi Thiên Thai thọ giới Cụ Túc, học luật Tứ Phần, tinh thông luật của Nam Sơn (Đạo Tuyên). Sau đó Ngô Việt Trung Ý Vương tấn phong Tán Ninh làm Lưỡng nhai Tăng Thống, hiệu là Minh Nghĩa Tôn Văn Đại Sư.

Theo Thích Thị Kê cổ, quyển 4 thì Tán Ninh viên tịch tháng 2, mùa xuân, năm Hàm Bình thứ 2 (999), hưởng thọ 81 tuổi, đến tháng 3

nhập tháp tại chùa Thiên Thọ. Đến năm Thiên Thánh thứ 7 (1029) người cháu của ông là Tôn Thạnh mở tháp đem nhục thân Trà Tỳ, thu di hài xá lợi mang về an táng tại quê nhà là Tiền Đường.

Sách Tương Sơn Dã lục, quyển hạ viết: "Tăng Lục Tán Ninh có học thức sâu rộng, thông bác mọi việc xưa nay, viết hàng trăm quyển sách, Võ Xương Vương Nguyên, Từ Kỳ Tĩnh Huyền hẳn có nghi ngờ điều gì đều đến hỏi ông, và hết sức thán phục ông".

Lý luận dịch kinh của Tán Ninh được ghi chép trong Tổng Cao Tăng truyện quyển 3, do ông biên soạn như sau: Tôi thấy Đạo An soạn "Ngũ thất bản, tam bất dị", Ngạn Tôn nêu ra "Bát bị", Minh Tắc thì soạn phiên kinh nghi thức, còn Huyền Tráng thì đề xuất "Ngũ chủng bất phiên", những loại này tương tự như những tổng kết của Tả Thị, giống như thể lệ của các sử gia. Giờ đây tôi đúc kết lý luận phiên dịch thành "Tân ý lục lệ" như sau:

1. Dịch chữ, dịch âm.
2. Hồ ngữ, Phạn ngữ.
3. Dịch lại, dịch thẳng.
4. Thô ngôn, tế ngữ.
5. Hoa ngôn, nhã tục.
6. Trục ngữ, mật ngữ.

Tán Ninh sáng tạo ra "Tân ý lục lệ" (Sáu quy tắc mới mẻ) là bắt chước việc làm của tiền nhân.

Các quy tắc trên được ông giải thích đại khái như sau:

1. Dịch chữ, dịch âm: Đây là văn dịch kinh điển của chữ Hán, đầy đủ cả âm và nghĩa, chính là yếu tố tiên quyết của việc dịch kinh.
2. Hồ ngữ, Phạn âm: Tại Ngũ Thiên Trúc (Ấn Độ) thuần túy Phạn ngữ, còn miền Bắc Tuyết Sơn thuộc về Hồ. Khi kinh luật của Thiên Trúc truyền đến nước Quy Tư, người Quy Tư không nói được tiếng Thiên Trúc, gọi Thiên Trúc là nước Đặc Già, rồi đem kinh luật ấy dịch ra tiếng nước Hồ (Quy Tư), nếu chỗ nào không hiểu thì giữ nguyên tiếng Phạn, do đó mà cả Hồ và Phạn lẫn lộn với nhau.
3. Dịch lại, dịch thẳng: Như kinh điển truyền đến Lĩnh Bắc, Lâu Lan, Yên Kỳ, nơi đây không biết tiếng Thiên Trúc, họ bèn dịch sang Hồ ngữ. Sau đó kinh điển này truyền sang Đông Hạ (Trung Hoa), rồi người Trung Hoa dịch sang tiếng nước mình. Đó là dịch lại. Còn trường hợp kinh điển từ Thiên Trúc đem đến Đông Hạ, rồi người Đông Hạ đem dịch ra tiếng bản địa. Đó gọi là dịch thẳng.
4. Thô ngôn, tế ngữ: Như dùng những lời nói phổ thông của thời đại để dịch kinh, đó gọi là thô ngôn. Còn khi dùng những ngôn ngữ tế nhị, tao nhã để biểu đạt ý kinh thì gọi là tế ngữ.
5. Hoa ngôn, nhã tục: Như dùng văn tự để ghi lại lời nói là nhã, còn dùng ngôn ngữ thông dụng để nói là tục. Nhã ngữ như các loại văn chương ngày xưa của Trung Quốc được dùng trong Kinh Thư, Tử Thư, Chu Dịch, Lão Trang v.v. Còn tục ngữ là chỉ cho người dịch kinh dùng những ngôn ngữ phổ thông đương hiện hành để dịch kinh. Loại này tương tự như thô ngôn đã nói ở trên.

6. Trực ngữ, mật ngữ: Căn cứ vào ý nghĩa của văn tự tiếng Phạn mà phiên dịch là trực ngữ. Còn căn cứ vào ý nghĩa tế nhị tiềm ẩn của Phạn văn mà phiên dịch là mật ngữ. Chẳng hạn tiếng phạn "Bà-lưu-sa" mà dịch là "Đừng ác khẩu" là trực ngữ, còn dịch thành "Bồ tát biết được bờ bên kia" là mật ngữ. Người nghiên cứu Phật điển Hán dịch cần phải hiểu những điểm ấy, nếu không thì rất dễ ngộ nhận ý nghĩa của kinh, phạm sai lầm "Trông gà hóa cuốc".

Trên đây, chúng tôi đã trình bày những lý luận dịch kinh khá cô đọng và súc tích theo tiến trình thời gian của các Đại sư Đạo An, La Thập, Ngạn Tôn, Huyền Tráng và Tán Ninh. Hy vọng những tư liệu này có thể giúp ích được phần nào cho các dịch giả Phật giáo Việt Nam đang tiến hành chuyển ngữ Tam Tạng Thánh giáo chữ Hán và các ngôn ngữ khác sang tiếng Việt -- là tiếng nói của dân tộc mình. Một công trình mà các nước bạn Phật giáo láng giềng Việt Nam đã thực hiện từ lâu.

TƯ LIỆU ĐƯỢC SỬ DỤNG:

- Phật Điển Hán dịch chi nghiên cứu, Vương Văn Nhân trước, Đài Bắc xuất bản 1984
- Xuất Tam Tạng ký tập, Tăng Hựu soạn, Đại Chính Tạng tập 55;
- Các tư liệu khác.

ĐỌC VÀ HIỂU KINH KIM CƯƠNG BÁT NHÃ BA LA MẬT ĐA

TRỊNH NGUYỄN PHƯỚC

I. Lời nói đầu

Kinh Kim Cương (hay Kim Cang), tên đầy đủ là Kim Cương Bát Nhã Ba La Mật Đa (*Vajracchedika-prajñaparamita*), là một trong những bài kinh quan trọng nhất của Phật giáo Đại Thừa, đồng thời được xem là một bài kinh căn bản của Thiền tông, vì chứa đựng tinh hoa, cốt tủy của giáo lý Bát Nhã.

Đối với người tu học Thiền, Kinh Kim Cương đóng một vai trò khai ngộ đặc biệt, bởi vì chính nhờ câu "*Ứng vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm*" trong bài Kinh mà Lục tổ Huệ Năng và nhà vua Trần Thái Tông đều đạt được đại ngộ.

Bài Kinh này thường được tụng niệm tại các chùa thuộc hệ Đại Thừa, nhưng ít khi được tìm hiểu và trình bày một cách cặn kẽ, ngoài một vài câu nổi tiếng được dẫn chứng trong các bài thuyết pháp. Lý do có lẽ là Kinh nói chung khó hiểu, với một hình thức đặc biệt làm cho người đọc dễ bị lôi cuốn bởi các câu rườm rà, và lướt qua nhanh một số câu cô đọng chứa đựng tất cả cái cốt tủy tinh hoa. Hơn nữa, cũng như đối với đa số kinh điển Phật giáo, dùng trí thức thuần túy để mà phân tích, suy luận và diễn giải, không thể nào đầy đủ. Người ta còn phải hiểu bằng trí huệ Bát Nhã, bằng trực giác, bằng linh cảm, bằng tất cả cái tâm của mình. Trong Kinh,

đức Phật há đã chẳng nói "*Kinh này không thể nghĩ bàn, không thể đo lường được*" (Hán văn: *Thị kinh hữu bất khả tư nghị, bất khả xúng lượng, chương 15, 16*) hay sao?

Tuy nhiên, trong sự truyền thông, trao đổi giữa những con người với nhau, thì không thể nào không dùng đến khái niệm, ngôn từ để lý giải, đồng thời vẫn ý thức được sự hạn hẹp của lối tiếp cận này.

Trong bài này, tác giả xin phép trình bày cách đọc và hiểu Kinh Kim Cương của bản thân mình. Việc này không tránh khỏi có nhiều điều sơ xuất và nét chủ quan, cho nên xin các độc giả vui lòng bổ túc, thông cảm và lượng thứ cho.

Có thể nói rằng, theo cách hành văn của kinh: "Nói về kinh Kim Cương, nhưng đó không phải là kinh Kim Cương thực sự, vậy mới là kinh Kim Cương"...

II. Lịch Sử Kinh Kim Cương

Kinh Kim Cương (tiếng Phạn là *Vajracchedika Sutra*) thuộc vào bộ kinh đồ sộ nhất của Phật giáo Đại Thừa, tức là bộ Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa (*prajñaparamita Sutra*) gồm 40 bài kinh, in thành 600 cuốn. Cũng nằm trong bộ kinh này là bài Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm Kinh (*Hrdaya-prajñaparamita Sutra*). Hai bài kinh này là hai bài kinh được tụng niệm nhiều nhất tại các chùa thuộc hệ Đại Thừa.

Nguồn gốc và thời điểm của sự xuất hiện của bộ Bát Nhã Ba La Mật Đa còn mang nhiều điều bí ẩn.

Theo đa số nhà Phật học, bộ kinh này phát xuất từ miền Trung và miền Nam Ấn Độ. Etienne Lamotte cho rằng Bát Nhã Ba La Mật Đa khởi đầu từ miền Tây Bắc và Trung Á (Khotan), do ảnh hưởng của nền văn minh

Địa Trung Hải và Hy Lạp trong giai đoạn nảy sinh ra Đại Thừa. Nhưng theo Edward Conze, một trong những học giả uyên thâm nhất về Bát Nhã Ba La Mật Đa, điều này chỉ chứng tỏ rằng bộ kinh này được thịnh hành tại miền Tây Bắc trong triều đại Kouchan (thế kỷ I sau CN), chứ không phải là nảy sinh tại đây.

Theo ông, sự phát triển của Bát Nhã Ba La Mật Đa kéo dài hơn 10 thế kỷ và có thể chia ra làm 4 thời kỳ:

1) Từ 100 trước CN tới 100 sau CN là giai đoạn hình thành phần cơ bản của kinh.

2) Trong 200 năm sau, phần cơ bản này được tăng cường mạnh mẽ.

3) Trong 200 năm tiếp theo, cho tới 500 sau CN, các ý tưởng căn bản được đúc kết lại thành những bài kinh ngắn (trong đó có Kinh Kim Cương), đồng thời những bài tóm tắt có vần điệu.

4) Trong giai đoạn cuối (600-1200 sau CN), ảnh hưởng của Mật tông bắt đầu thấy rõ, với sự thâm nhập bởi các câu thần chú, và làm giảm bớt ảnh hưởng của bộ Kinh.

Tuy nhiên, có một số học giả (đa số người Nhật) không đồng ý với quan điểm này, và cho rằng Kinh Kim Cương xuất hiện sớm hơn. Nói tóm lại, thời điểm của sự xuất hiện của Kinh Kim Cương vẫn chưa được xác định một cách rõ rệt. Nhưng người ta có thể phỏng đoán rằng bài Kinh này, dưới một hình thức này hay một hình thức khác, xuất hiện vào một thời kỳ rất sớm trong bộ kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa, tức là vào khoảng thế kỷ I-II sau CN.

III. Những Bản Dịch Kinh Kim Cương Và Chú Giải

A) Từ tiếng Phạn sang tiếng Hán

Bắt đầu từ thế kỷ thứ IV sau CN đã có nhiều bản dịch từ tiếng Phạn sang tiếng Hán:

1- Bản đầu tiên và nổi tiếng nhất là của Cưu Ma La Thập (*Kumarajiva*, 343-413) đời Đông Tấn (401) tại Trường An.

2- Sau đó có các bản dịch của Bồ Đề Lưu Chi (*Bodhiruci*) đời Ngụy (508), Ba La Mật Đà hay Chân Đế (*Paramartha*) đời Trần (giữa thế kỷ thứ VI), Đạt Ma Cấp Đa (*Dharmagupta*) đời Tùy (đầu thế kỷ thứ VII).

3- Đáng được chú ý là các bản dịch của các vị tăng đời nhà Đường sang Ấn Độ thỉnh kinh, như Huyền Trang (600-664) và Nghĩa Tịnh (635-713).

4- Sau đó, cũng có nhiều bản dịch khác và đặc biệt những lời chú giải của những vị tăng nổi tiếng như: Trí Khải hay Trí Giả (538-597), đời Tùy, Hám Sơn Đức Thanh (1546-1623) đời Minh và Thái Hư (**1889-1947**) vào thời kỳ cận đại.

Trong những người đã luận giải đầu tiên về kinh, phải kể đến hai vị dẫn đầu trường phái Duy Thức: Vô Trước (*Asanga*) và Thế Thân (*Vasubandhu*). Ngài Thế Thân đã nêu lên 27 điểm nghi vấn để giải nghĩa kinh.

Kinh Kim Cương cũng được xem là cuốn sách đầu tiên được in (bằng phương pháp khắc gỗ), với một ấn bản được khám phá ra năm 1907 bởi nhà khảo cổ Aurel Stein tại một hang động gần Đôn Hoàng vùng Tây Bắc Trung quốc. Ấn bản này được ước lượng in vào năm 868 sau CN, và hiện đang được tàng trữ tại Thư viện Anh quốc (British Library) (Hình 1).

Tại Việt Nam cũng có những bản Kinh Kim Cương được giữ như một pháp bảo, chẳng hạn như tại chùa Trúc Lâm, tỉnh Quảng Trị, có một bản kinh Kim Cang bằng gỗ gấm lốt

nhiều điều thêu chỉ ngũ sắc từ thời Tây Sơn, được đánh giá là bản kinh thêu lớn nhất Việt Nam. Toàn bộ bản kinh dài 2,47 m, rộng 23,4 cm, số lượng chữ được thêu khoảng 7000 chữ Hán, đặt trong một chiếc hộp gỗ trầm có khắc chạm hoa văn rất đẹp (Hình 2, 3 và 4). Bản kinh được thêu vào đời nhà Tây Sơn năm Cảnh Thịnh thứ tám (1800) bởi ni sư Diệu Tâm, trụ trì chùa Sài Sơn thuộc huyện Yên Sơn, tỉnh Sơn Tây, sau đó bị thất lạc trong dân gian, cuối cùng được mua lại bởi Sư bà Diệu Không và gìn giữ tại chùa Tây Thiên rồi chùa Trúc Lâm.

B) Từ tiếng Hán sang tiếng Việt

Cũng có nhiều bản dịch từ tiếng Hán sang tiếng Việt. Chúng tôi chỉ xin liệt kê một vài bản dịch, thường có thêm lời chú giải hoặc giảng giải để làm sáng tỏ ý nghĩa của bài kinh:

- 1- Cư sĩ Thiều Chửu (1930 tại Hà Nội). Ấn bản khắc gỗ chữ Hán đã bị thất truyền.
- 2- HT Thích Trí Quang
- 3- HT Thích Thanh Từ
- 4- Thiền sư Thích Nhất Hạnh

IV. Cấu Trúc Của Bài Kinh

Bản nguyên văn chữ Phạn không chia ra chương mục gì cả, nhưng theo truyền thuyết bài kinh được Chiêu Minh thái tử (501-531) đời nhà Lương chia ra làm 32 đoạn (gọi là phân hay phận) cho dễ nhớ. Thật ra theo một nguồn tin có căn cứ hơn, sự phân chia này là do một gia đình họ Quá, tỉnh Tứ Xuyên, vào cuối thế kỷ thứ IX-đầu thế kỷ thứ X sau CN.

Trong các bản dịch tiếng Hán, có những bản dài hơn và được chia làm 52 đoạn. Đặc biệt là bản dịch Việt của HT Thích Trí Quang gồm những câu 4 chữ, để cho dễ tụng niệm. Toàn

bài có 1544 câu, chia làm 52 đoạn, với 3 phần: "mở đầu, nội dung và kết thúc", mỗi phần chia ra làm 5 lớp.

Thật ra, chúng ta không nên bám chặt vào tên và thứ tự của các phần đó để đọc và hiểu kinh. Vì như chúng ta sẽ thấy, giữa những phần đó không có một sự sắp xếp mạch lạc gì cả, và nội dung của chúng cũng không đồng đều, với tầm quan trọng, chiều sâu khác biệt nhau.

Vì vậy cho nên đối với nhiều người, Kinh Kim Cương cũng như toàn bộ kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa không phải là để hiểu bằng lý trí, phân tích, suy luận, mà phải để hiểu bằng trực giác, bằng trái tim.

Hơn nữa, so với Bát Nhã Tâm Kinh là một bài kinh hết sức ngắn gọn và cô đọng (260 chữ), thì Kinh Kim Cương dài hơn nhiều (khoảng 7000 chữ), với nhiều đoạn được lặp lại, cùng một ý nghĩa hay không cần thiết. Nhưng chúng ta cũng không nên quên rằng đó là một bài kinh với tính chất truyền khẩu của sự kết tập ban đầu, và chức năng tụng niệm, nhằm giáo dục tăng sĩ và cư sĩ bằng cách lập đi lập lại các câu kinh.

V. Ý nghĩa của tên Kinh

Tên tiếng Phạn của bài kinh là *Vajrachedikaprajñāparamita-sutra*.

Vajra tiếng Phạn có hai nghĩa: "kim cương" và "sấm sét".

Chedika có nghĩa là "cắt đứt", "đoạn diệt".

Người ta có thể hiểu là kinh cứng chắc như kim cương, có khả năng cắt đứt được sắt thép, và tất cả những gì cứng rắn nhất. Do đó, Thiền sư Hám Sơn gọi tên kinh là "kim cương giác nghĩa đoạn nghi" (cắt đứt tất cả các nghi vấn), còn Thiền sư Nhất Hạnh là

"gươm báu cắt đứt phiền não" (Anh văn: the diamond that cuts through illusion). Thật ra cũng không có gì khác nhau lắm, bởi vì nghi vấn chính là phiền não, và phiền não cũng là do ảo tưởng gây nên. Trong bối cảnh của bài Kinh, chúng ta có thể hình dung ra một chiếc gươm bén chắc chắn đứt các màn hình tướng để lộ ra sự thật, như như.

Tuy nhiên, cũng có thể hiểu là kinh có một sức mạnh sấm sét, một sức công phá khủng khiếp, nhằm phá tan mọi kiến chấp. Nói như HT Thanh Từ: "Đây là quả bom, là khối chất nổ mạnh làm nổ tung hai ngọn núi kiến chấp của chúng sanh". Edward Conze cũng dịch tên Kinh sang tiếng Anh là "The perfection of wisdom which cuts as the thunderbolt" (Trí huệ Bát Nhã chặt đứt như sấm sét).

Prajña là trí huệ (Bát Nhã) siêu việt, trợn ven, vượt lên mọi hiểu biết trí thức thông thường. *Paramita* có nghĩa là "tới bên bờ bên kia" (Hán văn: "đáo bỉ ngạn"), từ bờ bên này là phiền não, là vô minh, qua tới bờ bên kia là giải thoát, là giác ngộ. Đó cũng là ý nghĩa của câu chú cuối bài Bát Nhã Tâm Kinh: "Yết đế, yết đế, ba la yết đế, ba la tăng yết đế, bồ đề tát bà ha" (Vượt qua, vượt qua, vượt qua bên bờ kia, hoàn toàn vượt qua, hoàn toàn giác ngộ; Phạn văn: *Gate gate paragate parasamgate bodhi svaha*). Trong bối cảnh của bài kinh, người ta cũng có thể hiểu đó là sự vượt qua khỏi mọi ảo tưởng, mọi hình tướng, mọi kiến chấp, phân biệt nhị nguyên thông thường.

Vì từ *prajñāparamita* khó dịch, cho nên tại các vùng ảnh hưởng Trung quốc, người ta vẫn giữ tên kinh theo phiên âm từ tiếng Phạn, tức là tiếng Trung: "Jìngàng bànruò bòluó mìduò", tiếng Nhật: "Kongō hannya

haramitta", và tiếng Việt: "Kim Cương Bát Nhã Ba La Mật Đa".

VI. Nội Dung Bài Kinh

Kinh Kim Cương nổi tiếng là khó hiểu.

Đối với các Phật tử, ý nghĩa của kinh vô cùng cao siêu, vi diệu và chứa đựng tất cả cái tinh túy của Phật giáo Đại Thừa. Có thể nói rằng tinh thần Bát Nhã với tánh Không được diễn tả bởi hai bài kinh chính yếu là Tâm Kinh và Kinh Kim Cương.

Chính thi hào Nguyễn Du, cũng là một nhà Phật học thâm thúy, đã phải than rằng:

*"Ngã đọc Kim Cương thiên biến linh,
Kỳ trung áo chỉ đa bất minh.
Cấp đao phân kinh Thạch Đài thị,
Chung tri : vô tự thị chân kinh."*

(Ta đọc Kim Cương đã cả ngàn lần,
Nhưng nhiều nghĩa sâu ẩn vẫn chưa sáng tỏ.
Đến khi xem tới phẩm Thạch Đài,
Thì cuối cùng mới biết: thật là bài kinh không lời).

Đối với các nhà triết học và luận lý học Tây phương, thì bài Kinh này khó hiểu vì có nhiều đoạn tối nghĩa và đôi khi mâu thuẫn với nhau, hoặc đối nghịch lại với lô gích cổ điển. Nhưng vì những lý do sẽ trình bày sau, chúng ta phải bắt buộc chấp nhận những mâu thuẫn đó khi đi vào tìm hiểu bài Kinh. Và để rút ra chất cốt tủy của lời dạy, thường được chứa đựng trong những câu vô cùng ngắn gọn, chúng ta phải gạt bỏ tất cả các điều thừa thãi, lập lại, hiển nhiên không thuộc vào thông điệp chính của bài Kinh.

Đó là trường hợp của những đoạn nhấn mạnh về công đức nhận được mỗi khi tụng niệm và phổ biến bài Kinh. Chúng chỉ nhằm phát triển niềm tin trên bài Kinh, thuộc vào Tam Bảo là Phật, Pháp, Tăng. Trong nhiều đoạn có nhắc lại câu: *"Nếu có thiện nam thiện nữ nào nghe kinh điển này, thọ trì đọc tụng và viết chép lại kinh, dù chỉ là 4 giòong, và đi giảng giải cho người khác nghe, thì thành tựu công đức không thể lường và vượt lên trên tất cả các bố thí trên thế giới"*.

Thật ra trong đạo Phật sơ khởi cũng như trong truyền thống Bát Nhã, không có đức tin theo ý nghĩa sùng tín (*bhakti*, *dévotion*) mà chỉ có niềm tin tưởng (*sradda*, *foi de confiance*) trên vị thầy và lời dạy của ngài. Hơn nữa, một bài học chính yếu của bài Kinh là sự buông xả cái "ta", do đó sự tích tụ công đức không còn lý do gì để tồn tại, và ít ra không phải là mục đích của kẻ đã đi theo hạnh nguyện Bồ Tát. Chính đức Phật đã nói trong **chương 19**:

"Tu Bồ Đề! Ý ông thế nào, nếu có người đem đồ thất bảo đầy cả ba ngàn thế giới mà bố thí, người ấy làm nhân duyên thế, có được nhiều phúc đức không?"

- Bạch Thế Tôn! Như thế, người đó nhờ nhân duyên ấy được phúc đức rất nhiều.

- Nay Tu Bồ Đề! nếu phúc đức có thực, thì Như Lai đã không nói rằng phúc đức nhiều. Vì phúc đức không có, cho nên Như Lai mới nói là được phúc đức nhiều".

Người ta có thể nghĩ rằng những đoạn nói về sự thành kính đối với bài Kinh đã được thêm vào để đáp ứng nhu cầu tín ngưỡng, cũng như trong các tôn giáo khác. Nhất là, như chúng ta đã thấy, hình thức hoàn chỉnh của bài Kinh có nhiều khả năng chỉ xuất hiện vài

trăm năm sau bản kinh ban đầu. Làm sao đức Phật có thể nói về một bài kinh, khi kinh đó chỉ được đúc kết và soạn thảo nhiều năm sau khi ngài tịch diệt?

Sau khi đóng ngoặc lại trên những nhận xét đó, chúng ta sẽ lần lượt đi vào các chương của bài Kinh.

1) Bối cảnh lời dạy của đức Phật

Bối cảnh lời dạy của đức Phật nằm trong hai chương đầu, có thể gọi là phần dẫn nhập.

Chương 1.

Tôi nghe như vậy.

Đó là một câu khởi đầu thường gặp ở đa số các bài Kinh (Phạn văn: *evam maya srutam*, Hán văn: *như thị ngã văn*), do ngài A Nan (Ananda), người đệ tử thân cận nhất của đức Phật, thuật lại những gì đã được nghe từ miệng đức Đạo sư.

Có một thời, đức Thế Tôn ở tại nước Xá Vệ (Sravasti), bên rừng cây Kỳ Đà (Jeta), trong vườn Cấp Cô Độc (Anathapindika), cùng với một ngàn hai trăm năm mươi vị đại tỳ kheo. Tới giờ ăn sáng, ngài mặc y, cầm bát đi vào thành Xá Vệ khất thực. Sau khi trở về và ăn xong, ngài thu dọn y bát, rửa chân, trải tòa ngồi xuống.

Như vậy, bối cảnh bài học của đức Phật là một hội đồng tỳ kheo họp lại chung quanh ngài, trong khu vườn của một thương gia giàu có (Cấp Cô Độc) cho ngài mượn trong mùa mưa. Đó cũng là hình ảnh của đời sống hàng ngày của đức Phật, một cuộc sống bình thường, giản dị, trong sự tỉnh thức. Trong Kinh không hề nói có hào quang, sấm chớp, đất trời rung chuyển hay một hiện tượng siêu nhiên nào xảy ra, như trong một số kinh điển Đại Thừa.

Chương 2.

Lúc bấy giờ, có một vị trưởng lão tên là Tu Bồ Đề (Subhuti, hay Thiện Hiện), đang ngồi trong chúng, tức thì đứng dậy, vạch trần vai phải, đầu gối bên phải quì sát đất, chắp tay cung kính mà thưa: " Bạch Thế Tôn, ngài thật hiếm có trên đời, ngài khéo hộ niệm cho các Bồ Tát, khéo phó chúc cho các Bồ Tát. Bạch Thế Tôn, thiện nam tín nữ đã phát tâm nguyện vô thượng Bồ đề, thì phải an trụ tâm thế nào, hàng phục tâm thế nào?"(...)

Tu Bồ Đề là một vị đại đệ tử của đức Phật, và câu hỏi ngài đặt ra vô cùng hệ trọng: đó không phải là một vấn đề siêu hình, mà là một vấn đề thiết thực, rộng lớn đặt ra cho tất cả những người tu theo đạo Phật. Và đức Phật trả lời, không phải chỉ riêng cho Tu Bồ Đề, mà luôn thế cho cả chúng tỳ kheo có mặt.

2) Nhát chém đầu tiên của gươm báu

Chương 3.

*Phật bảo Tu Bồ Đề rằng: "Các Bồ Tát nên hàng phục cái tâm như thế này: Tất cả chúng sanh các loài, dù sanh bằng trứng, bằng thai, dù sanh bằng ẩm thấp, bằng hóa sanh, dù có hình sắc hay không hình sắc, dù có tư tưởng hay không tư tưởng, ta phải làm sao giúp chúng đều được diệt độ vào Niết Bàn. Diệt độ cho vô lượng, vô số, vô biên chúng sanh như vậy, mà thật ra không có chúng sanh nào được độ cả. Tại sao vậy? Tu Bồ Đề! Vì nếu Bồ Tát vẫn còn phân biệt tướng ngã, tướng nhân, tướng thọ giả, thì không phải là Bồ Tát vậy" (Hán văn: **Nhược Bồ Tát hữu ngã tướng, nhân tướng, chúng sanh tướng, thọ giả tướng tức phi Bồ Tát**).*

Lời mở đầu của đức Phật có vẻ bình thường, quen thuộc. Người ta có cảm tưởng nghe

Kinh Từ Bi (*metta sutta*), nhắc lại hạnh nguyện Bồ Tát cứu độ tất cả các chúng sanh và dẫn họ tới Niết Bàn. Nhưng bỗng nhiên, người ta cảm thấy bị hụt hẫng, "tréo cẳng ngỗng" (contrepied) như trong khi chơi quần vợt, chạy về một phía trong khi trái banh vợt về phía kia, làm cho ai nấy đều chưng hửng, như rớt vào khoảng trống: "thật ra, không có một chúng sanh nào được diệt độ vào Niết Bàn"! Đó là nhát chém đầu tiên của chiếc gươm báu, hay là tiếng sét đánh đầu tiên... Bồ Tát mà còn phân biệt mình và người khác, và thọ giả (tức là sinh mạng lâu dài nối mãi không dứt), thì không phải là Bồ Tát thực sự. Và ngay cả những ai đã đạt được thánh quả khác như Dự Lưu (*srota-apanna*), Nhất Lưu (*sakrdagamin*), Bất Lai (*anagamin*) hay A La Hán (*arhat*) cũng vậy.

3) Mọi hình tướng đều là hư vọng

Chương 4.

"Lại nữa, Tu Bồ Đề! Bồ Tát trong khi bố thí, đối với các pháp, không nên chấp trước, không nên trụ vào đâu cả. Tức là không chấp trước vào sắc, không chấp trước vào thanh, hương, vị, xúc, pháp mà bố thí. Bố thí mà không chấp trước vào đâu thì phúc đức không thể lường được".(...)

Như vậy, ngay từ ban đầu, chỉ qua vài câu, đức Phật đã đi thẳng vào vấn đề, và "giáng" cho một bài học đi ngược lại hẳn với những thành kiến có từ trước. Một vị Bồ Tát có ý thức mình là Bồ Tát không phải là Bồ Tát thực sự, một người có ý thức mình là kẻ nhân từ không phải là kẻ nhân từ thực sự. Bởi vì người ấy còn phân biệt mình và người khác, chủ thể và khách thể, vì người ấy còn chấp vào cái ngã của mình, vào cái tướng của mình và của người. Hành động bố thí không

còn là không vụ lợi, bởi vì khi đã tự tách mình ra và tăng giá trị cho mình, thì là đã tăng bốc, vượt ve cái bản ngã của mình.

Đó cũng là sự chấp trước vào hình tướng, vào dáng vẻ, vào bề ngoài, mà đức Phật dạy chúng ta phải đề phòng đừng mắc phải.

Chương 5.

"Này Tu Bồ Đề! Ý ông ra sao, có thể nào nhìn thân tướng mà thấy Như Lai không?" - Không, Bạch Thế Tôn, không thể nhìn thân tướng mà thấy Như Lai được". "- Vì sao vậy?"

"- Vì theo ngài dạy, thân tướng đó không phải là thân tướng chân thật". Phật bảo Tu Bồ Đề rằng: *"Phàm những gì có hình tướng đều là hư vọng. Nếu thấy rõ các tướng đó không phải là chân tướng, tức là thấy được Như Lai"*. (Hán văn: **Phàm sở hữu tướng, giai thị hư vọng. Nhược kiến chư tướng phi tướng tức kiến Như Lai**).

Từ tiếng Phạn dùng để chỉ định hình tướng là *lakṣaṇa*, cũng có nghĩa là vẻ ngoài, hình dạng, dấu ấn, dấu hiệu, đặc điểm (như trong "ba pháp ấn", *trilakṣaṇa*, là ba đặc điểm của cuộc sống: vô ngã, vô thường, khổ). Chính khái niệm cốt yếu đó được lấy làm nền tảng cho Kinh Kim Cương. Ý nghĩa trung tâm được lặp lại trong suốt bài Kinh là: "Mọi hình tướng đều là hư vọng". Tất cả những vẻ ngoài đều giả dối. Từ hình tướng của đức Phật, của Pháp, của Tăng, cho đến cái ta, cái cá tính, cái hiện hữu, v.v. tất cả đều không thực.

Thiết tưởng cũng nên nhắc lại là từ Phạn *dharma* (*pháp*), thường gặp trong đạo Phật, có hai nghĩa: 1) những lời dạy của đức Phật (giáo pháp); 2) tất cả mọi sự vật, tất cả những gì hiện hữu, nhìn thấy hay không nhìn thấy, có thật hay tướng tượng, tức là một khái niệm vô cùng rộng rãi. Người ta có thể

phân biệt bằng cách dùng chữ D hoa (hay P hoa cho Pháp) cho 1) và d thường (hay p thường cho pháp) cho 2). Nhưng vì trong tiếng Phạn không có chữ hoa, nên rất cục phải hiểu mỗi từ *dharma* tùy theo ngữ cảnh. Giáo pháp được đề cập tới trong một số chương:

Chương 6.

*"(...) Các chúng sanh đã phát lòng vô thượng, không nên nhận lấy tướng, tức là chấp trước vào ngã tướng, nhân tướng, chúng sinh tướng, thọ giả tướng; không nên nhận là có pháp, không nên nhận là có phi pháp. Vì lý do đó, cho nên Như Lai thường nói: 'Này các tỳ kheo! Các ông nên biết, pháp ta nói ra đó cũng chỉ như chiếc bè dùng để qua sông. Pháp còn nên bỏ đi, huống chi là phi pháp.' (Hán văn : **Tri ngã thuyết pháp, như phiệt dụ giả. Pháp thượng ưng xả, hà huống phi pháp**)."*

Chương 7.

"Này Tu Bồ Đề! Ý ông thế nào, Như Lai có đạt được A nậu đa la tam miệu tam Bồ đề (anuttara-samyaksambodhi, vô thượng chính đẳng chính giác) không? Như Lai có nói pháp gì không?" "- Bạch Thế Tôn, theo con hiểu ý của ngài, thì không có pháp nào có thể khẳng định là A nậu đa la Tam miệu tam Bồ đề, cũng không có pháp nào có thể khẳng định là Như Lai nói được." "- Vì sao vậy?" "- Vì pháp của Như Lai nói không nắm được, không diễn tả được bằng lời nói, không phải là pháp, không phải là phi pháp."(...)

Chương 21.

"Này Tu Bồ Đề! Ông đừng nói Như Lai có ý nghĩ Như Lai thuyết pháp. Vì sao vậy? Vì nếu ai nói rằng Như Lai có thuyết pháp, thì chính là phỉ báng Như Lai. Nói như vậy là không

hiếu ý nghĩa Như Lai đã nói. Tu Bồ Đề! Thuyết pháp mà thực không có pháp gì có thể thuyết, vậy mới gọi là thuyết pháp."(...)

4) Hình thức phủ định đôi (double négation)

Một hình thức ngữ pháp thường gặp trong Kinh là hình thức *phủ định đôi* (*bất...bất..., vô..., vô...* hoặc *phi...phi...*), những từ phủ định là những danh từ hoặc tính từ có ý nghĩa trái ngược nhau, từng cặp một (thí dụ như tăng/giảm, thực/hư, pháp/phi pháp, chúng sanh/bất chúng sanh).

Hình thức này thường được dùng bởi ngài Long Thụ (*Nagarjuna*), một đại triết gia và luận sư Ấn Độ (tk. II-III sau CN), dẫn đầu trường phái Trung Quán (*Madhyamaka*), và là nhà bình giảng chính của bộ Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa. Ngài cũng được tôn thờ bởi Phật giáo Đại Thừa như một vị Bồ Tát và vị tổ sư thứ 14 của Thiền tông. Nhờ một phương pháp lý luận vô cùng sắc bén, ngài đi tới 8 điều phủ định về sự thật: "bất sanh, bất diệt, bất thường, bất đoạn, bất lai, bất khứ, bất nhất, bất dị" (không sanh, không diệt, không thường còn, không dứt đoạn, không tới, không đi, không đồng nhất, không khác biệt), và kết luận rằng sự thật không thể nào nắm bắt được bằng khái niệm, ngôn từ. Do đó, sự phân biệt nhị biên phải được hoàn toàn phá bỏ, để tâm không còn bị dính mắc vào đó nữa.

Một cách trình bày thường được dùng trong bài Kinh là: "cái này có (*khẳng định*), thực ra nó không có (*phủ định*), vì vậy người ta gọi nó là (*khẳng định*)".

Đó là trường hợp của những hạt bụi không đếm xuể, của hằng hà sa số thế giới:

Chương 30.

"Này Tu Bồ Đề! Nếu có thiện nam thiện nữ lấy cả ba ngàn đại thế giới ra nghiền nát thành những hạt bụi nhỏ, thì ý ông thế nào, số hạt bụi ấy có nhiều không?" "- Bạch Thế Tôn, rất nhiều "."- Vì sao vậy?" "- Vì nếu những hạt bụi nhỏ ấy có thực, thì Phật đã không nói có những hạt bụi. Sỡ dĩ Phật nói có những hạt bụi nhỏ, tức không phải là hạt bụi nhỏ, cho nên mới gọi là hạt bụi nhỏ. Và bạch Thế Tôn, cái mà ngài gọi là ba ngàn đại thế giới đó không phải thực là thế giới, cho nên mới gọi là thế giới. Vì sao vậy? Vì nếu thế giới có thực, là vì do hình tướng hợp lại. Như Lai nói hình tướng hợp lại đó không phải thực là hình tướng hợp lại, cho nên mới gọi là hình tướng hợp lại." "Tu Bồ Đề! Hình tướng hợp lại thì không thể nghĩ bàn, song kẻ phàm phu hay đam mê chấp trước điều đó."

Về hình thức, thì chúng ta nhận thấy rằng, sau những lời dạy đầu tiên của đức Phật, trưởng lão Tu Bồ Đề đã hiểu sâu ý ngài rất nhanh, cho nên đã tự trả lời được những câu hỏi sau của đức Phật một cách dễ dàng, không khác gì chính ngài trả lời.

Về nội dung, chính vì những câu trả lời đặc biệt như vậy, cho nên Kinh Kim Cương có tiếng là khó hiểu, làm người đọc phân vân, đôi khi ngỡ vực và đâm ra chán nản. Thậm chí còn có người nhại báng Kinh bằng những câu như "ta nói dzậy, nhưng mà không phải dzậy"... Thật ra, nhìn sâu vào từng câu, từng khái niệm, chúng ta mới thấy rõ tính chất đồng nhất của nội dung bài Kinh.

Chẳng hạn như nếu nghiền nát cả thế giới này thành từng hạt hết sức nhỏ (vi trần hay phần tử) thì sẽ có một số lượng vô cùng hạt càng ngày càng nhỏ, càng gần tới hư không. Những hạt bụi nhỏ này cũng không có tự

tánh, không có thường còn, cũng như bao nhiêu thế giới khác. Vì vậy cho nên hạt bụi cũng như thế giới đều là *không thực*, đều do ý tưởng mình mà có. Nhưng vì tiện lợi cho nên người ta mới *tạm gọi nó là* hạt bụi, là thế giới. Và ngay cả khi nói là chúng do hình tướng hợp lại mà thành, thì hình tướng đó cũng không có thực, và được tạm gọi là hình tướng. Nói tóm lại một cách vắn tắt thì "Có những hạt bụi (hay thế giới, hay hình tướng hợp lại), nhưng thực ra không có hạt bụi (hay thế giới, hay hình tướng hợp lại), cho nên mới gọi là hạt bụi (hay thế giới, hay hình tướng hợp lại)." Một câu thường gặp trong Kinh là: "*Như Lai nói (...), tức là không (...), ấy gọi là (...)*" (Hán văn: *Như Lai thuyết (...), tức phi (...), thị danh (...)*).

Những hình tướng khác, như: người có thân thể cao lớn (**chương 10, 17**), sắc thân hoàn hảo của đức Phật (**chương 20**), các loại mắt của đức Phật (nhục nhãn, thiên nhãn, tuệ nhãn, pháp nhãn, Phật nhãn)(**chương 18**), 32 đặc tướng của ngài (**chương 13, 26**), các pháp Như Lai nói (**chương 7, 14, 17, 21**), chư Phật và pháp vô thượng chính đẳng chính giác (**chương 8, 17, 22**), tên Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa (**chương 13**), những đức tính (**chương 23**), bố thí (*dana*) và nhẫn nhục (*ksanti*) ba la mật (**chương 14**), công đức (**chương 19**) và phần thưởng cho công đức (**ch. 28**), chúng sanh (**chương 21**), những kẻ phàm phu (**chương 25**), cái tâm (**chương 18**), hình tướng của sự vật (*dharma-laksana*) (**chương 31**), tất cả đều được áp dụng vào câu: "*Cái mà người ta gọi là (...), thực ra không phải là (...), vì vậy để tiện lợi người ta gọi là (...).*"

5) Đừng nên chấp trước vào đâu cả

Về 32 đặc tướng của đức Phật, ngài có nói lên một bài kệ kết thúc **chương 26**:

*"(...) Nếu lấy sắc thấy ta,
Lấy âm thanh cầu ta,
Người ấy theo tà đạo,
Không thể thấy Như Lai."*

(Hán văn: **Nhược dĩ sắc kiến ngã, Dĩ âm thanh cầu ngã, Thị nhân hành tà đạo, Bất năng kiến Như Lai**)

Bài kệ nổi tiếng này dĩ nhiên vượt khỏi phạm vi của 32 đặc tướng, và có thể được diễn giải theo tinh thần Thiền tông: những hình vẽ, những tượng Phật và Bồ Tát (sắc) chỉ là những biểu tượng; những lời tụng niệm, cầu khẩn cùng với chuông mõ, kèn trống (thanh) chỉ là những *phương tiện* giúp cho chánh niệm. Vì vậy, không nên chấp trước, dính mắc vào hình tượng, sắc thanh, mà tin rằng tìm thấy đức Phật trong đó.

6) Tâm không nên trụ vào đâu

Lời khuyên quan trọng nhất của đức Phật nằm trong **chương 10** :

*"Các Đại Bồ Tát phải nên sanh cái tâm thanh tịnh như thế này: không nên trụ vào sắc mà sanh tâm, không nên trụ vào thanh, hương, vị, xúc, pháp mà sanh tâm. Không nên trụ vào chỗ nào mà sanh tâm." (Hán văn : Bất ưng trụ sắc sanh tâm, bất ưng trụ thanh, hương, vị, xúc, pháp sanh tâm. **Ứng vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm.**)*

Câu này thoát nghe không có vẻ gì đặc biệt, nhưng thật ra chứa đựng thông điệp thâm sâu, sắc bén, đột phá nhất của tinh thần Thiền. Chính trong khi nghe thầy mình, Ngũ tổ Hoảng Nhẫn, đọc lại câu này lúc truyền y bát, mà Lục tổ Huệ Năng hoát nhiên đại ngộ và kêu lên: *"Đâu ngờ tự tánh xưa nay vốn thanh tịnh! Đâu ngờ tự tánh vốn chẳng sanh*

diệt! Đâu ngờ tự tánh vốn tự đầy đủ! Đâu ngờ tự tánh vốn không dao động! Đâu ngờ tự tánh sanh ra muôn pháp!". Và vua Trần Thái Tông cũng đạt được đại ngộ khi đọc đến câu này.

Như vậy, câu ***Ung vô sở trụ nhị sanh kỳ tâm*** hẳn phải có một sức mạnh đặc biệt lắm mới có thể gây chấn động và tuệ giác nơi hai vị Thiền sư xuất chúng này. Đó có thể là 8 chữ nói đến bởi Trúc Lâm Sơ Tổ Trần Nhân Tông khi trả lời một vị tăng hỏi ngài 'cứu cánh là gì?': "Bát tự đả khai phân phó liễu, Cánh vô dư sự khả trình quân".(Tám chữ mở thông đà trao hết, còn gì đâu nữa để trình ông).(Trong bài kệ "Hữu cú vô cú").

Nếu phải thu gọn Kinh Kim Cương vào một câu, chỉ một câu thôi, thì có lẽ chính là câu này. Làm thế nào để an trụ, hàng phục tâm? Đức Phật đã trả lời một cách ngắn gọn câu hỏi của trưởng lão Tu Bồ Đề: "Đừng để tâm trụ vào một nơi nào hết". Bởi vì khi tâm bắt đầu trụ (hay dính mắc) vào sắc, thanh, hương, vị, xúc hay pháp, thì tức khắc tâm dấy lên, tâm bị dao động vì vọng tưởng, cho nên không còn cái thanh tịnh trong sáng ban đầu. Trong Kinh còn nói, trong **chương 14**, "*Nếu tâm còn chỗ trụ, tức không phải là trụ*" (Hán văn: *Nhược tâm hữu trụ, tức vi phi trụ*). Như vậy, có thể nói rằng: muốn tâm an trụ thì đừng để cho tâm trụ. Tâm không trụ thì mới an trụ.

Điều này gợi lại cho ta câu chuyện của ngài Huệ Khả đến cầu xin tổ Bồ Đề Đạt Ma an tâm cho mình. Đến khi tổ nói "đưa tâm đây ta an cho", thì ngài Huệ Khả "không thấy tâm đâu hết", và bỗng nhiên đại ngộ. Đó là vì trước đó tâm ngài còn trụ trong cảm tưởng bất an, đến khi tìm cái tâm thì tâm hết trụ, nên

không thấy cái tâm đâu nữa, và không có tâm thì hết bất an!

7) Chương làm tổng hợp của bài Kinh

Chương 14 là chương dài nhất (Hán văn: 600 chữ), nhưng chứa đựng sự tổng hợp của cả bài Kinh. Nếu phải chọn một trong 32 chương, thì có thể chọn chương này như một chương tiêu biểu, tóm tắt lại bài Kinh.

Bấy giờ, Tu Bồ Đề nghe nói kinh này, lãnh hội sâu xa, xúc cảm đến rơi lệ mà bạch Phật rằng: "Hiếm có lắm thay! Lời dạy của Thế Tôn thật sâu xa. Từ khi con được tuệ nhãn đến nay chưa từng được nghe kinh nào như vậy. Nếu lại có người nào nghe được kinh này, lòng tin thanh tịnh, sanh ra cái tướng chân thực, thì biết người ấy thành tựu được công đức hiếm có bậc nhất. Bạch thế Tôn, cái tướng chân thực ấy, tức không phải là tướng chân thực, cho nên Như Lai mới nói là tướng chân thực. Con nay được nghe kinh, tin hiểu thọ trì, cũng không khó mấy. Nhưng đến năm trăm năm về sau này, có chúng sanh nào nghe Kinh mà tin hiểu thọ trì, người đó mới là hiếm có nhất. Vì sao vậy? Vì người đó không có ngã tướng, nhân tướng, chúng sanh tướng, thọ giả tướng. Tại sao? Vì ngã tướng, nhân tướng, chúng sanh tướng, thọ giả tướng tức không phải là tướng. Xa lìa mọi tướng tức gọi là chư Phật".

Phật bảo Tu Bồ Đề: "Đúng vậy, đúng vậy! Nếu lại có người nào được nghe kinh này mà không kinh hoàng, hãi sợ, thì phải biết người đó vô cùng hiếm có. Vì sao vậy? Tu Bồ Đề! Như Lai nói đệ nhất ba la mật, tức không phải là đệ nhất ba la mật, cho nên gọi là đệ nhất ba la mật. Như Lai nói nhĩ nhục ba la mật, tức không phải nhĩ nhục ba la mật, cho nên gọi là nhĩ nhục ba la mật. Vì sao

vậy? Tu Bồ Đề! Như ta xưa kia bị vua Ca Lợi (Kalinga) chặt hết thân thể, lúc đó ta không có ngã tướng, nhân tướng, chúng sanh tướng, thọ giả tướng. Tại sao? Vì lúc ấy khi ta bị lóc thịt tay chân, nếu ta còn ngã tướng, nhân tướng, chúng sanh tướng, thọ giả tướng, tất sanh lòng sân hận. Tu Bồ Đề! Lại nhớ năm trăm kiếp xưa kia, ta làm nhần nhục tiên nhân, đã không có ngã tướng, nhân tướng, chúng sanh tướng, thọ giả tướng rồi. Vì thế Bồ Tát phải rời bỏ tất cả các tướng mà phát tâm vô thượng Bồ Đề, không nên trụ vào sắc mà sanh tâm, không nên trụ vào thanh, hương, vị, xúc, pháp mà sanh tâm. Nên sanh tâm không trụ vào đâu cả. Nếu tâm còn chỗ trụ, tức không phải là trụ.

Vì thế nên Phật nói tâm Bồ Tát không nên trụ vào sắc bố thí. Tu Bồ Đề! Bồ Tát vì lợi ích cho tất cả chúng sanh nên phải bố thí như vậy. Như Lai nói tất cả các tướng tức không phải là tướng thực, tất cả các chúng sanh tức không phải là chúng sanh thực. Tu Bồ Đề! Lời nói của Như Lai là lời nói đúng đắn, như thật, không điên cuồng, không quái dị. Các Pháp Như Lai đã được đó không thực, cũng không hư. Tu Bồ Đề! Nếu Bồ Tát tâm còn trụ vào Pháp mà bố thí, thì cũng như người vào chỗ tối, không còn nhìn thấy gì. Nếu Bồ Tát tâm không trụ vào Pháp mà bố thí, thì cũng như người đã có mắt, lại thêm ánh sáng mặt trời, thấy rõ mọi màu sắc.

Tu Bồ Đề! Sang đời sau này, nếu có thiện nam thiện nữ nào thọ trì đọc tụng Kinh này, thì Như Lai với tuệ giác của Phật biết rõ và thấy rõ người ấy sẽ được thành tựu vô lượng vô biên công đức."

Về mặt nội dung, chương này lập lại những điều đã trình bày ở các chương khác, duy có

câu chuyện đức Phật kể lại tiền thân của ngài, bị hành hạ cơ thể vô cùng đau đớn, nhưng ngài không có một chút phân biệt ngã tướng, nhân tướng, chúng sanh tướng, thọ giả tướng nào cả. Người ta có thể tin hay không vào câu chuyện tiền thân của đức Phật, điều đó không quan trọng. Điều quan trọng là lời giải thích cô đọng của ngài. "Vì sao vậy? Vì nếu còn ngã tướng, nhân tướng, chúng sanh tướng, thọ giả tướng, *tất sanh lòng sân hận*". Mà *sân hận là nguồn gốc của khổ đau*, cho mình và cho người, là tạo nghiệp chẳng lành, trùng trùng duyên khởi. Đó là lý do vì sao "*Bồ Tát phải rời bỏ tất cả các tướng*", "*tâm không trụ vào đâu cả*". Lý do chỉ đơn giản như vậy.

8) Bài kệ kết thúc

Chương 32.

Kinh kết thúc bằng bài kệ nổi tiếng gồm 4 câu:

*"(...) Tất cả các pháp hữu vi,
Như mộng, huyễn, bọt, ảnh,
Như sương, cũng như chớp,
Nên quán xét như vậy."*

(Hán văn : **Nhất thiết hữu vi pháp,
Như mộng huyễn bào ảnh,
Như lộ diệc như điện,
Ứng tác như thị quán.**)

Khi Phật nói xong Kinh này, trưởng lão Tu Bồ Đề và các tỳ kheo, tỳ kheo ni, ưu bà tắc, ưu bà di, tất cả thế gian, thiên nhân, a tu la được nghe Phật nói, đều rất hoan hỉ và tin nhận phụng hành.

Như vậy, bài Kinh kết thúc trong khung cảnh ban đầu, một cách giản dị, như những lời dạy của một vị thầy cho các đệ tử. Không có một hình thức nào tỏ ra có tính chất tôn giáo, thiêng liêng, hay siêu nhiên.

Tôi xin phép trở lại bài kệ cuối cùng của bài Kinh. Bởi vì chính nhờ bài này, dưới hình thức một bản dịch tiếng Anh mang đầy thi vị của Kenneth Saunders, mà tôi đã đến với Kinh Kim Cương:

"Thus shall ye think of all this fleeting world:

A star at dawn, a bubble in a stream,

A flash of lightning in a summer cloud,

A flickering lamp, a phantom, and a dream."

(Pháp văn: *Ainsi dois-tu considérer ce monde mouvant:*

Une étoile à l'aube, une bulle dans un ruisseau,

Un éclair dans un nuage d'été,

Une lampe qui vacille, un fantôme, un rêve.)

Bài này cũng đã gây hiểu lầm nơi một số triết gia Tây phương khi họ khám phá ra triết lý Phật giáo vào thế kỷ XIX và cho rằng đạo Phật là "một triết lý của hư vô". Nếu đức Phật nói rằng mọi hiện tượng đều là ảo tưởng, thì có thể nào hiểu rằng đối với đạo Phật, "không có gì hiện hữu"? Nhưng nếu không có gì hiện hữu, thì yêu thương làm chi, tranh đấu làm chi, sống để làm chi? Và tạo dựng lên một triết lý dựa lên sự khổ đau, như vậy có phải là bi quan, tiêu cực và thụ động quá hay không?

Thật ra đạo Phật không hề bi quan, tiêu cực và thụ động. Đã đành rằng điểm khởi đầu và lý do ra đời của đạo Phật là sự khổ đau (*dukkha*). Nhưng khởi đầu bằng khổ đau không có nghĩa là ngừng ở đó. Trái lại, thái độ của đức Phật cũng như của người thầy thuốc, nghĩa là chẩn đoán bệnh, tìm căn bệnh, để rồi giúp người bệnh tự điều trị. Mục đích là chữa khỏi bệnh, là đoạn diệt phiền não khổ đau, và điều đó chỉ phụ thuộc vào sự cố gắng của chính mình. Như vậy, còn thái

độ triết lý nào lạc quan hơn, tích cực hơn, năng động hơn? Hơn nữa, nếu đức Phật đã xem thế giới như hư vô, mọi sự vật như ảo tưởng, thì tại sao ngài lại bỏ 45 năm trời để đi suốt lưu vực sông Hằng thuyết giảng con đường diệt khổ mà ngài đã tìm ra?

Và nếu suy ngẫm kỹ trên những câu quan trọng của Kinh Kim Cương, thì ta thấy rõ tinh thần Bát Nhã, tinh thần Trung Quán bàng bạc trong suốt bài Kinh. Chẳng hạn như trong bài kệ cuối cùng, nếu quán sâu về các hiện tượng, thì chúng ta thấy mặc dù chúng chỉ là ảo tưởng (khi tỉnh mộng, bọt hay sương tan đi, ánh chớp biến đi...), nhưng trong một giây phút nào đó cũng rất thực (đối với người đang nằm mộng, hay nhìn sương, bọt, chớp...). Ai là người trong cơn mộng tránh được cảm xúc trào lên như sống thực? Ai là người không rung động trước cái đẹp của một chiếc cầu vồng, một đóa hoa, một điệu nhạc, một nụ cười, tuy rằng chỉ thoáng qua trong chốc lát?

Nếu có ảo tưởng của thực tế, thì cũng có thực tế của ảo tưởng. Đức Phật không chối bỏ cả hai đứng về khía cạnh con người, đồng thời cũng chối bỏ cả hai đứng về khía cạnh tuyệt đối. Và ngài từ chối sự phân biệt nhị nguyên tạo dựng nên bởi ý tưởng con người.

Bài kệ của ngài Từ Đạo Hạnh, thiền sư đời nhà Lý thế kỷ XI, nói lên rõ thái độ của đạo Phật, con đường trung đạo giữa "có" và "không":

*"Tác hữu trần sa hữu,
Vi không nhất thiết không.
Hữu, không như thủy nguyệt,
Vật trước hữu không không."
(Có thì có tự mấy may,
Không thì cả thế gian này cũng không.*

*Có không như trắng nước,
Đừng chấp có với không.)*

Như ngài Long Thụ (Nagarjuna) đã giải thích, muốn hiểu trọn vẹn giáo lý của đức Phật thì phải thấy rõ hai mức độ của sự thực: sự thực tương đối, theo qui ước (*samvriti-satya*, *tục đế*) và sự thực tuyệt đối, sâu xa (*paramartha-satya*, *chân đế*). Sự thực đầu tiên có thể diễn tả được bằng lời nói, bằng khái niệm, biểu tượng. Sự thực thứ nhì không thể nào diễn tả được, và vượt qua khỏi mọi biểu tượng, ngôn từ.

Như vậy trong suốt bài Kinh, khi đức Phật nói "*có [...]*" thì có thể hiểu là ngài nói sự thực tương đối, đến khi "*tức là không [...]*" là ngài nói sự thực tuyệt đối, và đến cuối cùng "*cho nên có [...]*" là ngài trở lại sự thực tương đối.

VII. Kết Luận

So với Bát Nhã Tâm Kinh, thì Kinh Kim Cương dài hơn nhiều, số chữ hơn đến 27 lần. Có lẽ vì vậy cho nên Kinh này không được tụng niệm thường xuyên bằng Tâm Kinh tại các chùa thuộc hệ Đại Thừa.

Tuy nhiên, nội dung của bài Kinh rất sâu sắc và phong phú, dựa trên một số câu ngắn gọn cần phải được ghi nhớ và quán xét lại thường xuyên.

Khác với Tâm Kinh, chữ "không" (*sunyata*) dường như không có mặt trong Kinh Kim Cương, nhưng tinh thần "không" bàng bạc khắp nơi, và có thể nói là hai bài kinh hài hoà bổ túc lẫn nhau.

Kinh thâm thúy, cao siêu và nói chung khó hiểu, nhưng không phải là không thể tìm hiểu được, không cố gắng với tới được. Phải gạt bỏ nhiều đoạn lập lại hay rườm rà của bài Kinh, mới có thể đi sâu vào cốt tủy của thông điệp

Bát Nhã. Đồng thời sẵn sàng chịu đựng sức tàn phá của bài Kinh, làm cho nhiều định kiến tích tụ lâu ngày bị đảo lộn, một cách không ngờ nhưng bổ ích.

Nói một cách vắn tắt, Kinh Kim Cương vừa có sức mạnh sấm sét làm nổ tung các kiến chấp, vừa là chiếc gươm bén chặt đứt các phiền não, bằng cách phá bỏ mọi chấp trước.

Kinh dạy:

- phải lìa bỏ các tướng, bởi vì các tướng đều là hư vọng;
- Bồ Tát mà còn phân biệt người và ta, chúng sanh và ta, trong khi bố thí không phải là Bồ Tát thực sự;
- Pháp cũng như chiếc bè, phải biết rời bỏ sau khi qua sông;
- không nên chấp trước vào đâu cả, đừng tìm Phật trong hình sắc, âm thanh;
- đừng để tâm trụ, dính mắc vào nơi nào, và đặc biệt sanh tâm phân biệt;
- và hãy xem các hiện tượng như huyễn mộng, ảo giác, để chúng đi qua, nhưng đừng chạy theo.

Rốt cuộc, con đường giải thoát cũng tương đối giản dị và dễ hiểu. Nhưng, ngài Tu Bồ Đề ơi! Tâm mới phức tạp và khó hàng phục, an trụ làm sao!...

Trịnh Nguyên Phước

Olivet, 04/06/2010

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Conze Edward (translated by)
Perfect Wisdom - The short *prajñaparamita*
texts
Buddhist Publishing Group, Totnes, UK, 2002
2. Thiền sư Hám Sơn (Hàn Shan) (dịch và
giảng)
Kinh Kim Cang giác nghĩa đoạn nghi (song
ngữ Việt - Anh)
NXB Tôn Giáo, 2008
3. Thích Hạnh Tuấn *
Những chữ ký hủ xuất hiện trong Kinh Kim
Cang qua sự truyền thừa Kinh điển tại Việt
Nam
[http://www.buddhismtoday.com/viet/kinh/05
Nhung%20Chu%20Ky%20Huy...._hanh%20T
uan.pdf](http://www.buddhismtoday.com/viet/kinh/05Nhung%20Chu%20Ky%20Huy...._hanh%20Tuan.pdf)
4. Thích Nhất Hạnh (dịch)
Kinh Kim Cương
[http://www.thuvien-
thichnhathanh.org/index.php/cuc-i/36-kinh-
vn/50-kinh-kim-cng](http://www.thuvien-thichnhathanh.org/index.php/cuc-i/36-kinh-vn/50-kinh-kim-cng)
5. Price AF, Wong Mou Lam (translated by)
The Diamond Sutra & The Sutra of Hui-Neng
Shambala,, Boston, 1990
6. Thích Thanh Từ (dịch và giảng)
Kinh Kim Cang giảng giải (1997)
[http://www.thuong-
chieu.org/uni/KinhSachThiKe/Kinh/KinhKimC
ang/TRANG_CHINH.htm](http://www.thuong-chieu.org/uni/KinhSachThiKe/Kinh/KinhKimCang/TRANG_CHINH.htm)
7. Thiều Chửu (dịch và giảng)
Kinh Kim Cương Bát Nhã Ba La Mật
Trung tâm Văn hóa PG VN tại Cộng hòa Liên
bang Đức, 1984
8. Trí Quang (dịch)
Kinh Kim Cương
NXB Mai Lan Lê Ấn, Muenchen, 1997



Hình 1 : Ấn bản Kinh được khám phá ra năm 1907
tại một hang động gần Đôn Hoàng, Trung quốc,
in vào khoảng 868 sau CN



Hình 2 : Bản Kinh thêu trên gấm, từ thời Tây Sơn
(khoảng 1800),
gìn giữ tại chùa Trúc Lâm, tỉnh Quảng Trị, trong một
hộp gỗ trầm có khắc chạm



Hình 3 : Phần đầu của bài Kinh
thêu trên gấm, chùa Trúc Lâm, Quảng Tri



Hình 4 : Phần cuối của bài Kinh
(tài liệu : Thích Hạnh Tuấn *)

KIM CANG TỬ TƯỚNG HAY NƠI TÂM KHÔNG MỞ BÀY CỐI DIỆU HỮU

THÍCH THANH HÒA

Phật giáo nói đến cái Không không phải để thu mình trong tư thái tiêu cực mà chính là để mở ra chân trời hoạt dụng của cái diệu hữu, để Bồ tát đi lại trong sáu nẻo luân hồi thực hiện sự nghiệp độ sinh. Trung Luận nói: “Nhất thiết pháp không”, lại nói: “Dĩ hữu không nghĩa cố, nhất thiết pháp đắc thành”. Nhất thiết pháp không là hết thảy các pháp vốn không có tự tánh. Chính bởi các pháp vốn không có tự tánh nên mới có sự chuyển y, mới có Niết bàn - nhất thiết pháp đắc thành.

Kinh *Kim Cang* như lưỡi tầm sét của thần Indra giáng xuống quan niệm hữu ngã, đập vỡ thế giới ngã ái, ngã dục, hiển bày thế giới phi hữu, vô trụ. Thế giới được nhìn dưới nhận thức vô ngã là quan điểm chủ đạo của kinh *Kim Cang*. Vô ngã luận hay tâm không là nơi Bồ tát trụ tâm, là điểm để từ đó Bồ tát phóng chiếu thành con đường vạn hạnh. Thực hành vạn hạnh với tâm vô trụ là diễn bày cối diệu hữu qua con đường Bồ tát hàng phục tâm. Nhưng vì, ngã chấp là kiến chấp cố hữu nhất của chúng sinh, đặc biệt đối với người Ấn Độ, quan niệm về tự ngã được phân chiết một cách hết sức sâu xa, cho nên kinh *Kim Cang* đưa ra 4 khái niệm về tự ngã (sau này các luận sư gọi là tứ tướng) và phủ định chúng một cách triệt để. Triệt phá ngã chấp cũng là để hiển bày không - tự - tánh đó.

Kinh văn nói: “Bồ tát thì phải sửa chữa tâm mình bằng tuệ giác này: Bao nhiêu chúng sinh hoặc sinh bằng trứng, hoặc sinh bằng thai, sinh bằng ẩm thấp, sinh bằng biến hóa, hoặc có hình sắc hoặc không hình sắc, hoặc có tư tưởng, hoặc không tư tưởng, có không tư tưởng, ta làm hết thảy đều được nhập vào Niết bàn hoàn toàn mà giải thoát cả. Làm cho vô lượng vô số chúng sinh Niết bàn như vậy, mà thật không thấy có chúng sinh nào được Niết bàn cả. Tại sao như vậy? Trưởng lão Thiện Hiện, vì nếu Bồ tát mà vẫn còn có ý tưởng ngã, nhân, chúng sinh, thọ giả thì Bồ tát ấy không phải Bồ tát” (kinh *Kim Cương*, HT.Trí Quang dịch).

Nghĩa là, Bồ tát hóa đạo giữa cuộc đời, muốn bước chân đến những cảnh giới siêu thoát, phải diệt trừ bất kỳ ý tưởng chấp thủ nào về một chủ thể (ngã). Ngã tướng, nhân tướng, chúng sinh tướng, thọ giả tướng; tứ tướng này chỉ là 4 cách gọi khác nhau về ý tưởng (quan niệm) một chủ thể đang ẩn nấp dưới cái thân tứ đại thô phù của chúng ta.

Tuy nhiên, trước khi đi vào tìm hiểu tứ tướng đúng theo tinh thần của kinh *Kim Cang*, chúng ta cũng cần lưu ý đến một hướng giải thích khác rất thịnh hành về tứ tướng. Đó là, dưới ảnh hưởng Trung Quốc tính, tứ tướng của kinh *Kim Cang* được giải thích theo chiều hướng Đạo đức luận. Hướng giải thích này rất phổ biến đến nỗi Vô ngã luận của tứ tướng dường như bị lãng quên. Theo hướng Đạo đức luận, tứ tướng đại khái được giải thích như sau: Người mê ý có tiền tài, học vấn, dòng họ, coi thường hết thảy mọi người; đó gọi là ngã tướng. Tuy thực hành nhân-nghĩa-lễ-trí-tín, nhưng ý cao tự phụ, đó gọi là nhân tướng. Việc tốt quy về mình, việc xấu đẩy

cho người, đó gọi là chúng sinh tướng. Đối cảnh phân biệt yêu ghét, đó là thọ giả tướng. Như vậy gọi là tứ tướng của hạng phàm phu. Người tu hành cũng có 4 tướng. Tâm giữ chặt năng - sở, coi thường chúng sinh, gọi là ngã tướng. Ý mình là người giữ giới, coi thường kẻ phá giới, đó là nhân tướng. Chán ghét cái khổ trong 3 đường, nguyện sinh các cõi trời, đó là chúng sinh tướng. Lòng muốn sống lâu nên siêng tu phước nghiệp, chấp trước không bỏ, đó là thọ giả tướng. (*Kim Cang kinh giải nghĩa*, Tục tạng 24, p519c).

Xét kỹ, hướng giải thích đó đã đi quá xa khi đối chiếu lại từ nguyên từ Phạn bản. Kinh *Kim Cang* không phải là bản kinh hướng đến vấn đề luân lý hay đạo đức mà hướng đến con đường giải thoát, hướng đến những người sống u tịch trong thế giới A-lan-nhã (vô trạch) mà đại diện là ngài Tu Bồ Đề. Khái niệm ngã kinh *Kim Cang* nói đến không phải là cái ngã tâm lý mà là cái ngã mang tính triết học. Nó thường trở thành đối tượng suy ngẫm của những hành giả tịch cư. Tướng trong tứ tướng không phải là hình dáng, tướng trạng mà nó được chuyển dịch từ chữ samjñà trong Phạn ngữ với ý nghĩa là khái niệm, ý tưởng. Các ngài Huyền Tráng, Chân Đế, Nghĩa Tịnh, Cấp Đa đều dùng chữ tướng để dịch chữ này. Tứ tướng / tướng cần phải được hiểu từ Phạn bản dưới giác độ vô ngã luận.

Ý tưởng về ngã (ngã tướng / tử tướng), Phạn ngữ là àtmasamjñà, là ý tưởng / khái niệm về một thật ngã (àtman) tiềm ẩn dưới cái thân thô phù (sthùla sarira). đặc biệt trong thời kỳ Sâm lâm thư và Áo nghĩa thư, Àtman được xem như sinh khí (pràṇa) và tồn tại không chỉ trong con người mà còn trong bất

kỳ dạng sự sống nào. Vì thế, àtman được đồng nhất với Brahman, nó là cái ngã tiên nghiệm. Àtman trôi lặn trong luân hồi và chỉ đạt được sự giải thoát tối hậu (moksa) một khi nó nhận ra nó chính là nó, là Brahman, từ vô thi đến nay: tat tvam asi - ngươi là cái đó! Thọ giả tướng / tướng Phạn ngữ là jìvasamjñà, là ý tưởng/ khái niệm về một linh hồn tồn tại nơi mỗi chúng ta. Jìva, Hán thường dịch là mạng căn, nghĩa đen là sự sống, cho nên ở đây nó đợc dịch là thọ giả. Đây là một khái niệm trừu tượng và phức tạp khác về cái tôi đang chế ngự trong mỗi chúng sinh. Jìva khác với àtman ở chỗ nó là cái ngã thật nghiệm, nó tạo nghiệp thiện ác, tạo thành nguyên nhân dẫn đến sự thăng trầm của chúng sinh trong luân hồi. Àtman là tiên nghiệm, là kẻ đứng nhìn quá trình jìva tạo nghiệp. Trong văn học Veda, àtman và jìva được ví như hai con chim gấn bó với nhau cùng sống trên một cây đợy trái, một con không ăn trái mà chỉ đứng nhìn con chim còn lại thưởng thức hương vị của trái trên cây. Con ăn trái đó chính là jìva.

Theo Kỳ Na giáo (Jainism), vạn vật được tạo thành từ hai yếu tố linh hồn (jìva) và phi linh hồn (ajìva). Linh hồn (jìva) vốn là toàn tri và hỷ lạc, nhưng do tiếp xúc với yếu tố phi linh hồn và tác đợng của nghiệp nên nó phải chịu sự trôi buộc trong luân hồi.

Chúng sinh tướng / tướng là chuyển dịch từ sattvasamjñà trong Phạn ngữ. Sattva có các nghĩa như: hữu, hữu thể, tồn tại, sinh vật, linh hồn. Trong Hán tạng nó thường đợc dịch là: nhân, chúng sinh (các ngài như: Cửu Ma La Thập, Chân Đế, Nghĩa Tịnh), hữu tình (ngài Huyền Tráng). Sattva phái sinh từ động từ √as (là, tồn tại), nó gồm có sat và tiếp vĩ

ngũ tva biểu thị tính chất trừu tượng, vì thế nó có nghĩa là sự tồn tại có tính trừu tượng.

Trong triết học Ấn Độ, sattva là một trong 3 đ?c (guna) - 3 yếu tính của Tự tính (Prakrti): sattva - tamas - rajas, theo thứ tự chỉ cho: thuần khiết - năng động - ám độn, hoặc: hỷ - ưu - ám. Rộng hơn nữa, sattva chỉ cho tính hiện hữu chân thật, minh triết, xán lạn, hoan hỷ.

Trong Phật giáo, sattva chỉ cho chúng sinh, hữu tình. Đó là hình ảnh một hiện thể / tồn tại tuyệt đối bất biến trong suốt 3 thời quá khứ, hiện tại, vị lai. Chính từ ý nghĩa này, sattva hàm chỉ một chủ thể luân hồi không ngừng trong lục đạo.

Tổng hợp những phân tích trên, chúng sinh tư?ng là ý tư?ng / khái niệm về một chủ thể bất biến trong sinh tử luân hồi. Đó chính là hiện thể đang là, là cái ngã mang tính bản năng nơi mỗi sinh thể.

Nhân tướng / tướng Phạn ngữ là pudgalasamjñà, là ý tướng / khái niệm về một thực thể được gọi là pudgala. Pudgala có các nghĩa như: thân thể, vật chất, ngã, linh hồn, cá nhân...; Hán phiên âm là bồ-đặc-già-la, và dịch nghĩa là: nhân, sĩ phu, hữu tình, chúng sinh, ngã... Các Luận như Duy thức thuật ký, Huyền ứng âm nghĩa, đ?nh nghĩa: Bồ-đ?c-già-la, sắc thủ thú dã; nghĩa là: Bồ-đặc-già-la là thường (nhiều lần) đi lại trong các nẻo luân hồi.

Đ?i với Kỳ Na giáo (Jainism), pudgala là nhân tố vật chất trong hệ thống đa nguyên tương đối thực tại luận, là một trong 6 thật thể (dravya) cấu tạo nên thế giới.

Trong Phật giáo, pudgala là một khái niệm hữu ngã luận của phái Độc Tử Bộ. Độc Tử Bộ quan niệm chúng sinh luân hồi, đời sau kế

tiếp đời ái duy trì sự kế thừa đó chính là pudgala, là một chủ thể luân hồi. Pudgala này, ở một khía cạnh nào đó, tương đương với khái niệm àtman trong Ấn giáo, chỉ có điều àtman được cho là bất tử, còn pudgala chỉ là cái ngã tạm thời, nó không bất tử như àtman, bởi vì pudgala chỉ tồn tại trong khi chúng sinh chịu luân hồi, khi giải thoát thì nó không còn nữa (Oxford Dictionary of World Religions, tr. 774). Xét đến điểm này, ta thấy pudgala có mối liên hệ gần với khái niệm A-lại-da thức của phái Duy Thức. Luận Thành Duy Thức nói về thức A-lại-da như sau: "Hằng chuyển như bọc lưu, A-la-hán vị xả" (Đại chính 31, tr. 0007c). Nghĩa là ở địa vị phàm phu, thức A-lại-da hằng chuyển liên tục như một dòng thác từ đời này qua đời khác, cho đến khi hành giả chứng được Thánh quả A-la-hán thì nó mới mất. Lại nữa, pudgala được cho là "phi tức phi ly uẩn ngã", nghĩa là không phải uẩn, cũng không phải là uẩn mà có pudgala. Thức A-lại-da thì được định nghĩa là "hằng chuyển", nghĩa là không phải tồn tại, cũng không phải không tồn tại. Chính vì vậy, cho nên trong cuốn *Tiểu thừa Phật giáo tư tưởng luận*, Kimura Taiken nhận định: "Nếu đem nó đi chiếu với thuyết A-lại-da thức sau này, ta có thể nói Bồ-đề-c-già-la là tư tưởng tiền phong của thuyết A-lại-da thức".

Nói tóm lại, nhân tướng có nghĩa là quan niệm chấp trước vào một chủ thể luân hồi, như ngài Tăng Triệu nói: "Thủy chung bất cải vị chi nhân. Cố ngoại đạo dĩ nhân danh thần, vị thủy chung bất biến" [Trước sau không thay đổi được gọi là nhân. Cho nên ngoại đạo gọi nhân là thần, ý nói trước sau không biến đổi] (Tăng Triệu, *Chú Duy Ma Cật kinh*).

Như vậy, tướng, dù mỗi khái niệm có chỗ khác nhau, nhưng chúng đều muốn quy chiếu về một thực thể bất biến làm chủ thể đời sống của chúng sanh, thực thể đó chúng ta tạm gọi là Ngã. Kinh Kim Cang chỉ dẫn ra 4 tên gọi để phân biệt khái niệm ngã, ngoài ra, một số kinh điển khác còn nêu ra nhiều tên gọi khác hơn nữa. Như kinh Lăng Già đưa ra 6 tên gọi khác về ngã là: àtman, sattva, jiva, posa, purusa, và pudgala (Nanjio, Lankavatàrasùtram, 63) mà bản Anh ngữ của Suzuki dịch là: ego (ngã), being (chúng sinh), vital principle (thọ giả), nourisher (dưỡng dục giả), supreme spirit (thần ngã), và personal soul (tiểu ngã / trữ trữ). Thậm chí trong Đại Phẩm Bát-nhã, có đến 16 biệt danh khác của ngã⁽¹⁾.

Như kinh nói, hành giả không được khởi lên 4 tưởng chấp thủ này, nếu khởi lên 4 tư tưởng chấp thủ này thì vị ấy không phải là Bồ tát phát thú Đại thừa. Bởi vì Bồ tát mà còn dùng con mắt hữu ngã, nhị nguyên để hành đạo thì đạo ấy không phải là đạo rốt ráo dượt ra ngoài sự đối đãi. Về ý nghĩa chấp trước vào một chủ thể được gọi là ngã này, kinh Lăng Già cũng nói: " Đại Huệ! Lại có chúng sinh cầu chứng Niết bàn, tự nói đã biết ngã, nhân, chúng sinh, dưỡng giả, thủ giả, cho đây là Niết bàn... Đại Huệ! Những kẻ ấy không giải thoát, vì chưa thể thấy pháp vô ngã vậy" (Đại chính 16, tr. 597a).

Kinh Kim Cang quý ở chỗ vô tâm, ưng vô sở trụ nhi sinh kỳ tâm (không nên khởi lên tâm trụ trước vào bất cứ đâu)⁽²⁾. Không những không khởi lên 4 tướng trên mà Bồ tát còn cần phải không khởi lên bất kỳ tâm phân biệt nhị nguyên nào. Nếu khởi tâm phân biệt là Bồ tát đang đứng trên quan điểm hữu ngã, là

chướng ngại cái nhìn "hết thấy pháp vốn không" của thực tại. Bồ tát không chấp trước vào ý niệm ngã, thể chứng tâm không, là bỏ tâm trụ trước, nhìn thế giới không phải là thế giới, thế nên thế giới mới thật là thế giới; độ thoát vô lượng chúng sinh, mà không thấy có chúng sanh nào được độ thoát. Đó cũng chính là diệu hữu được tác thành từ nghĩa Không, một đạo lý làm nền tảng cho con đường Bồ tát hạnh.

(1) Trong bản dịch Đại Thừa Nhập Lăng Già kinh, ngài Thật Xoa Nan Đà dịch chỉ có 5 tên: ngã, nhân, chúng sanh, dưỡng giả và thủ giả (我, 人, 眾生, 養{者Ì, 取Ž); còn bản dịch Nhậ Lăng Già kinh, ngài BồĐ? Lư Chi dịch là: ngã, nhân, chúng sanh, thọ giả tác giả thụ giả và trụ?ng phu (我, 人, 眾生, 受?者Ì, 作Ž, 壽命, 丈?v). (2) TT.Tuệ Sỹ chú thích trong dịch phẩm Luận Thành Duy Thức: Đại phẩm Bát-nhã 2 (La-thập, T8n223, tr.230c11), 16 biệt danh của ngã: chúng sinh, thọ giả, mạng giả, sinh giả, dưỡng dục giả, chúng số nhân, tác giả, sử tác giả, khởi giả, sử khởi giả, thọ giả, sử thọ giả, tri giả, kiến giả. Danh sách theo Huyền Trang, Đại bát-nhã 406 (T7n220, tr.29a29): hữu tình, mạng giả, sinh giả, dưỡng giả, sĩ phu, bổ-đặc-già-la, ý sinh, nho đồng, tác giả, thọ giả, tri giả, kiến giả. Danh sách theo Mahāvīyutpatti ccviii. tīrthakātmāparyāyāh (danh mục về tự ngã của ngoại đạo): ātma, sattva, jīva, jantu, posa, purusa, pudgala, manuṣa, mānava, kāraka, kṛpaka, vedaka, jānaka, paśyaka, utthāpaka, samutthāpaka. Cf. Du-già 83 (tr.764b12).

NGHIÊN CỨU KINH ĐẠI NHẬT

Dr. R. TAJIMA

Trần Ngọc Anh Pháp danh Như Pháp Quân dịch

DẪN NHẬP

I. CÁC TIỀN TÍCH CỦA MẬT TÔNG PHẬT GIÁO:

Nguồn gốc tư tưởng Mật Tông lên đến thời xa xưa của Ấn Độ. Như người ta đã biết, tại một trong bốn kinh Vệ Đà là Atharva VeDa, người ta thấy có những định thức thần diệu, những sức dụ hoặc. Kể đến, khuynh hướng ảo thuật càng ngày càng phát triển trong giai cấp Bà la môn. Ngay trước khi Phật giáo phát sinh, nó đã có một hình thái tôn giáo, và chiếm một địa vị quan trọng trong các tín ngưỡng của dân gian. Đến lúc nó được sát nhập vào Phật giáo thì nó đã đạt đến sự thành thực và sự phát triển trọn vẹn của nó. Tuy nhiên, trong Phật giáo nguyên thủy, người ta thấy Đức Phật cấm dùng Đà-La-Ni và sức dụ hoặc. Vì vậy mà không có vấn đề Thần chú và Đà-La-Ni. Trong các kinh Tiểu thừa và trong các sách của Luật tông, người ta cũng thấy Đức Phật đã nhiều lần lặp lại lệnh cấm của Ngài, từ đó ta có thể suy ra là lệnh ấy lắm khi đã từng bị vi phạm.

Trong các kinh sách Đại Thừa thì ngược lại, ngay trong các kinh tiêu biểu nhất, như kinh Pháp Hoa, kinh Hoa Nghiêm, kinh Bát Nhã, các thần chú và Đà-La-Ni lại được khuyến dụng, chúng nó đã được đem vào trong nhiều kinh khác. Người ta có thể chứng minh rằng

tư tưởng Mật Giáo luôn luôn trở lại trên bình diện thông thường của Phật giáo.

Từ ngày Đại Thừa phát triển thì Bà la môn giáo trở thành Ấn Độ giáo, đồng thời Phật giáo chịu ảnh hưởng của tôn giáo này, và những mầm ý kiến mới đã đem vào đó nhiều biến chuyển lớn.

Vào thế kỷ thứ 6 phát sinh ra cái mà người ta sẽ gọi là Mật giáo. Nó lớn mạnh nhanh chóng nhờ các vị thâm nhập kinh tạng của nhà chùa. Ý kiến của họ tuy dựa trên một căn bản đồng nhất nhưng chúng nó chưa tạo thành giáo thuyết của một phái duy nhất. Về sự phân rẽ này, Ông Masumoto BunZabuto đã viết : "Mật Giáo đã không thể thống nhất được ở Ấn Độ. Vào thời kỳ hai ngài Kim-Cang-Trí (663-725) và Thiện-Vô-Úy đến Trung Hoa thì ngài Nghĩa Tịnh từ Ấn-Độ trở về mới được hai mươi năm (695). Trong tập "Nan hai ki kouei tchuoan" (Nam hải kỳ quái chuyện) của ông, ông đã xét qua các trường phái Đại-Thừa của Ấn-Độ, người ta thấy rõ rằng, các trường phái ấy hợp thành hai nhóm, là Trung Quán Tông và Du-Già. Chắc chắn là vào chính thời kỳ ấy, trào lưu Mật giáo phát triển ở Ấn. Vì ngài Nghĩa-Tịnh, trong khoảng 20 năm, đã đi khắp từ Nam-Ấn đến miền Đông và miền Trung của bán đảo ấy, nên hẳn nhiên là ngài đã biết các vùng đó. Chính là Mật giáo Ấn-Độ đã dự phần vào mỗi trường phái với những sắc thái khác nhau, và trong điều kiện ấy thì nó không thể hợp nhất được. Nó chưa được nhóm lại thành một trường phái duy nhất, có thể lôi cuốn sự chú ý của người bàng quan. Khoảng 20 năm sau thì Thiện Vô Úy và Kim-Cang-Trí mới gần như đồng thời đến Trung Hoa và Vị này

không biết gì về giáo-thuyết của Vị kia là điều không tránh được.

Sau khi đã đạt được đến các đỉnh cao tốt của nó vào thế kỷ thứ 8, với Thiện-Vô-Úy và Kim-Cang-Trí thì Mật-tông của Phật giáo tan rã dần dần tại Ấn-Độ và suy thoái hẳn để cuối cùng mất hút trong các tín-ngưỡng của Ấn-Độ Giáo. Và lại, truyền thống đúng đắn của Mật-Tông Phật giáo du nhập vào Trung Quốc vào đời nhà Đường, với sự đi đến của Thiện-Vô-Úy năm 716, của Kim-Cang-Trí và Bất-Không Tam Tạng năm 720. Tuy nhiên, các Thánh kinh của Mật-Tông tạp-đa đã được dịch ra chữ Hán từ lâu về trước : từ năm 223 đến năm 253, Chí-Khiêm thời Vua Vũ (nhà Hạ) đã làm việc ấy, người ta còn biết nhiều dịch giả, trước đời nhà Đường, như Cát Hữu ở Koutcha đã làm việc tại Trung Quốc, giữa các năm 317 và 322; Buddha-Bhadra, gốc người Trung-Ấn cũng đã làm việc tại Tàu từ năm 408 đến 429. Còn Cưu-Ma-La Thập, cũng ở Koutcha, đã làm việc tại Tàu từ năm 508 đến 535, Jnànagupta ở Gandhara, từ năm 560 đến 600.v,v...

Theo Nhất-Lãm-Biểu của Đại Thân Tây Nhai, trong tập "Sự phát triển của Mật-Tông" thì trước khi Thiện Vô-Úy bắt đầu công việc của ông, người ta đã dịch ra chữ Hán 96 kinh Mật-giáo, 35 kinh có Đà-La-Ni và 4 tập Luận. Có thể là hết thấy các dịch giả không phải là tín đồ của Mật Tông, vì họ dịch cả các kinh Tiểu-Thừa và Đại-Thừa. Nhưng người ta có thể tin rằng các tín đồ ấy, gốc ở mọi miền Ấn-Độ và Trung-Á, chỉ chăm lo một điều duy nhất là phổ biến càng mau càng ốt , các đạo-lý của Phật-Đà.

Ở Trung Quốc, Phật giáo Mật-Tông có thể chỉ thịnh vượng nhất là vào đời nhà Đường, khi

Thiền Vô-Úy và Kim-Cang-Trí làm việc truyền giáo. Trong Đại Chính nhất-thiết kinh thì phần chính thực của Mật-Tông gồm có 612 số với 961 quyển, nhưng trong các phần khác, còn có một số lớn những tác phẩm có liên hệ đến Mật-Tông. Hầu hết các tác phẩm đó đều đã được dịch thành chữ Hán trước giữa đời nhà Đường.

Thiền Vô-Úy, Kim-Cang-Trí và Bất Không, tất cả các vị đó, khi đến Trung Quốc, đều được nhà Vua tiếp đón nồng hậu. Nhờ các Vua đỡ đầu nên công việc dịch thuật của họ được thành tựu như ý. Do đó mà Phật-giáo Mật-Tông đã trải qua một kỷ nguyên rất thịnh vượng, nó đã lan tràn khắp nơi trong đất nước Trung Hoa.

Tuy nhiên, bên cạnh các tông phái đã được thiết lập tại Trung Quốc, Phật giáo Mật-Tông đã không thể tự mình tổ chức thành một Trường phái duy nhất. Sau giữa đời nhà Đường, hình như nó đi gần đến chỗ suy thoái ; người ta còn dịch một số các sách của Tông phái ấy. Nhưng đây là lúc suy đồi, nó không còn sinh khí và lợi-thú ở Trung Quốc, trước khi lại xuất hiện về sau dưới hình thức Lạt-Ma giáo, rất khác với trước.

II. MẬT-GIÁO CHÂN NGÔN TÔNG

Nhà sáng lập ra Mật-giáo Chân-ngôn Tông ở Nhật Bản là Hoằng-Pháp Đại-Sư (774-835). Ngài đã đi tìm Đạo ở Trung Quốc năm 804. Vào thời đó, Mật giáo Trung Quốc đã làm xong việc dịch thuật các Kinh, Luận, và về giáo thuyết, thì nó đã khá chín mùi. Tại Thanh Long Tự, Hoằng-Pháp Đại-Sư đã thụ giáo trực tiếp với Pháp Sư Huệ-Khả (746-805) là đệ tử nổi tiếng nhất của Vị Đại-Sư

Mật-giáo, là ngài Bất Không. Năm 806 ngài trở về Nhật. Sự đi tìm Đạo của Ngài đã trùng hợp với thời kỳ toàn thịnh của Mật-giáo ở Trung Quốc. Nhờ đó Ngài đã hấp thu được các tinh yếu của Mật-tông và Ngài là người đầu tiên đã thành công trong việc hợp nhất một cách vững chắc tất cả các phái theo Mật-giáo thành một trường phái duy nhất. Nên nhớ rằng Phật-giáo Mật-tông đã phát sinh từ Ấn-Độ, trong một quá khứ xa xưa, trải qua nhiều thế kỷ, nó đã dần dần có đầy đủ sinh lực, du nhập vào Trung Quốc. Nó được phồn thịnh, nhưng chính tại Nhật Bản nó mới có kết quả mỹ mãn. Ngày nay, sau Hoằng-Pháp Đại-Sư 11 thế kỷ, nó vẫn còn thịnh vượng tại đó.

Nếu chúng ta muốn kể lại lịch sử của nó thì phải thấy rằng: Mật-Tông của Phật-giáo đã trải qua biết bao sự biến đổi tư tưởng, trước khi nó kết tinh lại trong Chân-ngôn Tông của Nhật Bản. Hẳn nhiên là Tông này hoàn toàn khác với Mật-tông mà Ấn-Độ đã biết đến. Vì thế, chúng tôi phải dành danh hiệu Chân-ngôn Tông cho Mật-Tông của Phật-giáo ở Nhật Bản, để tránh các trạng thái trung gian mà Nó có thể khoác qua, khi ở Trung Quốc.

Mật-tông ở Ấn-Độ đã quy tụ ở hai trung tâm là Tịnh xá Na-Lan-Đà và Tịnh xá Vikramasíla, vì vậy mà nó tự phân thành hai truyền thống. Truyền thống thứ nhất là sự phát triển của tư tưởng Đại-Thừa. Đó là một thứ Mật-giáo chính-thống, đặt trên nền móng Luật-Tông.

Truyền thống thứ hai tự cấu tạo trên mặt sinh hoạt chằng chịt của dân gian vào cuối thế kỷ thứ VIII và chẳng bao lâu nó đã suy đồi thành "Mật-giáo tả đạo". Nó không có ảnh hưởng gì đến Chân-ngôn Tông của Nhật Bản. Thật thế, Vị Tổ-Sư mà Tông này có lệ

thuộc là Thiên Vô-Úy, mà Thiên Vô-Úy là đệ tử của Ngài Pháp-Mật ở Na-Lan-Đà, và chính tại Na-Nan-Đà, Ngài Kim-Cang Trí đã vào đạo (680) để học văn phạm (Thanh Minh Luận) ở đó với Ngài Sa2ntifna2na. Đến 20 tuổi, Ngài đã thọ Cụ-túc giới và trong 6 năm liền, Ngài đã học giáo lý của hai thừa. Các sự kiện ấy chứng minh một cách quyết nhiên rằng Chân-ngôn Tông thuộc về truyền thống chính thống.

Chỉ xem Niên-đại ký thì biết Mật-giáo Tây-Tạng đã được đem vào xứ này, sau sự thành lập của Mật-giáo Trung Hoa. Riêng về sự thâm nhập của nó thì chúng ta có những bằng chứng lịch sử xác minh rằng nó thoát thai chính yếu từ trung tâm Vikramasíla. Về mặt khác, thì sự sưu tầm các bản dịch Thánh kinh của Tây-Tạng rất quý báu đối với chính các bản văn ấy; nhưng ở đó, người ta nhận thấy rằng : Mật-Tông kỳ lạ của Lạt-Ma giáo, trên thực tế, nó khá xa lạ đối với các lời dạy của Đức Phật. Vậy, chúng ta không bao giờ bỏ theo dõi sự cách biệt lớn lao giữa Mật-Giáo Tây Tạng với Mật-Giáo Trung Hoa, mà Chân – ngôn Tông của Nhật Bản có liên quan đến.

III. SỰ NGHIÊN CỨU KINH ĐẠI NHẬT.

Vậy thì Mật-giáo của Chân-ngôn Tông là gì ?. Người ta có thể nói rằng, nó tiêu biểu cho cái đỉnh cao nhất của Đại thừa Phật giáo, nó trình bày trực tiếp cái tư tưởng trọng yếu của Đấng Phật. Hoằng-Pháp Đại-Sư gọi cái giáo lý do Hóa-Thân của Đức Thích nói ra là Hiển giáo. Ông quan niệm nó như một phương tiện cứu khổ giải dị. Từ đó, Ông kết luận rằng: “Chân-ngôn Tông, phạm vi riêng về kinh

nghiệm nội tại của Như-Lai, là hạp giáo chính thực, do Pháp thân của Đức Đại-Nhật diễn bày”. Các chân lý đó, do sự chứng ngộ của Như-Lai đạt được, là những chân lý sâu kín, đầy bí mật, khó nắm bắt được đối với sự hiểu biết thông thường của loài người. Vì thế người ta gọi chúng nó là Bí-mật thừa, hay nói giản dị là Mật-Tông của Phật-giáo. Nếu các chân lý đó có một cái gì sâu kín, ẩn áo, thì đó không phải do Đức Phật muốn dấu kín nó, mà chính là vì nhân loại khó có thể hiểu nổi nó.

Các Đệ tử phân biệt hai loại Mật-giáo:

- Mật giáo thuần-khiết: Là pháp-giáo do Pháp Thân của Đức Đại-Nhật dạy, và thánh kinh quan trọng nhất của pháp-giáo này là Kinh Đại-Nhật và Kim Cang-Đảnh.
- Mật giáo hỗn tạp: Gồm các giáo phái khác thuộc Mật-Tông, trong đó có các lời dạy của Đức Đại-Nhật lẫn lộn với các lời dạy của Phật giáo thông thường. Vì vậy mà ngoài kinh Đại-Nhật và kinh Kim-Cang Đảnh ra, các kinh Mật khác đều thuộc Mật-giáo hỗn tạp.

Trong các Thánh kinh thuộc Mật-Tông, một mặt thì có những kinh thuộc phạm vi xuất thế gian và có xu hướng trực tiếp làm nảy nở tư tưởng Bồ-đề; mặt khác lại có những kinh sách dạy cách làm cho thỏa mãn các dục vọng thế-gian như: sự yên vui, hạnh phúc v.v...Hiển nhiên là cái mục đích thật của Mật-giáo thuộc phạm trù xuất-thế-gian và các xu hướng khác có thể được xem là phương tiện để dẫn dắt phần đông trở về với giáo-lý của Phật-đà.

Bởi thế, các Thánh kinh của Mật-giáo thuần-khiết hoàn toàn đứng trên bình diện xuất thế-gian. Kinh Đại-Nhật, kinh Kim-Cang-

Đánh và các quyển số giải về kinh đó, ới đến những vị Thiên Tôn, Thánh Tôn, khác lạ đối với Phật giáo nguyên thủy: đó cũng là những phương tiện để lôi cuốn nhân loại, và biểu lộ tính khoan đạt của Mật-giáo, muốn cho những người dị giáo vào trong lòng của nó. Cũng với tinh thần ấy, Mật-giáo đã dùng những nghi thức không phải của Phật-giáo để làm cho người ta hiểu rõ cái tư tưởng thực của nó như Pháp Hộ-Ma của Phật-giáo cũng mang cùng một tên với nghi lễ của Bà-La-Môn giáo, nhưng ý nghĩa của nó thì hoàn toàn khác hẳn. Pháp Hộ-Ma của Mật-giáo là giai đoạn đầu của sự tĩnh tọa. Đó là cách dùng lửa đốt sạch các sự đam mê của chúng ta. Pháp Hộ-Ma của Phật giáo hoàn toàn là tượng trưng, nó không có gì chung với Pháp Hộ-Ma của Bà-La-Môn giáo. Kẻ nào không biết cái tư tưởng chính thực của Mật-giáo chớ nên coi nó như một nghi-thức giản-dị, bề ngoài và chớ nên hiểu nó theo một ý nghĩa hời hợt.

Phương pháp của Mật-giáo có một cái gì trực tiếp và dứt khoát thẳng tay. Phật giáo thông thường giải thích rằng: các đam mê của chúng ta là chướng ngại chính đối với Bồ-đề, và do đó, ta phải dẹp bỏ nó tận gốc. Ngược lại, Mật-Tông của đạo Phật tuyên bố rằng, các đam mê là đồng tánh với Bồ-đề. Nó xử trí như một vị y sĩ, dùng các món thuốc độc mạnh nhất để rút ra những phương dược thần hiệu. Giao Tư-tưởng Mật-giáo cho những người không thể hiểu nó thì cũng nguy hại như đưa một thanh kiếm bén nhọn cho một đứa bé làm đồ chơi. Sự việc ấy sẽ dẫn họ đến lầm lạc và cuối cùng là làm hại họ. Lúc nào, Mật giáo cũng nghiêm cấm những người không được truyền thụ, nghiêm cứu nó một

cách đơn độc (theo thị hiếu cá nhân) và nhấn mạnh sự quan trọng của việc truyền khẩu từ Thầy sang trò. Nếu trò không có khả năng lãnh thọ lời giảng dạy, thì cấm, không được trao truyền cho y.

IV. ĐỊA VỊ KINH ĐẠI-NHẬT TRONG CÁC THÁNH KINH MẬT-GIÁO.

Trong số các Thánh kinh Mật-giáo ở Ấn-Độ thì kinh Đại-Nhật ở địa vị nào ?. Chúng ta không thể hiểu biết điều đó được. Ở Trung-Hoa, Nó đã có một địa vị quan trọng, bởi vì vào đầu thời kỳ Bình-An (ở Nhật), 8 tu sĩ sang Tàu để nghiên cứu Phật-giáo Mật-tông ở đó thì mỗi vị đem về một bản kinh đó. Vì vậy mà khi mới vào Nhật, nó đã chiếm địa vị bậc nhất trong số các kinh Đại thừa.

Mật-Tông Nhật-Bản chia làm hai trường phái là: Chân-ngôn Tông (do Hoằng-Pháp Đại-Sư sáng lập) và Thiên-Thai Tông (do Truyền-Giáo Đại-Sư, Từ-Giác và nhiều vị khác thiết lập ra). Sau khi đã nghiên cứu ở Tàu về về Chân-ngôn Tông thì lấy Đông tự làm trung tâm. Đông-Tự là Giáo-Vương hộ-quốc tự của Bình-An (Đông-Kinh). Do đó nhánh này được gọi là Đông-Mật. Thiên-Thai Tông được gọi là Thai-Mật, bởi vì nó liên hệ với Tông phái Thiên-Thai ở Trung Quốc. Quan điểm của Tông này chống đối với quan điểm của kinh Đại-Nhật và Kinh Kim-Cang Đảnh. Trong Đông-Mật, nguyên lý cơ bản của Kinh Đại-Nhật là Lý, và nguyên lý của kinh Kim-Cang Đảnh là Trí. Hai nguyên lý đó không rời nhau, như mặt phải và mặt trái của cùng một tấm vải (Lý, Trí bất nhị).

Do đó hai kinh chỉ chứa cùng Đạo-lý mà thôi. Còn trong Thai-Mật thì hai nguyên lý ấy vẫn

còn là chất liệu để dạy và học, nhưng chúng nó được xem như là độc lập với nhau, và sự nhất trí của hai kinh chỉ được thực hiện trong nguyên lý thứ ba, Soshichijikyò.

Các Pháp-sư của Thai-Mật nghĩ rằng kinh Đại-Nhật có giá trị như thế nào, đối với kinh Pháp-Hoa là kinh căn bản của Thiên-Thai Tông ?. Họ thấy rằng trong kinh Đại-Nhật có sự giải thích cách thực hành các qui tắc trong kinh Pháp-Hoa. Trí-Chứng Đại-Sư của Thiên-Thai Tông, trong tập (Đại-Tỳ-Nô-Giá-Na kinh thức) của ông, ông đã diễn đạt như sau: "Nếu suy tư về điểm này, người ta thấy rằng, khuôn phép Tam-ma-địa (Định) ấy chỉ tìm thấy trong Mật-giáo).

Ngoài các kinh của giáo phái này, không có một quyển kinh nào khác nói về việc này. Bởi vậy, trong Đại-Tứ, kinh đó (Đại-Nhật) là Vua, và trong Mật-Tông nó là "Mật" hơn hết, cả kinh Pháp-Hoa cũng không đạt đến độ cao siêu của nó, huống là các kinh khác. Nhiều Pháp-sư của những trường phái khác cũng đồng một ý kiến như thế. Vậy là chúng ta đã xác định được địa vị của kinh Đại-Nhật trong Phật giáo Nhật Bản.

V. DÀN Ý CỦA KINH ĐẠI NHẬT

Kinh Đại-Nhật bằng chữ Hán gồm có 7 quyển, 36 phẩm. Nhưng chỉ có 31 phẩm đầu là thuộc về chính bản của kinh, còn 5 phẩm của quyển thứ 7 được thêm vào với Đề-mục là Nghi-quĩ cúng dường. Đó chỉ là Đại Tỳ-Nô Giá-Na, yếu lược niệm tụng kinh (Do Ngài Kim Cang-Trí dịch) chứ chẳng phải là gì khác. Nguyên tập kinh này là một quyển kinh độc lập. Ngài Thiện Vô-Úy cũng đã dịch nó ra chữ Hán và đã thêm nó vào Kinh Đại-Nhật, xem

như là quyển thứ 7 của kinh này. Sự kiện ấy, ngày nay đã được biết rõ. Vì thế mà các bản văn kinh Đại-Nhật của Tây Tạng không hề có quyển thứ 7. Sự bàn luận của chúng tôi cũng chỉ hạn định trong 6 quyển đầu mà thôi.

Các quyển sơ giải kinh Đại-Nhật bằng chữ Hán chia ra làm hai loại. Loại thứ nhất là “Đại-Nhật kinh sơ” do Ngài Thiện Vô-Uý đọc cho đệ tử của Ngài là Nhất-Hành chép, gồm có 6 quyển (năm 725). Sau khi Ngài Nhất-Hành mất (725), hai tu sĩ khác là Ca-Cổ và Trí-Nghiêm đã sắp xếp lại các quyển trên thành 14 quyển, lấy nhãn đề là “Đại-Nhật kinh nghĩa thích”. Đông Mật dùng bộ kinh thứ nhất, Thai Mật dùng bộ thứ hai. Còn quyển thứ 7 của kinh Đại-Nhật bằng chữ Hán, thì một đệ tử của Ngài Thiện Vô-Uý là tu sĩ Bất-Khả Tư-Nghì tại Linh-minh Tự (ở Triều Tiên) đã sơ giải thành 2 quyển với nhan đề là “Đại-Nhật kinh cúng dường pháp sơ” gọi tắt.

Kinh Đại-Nhật gồm có 2 phần :

Phần đầu, phẩm thứ nhất là phần giáo lý, từ phẩm nhì về sau là phần thực hành. Người ta có thể nói rằng: phần đầu là phần dẫn nhập tổng quát, nó đủ để giải thích điều trọng yếu của Giáo-lý. Các phẩm thứ hai và tiếp theo trình bày cách áp dụng các nguyên lý, nói trong phần thứ nhất và nhất là cách thiết lập một Mạn-Trà-La và lễ Quán-đảnh cho đệ tử. Lễ này là lễ Quán-đảnh xưa của Ấn-Độ, lễ được thực hiện khi một vị Vua lên ngôi, nhưng Mật-giáo đã dùng nó với một ý nghĩa sâu sắc hơn. Trong lễ phong Vương, người ta thoa nước lên đầu của vị Hoàng tử được lên ngôi, với nước lấy ở 4 đại dương để biểu thị sự ngự trị phổ quát của nhà Vua. Còn trong lễ Quán-đảnh của Mật-giáo thì vị A-Xà-Lê rót trên đầu đệ tử nước của 5 bình báu, tượng

trưng cho 5 Trí của Như-Lai, để cho ứng viên tiếp nối dòng giống Phật.

Phẩm thứ thứ của kinh, như chúng tôi đã nói, giải thích các nguyên-lý của đạo-lý, mà mọi đọc giả đều có thể hiểu được. Nhưng từ phẩm thứ hai trở đi, bản văn cần được soi sáng, nhờ sự truyền khẩu của bậc A-Xà-Lê, là bậc Thầy, mà chỉ có ngài mới có thể truyền cho đệ tử, và ngài cũng không được phép truyền cho ai, nếu người ấy chưa nhận lễ Quán-đảnh. Sự cấm kỵ đó cũng được áp dụng cho phần số giải của cả phần thứ hai.

Trong công việc nghiên cứu hiện tại, chúng tôi xin nghiên cứu chính yếu là phẩm thứ nhất. Và lại, nó cho phép chúng ta có một ý niệm khái-quát về toàn bộ quyển kinh.

VI. CÁC TRỌNG YẾU CỦA KINH ĐẠI NHẬT:

Làm thế nào để tóm lược tư-tưởng dẫn đạo của kinh ?. Nó được diễn tả đầy đủ trong Chân-ngôn, nói trong Kinh là: "Hãy biết chân lý của tự tâm nhà người". Mục đích chung của toàn bộ Giáo-lý nhà Phật là đánh thức sự hiểu biết nơi con người đang vất vưởng lang thang. Kinh Đại-Nhật, cũng như các kinh khác của Đại-thừa, không cần dùng đến các thuyết minh uyên bác. Nó không sa đà trong những đường ngoắt ngoáy của biện-chứng pháp hay của thần-thoại, nó đi thẳng về mục đích. Nó tuyên bố nhất định rằng: "Người chưa tỏ Ngộ là Phật".

Mật-giáo gọi Tâm của chúng ta là "Tâm Bồ-đề Thanh-tịnh" và cái định nghĩa này đã được lập lại nhiều lần. Tâm Bồ-đề Thanh tịnh đó, chẳng là gì khác hơn, ngoài cái "Tự-tánh Thanh-tịnh Tâm" của mỗi một mà Phật giáo

đã nói chung. Nó sáng chói ở đáy tâm hồn chúng ta, nó là cái thể tánh uyên nguyên của chúng ta. Chức năng vô hạn, vĩnh cửu của nó là cái Biết, nó là cái mà chúng ta gọi nó là Bồ-đề. Người nào trở về với nó thì thành Phật.

Đức Phật nói: "...Bí Mật Chủ ! Bồ -đề là gì ?. Đó là biết Tự-tâm bản nhiên mình...".

Đức Phật nói : "Bí Mật Chủ ! Bồ-đề và Nhất thiết Trí, chớ tìm ở nơi khác, ngoài Tự tâm của nhà người ! Tại sao ?. Tại vì bản tánh uyên nguyên của nó là Thanh tịnh".

Một cái vốn toàn tri hiện hữu vĩnh cửu trong Tâm của chúng ta, người ta gọi nó là "Nhất Thiết Trí Trí"

Các đoạn trích dẫn ngắn ngủi trên cho phép chúng ta tự tạo một ý niệm về toàn bộ kinh Đại-Nhật. Hơn nữa, nó trình bày một đặc tính riêng biệt. Nó xác định cái thực thể của Tâm ta, và cũng xác định cái thực thể của tất cả các pháp. Qua chữ "Pháp", Phật giáo hiểu mọi cái về Vật chất cũng như Tinh thần. Nói gọn là tất cả các sức tồn tại.

Trong phẩm thứ hai nói về cách thực hành "Pháp" được so sánh với các đồ vật hay là mọi động tác của thế giới này, để làm cho chúng ta thấy cần thiết phải hiểu rõ thực-thể của tất cả các Pháp. Bởi vậy, trong lễ Quán Đảnh, bậc A-Xà-Lê nói Pháp cho đệ tử nghe, bằng cách đưa cho y nhiều đồ vật khác nhau. Ông lấy một cái gương soi trong suốt và chỉ cho đệ tử thấy các pháp không có dấu hiệu riêng, và ông nói với y lời vi-diệu này : " Các Pháp không có hình tướng, cũng không có dấu hiệu riêng, chúng nó thanh tịnh và không bị ô nhiễm. Chúng nó không thể nắm bắt được và không thể diễn tả được (bất khả đắc, bất khả tư nghì). Chúng nó chỉ hiện ra từ

những động tác làm Nhân. Nhận thức chúng nó như thế, về tự thể, thì không bị nhiễm, đó là một điều lợi lạc không gì so sánh kịp. Như vậy là con từ Tâm Phật mà sinh ra đó”.

Hình ảnh mà người đệ tử thấy trong gương, nó hiện ra vì cái gương ở đó, nó không phải là “ngẫu xuất” hay “tự phát”. Bậc A-Xà-Lê giải thích rằng các Pháp cũng vậy, từ một dây chuyền Nhân Quả nối tiếp nhau sinh ra, các Pháp đều không “ngẫu xuất”. “ Tất cả các Pháp, đã là Pháp, thì chúng nó tồn tại như thế, cho dù là có Như-Lai hiện thân hay không có Như-Lai hiện thân. Các Pháp do Đức Phật chỉ dạy thì thoát khỏi mọi dấu hiệu riêng biệt ; chúng nó hiện hữu (một cách giản dị) trong tình trạng các Pháp”.

Các nguyên-lý trọng yếu đó, được nhiều lần biện luận. Nhưng hiểu được thực thể của các Pháp thì hiểu được thực thể của Tâm ta. Thực thể của Tâm ta là thực thể của các Pháp, xét về mặt chủ quan. Kinh Đại-Nhật biện luận về chân lý đó dưới biểu tượng của chữ A (A Tự-môn).

Giáo lý của Chân ngôn Tông là gì?

Giáo lý của Chân ngôn Tông là gì ?. Đó là tất cả các Pháp vốn chẳng sanh (Bổn Bất Sanh), nó là phạm vi của A Tự-môn. A Tự-môn là nền tảng của tất cả các giáo lý. Ngay từ khi người ta mở miệng, thì tất cả các âm thanh đều mang nguyên âm A. Không có A thì không có một tiếng nói nào. Vì vậy, nó được gọi là “Mẹ của tất cả các âm thanh”. Lời nói của ba cõi, tất cả đều dựa vào danh tự, mà danh-tự dựa vào văn ; vì vậy mà công năng (hay “tất đàn”) của A Tự-môn, chính nó là mẹ của tất cả các văn. Nghĩa thật của chữ A là thế, đó là điều quan trọng phải biết. Nghĩa ấy lan tràn ra tất cả các Pháp.

Có một Pháp nào không do một Nhân sinh ra chẳng ?. Các sự vật từ một Nhân sinh ra, hết thấy đều có chỗ bắt đầu, một nguồn gốc. Nhưng nếu chúng ta xem xét các nguyên nhân sinh ra nguồn gốc ấy, thì chính nguồn gốc ấy cũng do một Nhân sinh ra, luôn luôn có một vòng nhân quả như thế. Vậy thì tìm nguồn gốc ở đâu ?. Chúng ta cứ suy tư như thế, chúng ta sẽ nhận ra chân lý Vô-sanh uyên nguyên. Nó là nguồn gốc của Vạn Pháp. Khi chúng ta nghe một lời nói nào, chúng ta nghe tiếng A, lúc chúng ta xét đến sự sinh ra các Pháp, chúng ta thấy sự vô-sanh uyên nguyên của chúng nó. Người nào biết sự vô-sanh uyên nguyên của các Pháp thì người đó biết Tự Tâm mình, nói như vậy, và kẻ nào biết Tự Tâm mình, thì người đó đạt được sự toàn tri. Theo nguyên lý vô-sanh uyên nguyên thì dù có Phật, hay không có Phật, các Pháp vẫn tồn tại như vậy, với tính cách là các Pháp. Vậy đấng sáng tạo là ai ?. Các Pháp đã không do một nguyên nhân đầu tiên sinh ra, thì cuối cùng, từ đó người ta rút ra một nguyên lý là các Pháp, trong tự thể của chúng nó, là Bất-sinh, Bất-diệt. Kinh Đại-Nhật nhằm giúp chúng ta nhận thức lại cái giá trị tuyệt đối của mọi sự vật.

VII. KINH ĐẠI NHẬT Ở CHÂU ÂU : (lược)

VIII. CHÂN NGÔN TÔNG VÀ TẠNG KINH CỦA NÓ:

Trường phái mới lập ở Nhật-Bản, Hoằng-Pháp Đại-Sư đặt tên cho nó là Chân-ngôn Tông. Chân ngôn là lời nói chơn thật, có nghĩa là thần-chú đúng đắn biểu lộ Chân lý của các Pháp. Đó là lời nói của các Pháp-Thân Như-

Lai. Trong kinh Đại-Nhật, khi thì người ta đọc là “Chân-ngôn Môn”, khi người ta đọc là “Chân-ngôn Pháp giáo”, Ngài Bất-Không, trong bài Tựa bản dịch của ông, ông viết: “Chân ngôn Đà-La-Ni Tông là giáo lý bí-mật và sâu kín của tất cả chư Như-Lai, đó là môn làm cho hành giả chứng thực Pháp bằng một sự tỏ ngộ ngẫu phát”.

Bản kê Kinh, Luật, Luận, do Hoảng-Pháp Đại-Sư lập ra, mà môn phái Chân-ngôn Tông có thể nghiên cứu thì rất dài (188 tác phẩm trong 468 quyển), các tác phẩm quan trọng nhất là:

1. Kinh Đại-Nhật, 7 quyển. Bản dịch chữ Hán của Thiện Vô-Úy
2. Kinh Kim-Cang-Đảnh, 3 quyển. Bản dịch của Bất-không.
3. Kim-Cang-Đảnh Du-Già Chú, lược xuất niệm tụng kinh, 4 quyển. Bản dịch của Kim-Cang Trí.v.v.

Trong số các tác phẩm đó, thì số 1, số 2 là những Thánh kinh bậc nhất của Mật-giáo Chân-ngôn Tông. Người ta gọi chúng là các đại kinh của 2 bộ : đó là Thai-Tạng Bộ, chủ đề của Kinh Đại-Nhật, và Kim-Cang Đảnh Bộ, chủ đề của kinh Kim-Cang-Đảnh. Ở đây chỗ thích hợp để nói qua đôi lời về nguồn gốc của kinh Kim-Cang-Đảnh.

Nguyên bản chữ Phạn của kinh này chứa đến 10 Hăng-sa bài kệ, thu thập được trong 18 hội, và chúng ta có 1 bản phân tích tập kinh ấy, do ngài Bất-Không Kim-Cang dịch, nhưng bản mà chúng ta có ngày nay chỉ là một phần của tập kinh đó, nó gồm có 3000 bài kệ. tác phẩm số 3 kể trên (Lược xuất niệm tụng kinh) là tập tóm lược của hội thứ nhất, và nó được coi cũng quan trọng như tác phẩm số 2 là Kim-Cang-Đảnh Kinh, nó chỉ

đến có mấy chỗ ám-chỉ 17 hội khác. Tập tóm lược của hội thứ nhất được chia ra làm 4 phần, phần đầu có 6 Phẩm. Phẩm thứ nhất gọi là "Kim-Cang Giới Mạn-Trà- La Quảng Đại Nghi-Quĩ Phẩm". Vào đời nhà Tống, Ngài Thích-Hộ đã dịch tất cả các phẩm của hội thứ nhất. Bản dịch này có 30 quyển, và được gọi là "Tống Dịch Giáo-Vương Kinh" hay là "Tam Thập Quyển Giáo-Vương Kinh". Nhưng bản dịch đó đến Nhật sau ngày thành lập Tông-phái của Hoằng-Pháp Đại-Sư cho nên nó không được coi là ấn bản. Để giản dị hóa, luôn luôn người ta gọi tác phẩm số 2 là Kinh Kim-Cang Đảnh.

IX. HAI MẠN TRÀ LA LỚN:

Mật-giáo Chân-ngôn Tông có hai Mạn Trà La lớn của Kim-Cang Giới và của Đại-Bi Thai-Tạng (gọi tắt là thai tạng). Hai Mạn Trà La có dùng hình thức biểu đồ để trình bày các ý niệm của giáo lý Chân-ngôn Tông. Hai nguyên lý cơ bản, như chúng tôi đã nói, là Lý và Trí. Nguyên lý thứ nhất được giải trong kinh Đại-Nhật, nguyên lý thứ hai, trong kinh Kim-Cang-Đảnh. Nhà Phật gọi Sắc là tất cả những gì thuộc về Vật-chất, gọi Tâm là những gì thuộc về Tinh-thần. Lý và Trí của Mật – giáo tương ứng với hai phạm trù đó.

Theo Hoằng-Pháp Đại-Sư thì bản chất của mọi vật thuộc về sáu yếu tố (6 đại) là: đất, nước, gió, lửa, e-te và khái niệm. Năm yếu tố đầu thuộc về Lý, yếu tố chót thuộc về Trí. Nếu chúng ta nhìn sự vật một cách khách quan thì Chân-như của chúng nó hiển lộ, tính đồng nhất của chúng hiện bày : đó là Lý. Nhìn chúng nó một cách chủ quan thì mặc giù vô lượng, chúng nó chỉ khác nhau, sự

khác nhau về công dụng của Tâm chúng ta đó là Trí. Qua đồ biểu, Thai-Tạng Mạn Trà La diễn tả cái trạng thái của Lý, tinh đồng nhất hay là sự bình đẳng trên căn bản, của tất cả các Pháp. Còn Kim-Cang Giới Mạn Trà La thì chỉ cho thấy cái Trí nhìn sự khác nhau của các Tâm thực hành cái Lý như thế nào. Nhưng Lý và Trí chỉ là hai mặt của một thực thể duy nhất. Lý và Trí bất nhị là nguyên lý quan trọng nhất trong số các nguyên lý của Chân-ngôn Tông “Lý và Trí không làm hai”.

Thai-Tạng Mạn Trà La chỉ cho chúng ta thấy các Pháp trong bản tính uyên-nguyên của chúng nó, còn Kim-Cang Giới Mạn Trà La thì chỉ cho chúng ta thấy phạm trù thấy-biết của Phật, do Lý thâm nhập. Mặc dù hai Mạn-Trà-La đối xứng và bổ túc cho nhau, cái trung tâm lý tưởng của chúng nó vẫn là cái nguyên lý độc nhất và bất khả phân của Lý Trí Đại-Nhật. Cái công dụng của Lý Trí bất khả phân ấy, chúng ta thân phận làm người mặc dù chưa tỏ ngộ, tất cả chúng ta đều có nó. Giáo lý Mật Tông xác định điều ấy một cách cao cả, vì vậy mà hai nguyên lý của Lưỡng-Bộ Mạn-Trà-La, trong thực tại, là hình ảnh của bản tánh uyên nguyên của chúng ta, trong tiềm thức của nó.

X. CÁC TỔ SƯ CỦA CHÂN NGÔN TÔNG:

Xét về phương diện đạo lý thì Chân-ngôn Tông không phải là một tông được du nhập từ Ấn-Độ sang Trung-Quốc. Đạo lý của nó chỉ do một mình Hoằng-Pháp Đại-Sư tuyên-thuyết. Cái mà nó mượn của Ấn-Độ là những nghi-lễ bí-mật về sự Quán Đảnh, ví như sự rót nước từ một bình báu sang một bửu bình khác. Bởi vậy, người ta chia các Tổ Sư của

Châ-ngôn Tông ra làm hai nhóm. Một nhóm có nhiệm vụ truyền giáo và một nhóm chuyên lo truyền lại các nghi-lễ bí-mật. Mỗi nhóm có 8 vị, nhưng có những vị có tên trong cả hai nhóm.

Tám Tổ truyền lễ là:

1. Đại-Nhật Như-Lai
2. Kim-Cang Tát-Đỏa.
3. Long Thọ Bồ Tát. & nbsp; & nbsp;
4. Long Trí Bồ Tát
5. Kim Cang Trí Tam Tạng. & nbsp;
6. Bất không tam tạng
7. Huệ Quả A-Xà-Lê. & nbs p; & nbs p;
8. Hoằng Pháp Đại Sư.

Tám Tổ truyền giáo là :

1. Long Thọ Bồ Tát & nb sp; & nb sp;
2. Long Trí Bồ Tát
3. Kim Cang Trí Tam Tạng. & nbsp;
- 4.. Thiện Vô Úy Tam Tạng.
5. Bất Không Tam Tạng. & nbsp; & nbsp;
6. Nhất Hành A Xà Lê.
7. Huệ Quả A Xà Lê. & nb sp; & nb sp;
8. Hoằng Pháp Đại Sư.

Đại-Nhật Như -Lai là Đức Phật mà Pháp thân đã tuyên thuyết hai Đại Kinh. Kim-Cang Tát-Đỏa đã lãnh thọ giáo-lý từ kim khẩu của như-Lai, và theo lệnh Ngài, Bồ-Tát đã ghi thành kinh và giữ kinh trong cái tháp bằng sắt ở miền Nam Ấn-Độ, và đợi đến khi có người đủ khả năng mới trao truyền.

Đại-Nhật Như-Lai là sự hiển thánh của Đức Thích-Ca Mâu-Ni, và Kim-Cang Tát-Đỏa đại diện cho nhân loại hướng về sự khai triển Tâm Bồ-đề.

Long Thọ Bồ-Tát xuất hiện ở miền Nam Ấn-Độ 800 năm sau khi Đức Phật đã nhập diệt. Nhờ sự gia hộ của Đức Đại-Nhật Như-Lai, Ngài đã mở được cái tháp bằng sắt và vào tháp,

đối diện với Kim Cang Tát Đỏa, nhận lễ Quán-Đảnh, tiếp thu hai bộ Đại Kinh, để có thể truyền bá trong đời sau.

Long Trí Bồ Tát là đại đệ tử của Ngài Long Thọ. Đức hạnh của Ngài đã lan khắp miền Nam Ấn-Độ; có thể Ngài đã đến Tích Lan để truyền Mật-Giáo ở đó. Chính Ngài, với danh hiệu là Pháp-Mật, đã ở tịnh xá Na-lan-đà, với danh hiệu Phổ-Hiền, đã đến Tích Lan. Trong cuộc đời, trải qua nhiều thế kỷ, Ngài đã phổ biến đạo-lý Mật-giáo rộng rãi ở nhiều nơi. (1) Chú thích: (1) Nếu là đệ tử của Long-Thọ thì Long-Trí đã sống vào cuối thế kỷ thứ ba. Nếu là Thầy của Kim-Cang-Trí, thì Ngài sống đến đầu thế kỷ thứ tám, như vậy có 1 khoảng cách là 400 năm. Bởi vậy, từ lâu người ta tưởng tượng ra nhiều giải pháp cho điều bí ẩn này. tập Kim-Cang Trí Tam Tạng Hành Trạng nói Ngài sống đến 700 tuổi. Trên tấm bia của Thiện Vô-Úy Tam Tạng có ghi : " Khuôn mặt của Pháp-Mật là khuôn mặt của người 40 tuổi, mà tuổi thật của Ngài là đã đến 800 tuổi".

KIM CANG TRÍ (670-741) là người con trai thứ ba của một hoàng tộc ở Trung-Ấn. Có người nói Ngài xuất thân từ một gia đình Bà-la-môn, ở Malabar, tại Nam-Ấn. Lúc lên 10, Ngài đã vào học đạo ở tịnh xá Na-lan-đà. Đến 28 tuổi, Ngài đi tới Kpilavastu, và trong 3 năm, Ngài đã học Du-già luận, Duy-thức luận, Biện-trung luận, với ngài Sribhadra. Đến 31 tuổi, Ngài đi về miền Nam Ấn-Độ và gặp Ngài Long-Trí ở đó. Ngài làm đệ tử của Long-Trí 7 năm. Ngài đã học các kinh của Kim-Cang Du-Già, các giáo lý về Đà-La-Ni của Đại-Nhật, các kinh Đại-Thừa, và Ngũ Minh Luận.

Sau lễ Quán Đảnh của 5 bộ, Ngài đã hiểu cái nghĩa sâu kín của Mật-Giáo. Kể đó, Ngài trở về Trung-Ấn, đi hành hương đến 8 Thánh-tích. Đức Quan-Âm ở Potalaka (Nam-Ấn) khuyên ngài đi Trung-Quốc. Đến Tích Lan, Ngài vào tu viện Abhayaraja (nay là Kandy), thờ phụng cái răng của Đức Phật ở đó. Ngài leo lên núi Lăng-già, lại tạm trú ở Ấn-Độ và trở về Tích Lan. Từ hải cảng Polici, Ngài xuống một chiếc tàu buôn của một đoàn tàu 35 chiếc, thuộc người Ba-tư, và đi 1 tháng thì tới Java. Ở đây, có 1 vị Trí-Tạng (sau sẽ gọi là Bất-Không Kim-Cang), 14 tuổi đi theo Ngài.

Sau khi tạm trú 5 tháng ở đó, Ngài lại xuống thuyền đi Trung-Quốc. Một cơn bão kinh khủng đánh tan nát 30 chiếc tàu khác ; tàu của Ngài đến Trung-Hoa vào cuối năm thứ 7 đời vua Khai-Nguyên (719). Năm sau Ngài đến Lê-giang; Huyền-Tông đã lên ngôi. Từ năm thứ 11 đến năm thứ 29 triều Khai-Nguyên (723-741), Ngài ở các chùa Tư-Thánh tự, Đại Tiến phước tự, và Ngài dịch kinh ở đó. Lúc Ngài sắp về Ấn thì Ngài mất năm 741.

BẤT-KHÔNG KIM-CANG (705-774) là người Tích-Lan. Ngài theo Thầy của Ngài là Ngài Kim-Cang Trí, đến Lê-giang vào năm thứ 8 triều Khai-Nguyên (720). Lúc đó Ngài đã 16 tuổi. Trong 20 năm sau đó, cho đến khi Ngài Kim-Cang Trí mất, Ngài đã không rời Thầy Ngài, và đã giúp cho Thầy trong việc dịch các kinh luận. Năm 743, vâng lệnh Thầy, Ngài đi Tích Lan để tìm các kinh và các luận ở đó. Đến Tích Lan, Ngài gặp Long-Trí Bồ-tát và được vị này dạy giáo lý Mật-Tông cho. Kể đó Ngài đi khắp xứ Ấn-Độ. Năm 746, ngài trở về Trung-Hoa, đem theo một số lớn tác phẩm.

Vua Huyền-Tông khiến thiết lập một bàn thờ trong cung vua, và tự mình nhận Pháp Quán Đảnh. Sau , mọi tầng lớp trong xã hội đều theo về với tông phái ấy. Đó là thời kỳ cực thịnh của Phật giáo Mật-Tông ở Trung-Quốc. Số lượng kinh luận được Ngài Bất-Không dịch rất nhiều. Người ta đem đến hơn 100 tác phẩm trong số 200 tập. Ngài là một trong 4 đại dịch giả của Phật giáo Trung-Hoa.

THIỆN VÔ-ÚY TAM TẠNG (673-735) Xuất thân từ 1 gia đình vương-giả ở Magadha. Theo lời di chúc của phụ vương, Ngài phải lên ngôi lúc 16 tuổi. Nhưng chẳng bao lâu, Ngài bỏ ngôi vua để vào đạo. Ngài học Mật-giáo ở Na-lan-đà với Pháp-Mật. Vâng theo lệnh của vị này, Ngài đi sang tàu để truyền bá đạo lý ở đó. Ngài viếng xứ Cachemire, nhiều vùng khác nữa, và sang Trung-Quốc qua xứ Tây Tạng. Đem theo nhiều sách bằng chữ Phạn, Ngài đã đến Trường An năm thứ tư, triều Khai-Nguyên (716). Lúc bấy giờ, Ngài đã 80 tuổi. Năm sau, Ngài bắt đầu dịch bản Kokuzò gumojihò, Ngài dịch được 21 tác phẩm và mất năm 98 tuổi.

NHẤT-HÀNH (683-727) Ngài vào đạo với tư cách là đệ tử của một Thiền Sư. Ngài học tập ở núi Thiên-Thai năm 717, và trở thành hướng đạo sư của vua Huyền-Tông. Khi 2 Ngài Thiện Vô-Úy và Kim-Cang Trí đến Trung-quốc thì Ngài làm đệ tử của 2 vị đó và giúp họ trong việc dịch thuật. Không những Ngài chỉ nghe đọc rồi chép kinh Đại-Nhật, mà ngài còn thích nghĩa kinh ấy và là tác giả của nhiều kinh khác nữa. Ngài rất rành về Thiên văn và làm lịch, Ngài mất năm 84 tuổi.

HUỆ-QUẢ A-XÀ-LÊ (746-805) Ngài quê ở địa phương gần Trườn-An. Trở thành đệ tử giỏi nhất của Ngài Bất-Không Kim-Cang, Ngài là

bậc Thầy đáng kính của 3 vua: Thái-Tông, Đức-Tông và Thuận-Tông. Ngài có nhiều đệ tử nổi tiếng. Tác phẩm chính của Ngài là tập Thập Bát Khê-Ẩn.

HOẰNG-PHÁP ĐẠI SƯ (774-835). Dưới chân Chùa Cửu-Mễ, ở Yamato (Đại-Hòa), người ta phát hiện một tập thủ-bản của kinh Đại-Nhật, nhưng văn kinh rất khó hiểu. Nhân đó, Không-Hải (tên tục của Hoằng-Pháp Đại-Sư) mới khởi ý dự định sang Tàu. Năm 804, Ngài cùng đi với phái đoàn của Nhật gửi sang Trường-An, và đến đó Ngài tạm trú tại Chùa Thanh-Long. Ở đây, Ngài nhận Pháp Quán Đảnh của Kim-Cang-Giới và Thai-Tạng, dưới sự chứng minh của Ngài Huệ-Quả. Khi vị Thầy mất thì đệ tử của Ngài đã nắm được toàn bộ giáo lý.

Sau hai năm, Ngài Không-Hải trở về Nhật, và ở đó lần đầu tiên, Ngài trình bày các nguyên lý của tông phái Chân-ngôn. Ngài đạt được ân-huệ của Vua Bình-Thành (HeiZei), Tha-Nga (Saga) và Thuần-Hòa (Junna). Ngài có thể truyền bá đức tin của mình ở triều đình, đồng thời phổ biến nó giữa đám dân chúng. Ngài là người phát động một phong trào mới trong lịch sử tư-tưởng Nhật. Năm 816, Ngài xây dựng chùa của Ngài ở Cao-Dã-Sơn (cách Đông-kinh 90 cây số về phía Bắc). Năm 823, Vua Tha-Nga giao cho Ngài một ngôi Chùa của kinh thành là Đông-Tự, đã được làm Hộ-Quốc Tự. Hoằng-Pháp Đại-Sư là tên Thụy (1) của Vua Thế Hồ (Daigo) vinh phong cho Ngài.

XI. SỰ PHÁT TRIỂN VỀ SAU CỦA CHÂN NGÔN TÔNG.

Hai nhánh : Cổ-Nghi và Tân-Nghi

Khoảng 300 năm, sau ngày Hoằng-Pháp Đại-Sư thành lập Chân-ngôn Tông thì khuôn phép của tông phái này bị lơi lỏng.

Kakuban Shònin tức Hưng-Giác Đại Sư (1095-1134) được ân huệ của cụ Vương Điều-Vũ; năm 1132, Ngài lập ở Cao-dã-sơn cái Đại-truyền pháp viện, nơi đó ngài tuyên thuyết một sự cải cách. Hai năm sau, Ngài về trụ trì tại Kim-Cang Phong Tự. Nhưng các phần tử phản động và hẹp hòi chống lại sự canh tân của Ngài, và trước mưu đồ của họ, Ngài từ bỏ chức vị cao cả của mình và chẳng bao lâu, Ngài về ẩn cư tại Negorosan.

Tuy nhiên, những kẻ tán thành cuộc cải cách ngày càng đông thêm, và ở Đại-truyền Pháp-viện, nhà bác học RaiyuSòjò (1226-1304) trình bày những kiến giải mới. Ông này có những đối thủ ở Kim-Cang Phong Tự và ở Đông-Tự, từ đó thường xảy ra nhiều cuộc tranh luận. Năm 1288 Raiyu dời Đại-truyền Pháp viện về Negososan (cách chỗ cũ 10 dặm) với các môn đệ của mình, đó là sự phân-phái giữa Tân-Nghi và Cổ-Nghi.

Điểm chính yếu của sự bất hòa giữa hai phái thuộc về lai lịch của nhân vật coi như có tài đức trình bày kinh Đại-Nhật. Đó là tự tánh pháp thân của Đức Đại-Nhật. Phái Tân-Nghi thì phân biệt trong Tự-Tánh Pháp Thân, có bản Tự-Thân là Thân căn bản ở trong thể tuyệt đối, và thân gia trì có điều kiện. Phái Tân-Nghi thì chấp nhận Thân gia trì làm việc thuyết pháp, còn bản Tự-Thân thì không làm việc ấy được. Phái Cổ-Nghi ngược lại, cho rằng việc nói Pháp là của bản Tự Thân.

Các Chùa Đại Bồn-Sơn của Cổ-Nghi là các Chùa ở Cao-Dã-Sơn, Nhân-Hòa Tự (Ngự Thất), Thế-Hồ tự, Đông Tự, Tuyên Phổ Tự, Tỳ Tỳ Tâm Viện, Khuyến Tu Tự.

Tân-Nghi ngự trị ở Trí-Tích Viện (Trí-Sơn), Trường Cốc Tự (Phong Sơn), và nhiều chùa khác khoảng độ 60 phần trăm trên tổng số 12.000 Chùa của Chân – ngôn Tông.

Người phàm đôi khi cứ giữ cảm tưởng rằng, Phật giáo Chân Ngôn Tông chỉ là một hình thái khác của Phật giáo Tây-Tạng kỳ lạ. Một số hình dung nó như là một nghi thức thuần túy dựa vào những tín-ngưỡng điên rồ, một số khác lại xem nó như là sự diễn đạt thần bí của một môn Thần thoại học. Nhưng Mật-giáo chính thống, ngược lại, khẳng khẳng xem trọng những sự kiện xác thực, trong một tâm thức xác thực.

Nếu người ta nghiên cứu tư-tưởng sâu sắc của kinh Đại-Nhật trong chi tiết, người ta sẽ nhận thấy rằng, tư tưởng ấy được thâm nhập bởi những ý-niệm mà người ta đã được biết, qua các kinh chính của Đại-thừa, như: Pháp-Hoa, Hoa-Nghiêm, Bát-Nhã. Kinh Đại-Nhật là nơi qui tụ của một tư tưởng tôn giáo mà các kinh nổi tiếng kia chỉ mới đại diện cho các giai đoạn đầu của nó.

Phần thứ nhất:

NGHIÊN CỨU TỔNG QUÁT VỀ KINH ĐẠI NHẬT

BÍ ẨN VŨ ĐIỆU MANDALA CỦA PHẬT GIÁO KIM CANG THỪA

THÁI AN

Đức Phật hoá hiện thành những Phật bản tôn mang Pháp tướng uy mãnh tượng trưng cho năng lực vô ngại của tâm đại từ đại bi. Những chư vị Phật bản tôn đó nhảy múa theo hàng nghìn giai điệu oai nghiêm khác nhau, diễn tả vô số những hoạt động lợi tha của Đức Phật.

Đạo Phật ra đời ở Ấn Độ vào thế kỷ thứ VI trước Công Nguyên, khi Thái tử Tất Đạt Đa thành tựu giác ngộ và trở thành Đức Phật Thế Tôn Thích Ca Mâu Ni. Từ lúc thành đạo cho đến khi nhập Niết bàn, Đức Thế Tôn không ngừng sự nghiệp hoằng pháp lợi sinh hoá độ vô số hữu tình. Giáo pháp của Ngài vô cùng phong phú, nhiệm màu và thiện xảo để khế hợp căn cơ của vô lượng chúng sinh ở nhiều trình độ khác nhau.



Vũ công trong trang phục xanh dương-sắc tiêu biểu cho Đức Phật Bất Động

Đối với một số đệ tử xuất chúng, Đức Phật hoá thân thành những Phật bản tôn Kim Cương thừa để giúp chúng sinh tấn tốc thành tựu trên con đường giác ngộ. Ngài đã dạy đệ tử sử dụng những kỹ thuật thiền định thiện xảo. Khi ấy, Đức Phật hoá hiện thành những Phật bản tôn mang Pháp tướng uy mãnh tượng trưng cho năng lực vô ngại của tâm đại từ đại bi. Những chư vị Phật bản tôn đó nhảy múa theo hàng nghìn giai điệu oai nghiêm khác nhau, diễn tả vô số những hoạt động lợi tha của Đức Phật. Đây là nguồn gốc ra đời các vũ điệu Kim Cương thừa thiêng liêng ở Ấn Độ.

Những vũ điệu này thường được phô diễn trong những buổi đại lễ Phật giáo Kim Cương thừa. Trong những dịp như thế, các hành giả vũ công thường nhảy múa một cách tự nhiên, tự do không bó buộc, không ngăn ngại hay ức chế. Theo thời gian, các vũ điệu Kim Cương thừa được hệ thống hoá, được cắt nghĩa chú giải và truyền dạy lại cho những người tài năng xuất chúng. Sự truyền thừa không gián đoạn từ Thượng sư xuống đệ tử đồng thời được các kinh nghiệm thực chứng của những đại Thượng Sư làm cho phong phú hơn, đã bảo lưu gìn giữ được pháp môn vũ điệu Kim Cương thừa này.



Sắc đỏ của Phật A Di Đà hay còn gọi là Phật Vô Lượng Quang - hiện thân của sự giải thoát khỏi ái chấp và ham muốn trong con người.

Phật giáo Kim Cương thừa dạy rằng: Tất cả những phẩm chất giác ngộ của chư Phật, Bồ tát, Dakini Trí tuệ vốn đều sẵn có đầy đủ trong mỗi chúng sinh, và mỗi liên hệ với tự tính Phật ấy có thể được hiển lộ nhờ vào những vũ điệu linh thiêng tự thân hóa Phật để khơi dậy niềm cảm hứng và hiển hiện những phẩm chất ẩn tàng.

Vũ điệu Mandala Ngũ Trí Phật, Bốn Bồ tát Ba la mật và Bốn Phật Mẫu Bát Nhã Kim Cương được trình diễn ngày hôm nay bắt nguồn từ Truyền thống Kim Cương thừa của dòng họ Phật Thích Ca truyền từ thời Đức Phật Bản sư Thích Ca Mâu Ni tại thế cho đến ngày nay. Đây cũng vũ điệu tương ứng với chư Phật Bồ tát và Các Phật mẫu Dakini được an vị tại Bảo Tháp Mandala Tây Thiên.

Vũ điệu Mandala này nêu biểu gia trì quán đỉnh trí tuệ, ban trải hòa bình, hạnh phúc và năng lực cho người xem, cho quốc gia xã hội và muôn loài chúng sinh. Vũ điệu Kim Cương Mandala Ngũ Trí Phật là nghệ thuật giác ngộ vô cùng đặc biệt, ấn tượng, cao siêu và thâm diệu của Kim Cương thừa, được cử hành nhằm chuyển tải năng lực mạnh mẽ của trí tuệ thần lực gia trì giác ngộ, không chỉ lợi ích cho người tham dự và miền đất cử hành nghi lễ mà còn giúp vô số chúng sinh giải trừ những điều không lành, tai nạn, năng lượng tiêu cực và giúp tăng trưởng cát tường phúc báo hướng đến thành tựu giác ngộ.



Di chuyển theo chiều kim đồng hồ của 5 vũ công tạo thành hình Mandala- tức cõi Tịnh độ của Phật.

Vũ điệu Mandala Ngũ Trí Phật là một sự biểu đạt trí tuệ thanh tịnh cao nhất của con người, là phương pháp chuyển hóa khái niệm nhị nguyên, những nỗi buồn chán, thất vọng, thách thức, niềm vui và sự thành công trong đời sống và sử dụng chúng để hiển lộ chiều sâu tâm linh siêu việt. Ngũ Trí Phật có sự

khác nhau quan trọng mang tính biểu tượng về y phục, sắc màu, tư thế, cử chỉ Mật ẩn và công hạnh lợi sinh khác nhau. Mục đích của vũ điệu là giác ngộ - để hợp nhất tất cả các phương diện tình yêu thương, lòng bi mẫn và tuệ giác của tâm chúng ta, để chứng ngộ được chân lý ngay nơi vạn pháp; để trưởng dưỡng tâm bồ đề hòa nhập vào trong cuộc sống đời thường với niềm cảm hứng bất tận.

Vũ điệu bắt đầu bằng quy y nương tựa Truyền thừa Thượng sư, chư Phật, giáo pháp và Tăng đoàn.



Khoảnh khắc tĩnh tại của các hành giả vũ công.

Tiếp đến là phát nguyện thực hành nhằm thực chứng tâm giác ngộ vì lợi ích của hết thảy hữu tình. Hành giả Phật pháp không yếm thế, không trốn tránh thế gian mà nhập thế thực hành Bồ đề hạnh đem lại an vui giải thoát cho chúng sinh.

Sau đó là quán tưởng Ngũ Trí Như Lai trong Báo thân hào quang rực rỡ, an trụ trong chân không. Bằng cách quán tưởng Ngũ Trí Phật

trong chân không phía trước, hành giả thiết lập nên cảnh giới Mandala của các bậc giác ngộ với những phẩm chất trí tuệ và từ bi siêu việt. Tiếp đến, hành giả đem hòa nhập cảnh giới giác ngộ siêu việt đó vào trong sự trải nghiệm của chính mình.

Bằng cách múa các khế ấn kết hợp với bước chân di chuyển, các Sư ni múa thuận theo chiều kim đồng hồ tạo thành những vòng tròn đồng tâm Mandala để thực hiện nghi thức tịnh hóa những ác nghiệp và thiết lập nên cảnh giới tịnh độ Mandala của Ngũ Trí Phật. Khi kết thúc nghi thức tịnh hóa, họ quán tưởng tự thân là Ngũ Phật. Khi các Sư Ni giơ cao tay phía trên đỉnh đầu và cúi mình xuống là giây phút đặc biệt cảm động, và cũng là lúc kết thúc phần sám hối và tịnh hóa.

Bốn đức Phật mẫu Bát Nhã xuất hiện trong vũ điệu Phi hành thiên, du hí tự tại trong không trung siêu việt, thể hiện cảnh giới của sự tỉnh thức hoàn toàn vững chắc và an lạc tự do, bay tỏa ra các phương ban gia trì lợi ích chúng sinh. Các Dakini Phật Mẫu vừa múa trong vũ điệu mandala vừa cầu nguyện:

“OM AH HUNG! con xin cầu nguyện trước mười phương Như Lai, hết thầy chư Bồ tát và các đức Phật mẫu. Trong cảnh giới tràn đầy sự hỉ lạc, thanh tịnh xin các ngài hãy nhìn chúng sinh với lòng từ mẫn, hãy gia hộ cho chúng sinh viên mãn mọi thiện hạnh cát tường. HUNG! Con cầu nguyện trước khắp thầy Như Lai và Phật mẫu xin hãy ban ân đức gia trì hết thầy như ý thành tựu! A la la ho A ra li ho”.

Các Sư Ni vừa di chuyển thuận chiều kim đồng hồ tạo thành hình mandala vừa phát Bồ đề tâm nguyện lợi ích hữu tình. Pháp tu vũ điệu Ngũ Trí Mandala có công năng viên mãn những sở nguyện thế gian cũng như ban gia trì giải thoát giác ngộ siêu việt. Những động tác chuyển động của vũ công hết sức linh thiêng và sâu sắc. Bằng cách dùng mật ấn và các vũ điệu múa, các Ngài hướng về đức Phật và Bồ tát ở trung tâm Mandala để tán thán, cúng dàng, tùy hỷ công đức chuyển bánh xe pháp vì lợi ích vô số hữu tình.

Các Sư Ni vừa múa vừa quán tưởng tự thân họ là thân khẩu ý giác ngộ của Phật và đón nhận ánh sáng trí tuệ tỏa chiếu từ Ngũ Trí Phật, bốn Bồ tát Ba la mật và các Phật Mẫu Trí tuệ Bát Nhã ban gia trì cho thế gian. Họ biểu diễn nghi thức “truyền quán đỉnh ân đức gia trì quang minh” bằng cách cúng dàng lên chư Phật, Bồ tát đón nhận ân đức gia trì từ các Ngài và quán tự thân là Phật, rồi lại ban trải những ân đức gia trì ấy khắp pháp giới để cứu độ chúng sinh khỏi luân hồi đau khổ.

Với vũ điệu tán thán Madala Ngũ phương Ngũ Trí Như lai, các Sư Ni Hành giả thể hiện tự tính bên trong chính mình là khía cạnh giác ngộ của đức Phật. Pháp thiền định phát triển bi tâm này giúp hành giả hòa nhập tình yêu thương, lòng từ bi và trí tuệ vào trong đời sống thường nhật. Thân thể vũ công chuyển động và Báo thân năm Đức Phật được thể nhập qua những chuyển động ấy. Vũ điệu này không chỉ là sự thể hiện bên ngoài vào mà là lưu xuất từ tự tính bên trong.

Trong suốt vũ điệu múa, các Sư Ni triệu thỉnh Ngũ Trí Phật theo ba phương diện: phương

diện thứ nhất là Ngũ Trí Phật thị hiện trong Pháp tướng Báo thân Phật, phương diện thứ hai là hết thảy hữu tình đều vốn sẵn đầy đủ tự tính của Ngũ Trí Phật; và phương diện thứ ba là Hành giả chính là Ngũ Trí Phật.

Sự trải nghiệm phi thường là cách hành giả hòa nhập tâm linh siêu việt với thế giới bên ngoài. Hành giả có thể vận dụng thực hành những phẩm chất giác ngộ và những lời tán thán Ngũ Trí Phật trong đời sống hàng ngày.

Sau khi kể ẩn và múa ngợi ca tán thán công hạnh và phẩm chất của Ngũ Trí Phật, Bốn Bồ tát Ba la Mật và Trí trí tuệ Bát Nhã, một trong những thời khắc quan trọng nhất của pháp tu vũ điệu Ngũ Trí Phật là giây phút tĩnh lặng ngừng bất mọi chuyển động. Các hành giả cùng thực hiện “Hoàn toàn thư giãn buông bỏ thủ xả, an trú tâm trong vô niệm an lạc, trụ hoàn toàn trong Đại Thủ Ấn.” An trú trong khoảnh khắc thực tại này hiển lộ rực rỡ năng lực của pháp tu vũ điệu Kim cương. Tâm thức vắng bất mọi bám chấp, khổ đau phiền não, tự tính Phật tự nhiên vô tác hiển lộ.

Vũ điệu kết thúc bằng âm nhạc cúng dàng cầu nguyện hồi hướng công đức, gia trì cát tường viên mãn mọi tâm nguyện và nguyện cầu Phật pháp trải khắp muôn phương và trường tồn mãi mãi vì lợi ích của sáu đạo khổ não chúng sinh.

Thái An
(Người Đưa Tin)

LUẬN LÝ HỌC PHẬT GIÁO TRONG KINH KIM CANG

SHIGENORI NAGATOMO
THÍCH NHUẬN CHÂU
dịch

"A chẳng là A, do vậy A là A.
Khi một mặt được chiếu sáng
Mặt kia còn ở trong bóng tối."

I. Dẫn nhập

Giai đoạn đầu của Phật giáo Đại thừa được thể chứng qua sự hình thành và phát triển một văn hệ đồ sộ là Bát-nhã ba-la-mật-đa (prajñāpāramitā)^[1] - mà bộ môn Luận lý học Phật giáo rất quan tâm, nhất là bộ kinh nổi tiếng thuộc văn hệ này, kinh Kim Cang^[2] (trong bài này sẽ được gọi tắt là kinh). Bài viết này sẽ trình bày những nhận thức về Luận lý học được tiềm tàng trong kinh Kim Cang, mà dường như sự khẳng định mang tính mâu thuẫn trong kinh đã giúp cho mọi người thông đạt được ý nghĩa thâm diệu của đạo Phật về thực tại.

Nhà Luận lý học Phật giáo người Nhật Bản nổi tiếng Hajime Nakamura gọi đó là 'Luận lý phủ định (e: logic of not; s: na prthak).^[3] Luận lý phủ định có thể xác lập bằng tiền đề: 'A chẳng phải là A, do vậy A là A'. Chỉ khi nào tiền đề này được đọc và hiểu trong ánh sáng của Luận lý học Aristote,^[4] thì dạng thức ngôn ngữ của phép Luận lý học này mới không nhầm lẫn với sự mâu thuẫn, và do vậy có người sẽ bỏ qua, xem đó là vô nghĩa.^[5] Có tuyên bố như vậy là do dựa trên nền tảng thiếu sự am tường và sự phán đoán không

được hướng dẫn. Khi được thẩm định trong ánh sáng tư tưởng của Phật giáo Đại thừa nói chung, và kinh Kim Cang nói riêng, chúng ta sẽ thấy được ý nghĩa của kinh được minh giải nguyên vẹn mang tính triết học, qua đó trình bày một cách chính xác về pháp 'Luận lý phủ định' (e: logic of not; s: na pṛthak). Để làm được như vậy, bài viết này sẽ dựa trên luận điểm là kinh chỉ còn tính chất mâu thuẫn chỉ khi hiểu 'Luận lý phủ định' theo lối Luận lý học Aristote, vốn thừa nhận tính nhị nguyên (dualistic); hoặc theo quan điểm duy ngã luận hoặc ngã tính luận (egological).^[6] Nhưng để hiểu được một cách chính xác, mọi người nên đọc kinh này bằng sự thẩm nhuần để chuyển hóa lễ thói tư duy từ nhị nguyên tính (dualistic) sang quan niệm phi nhị nguyên (bất nhị, non-dualistic) hoặc vô ngã luận (non-egological). Có vậy, chúng ta mới có thể nhận ra rằng ý kinh không rơi vào mâu thuẫn, và do vậy, phương pháp Luận lý học không phải là vô nghĩa.

Để trình bày một cách rõ ràng pháp 'Luận lý phủ định' để thực không rơi vào tính chất mâu thuẫn, hoặc nếu không phải như vậy cũng không bị xem là nghịch lý (paradoxical), tốt nhất là xin trích dẫn vài ví dụ tiêu biểu từ kinh Kim Cang, mà trong suốt chuyên luận này, là dành để minh họa cho phương pháp 'Luận lý phủ định'.

(1) Pháp giới không phải là pháp giới, do vậy mới thật là pháp giới (chương 13).^[7]

(2) Các pháp không phải là các pháp, do vậy mới thật là các pháp (chương 17).

(3) Bát-nhã ba-la-mật-đa không phải là Bát-nhã ba-la-mật-đa, do vậy mới thật là Bát-nhã ba-la-mật-đa (chương 13).

(4) Chân thật tướng (真實想, bhūtasamjñā), chẳng phải là chân thật tướng, do vậy mới gọi là chân thật tướng (chương 14). Để biểu thị cho khái niệm 'Luận lý phủ định', những trích dẫn này dĩ nhiên là còn rất nhiều trong toàn bộ bản kinh.^[8]

Rõ ràng khái niệm 'Luận lý phủ định' là đã dùng luận thức 'A chẳng phải là A, do vậy A là A', trong đó A là biểu tượng ngôn ngữ, như 'pháp giới', 'tất cả các pháp', 'Bát-nhã ba-la-mật-đa', 'chân thật tướng' đã đề cập trong ví dụ ở trên. Mỗi thuật ngữ trên đều được sắp xếp lại một cách có hệ thống thành dạng của tiền đề để lập nên luận thức 'A chẳng phải là A, do vậy A là A'^[9]

Nhờ đọc những ví dụ này, chúng ta sẽ nhận biết qua trực giác ngay rằng chúng thực là mâu thuẫn hay nghịch lý. Vấn đề phát sinh là tại sao chúng ta trực giác được các điều ấy. Có cái gì trong hệ thống khái niệm của chúng ta để thúc bách mình có được nhận định như thế?

Ngược với hệ thống khái niệm thông thường, liệu rằng kinh Kim Cang có riêng một hệ thống khái niệm khác với nhận thức của chúng ta chẳng? Nếu có, đó là gì? Liệu kinh có nguyên nhân triết học riêng để hình thành một quan niệm theo dạng thức Luận lý mâu thuẫn hay nghịch lý trên hay không?

II. Mục tiêu của kinh Kim Cang

Để diễn đạt khái niệm 'Luận lý của phủ định' dễ hiểu sẽ rất có ích cho chúng ta khi có được tầm hiểu biết về ý nghĩa gốc nhan đề kinh từ tiếng Sanskrit, vì kinh Kim Cang phát triển trên ý tưởng mà chủ đề kinh đã tập chú vào. Nhan đề tiếng Sanskrit của kinh là

Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra, thường được phân làm hai thành phần, mỗi phần có một hình thái tổ hợp ngôn ngữ:

Vajracchedikā và prajñāpāramitā. Theo giáo sư Hajime Nakamura, thành phần đầu của đề kinh, Vajracchedikā có nghĩa là 'cắt bén như kim cương' hoặc 'rền vang như sấm sét', trong đó 'Kim Cương' hoặc 'sấm sét' được ẩn dụ để biểu thị cho sức mạnh giải trừ mọi nghi hoặc và chấp trước từ tâm thức của chúng sinh.[\[10\]](#)

Trong kinh, ý tưởng 'giải trừ mọi nghi hoặc và chấp trước' này được nhận biết là phóng ảnh của thói quen, tập khí. Đó là, do vì họ dính mắc quá sâu với ngã thể (somaticity) và không nhận ra được chủ thể nhận thức, nên việc 'giải trừ mọi nghi hoặc và chấp trước' phải bị phân biệt với lực đè nén của ý thức, của lý trí thuần túy như ý tưởng trong triết học Kant chẳng hạn, quan niệm về cách trình bày vấn đề như trong tác phẩm Critique[\[11\]](#) đầu tiên của ông.

Thành phần thứ hai của đề kinh, prajñāpāramitā, như đã được đề cập trong phần dẫn nhập. Prajñāpāramitā có nghĩa là trí huệ viên mãn.[\[12\]](#) Trong đó, trí huệ (Bát-nhã) vận hành theo hình thái tri thức hiểu biết từ tính vô phân biệt.[\[13\]](#) Trong ý nghĩa này, cũng nên phân định ranh giới rõ ràng với nghĩa trí huệ (wisdom) mà trong đó sự hiểu biết có tính lý thuyết về tính phổ quát được chọn ra như là hình thức chân xác của trí huệ, ví dụ như đề xuất của Aristote trong quan niệm về siêu hình học (Metaphysics) của ông.[\[14\]](#)

Trong ánh sáng thực tế của việc 'giải trừ mọi nghi hoặc và chấp trước', trí huệ viên mãn (Bát-nhã) là một phương thức thiết yếu

nhằm đến sự thành tựu và hiện thân của nền tảng tri thức không phân biệt. Có nghĩa là 'trí huệ Bát-nhã' biểu thị cho cảnh giới thành tựu của chúng sinh.^[15] Trong khía cạnh khác, trí huệ được thừa nhận như là một ý tưởng thực tế cho những ai chưa đạt được điều ấy. Khi được dùng với ý nghĩa sự thành tựu của trạng thái tỉnh thức giác ngộ, thì Bát-nhã mô tả cảnh giới trong đó 'trí huệ viên mãn' được thể hiện khi có sự giải thoát khỏi căn bản vô minh do không biết được kinh nghiệm thực tại là như thế nào.

Điều cần được lưu ý có tính phương pháp luận trong mối tương quan này là kinh có hàm ý trí huệ Bát-nhã được thể nghiệm bằng cách để cho sự thực hành đi trước, vượt qua tính học thuyết.^[16] Như, chúng ta đã hiểu được ý nghĩa Kim Cang năng đoạn và Bát-nhã ba-la-mật-đa kết hợp với nhau trong ánh sáng của phương pháp luận. Chủ đề đáng quan tâm của kinh nói rõ: nếu tập trung vào sự thực hành viên mãn đến mục tiêu của trí huệ, thì sẽ có tác dụng giống như 'Kim cang' hoặc như 'Sấm chẻ', sẽ đạt đến mức 'giải trừ mọi nghi hoặc và chấp trước' từ hoạt dụng nhận thức của con người, mà ẩn dụ 'Kim cang' hoặc 'Sấm chẻ' biểu thị cho hoạt dụng vô phân biệt của tâm.

Ý nghĩa thực tiễn của trí huệ Bát-nhã là chủ đề chính của kinh Kim Cang và được phát triển trong suốt kinh văn qua chuỗi đối thoại giữa đức Phật và ngài Tu-bồ-đề,^[17] một trong các đệ tử của Ngài. Trong đó, đức Phật được mô tả như là hóa thân thể hiện từ trí Bát-nhã, còn Tu-bồ-đề thể hiện như là một đương cơ, nêu lên câu hỏi: Làm thế nào để chúng đạt được mục tiêu trí huệ viên mãn thiết thực này? Ý nghĩa trí huệ viên mãn này

được đặt ra rất sớm trong kinh, chẳng hạn, trong chương 2, Tu-bồ-đề thưa hỏi đức Phật làm sao để đạt được trí huệ Bát-nhã.

Kinh nói: “Bạch Thế Tôn! Những thiện nam tử, thiện nữ nhân, phát tâm vô thượng Chánh đẳng Chánh giác, nên an trụ tâm, nên hàng phục tâm như thế nào?”^[18]

世尊.善男子善女人.發阿耨多羅三藐三菩提心.應云何住,云何降伏其心.

Câu hỏi này có thể được diễn giải như sau: “Làm sao để thực hành trí huệ Bát-nhã?” như Edward Conze dịch.^[19] Theo sự giải thích của Edward Conze, phát tâm là chỉ cho sự quyết định thực hành một dự án thực tiễn, thiết yếu cho đến khi được hoàn mãn; an trụ là chỉ cho người thực hành thường xuyên, liên tục tu tập trong thiền định và trí huệ; và hàng phục là chỉ cho năng lực hành giả không bị xao nhãng, tán loạn trong định lực của thiền quán.^[20] Kinh gọi mục tiêu của trí huệ viên mãn là A-nậu-đa-la Tam-miệu tam-bồ-đề (anuttarā samyak-sambodhi). Để tóm tắt, mục tiêu của kinh Kim Cang là tập trung vào các vị Bồ-tát, là những vị đang nỗ lực thực chứng A-nậu-đa-la Tam-miệu tam-bồ-đề và là những vị đang thể hiện tâm vô phân biệt. Đó là trí huệ Bát-nhã viên mãn.

III. Tư tưởng xuyên suốt bộ kinh: Bồ-tát đạo

Đã nhận rõ mục tiêu của kinh, chúng ta sẽ khảo sát một vài đặc tính cơ bản mà kinh đề ra cho hàng Bồ-tát, qua đó ta rút ra được nội hàm mang tính triết học, và sẽ thích ứng với cách hiểu thuật ngữ ‘Luận lý phủ định’ (logic of not) một cách thấu triệt. Để được như vậy,

nắm vững ý niệm xuyên suốt của kinh là điều hiển nhiên.

Đầu tiên phải hiểu rõ tại sao hàng Bồ-tát được nêu lên trong kinh, đó là kiến thức ban đầu, chúng ta phải khảo sát để hiểu thuật ngữ 'phàm phu' (bāla-prthag-janān),^[21] rồi qua đó chúng ta có thể hiểu được ý niệm Bồ-tát tương phản với nghĩa này. Trong chương 25, chúng ta thấy mô tả về hàng phàm phu như sau:

Tu-bồ-đề! Như Lai dạy rằng có ngã, tức chẳng phải có ngã, nhưng phàm phu cho là có ngã.

Tu-bồ-đề! Phàm phu, Như Lai dạy rằng chẳng phải phàm phu.^[22]

須菩提.如來說有我者則非有我.而凡夫之人以為有我.
須菩提.凡夫者如來說則非凡夫.

Phàm phu (bāla-prthag-janān), nếu dịch sát, có nghĩa là loài dị sanh (those who were born separately), nhưng trong dạng số nhiều như Nakamura và Conze đã dịch, lại cho chúng ta biết đó là hạng 'người mê muội' và hạng 'người tầm thường'^[23] và do vậy, cách dịch hiện nay trong kinh nên hiểu là 'kẻ mê muội tầm thường'.

Ở đây, chúng ta cần nêu lên câu hỏi tại sao kinh gợi ý rằng, nếu có ý tưởng về ngã (ātman), thì đó là đặc tính của hàng phàm phu? Điều này gợi lên sự chính xác của ý niệm xuyên suốt của kinh,^[24] xem hàng phàm phu chấp giữ ý tưởng về ngã, và trong ưu điểm của ý tưởng mà họ đã sinh khởi rằng họ tin rằng ngã ấy đáng để xem là có thật. Trích dẫn trên đã tạo nên chủ đề mang tính nhận thức luận (epistemological) của hàng phàm phu trong thuật ngữ 'chấp thủ-cho là', trong phát biểu 'phàm phu cho là có ngã'. Nói

chung, chúng ta có thể lấy ý niệm 'chấp thủ-cho là' để chỉ cho phương diện hoạt dụng của tâm, trong ngữ cảnh hiện thời, là thuộc về hàng phàm phu. Có ý nghĩa triết học để lưu ý ở đây rằng ý tưởng về ngã là chấp trước. Dùng thuật ngữ của Husserl, đó là 'tương quan' với hoạt dụng của 'lý trí, tức là với sự chấp trước'.^[25] Theo Husserl, chủ thể đưa ra một dự định cho đối tượng, do vì cấu trúc cơ bản của ý thức mà nó đánh giá là 'ý thức về'; trong đó "về" là chỉ cho dòng liên kết giữa hành vi của thức và nội dung (noematic), có nghĩa là đối tượng.

Theo đó, đối tượng là chủ đề được cấu trúc trong lĩnh vực của ý thức. Trong thuật ngữ của Pháp tướng tông (Duy thức tông-Vijñāptimātra) của Phật giáo Đại thừa, thuật ngữ này được hình thành là do sự liên hệ giữa hai phạm trù năng thủ (能取; grasping-aspect; s: grāhakākāra) và sở thủ (所取; grasped-aspect; s: grahyākāra); hành vi (thuộc lý trí) là điều chấp thủ, và ngã là cái bị chấp thủ như là đối tượng, trong đó sở thủ sinh khởi là do năng thủ, dù cho kinh có giữ ý nghịch đảo mà vẫn chân xác. Vì mối tương quan này được tích hợp vào trường hợp nhận thức luận (epistemological) của 'phàm phu'. Trong kinh, nếu ta tán thành với Husserl, vẫn thấy rằng mối tương quan giữa chúng được an lập theo cấu trúc năng thủ (能取, grasping-aspect, s: grāha-kākāra) và sở thủ (所取, grasped-aspect; s: grahyākāra). Khi chúng ta phân tích mối tương quan này, thấy rằng cái này chẳng là gì nếu không có cái kia, có nghĩa là chúng dựa vào nhau để hiện hữu (tương tức).

Hàng phàm phu được gọi là 'kẻ mê muội' vì nguyên do chính là chúng không nhận ra mối tương quan này hiện hữu tương tức. Có nghĩa là, hàng phàm phu không biết về bản ngã sinh khởi do vì hoạt dụng của năng thủ. Tuy nhiên, cả hai cùng quyết định cho nhau, vì đây là trường hợp rõ ràng ý tưởng về ngã không thể đứng độc lập theo lối nhận thức luận (epistemological) mà nó cùng liên quan và quyết định lẫn nhau, đó là hành vi chấp thủ.[26] Do vậy, trên ý nghĩa độc lập và ý chí tự do, nếu được gán cho ý tưởng về ngã, chúng chỉ có thể tương quan trên phương diện bản thể.

Về mặt tâm lý học, hành vi chấp thủ là một biểu hiện của hoạt dụng tự trị từ ham muốn vô thức nổi lên trên bề mặt của ý thức, nơi nó thấm nhuần phong cách hành xử bằng từ tâm của kẻ 'phàm phu', và vì nó vô thức ngay từ căn gốc, nên nó cũng được cấu thành theo dạng vật thể (somatic).[27]

Nói một cách cụ thể, đó là tham muốn bám rễ rất sâu, liên quan đến ý tưởng một đối tượng chấp thủ và cái được chấp thủ. Trong trường hợp hiện tại, ý tưởng về ngã trở nên đồng nhất với cái khác, chẳng hạn, như 'phàm phu'. Nó liền tuyên bố: 'Tôi là cái ngã của chính mình', dù người ta có hiểu bản chất cái ngã này là thường nghiệm hay siêu hình, dù kinh có chọn cách hiểu sau để làm đề tài cần phải được lý giải. Về mặt tâm lý học, sự thúc đẩy đồng nhất này sinh khởi do vì tính bất ổn từ đau khổ của 'hàng phàm phu', và hành vi chấp thủ là một biểu tượng của ước nguyện được ổn định. Sự ổn định cũng 'cấu tạo nên' hàng 'phàm phu' dù chúng vẫn không biết điều ấy. Trong mỗi quan hệ này, chúng ta phải thấy, có những mức độ cho sự

đồng nhất, tùy theo cường độ và tính chất của chấp thủ liên quan đến sự cấu thành ý tưởng về ngã.

Bây giờ ở đây, ngược với đặc tính của 'hàng phàm phu,' bằng sự mô tả mà kinh đã dành cho hàng Bồ-tát, trong đó việc xác định phẩm tính cho hàng Bồ-tát được khai triển qua sự quy kết từ hàng phàm phu. Tính chất bao hàm ý tưởng phủ định về bốn tướng[28]: ngã tướng (ātma-saṃjñā), chúng sinh tướng (sattva-saṃjñā), thọ giả tướng (jīva-saṃjñā), nhân tướng (pudgala-saṃjñā), tất cả điều ấy đều là suy nghĩ trừu tượng viển vông. Thế nên trong chương 3, nội dung kinh như sau: Tu-bồ-đề, nếu Bồ-tát có các tướng ngã, nhân, chúng sanh, thọ giả, thì chẳng phải là Bồ-tát.

須菩提。若菩薩有我相人相眾生相壽者相。即非菩薩。

Để biết được định tính là một vị Bồ-tát, kinh cho rằng không được chấp vào ngã tướng (ātma-saṃjñā), chúng sinh tướng (sattva-saṃjñā), thọ giả tướng (jīva-saṃjñā), và nhân tướng (pudgala-saṃjñā), nhờ vậy mà chuyển hóa được tính si mê để hướng đến trí huệ viên mãn.

Đến đây, chúng ta có thể hiểu Bồ-tát theo nghĩa là người phát tâm tu đạo giải thoát, không bị dính mắc vào quan niệm thực thể (substantialistic) hay siêu hình học về ngã (ātman-saṃjñā), về nhân (pudgala-saṃjñā), về chúng sinh (sattva-saṃjñā), và về thọ giả (jīva-saṃjñā), nên chúng ta tán thán hàng Bồ-tát với tinh thần không chấp trước. Ở điểm này sẽ hữu ích khi ghi nhận rằng, sự phân tích ở trên là nhằm đề xuất quan niệm về nhận thức luận (epistemological) của hàng Bồ-tát như là tách lìa hẳn hệ thống khái niệm

về 'hàng phàm phu' trong bản tính thường tình.

Chúng ta sẽ hiểu rõ thêm phẩm tính được nêu ra trong khái niệm về Bồ-tát. Lần này chúng ta sẽ xem xét đối tượng của cả sắc (các giác quan, sensory perception) và tâm. Trong chương 14, đức Phật dạy: Chẳng nên trụ nơi hình sắc mà sanh tâm, chẳng nên trụ nơi âm thanh, hương thơm, mùi vị, cảm xúc, pháp tướng mà sanh tâm.[29]

不應住色生心.不應住聲香味觸法生心.應無所住而生其心.

Đoạn kinh này được mô tả như một Bồ-tát hướng tâm đến A-nậu-đa-la Tam-miệu tam-bồ-đề.[30] Trong đoạn này, kinh văn dạy rằng, hàng Bồ-tát không nên trụ vào sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp mà phát tâm. Ý nghĩa triết học của việc chỉ định rõ các loại đối tượng này như là nguồn gốc khả hữu cho sự chấp trước của hàng Bồ-tát là gì? Có chẳng một mẫu thức chung cho ý tưởng chủ đạo (conceptual scheme) mà trái ngược với quan điểm về 'hàng phàm phu' sẽ phát sinh tính không chấp trước? Chúng ta hãy lấy ví dụ về đối tượng sắc pháp như là ví dụ cho sự sinh khởi chấp trước, và suy luận ra cấu trúc ý niệm về hàng Bồ-tát. Quan niệm hằng ngày của 'hàng phàm phu' cho rằng, 'quan điểm tự nhiên',[31] một chủ thể đứng 'ở đây', trong khi các sắc pháp hiện hữu 'ngoài kia' như một đối tượng, có một khoảng không gian cách biệt giữa chúng. Để đến được và nhận ra một đối tượng là sắc pháp, chủ thể phải cụ thể hóa và như vậy khoảng cách từ chính đối tượng, dù trong trường hợp này không có vấn đề yêu cầu cần phải có giả định và phóng

chiếu mà chủ thể đưa đến tiến trình nhận thức. Lưu ý rằng sự phân biệt giữa 'ở đây' và 'ở kia' được thiết lập theo chủ đề như là một điểm suy ra từ phương diện chủ thể, và như vậy, sự phân biệt này có liên hệ đến chủ thể. Trong hệ thống này, tri thức không được bao hàm nếu không có chủ thể tách biệt với đối tượng, hay ngược lại nếu đối tượng không tách rời chủ thể.

Chúng ta sẽ có kết luận là vì cấu trúc này, sự dính mắc, chấp thủ đối với đối tượng nhận thức nảy sinh. Chính cơ cấu duy ngã luận này mà kinh khuyên chúng ta phải khiên trừ và tránh xa, có nghĩa là khuyến khích chúng ta vượt qua cấu trúc về đối tượng nội tại cũng như ngoại tại mà 'hàng phàm phu' thường chấp giữ theo quan niệm thường ngày. Có điều này là do, như kinh dạy:

Vì sao vậy? Những chúng sanh ấy nếu tâm chấp giữ tướng, tức mắc vào ngã, nhân, chúng sanh, thọ giả. Nếu giữ lấy pháp tướng tức mắc vào ngã, nhân, chúng sanh, thọ giả. Vì sao vậy? Nếu giữ lấy phi pháp tướng, tức mắc vào ngã, nhân, chúng sanh, thọ giả.

Vì thế, chẳng nên chấp giữ lấy pháp, cũng chẳng nên chấp giữ lấy phi pháp.[\[32\]](#)

何以故.是諸眾生.若心取相則為著我人眾生壽者.若取法相即著我人眾生壽者.何以故.若取非法相.即著我人眾生壽者.是故不應取法.不應取非法.

Trong đoạn này, kinh giới thiệu một phạm trù bao quát nhất trong Phật học, đó là Pháp (dharma), để làm rõ ý niệm về ngã, chúng sinh, v.v... và xác định rằng các khái niệm như đối tượng của giác quan (sắc pháp) và đối tượng của nhận thức (tâm pháp) sinh khởi vì 'chấp giữ ý niệm về pháp tướng và phi pháp tướng'. Giới thiệu ý niệm về 'pháp' đã

rõ: là nhằm cắt đứt tức khắc toàn bộ luận thuyết 'mê lầm' sinh khởi trong tâm hằng ngày, đó là ý niệm nhị nguyên, 'mê lầm' trong ý nghĩa hí luận đã làm cho Das Man của Heidegger là giả tạm (inauthentic) - vì thuật ngữ pháp (dharma) trong đạo Phật bao hàm cả hai phạm trù hữu vi (conditioned) và vô vi (unconditioned). Do vậy, nếu Bồ-tát hành xử với ý tưởng 'chấp giữ ý niệm về pháp tướng và phi pháp tướng', thì theo đó, Bồ-tát ấy cũng sẽ dính mắc vào ý niệm ngã, nhân, chúng sinh, thọ giả.

Nói chung, luận điểm triết học trong đoạn kinh này là, hành vi 'chấp giữ ý niệm về pháp tướng hoặc phi pháp tướng' đều dẫn đến một thái độ cực đoan. Chẳng hạn, nếu Bồ-tát chấp trước vào pháp tướng, tức sẽ dẫn đến thừa nhận thực thể siêu hình, có nghĩa là sự hình thành một nền tảng bản thể luận (ontology) khi mà pháp tướng đã được siêu hình hóa (metaphysicalised). Khi điều này được áp dụng vào ý niệm về ngã, chẳng hạn, nó sẽ đưa đến ý niệm về cái ngã thường hằng, có nghĩa là nó sẽ thực thể hóa và tuyệt đối hóa ý tưởng về ngã như nó đã nhận từ ý niệm siêu hình học. Mặt khác, nếu Bồ-tát chấp vào ý niệm phi pháp tướng, tức sẽ dẫn đến hư vô.^[33] Cả hai quan điểm này đều được kế thừa từ hành vi duy ngã luận hoặc ngã tính luận (ego-logical) mà theo quan điểm thường nghiệm, bản chất của nó là chấp chặt vào lập trường nhận thức luận (epistemological). Quan trọng hơn, điều này diễn ra một cách vô ý thức đối với 'hàng phàm phu' như đã được lưu ý từ trước. Có nghĩa là, không có ý thức nên chính mình phạm vào quan niệm con người trung tâm (homocentric) khi hiểu về ngã, và như vậy,

dẫn đến mối quan hệ giữa cá nhân với nhau, và mối tương quan giữa ngã tính (ego-logical) với tự nhiên.

Quan điểm về 'hàng phạm phu' là quan điểm đồng tâm, bởi vì bất cứ lúc nào nó sinh khởi, dù nó thường tại hay hư vô, thì nó vẫn sinh khởi từ chính cấu trúc nhị nguyên của ngã tính luận (ego-logical) với ý nghĩa là hành vi 'chấp thủ'.

Khi khảo sát phương diện ngôn ngữ học đi cùng với cấu trúc ngã tính luận (ego-logical) của đối tượng, thấy nó kế thừa hệ quả này. Dính mắc (chấp thủ) vào pháp tướng hoặc phi pháp tướng được hiểu là chấp nhận quan niệm lưỡng phân hoặc xác định, hoặc phủ định như là tiêu chuẩn cho sự phán xét, bao hàm luận lý 'hoặc là' như là phương thức hành xử (modus operandi). Ở đây, thái độ 'hoặc là' là một trường hợp luận lý dành ưu tiên cho cái này hơn cái kia bằng cách phân đôi cái toàn thể. Trong ngữ cảnh này, chúng ta sẽ hiểu rõ hơn về thuật ngữ duy ngã luận hoặc ngã tính luận (ego-logical). Trong đó, từ 'logical' chỉ cho 'luận lý' được vận dụng trong thành phần của đối tượng khi có sự phán đoán hay nhận thức. Một khi đã được chấp nhận như là tiêu chuẩn của tư duy, rất dễ tạo ra vô số dạng nhị nguyên luận (dualisms). Cách dùng thuật ngữ ngã tính nhị nguyên 'dualistic, egological' như vậy là hợp lý trong nhị nguyên luận (dualisms), như tâm đối với thân (sắc), thiện đối với ác, cùng với những cặp phạm trù khác. Tính nhị nguyên của mọi hiện tượng đều xen lẫn không có ngăn mé với cơ cấu nhận thức luận (epistemological).

Để thể hiện tự do, chúng ta sẽ thấy, nhất thiết cần phải thông qua sự chuyển hóa hiện sinh, thông qua quán chiếu để thể nhập phi

nhị nguyên tính (non-dualistic) và vô ngã luận (non-egological).

Chúng ta hãy tiếp tục đi xa hơn, trong chương 14-c, kinh mô tả như sau về hàng Bồ-tát:

Tu-bồ-đề, Bồ-tát nên lìa hết thảy các tướng mà phát tâm A-nậu-đa-la Tam-miệu tam-bồ-đề.[\[34\]](#)

菩薩應離一切相發阿耨多羅三藐三菩提心.

Tại sao chúng ta phải nhận thức về mặt triết học? Qua sự giới thiệu của kinh, Bồ-tát nên lìa hết thảy các tướng.[\[35\]](#)

Các tướng[\[36\]](#) (dharma-samjñā; all thoughts) ở đây (theo nguyên văn) là chỉ cho các đặc tính, biểu hiện hay vật thể mà tâm thức phân biệt (mạt-na; manas) hay tri giác của ngã (ego-consciousness) nhận nó như là đối tượng. Trong ánh sáng từ những gì đã được quán chiếu, chúng ta hiểu sự giới thiệu này với nghĩa là nên chọn luận thức 'cũng không', có nghĩa là không khẳng định 'hết thảy các tướng' cũng không phủ định 'hết thảy các tướng'. Kinh phát triển ý tưởng 'hết thảy các tướng' như một phương thuốc thiết thực chữa trị cho bệnh 'chấp vào pháp hoặc phi pháp'. Khi nhìn từ quan điểm Luận lý học, nó trở nên hiển nhiên rằng đó là một ví dụ phản đề (antithetical) đối với luận thức 'hoặc là'.

Tuy nhiên, cách hiểu này vẫn còn chưa đúng với ý tưởng chủ đạo trong kinh, vì đơn giản chọn luận thức 'cũng không' thì chưa đủ để khiến hàng Bồ-tát 'lìa hết thảy các tướng'.

Nói như thế có nghĩa là khi cố gắng thừa nhận trường hợp này vẫn còn có ý thừa nhận thái độ không xác định cũng không phủ định, có nghĩa là vẫn còn tồn tại một ý thức về bản

ngã (ego-consciousness) đảm nhiệm trường hợp này. Dĩ nhiên, chúng ta nhận thức hành vi này như là năng lực để thoát ra khỏi ý niệm nhị nguyên và cơ cấu ngã thể luận về đối tượng, vì chúng ta tin rằng luận thức 'cũng không' là vượt trội luận thức 'hoặc là'. Ở đây, chúng ta nhìn qua sự nan giải của ý niệm phủ định đã tạo nên chủ đề trong kinh. Chúng ta sẽ khảo sát ý nghĩa phủ định sau, nhưng ở điểm này, chúng ta phải lưu ý rằng kinh không áp dụng lối nói thẳng, nghĩa là đơn thuần phủ định bằng phép Luận lý học 'hoặc là'. Để hiểu toàn triệt ý tưởng phủ định trong toàn thể vấn đề, điều cần thiết là phải có sự phối hợp chặt chẽ trong nhận thức chúng ta. Thêm vào sự vận hành của phép phủ định căn cứ vào luận thức 'hoặc là,' chính phép phủ định thiết thực bằng phương pháp tu tập thiền định mới khiến cho hàng Bồ-tát thể nhập tinh thần không chấp thủ.

Chừng đó đã đủ, tuy nhiên, hãy lưu ý rằng khi kinh tán thành luận thức 'cũng không' là đã chọn lựa một quan điểm thứ ba, vì không thể phù hợp với hoặc là xác định (thực thể bản thể luận - substantialistic ontology), hoặc là xác định, hoặc là phủ định (hư vô luận, nihilism).

Bởi nguyên do này, kinh nói rõ thêm:

Tu-bồ-đề! Nếu Bồ-tát thông đạt pháp vô ngã, Như Lai gọi đó thật là Bồ-tát. [\[37\]](#)

須菩提。若菩薩通達無我法者。如來說名真是菩薩。

Đây là điểm giúp chúng ta tìm thấy chứng cứ trong kinh văn cho cách dùng thuật ngữ vô ngã luận, 'non-egological'. Ý tưởng 'tất cả các pháp đều vô ngã' vốn được xuất hiện do kế thừa bởi ý niệm phủ định cái ngã - cũng phải được áp dụng cho ý thức về ngã/ ngã chấp (ego-consciousness). Mặt khác, ý thức về

ngã này thừa nhận ý tưởng về ngã như là biểu hiện hành vi chẳng xác định, chẳng phủ định 'tất cả các pháp'. Nói tóm lại, phải có một sự biến mất của ý thức về ngã/ ngã chấp từ lĩnh vực ý thức để mọi người được phẩm định là Bồ-tát. Kinh nói rất rõ điểm này:

Tu-bồ-đề! Bồ-tát cũng như vậy. Nếu nói rằng: 'Ta đang độ cho vô lượng chúng sanh', tức chẳng gọi là Bồ-tát.

Vì sao vậy? Tu-bồ-đề! Thật không có pháp gọi là Bồ-tát.[\[38\]](#)

須菩提。菩薩亦如是。若作是言。我當滅度無量眾生，則不名菩薩。何以故。須菩提。實無有法名為菩薩。

Chúng ta còn phải đề cập nhiều đến hàng Bồ-tát như là chủ đề trung tâm của kinh Kim Cang, nhưng đến đây chúng ta được nghe nói, thật vô cùng ngạc nhiên, là 'thật không có pháp gọi là Bồ-tát'. Nguyên nhân cho sự phủ nhận này được tìm thấy trong chính sự thiết định về một phía, 'Ta là một vị Bồ-tát', là người tạo nên hành vi 'năng chấp/ chấp thủ', và mặt khác, 'vô lượng chúng sinh' là điều được chấp trước (sở chấp). Lại nữa, đây là điều được khẳng định trên ý niệm nhị nguyên của nhận thức luận (epistemological) và bản thể luận (ontology), là tiêu chuẩn của nhận thức thực tại; trong trường hợp riêng biệt, đó lại là mối quan hệ tự nhiên của con người.

Về thuật ngữ, chúng ta đã sử dụng trước đây nó chỉ ra một trường hợp về cơ cấu ngã thể nhị nguyên luận. Do vậy trong phần sau của đoạn trích dẫn trên, ta thấy kinh bác bỏ ý nghĩ 'Ta là một vị Bồ-tát,' như là một đối tượng của 'pháp tướng' (dharma-samjñā). Đây là một đề mục liên quan đến sự phủ định ý thức về ngã/ ngã chấp được hình thành từ

trong cơ cấu ngã thể nhị nguyên luận; có nghĩa là dù có phủ nhận ý thức về ngã/ ngã chấp bằng cách dựa vào luận thức 'hoặc là' (hoặc là xác định hoặc là phủ định) nhằm hiển bày tinh thần vô trước. Với tóm tắt cơ bản về cơ cấu ý niệm mà kinh Kim Cang đã đề xuất về hàng Bồ-tát, nay chúng ta nên phân tích ý nghĩa khái niệm 'Luận lý phủ định' (logic of not), có dạng là 'A chẳng phải là A, do vậy A là A'. Tuy nhiên, trước khi thăm dò sâu vào bản chất triết học của định đề này, chúng ta thấy vẫn còn một điểm đáng được đặc biệt lưu ý.[\[39\]](#)

Từ trước đến đây, chúng ta chưa bao giờ đặt vấn đề khảo sát về luận thức này, dù nó chỉ được áp dụng cho trường hợp đặc biệt hay dù ứng dụng đó là phổ quát. Nếu nó không phổ quát, thì nó chỉ là một ứng dụng mang tính địa phương, có nghĩa là chỉ trong phạm vi các học giả và giới tu tập Phật giáo. Mặt khác, nếu nó có tính phổ quát, thì dạng thức tiền đề ấy cần thiết phải có khả năng thuyết phục đối với bất kỳ A nào, miễn rằng đó là một thực thể, một hiện tượng trong pháp giới và miễn là nó được nhận thức như là chủ thể trong cấu trúc ngôn ngữ chủ thể - thuộc từ (subject - predicate).[\[40\]](#)

Kinh có ý định để cho mẫu thức câu được áp dụng phổ biến cho bất kỳ ngôn ngữ nào có ký hiệu được dùng trong cấu trúc ngôn ngữ chủ thể - thuộc từ (subject - predicate), và đây là gợi ý trong nguyên bản qua cách dùng thuật ngữ pháp (dharma), là một thuật ngữ bao hàm toàn diện nhất trong Phật pháp. Khi thuật ngữ này được dịch sang một ngôn ngữ thông thường, có nghĩa rằng: A có thể là một biểu tượng ngôn ngữ đối với mọi hiện tượng, mà hiện tượng ấy thuộc về và ở trong thể

giới này. Theo đó, A là một biểu tượng ngôn ngữ cho một danh từ, một mệnh đề danh từ, hay một danh mệnh đề trong cấu trúc ngôn ngữ chủ thể - thuộc từ (subject - predicate), nơi mà ngôn ngữ có thể chỉ định cho hệ thống ký hiệu của luận lý, nhân tạo hay tự nhiên. Khi đưa ra sự quán sát này, chúng ta được dẫn đến suy nghĩ rằng, A đại diện cho bất kỳ cái gì trong thế gian cũng như tất cả những gì xảy ra trong thế giới này, nơi mà thế giới được chỉ cho một phạm vi mà mọi vật thể, sự kiện, bao gồm đối tượng của tâm, được chủ đề hóa thông qua ngôn ngữ và kinh nghiệm.

IV. Khẳng định về A

Thế thì, cái gì có nghĩa để khẳng định A? Ở đây, chúng ta sẽ khảo sát cấu trúc luận lý về xác định và công nhận A là A. Có 2 ý nghĩa luận lý, trong đó chúng ta sẽ tập trung với ý tưởng về A khi nó được nhìn dưới ánh sáng của luận lý 'hoặc là': khi khẳng định là A, thì A được xem là: 1. Đồng nhất với ngã (self-same) như 'A đồng nhất với A', và, 2. A được xem là liên quan với cái không A không cần đòi hỏi nghiêm túc cái ngã đồng nhất, nghĩa 'nghiêm túc' ở đây có nghĩa là không có khoảng cách hay vết tách khi đồng nhất A là A.

Vấn đề trước được xem là hợp lý khi có sự xác định đồng nhất bằng cách xem A là ngã đồng nhất, trong khi vấn đề sau không thừa nhận quan điểm này, vì tin rằng A có thể chỉ được hiểu qua một thuật ngữ liên quan, có nghĩa là chỉ trong mối liên hệ với cái không A. Ở đây, chúng ta chỉ khảo sát ý nghĩa thứ

nhất về A, cũng là để làm rõ hơn về vấn đề thứ hai, ý nghĩa tương quan về A.

A là một ký hiệu, có nghĩa là nó có thể trở thành chủ từ của một câu, trong đó một hành vi chủ đề hóa đã phát sinh thành A. Nói chung, việc chủ đề hóa là sự hoạt dụng của ý thức về ngã/ ngã chấp, điều ấy được thúc đẩy do hoặc trong sự tham cầu hay bản ngã chìm đắm. Bởi lý do này, mà người ta cho đó là phương pháp đồng tâm của cách hiểu về A. Lại nữa, dù A vốn là dòng chảy sự kiện trên thế gian, thì sự chủ đề hóa, một khi nó được xem như là chủ từ của một câu gợi ý rằng, A đã bị 'đông cứng' hoặc 'cố định', đến nỗi mọi ngôn ngữ đều vay mượn nó, mượn thuật ngữ của Wittgenstein để nói, thì đó là 'trò chơi ngôn ngữ'.[\[41\]](#)

Một khi A bị đông cứng theo cách như vậy, thì nó bị khuông định, bị đặt để trong một không gian khái niệm mà người nói dựng nên do cách dùng của ngôn ngữ. Điều này gợi ý rằng A tách rời khỏi kinh nghiệm. Điều ấy còn có nghĩa là lãng quên sự kiện nguyên ủy rằng A là một kinh nghiệm, một hiện tượng của sự kiện hiện hữu trong pháp giới. Nói cách khác, A vận hành theo cách 'như thể' xem thường sự thích nghi với thời gian. Nó trở nên bị 'đông cứng' như là ký hiệu của ngôn ngữ. Có nghĩa là A xuất hiện để đạt đến trạng thái phi thời gian (atemporal), vì bất kỳ lúc nào mà người nói dùng đến (mà không phải chỉ là để ý) A trong bất kỳ lãnh vực nào. Như chúng ta đã biết trong chương trước, ý tưởng ngã đồng nhất (self-sameness) giả định cho mỗi quan hệ năng thủ - sở thủ (grasping-grasped) mà Phật giáo bác bỏ vì cho đó là ảo tưởng chỉ là sản phẩm của tâm phân biệt. Lại nữa, ý tưởng ngã đồng nhất

(self-sameness) sinh khởi do hệ luận của A như là thực thể. Một khi nó đã được thực thể hóa, nó sẽ phát sinh một bản thể luận (ontology) trong vô số dạng thức, xếp loại từ tự nhiên tính đến cách hiểu siêu hình học về hiện hữu. Thực thể hóa (substantialisation) và bản thể hóa mang tính tâm lý học là xuất phát từ điều kiện chấp thủ và do tập chú vào một ý nghĩa mà nó được xác định từ chính trong ngôn ngữ. Ở đây, chúng ta không cần phải lặp lại sự tranh luận liên quan đến quan hệ năng thủ - sở thủ. Những gì cần lưu ý, tuy vậy, chính là hàm ý Luận lý học trong việc xác định. Ý tưởng ngã đồng nhất (self-sameness) là dựa vào một cực đoan (one-sidedness) hoặc là quyền ưu tiên đi kèm theo phương pháp vận hành (modus operandi) của luận thức 'hoặc là', mà việc xác định đã giả lập cho hệ thống này.

Ngay tại nền tảng của việc xác định, với quan niệm ngã thể luận theo luận thức 'hoặc là', niềm tin mang tính triết học cho rằng sự phân biệt là một phương pháp riêng để tiếp cận và để hiểu được A. Khi sự xác định về A được tuyên bố, sẽ chuyển sang quyền ưu tiên A chính là cái được xác định.

Bây giờ trong mối liên quan với ý tưởng về quyền ưu tiên, chúng ta cần phải suy tưởng ý nghĩa của nó từ quan điểm Luận lý học. Lấy ví dụ khi giữ ý tưởng 'cái ngã' mà có thể nhận biết là A trong định đề: 'A chẳng phải là A, do vậy A là A'. Duy trì ý tưởng về ngã có nghĩa là xác định sự hiện hữu hay là ý nghĩa của nó, nhưng cái gì là cấu trúc Luận lý của sự xác định này? Khi ý tưởng về ngã được xác lập, việc xác lập hợp thức hóa phải có hàm ý phủ định toàn thể những cái gì không phải là ý tưởng về ngã. Hay ngược lại, khi ý

tưởng về ngã được phủ định, việc phủ nhận này phải có hàm ý xác định toàn thể những cái gì không có ý tưởng về ngã. Có nghĩa là khi A được xác định là A chẳng hạn, có nghĩa là sự khu trú của nó được trọn vẹn trong phạm vi không phải A. Nói cách khác, A được chủ đề hóa bởi ý định được lựa chọn từ phạm vi này. Nơi nào không có A trong phạm vi này, thì nơi đó sẽ vô nghĩa khi xác định A chẳng phải A. Phân tích này gợi ý rằng, ý tưởng ngã đồng nhất được khẳng định từ sự chấp nhận luận thức 'hoặc là' như là tiêu chuẩn của tư duy, như là phương pháp vận hành (modus operandi) để tạo nên sự thẩm định.

Luận thức 'hoặc là' dành ưu tiên chủ đề liên quan với cái được nhận thức là A. Về phương diện này, việc xác định và phủ định bao hàm lẫn nhau, miễn là khi chúng được cấu thành trong cơ cấu luận thức 'hoặc là'. Ở đây có sự tùy thuộc lẫn nhau và tương quan giữa chúng. Từ phân tích này, rõ ràng rằng ý tưởng về ngã là có trong điều kiện chỉ và khi cả hai trường hợp xác định và phủ định cùng vận hành với nhau.

Do cái này minh bạch, nên cái kia cũng được minh bạch. Khi A xác định rõ ràng, thì ý tưởng phủ định về nó cũng được bao hàm. Khi sự hàm ẩn không hiện ra trên bề mặt của phán quyết khẳng định, thì sự suy đoán phủ định rút lui về chỗ của nó. Mặt khác, khi dứt khoát phủ nhận A, thì sự khẳng định đã bao hàm trong đó, và nó tự rút lui về hậu cứ. Để nêu lên rõ ràng hơn về sự tương quan giữa tính hiện thể và ẩn tàng giữa xác định và phủ định, ta có thể chọn ví dụ từ tâm lý học của Gestalt khi tạo nên sự phân biệt giữa hiện cảnh (A) và hậu trường (chẳng phải A). Khi

tôi thấy con sóc đang chạy trong vườn, hiện cảnh (con sóc đang chạy) sẽ không thể nào hiện hữu nếu không có tác dụng hỗ trợ của hậu trường (khu vườn), khu vườn cũng không thể nào hiện hữu nếu không có tác dụng hỗ trợ của hiện cảnh. Sự quyết định cái gì trở nên là hiện cảnh trong phạm trù khái niệm hay phạm trù ý thức của con người là do chủ đề mà họ quan tâm, cũng như vào sự phán định mà con người cho rằng đó là thực. Một quan điểm có tính triết học mà chúng ta có thể rút ra từ phân tích này là, xác định chỉ có nghĩa xác định khi thông qua phủ định, và phủ định chính là phủ định qua xác định khi được nhìn từ quan điểm chỉnh thể luận (holistic). Để hiểu một xác định, chỉ như là sự xác định mà không có sự nhận thức cấu trúc hiện thể - ẩn tàng (explicit-implicit), thì đó chỉ là hiểu sự khẳng định trên bề mặt. Nói cách khác, khi chúng ta có sự phẩm định dựa vào luận thức 'hoặc là', sẽ không có sự xác định như là xác định thuần túy, cũng như sẽ không có sự phủ định như là phủ định thuần túy. Kẻ 'phạm phu' không biết sự tương quan luận lý này. Họ làm ra vẻ chỉ tập trung vào hiện thể trong khi tin rằng xác định chỉ là sự xác định đơn thuần, và phủ định chỉ là sự phủ định đơn thuần. Đây là kết cấu ngã thể luận (egological). Tuy nhiên, có cái gì kèm theo nữa sau sự phân tích này, có điều gì đó để có thể phẩm định là A, dù nó có bản chất là tri giác hay khái niệm, thì việc phân biệt vẫn phải bao hàm cả hai lĩnh vực phủ định và xác định, tuy vậy điều ngược lại có thể là, khi nó được nhìn từ vai trò chủ thể.

Khi bản thể luận (ontology) được hình dung dựa trên bối cảnh nhị nguyên ngã thể luận theo luận thức 'hoặc là' mà bỏ quên quan

điểm trên, thì A sẽ đại diện cho bất cứ cái gì được tri nhận hoặc khái niệm như nó hiện hữu. Tuy nhiên, kinh không đề cập đến sự phân biệt ngay trong hiện hữu, hiện hữu qua hiện hữu và hiện thể, hoặc là hiện thể của hiện thể. Kinh cũng không phân biệt những ý nghĩa về sự hiện hữu này, cũng chẳng chọn một quan điểm để phủ nhận chúng, và do vậy, kinh chẳng đưa ra một trường hợp loại trừ để thích nghi, mà chỉ đơn giản đặt những ý tưởng phân biệt này vào vị trí thứ yếu so với những chủ đề quan tâm và tập trung của kinh. Miễn là khi sự tương quan nắm thủ - sở thủ (grasping-grasped) còn được vận hành trong cấu trúc mang tính lý thuyết về bản thể luận (ontology), thì nó không phản đối các điều ấy, vì mọi cấu trúc bản thể luận (ontology) theo cách này chính là điều mà kinh đã từ chối, xem đó như là mộng huyễn bào ảnh.

V. A chẳng phải là A

Trong phần trước, chúng ta đã khảo sát ý niệm A như là ngã đồng nhất. Trong đó, tôi đã chỉ ra ý niệm ngã đồng nhất giả định cho ý niệm dị biệt để cho ý niệm ngã đồng nhất (self-sameness) có thể được nhận biết. Cùng với quan điểm này, tôi sẽ chỉ ra rằng tính ưu thế và tương quan là cùng tồn tại trong khi thiết định ý niệm ngã đồng nhất. Trong phần này, trước hết chúng ta sẽ phân biệt rõ ý nghĩa phủ định của A, thứ đến sẽ nói rõ ý nghĩa phủ định của A bao hàm định đề 'cũng không', hàm ý một phạm trù thứ 3, có nghĩa là người ta không thể thích ứng với luận thức 'hoặc là'.

Bây giờ, vấn đề được đặt ra là: "Có thể nào A với ý nghĩa ngã đồng nhất (self-sameness), cái mà 'hàng phạm phụ' thừa nhận 'giữ riêng tính chất của nó' mà không dính líu đến các thứ khác chẳng?" 'Liệu rằng A chính là A bên ngoài phạm vi của kinh, nơi mà A lẫn không A đều được cơ cấu luận lý cùng với nhau như là thành phần chủ yếu?' Câu trả lời là không. Không thể chấp nhận là cái này ngoài cái kia trong khi lập thành cấu trúc câu xác định hoặc phủ định. Chẳng hạn, nếu chúng ta hiểu 'giữ riêng tính chất của nó' theo nghĩa này, là có một yếu tính trong ánh sáng của phép Luận lý cơ bản, thì 'giữ riêng tính chất của nó' phải liên hệ với hiện hữu và ý nghĩa của nó vì nếu không có cái khác, có nghĩa là không phải A, thì chẳng có A.

Có nghĩa là A tùy thuộc vào ý nghĩa và sự hiện hữu của nó tương quan với các vật khác. Bởi lý do đó mà 'giữ riêng tính chất của nó' không thể xem là tuyệt đối hay thiết yếu. Nó không thể hoàn toàn 'giữ riêng tính chất của nó' vì nó liên quan đến, tùy thuộc vào những cái khác. Thực tế là, A có thể được chọn ra như là A (có nghĩa là có thể được chủ đề hóa như là A theo cách cấu trúc câu gồm chủ từ-thuộc từ) đã chỉ bày rõ về tính phụ thuộc và xu hướng này, vì ngữ cảnh và mối liên hệ của nó với những thứ khác. Có nghĩa là, không có bối cảnh nào trong đó A được chọn ra như là A, cũng chẳng có không A. Ngữ cảnh này là nền tảng phát xuất của cái mà nhờ đó việc xác định hoặc phủ định được thực thi. Điều này hàm ý rằng, khi chúng ta quy đồng nhất ngã cho A theo cái đúng riêng của nó, thì chúng ta phải hiểu nó có xu hướng hoặc liên hệ với nền tảng của nó cũng như với cái không phải là ngã đồng nhất. Nói cách khác,

ngã đồng nhất với A không thể được nhận thức như là 'hàng phàm phu'. Do vậy, nó kế thừa cái A ấy và tuyệt đối chưa tự hoàn chỉnh cũng chẳng tự lập. Thế thì A ấy là ngã đồng nhất tuyệt đối và điều mà nó có thể đại biểu cho chính nó là một ngôn ngữ hư cấu và giả tưởng.

Kinh tán thành tinh thần vô trước, phủ nhận sắc tướng, các đối tượng của cảm giác và đối tượng của tâm (pháp), và điều này là do mối liên quan thiết thực và thực nghiệm. Nói tóm lại, kinh nêu ra vấn đề những huyễn tượng mà mọi người mắc phải trong giấc mơ, trong ảo giác và trong tập trung tư duy. Mối liên quan này phản ánh thời kỳ lịch sử mà kinh được kết tập. Trong kinh có đề cập đến cụm từ 'Mẹ của chư Phật', là có một ý nghĩa rất lớn khi chúng ta có sự chiêm nghiệm mang tính tâm lý học vào bản chất của 'trí huệ viên mãn'[42]. Điều ấy gợi ra rằng, kinh đã thừa nhận nguyên lý nữ tính hơn là nguyên lý nam tính như là cội nguồn căn bản của tri thức. Điểm này liên quan đến bản chất của 'trí huệ' (prajñā), có nghĩa là liên quan đến nhất thiết trí (sarvajñā). Nguyên lý nam tính có liên quan với logos,[43] và khi nó có dạng thức của trí huệ, thì sức mạnh của nó nằm trong sự phân tích phân đôi và tách ra từ cái toàn thể. Ngược lại, nguyên lý nữ tính có năng lực lôi kéo các mâu thuẫn lại với nhau và hóa giải những đối kháng. Thế nên chức năng của nó là thiết lập sự hài hòa. Khi chúng ta lưu ý đến điểm này, chúng ta sẽ thấy rằng quan điểm mâu thuẫn trong kinh sinh khởi như là sự va chạm hay là không tương thích giữa nguyên lý nam tính, biểu hiện qua cách dùng ngôn ngữ dựa vào luận thức 'hoặc là,' và nguyên lý

nữ tính được biểu hiện bằng trí huệ. Nhìn theo khuynh hướng tâm lý học, khi 'Luận lý phủ định' xem nó như là 'luận lý' thì nó chính là khuôn đúc của nguyên lý nữ tính thành logos (lý niệm, lý tánh) của nguyên lý nam tính trong nỗ lực muốn xếp nguyên lý nam tính sau nguyên lý nữ tính bằng cách dùng thuật ngữ khác để chỉ cho nó.

Vì sự xếp loại khiên cưỡng này, kinh đã đưa vị trí của nó vào dạng thức mâu thuẫn khi 'Luận lý phủ định' được xác quyết trong tiền đề 'A chẳng phải là A, do vậy A là A'. Nói cách khác, việc quy nạp mang tính luận lý không thể hoàn chỉnh, nên đưa ra dạng thức 'cũng không' như kinh đã công nhận. Khi con người tập trung vào một đối tượng như thực tập chuyên sâu thiền định, cuối cùng đối tượng ấy sẽ dung biến trong cảnh giới thiền quán, cùng với danh sắc, thuộc tính và hoạt của chúng. Nếu các phạm trù được quy nạp dưới dạng các pháp là có thực, (có nghĩa là sắc pháp, tâm pháp và tâm sở pháp), thì nó sẽ không biến mất trong cảnh giới thiền định như là kết quả theo sau. Sự thực là chúng đã chuyển hóa trong thiền định. Tuy vậy, nó biểu thị một điều là các thứ này vốn không độc lập nhau. Nói cách khác, thực tại của các đối tượng này là tùy thuộc vào tâm. Kinh hoàn toàn quen thuộc với cá tính tự trị của tâm lý con người khi năng lực đè nén của ý thức bản ngã bị giảm trừ bằng phương thức an tĩnh qua thiền định, thì khi ấy, năng lực tâm lý sẽ nổi lên trên bề mặt bằng cách nhận những hình ảnh khác nhau từ trực giác thiền định, cho biết rằng nó vốn bắt rễ từ chiều sâu của tâm lý và của pháp giới. Kinh phủ định dạng kinh nghiệm tưởng tượng như là một cảnh báo trước chống lại

khuyh hướng này. Vì ảnh tượng ấy chẳng gì khác hơn là sự phóng chiếu từ tiềm thức (unconscious mind). Sự cảnh báo này dành cho những người hành thiền với mục đích hướng dẫn để họ chứng nghiệm ý niệm 'Mẹ của chư Phật' trong cảnh giới thiền định đồng nhất với ý niệm 'chẳng xác định chẳng phủ định'.

VI. Khả năng chuyển hóa

Khi chủ đề của kinh nhìn như một khả năng chuyển hóa tất sẽ dẫn đến một phép loại suy. Phương pháp loại suy này có tác dụng nâng cao nhận thức vì nó xác định rõ ràng sự chuyển hóa từ tối ra sáng, từ 'không thấy' đến 'thấy'. Kinh nói rằng:

Tu-bồ-đề! Nếu Bồ-tát trụ tâm nơi pháp làm việc bố thí, cũng như người vào chỗ tối, không thể nhìn thấy.

Nếu Bồ-tát chẳng trụ tâm nơi pháp làm việc bố thí, như người có mắt, khi ánh sáng mặt trời chiếu soi thấy đủ các màu sắc.

須菩提.若菩薩心住於法而行布施.如人入闇則無所見.若菩薩心不住法而行布施.如人有目日光明照見種種色.

Ở đây, đem dụ cho căn bản vô minh không chứng nghiệm được thực tại như thực, và cách mà 'hàng phàm phu' kinh nghiệm về ngã của họ, và những mối quan hệ cá nhân giữa họ với nhau, cũng như sự tham dự của họ vào trong khái niệm ngã thể luận (ecological). Sự chuyển hóa từ 'không thấy' đến 'thấy', là cách dịch theo phạm trù nhận thức luận (epistemological) về sự chuyển hóa từ đêm tối sang ánh sáng, xin đề nghị phiên dịch với nghĩa là sự chuyển dịch thiết yếu từ trong bản chất mà điều ấy tác động đến sự

chuyển đổi ý niệm nhị nguyên ngã thể luận (egological) sang bất nhị và vô ngã luận. Dùng thuật ngữ 'yếu tính, thiết yếu' (existential), ở đây vì sự chuyển hóa phải được ảnh hưởng bởi sự thay đổi từ chiều hướng vô thức của ý niệm 'phàm phu'. Có nghĩa là sự chuyển hóa này không thể đơn giản ảnh hưởng từ tri thức, có nghĩa là, bằng sự tưởng tượng hay suy nghĩ về nó, vì cái thấy này vốn được cấu thành bởi tính nhị nguyên và duy ngã, khiến không 'thấy được' phép luận lý bất nhị (non-dualistically) và vô ngã luận. Thay vì vậy, 'người thấy', theo trích dẫn của Kitarō Nishida, phải 'thấy được cái không', trong đó, tâm của 'người thấy' là vô tâm (no-mind). Khi 'người thấy'[\[44\]](#) được xem là không, thì không có hành vi nhận thức vận hành cùng với ý thức về ngã (ego-consciousness). Kinh chỉ gợi ý về 'cái thấy' này bằng cách đưa ra thuật ngữ 'Phật nhãn' và 'Phật trí'. Đó là một hoạt dụng của-theo thuật ngữ của Hiroshi Motoyama[\[45\]](#) là 'siêu thức' (superconsciousness), nó vốn đã trở thành một cảnh giới, trong đó những ý niệm như sinh tử, khởi diệt và những thứ đại loại như vậy đều diễn ra. Nhưng 'cảnh giới' này 'chẳng phải là cảnh giới,' vì vô tâm nên không có một ranh giới hay sự định rõ ngoài sự xác định của nó qua cách phủ định.

Để tâm có được 'thấy cái không', 'cái thấy mà không có người thấy', kinh đưa ra nội dung: Nên sanh tâm vô trụ. Nếu tâm có chỗ trụ, tức là chẳng trụ. [\[46\]](#)

應生無所住心。若心有住則為非住。

Từ những luận điểm đã trình bày về sự phủ nhận ý niệm nhị nguyên, luận thức ngã thể luận 'hoặc là' trong phần trước, chúng ta có thể hiểu được ý kinh qua câu 'Nên sanh tâm

vô trụ'[47] để chỉ ra kinh nghiệm dựa trên trường hợp nhị nguyên và duy ngã luận. Không ở đây có nghĩa là vô trụ, và tâm vô niệm, trong đó bản ngã được thừa nhận và vận hành. Đúng hơn, nếu dùng thuật ngữ của Kitarō Nishida một lần nữa, tâm ở trạng thái 'rỗng lặng-không có gì' (a place of no-thing), thì trong đó không có đặc quyền xảy ra giữa chính năng thủ và sở thủ. Có nghĩa là, tâm phân biệt giành được sự an nhiên đối với chúng bằng cách siêu việt chúng, và khi nó làm như vậy, thì tâm trở nên vô phân biệt. Đây là nghĩa của sanh tâm vô trụ.[48] Có nghĩa là thể nhập vào bản thể của tâm nhất như (original body-mind oneness), cùng chủ định 'thân tâm hòa hợp nhất như'[49] với sự vận hành của pháp giới. Để chúng được ăn khớp với nhau toàn vẹn hơn, tâm phải trở nên rỗng lặng (no-thing), tự tại đối với mọi ấn định của duy ngã (ego-consciousness) cũng như mọi phần tạp sinh khởi từ vô thức (unconscious). Tâm trở nên rỗng lặng là tâm vô niệm (no-mind) và khi trở nên vô niệm thì nó có năng lực hoạt dụng vô biên,[50] vì chẳng có gì chướng ngại hoạt dụng từ căn đế của chúng. Tuy nhiên, cũng nên lưu ý, điều này không thể nào diễn ra trong chiều hướng vật lý vì các giác quan không thể nào nắm bắt được nó. Điểm này được trình bày rõ ràng trong kinh qua bài kệ sau:

"Nếu dùng sắc thấy ngã,
Dùng âm thanh cầu ngã.
Là người hành tà đạo,
Chẳng thể thấy Như Lai."

若以色見我,以音聲求我.

是人行邪道,不能見如來.

Hễ khi nào mà 'hàng phàm phu' còn dựa vào

luận thức 'hoặc là' để thiết lập một bản ngã tự khuôn định ý niệm nhị nguyên và duy ngã luận theo mỗi tương quan đối lập với các pháp được tạo nên bởi ngã, thì họ không thể nào 'thấy' được Như Lai, chẳng thể nào nghe được lời Như Lai. Vì Phật tánh siêu việt tính nhị nguyên, siêu việt duy ngã luận. Có nghĩa là chỉ khi nào 'hàng phàm phu' thâm nhập được yếu tính bất nhị và vô ngã luận; nếu không, họ chẳng thể nào nhận ra được Phật tánh. Điều ấy có nghĩa là sự giải thoát khỏi căn bản vô minh chỉ khả hữu khi thoát khỏi ràng buộc từ nhị nguyên, duy ngã luận. Đây là trường hợp mà đức Phật gọi là 'tự trói mình không dây'. Để thừa nhận vấn đề và vượt qua nó, 'hàng phàm phu' phải thâm nhuần sự chuyển hóa thiết yếu thông qua tu tập, đặc biệt là tu tập thiền định. Kinh lưu ý rằng tính nhị nguyên, duy ngã luận này còn được áp dụng cho phương thức mà ngôn ngữ thông thường vốn không đủ khả năng đề cập đến pháp (dharma). Không những các pháp không thể được nắm bắt bởi lối nhị nguyên và duy ngã, mà các pháp ấy còn 'không thể diễn nói' (bất khả ngôn thuyết). Đoạn kinh sau bao hàm ý nghĩa đó: Vì sao vậy?

Pháp Như Lai nói thảy đều chẳng thể nắm giữ, chẳng thể nói ra, chẳng phải là pháp, cũng chẳng phải phi pháp.

Vì sao vậy? Tất cả các bậc thánh hiền đều dùng pháp vô vi, nhưng có chỗ sai biệt nhau.[\[51\]](#)

何以故.如來所說法皆不可取,不可說.非法非非法.所以者何.一切賢聖皆以無為法而有差別.

Hễ khi nào mà 'hàng phàm phu' còn chấp giữ nhị nguyên tính, duy ngã luận thì 'pháp này,' pháp mà đức Phật giảng nói đều không thể

nắm bắt được. Nói vắn tắt, những gì bị chấp thủ đều tương quan và cùng được xác định như việc nắm bắt (grasping), cả hai đều hiện hữu tương tức. Đây là đặc điểm cấu trúc của nhận thức luận (epistemological) được bám rễ sâu trong phép nhị nguyên duy ngã luận hoặc là (either-or egological). Trong trường hợp này, pháp trở thành những gì suy tưởng, chứ không phải là cái được kinh nghiệm. Tuy nhiên, người ta nhận ra pháp chỉ khi nào nó được nắm bắt-grasped theo cách bất nhị và vô ngã luận, trong đó, 'việc nắm bắt' không còn là hành vi xuất phát từ chấp ngã (ego-consciousness), mà là hành vi siêu việt chính nó, có nghĩa là cảnh giới của giải thoát giác ngộ.

Thế còn câu 'pháp... chẳng thể nói ra' thì sao? Chúng ta nên hiểu như thế nào? Pháp không thể nói vì 'pháp này'[52] là ngôn ngữ mang cấu trúc ngôn ngữ nội hàm. 'Pháp này' chỉ thể hiện qua kinh nghiệm thiền định mà ngôn ngữ thông thường không thể nào có cách diễn đạt thích đáng. Theo đó, sự suy đoán từ quan điểm này không thể nào đạt đến nhận thức sáng suốt, vì nó không thấy được cái toàn thể. Nó được tạo thành từ cái nhìn một phía. Đó là sự suy luận của con người thiên về chấp ngã. Bởi lý do này, kinh không có cách nào chọn lựa, ngoại trừ phát biểu 'pháp này', là 'chẳng phải pháp chẳng phải phi pháp'[53] để chỉ cho sự siêu việt kinh nghiệm và xuyên thủng vào nền móng của nhị nguyên và duy ngã luận. Sự siêu việt này khả dĩ thực hiện được chỉ khi nào thực hành cùng với sự siêu việt tâm lý con người bằng pháp tu tập thiền định. Hành thiền sẽ mở ra cả hai hướng siêu việt và xuyên thấu, vì thiền định là phương pháp chiêm nghiệm

sâu vào nền tảng của hiện hữu mà trong đó cấu trúc nội hàm ngôn ngữ là không.

Khi diễn đạt theo ngôn ngữ học, cái đà của phủ định này sẽ dẫn đến định thức 'cũng không', và chỉ định rõ sự chuyển hóa thiết thực thành phi nhị nguyên và vô ngã tính, đạt được cùng với sự thể hiện của tinh thần vô trước. Sự thể hiện này không thể có được trong 'hàng phàm phu', vốn dính chặt với nhị nguyên và duy ngã tính. Vì trong nỗ lực để đạt đến vô trước, hành vi Luận lý học của phủ định có sẵn trong quan niệm này chỉ phát sinh xu hướng thoái bộ đến vô cùng như được trình bày trong sự phân tích về hư vô luận (nihilism).

VII. Do vậy A là A

Để hiểu được thành phần sau cùng của phép 'Luận lý phủ định', có nghĩa là "Do vậy A là A" cần thiết phải khảo sát văn tắt về kinh nghiệm thiền quán, vì nó cho chúng ta một nền tảng kinh nghiệm để cho chúng ta biết dạng thức cấu trúc của kinh. Trong kinh, có hai ám chỉ rõ ràng về thiền quán,[\[54\]](#) nhưng nó cũng hàm ý qua sự đề cập đến sự sắp xếp thứ bậc mà con người có được. Hàm ý đầu tiên được thấy trong chương 1, khi đức Phật được mô tả là:

Bấy giờ, đến giờ thọ trai, đức Thế Tôn đắp y mang bát vào thành Xá-vệ khất thực. Trong thành, Ngài khất thực theo thứ tự.

爾時世尊食時著衣持鉢入舍衛大城乞食。於其城中次第乞已。

Hàm ý thứ hai được thấy trong chương 3 khi mô tả về các loại chúng sinh, chúng ta thấy đề cập đến loài 'phi hữu tướng, phi vô tướng' (neither image nor non-image).[\[55\]](#)

Đó là hàm ý thứ hai sẽ cho chúng ta đầu mối để hiểu được bản chất kinh nghiệm của định thức 'cũng không', vì câu 'phi hữu tướng, phi vô tướng - neither image nor non - image' là một giai đoạn của thiền định được ghi nhận trong kinh điển văn hệ Pāli, trong đó kinh nghiệm về Tánh không (Śūnyatā) được thể chứng đầu tiên. Trước cảnh giới thiền định này, theo thứ tự, kinh điển văn hệ Pāli ghi nhận các tầng bậc qua các cảnh giới: Không vô biên xứ, Thức vô biên xứ, Vô sở hữu xứ. Nói vắn tắt, Không vô biên xứ là trạng thái mà các mối chấp thủ đều được phá vỡ, vì không còn có gì để hành giả có thể đắm chấp vào nữa khi hành giả đã cảm nhận được cái không vô biên vô cùng tận. Tuy nhiên, ở đây vẫn còn hình ảnh của hư không, có nghĩa là hành vi thuộc lý trí vẫn còn hoạt dụng, tuy vậy nó rất vi tế. Kế đến là Thức vô biên xứ, đó là trạng thái 'danh và sắc' dừng bất, tâm trở nên tự tại đối với mọi tác dụng phân biệt, vì danh và sắc sinh khởi thông qua tác dụng phân biệt của tâm. Trạng thái tâm như vậy không còn lưu giữ một đối tượng nào cả, và do vậy, bản chất hoạt dụng của nó là không bị khuôn định, nghĩa là nó không còn để ý đến mọi đối tượng nữa, chẳng phủ định chẳng xác định. Kế đến là Vô sở hữu xứ, là sự phát triển xa hơn của cảnh giới thiền định Thức vô biên xứ, nhưng ý nghĩa khác hơn với Thức vô biên xứ vì trong đó tâm trở nên tự tại đối với mọi tướng tượng phóng chiếu của ngã (self - projective image - experience). Đến đây, chúng ta nhận ra rằng chẳng có gì để hành giả tuyên bố mình có hay dành riêng của mình. Thêm vào đó, hành giả đạt được sự quán chiếu để hiểu rõ cách vận hành của tâm phân biệt như thế nào, vì các hành vi

thuộc lý trí giảm trừ chính là hành vi của chấp ngã.

Sự thành tựu của các trạng thái thiền định này được tiếp theo bởi cảnh giới 'phi tướng phi phi tướng xứ'. Trạng thái này cung ứng kinh nghiệm cơ bản để kinh phát triển phương diện thứ 3, có nghĩa là 'trung đạo - the middle perspective', trong đó 'trung' nghĩa là sự hiện hữu của hành giả là 'ở đây', cũng như là 'ở kia', nhưng cùng lúc, 'chẳng ở đây' cũng như 'chẳng ở kia'.^[56] Trong trích dẫn trước, chúng ta thấy hai khoảng thời gian: khoảng trước là một xác định của thời gian chuyên biệt quyết định 'ở đây' và 'ở kia' mà giác quan có thể xác định được. Trong cảnh giới thiền định 'phi tướng phi phi tướng xứ', tuy vậy, vẫn còn diễn ra sự hoán đổi tương giao giữa 'ở đây' và 'ở kia'. Khoảng thứ hai là phủ định khoảng không gian xác định được biểu tượng bởi 'ở đây' và 'ở kia'.

Sự phủ định không gian thường gợi lên sự xác định rằng tâm trong trạng thái vô niệm không còn bị ràng buộc bởi không gian được xác định bởi những vật riêng biệt là thân thể vật lý trong quan niệm hàng ngày. Vô niệm tức vô trụ. Tâm vô niệm có nghĩa là tâm hiện hữu mọi nơi mà không cần chủ thể không gian xác định được áp đặt trên đối tượng nhận thức nhờ vào nhận thức luận (epistemological) thường ngày của con người. Do vậy, có sự tương giao giữa 'ở đây' và 'ở kia'. Tâm vô niệm có thể chuyển từ 'ở đây' đến 'ở kia'. Đây là điều được gợi ý bởi câu 'chẳng ở đây cũng chẳng ở kia'. Có sự hoán đổi lẫn nhau giữa hai trường hợp ấy. 'Chẳng ở đây cũng chẳng ở kia,' được hình thành bởi sự bác bỏ luận thức 'hoặc là', là một phương diện thứ ba mà kinh nỗ lực diễn

tả qua phát biểu 'A chẳng phải là A'. Phương diện thứ 3 có nghĩa là có thể được đồng nhất với không A. Chẳng hạn, A là B khi A và B thuộc về cùng một lãnh vực và ở đó B là thành viên của tập hợp chẳng phải A. A và B là 'có thể được đồng nhất' trong trường hợp các hiện tượng vô thường. Phát biểu 'A chẳng phải là A' như vậy là một hòa điệu của sự đồng nhất A là B trong ma trận (matrix) của quan hệ nhân quả vô thường. Nó đưa đến kinh nghiệm về Tánh không (Sūnyatā). Cũng là nền tảng kinh nghiệm của trí vô phân biệt (nirvikalpa jñāna), cái mà, như kinh nói, là giai đoạn khởi đầu của trí huệ viên mãn. Nói cách khác, kinh nỗ lực diễn tả kinh nghiệm Tánh không (Sūnyatā) bằng cách dùng định thức 'cũng không'. Sự phân tích này sẽ giúp cho chúng ta cái nhìn vào trí vô phân biệt, đó chính là nhờ vào trí Bát-nhã (prajñā). Tóm tắt lại từ trước, có 2 ý nghĩa phủ định ẩn tàng khi kinh phát biểu 'A chẳng phải là A': (1) Phủ nhận A là đồng nhất với chính nó; (2) Một phạm trù thứ 3 không tự nộp mình vào cạm bẫy của luận thức 'hoặc là'. Đây là ý nghĩa phủ định thứ hai giúp chúng ta thấy được sự chuyển hóa từ ý niệm nhị nguyên, duy ngã luận sang bất nhị, vô ngã luận.

Trường hợp thứ 3 xảy ra với A trong định thức 'A chẳng phải là A', do vậy A là A' thể hiện ý niệm phi thực thể (non-substantiality) của A, Trước tiên, A đã được ẩn định qua ý niệm hay bằng ngôn ngữ để hiểu nó là 'phàm phu'. Tính phi thực thể (non-substantiality) của A, tuy vậy, sinh khởi do vì xung lượng phủ định liên quan đến hai nghĩa phủ định như đã đề cập ở trên. A như vậy là được tái xác định sau khi đi qua hành vi thiết thực là cái A được kinh nghiệm từ quan niệm của phi

thực thể và phi kinh nghiệm; đó chính là A được nhìn qua kinh nghiệm của Tánh không (Śūnyatā) và được thành tựu qua tiến trình của thiền định.

VIII. Kết luận

Tiến trình toàn cầu hóa của nhân loại ngày nay cho chúng ta thấy ý niệm tương tức mà đức Phật đã thể nhập và chỉ dạy cho chúng ta. Đây là một trong những giáo lý chủ đạo đề cập giữa vật thể - sự kiện mà chúng ta quán sát được trong hiện tượng tự nhiên như là một minh họa cho chân lý Ngài đã chứng ngộ. Sự ô nhiễm của khói bụi công nghiệp, quan hệ phát triển kinh tế giữa các quốc gia, chưa kể đến những mối quan hệ phức tạp giữa cá nhân. Ngày nay, chúng ta còn đối diện với vấn đề chưa được báo trước là làm sao xử lý những vấn đề đa dạng của môi trường như sự cảnh báo toàn cầu, tầng ozon bị loãng đi, và băng tan ở vùng Nam cực. Tôi tự hỏi con người có thể dựa vào ý kinh đức Phật đã chỉ dạy mà nhờ đó, nhận ra nhị nguyên tính, duy ngã luận để hóa giải được những vấn nạn này trong thế song hành với chiều hướng phát triển khoa học công nghệ ngày nay.

Shigenori Nagatomo, Department of Religion, Temple University, Anderson Hall, 1114 W. Berks Street, Philadelphia, PA 19122-6090, USA. Source: Asian Philosophy; Nov 2000; 10, 3; ProQuest Religion- pg. 213 Edited 05/12/2006.

[1] Hán dịch Đại trí huệ đáo bỉ ngạn, e: perfection of wisdom.

[2] Đề kinh bằng tiếng Sanskrit là Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra, Có 6 bản dịch của các tác giả sau, xếp thứ tự theo thời gian dịch: 1. Cưu-ma-la-thập (s: Kumārajīva): nhan đề Kim cang Bát-nhã Ba-la-mật kinh, được dịch đầu thế kỷ V (Đại Chính Tạng, tập 8). 2. Bồ-đề Lưu-chi (s: Bodhiruci): Nhan đề Kim cang Bát-nhã Ba-la-mật kinh, dịch đầu thế kỷ VI, niên hiệu Vĩnh Bình nguyên niên - 508). 3. Chân Đế (s: Paramārtha; 499-569): Nhan đề Kim cang Bát-nhã Ba-la-mật kinh, dịch vào giữa thế kỷ VI. 4. Cấp-đa, (s: Dharmagupta, (590-619), Hán dịch Pháp Mật. Tên kinh Kim cang Năng đoạn Bát-nhã Ba-la-mật-đa kinh, dịch vào cuối thế kỷ VI. 5. Huyền Tráng: Tên là Năng Đoạn Kim cang Bát-nhã Ba-la-mật-đa kinh, dịch vào giữa thế kỷ VII. 6. Nghĩa Tịnh (635-713). Tên kinh là Phật thuyết Năng đoạn Kim cang Bát-nhã Ba-la-mật-đa kinh, dịch vào đầu thế kỷ VIII.

[3] na prthak, tiếng Sanskrit, bao gồm các nghĩa như 'không' 'chẳng phải', 'khác'. Ta có thể dùng nghĩa 'chẳng phải' để chỉ cho sự phủ định, 'không', chỉ cho sự mâu thuẫn và 'khác' để chỉ cho một trường hợp đối nghịch. Tiếng Nhật dịch là sokuhi.

[4] Aristote: Triết gia Hy Lạp (384-322). Sinh năm 384 TTL, ở Stagirus, một thuộc địa của Hy Lạp.

[5] Thực vậy, một tác giả Phật học nổi tiếng là Edward Conze thuật lại rằng, một người bạn của ông than phiền rằng các chuyên luận của ông là vô bổ, thiếu sức thuyết phục, chán ngắt, không gây niềm thích thú, và nhàm lẫn. Ông ta đã quy cho sự hạn chế của

chuyên luận là 'vô cùng khó hiểu'. Xem Conze, Edward (1958) *Buddhist Wisdom Books* (New York, Harper Torch), p. 51.

[6] Thuật ngữ 'ego-logical' là một thuật ngữ mới được đề xuất do Nathan Levith, một sinh viên thuộc khoa Khoa học chính trị thuộc trường Haverford College, Haverford, Pennsylvania. Thuật ngữ này còn được xuất hiện trong Husserl Edmund (1997) *Cartesian Meditations* (The Hague, Martinus Nijhoff).

[7] Đánh số chương này là dựa theo bản dịch tiếng Hán của ngài Cưu-ma-la-thập. Trong suốt trích dẫn này, chúng tôi dùng bản này là chính, bản tiếng Anh chỉ để đối chiếu tham khảo. (ND)

[8] Những trích dẫn khác trong bản trình bày ở đây theo số các chương theo sự sắp xếp của Edward Conze: Tích tập công đức (chương 8), A-la-hán (chương 9-c); Tạo lập phước điền (chương 10-b và 17-g), Như Lai tam thập nhị tướng (chương 13-d); Độ vô số chúng sinh đến vô dư niết-bàn (Anupadhiśeṣa-nirvāṇa; e: nirvana without the substrate) (chương 17-a); Pháp do Như Lai giảng thuyết (17-d); Tâm... (cittadhāra; flow of mind) chẳng phải là tâm, mới được gọi là tâm (section 18-b); Thân Cự túc sắc thân (perfection of the proportionate body; s: upeta-kāyo) (chương 20-a); Cự túc chư tướng (endowment of the bodily characteristics; e: lakṣaṇa) (chương 20-b); A-nậu-đa-la Tam-miệu tam-bồ-đề (s: anuttara-samyak-saṃbodhi) (chương 22); Chúng sinh (21-b); Thiện pháp (23); Vi trần (30-a); Chấp thủ [s: piṇḍa-grāha] (30-b);

Sanh pháp tướng (e: thought of thing; s: dharma-saṃinā) (chương 31-b).

[9] Để hình thành khái niệm 'Luận lý của phủ định' (logic of not). Theo cách thức trên là một đề mục liên quan rộng rãi bộ môn Luận lý học này. Trừ phi nó được hình thành với dạng thức của tiền đề 'A chẳng phải là A, do vậy A là A'. Tuy nhiên, tiền đề 'A chẳng phải là A, do vậy A là A' sẽ bị hạn cuộc chủ yếu bởi những học giả nghiên cứu Phật giáo, do vậy, sẽ không hấp dẫn đối với những ai chưa vượt qua mảnh đất của chính mình. Chắc hẳn như vậy, đây không phải là mục đích mà kinh nhằm đến, và chúng ta có thể nhận ra ngay khi suy tư theo hướng triết học thông qua những ví dụ nêu trên theo như chúng được cấu trúc câu xác định. Như ví dụ 1, nói rằng: Pháp giới không phải là pháp giới, do vậy mới thật là pháp giới (section 13-c). Nếu chúng ta lấy phạm trù 'pháp giới', xem phạm trù 'pháp giới' có nghĩa bao trùm hầu hết mọi đề mục trong phạm vi kinh này, mà trong đó, bao hàm cả những hiện tượng không xảy ra, thì nó có thể được xếp vào mọi phạm trù khác có và không có trong pháp giới. Đặc biệt khi chúng ta nhìn cõi người ta như chúng đang là, dùng thuật ngữ của Heidegger, là 'bị ném' vào trong thế gian, một 'hiện sinh', đau khổ từ nền tảng thụ động bởi nguyên do này, là điều gì đó mà con người dẫn thân vào sự vận hành trong thế giới này và mình thuộc vào pháp giới này. Theo Heidegger Martin (1962) *Being and Time* (John Macquarrie ET) (New York: Harper & Row).

[10] Nakamura Hajime & Kino Kazuyoshz (Trans. and Ed.) (1996) *Hannyahinkyō, Kong hannyakyō* (The Heart Sutra and the

Diamond Sutra) (Tokyo, Iwanami Shoten, p. 195).

[11] Kant, Immanuel (1965) *The Critique of Pure Reason* (New York, St Martins Press), p. 633.

[12] Nakamura & Kino, op. cit., note 6, p. 17. Cách hiểu này là theo giáo lý ba-la-mật-đa (pāramitā), tiếng Hán là đáo bỉ ngạn, dịch nghĩa là đến bờ bên kia, được kết hợp với một danh từ trừu tượng biểu thị bằng trạng thái (tā), trong khi đó nghĩa toàn câu là 'đang đến bờ bên kia' (reaching the other shore). Và do vậy, cách hiểu khác có ưu thế hơn theo sự phân tích rằng pāramitā là dạng nữ tính của phân từ quá khứ thụ động của pārama (bờ bên kia) được ghép với động từ itā, to reach (đến). Kajiyama, Yuichi (1976) *Hannyo shinkyō* (The Prajñāpāramitā Sūtra) (Tokyo, Chūōkōron), pp. 100-101, còn thảo luận thuật ngữ pāramitā thành 2 ý nghĩa và chọn nghĩa 'viên mãn -perfection'. Theo Kajiyama, pāramitā từ khía cạnh ngôn ngữ học, có thể được phân tích thành 2 cách: (1) pāramitā có nghĩa là 'đạt đến sự viên mãn hoặc tối thượng,' và một danh từ trừu tượng gồm pārami, là từ phái sinh của tính từ parama có nghĩa là 'tốt bậc' và hậu trí từ (tā); (2) pāramitā có nghĩa là 'bờ bên kia' và là một từ ghép gồm (a) pārami, có nghĩa là 'bờ bên kia' (the other shore) và (b) động từ vi (to go). Toàn câu pāramitā có nghĩa là 'cái đi đến bờ bên kia'. Bờ bên kia có nghĩa là niết-bàn hay chứng ngộ, nghĩa là đi đến tột đỉnh của sự chứng ngộ. Kanaoka cũng đưa ra giải thích như thế này, xem Kanaoka, Shoyo (1973) *Hannya skinkyō*

(The Heart Sutra) (Tokyo, Kōdansha), pp. 38- 39.

[13] Nakamura & Kino, op. cit., note 6, p. 17. Vô phân biệt tính này khác với 'thức phân biệt (discriminatory knowledge; s: vijñānā)' trong phần đề cập đến 'nhị nguyên tính, duy ngã luận/ngã tính luận (ego-logical)' và 'phi nhị nguyên (bất nhị-non-dualistic) vô ngã luận (non-egological).

[14] Chẳng hạn, để đối chiếu, hệ thống thứ bậc của Aristote về tri thức, trong đó trí huệ như là tri thức phổ quát, được đặt vào dạng cao nhất của tri thức mang tính lý thuyết. Xem ch.I of Hope, Richard (1975) Aristote Metaphysics (Ann Arbor, MI, The University of Michigan Press) or McKEON, RICHARD (Ed.) (1941) The Basic Works of Aristote (New York, Random House).

[15] Trong thuật ngữ của kinh này, sự thành tựu của chúng sinh gồm cả từ bậc cao đến tầng lớp thấp. Một bậc giác ngộ (đức Phật-Buddha, Như Lai-Tathāgata), các quả vị A-la-hán, Nhập lưu, Nhất lai, Bất hoàn. Những phạm trù này sẽ rất quan trọng khi quán sát các thứ bậc của kinh nghiệm Thiền định.

[16] Yuasa, Yasud (1987) The Body: Toward an Eastern Mind-Body Theory (Trans. Shigenogi Nagatomo & T.P. Kasulis) (Albany, NY, State University of New York Press).

[17] Tu-bồ-đề mà kinh Kim Cang miêu tả là người đã đạt đến cảnh giới thiền định, gọi là Vô tránh tam-muội (Araṇa viharinām agryaḥ samādhī). Vô tránh chỉ tình trạng xung đột của các ảo tưởng khi được hiểu theo phạm trù tâm lý học (psychologically).

[18] Conze, op. cit., note 2, p. 22.

[19] Nguyên văn bản tiếng Phạn: Bodhisattvayānasam praṭhitena, có nghĩa là: Với sự phát khởi tâm tiến lên Bồ-tát thừa. Đối chiếu các bản Hán chúng ta thấy có nhiều cách dịch khác nhau như, Cưu-ma-la-thập: Phát A-nậu-đa-la Tam-miệu tam-bồ-đề Tâm; Bồ đề Lưu Chi: Bồ-tát Đại Thừa trung phát A-nậu-đa-la Tam-miệu tam-bồ-đề; Chân Đế: Phát A-nậu-đa-la Tam-miệu tam-bồ-đề tâm, hành Bồ-tát thừa; Cáp Đa: Bồ-tát thừa phát hành trú ứng; Nghĩa Tịnh: Nhược hữu phát thú Bồ-tát thừa giả; Huyền Tráng: Chư hữu phát thú Bồ-tát thừa giả. Nguyên văn bản dịch tiếng Anh của E.Conze: Tathagata! World Honored One! How wonderful it is that by Thy mercy we are protected and Instructed! Lord, when men and women announce that they desire to follow the Bodhisattva Path and ask us how they should proceed, what should we tell them? Conze, op. cit., note 2, p. 24.

[20] Chúng tôi theo bản dịch của Cưu-ma-la-thập (Kumrajīva), phát A-nậu-đa-la Tam-miệu tam-bồ-đề tâm thay vì phát Bồ-tát thừa tâm (ibid, p. 44). Trong bản dịch Anh ngữ, Conze, op. cit., note 2, p. 24. trích dẫn là phát Bồ-tát tâm thừa (s: bodhisattva-yāna; e: bodhisattva-vehicle).

[21] Nakamura & Kino, op. cit., note 6, p. 154. Conze, op. cit., note, đã dịch thuật ngữ này là 'the foolish common people'. Ý này sẽ tương đương với ý của Nietzsche khi dịch 'herd: người tầm thường' hoặc là 'little man: tiểu nhân'.

[22] Nakamura & Kino, op. cit., note 6, p. 115. Cũng xem Conze, op. cit., note 2, p. 62. Những điều trích dẫn về 'phàm phu' không phải là sự mô tả tính chất rốt ráo mà kinh nêu ra cho thuật ngữ này. Khái niệm 'Luận lý phủ định' (logic of not), cũng ứng dụng ý này có trong chương 25.

[23] Nakamura & Kino op. cit., note 6, p. 154.

[24] Theo tôi, Ý niệm xuyên suốt của kinh là chỉ cho sự vận dụng của chỉnh thể luận (holistic) vào trong nhận thức luận (epistemological), bản thể luận, ngôn ngữ học và các phạm trù kinh nghiệm cấu trúc thành phương pháp để cho con người nhận thức được thế giới. Nói cách khác, nhận thức thế giới được tiếp cận được theo phép phân tích thông qua một Ý niệm xuyên suốt đặc biệt.

[25] Husserl, Edmund (1967) *Ideas: A General Introduction to Phenomenology* (New York, Collier, 1967), p. 80.

[26] Trong khía cạnh này, tâm đặc biệt có nghĩa là phương diện tác ý trong sự hoạt dụng của nó, hơn là ý niệm chung về tâm thông thường. Xem Hattori, Massaaki (1973) *Bukkyō no shisō: Ninshiki to chōetsu* (Buddhist Thought. Cognition and Transcendence) (Tokyo; Kadokawa shoten), p. 98. Về mặt lịch sử, Duy thức tông ra đời sau khi kinh Bát-nhã lưu hành. Nên nói đúng ra, cách nhận thức sâu sắc ở đây không nhất thiết phải phản ánh quan điểm của kinh Kim cang. Điều này có thể gợi nên sự phê phán rằng tôi đã đưa thêm vào một cách hiểu khác

mà không phù hợp hoặc không thuộc về bản chất với kinh.

[27] Khi vô thức được nhìn dưới quan niệm của ý thức, thì nó tương tác trong chức năng của nó với thân. Chẳng hạn, về mặt tâm lý học, vùng mà cảm giác phát sinh là trong vùng não bộ điều khiển dưới sự hoạt động của não trạng. Hơn thế nữa, sự hoạt động tương quan giữa thân và vô thức có thể thấy được qua sự kích thích điện từ cảm ứng trên da. Cảm giác là một biến thể của thân như Spinoza đã chỉ ra một cách chính xác trong tác phẩm của ông, *Ethics DE SPINOZA*, BENEDICT (1955) *The Chief Works of Benedict De Spinoza*, vol. 2 (trans. R.H.M. ELWES) (New York: Dover Publications, Inc.).

[28] S: nimitta saṃjñā. Tượng của tượng. Tức tiếp xúc với các hiện tượng chỉ qua khái niệm (tượng). Tức là sự hiện hữu của ý tưởng:

1. Ngã tướng: ý tưởng (khái niệm) về Ngã (ātma-saṃjñā).
 2. Nhân tướng: ý tưởng (khái niệm) về con người (Pudgala-saṃjñā),
 3. Chúng sinh tướng: ý tưởng (khái niệm) về chúng sanh (Sattva-saṃjñā).
 4. Thọ giả tướng: ý tưởng (khái niệm) về thọ mạng (Jīva-saṃjñā).
- Ngài Cưu-ma-la-thập dịch là tướng. Từ đó có thuật ngữ Kim cang Tứ tướng.

[29] Nakamura & Kino, op. cit., note 6, p. 83, Also see Conze, op. cit., note 2, p. 53. Đoạn kinh tương tự trong chương 4 .

[30] Một đoạn kinh khác cùng ý này sẽ thấy trong chương 4 (CT26, NT49) và chương 10-c (CT47- 48, NT67; chương 9-a (CT43).

[31] Husserl, op. cit., note 26, Ch 2.

[32] (44) Conze, op. cit., note 2, p. 34.

[33] Trong chừng mực hư vô được xem là phi pháp tướng (no-dharma), thì đó là hư vô tương đối, vì đó vẫn còn là cái gì đó có thể xác định được, có nghĩa là trên phương diện hoạt dụng của đối tượng nhận thức. Để nó có thể trở thành hư vô trọn vẹn (full-fledged), nó phải tự phủ nhận hoạt dụng khẳng định của nó để tự trở thành phi pháp tướng (no-dharma). Hoặc khi hành vi chấp thủ trở nên chấp trước thông qua sự phủ định chủ thể, thì nó có thể trở thành hư vô đúng nghĩa (full-fledged). Nếu không thì vẫn còn là thứ hư vô yếm thế (cynicism).

[34] Ở đây, tôi theo bản dịch tiếng Hán của ngài Cưu-ma-la-thập có trong Nakamura & Kino, op. cit., note 6, p. 83, vì bản dịch này đưa ra những vấn đề triết học rõ ràng hơn bản dịch của Nakamura và Conze. Xem thêm Conze, op. cit., note 2, p. 53. Đoạn kinh tương tự sẽ được dùng trong chương 4.

[35] Nguyên văn tiếng Anh là 'depart from all thoughts' (dharma-samjñā?). Ý tưởng nên là hết thảy các tướng là được dành cho Như Lai (tathāgata.) Xem chương 14-c. Nakamura & Kino, op. cit., note 6, p. 79. Also see Conze, op. cit., note 2, p. 53.

[36] Ngài Cưu-ma-la-thập dịch là tướng (相).

[37] Xem Chương 17-h. Nakamura & Kino, op. cit., note 6, p. 101. Also see Conze, op. cit., note 2, p. 59.

[38] Xem chương 17-f. Nakamura & Kino, op. cit., note 6, p. 99. Also see Conze, op. cit., note 2, p. 59.

[39] Dù có thể xem định đề 'A chẳng phải là A, do vậy A là A'. như là một trường hợp biện chứng pháp của Hegel. Trong đó A là chính đề, chẳng phải A là phản đề, và A là tổng đề. Tôi không có ý định triển khai tiền đề này theo ngữ cảnh của biện chứng pháp Hegel trong phạm vi bài này, vì biện chứng pháp Hegel đã chuyển sang một tiến trình thời gian theo chiều ngang, biểu hiện một tư thế đối lập với cơ cấu nguyên si của nó. Trong khi tiền đề trong kinh Kim cang không biểu hiện xu hướng thời gian này, cũng chẳng chấp nhận cách thể nghịch đảo như phương pháp vận hành (*modus operandi*) của nó khi nó được từ quan niệm *ordo essendi*, nghĩa là nhân kiến của đạo Phật.

[40] Dù cho rất thú vị khi khảo sát các câu không có chủ ngữ trong tiếng Hán và tiếng Nhật Bản, tôi sẽ hạn cuộc phân tích của mình vào sự phân tích cấu trúc ngôn ngữ chủ thể (subject) - thuộc từ (predicate). Ngẫu nhiên, câu không có chủ ngữ trong tiếng Hán và tiếng Nhật Bản lại là một câu hoàn chỉnh, cho dù thực tế là chủ ngữ mang tính văn phạm không xuất hiện. Ví dụ như Megumi, SAKABE gọi cấu trúc như vậy là sự mô tả chiều hướng kinh nghiệm con người chủ thể (proto-personal) mà thời gian và Luận lý học trước đó muốn chẻ đôi thành chủ thể và đối tượng. Xem SAKABE, Megumi (1989) *Kakamino naka no nihongo* (The Japanese Language in the Minor).

[41] Wittgenstein Ludwig (1958) *Philosophical Investigations* (London, Basil Blackwell & Mott.)

[42] S: Prajñā; p: paramitā; p: paññā-pāramī

[43] Logos: lý niệm, lý tánh. NL., fr. Gr. logos the word or form which expresses a thought, also, the thought.

[44] Năng kiến

[45] Motoyama, Hiroshi (1992) *Bashoteki ko toshite no kakusha* (The Awakened One as the Basho Individual) (Tokyo, Shūkyō shinri shuppan).

[46] Ở đây, tôi theo bản dịch của ngài Cūma-lā-thập (Kumarajiva) có trong bản của Nakamura & Kino, op. cit., note 6, p. 83, f. Vì bản dịch này đưa ra những đề mục mang tính triết học hơn trong bản dịch của Nakamura and Conze.

[47] Về vận dụng ý tưởng này trong kinh theo quan điểm của giới của Thiền sư kiếm thuật Nhật Bản, Thiền sư Takuan. Xin xem Nagatomo, Shigenori & Leisman, Gerald (1966). An East-Asian perspective of mind-body, *Journal of Philosophy and Medicine*, 21, PP. 439- 466.

[48] Nagatomo, op. cit., note 3

[49] Xem chương 26-a. CONZE, op. cit., note 2, p. 63.

[50] Diệu Hữu.

[51] Nguyên bản Phạn: Tat kasya hetoḥ | aṣaṃskṛta prabhāvitā hyāryapudgalāḥ. Vì sao? Vì các thánh nhân đều hiển hiện trên nền tảng vô vi. Aṣaṃskṛta: (pháp) vô vi.

Saṃskṛta: (pháp) hữu vi. Prabhāvitā: Cưu-ma-la-thập dịch là sai biệt (差別); Bồ-đề Lưu-chi dịch là đắc danh (得名); ngài Chân Đế dịch là hiển hiện (顯現); ngài Cấp Đa dịch là hiển minh (顯明); ngài Huyền Tráng dịch là sở hiển (所顯); ngài Nghĩa Tịnh dịch là sở hiển hiện (所顯現). Edward Conze trong bản tiếng Anh, dịch là exalt: đề cao, làm cho cao hơn. Prabhāvitā theo các bản Hán dịch có rất nhiều nghĩa, ở đây xin hiểu là các bậc Hiền Thánh từ nơi pháp vô vi mà thông đạt thể nào là pháp và thể nào là phi pháp, thể nào là giải thoát, giác ngộ cũng từ đó mà được biểu hiện sai khác (Section 7. Conze, op. cit., note 2, p. 36. Nakamura & Kino, op. cit., note 6, p. 57).

[52] Conze dịch 'pháp này' là 'thực tại tuyệt đối' (ultimate reality). Nó được hiểu, được chấp là 'thực tại tuyệt đối' (ultimate reality) chỉ khi nào đứng trên phương diện này của ngôn ngữ trong phạm vi cấu trúc nội tại của ngôn ngữ (intra-linguistic), điều mà người ta cần phải lưu ý khi hiểu thuật ngữ 'thực tại tuyệt đối' (ultimate reality). Xem Conze, O. cit., note 2, p. 37.

[53] Vì trong kinh không dùng luận thức 'hoặc là', định đề 'cũng không' như trong câu 'chẳng phải pháp chẳng phải phi pháp' nên không quy nạp được là 'hoặc pháp hoặc phi pháp' như là biểu tượng Luận lý học có thể cố gắng áp dụng cho luật truth-functional. Trong thuật ngữ của Long Thụ (Nāgārjuna) luận thức 'cũng không' được chuyển thành ý niệm tánh không (śūnyatā), nhưng do vì kinh ra đời trước Long Thụ. Lúc đó chưa có thuật ngữ không (śunya) này.

[54] Ngoài những ám chỉ rõ ràng này, kinh còn đề ra những ý niệm như Phật độ (佛土; buddha-field) và Thân trường đại (身長大; huge buddha-body) gợi ý cho sự phản ánh từ kinh nghiệm thiền định, có đôi chút tương tự như pháp Yoga Kāraṇa śarīra.

[55] Conze, op. cit., note 2, p. 25. Conze dùng 'perception' thay vì 'image'.

[56] Motoyama, Hiroshi (n.d.) The Buddha's Satori, (Trans. Shigenori, Nagatomo), p. 23, Unpublished monograph

Nguồn: Phụ bản Nghiên cứu Phật học số 07

THA LỰC TRONG KINH TẠNG PALI VÀ HÁN TẠNG

Tâm Tịnh

Thế nào là tha lực?

Tha lực theo nghĩa hẹp là lực tác động từ bên ngoài. Trong Phật giáo, tha lực là Phật lực hoặc Thánh lực (Bồ Tát) được tác ý làm cho nhân tốt trở quả hoặc tạo nhân quả tốt cho chúng sanh hữu tình vì lòng bi mẫn của Đấng Thiện Thệ. Qua phương pháp phân tích văn bản đối chiếu hai nguồn Kinh tạng: Pali Tạng (Tạng kinh của Phật Giáo Nguyên Thủy) và Hán Tạng (Tạng kinh của Phật Giáo Đại Thừa). Bài tiểu luận này mổ xẻ hai chủ đề chính: tính tương đồng và logic giữa hai nguồn kinh tạng về tha lực.

1. Tính Tương Đồng: Nhân Quả đồng nhất qua sự tác ý hoặc ý muốn (nguyện lực) của Phật hoặc chư Phật.

Có khá nhiều tích truyện trong Tiểu Bộ Kinh Tập II – Thiên Cung Sự cho thấy kết quả thoát sinh lên Thiên giới của những chúng sanh hữu tình lẽ ra bị đọa vào ác đạo đều do sự tác ý (ý muốn) của Đức Phật hoặc Thánh Đệ Tử như Mục Kiền Liên, Ma Ha Ca Diếp, Sá Lợi Phất. Sau đây là ba trong nhiều tích truyện bút giả trích dẫn từ Tiểu Bộ Kinh – Tập II (Tạng Pali) chứng minh Phật lực hoặc Thánh lực bất khả tư nghị của Đức Phật và Thánh đệ tử:

1.1 Lâu Đài Do Cúng Mè (Tiladakkhina-Vimàna)

Bấy giờ đức Thế Tôn đang trú ở Sàvatthi, tại Kỳ Viên, trong tinh xá ông Cấp Cô Độc. Thời ấy tại Ràjagaha (Vương Xá) có một nữ nhân đang mang thai, rửa sạch mè và phơi khô vì bà muốn uống một ít dầu mè.

Thọ mạng của bà sắp chấm dứt, và bà có số phận phải chết ngay hôm ấy với các hạnh nghiệp chồng chất đưa đến tái sanh vào địa ngục.

Bấy giờ, đức Thế Tôn, trong khi quán sát thế gian vào lúc rạng đông, với Thiên nhãn Ngài thấy bà và suy nghĩ: **'Nữ nhân này sắp chết hôm nay có thể tái sanh vào địa ngục. Vậy bây giờ Ta hãy làm cho bà ấy tái sanh thiên giới bằng cách nhận mè do bà ấy bố thí'.**

Chỉ trong chốc lát, Ngài đi từ Sàvatthi (Sá Vệ) đến Ràjagaha, và trong khi Ngài đi khất thực ngang qua thành Ràjagaha, Ngài đến cửa nhà bà. Nữ nhân ấy thấy đức Thế Tôn, lòng tràn ngập hân hoan hạnh phúc, vội đứng lên chấp hai tay, và thấy không có gì khác xứng đáng để cúng dường, bà rửa tay chân và lùa mè lại thành một đồng, bà bụm cả hai tay lại, bốc đầy mè và đặt nắm mè vào bình bát đức Thế Tôn. Do lòng từ mẫn đối với bà, đức Thế Tôn bảo: 'Mong con được an lạc', rồi tiếp tục lên đường.

Đêm ấy, lúc gần rạng đông, bà kia từ trần và được tái sanh vào cõi trời Ba mươi ba trong một Lâu đài bằng vàng rộng mười hai do-tuần.

Tôn giả Mahà-Moggallàna (Mục Kiền Liên), trong lúc du hành lên cõi trời (như được tả trên đây), gặp bà và hỏi:

1. Nàng Thiên nữ sắc đẹp siêu phàm
Đang chiếu mười phương với ánh quang,
Nàng đứng, toàn thân đều tỏa sáng
Như vì sao cứu hộ trần gian.

2. Vì sao nàng được sắc như vậy,
Vì có gì nàng vinh hiển đây,
Những lạc thú gì nàng mến chuộng
Trong tâm, đều xuất hiện ra ngay?

3. Hỡi nàng Thiên nữ đại oai thần,
Nàng tạo đức gì giữa thế nhân,
Thần lực nàng vì sao rực rỡ,
Dung quang sáng chói khắp mười phương.

4. Nàng Thiên nữ ấy hỷ tâm tràn,
Được Mục-liên Tôn giả hỏi han,
Nàng giải đáp ngay phần hạnh nghiệp,
Và đây là kết quả cho nàng:

5. Trong đời sống trước giữa phàm trần,
Con được sinh làm một thế nhân,
Con gặp Phật-đà vô lậu hoặc,
An nhiên tâm trí, chẳng mê lầm.

6. Gặp Phật, con đầy đủ tín thành,
Cúng dường lễ vật chính tay mình,
Lòng không tham vọng, đem mè tặng
Đấng Giác Ngộ là bậc xứng danh.

7. Vì thế sắc con đẹp thế này,
Và con vinh hiển ở nơi đây,
Bất kỳ lạc thú nào trong dục
Yêu chuộng, tức thì xuất hiện ngay.

8. Xin trình Tôn giả đại oai thần,
Công đức con làm giữa thế nhân,

Nhờ đấy, oai nghi con rục rở,
Dung quang tỏa sáng khắp mười phương. [1]

1.2 Lâu Đài Của Nàng Chiên-Đà-La (Candàlì-Vimàna)

Trong lúc đức Thế Tôn đang trú ngụ tại Ràjagaha, **Ngài nhập định Đại bi mà chư Phật thường trú**, sau đó xuất định và quán sát thế gian. Ngài thấy ngay trong thành phố ấy tại khu vực của dân chúng Candàla (Chiên-đà-la, hạng người vô loại khốn cùng không ai tiếp xúc) **có một bà lão sắp mạng chung và một ác nghiệp đưa đến địa ngục đã xuất hiện cho bà.**

Với tâm Đại bi, MUỐN làm cho bà tạo một nghiệp lành đưa đến cõi trời, Ngài suy nghĩ: 'Ta sẽ an trú kẻ ấy vào thiên giới', Ngài liền cùng đại chúng Tỷ-kheo vào Ràjagaha khất thực.

Vào lúc ấy, bà lão Chiên-đà-la chống gậy ra khỏi thành, thấy đức Thế Tôn đến gần, và khi bà đối diện Ngài, bà dừng lại. Đức Thế Tôn cũng dừng lại và đứng ngay trước mặt bà như thể cản bà tiến lên.

Sau đó, Tôn giả Mahà-Moggallàna, biết tâm bậc Đạo Sư và cũng biết thọ mạng bà lão sắp hết, bèn thúc giục bà đánh lễ đức Thế Tôn:

1. Lễ chân đức Phật Go-ta-ma,
Vì xót thương cho số phận bà,
Giác giả tối cao, danh tiếng rộng,
Đứng ngay trước mặt, hỡi Chiên-đà.

2. Hãy hướng tâm đầy đủ thiện duyên
Về Ngài La-hán, bậc an nhiên,
Mau mau đánh lễ, hai tay chắp,
Vì mạng sống kia chẳng được bền!

Khi bà lắng nghe lời Tôn giả, lòng đầy xúc động, bà phát khởi tâm tín hướng về bậc Đạo Sư, liền đánh lễ Ngài với năm phần thân thể sát đất, và do hân hoan trước đức Phật, bà nhất tâm đứng yên lặng, đầu cúi xuống. Đức Thế Tôn bảo:

- Thế này là đủ để bà ấy lên thiên giới.

Xong Ngài vào thành với đại chúng Tỷ-kheo. Ngay lập tức sau đó, một con bò cái chạy trốn cùng với bê con, lao về phía bà già, lấy cặp sừng húc bà chết tại chỗ.

Để giải thích tất cả sự kiện này, chư vị Trưởng lão kết tập Kinh điển ngâm hai vần kệ;

3. Được lời khuyên của bậc chân nhân
Là bậc mang thân xác cuối cùng,
Bà lão Chiên-đà liền đánh lễ
Cổ-đàm Giác Giả, đại danh lừng.

4. Bò cái đá người khốn khổ trên,
Lúc bà đang đứng chấp tay lên
Khẩu đầu đánh lễ ngài Viên Giác,
Người chiếu hào quang giữa bóng đêm.

Sau đó, bà được tái sanh giữa cõi trời Ba mươi ba. Bà có một đoàn tùy tùng hộ tống gồm cả một trăm ngàn tiên nữ.

Ngay đúng ngày hôm ấy, bà đã hóa thành một Thiên nữ trong Lâu đài của mình, hiện xuống cõi trần, tiến đến gần Tôn giả Mahà-Moggallàna và cung kính đánh lễ Tôn giả.

Để giải thích việc này Thiên nữ nói:

5. Bạch Tôn giả đại lực anh hùng,
Con đã đạt thiên giới lực thần,
Đến đánh lễ người vô lậu hoặc,
An nhiên, thanh tịnh, ở trong rừng.

Bác Trưởng lão hỏi:

6. Nàng Thiên nữ có sắc như vàng,
Danh tiếng cao vời, tỏa ánh quang,
Tô điểm ngọc châu, vừa hiện xuống
Từ lâu đài, đánh lễ nghiêm trang,
Được đoàn tiên nữ theo hầu cận,
Hãy nói là ai đó hỏi nàng?

Được Trưởng lão hỏi, Thiên nữ đáp bốn vần
kệ:

7. Tôn giả, con là kẻ khốn cùng,
Được ngài thúc giục, bậc anh hùng,
Con liền đánh lễ Cồ-đàm Phât,
Bác Ứng Cúng, danh vọng lấy lừng.

8. Khi con đánh lễ chân Ngài xong,
Là kẻ khốn cùng, con mạng vong,
Hiện ở Lâu đài muôn điểm lệ,
Lâm viên Hỷ Lạc cõi thiên cung.

9. Trăm ngàn tiên nữ đứng hầu con,
Xuất chúng, con hơn hẳn cả đoàn,
Vượt trội các nàng về mỹ sắc,
Vinh quang danh vọng, mạng trường tồn.

10. Nhiệt tâm, con tỉnh giác tỉnh cần,
Khi đã làm nhiều thiện sự xong,
Tôn giả, con về đây đánh lễ
Bác hiền lân mẫn cõi phàm trần.

Lần nữa, một vần kệ lại được chư vị kết tập
Kinh điển thêm vào:

11. Khi việc này vừa được nói xong,
Nàng Chiên-đà ấy dáng tri ân
Xác minh việc trước, và quỳ lạy
Bác Ứng Cúng rồi biến mất luôn.

Tôn giả Mahà-Moggallàna trình lại sự kiện ấy lên đức Thế Tôn. Ngài liền lấy đó làm đề tài thuyết pháp cho hội chúng được hưởng nhiều lợi lạc. [2]

1.3 Chuyện Thí Dụ Phước Điền (Khettupamà)

Đức Thế Tôn kể chuyện này trong lúc đang trú tại chỗ nuôi sóc ở Veluvana (Trúc Lâm) gần Ràjagaha (Vương Xá).

Thời ấy, ở Vương Xá có một người chủ ngân khố giàu sang vô cùng và chỉ được biết qua danh hiệu Đại phú ông (Mahàdhanasetthi). Ông có một con trai độc nhất rất khả ái và xinh đẹp. Khi cậu đến tuổi trưởng thành, cha mẹ cậu suy nghĩ như vậy: 'Nếu con ta chi tiêu một ngàn đồng mỗi ngày, thì dù cả trăm năm nữa số lượng tài sản này cũng sẽ không hết'.

Họ chẳng dạy cậu một nghề gì cả, vì suy nghĩ: 'Việc học nghề sẽ tốn nhiều công sức mệt nhọc, cứ để nó an nhàn thân tâm hưởng thọ giàu sang thỏa thích'.

Thay vì dạy nghề, khi cậu đến tuổi mười sáu, họ cưới cho cậu một cô dâu kiều diễm, nhưng hoàn toàn thiếu đạo hạnh. Cùng với cô vợ, cậu đổ hết thời giờ vào việc hưởng thụ, thích thú tầm cầu dục lạc.

Khi cha mẹ mất, cậu phung phí tiền của vào đám vũ nữ, ca nhân và các đám vui chơi khác; sau khi tiêu hết tài sản, cậu trở nên nghèo khó, phải cố xoay xở để sống bằng cách vay nợ. Nhưng khi cậu không còn có thể vay được nữa và bị các chủ nợ thúc bách, cậu đưa hết ruộng vườn, trang trại, nhà cửa cùng

các gia sản khác rồi trở thành kẻ hành khất, sống trong nhà tế bần của thành phố ấy.

Bấy giờ, một hôm, bọn cướp gặp cậu và bảo:

- Này chú, xem đây, chú làm sao ra khỏi cuộc sống khốn khổ này, chú còn trẻ và có năng lực. Hãy đi theo bọn ta và sống đầy đủ thoải mái bằng cách trộm cắp. Bọn ta sẽ tập luyện cho chú.

Cậu đồng ý và đi theo chúng. Bọn trộm cướp cho cậu một cây gậy lớn; và trong khi chúng đột nhập vào một cái nhà mà bọn chúng đã đục thủng một lỗ lớn, chúng đặt cậu ở chỗ ra vào và nói:

- Nếu có ai đến, hãy đánh chết nó đi.

Cậu vốn tâm trí dần độn, không phân biệt bạn thù, liền đứng đó và chỉ chờ đợi người khác đi đến.

Bấy giờ, người trong nhà trở dậy, chạy đi thật nhanh, nhìn đây đó, chợt thấy cậu đứng ở lỗ thủng ấy. Họ vừa nói:

- Chúng đây rồi, quân khốn kiếp, lũ trộm cướp, họ vừa chụp lấy cậu đưa đến nhà vua, trình:

- Tâu Đại vương, tên trộm này bị bắt lúc đang phá nhà.

Vua ra lệnh cho đám quân giữ thành:

- Chặt đầu nó đi.

Bọn này giam cậu vào ngục và đưa đến nơi hành hình, chúng đánh cậu bằng roi trong lúc cậu đi theo tiếng trống xử tội. Cùng lúc quần chúng la lớn:

- Tên cướp phá hoại này đã bị bắt ở thành này.

Bấy giờ ở trong thành ấy, có nàng hoa khôi tên là Sulasà đang đứng bên cửa sổ. Nàng thấy cậu bị dẫn đi ngang, và vì nàng đã quen biết cậu từ thời trước nên nàng có cảm tình với cậu vốn là người từng đạt đại phú quý trong thành này, nàng liền cho gửi mứt bánh và nước uống, lại nhờ người nhắn với bọn giữ thành:

- Cầu mong các tôn ông đợi cho đến lúc người này ăn xong mứt bánh và uống nước.

Cùng lúc ấy trong thành này, **Tôn giả Mahà-Moggallàna (Mục Kiền Liên)** đang quán sát bằng thiên nhãn và thấy tình cảnh nguy khốn của kẻ này, **Tôn giả động lòng bi mẫn và suy nghĩ: 'Vì kẻ này chưa hề làm công đức gì, mà chỉ tạo ác nghiệp, y sẽ bị tái sanh vào địa ngục. Nay nếu ta đi ra và y cho ta mứt bánh và nước uống, y sẽ được tái sanh vào hội chúng các địa thần. Ta phải giúp đỡ kẻ này'.**

Vì vậy Tôn giả liền xuất hiện trước tội nhân ngay khi mứt bánh và nước được mang đến. Khi cậu thấy vị Trưởng lão, tâm cậu được an lạc và cậu suy nghĩ: 'Ta có lợi ích gì nhờ ăn mứt bánh này nếu ta phải chết? Giờ đây, chúng sẽ làm hành trang cho ta lên đường đi đến thế giới bên kia'.

Thế là cậu nhờ đưa bánh mứt và nước uống đi cúng vị Trưởng lão. Khi Tôn giả Moggallàna thấy nỗi thống khổ của cậu đã trở thành hoan hỷ, Tôn giả ngồi xuống và ăn uống xong rồi đứng dậy đi lên đường.

Còn người ấy bị các đao phủ đưa đến nơi xử tội và chém đầu. Nhờ hành động tín thành đối với Trưởng lão Moggallàna, phước điền vô thượng ở đời, kẻ ấy xứng đáng được tái sanh

vào thiên giới cao cả. Nhưng vì niềm luyến ái phát ra đối với Sulasà khi cậu suy nghĩ: 'Ta tạo được lễ cúng dường này là nhờ nàng', nên ngay lúc lâm chung, tâm cậu trở thành bất tịnh và cậu tái sanh vào cảnh giới thấp hơn, làm vị thần ở trong cây chuối lớn có tàn lá rậm rạp trong rừng hoang.

Bấy giờ tình cờ vị thần thấy Sulasà trong vườn của nàng liền mang nàng đến nơi cư trú của vị ấy. Mẹ nàng than khóc, bảo vị ấy sau một tuần phải đem nàng trở lại. Bà mẹ kể chuyện cho mọi người nghe, khi họ hỏi bà sự việc đã xảy ra, và họ tràn đầy kinh ngạc bảo nhau:

- Các bậc A-la-hán quả thật là phước điền vô thượng ở đời, ngay một hành động từ bi nhỏ bé đối với chư vị cũng làm cho con người tái sanh vào cõi chư Thiên.

Chư Tăng thuật chuyện này lên đức Thế Tôn, Ngài bèn ngâm các vần kệ này để giải thích sự việc:

1. Bậc Thánh ví như các ruộng đồng,
Người cho là chính các nhà nông,
Hạt gieo là vật đem dâng cúng,
Kết quả từ đây được hưởng phần.

2. Hạt giống đây và đám ruộng đồng
Dành cho nọ quĩ lẫn người trồng,
Nơi này nọ quĩ thường an hưởng,
Thí chủ tín thành phước đức tăng.

3. Vì hành thiện nghiệp ở trên đời,
Cúng lễ các ma quĩ đối mỗi,
Sẽ đến cõi thiên làm trú xứ,
Nhờ người đã tạo nghiệp an vui.

Khi pháp thoại chấm dứt, tám vạn bốn ngàn người được đắc Pháp nhãn. [3]

Ba câu chuyện trên có những đặc điểm chung là cả ba chúng sanh hữu tình đều có những ác nghiệp, sắp chết và bị đọa vào địa ngục và cả ba đều được sinh lên thiên giới nhờ Tha Lực: Phật Lực hoặc Thánh Lực. Cả ba trường hợp nhân quả đồng thời: cúng mè, đánh lễ Thế Tôn là nhân. Kết quả sanh thiên là nhờ Phật Lực hay Phước điền của Phật và Thánh đệ tử. Tương tự trong Hán Tạng: Nguyên Lực của Phật A Di Đà tiếp dẫn chúng sanh Niệm Phật: Niệm Phật là Nhân, vãng sanh Tây Phương Cực Lạc là quả. Quả Vãng sanh là do Phật Lực của Phật A Di Đà đã thành tựu 48 đại nguyện độ khắp chúng sanh quyết định. Ba trường hợp sinh thiên này tương đồng với những lời kinh trong Quán Vô Lượng Thọ Kinh: khi một người sắp chết do nghiệp lực bị đọa ác đạo nhưng sẽ được đởi nghiệp vãng sanh nếu kẻ ấy may mắn được thiện trí thức khuyên bảo niệm thánh hiệu Nam Mô A Di Đà Phật tương tục mười niệm thì nhờ nguyện lực của Phật A Di Đà kẻ ấy được vãng sanh Tây Phương Cực Lạc Quốc.

2. Tính Logic của Tha lực

2.1 Tác ý lên nhân tốt đã có sẵn (do chúng sanh hữu tình đã gieo trồng) làm trở quả lành:

Đức Phật có thể tác ý khiến cho nhân tốt (mà chúng ta đã trồng) trở quả cho dầu bao vây chúng ta là những nghiệp xấu ác (nhân xấu chúng ta đã gieo). Như câu chuyện trong bộ Tăng Nhất A Hàm, quyển một, trang 126 sau đây:

Bấy giờ trước đại chúng đông đảo Tỳ Kheo (Tăng) tại thành La Duệch vườn Ca Lan Đà, đức Phật bảo các Tỳ Kheo:

"Các Thầy có thấy pháp (suy nghĩ, nói năng, việc làm) của Đề Bà Đạt Đa (Em con người Chú của đức Phật) là thanh tịnh chăng?, ngược lại Đề Bà Đạt Đa tạo ác sâu nặng, sẽ chịu tội nhiều kiếp không thể chữa trị. Ta chẳng thấy Đề Bà Đạt Đa có một tí điều lành có thể kể ra được. Ví như có người rơi xuống cầ tiêu sâu, thân hình chìm lỉm, không còn một chỗ nào sạch, người khác muôn cứu vớt lên, đứng ngó xem thấy người đó chẳng còn có một chỗ nào sạch để có thể nắm kéo lên, liền bỏ đi, này các Tỳ Kheo, tại sao như thế? Vì Đề Bà Đạt Đa một mực ngu si, tham đắm lợi dưỡng (Đồ ăn, vật dụng v.v... của Thái tử A Xà Thế), tạo tội ngũ nghịch (tội ngũ nghịch gồm: giết cha mẹ, muốn hại Phật, phá rối Tăng đoàn, giết Tăng Ni, có tà kiến như không tin nhân quả ...). Khi chết sẽ đọa Địa ngục chịu tội nhiều kiếp (mỗi kiếp khoảng hơn 16 triệu năm), này các Tỳ Kheo, đã sinh tâm ưa lợi dưỡng hãy lìa bỏ, nếu chưa sinh tâm dánh mắc lợi dưỡng đừng cho sinh khởi".

Đức Phật nói tiếp:

"Giả thử Ta thấy Đề Bà Đạt Đa có một chút pháp lành, Ta đã không thọ ký phải chịu tội nhiều kiếp, thế nên, này Tỳ Kheo si mê, sở dĩ như thế vì Đề Bà Đạt Đa ngu si tham đắm lợi dưỡng lại còn tạo điều nghịch ác, này các Tỳ Kheo, hãy học điều này". [4]

Như vậy nếu như Đề Bà Đạt Đa có nghiệp

lành nào, phải chăng Đề Bà Đạt Đa sẽ được cứu qua sự tác ý của Thế Tôn khiến cho nhân tốt này trở quả? Thí dụ một người rơi xuống hầm phân không có chỗ nào sạch để người khác nằm vào đó mà kéo lên là một thí dụ rất ấn tượng. Có thể giải thí dụ này như sau: người khác có thể ví như Thế Tôn và chỗ sạch là nghiệp lành mà Đề Bà Đạt Đa đã tạo.

Thật logic trong Hán Tạng có một tích truyện cổ kể về tên cướp Kiện Đạt Đa đang chịu cực hình ở địa ngục do vô số ác nghiệp hắc đã gây ra: cướp của, giết người, đốt nhà vv. Với lòng bi mẫn, Đức Phật muốn cứu hắc bằng cách quan sát thiện nghiệp hắc đã làm và đã tác ý cho thiện nghiệp này trở quả như trong câu truyện sau:

Kiện Đạt Đa ích kỷ.

"Có một hôm Đức Phật đi dạo bên bờ hồ sen. Lúc ấy buổi sáng sớm, gió nhẹ thổi, hương sen phảng phất. Từ dung của Đức Phật như trăng rằm, ngài chăm chú nhìn giữa hồ sen, thấy hoa sen hàm tiếu nở đầy hồ, nước xanh trong vắt, lấp lánh ánh sáng.

Bỗng nhiên, bằng huệ nhãn Ngài nhìn thấu qua đáy hồ và thấy cảnh địa ngục.

Trong địa ngục bốn phía đen ngòm có một hồ máu đỏ tanh tưởi, trong đó ngàn vạn tội nhân đang chìm nổi, khóc than thảm thiết, có kẻ thì sức lực cạn kiệt mệt mỏi, có kẻ thì giãy dụa vùng vẫy. Giữa đám tội nhân ấy, Đức Phật nhìn ra một người mạnh khỏe nhất, tên là Kiện Đạt Đa, cũng đang hết sức vùng vẫy giãy dụa.

Kiếp trước, Kiện Đạt Đa là một tên tướng cướp chuyên môn đốt nhà và giết người, không có tội ác nào mà hắc không nhúng tay

vào, vì tội ác dấy đây chồng chất mà phải đọa xuống địa ngục.

Nhưng có một lần, sau một vụ cướp của đốt nhà, trên đường về hăn thấy một con nhện nhện đang từ từ bò ngang qua đường. Khi hăn vừa đưa chân lên tính đạp xuống kết liễu mạng sống của con nhện, bỗng nhiên hăn khởi lên một niệm lành trong tâm "Con nhện nhỏ bé này cũng có sinh mệnh, cho nó chết giữa đường kể cũng tội nghiệp, thôi hôm nay ta tha cho nó, làm phước một phen!" Con nhện dưới chân hăn vội ba chân bốn cẳng chạy bán mạng tìm đường sống.

Khi Đức Phật quan sát tới việc thiện của hăn, Ngài tìm cách cứu Kiện Đạt Đa ra khỏi địa ngục. Vừa khéo, một con nhện của thế giới Cực Lạc đang giăng một sợi tơ bạc tuyệt đẹp giữa những cành hoa. Đức Phật bèn nắm lấy sợi tơ bạc ấy, và thả từ hồ sen xuống tận địa ngục.

Địa ngục đen ngòm không chút ánh sáng, dễ sợ như một ngôi nhà mồ, chỉ thấy có một vài bộ mặt hung ác gớm ghiếc và vô số tội nhân như những hạt cát chìm nổi trong hồ máu, bò trườn vằn vẹo như những con trùng.

Kiện Đạt Đa vốn khoẻ mạnh, vô tình ngẩn đầu lên, thấy giữa không gian đen ngòm có một lằn ánh sáng chiếu xuống đỉnh đầu hăn. Như gặp được cứu tinh hăn mừng rỡ nghĩ rằng:

- Ê, đây không phải là một sợi tơ nhện từ cõi trời xa thăm thẳm kia đang từ từ hạ xuống hay sao? Giả sử như ta bám được sợi tơ nhện này rồi cứ thế mà leo lên, làm gì mà không thoát được địa ngục và trèo lên tới thế giới Cực Lạc?

Nghĩ thế xong, hắn bèn hai tay nắm lấy sợi tơ nhện, rồi vận dụng hết sức lực cố gắng trèo lên. Cái nghề trèo cây đu cành vốn là nghề của một tên tướng cướp như hắn, nên hắn trèo một cách dễ dàng như ăn cơm bữa!

Nhưng khoảng cách giữa địa ngục và Cực Lạc thế giới sao mà xa xôi diệu vợi, dẫu ráng tới đâu cũng không thể trong một lúc mà leo tới được. Sau một khoảng thời gian dài, Kiện Đạt Đa từ từ thấm mệt, hắn đành phải lơ lửng giữa hư không mà nghỉ ngơi.

Lơ lửng giữa hư không như thế, Kiện Đạt Đa thuận mắt nhìn xuống phía dưới. Hồ máu trong địa ngục bây giờ đã chìm ẩn trong một màu đen sâu thẳm, mù mờ không thấy rõ nữa. Kiện Đạt Đa lòng như nở hoa, mừng rỡ cất tiếng cười hô hô.

Đột nhiên hắn thấy phần dưới của sợi tơ nhện có vô số tội nhân hiện đang lũ lượt như đàn kiến theo gương hắn cố gắng trèo lên. Hắn kinh hoàng phần nộ tự bảo "Mỗi một mình ta trèo mà còn sợ sợi tơ nhện mong manh kia đứt mất, huống chi với sức nặng của từng đó người! Nếu chẳng may sợi tơ nhện đứt thì tất cả những cố gắng và hy vọng của ta sẽ tan thành bọt nước, để rồi lại phải rơi xuống địa ngục chịu khổ nữa!" Lũ tội nhân vẫn hàng hàng lớp lớp không ngừng trèo lên, càng lúc càng đông. Kiện Đạt Đa cuống quýt vừa sợ vừa giận, nổi sân hận la hét om sòm:

- Ê! Ê! Cái lũ tội nhân kia! Sợi tơ nhện này là của ta khám phá, nó thuộc quyền sở hữu của ta! Ai cho phép bọn

bây trèo lên? Đi xuống! Đi xuống!

Vừa dứt lời, sợi tơ nhện bỗng đứt ngay ở phía trên chỗ Kiện Đạt Đa đang nằm.

Tên Kiện Đạt Đa ích kỷ kia giữa hư không xoay tít mấy vòng, rồi rơi tòm xuống địa ngục trở lại. Phần tơ nhện còn lại vẫn óng ánh, lấp lánh trong địa ngục tối tăm lặng im như cỏi chết, nhưng quá xa tầm tay với của tội nhân, như một con diều lơ lửng cao vút trong không trung.

Khuôn mặt từ bi của Đức Phật liền phủ lên một thoáng buồn. Ngài khẽ lắc đầu thở dài một tiếng.

Hoa sen nở đầy hồ vẫn tỏa hương ngào ngạt, lá sen mềm mại vẫn xanh mơn mớn, mà lòng xót thương từ bi của Đức Phật thì cứ vẫn dạt dào.” [5]

Phải chăng sự tác ý của Đức Phật vào nghiệp lành của chúng sanh hữu tình bị ác nghiệp trùng trùng bao vây làm xuất sinh quả lành được minh chứng qua lời nguyện của Tỳ Kheo Pháp Tạng (tiền thân của Phật A Di Đà) trước Thế Gian Tự Tại Vương Như Lai như trong đoạn kinh của Vô Lượng Thọ Kinh?

“Nguyện khi an trú trong Tam Muội

Thường phóng hào quang chiếu chúng sanh

Cảm ứng sâu xa chỗ thanh tịnh

Trang nghiêm thù thắng chẳng đâu bằng”

(Phẩm IV-Trang 6) [6]

và

“Luân hồi sáu nẻo khắp quần sanh

Chóng sanh cỏi con thọ an lạc

(Phẩm IV-Trang 13)

Phải chăng 'Cảm ứng sâu xa chỗ thanh tịnh' có ý rằng bất chấp nghiệp chướng sâu dày, quang minh cũng 'tìm đến' những nghiệp lành (thanh tịnh) của chúng sanh? Chính vì thế Phật A Di Đà có danh hiệu là Vô Ngại Quang Như Lai, Giải Thoát Quang Như Lai...

2.2 Không có hành lành nào nhưng tác ý tạo nhân quả đồng thời

Câu chuyện thứ ba ở phần 1 về người tử tội chứng minh điều này: Tôn giả Mahà-Moggallàna (Mục Kiền Liên) đang quán sát bằng thiên nhãn và thấy tình cảnh nguy khốn của kẻ này, Tôn giả động lòng bi mẫn và suy nghĩ: **'Vì kẻ này chưa hề làm công đức gì, mà chỉ tạo ác nghiệp, y sẽ bị tái sanh vào địa ngục.'**

Nay nếu ta đi ra và y cho ta mút bánh và nước uống, y sẽ được tái sanh vào hội chúng các địa thần. Ta phải giúp đỡ kẻ này' [7]

Kết luận: Rõ ràng qua những dẫn chứng từ hai nguồn kinh tạng, Phật lực và Thánh lực biểu hiện của tha lực (phước điền hoặc nguyên lực đã thành tựu) đúng là bất khả tư nghị, giúp chúng sanh sắp bị đọa vào ác đạo sanh về cõi lành (Thiên giới hoặc Tịnh độ). Sự tác ý của Thế Tôn vào nhân lành của chúng sanh hữu tình bị vây hãm vô vàn nghiệp ác để tạo quả theo ý muốn vì lòng bi mẫn được ví như người nông dân phát hiện một hạt giống ngô tốt giữa đám cỏ dại và làm nó trở quả vậy. Hạt giống ngô không thể nào trở quả trong đám cỏ dại thế nhưng nó sẽ được trở qua nhờ 'Tha lực' của người nông dân: loại bỏ đám cỏ, chăm sóc hạt giống ngô nảy mầm cho đến khi ra hoa và trở quả. Tuy

nhiên, bài tiểu luận này nhằm mục đích tôn kính ân đức của Phật Đà luôn bi mẫn chúng sanh không phân biệt và luôn tìm cách bạt độ những chúng sanh tội khổ. Đừng đợi Đấng Từ Tôn đến cứu chúng ta mà tốt nhất chúng ta nên siêng năng tạo nghiệp lành và tích lũy từng ngày. Siêng năng làm công tác thiện nguyện, niệm phật, ngồi thiền, tụng kinh, trì chú khiến đời sống chúng ta hiện tại được an lạc, tự tại an nhiên giữa đời thường và đến khi bỏ báo thân được sanh về Tây Phương Cực Lạc, hoặc ít nhất được vào quả dự lưu (nếu tu thiền) để tiếp tục tinh tấn tiến tu các kiếp tiếp theo cho đến khi đạt được giải thoát hoàn toàn. Là Phật tử chúng ta luôn cố gắng làm sao để 'sống hạnh phúc chết bình an'.

Nguyện Đem công đức này

Hướng về chúng sanh khắp pháp giới

Đồng sanh cõi Cực Lạc

3. Nguồn Tham Khảo

[1] Tiểu bộ Kinh – Tập II Khuddaka Nikàya – Thiên Cung Sự, Phẩm I: Lâu Đài Nữ Giới, Chuyện thứ mười: Lâu Đài Do Cúng Mè (Taladakkhina-Vimàna), Giáo Sư Trần Phương Lan dịch

[2] Tiểu bộ Kinh – Tập II Khuddaka Nikàya – Thiên Cung Sự, Phẩm II Cittalatà, 4.(21). Chuyện thứ tư: Lâu Đài Của Nàng Chiên-Đà-La (Candali-Vimàna, Giáo Sư Trần Phương Lan dịch.

[3] và [7] Tiểu bộ Kinh – Tập II Khuddaka Nikàya – Ngạ Quỷ Sự, Phẩm I: Con Rắn, Chuyện thứ nhất: Thí Dụ Phước Điền, Giáo Sư Trần Phương Lan dịch

[4] Lòng Tin –Toàn Không [Online] available <http://phapbao.org/long-tin-2/>

[5] Truyện Cổ Phật Giáo, PHẦN I: Những chuyện đương thời Đức Phật, Chuyện thứ sáu:. Kiện Đạt Đa ích kỷ, Diệu Hạnh Giao Trinh sưu tầm và kể chuyện, Nguyễn Minh Tiến hiệu đính và giới thiệu [Online] available <http://hoavouu.com/a11791/6-kien-dat-da-ich-ky>

[6] Phật Thuyết Đại Thừa Vô Lượng Thọ Trang Nghiêm Thanh Tịnh Bình Đẳng Giác Kinh – Việt dịch: Tâm Tịnh

THIỀN ĐẠI THỪA

TÂM THÁI

Theo Thiền sư Tôn Mật, đời Đường, thì có thể phân chia Thiền làm 5 loại, trong đó có 3 loại thực sự theo đúng đường lối tu hành của đạo Phật là : Thiền Nguyên thủy (Tiểu thừa), Thiền Đại thừa, và Thiền Như Lai tối thượng. Thiền không những là một pháp môn chánh của Phật giáo, mà còn là cơ sở của tư tưởng Phật giáo. "**Phật giáo ly khai Thiền quán thì Phật giáo sẽ mất hết sinh khí**" (trích: Đại thừa Phật giáo Tư tưởng luận". Dù tu theo Nguyên thủy hay Đại thừa thì cũng đều áp dụng pháp Thiền, nhưng tới Đại thừa lại phân làm Thiền Đại thừa và Thiền Như Lai tối thượng (cũng còn được gọi là Thiền Tổ sư, Thiền Như Lai thanh tịnh ... nhưng tên thường dùng nhất là Thiền tông, vì là một trong mười tông của Đại thừa). Cuốn "Đại thừa Phật giáo Tư tưởng luận" đã phân tách một cách gọn gàng sự khác biệt của Thiền tông đối với các môn Thiền khác của Đại thừa: "**Thiền tông lấy phương diện hoạt động hiện thực làm chủ nghĩa để phát khởi. Đó là đặc sắc rất lớn của Đại Ma Thiền, đã từ các Thiền phái làm nổi bật một sắc thái riêng để rồi không bao lâu đã trở thành một phái độc lập**". Bài này trình bày về Thiền Đại thừa, còn Thiền tông sẽ được trình bày trong bài khác. Thiền Đại thừa gồm những pháp Thiền trích từ các kinh Đại thừa, vì vậy cuốn "Phật học Phổ thông, khóa V" có kể ra những pháp Thiền như "Pháp hoa tam muội, Niệm Phật tam muội, Giác ý tam muội, Thủ lăng nghiêm tam muội

... ". Nói chung về bất cứ pháp Thiền nào cũng có hai phần là: Chỉ và Quán. "Chỉ" (samatha) được coi như phần hình thức của Thiền, có tính cách tiêu cực, cốt để giữ cho thân và tinh thần không tán loạn, dao động. "Quán" (vipassana) là phần nội dung của Thiền, có tính cách tích cực, cốt để "thống nhất tinh thần, triệt để tập trung chú ý, chuyên tư duy về một vấn đề nào đó, để cuối cùng đi đến sự dung hòa với toàn ý thức." Có thể nói là tu Chỉ để được Định, tu Quán để được Tuệ. Trong đạo Phật thì Giới, Định và Tuệ là ba điều căn bản, vì vậy nên Thiền, bao gồm Định và Tuệ, được coi là căn bản trong việc tu theo đạo Phật vậy. Về Thiền Đại thừa thì cần tìm hiểu pháp hành Thiền trong các kinh điển. Tu theo Đại thừa tức tu theo hạnh Bồ tát, căn cứ theo Lục độ Ba la mật. Lục độ Ba la mật gồm có sáu điều là: Bố thí, Trì giới, Nhẫn nhục, Tinh tiến, Thiền định và Trí tuệ. Cuốn "Phật học Phổ thông, khóa thứ IV" có giảng nghĩa Thiền định như sau : **"Tập trung tâm ý vào một đối tượng duy nhất không cho tán loạn, để tâm thể được vắng lặng và cho tâm dụng được mạnh mẽ hầu quan sát và suy nghiệm chân lý"** (trang 110). Sau đây là phần trích dẫn pháp tu Thiền được chỉ dẫn trong một số kinh điển chính của Đại thừa:

Kinh Thủ lăng nghiêm:

Trong kinh Thủ lăng nghiêm (Surangama sutra), đức Phật nói với ngài A Nan: **"ba nghĩa quyết định của sự tu hành, đó là thu nhiếp cái tâm gọi là Giới, nhân Giới mà sanh Định, nhân Định mà phát Tuệ, thế gọi là ba pháp Vô lậu học"** (trang 677).

Nếu không có Thiền định thì không có Trí tuệ được, cho nên Thiền định là căn bản của Lục độ. Trong Thiền Đại thừa thì pháp Chỉ không được chú trọng nhiều vì cũng áp dụng gần như pháp Chỉ của Thiền Nguyên Thủy. Đại thừa đặt trọng tâm về vấn đề Quán, cho nên cũng gọi là Thiền Quán, và không có một pháp Quán cố định nên khó có thể kể hết các pháp Thiền của Đại thừa. Trong kinh Thủ Lăng nghiêm khi ngài A Nan hỏi về pháp tu nào để mau được giải thoát, ra khỏi vòng sanh tử luân hồi, thì đức Phật chỉ cho pháp tu "Như huyễn Tam ma đề", (Tam ma đề là phiên âm của Samadhi, có nghĩa là định, chánh định):

*"Ấy gọi là Như huyễn Tam ma đề,
Bảo giác chắc như Kim cương vương,
Không nhiễm, tịnh như diệu liên hoa,
Gãy ngón tay, vượt hàng vô học;
Pháp ấy không gì so sánh được,
Là một đường thẳng vào Niết bàn,
Của các đức Thế tôn mười phương."*

Pháp quán "Như huyễn" được cư sĩ Tâm Minh giảng trong cuốn kinh đó là "**quán tất cả các pháp thế gian và xuất thế gian đều như huyễn, hình như có, chứ không thật có, nghĩa là, đem tính như huyễn mà lan khắp, mà in vào các pháp; ngoài tính như huyễn ra, không còn một pháp nào nữa**" (trang 480). Có điểm nên được đặc biệt lưu ý trong mấy câu kệ trên là nếu tu được pháp này thì chỉ trong thời gian gãy ngón tay là vượt hàng vô học. Khi đức Phật giảng kinh Lăng Nghiêm thì ngài A Nan chỉ mới chứng quả Tu đà hoàn (trang 419), tức là mới bước đầu trong bốn quả của hàng Thanh Văn. Mục

đích cứu cánh trong hàng Thanh Văn là đắc A la hán, được coi là bậc "Vô học", tức là không còn có gì phải học nữa, còn ba bậc dưới gọi là "hữu học". Như vậy thì đức Phật nói rõ là tu được pháp đó thì chỉ trong thời gian gảy ngón tay là ngài A Nan có thể từ bậc thấp nhất vượt ngay tới bậc cao nhất trong hàng Thanh văn. Điều đó chứng tỏ sự quan trọng của pháp tu này và cũng chỉ rõ một điểm nữa là việc tu hành không nhất thiết phải theo từng thứ bậc. Những thứ bậc được nói trong các kinh chỉ là phương tiện để mô tả mức độ nhận thức của người tu. Đường tu không phải là một trường học với những lớp học có thứ tự để tốt nghiệp. Có những người phải học đến a tăng kỳ kiếp (số kiếp vô kể) mới tốt nghiệp. Nhưng nói theo thế gian, cũng có những người "nhảy lớp" trong thời gian gảy ngón tay vậy. Phương pháp "nhảy lớp", theo danh từ đạo Phật là "đốn ngộ", đã được đức Phật chỉ cho ngài A Nan trong kinh này là pháp Quán Như huyền.

Tuy vậy nhưng cũng nên lưu ý là mặc dầu có nhiều đệ tử của đức Phật thời đó đã chứng đắc mau chóng, (như trường hợp năm đệ tử đầu tiên của đức Phật là nhóm đạo sĩ Kiều Trần Như, chỉ sau khi được nghe hai bài thuyết pháp đã chứng quả A la hán liền), nhưng cũng có những người như ngài A Nan, mặc dầu là người thông minh, hiểu biết rất nhiều về giáo lý vì luôn theo sát đức Phật tới mấy chục năm, mà rồi đến khi đức Phật nhập Niết bàn mà ngài cũng chưa đạt được quả A la hán. Cho nên nói "có thứ lớp" hay "không có thứ lớp" cũng tùy căn cơ mỗi người, không nên cố chấp vào một ý kiến mà sanh ra bàn cãi.

Trong kinh Kim cang, đức Phật cũng nói về pháp quán Như huyễn trong bài kệ chót của kinh như sau:

**"Tất cả pháp hữu vi,
Như mộng, huyễn, bọt bóng,
Như sương cũng như điện,
Nên khởi quán như thế."**

(Kinh Kim cang giảng giải)

Kinh Lăng Nghiêm không chỉ nói riêng về pháp Quán Như huyễn mà còn kể đến rất nhiều pháp Quán khác. Cả thầy 25 vị Đại bồ tát (kể cả các Bồ tát Di Lặc, Quán Thế Âm, Phổ Hiền, Đại Thế Chí ...) và A la hán mỗi người đều lần lượt trình bày pháp tu riêng của mình, và được đức Phật công nhận là "không có hơn kém, trước sau gì khác nhau" (trang 599). Thí dụ ngài Nguyệt quang đồng tử tu theo pháp quán thủy để vào Tam ma đề. Ngài quán cho đến khi thấy thân mình và các chất lỏng trong mình cùng nước ở khắp thế giới đồng một tính chân không, không hai, không khác và "được pháp vô sinh nhẫn, viên mãn đạo Bồ đề". Như vậy cho thấy không phải có một pháp quán cố định để tu hành chứng đắc, nhưng tùy căn cơ mà áp dụng pháp quán thích hợp.

Kinh Viên giác :

Trong phần mở đầu kinh Viên giác, đức Phật đã nói tới pháp "Như huyễn Tam muội" giống như kinh Thủ lăng nghiêm. Sau đó trong chương VII (Oai Đức Tự Tại), đức Phật đã chỉ rõ ràng phương pháp tu tập để chứng nhập được tánh Viên giác "**Vì trình độ của chúng sanh không đồng, nên các phương tiện**

trở về tánh Viên giác có sai khác, nhưng không ngoài ba phương tiện sau này ".

Ba pháp tu đó là : pháp Xa ma tha (tức tu Chỉ), pháp Tam ma bát đề (tức tu Quán) và pháp Thiền na (tức Chỉ, Quán đồng tu). Pháp tu Chỉ nói trong kinh này là "***giữ cái hạnh yên lặng và lóng các vọng niệm***", khi "***các giác quan vọng thức phiền động đã lặng rồi thì trí huệ thanh tịnh phát sanh***".

Pháp tu Quán : "***quán sát tâm tánh, thân căn và trần cảnh này đều là vật huyễn hóa***", "***Ban đầu quán cảnh là huyễn, nhưng người quán chưa phải huyễn; sau người quán cũng là huyễn và cuối cùng hoàn toàn xa lìa các tướng huyễn***".

Pháp tu Thiền na là : "***không chấp thủ pháp Quán Như huyễn, cũng không chấp pháp Chỉ tịch tịnh. Bồ tát biết rõ thân tâm này đều là vật ngăn ngại, còn tánh Viên giác thì không bị các vật làm chướng ngại, nó vẫn thọ dụng thể giới và thân tâm ở trong cõi trần này, mà không bị cảnh trần ràng buộc, dù phiền não hay Niết bàn cũng không làm lưu ngại được nó***".

Khi thực hành thì không nhất thiết chọn một trong ba pháp tu đó, mà theo trong kinh, có 25 cách tu gồm việc chọn riêng một trong ba pháp đó, hoặc chọn hai hay ba pháp cùng lúc, và thứ tự pháp nào tu trước, pháp nào sau. Thí dụ cách thứ 14 là tu Quán trước, sau tu Thiền na, sau hết tu Chỉ. Cách thứ 22: trước tu Thiền na, sau đồng tu Chỉ và Quán. Nhân đây cũng nên nhắc qua về tính cách quan trọng của kinh Viên giác. Điểm cần chú ý là kinh này nói về việc đức Phật giảng dạy cho các vị đại Bồ tát (100.000 vị cả thầy), chứ không có hàng Thanh Văn. Mục đích của kinh được thể hiện trong câu thỉnh mở đầu

của Bồ tát Văn Thù Sư Lợi : xin đức Phật dạy cho các Bồ tát trong hội **"phải dựa theo pháp nào, tu theo hạnh gì mà được thành Phật"**. Như vậy mục đích của kinh "Viên Giác" là để chỉ cho các Bồ tát và chúng sinh rõ việc tu hành để đạt mục đích tối hậu của đạo Phật là "thành Phật", tức thành người giác ngộ và giải thoát. Sau đó đức Phật chỉ dạy cho Bồ tát Phổ Hiền về phương pháp để đạt tới mục đích thành Phật là quán các pháp "như huyễn". Một khi **"biết được các pháp hư huyễn tức là là được các huyễn, chớ không phải có phương tiện gì khác. Là được các huyễn tức là Giác, cũng không có lớp lang tuần tự gì."** Có thể nói pháp tu này là cứu cánh, không còn là phương tiện như nhiều kinh khác, pháp tu này đi thẳng tới mục đích mà không còn nói tới tuần tự, thứ lớp như các pháp tu hành khác. Trọng tâm của pháp tu theo kinh Viên Giác chính là pháp quán Như huyễn, không khác với kinh Thủ lăng nghiêm, nhưng với chi tiết rõ ràng trong việc thực hành.

Kinh Quán Vô Lượng Thọ:

Tịnh Độ Tông có bốn pháp tu là : Quán tưởng, Quán tượng, Trì danh và Thật tướng. Pháp tu thịnh hành nhất là Trì danh. Bốn pháp tu gồm có: (1) Pháp Quán tưởng là quán các tướng tốt hoặc quán toàn thân Phật, kinh Quán Vô Lượng Thọ chỉ rõ pháp quán này. (2) Pháp Quán tượng là quán hình tượng Phật được họa hoặc đúc. (3) Pháp Trì danh gồm chuyên niệm danh hiệu một đức Phật, thường là đức Phật A Di Đà. (4) Pháp Thật tướng là quán tự thân của mình cũng là tự tánh chân thật của các pháp. Kinh Quán

Vô Lượng Thọ nói về việc đức Phật chỉ dạy cho bà hoàng hậu Vi Đề Hy pháp tu để thấy được thế giới Cực Lạc ở phương Tây "*như người cầm gương sáng tự trông thấy mặt mình*." Đức Phật chỉ cho bà 16 phép quán: (1) quán mặt trời sắp lặn, (2) quán nước đóng thành băng, (3) quán cảnh tượng trên dưới đất lưu ly, ... (16) quán sanh về hạ phẩm. Nhờ pháp tu này mà bà Vi Đề Hy đại ngộ và chứng vô sanh pháp nhẫn, được đức Phật thọ ký vãng sanh. Nói tóm lại pháp Thiền Đại thừa đặt nặng về vấn đề Thiền Quán, nhưng không có một pháp quán nào nhất định vì tùy căn cơ mỗi người mà tu theo pháp quán thích hợp. Nhưng pháp quán được nhắc tới nhiều lần là pháp Quán Như Huyễn, theo các kinh Thủ Lăng Nghiêm, Kim Cang và Viên Giác.

Bất cứ pháp môn nào trong đạo Phật, dù thuộc Nguyên thủy hay Đại thừa, thì cũng đều áp dụng Thiền, chỉ có khác nhau về phương pháp. Tu Chỉ thì được Định và tu Quán thì được Tuệ. Ngay trong đạo Phật nhiều người cũng hiểu lầm và cho rằng khi tu được Định là đương nhiên có Huệ. Ngoại đạo cũng đạt tới mức Định rất cao, nhưng thiếu Tuệ nên họ không thể chứng đắc đạo quả. Trong kinh nói Tuệ tức nói Trí Tuệ, là độ thứ sáu của Lục độ Ba la mật. Trí Tuệ là khả năng thấy rõ, hiểu biết sự vật một cách thấu đáo, tinh tường, đúng như thật. Khi nói về Trí Tuệ cũng nên thận trọng về định nghĩa, tùy theo đứng về quan điểm Nguyên thủy hay Đại thừa. Con đường từ Định đến Huệ không hẳn giản dị, dễ dàng, mà cần nhiều tinh tấn và nhất là phải biết rõ đường nào là đúng. Vì vậy Thiền Đại thừa đặt trọng tâm vào Thiền Quán, nếu không quán đúng pháp thì chẳng

những không đạt đạo mà có khi còn lạc theo tà đạo, ngoại đạo.

Tài liệu trích dẫn:

- *Đại thừa Phật giáo Tư tưởng luận*, Kimura Taiken, H.T. Thích Quảng Độ dịch.
- *Kinh Thủ Lăng Nghiêm*, Cư sĩ Tâm Minh dịch.
- *Phật Giáo Khái Luận*, H.T Thích Mật Thể.
- *Phật Học Phổ Thông*, khóa IV và V.
- *Phật Học Phổ Thông*, khóa VIII (kinh Viên Giác).
- *Kinh A Di Đà và kinh Quán Vô Lượng Thọ*, H.T. Thích Thiền Tâm.
- *Kinh Kim Cang Giảng Giải*, H.T. Thích Thanh Từ.