

DAISETZ TEITARO SUZUKI

NGHIÊN CỨU KINH LĂNG GIÀ

Dịch từ nguyên tác Anh ngữ :
Tỳ-kheo : THÍCH CHƠN THIỆN
Cư sĩ : TRẦN TUẤN MẪN

1992 | PDF | 605 Pages
buihuuhoanh@gmail.com



GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
BAN GIÁO DỤC TĂNG NI
Ấn hành 1992

DAISETZ TEITARO SUZUKI

NGHIÊN CỨU KINH LĂNG GIÀ

*Một trong những bộ kinh quan trọng nhất của
Phật giáo Đại thừa, trong đó tất cả các giáo
lý chủ yếu được trình bày, kể cả Thiền học*

Dịch từ nguyên tác Anh ngữ :
Tỳ-kheo : THÍCH CHƠN THIỆN
Cư sĩ : TRẦN TUẤN MẪN

GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
BAN GIÁO DỤC TĂNG NI
Ấn hành 1992



THƯ VIỆN
HUỆ QUANG

Bản Anh ngữ : Xuất bản lần đầu tiên năm 1930
Tái bản năm 1957 và 1968
Bản dịch Việt ngữ : In lần thứ nhất năm 1992



THƯ VIỆN
HUỆ QUANG

LỜI ĐẦU

Trong khi soạn tập thứ hai của khảo luận về Phật giáo Thiên, tôi nghĩ rằng độc giả cần được biết nhiều về Lăng-già hơn là những gì được sơ phác trong tập thứ nhất. Để thực hiện điều này, tôi phải nghiên cứu bộ kinh kỹ lưỡng hơn và do làm như thế nên sự quan tâm của tôi vào kinh trở nên mạnh mẽ hơn và rộng lớn hơn. Thế rồi tôi đi đến kết luận rằng sự nghiên cứu của tôi về Lăng già phải được xuất bản riêng và còn ưu tiên hơn cả tập Thiên luận thứ hai nữa. Kết quả là quyển sách này giờ đây đang ở trước mắt độc giả.

Lăng-già là một bộ kinh Đại thừa khó ở chỗ có nhiều cách để hiểu hoàn toàn về ý nghĩa của nó và cả về hoàn cảnh lịch sử riêng của nó. Nhưng tầm quan trọng của bộ kinh về việc cung cấp phần lớn những giáo lý căn bản của Phật giáo Đại thừa đã thúc đẩy tôi công bố mọi kết quả mà tôi đã thu đạt được theo sự nghiên cứu của tôi. Những kết quả này chắc chắn khó có thể thỏa đáng hoàn toàn theo quan điểm nghiên cứu nghiêm túc nhưng mong ước mạnh mẽ nhất của tôi là mở ra một con đường, nếu tôi có thể hy vọng như thế, cho sự nghiên cứu sâu xa hơn và sự khảo sát thông



suốt hơn về bộ kinh này. Phật giáo Đại thừa vừa mới khởi sự được phương Tây biết đến. Về sự lĩnh hội ý nghĩa trọn vẹn của nó thì chúng ta phải kiên nhẫn chờ đợi trong vài năm nữa mới được.

Hai phần đầu của tập nghiên cứu này đã được in trong tập san Người Phật tử phương Đông (The Eastern Buddhist), nhưng trong cuốn sách này, chúng đã được xem lại đầy đủ và những chỗ sai đã được sửa lại trong khả năng tối đa. Phần thứ ba là phần hoàn toàn mới. Vì tập nghiên cứu này ngay từ đầu đã không được hoạch định ra thành một nội dung trọn vẹn mà lại được triển khai dần trong trí của tác giả nên không thể tránh khỏi một số trùng lặp. Phần thứ hai bàn về Lăng-già gồm triết học Phật giáo Thiền được viết trước. Khi phần này được xem lại sau khi đã được in trong tập san Người Phật tử phương Đông cuốn IV, số 3-4, tôi bỗng nảy ý nghĩ rằng bộ kinh cũng phải được nghiên cứu theo nguyên bản vì còn có ba bản dịch Hán ngữ và một (hay hai) bản dịch Tạng ngữ. Do đó mà có phần thứ nhất của tác phẩm này, là phần đã xuất hiện như một bài độc lập trong tập san Người Phật tử phương Đông, cuốn V, số 1, năm 1929.

Lăng-già không phải chỉ riêng thuộc Thiền phái của Phật giáo, nó cũng là tài sản chung của Đại thừa. Khi bộ kinh này được nghiên cứu tách biệt khỏi Thiền, một số trong những khái niệm quan trọng được phát triển trong kinh, không nhất thiết phải thuộc triết học Thiền, cũng cần được dẫn giải dù chỉ vắn tắt. Do đó mà có phần thứ ba của tập nghiên cứu này, tựa đề là “Một số lý thuyết quan trọng được dẫn giải trong Lăng-già”.



Tôi đã soạn một bản dẫn giải về các thuật ngữ tiếng Phạn được tìm thấy trong cuốn sách này, chủ yếu là nhằm giúp cho các độc giả Nhật Bản và Trung Hoa của tôi. Làm như thế, tôi hy vọng nó sẽ có ích cho việc nghiên cứu văn học Phật giáo Phạn ngữ của họ và đồng thời minh họa được các phương pháp của các dịch giả Ấn Độ, Trung Hoa.

Về phần tôi, tôi trân trọng ghi nhận tất cả những giúp đỡ bằng nhiều cách của những người bạn sau đây: Ô. Dwight Goddard ở Vermont, USA đã đánh máy toàn bộ bản thảo vào mùa đông vừa qua khi ông đang ở Nhật Bản; giáo sư Hôkey Idzumi đã giúp tôi những chỉ dẫn quý báu mỗi khi tôi gặp những khó khăn về ngữ pháp trong việc đọc bản kinh tiếng Sanskrit; Ô. Bunkyo Sakurabe đã sưu tập các sự kiện liên hệ đến các bản dịch Tạng ngữ về Lăng-già; giáo sư Shizusato Sugihira và Ô. Kensei Yokogawa, đã đọc và sửa các lỗi sai trong các bản in thử.

Tôi cũng hết sức chân thành mong được cảm ơn bà L. Adams Beck đã đọc và đánh giá các bản in thử và đã đề nghị nhiều ý kiến giá trị. Tôi ghi nhận sự lưu tâm thâm thiết của bà vào việc tôi giới thiệu cho phương Tây lối nhìn Đại thừa về loài người và về thế giới.

Công việc đọc bản in thử cũng thuộc về vợ tôi, người luôn luôn sẵn sàng giúp đỡ tôi trong những tác phẩm văn học của tôi, và tôi luôn luôn biết ơn về điều ấy.

Cuối cùng, tác giả ghi nhận công ơn giúp đỡ vật chất và khích lệ mà người bạn của mình đã vui lòng dành cho, đó là Ô. Yakichi Ataka, ở Osaka, nếu không có ông thì tác phẩm này sẽ không bao giờ được xuất hiện sớm và trong những điều kiện thuận lợi như thế này. Nếu có bất cứ công



đức nào, hiểu theo giáo lý Đại thừa, trong việc sản xuất một tác phẩm như thế này, cũng xin hồi hướng cho sự lớn mạnh về hạnh phúc tâm linh của ông ta và đồng thời cho tất cả các bạn bè và các học giả khác.

DAISETZ TEITARO SUZUKI

Kyoto, tháng 9-1929

GHI CHÚ : Tác giả chưa có dịp để tham khảo Thủ bản Đôn Hoàng liên hệ đến việc nghiên cứu kinh Lăng-già ở Trung Hoa. Do đó, tập nghiên cứu này không đề cập đến Thủ bản ấy. Đáng ra có những phần khác của tác phẩm này mà tác giả còn muốn triển khai và thêm vào tài liệu mới mà mình đã thu thập được trong những năm về sau khi cuốn sách này xuất hiện lần đầu tiên. Nhưng tiếc thay, tác giả bây giờ không có thì giờ để thực hiện những thay đổi ấy, và do đó cứ để mặc cho ấn bản mới này vẫn là một tái bản của bản cũ.

D.T.S.

Tháng 6-1957



NỘI DUNG

Bài tựa
Trích yếu

I

DẪN NHẬP VÀO VIỆC NGHIÊN CỨU KINH LĂNG-GIÀ

II

KINH LĂNG-GIÀ VÀ GIÁO LÝ PHẬT GIÁO THIỀN

- I. Khái quát về các ý niệm chính được trình bày trong bộ kinh
- II. A. Nội dung tri thức về kinh nghiệm Phật giáo
B. Tâm lý học về kinh nghiệm Phật giáo
- III. Đời sống và công việc của vị Bồ-tát

III

MỘT SỐ LÝ THUYẾT QUAN TRỌNG
ĐƯỢC TRÌNH BÀY TRONG LĂNG-GIÀ

- I. Học thuyết Duy tâm
- II. Khái niệm về Bất sinh
- III. Tam thân của đức Phật
- IV. Đức Như Lai
- V. Các tiểu đề khác.

CHÚ GIẢI CÁC THUẬT NGỮ PHẠM-HÁN



THUVIENHUEQUANG.VN



THƯ VIỆN
HUỆ QUANG

TRÍCH YẾU

I

GIỚI THIỆU VIỆC NGHIÊN CỨU KINH LĂNG-GIÀ

	<i>Trang</i>
I. Các bản dịch Hoa ngữ và Tạng ngữ	
Một trong những bộ kinh Đại thừa quan trọng, giải thích tựa đề	001
Bản dịch Hoa ngữ đầu tiên, của Dharmaraksha	003
Bản thứ hai (Tổng) của Gunabhadra là bản mà Bồ-đề Đạt-ma trao cho môn đệ đầu tiên của ngài là Huệ khả (慧可)	003
Bản thứ ba (Ngụy) của Bodhiruci	005
Bản thứ tư (Đường) của Sikshànanda	006
Những ghi chú chi tiết của Pháp Tạng (法藏) về các bản dịch Hoa ngữ khác nhau	006
Ghi chú về thể cách chuyển dịch các bản Phạn ngữ sang Hoa ngữ	007
Bài tựa của hoàng hậu Võ Tắc Thiên (則天武后) cho bản Đường, dịch từng phần	010
Ba hay năm (?) bản Phạn đã được dùng	011



Bản dịch thứ tư, bản dịch Hoa ngữ khá nhất hiện có	011
Hai bản Tạng ngữ	012
Về người dịch bản Lăng-già Tạng ngữ, bản No.1 và nội dung của nó	012
Bản Lăng-già Tạng ngữ N ^o .2, được dịch từ bản Hoa ngữ của Guṇabhadra	013
Bảng đối chiếu giữa hai bản, Phạn ngữ và Hoa ngữ	015
Tổng quát, một bản Tạng ngữ đối với một bản Phạn ngữ...	015
II. So sánh nội dung giữa ba bản dịch Hán ngữ, một bản dịch Tạng ngữ và một bản Phạn ngữ	
Bản ghi chú các cách phân chương trong các bản Hoa ngữ, Tạng ngữ, Phạn ngữ	016
Các nhận định qua bảng ấy	016
Bản Guṇabhadra, bản xưa nhất, đơn giản nhất, trong đó không có các chương Ràvana, chương Đà-la-ni và Tổng kệ	017
Lăng-già là một gộp nhặt các ghi chú được nối kết, một cách lỏng lẻo	018
Bản Bodhiruci được chia thành nhiều chương hơn nhưng không có hệ thống	019
Đề nghị một cách đọc thực tiễn đối với bộ kinh này	022
Những vấn đề được nêu ra về lịch sử văn học Đại thừa	023



Chương Ravana là chương được thêm vào về sau, chương về sự Ăn thịt cùng thể	024
Vị trí và sự hình thành phần Tổng kệ và sự liên hệ của phần này với chính kinh	025
Sự hình thành luận thuyết Long Thọ (Nāgajuna) và của giáo lý Tịnh Độ	027
Phân tích cấu trúc của Lăng-già	028
III. Nêu dẫn những khác biệt về văn bản	
So sánh một số đoạn trích từ các bản dịch, Gunabhadra (Tống) Bodhiruci (Ngụy), Sikshānanda (Đường) và bản Phạn ngữ	029
Phản dịch Anh ngữ kèm theo đây	029
So sánh các câu kệ mở đầu của chương II trong bản Sikshānanda (Đường) và bản Phạn ngữ, nêu rõ bản này khác bản kia như thế nào về thứ tự các câu kệ và cả về ý nghĩa	040
IV. Khảo sát thêm bộ kinh về sự liên hệ nội tại của kinh	
Bộ kinh này mang một hình thức đối thoại giữa đức Phật và Mahāmāti, xảy ra trên núi Lăng-già (Lankā)	044
Cái gọi là 108 câu hỏi của Mahāmāti không hợp với chủ đề chính của bộ kinh	045
Các câu trả lời của đức Phật cũng không thích hợp	046
108 mệnh đề phủ định cũng khó hiểu tại sao lại có trong kinh	048



- VI -

Về việc có những bản kinh đầy đủ hơn, theo Pháp Tạng (法藏)	050
Phân chính kinh bát đầu từ sau 108 câu và mệnh đề	051
Hai luận gia Nhật Bản đáng được nói đến	052
V. Lăng-già và Bồ-đề-đạt-ma, Tổ của Phật giáo Thiên Trung Hoa	
Bộ kinh liên hệ mật thiết với Phật giáo Thiên	052
Bồ-đề-đạt-ma (Bodhiharma - 菩提達摩) trao kinh cho Huệ Khả (慧可) theo khẳng định của Đạo Tuyên (道宣)	053
Tác giả của Đường Cao Tăng Truyện (唐高僧傳)	054
Truyền Đăng Lục của Đạo Nguyên (道原著傳燈錄) nói về sự việc ấy	054
Bửu Lâm Truyện (寶林傳)	054
Liên hệ của Mã Tổ (馬祖) với bộ kinh	055
Bộ kinh như là một sự giải độc	056
Đạt Quán (達觀), về mối liên hệ của Bồ-đề-đạt-ma với Lăng-già	057
Lập trường của Đạt Quán được chứng tỏ ở một mức độ nào đó	057
Lịch sử chính thống của Phật giáo (Thích môn chính thống (釋門正統) tấn công Phật giáo Thiên đời Tống	058
Tại sao Thiên Thai lại chống với Thiên?	058



**VI. Việc nghiên cứu kinh từ sau Bồ-đề-đạt-ma
tại Trung Hoa và Nhật Bản**

Sự truyền bá bộ kinh từ Huệ Khả cho môn đệ của ngài là Na (那) và Mãn (滿) và các vị khác	060
Cuộc đời của Pháp Xung (法冲) trong Đường Cao Tăng Truyện, người được nổi danh là rất giỏi về Lăng-già	060
Trình bày chi tiết về truyền bá kinh trước Pháp Xung	061
“Các ghi chú riêng” về Pháp Xung	063
Sự liên hệ lịch sử của bộ kinh với Phật giáo Thiên Bộ kinh và Nhất thừa (Ekayāna)	063 064
Pháp Xung và Huyền Trang (玄奘)	065
Tô Đông Pha (蘇東坡) ghi chú về bản Lăng- già bốn quyển	066
Dịch từng phần bài Tựa của Tưởng Chi Kỳ (蔣 之奇) viết cho bản Lăng-già đời Tống	066
Những sự kiện cần bàn đến trong bài tựa này	070
Một điều diễn dịch không đúng của Tưởng Chi Kỳ	070
Liên hệ của Thần Tú (神秀) với Lăng-già	070
So sánh Lăng-già với Kim Cang (Vajracchedikā) về sự khó hiểu của bộ kinh	071
Tại sao Lăng-già được thay thế bởi Kim Cang?	071
Huệ Năng (慧能) không phải kém trí như người ta thường bảo	073



- VIII -

Sớ luận rất quan trọng của Pháp Tạng (Lãng-già Tâm Huyền Nghĩa (楞伽心玄義) về Lãng-già	074
Các sớ luận của Trung Hoa và Nhật Bản	074
VII. Chương mở đầu kinh Lãng-già - Bản dịch Anh ngữ	
Một bản dịch chủ yếu là từ bản Phạn ngữ do Bunyiu Nanjò ấn hành	076
Đức Phật ở trên núi Malaya có chư Bồ-tát vây quanh, tuyên bố Ngài có ý định giảng dạy cho Ràvana, vua của Lãng-già và chúa của loài La-sát (Ràkshasa)	077
Ràvana đi xe hoa đến rước đức Phật	079
Ràvana ca ngợi đức Phật	080
Ràvana cúng dường đức Phật	081
Đức Phật chấp nhận thỉnh cầu của Ràvana về việc thuyết giảng cái chân lý mà Như Lai thể chứng trong tâm thức tự nội	081
Ràvana yêu cầu Mahàmati hỏi đức Phật về chân lý	084
Đức Phật thi triển thần thông	084
Ràvana suy nghĩ về bản chất huyền ảo của hiện hữu	086
Ràvana được ngộ	086
Đức Phật dạy Ràvana về Tu tập và Thể chứng	087
Ràvana lại thỉnh cầu đức Phật về thi triển thần thông. Đức Phật hóa hiện	090
Đức Phật cười lớn	092
Tiếng cười của Ngài gây thắc mắc	092



- IX -

Mahāmāti cảm thấy xót xa và quyết định hỏi đức Phật về ý nghĩa tiếng cười của Ngài	092
Ràvana lại cúng dường thêm	095
Câu hỏi liên hệ về sự nhị biên của dharma (pháp, 法) và adharma (phi pháp, 非法)	095
Đức Phật trả lời rằng nhị biên là kết quả của phân biệt	096
Rằng Pháp (法 . dharma) như được gọi thực sự vượt khỏi sự nắm bắt của cái tâm thức thực nghiệm	097
Rằng chúng ta vượt khỏi nhị biên của pháp và phi pháp khi chúng được thấy như là những hình ảnh được phản chiếu trong một tấm gương	098
Đức Phật nói thêm về Trí tuệ (Prajña, 智慧) Nhất duyên (Ekāgra, 一緣) và cảnh giới Tự Chứng Thanh Trí (Svapratyātmaśānti, 自證聖智之境)	099

II

KINH LĂNG-GIÀ VÀ GIÁO LÝ PHẬT GIÁO THIỀN

Ghi chú cơ bản	102
Bộ kinh là một văn bản Thiền	103
Tại sao việc nghiên cứu kinh bị bỏ qua?	103



Phần một

**KHÁI QUÁT VỀ CÁC Ý NIỆM CHỦ YẾU
ĐƯỢC TRÌNH BÀY TRONG LĂNG-GIÀ**

1. Tâm cơ của Phật giáo Đại thừa

Mỗi kinh có thông điệp riêng của nó 105

Kinh Pháp Hoa (Saddharmapundarika - 法華經)
và đức Thích-ca Mâu-ni lịch sử 105

Kinh Kim Quang Minh (Sukhàvatīvya - 金光明經) nói về năng lực cứu độ của niềm tin 106

Kinh Bát-nhã-ba-la-mật (Prajñāparamitā 般若波羅密經) nói về quan niệm Không ('Sūnyatā - 空) 108

Kinh Hoa Nghiêm (Avatamsaka 華嚴經) như là
sự toàn hảo của tư tưởng và đời sống Phật giáo 110

2. Giáo lý của Lăng-già

Trung dẫn về luận đề chủ yếu của kinh, gồm
trong sự tự chứng chân lý tuyệt đối 112

Giải thích về trung dẫn trên 114

Bộ kinh có liên hệ mật thiết với giáo lý Thiên 117

3. Sự tối quan trọng của một Thể chứng Tự nội

Các ý niệm Đại thừa được phát triển ở đây theo
một cách đặc biệt 118

Không nhất thiết là phát Bồ-đề tâm
(Bodhicittopāda - 發菩提心) mà là Cảnh giới
tự chứng (Pratyātmavedyagatigocara - 自證之境界) 121



4. Kinh nghiệm tự nội và Ngôn ngữ

Nhận thức tự nội và Như Lai tạng (Thàgatagartha- 如來藏)	123
Ngôn ngữ không đủ để chứng tỏ chân lý (artha)	124
Ý nghĩa phải được phân biệt với ngôn từ	126
Ngôn từ cần thiết như ngón tay chỉ vào mặt trăng	128
Ngôn từ lại giống như phản ảnh của bóng trăng	129

5. Những phức tạp tai hại sinh khởi từ sự phân biệt (Vikalpa)

Sự đặc thù, sự phân biệt và những sai lầm trong những hình thức khác nhau	130
--	-----

6. Ý nghĩa của thực tính (Yathàbhùtam - 如實) và Huyễn ảo (Màyà - 幻)

Nhận thức các sự vật bằng huệ nhãn	134
Huyễn ảo không có nghĩa là sự tạm bợ	135
"Không" ('Sùnya) không có nghĩa là trống rỗng mà là sự vượt khỏi các đối lập	136
Huyễn ảo, những sáng tạo bằng ảo thuật, một bức tranh, lưới tóc, vòng lửa và các hình ảnh khác	137
Sự cần thiết phải thực hiện một sự định hướng mới, tức là sự thoát khỏi Điên đảo (Viparyàsa - 顛倒) và Mê hoặc (Bhrànti - 迷惑)	139
Do bởi một thế giới sai lầm, có thể có một sự đột biến (paràvritti 轉依 chuyển y)	141
Những nghịch lý bên ngoài nhằm để thấy các sự vật như thực (yathàbhùtam)	142



Huyễn ảo (Màya), một ảo tưởng chủ quan và không có giá trị khách quan	144
7. Vô sinh (anutpanna) nghĩa là gì?	
Các sự vật là không được sinh ra vì chúng không được tạo nên cũng không không được tạo nên	145
Học thuyết Vô sinh (Anutpada) và Thường hằng luận ('Sàsvata)	147
Người ngu không thể thấy được thực tính, trích	148
Bàn về Vô sinh pháp nhẫn (Anutpattikad-harmakshanti - 無生法忍). Các loại nhẫn	149
8. Niết-bàn được giải thích như thế nào?	
Niết-bàn (Nirvaina), trú xứ của Như như (Tathatà)	152
Kết quả của sự đột biến (chuyển y)	153
Quan điểm của Tiểu thừa về Niết-bàn là nhị biên	154
Niết-bàn và Luân hồi (Samsara) là một	154
Niết-bàn được các triết gia (tirthyakara - ; ngoại đạo) nhìn bằng nhiều cách khác nhau	155
Quan niệm của Đại thừa về Niết-bàn	158
Về sự Giải thoát (Vimoksha), Tâm (Citta) và sự Phân biệt (Vikalpa) qua các câu kệ 69-78, trích từ chương III	159
9. Bản thể của Phật tính	
Phật tính (佛體性 - Buddhata) là vượt khỏi các đối lập, ở bên trên bốn mệnh đề (tứ cú - catushkotika)	161



- XIII -

Hiếu ý nghĩa của “đứa con của người đàn bà không thể sinh con (thạch nữ) như thế nào”	161
Sự bác bỏ ý niệm về tự tính (Svabhàna)	163
Bản thể của Phật tính thì ở bên trên phạm trù về hữu và phi hữu (hữu-vô, sata-sat), các câu kệ 79-84, trích từ chương III	165
Học thuyết Vô ngã (pudgalanairàtmya - 人無我 nhân vô ngã), không trái với ý niệm về Như Lai tạng (Tathàgatagarbha)	166
10. Siêu thế gian Trí	
Phân biệt ba hình thức của Trí (Jnàna)	168
Ba khía cạnh của Thánh Trí (Àryajnàna - 聖智)	168
Như huyền Tam Muội (Màyopamasamàdhi - 如幻三昧)	169
Bồ-tát thực hành Bát-nhã trong hình thức cao nhất	171
11. Học thuyết về Tam thân	
Đức Phật Pháp tính (Dharmatàbuddha - 法性佛), đức Phật Sở lưu (Nishyandabuddha - 所流佛), đức Phật Báo ứng (Vipàkabuddha - 報佛) và đức Phật Biến hóa (Nirmà nabuddha - 化佛)	171
Pháp tính (Dharmatà) khác với Biến hóa (Nirmàna) về mặt nào?	175
Biến hóa không được phân biệt một cách rõ ràng với Sở lưu (Nishyanda)	174
Ý sinh thân (Manomaykàya - 意生身) và đức Phật Biến hóa (化佛)	176



Chuyện về sự nhận thức tự nội chỉ được kể bởi đức chân thực Như Lai (Màlathàgata)	176
12. Trí Tối thượng và Nguyên nhân Đầu tiên	
Các nhà Phật học phủ nhận một nguyên nhân đầu tiên	177
Trí tối thượng vượt khỏi tính nhân quả	178
Không nhằm cho những cái tâm tâm thường mà nhằm cho Như Lai thừa (Tathàgatayàna)	179
Duy tâm, chân lý Tối hậu (Cittamàtram - 唯心) các câu kệ 130-133, trích dẫn từ chương II	180
13. Ấn dụ về Cát sông Hằng (Ganges)	
Chư Như Lai được so sánh với cát sông Hằng trong ý nghĩa nào?	180
Các trích dẫn từ chương IV	180
Sự so sánh không được đúng lắm, một trường hợp về “phương tiện thiện xảo” (upàyakaúsalya 善巧方便)	181
Chư Như Lai có thể bị dẫm lên như cát, nhưng tính chất cao khiết của chư vị không bị phiền nhiễu	182
Pháp thân bất diệt giống như cát, dù bị lửa đốt	182
Hào quang do Như Lai phóng ra thì vô số lượng như cát	183
Như Lai không chịu ảnh hưởng của sự thay đổi về chất lượng cũng như về số lượng	183
Như Lai luôn luôn sẵn sàng thể hiện các thế nguyện (pramìdhàna - 誓願) của Ngài	184



Như Lai đi dọc theo con đường đến Niết-bàn như
cát trôi theo dòng nước 184

Tách khỏi ảnh hưởng của tập khí (vàsanà - 習氣)
và chúng ta được giải thoát 185

Phần hai

**A. NỘI DUNG TRI THỨC CỦA KINH NGHIỆM
PHẬT GIÁO**

Nền tảng triết học của kinh nghiệm Phật giáo 186

Phương pháp phân tích bằng số mục 187

1. Năm Pháp (pancadharma - 五法)

Việc dùng từ Dharma (Pháp) trong các kinh sách
Phật giáo 187

Năm Pháp là năm phạm trù (loại) 189

1. Danh (Nàma - 名) 189

2. Tướng (Nimitta - 相) 190

3. Phân biệt (Vikalpa - 分別) 190

4. Chánh trí (Samyagnàna - 正智) 191

5. Như như (Tathatà - 如如) 191

**2. Ba hình thức của Trí: (trayah svabhàvah - 三性,
Tam tính)**

Ý nghĩa và việc sử dụng từ Tự tính (Svabhava -
自性) và Tướng (Lakshana - 相) 191



Hình thức hiểu biết Vọng kế tính (Parikalpita - 妄計性) và Duyên khởi tính (Paratantra - 緣起性)	192
Viên thành tính (Parinishpanna - 圓成性)	194
Các câu kệ 182-202, trích dẫn từ chương II, bàn về mối liên hệ giữa ba hình thức của Trí.	195
Sự liên hệ của Năm Pháp với Ba Tự tính	198
3. Hai loại trí:	
Thế tục (samvritti - 世俗) và Đệ nhất nghĩa (Paramârtha - 第一義)	199
Hai loại Giác trí (Buddhi - 覺智), Quán sát trí (Pravicayabuddhi - 觀察智) và Kiến lập trí (Pratishthâpikabuddhi - 建立智)	201
Bốn Kiến lập (Samaropa - 建立)	202
4. Lý thuyết Hai Vô ngã:	
Ý nghĩa của Ngã (Atman)	202
Bốn Dấu hiệu của Phật giáo Đại thừa	203
Giải thích Vô ngã	204
Vô Tự tính và Không	205
Thế giới thoát khỏi chủ quan tính	206
Sự Vô ngã của tất cả các sự vật (Nirâtmànah sarvadhamàh - 諸法無我)	207



B. TÂM LÝ HỌC VỀ KINH NGHIỆM PHẬT GIÁO

1. Học thuyết Duy tâm (cittamàtra)

Du già (Yogàcàra) và Trung quán (Màdhyamika) có liên hệ với Lăng-già	207
Tự chứng Thánh trí cảnh giới (Pratyàtmārjñā- nagatigocara) và “Duy tâm”	209
A-lại-da và các Thức, kệ 99-124, trích từ chương II	210
Dẫn dụ về biển và sóng	210
Ghi chú về chân thực (真實)	212
Cảnh giới (Viśaya - 境界) và sự phân biệt hóa	214
Không có thế giới đối tượng (khách quan) mà chỉ có Duy tâm	214

2. Giải thích các thuật ngữ quan trọng

A-lại-da (Ālaya - 藏識, Tàng thức)	215
Tâm (Citta - 心)	216
Thức (Vijñāna - 識)	216
Như Lai tạng (Tathāgatagarbha - 如來藏)	217
Mạt-na (Manas - 意, ý)	
Mạt-na thức (Mano vijñāna - 意識, ý thức)	218
Tập khí (Vāsanā - 習氣)	219

3. Lý thuyết Duy tâm: (cittamàtra - 唯心)

Duy tâm nghĩa là bản thể tuyệt đối của A-lại-da	220
Tâm (Citta) là toàn bộ hệ thống các Thức	221



Duy tâm (Cittamàtram) và Duy thức (Vijnap- timàtram hay Prajnaptimatram)	222
A-lại-da trong Du-già (唯識宗 - Duy thức tông) và Mã Minh (Ásvaghosha - 馬鳴)	224
4. Sự tiến hóa của hệ thống thức	
Sự tiến hóa, các thể cách, và chức năng của hệ thống	224
Tập khí trong A-lại-da và sự chuyển biến của tập khí	226
Chuyển y (À'saraya - paràvritti - 轉依) “sự đột chuyển (sự quay lật) của căn bản”	227
“Trí siêu việt”	227
“Sự chuyển” là “sự quay về”	228
“Về bụi bặm bên ngoài (Àganta-kle'sa - 客塵 , khách trần)	229
5. Ba thể cách của Thức	
Miêu tả thức theo tướng trạng (lakshana) của nó	229
Sự liên hệ giữa sự hoạt động và bản chất của thức	230
Bốn nguyên nhân góp phần vào sự vận hành của thức	231
6. Chức năng của tám thức (八識)	
Tám thức được nhóm lại dưới hai đề mục Hiện thức (Khyàti - 現識) là hành động thanh tịnh của nhận thức	233



- XIX -

Phân biệt sự thức (Vashe - prativikalpa - 分別事 議) là sự vận hành của Mạt-na (Ý)	234
Mạt-na và Mạt-na thức (末那識) không rời nhau	235
Mối liên hệ lẫn nhau giữa các thức được gọi là tâm tụ (cittakalāpa - 心聚), trích dẫn từ ch. II	237
Ý nghĩa của A-lại-da trong hệ thống, trích từ chương VI	238
7. Chức năng của Mạt-na (Manas, 意 Ý)	
Mạt-na là tác nhân phân biệt	241
A-lại-da được so sánh với biển	242
Vị trí của Mạt-na trong hệ thống Thức	242
Tổng tóm về sự vận hành của hệ thống	243
Giải thích học thuyết về sự tạm bợ trong sự liên hệ với hệ thống Thức trích từ chương VI	244
8. Sự phát khởi của Tuệ (Prajna - 智慧 , Trí tuệ)	
Bốn điều cần cho một vị Bồ tát chuẩn bị để đạt tự chứng	246
Cái trí nhận thức ngay liền (pratyakha - 現量 hiện lượng)	248



Phần ba

ĐỜI SỐNG VÀ HÀNH TÁC CỦA MỘT VỊ BỒ TÁT

1. Sự tự tu và sự gia trì (Adhishtàna - 加持)

Sự quan trọng của sự tự tu	249
Gia trì lực của đức Phật	250
Hai thể cách gia trì	251
Trích dẫn về sự gia thêm và bồi dưỡng và về sự tấu nhạc ở cõi trần	251
Tại sao có sự hộ trì của đức Phật	253

2. Sự thanh tịnh tâm (cittadri'syadhàràvi'suddhi)

Về các bốn nguyện	254
Sự khởi tính của tư tưởng chúng ngộ trong Lãng-già	254
Quá trình thanh tịnh	255
Thanh tịnh dần dần (漸, Tiệm)	256
Thanh tịnh ngay liền (頓, Dốn)	257

3. Ý thân (manomayakàya, 意生身, ý sinh thân)

Một cái thân không bị ràng buộc vào những liên hệ về không gian thời gian	258
Định nghĩa ý thân	259
Ba loại ý thân	260
Miêu tả riêng về hình thức thức hai của ý thân	261
Hai loại Tử (cyuti - 死)	262
Ý thân và Hóa thân (Nirmànakàya)	263



Ý thân và Bốn trụ pháp (本住法)	263
“Sự thể chứng” giống như một câu chuyện cũ	264
“Bốn trụ Pháp” và các A-lại-da vũ trụ	264
4. Vị Bồ-tát và đời sống xã hội	
Mạng lưới đời sống xã hội bao gồm tất cả	265
Có cần cứu độ thế giới không?	266
Một thế giới trống không và một trái tim từ bi thực sự	267
Bài kệ mở đầu của bản dịch Tổng	267
Trích dẫn về kinh Bát Thiên Tụng Bát-nhã Ba-la-mật (Ashtasahasrika - Prajnaparamita - sutra 八千頌般若波羅密經) về công việc khó khăn của vị Bồ-tát để cứu các chúng sanh đang khổ đau	267
Một trái tim từ bi vận hành mà không có sự nỗ lực (anabhogacarya, 無功用行, vô công dụng hạnh)	268
Sự khác biệt giữa các bản dịch Lăng-già, bản Đường và bản Tổng như là sự trình bày tinh thần Phật giáo Đại thừa.	269
5. Vị Bồ-tát không bao giờ nhập Niết-bàn	
Năm đẳng cấp chúng sinh	270
Thanh văn (‘Sravaka - 聲聞)	270
Duyên giác (Pratyekabuddha - 緣覺)	271
Như Lai (Tathagata - 如來)	271
Đẳng cấp thứ tư, tức Đẳng cấp bất định	271



Đẳng cấp Nhất xiển-đề (Icchantika - 一闍提迦)	271
Hai loại được chia trong đẳng cấp thứ năm, Ts Unrai Wogiwara bàn về từ nguyên của từ Icchantika	272
Vị Bồ-tát như là một vị không bao giờ nhập Niết-bàn	273
Mười bốn nguyện của ngài	273
6. Các bốn nguyện của vị Bồ-tát và trái tim của ngài	
Mười bốn nguyện của ngài khi ngài bước vào sự nghiệp Bồ-tát	275
Cuộc sống của ngài phải thoát khỏi sự phân biệt	277
Vị Bồ-tát lên đến địa (Bhùmi) thứ bảy, so sánh ngài với một vị Đại vương	278
Vị Bồ-tát vượt khỏi địa thứ tám gọi là Bất động (不動) địa, so sánh ngài với một người tỉnh mộng	279
Sự minh họa về giấc mộng trong Lăng-già	279
Ẩn dụ chiếc thuyền đi biển trong kinh Thập địa (Da'sabhùnika Sùtra)	281
Định nghĩa có tính cách miêu tả về vị Bồ-tát và Vô sinh pháp nhẫn (Anutpattikadharmakshanti)	281
Một số ghi chú đúc kết về Trí (Prajnà - 智) và Bi (Karunà - 悲)	284
7. Mười bốn nguyện của Bồ-tát Phổ Hiền (Bodhisatva. Samantabhadra)	
Mười nguyện gồm thành chương kết quả phẩm nhập pháp giới, kinh Hoa Nghiêm (Gandavyùha Sùtra - 華嚴經入法界品)	285



1. Dành lễ chư Phật	287
2. Tán thán chư Phật	288
3. Cúng dường chư Phật	288
4. Sám hối tội lỗi	289
5. Vui thích với mọi điều thiện đã làm	289
6. Thỉnh cầu chư Phật chuyển pháp luân	290
7. Thỉnh cầu chư Phật dừng nhập Niết-bàn	290
8. Sự tận dụng hết lòng của vị Bồ-tát đối với pháp và đối với đời sống của một đức Phật	291
9. Cuộc sống của vị Bồ-tát cùng với mọi chúng sinh và vì mọi chúng sinh	291
10. Tất cả công đức của vị Bồ-tát đều được hồi hướng cho các đồng chúng sinh của ngài	293

III

MỘT SỐ LÝ THUYẾT QUAN TRỌNG ĐƯỢC TRÌNH BÀY TRONG LĂNG-GIÀ

Ghi chú cơ bản về các chủ đề phải bàn

I. HỌC THUYẾT DUY TÂM (CITTAMATRA)

1. Một số trong những lý thuyết chủ yếu trong bộ kinh

“Duy tâm” là một giải thích có tính cách triết học về cái kinh nghiệm nội tại mà kinh nghiệm này vốn là chủ đề trung tâm của bộ kinh	296
Kệ 25-33, trích từ chương III	297



Trích phần “Tổng kệ” (Sagàthakam) kệ 358-359, 366-370	299
Trích dẫn một số đoạn ngắn về “Duy tâm”	300
2. Các đoạn trích liên hệ đến Học thuyết này	
“Duy tâm” dẫn đến chân lý tối hậu vốn vượt khỏi ngôn ngữ phân biệt	301
“Duy tâm” và Bát-nhã	302
“Duy tâm” và sự không nhập Niết-bàn của vị Bồ-tát	302
“Duy tâm” và cái kiến giải nhị biên được đặt căn bản trên sự phân biệt không thể hòa giải được	303
“Duy tâm” và luân hồi mãi mãi	304
“Duy tâm” và A-lại-da thức	304
“Duy tâm” và những tranh biện luận lý và các cấp độ tâm linh	305
3. Tâm (citta) và sự phát sinh của Tâm	
Tâm (citta) được dùng theo hai nghĩa	306
Tâm (citta) được định nghĩa là tiềm thức	307
Tâm (citta), những con sóng và người vũ công	307
Liên hệ của tâm (citta) và Mạt-na	308
Mạt-na hành động theo hai cách	309
Phân biệt Mạt-na với Mạt-na thức, trích “Tổng kệ” (869-874)	310
Tâm (citta) khác với cái tâm thực nghiệm nhưng khó nhận ra được Tâm	311



Tâm (citta) vốn thanh tịnh, thiện lành và thoát khỏi mọi nhiễu động 312

4. Tâm (citta), A-lại-da thức và Ngã (Àtman)

Cái ngã thấp và cái ngã cao 313

Trích “Tổng kệ” (757-771) về Tâm, Như Lai tạng, A-lại-da, Ngã và các Uẩn (Skandha) 315

Chủ trương sự hiện hữu của ngã 318

Điều này phải được phân biệt với lý thuyết về Ngã 318

Trích bài kệ được ghi nhận từ kinh giải Thâm mật (Samdhinirmocana - Sùtra) 319

Tâm nghĩa là “sự tích tập”, A-lại-da nghĩa là “kho chứa” 320

Như Lai tạng và Ngã 321

Trích kệ (9-17) về sự tạm bợ (Kshanikam -刹那 sát-na) từ chương IV 322

A-lại-da và Như Lai tạng 324

Hoàng hậu 'Srimàlà (Thắng Man) được ngộ về học thuyết Như Lai tạng 326

5. Phân biệt sai lầm, Vô sinh và nguyên nhân

Các trích dẫn từ chương III, trong đó quan niệm của Phật giáo về “Bất sinh và Bất diệt” (Sarivabhàva và anutpannàniruddha) được chứng tỏ là khác với quan niệm của triết gia, cũng nói về Niết-bàn là gì? 327



6. Các luận chứng về “Duy tâm”

Ẩn dụ về giấc mộng và các sáng tạo bằng ảo thuật	331
Tính tương đối của hiện hữu	333
Ngôn từ và những biểu thị sai lầm	333
“Bất sinh” vượt khỏi nhân duyên	335
Trích chương II, kệ (86-96) về học thuyết Vô nguyên nhân (ahetu),	336
Vô sinh (anutpàda) và Không ('Sùnyatà)	338
Sự cần thiết về luận lý của sự vượt khỏi nhị biên	338
“Duy tâm” được đặt căn bản trên kinh nghiệm trực giác	339
“Không một lời nào được tuyên thuyết”	341
Thực tính thường trụ và một thành phố cổ	342

7. Một số ghi nhận cuối cùng

“Duy tâm” không phải là một lý thuyết mà là một sự kiện	343
Các từ đồng nghĩa và các nhóm từ cho căn bản tối hậu của hiện hữu	345
Duy tâm (Cittamàtra) khác với Duy thức (Vijnaptimàtra)	346
Tâm hiện hữu trước chủ thể và đối tượng	347
Sự khác biệt giữa Vijnaptimàtra và Vijnanamatra	349
Lãng-già không phải nhằm cho Vijnaptimàtra (Duy thức) hay Duy giả thiết (Prajñaptimàtra), mà cho Duy tâm (Cittamàtra)	351



II. KHÁI NIỆM VỀ VÔ SINH (ANUTPADA)

1. Bát-nhã Ba-la-mật-đa và Lăng-già

Bát-nhã Ba-la-mật-đa bàn về Trí (Prajñā - 智), Tâm (Citta - 心) và Phi tâm (Acitta - 非心)	352
Giáo lý “kinh bố” (sự kinh sợ) của nó	354
Kinh điển Đại thừa không phải là một hệ thống học	355
Cả Phi tâm và Duy tâm đều phát xuất từ cái nhìn bất sinh về hiện hữu.	356

2. Bất sinh nghĩa là gì?

Ý niệm bất sinh có liên hệ mật thiết với các ý niệm về không, bất nhị và vô tự tính.	357
Trích dẫn về bảy loại Không	358
Ý nghĩa của bất sinh, vô tự tính và bất nhị	362
Giáo lý bằng ngôn từ và ý nghĩa nội tại, cùng một sự kiện được diễn đạt theo những cách khác nhau	364

3. Quan niệm Phật giáo về Bất diệt

Trích dẫn câu hỏi của Mahāmātī về sự Bất diệt và câu trả lời của đức Phật	364
---	-----

4. Bất sinh nghĩa là vượt khỏi Tương đối tính

Vô phân biệt Trí và Vô sinh Pháp nhẫn (無生法忍), Không hay Bất sinh và Nhân duyên, kệ (101-114), trích từ chương III	368
---	-----



5. Bất sinh, chân lý siêu việt và sự Thường hằng bất khả tư nghì

Chân lý tương đối và chân lý tuyệt đối	373
Bất sinh và Thánh trí	374
Về sự phi hiện hữu của sừng thỏ	375
Sự “Thường hằng bất khả tư nghì” Điều này phải được thể chứng bằng Thánh trí	377

6. Quan niệm tích cực về Bất sinh

Trích dẫn khác về Bất sinh v.v...	380
Không có gì tích cực trong điều này?	381
Quan niệm về Như như như là “một điều kỳ bí” (diệu vật-vastu)	382

III. BA THÂN CỦA ĐỨC PHẬT

1. Khái quát về học thuyết này

Tam thân trong triết học Du già	384
Pháp thân (Dharmakàya - 法身)	385
Thọ dụng thân (Sambhogakàya - 受用身)	385
Hóa thân (Nirmànakàya - 化身)	387

2. Kinh Kim Quang Minh (Suvarnaprabhàsa) bàn về Tam thân 389

3. Pháp thân trong Lăng-già

Các bậc Đại sĩ thì bất tử	391
Kinh Pháp Hoa (Saddhavmapundarika) nói về đời sống vĩnh viễn của đức Phật	391



Kinh Kim Quang Minh nói về cùng đề tài này	393
Sắc thân (Rùpakàya - 色身) và Pháp thân (Dharmakàya - 法身)	393
Không có lý thuyết về Thân trong Lăng-già	394
Pháp thân không phải là một trong Tam tính mà là đồng nghĩa với Như Lai	396
Như Lai thân (Tathàgatakàya), Pháp thân (Dharmakàya) được đồng hóa với Thọ dụng thân (Sambhogakàya)	396
Pháp thân không thể hiểu được	396
Hết thấy chư Phật như là Pháp thân đều bình đẳng	397
Pháp thân và Ý sinh thân (Manomakàya) hay Hóa thân (nirmanakàya)	397
Pháp thân được so sánh với cát sông Hằng	398
Pháp thân như là Phật tính (Buddhatà)	398
4. Chưa có Tam thân nhưng có Tam tính của đức Phật	
Tam tính không phải là từ dành cho Thân (kàya) mà dành cho Phật	399
Pháp tính Phật (Dharmatàbuddha)	400
Tam tính của đức Phật (Phật Tam tính)	400
Sở lưu Phật và Thọ dụng thân	402
Báo Phật (Vipàkabuddha)	402
Bảng kê các quan điểm về Tam tính của đức Phật	406
5. Sở Lưu Phật và Hóa Phật	
Hai đức Phật không được phân rõ	408



Trích “Tổng kê” về Hóa Phật	411
“Tổng kê” về Tam tính của đức Phật	414
6. Báo Phật (đức Phật Vipàka)	
Ý niệm về Báo (Vipàka) và Nghiệp (Karma)	414
Cái Thân biến hóa	415
Sắc cứu cánh thiên (Akanishtha) và các bốn nguyện	416
Báo (vipàka) và Hóa (nirmàna)	417
Tam tính của đức Phật và nguyên lý về tính đặc thù	418
Cái đặc thù trong nhiều liên hệ khác nhau	420
7. Tam Thân trong Đại Thừa Khởi Tín	420
IV. ĐỨC NHƯ LAI	
Như Lai phải rời khỏi cái trú xứ tự nội của Ngài.	424
Một trái tim đại từ bi, trí tuệ tối thượng và nguyện (Prinidhàna - 願)	425
Ý nghĩa của thuật ngữ <i>tathagata</i> (Như Lai)	426
Như như (Tathatà) và Như thực (Yathàbhutam)	427
Kinh Kim Cang (Vajracchedikà) nói về Như Lai	427
Kinh Bát Thiên Tụng Bát Nhã (Ashtasahasrikaprajnaparamita) nói về Như như (Tathatà)	428
Đức Như Lai và các cấu tố của quả vị Bồ-tát	432
Đức Như Lai đúng như chính Ngài và trong liên hệ với các chúng sinh hữu tình	434



Kệ (79-85) về Như Lai, trích từ chương III	434
Miêu tả thêm về Như Lai tính là thoát khỏi hai sự chết (cyuti) v.v...	435
Tông (Siddhanta - 宗) và Thuyết (Desana - 說)	437
Kệ (15-19) về sự phân biệt này, trích từ ch. III	438
Nhất thể Như Lai	439
Giáo lý thâm mật về bốn bình đẳng	440
Tâm, Phật và các chúng sinh hữu tình (Sattva) là thuộc một thể tính	441
Bàn riêng về các danh hiệu khác nhau của Như Lai (Tathagata)	442
Tại sao có nhiều danh hiệu như thế? — Ấn dụ về các phản ảnh của trăng trong nước.	443
Năng lực của đức Phật hộ trì những kẻ khác được gọi là “Gia trì lực” (Adisthàna)	443
V. CÁC TIỂU ĐỀ TÀI KHÁC	
Không có sự Hồi hướng (廻向) trong Lăng-già	446
Nói riêng về các đề tài được bàn ở đây	448
1. Nhất thừa (Ekayāna - 一乘)	
Một nguyên lý thống suốt	448
Đại thừa, Nhất thừa và Nhị thừa (Dvayāna)	448
Tam thừa (Triyāna), Nhất thừa và Phi thừa (Ayāna)	449
Kệ (203-210) về Thừa, trích từ chương II	450
Con đường để thực hiện Nhất thừa, tức là, Thừa nhất thể.	452



2. Năm tội vô gián (五無間業 - Ngũ vô gián nghiệp)

Đúng hơn là năm hành động tâm linh đưa chúng ta đến sự thể chứng chân lý tối hậu 453

Những ai phạm vào các nghiệp “bên ngoài” (bàhyani) thì không bao giờ đạt được thể chứng trừ phi có được giá trị lực của chư Phật 454

Ba loại Hóa Phật (ghi chú) 455

Các phương tiện thiện xảo mà vị Bồ-tát cần dùng và khái niệm về Hóa thân. 456

3. Sáu Ba-la-mật (Pàramita 六波羅密)

Miêu tả ba loại Ba-la-mật, thế gian, siêu thế gian và siêu thế gian ở cấp độ cao nhất 457

4. Bốn Thiên định (Dhyàna 四禪) : Kệ (161-164) trích từ chương II 459

5. Về sự Ăn thịt (食肉, thực nhục)

Lý do có mặt của chương đặc biệt này trong Lăng-già 461

Tại sao phải kiêng ăn thịt loài vật? 462

1/ Ý niệm về luân hồi, 2/ Từ bi, 3/ Diện mạo thay đổi, 4/ Gây kinh sợ, 5/ Sự phiền nhiễu tâm linh, 6/ Thức ăn dơ bẩn, 7/ Sự ô uế cho chính mình 462

Đồ ăn thích hợp của một vị Bồ-tát 464



I

GIỚI THIỆU VIỆC NGHIÊN CỨU
KINH LĂNG-GIÀ

I. CÁC BẢN DỊCH HOA NGỮ VÀ TẠNG NGỮ

Kinh Lăng-già là một trong chín⁽¹⁾ kinh Đại thừa chủ yếu trong Phật giáo Népal, ở Trung Hoa và Nhật Bản, kinh này cũng chiếm một địa vị quan trọng trong triết học Phật giáo Đại thừa vì chứa đựng những học thuyết về Duy tâm, Như Lai Tạng, A-lại-da thức và cả trong văn học Phật giáo Thiền nữa. Tuy vậy, do bởi nhiều lý do khác nhau, việc nghiên cứu bộ kinh đã không được phổ biến rộng rãi. Việc xuất bản bộ kinh bằng tiếng Sanskrit vào 1923 của cố Tiến sĩ Bunyù Nanjò, đã khơi dậy sự lưu ý chung vào bộ kinh, dù chỉ ở một mức độ giới hạn. Tựa đề đầy đủ của bộ kinh bằng tiếng Sanskrit là: “Àrya saddharma Lànkavatàra nàma mahayana sutram” (kinh Đại thừa gọi là Đi vào Thánh giáo Lăng-già) dịch theo nguyên nghĩa là “Một bộ kinh Đại thừa

(1) Chín kinh ấy là: 1. Bát Thiên Tụng Bát-nhà Ba-la-mật, 2. Nhập Pháp Giới Phẩm, 3. Thập Địa, 4. Tam Muội Vương, 5. Lăng-già, 6. Pháp Hoa, 7. Như Lai Bí Mật, 8. Đại Du Hý, 9. Kim Quang Minh.



được gọi là Lăng-già A-bạt-đa-la chứa đựng giáo lý chính thống cao thượng của Phật giáo”. Lăng-già A-bạt-đa-la (Lankavatāra) nguyên nghĩa là “Đi vào Lăng-già” (Lankā) trong khi Lăng-già là một trong những hòn đảo ở phía nam Ấn Độ. Đảo này thường được người ta cho là đảo Tích Lan (Ceylon)⁽¹⁾ nhưng các học giả không quả quyết là đúng như thế. “Đi vào” có lẽ nhằm trở đến sự việc đức Phật vượt đến hòn đảo. Người ta cho rằng bộ kinh đã được đức Phật thuyết giảng khi Ngài ở đấy. Cuộc đối thoại xảy ra giữa Ngài và Mahāmāti (Đại Huệ), vị Bồ-tát thủ tòa của chư Bồ-tát tụ hội tại đấy. Một bộ kinh được thuyết giảng tại một nơi xa xôi, nhưng Lăng-già, một hòn đảo lẻ loi giữa biển là một điều không bình thường. Tuy nhiên, so với kinh Hoa Nghiêm được thuyết giảng một phần ở các cõi trời linh diệu thì đảo Lăng-già vẫn có căn bản trần thế hơn, ngay cả khi kinh được xem là được thuyết giảng nhằm lợi lạc cho Ravana, chúa của loài La-sát (Rakshasa).

Cả bốn bản dịch Hoa ngữ của kinh Lăng-già đều được hình thành vào khoảng từ năm 420 đến 704 sau Tây lịch, mà hiện nay chúng ta còn có ba bản. Bản thứ nhất gồm bốn quyển, do Dharmarakṣa (Đàm-vô-sám) dịch, có tựa đề là “Pháp sư, Tam Tạng sư, Trung Ấn”. Theo Khai Nguyên Lục (開元錄)⁽²⁾, bản này được dịch từ cùng một bản như các bản dịch về sau của Gunabhadra (Câu-na-bạt-đa-la), Bodhiruci (Bồ-đề-lưu-chi) và Sikṣhānanda (Thực-xoa-nan-đà) nhưng sự khẳng định này không chính xác lắm. “Cùng một

(1) Nay là Sri-lanka (ND).

(2) Khai Nguyên Lục, quyển IV, 38a (ấn bản Kokyō Shoin): Đây là một tập thư mục về Tam Tạng Phật giáo được soạn vào thời Khai Nguyên (713-741) đời Đường.



bản” ở đây chắc chắn chấp nhận một mức độ rộng rãi về sự diễn dịch như chúng ta sẽ thấy dưới đây, khi thực hiện một sự khảo sát đối chiếu giữa các bản dịch khác nhau. Ngài Dharmaraksha đến Trung Hoa vào năm 412 và trú tại Cô Tạng (姑藏), kinh đô của Bắc Lương. Ngài bỏ ra tám năm để dịch kinh Đại-bát-Niết-bàn (Mahāparinirvāṇa Sūtra) gồm bốn mươi hay ba mươi sáu quyển và đọc lại để sửa chữa ba lần. Dù người ta không biết chắc bộ Lăng-già đã được ngài dịch vào lúc nào, nhưng hình như tác phẩm này được dịch sau kinh Đại-bát-niết-bàn, tức là giữa các năm từ 412-433. Ngài bị ám sát vào năm 433 khi ngài được bốn mươi chín tuổi. Đại khái, bản dịch Hoa ngữ đầu tiên của kinh Lăng-già đã được thành tựu khoảng một ngàn năm trăm năm rồi. Rủi thay, bản này đã bị mất. Tựa đề của nó chỉ đơn giản là Lăng-già Kinh (楞伽經).

Bản dịch thứ hai cũng gồm bốn quyển, xuất hiện vào năm 443, có tựa đề là Lăng-già-A-bạt-đa-la Bảo Kinh (楞伽阿跋多羅寶經) và dịch giả là Gunabhadra (Câu-na-bạt-đa-la). Ngài đến Trung Hoa bằng đường biển, vào năm 435. Trên hải trình, gió ngưng thổi, thuyền không thể tiếp tục đi được, nước ngọt dự trữ đã hết và các thủy thủ không biết phải làm sao. Tuy nhiên, tình trạng trở nên tốt hơn nhờ các nghi thức thần bí của ngài, gió bắt đầu thổi khá hơn và một trận mưa đổ xuống đã cứu họ khỏi chết khát. Trong các tác phẩm dịch thuật của ngài, ta có thể kể các kinh Thắng Man (Srimāla), Chỉ Man (Angulimāla), Tăng Nhất A-hàm (Samyuktāgama), v.v... Ngài mất năm 468, thọ bảy mươi lăm tuổi.⁽¹⁾

(1) Khai Nguyên Lục, quyển V, 45b và kế tiếp (ấn bản Kōkyō Shoin).



Người ta ghi nhận rằng bản kinh Lăng-già đã được Bồ-đề-đạt-ma truyền cho đệ tử của ngài là Huệ Khả có lẽ là bản dịch của Gunabhadra gồm bốn quyển. Có điều lạ là bản dịch thứ nhất mới chỉ đến năm 700 đã bị mất, khi bản dịch thứ tư xuất hiện vào thời cuốn Đại Đường Nội Điển Lục (大唐内典录)⁽¹⁾ của Đạo Tuyên, soạn năm 664, người ta ghi nhận về bản thứ nhất. Trong quyển VIII của bộ lục này, dưới nhan đề là “Lịch Đại Chúng Kinh Kiến Nhập Tạng Lục” (歷代衆經見入藏录), các kinh đã được dịch trong các triều trước và hiện nay được đưa vào trong Tam Tạng), ngài có nói đến “kinh Lăng-già gồm mười quyển được giữ vào một ô ngăn”, đây hiển nhiên là bản dịch của Bodhiruci (Bồ-đề-lưu-chi), và sau đó một đoạn ngắn là một ghi chép khác “Lăng-già gồm bốn quyển, hai bộ kinh trong một ô ngăn”. Đây hẳn phải là ô ngăn chứa bản dịch thứ nhất và bản dịch thứ hai, vì cả hai đều được soạn gồm bốn quyển. Tuy vậy, Khai Nguyên Lục, soạn xong năm 730, có ghi là Lăng-già của Dharmaraksha đã bị mất. Sự thất lạc này phải xảy ra sớm hơn cả thời gian tôi nêu trên kia, vì Pháp Tạng (法藏), người có liên hệ rất nhiều với bản dịch thứ tư trong bản Đường (được dịch trong các năm 700-708) đã không nhắc nhở gì đến bản dịch thứ nhất cả. Đây chỉ mới bốn mươi năm sau khi bộ Điển Lục của Đạo Tuyên được soạn. Thật quá không may, đến nay chúng ta không có cách nào để xem bản dịch thứ nhất và bản dịch thứ hai có mức độ giống nhau đến đâu vì chúng cùng gồm

(1) 大唐内典录, (một bộ điển lục soạn đời Đường) quyển III, 64a (Kōkyō Shoin xuất bản). Đây là một bộ điển lục được soạn trước bộ Khai Nguyên Lục, vì ở bài tựa có ghi năm thứ nhất Lâm Đức, tức là năm 664 sau T.L.



bốn quyển và hình như cùng được dịch từ cùng một nguyên bản. Pháp Tạng⁽¹⁾ phê bình rằng bản dịch thứ hai (hay bản Tống) không phải là một bản dịch tốt lắm và nó vẫn còn giữ cách diễn đạt gốc Phạn ngữ khiến cho ngay cả những độc giả Trung Hoa thông minh cũng rất bối rối khi muốn hiểu bản kinh.

Bản dịch thứ ba (Nhập Lăng-già kinh, 入楞伽經) gồm mười quyển là của Bodhiruci (Bồ-đề-lưu-chi) “Tam Tạng Pháp sư, Bắc Ấn”. Bản dịch hoàn tất năm 513, khoảng

-
- (1) Ngài mất năm 712, là một trong những học giả lớn nhất ở Trung Hoa và là một khuôn mặt nổi danh nhất trong lịch sử tông Hoa Nghiêm của Phật giáo. Ngài là người đồng thời với Huyền Trang (玄奘), Nghĩa Tịnh (義淨), Huệ Năng (慧能), Thần Tú (神秀), 'Sikshānanda, Divākara, Budhiruci (tất cả đều thuộc đời Đường), v.v... Khi ngài Huyền Trang từ Ấn Độ trở về, Pháp Tạng là một trong những học giả nổi danh mà ngài chọn trong số các phụ tá và đồng sự để phiên dịch các kinh tiếng Sanskrit sang Hoa ngữ. Tuy nhiên, Pháp Tạng đã không đồng ý với ngài Huyền Trang trong việc phiên dịch các bộ kinh và đã rút lui khỏi ban dịch thuật. Về sau, ngài (Pháp Tạng) cộng tác với 'Sikshānanda trong việc dịch kinh Hoa Nghiêm, kinh Lăng-già, và ngài đã thực hiện nhiều bài thuyết giảng sáng sủa về các giáo lý của Hoa Nghiêm khai thị cho hoàng hậu Vô Tác Thiên (則天), một trong những nữ lãnh tụ lớn của Trung Hoa. Cuốn Nhập Lăng-già Tâm Huyền Nghĩa (入楞伽心玄義) của ngài là một khảo luận ngắn về kinh Lăng-già, soi sáng rất nhiều vào việc lĩnh hội bản kinh và triết lý của kinh, và trong cuốn này, ngài than phiền rằng bản dịch thứ hai đối với những người có trí tuệ cao cũng khó mà hiểu thông suốt được, đó là chưa nói đến những người kém trí và thiếu học có thể diễn đạt sai lầm về bản kinh. Đây đúng là trường hợp mà về sau Tô Đông Pha và Tương Chi Kỳ xác nhận, trở vào các học giả Trung Hoa đời Tống, sự thông hiểu Lăng-già hẳn phải gây nhiều khó khăn trong làng học giả. Tuy vậy, cho đến nay, ở Trung Hoa và Nhật Bản, bản dịch gồm bốn quyển vẫn được lưu thông rộng rãi hơn bản dịch gồm mười quyển hay bảy quyển.



một trăm năm sau bản dịch đời Tống. Pháp Tạng ghi rằng: “Dù bản dịch này đầy đủ hơn bản trước nhưng nguyên nghĩa không được diễn đạt hết và có thể trong đó có chen lẫn nhiều sai sót”. Điều này có thể đúng ở một mức độ nào đó nhưng giờ đây chúng ta không có bản gốc của bản dịch thứ ba này, hay bản Ngụy, thì không thể nào kiểm chứng lời phê phán của ngài Pháp Tạng. Tuy nhiên, có một số điểm trong đó thuận hợp với ấn bản Nanjo hơn là với các bản kinh khác. Có thể không được đúng lắm khi bảo rằng Bhodiruci đã thêm vào những lời của chính ngài để giúp cho việc đọc bản kinh được dễ dàng hơn, sự việc có thể là bản gốc của ngài có trộn lẫn nhiều ghi chú và ngài đã không phân biệt kỹ để loại chúng ra. Sự việc này một phần nào chứng tỏ rằng kinh Lăng-già là một bộ kinh khó hiểu, không những cả về văn nghĩa mà cả về học thuyết nữa, khi nó được các nhà truyền giáo người Ấn Độ đầu tiên mang vào Trung Hoa thì nó vốn đã ở trong hoàn cảnh thiếu hoàn chỉnh theo quan điểm văn học.

Bản dịch Hoa ngữ thứ tư, có tựa đề là Đại Thừa Nhập Lăng-già Kinh (大乘入楞伽經) gồm bảy quyển, được hình thành vào năm 700-704, và dịch giả chủ biên là 'Sikshānanda (Thực-xoa-nan-đà). Người ta được biết nhiều chi tiết về bản dịch này hơn tất cả các bản dịch trước về mặt hoàn cảnh và nhân sự liên hệ. Lời tựa của hoàng hậu Võ Tắc Thiên (則天武后) cho ta biết bộ kinh được 'Sikshānanda và các vị khác dịch lại một lần nữa như thế nào, và hơn nữa, Pháp Tạng, một trong những học giả Trung Hoa đã đảm trách việc hiệu đính bản dịch của 'Sikshānanda, đã viết một dẫn nhập khảo luận ngắn, trong đó không những có đưa ra một tóm lược có tính cách phân tích về kinh Lăng-già mà còn có cả một giải thích đầy đủ về chính việc



phiên dịch. Đoạn sau đây được trích dẫn từ cuốn sách ấy, có tựa đề Hoa ngữ là Nhập Lăng-già Tâm Huyền Nghĩa (入楞伽心玄義).

“Về việc dịch thuật: bản dịch gồm bốn quyển là của Gunabhadra (Cầu-na-bạt-đà-la), Tam Tạng sư, Ấn Độ, tại Kỳ Hoàn Tự, Đan Dương (丹陽), vào thời Huyền Gia (玄嘉)(424-453) đời Tống; Tỳ-kheo Bảo Vân (寶雲) thọ nhận lời truyền dạy của thầy và Huệ Quán (慧觀) ghi chép lại.⁽¹⁾ Bản dịch gồm nhiều quyển, được dịch vào cuối

- (1) Bảo Vân Truyền Ngữ Huệ Quán Bút Thọ (寶雲傳語慧觀筆受) Truyền ngữ nguyên nghĩa là “Truyền các lời nói” và Bút Thọ nghĩa là “nhận bằng bút”. Vì Gunabhadra từ Ấn Độ đến, có lẽ không thể nói tiếng Trung Hoa đủ thạo để khiến người khác hiểu được mình nên Bảo Vân phải đảm nhiệm vai trò như một người thông dịch, hoặc Gunabhadra đưa ra một bản dịch từ bản gốc, bản này lại được Bảo Vân chuyển sang tiếng Trung Hoa có tính chất suông sẻ hơn, và bản sau lại được Huệ Quán viết lại. Khi các dịch giả Ấn Độ không phải là những vị thầy giỏi về tiếng Trung Hoa thì luôn luôn có một “truyền giả” giữ vai trò một “người trung gian”. Trong một số trường hợp, có nhiều học giả khác tham gia vào công việc mà phần việc của họ là xem ý nghĩa nguyên gốc có được hiểu đúng hay không, hoặc chuyển bản dịch sang lối văn cổ tốt hơn hoặc xem bản dịch có diễn tả đầy đủ các ý tưởng nguyên gốc hay không. Thế cách ít hay nhiều quanh co như thế là không thể tránh được khi người dịch không thông thạo hai ngôn ngữ, Phạn ngữ và Hoa ngữ. Nhưng cũng chính bằng cách này mà các dịch giả Trung Hoa đã hình thành rất tốt ý nghĩa nguyên gốc và điều ấy giúp ít nhiều trong việc làm cho Phật giáo bắt rễ vững vàng vào mảnh đất quê hương. Tuy vậy, theo quan điểm ngôn ngữ học thì hẳn phải có cái gì đó thiếu sót trong các bản dịch Trung Hoa mà ta vẫn thấy trong các bản kinh Tạng ngữ. Do đó khi đọc về cuộc đời của Huyền Trang được ghi lại trong Khai Nguyên Lục (quyển VIII, 37a), ta thấy “Hồi xưa, các kinh được dịch theo cách sau đây: trước hết, nguyên bản được dịch sát theo từng từ một rồi được chuyển sang lối văn nói của Hoa ngữ, và cuối cùng các từ và câu được những



đời Ngụy, người dịch là Bodhiruci (Bồ-đề-lưu-chi), Tam Tạng sư, Ấn Độ, thực hiện tại chùa Vĩnh Ninh (永寧寺), Lạc Dương (洛陽).⁽¹⁾

“Còn về bản này, [tức là bản gồm bảy quyển] người dịch là Thực-xoa-nan-đa (’Sikshānanda), Tam Tạng sư ở Vu Điền (于闐). Ngài là vị mà sau khi đã hoàn tất bản dịch bộ kinh Hoa Nghiêm tại chùa Phật Thọ Ký (佛受記寺) ở Đông Phố, vào năm Cửu Thị (久視) thứ nhất (700 sau T.L) được hoàng hậu Võ Tắc Thiên giao việc đảm trách việc dịch Lăng-già một lần nữa. Trước khi hoàn thành công tác, ’Sikshānanda quay về kinh đô và được trú tại chùa Thanh Thiên (清禪寺). Tại đây, bản dịch được dịch xong, chưa được hoàn hảo, nhưng trước khi ngài có thì giờ xem lại thì ngài được hoàng hậu cho phép trở về quê hương. Vào năm Trường An (長安) thứ hai (702), Di Đà Sơn (彌陀山) một Tam Tạng (sư) từ Thổ-hỏa-la (吐火羅) đến, đây là vị trước khi đến Trung Hoa, đã ở Ấn Độ trong hai mươi lăm năm, thông suốt Tam Tạng và đặc biệt nổi danh về Lăng-già. Ngài được hoàng hậu yêu cầu xem lại bản dịch của ’Sikshānanda và được phụ giúp bởi các dịch giả Tỳ-kheo như Phục Lễ (復禮), Pháp Tạng (法藏), v.v... Phục

người đặc biệt thông thạo về cách viết sắp xếp lại và sửa chữa lại. Như thế, trong khi qua quá nhiều tay, bản viết gốc sẽ chịu nhiều thay đổi, đôi khi được thêm thắt vào, đôi khi bị bỏ bớt đi. Nhưng nay trong trường hợp ngài Huyền Trang mọi thứ đều được sắp đặt từ một tay mà thôi; vì lời từ chính miệng ngài nói được viết ra ngay và làm thành một bản dịch hoàn toàn rõ ràng”. Sai sót về văn tự là do như trên mà có. Nhưng có điều lạ là một số bản dịch cổ này vẫn còn được lưu thông nhiều hơn là các bản dịch mới.

- (1) Theo Khai Nguyên Lục (quyển VIII, 56a) Tăng Lăng (僧朗) và Đạo Tràm (道湛) chuyển biên (ghi lại theo văn viết).



Lễ đã sửa chữa lần cuối cùng bản dịch Hoa ngữ đã được xem lại này và một bài tựa cho kinh được hoàng hậu viết, trong đó ca ngợi các giá trị của kinh.

“Còn về bản dịch gồm bốn quyển thì việc diễn dịch không được hoàn hảo, lối viết theo ngữ pháp phương Tây^(*) (ngữ thuận Tây âm 語順西音), khiến cho ngay cả những người có trí tuệ cao cũng phải bối rối không biết làm sao để đọc cho được, trong khi người kém trí và thiếu học thì có thể giải thích sai lầm.

“Bản dịch gồm mười quyển thì có đầy đủ về số đoạn, số chương hơn (bản dịch trước), nhưng mặt nghĩa chưa được diễn đạt thỏa đáng. Khi các từ ngữ được thêm vào và các câu bị lẫn lộn vào nhau thì ý nghĩa trở nên tối tăm, thường gây các sai lạc và kết quả là chân lý sáng sủa, rõ ràng trở thành bị ngăn chặn không lưu thông được do bởi lối nói địa phương.⁽¹⁾

“Hoàng hậu lấy làm tiếc về khuyết điểm ấy nên ra lệnh thực hiện một bản dịch khác. Bản này được thực hiện bằng cách so sánh năm bản chép Phạn ngữ một cách kỹ lưỡng và trước đó đã khảo sát hai bản dịch Hoa ngữ những gì phù hợp [với thực nghĩa] thì được chấp nhận, còn những gì không thích đáng thì được sửa lại. Công trình tuyệt hảo này được hình thành sau nhiều năm miệt mài công việc,

(*) Tức Ấn Độ. (DG)

(1) Đây là dịch từ phương ngôn (方言) nhưng ý nghĩa thực sự của nó khó mà quyết chắc được; vì bản dịch gồm mười quyển về Lăng-già chắc chắn không được viết bằng ngôn ngữ nào khác Hoa ngữ cũng như các bản dịch khác vậy. Tuy vậy, phải chăng như thế nghĩa là bản gốc của Bodhiruci đã bị hỗn tạp khá nhiều bởi sự chú giải viết bằng lối nói địa phương của quê hương Bắc Ấn của ngài?



chắc rằng [nguyên] nghĩa được biểu hiện đúng đắn và các học giả nhờ đó mà sẽ có thể khôi phạm những lầm lạc thêm nữa.”

Bài tựa của hoàng hậu Võ Tắc Thiên là bài mà ta quen thấy gắn liền với ấn bản Đường, thường đồng ý với giải thích của Pháp Tạng, nhưng có một cái gì không được rõ lắm và hình như khác ý với Pháp Tạng. Chúng ta thấy đoạn trích sau đây là một trong những chỗ có liên hệ tới chính bản dịch: “Đầu tiên, kinh này được mang từ Tây quốc (西國) sang, vào thời Huyền Gia. Gunabhadra dịch nhưng bản kinh không được lưu thông rộng rãi. Bản dịch của Bodhiruci vào thời Diên Xương nhưng bản này bị thiếu sót nguyên nghĩa về nhiều mặt. Vô cùng kính cẩn đối với việc truyền bá (Thiện Pháp), tôi hết sức mong mỏi cho kinh có được điều kiện tốt đẹp. Vào năm Cửu Thị thứ nhất, thời kỳ chuyển giáp sang năm Canh Tý và vào tháng sáu, đang mùa hạ, tôi đến Ky Phong (箕峯) để tránh nóng, hưởng không khí mát mẻ bên bờ sông Dĩnh Thủy (潁水), bấy giờ là lúc một bản dịch khác được hoàn thành tại điện Tam Dương. Các tinh yếu của ba bản Phạm đều được thẩm xét và giáo lý toàn hảo được soạn thành bảy quyển. Hòa thượng 'Sikshànanda ở Vu Điền là một Tỳ-kheo uyên bác về Tam Tạng, cùng với Phục Lễ, vị tu sĩ chùa Đại Phúc Tiên (太福先寺) và nhiều vị khác [đảm nhiệm công tác này]; chư vị đều nổi danh ngang với Đạo An (道安) và Huệ Viễn (慧遠), công đức sánh với Ma Đằng (摩騰) và Pháp Lan (法蘭); chư vị đều rất xứng đáng nối bước Nàgàrjuna (Long Thọ) và đã đào sâu vào các bí mật của A'svaghosha (Mã Minh); chư vị đều tỏa ngát đức hạnh và rạng ngời ngộ tâm, viên ngọc của trí tuệ và mặt trăng của thể tính tâm linh của chư vị đều viên mãn, do đó, chư vị có thể thông



hiếu hoàn toàn bí mật (của Phật giáo) và thể hiện ý nghĩa sâu xa nhất về bí mật ấy. Quyển cuối cùng (của bản dịch) được hoàn tất vào ngày rằm tháng giêng năm Trường An thứ tư.”

Trong bài văn hoa mỹ của hoàng hậu Võ Tắc Thiên, nhóm từ “thảo tam bốn chi yếu thuyên” (討三本之要詮), thẩm xét các tinh yếu của ba bốn (bốn sách hay bốn sao chép?), có phần không rõ ràng. Có phải “tam bốn” nhằm trở ba bản dịch trước đó không, hay nhằm trở ba bản sao chép Phạn ngữ mà chư vị ấy dùng? Vì bản dịch thứ nhất vào thời ấy đã mất rồi cho nên “tam bốn” hẳn phải trở đến ba bản sao chép gốc bằng Sanskrit mà chư vị ấy đang có trong tay. Nếu thế thì con số đã không thuận hợp với con số do Pháp Tạng ghi như đã nêu, vì ngài bảo rõ ràng là năm bản sao chép chứ không phải ba. Chữ “ba” có thể là một nhầm lẫn về việc ghi chép chăng? Pháp Tạng là một học giả lớn và là một người thực sự tham gia vào việc thực hiện bản dịch Hoa ngữ gồm bảy quyển về Lăng-già, nếu phải chọn lựa giữa các văn bản còn sót lại trong thời gian liên hệ đến các nguyên bản, v.v... thì lời tuyên bố của ngài có thẩm quyền hơn.

Tuy hẳn là như thế, nhưng rõ ràng rằng bản dịch gồm bảy quyển hiển nhiên là bản dịch tốt nhất trong các bản dịch Hoa ngữ về bộ kinh Đại thừa quan trọng này, do bởi nó được hình thành bằng công sức chung của các học giả cả Ấn Độ lẫn Trung Hoa uyên bác. Nhưng, lạ thay, hầu như tất cả các biện luận đều hình như dựa vào bản dịch gồm bốn quyển của Gunabhadra⁽¹⁾; là bản được coi là bản

(1) Ít ra, một lý do khiến Gunabhadra được ái mộ là bản dịch của ngài là bản gần nhất so với tất cả bản dịch kia.



sao chép của Bồ-đề-đạt-ma (Bohhdharma) trao cho môn đệ của ngài là Huệ Khả.

Tóm lại: Bản dịch Hoa ngữ đầu tiên về kinh Lăng-già được hoàn tất vào khoảng 420 đến 430 sau T.L, một bản dịch thứ hai xuất hiện mười hay hai mươi năm sau đó và mỗi bản đều được soạn thành bốn quyển. Phải tới hơn một trăm năm sau mới xuất hiện bản dịch thứ ba gồm mười quyển trong khi một khoảng thời gian hơn hai trăm năm sau, bản dịch thứ tư gồm bảy quyển mới được công bố, như thế là bản dịch cuối cùng ra đời sau bản dịch thứ nhất hơn ba trăm năm.

Có hai bản dịch Tạng ngữ⁽¹⁾ về kinh Lăng-già được lưu giữ tại Kanjur: 1. hPhags-pa Lan-kar gcegs-pa Theg-pa chen-pohi mDo. Ấn bản Peking, LXVI, nhóm kinh V, khung ô nu, các tờ 60b-208; ấn bản Narthang, nhóm kinh V, khung ô ca, các tờ 81-298; ấn bản Derge, nhóm kinh, khung ô ca, các tờ 56a-191b. 2. hPhags-pa Lan-kar acegs-pa Rin-po-chehi mDo-las sansryas Thams-cad-kyi gsun-gi Sñinpo Shes-bya-bahi Lehu. Ấn bản Peking, nhóm kinh V, khung ô nu, các tờ 208-313; ấn bản Narthang, nhóm kinh V, khung ô ca, các tờ 298-456; ấn bản Derge, nhóm kinh V, khung ô ca, các tờ 192a-284a.

Bản Lăng-già số 1 gồm chín tập và được chia làm bảy chương, chương cuối không có tựa đề riêng. Ấn bản Peking không ghi gì về dịch giả cả, nhưng ấn bản Narthang và ấn bản Derge có thêm lời cuối sách: “Đây là giáo lý của Thế

(1) Phần bàn riêng về các bản dịch Tạng ngữ về kinh Lăng-già sau đây được soạn bởi Ô. Bunkyô, Đại học Otani, Kyoto.



Tôn, được dịch từ bản Trung Hoa, do Chos-grub, người ở hGos dịch và tự hiệu đính”. Vấn đề ở đây là nGya phải được dịch là Trung Hoa hay Ấn Độ vì nó trở vào cả hai, và khi nó đứng riêng thì nó thường có nghĩa là Trung Hoa. Người dịch có tên là Chos-grub, tên Hán ngữ là Pháp Thành (法成), xuất hiện rất thường trong lịch sử Phật giáo Tây Tạng, là người dịch từ Tạng ngữ sang Hoa ngữ và Hoa ngữ sang Tạng ngữ, và do đó chắc chắn rằng lời cuối sách nói trên nhằm trở rằng Lăng-già là bản dịch của Chos-grub, dịch từ bản Hoa ngữ. Nhưng có điều là bản dịch này rất thuận hợp với bản gốc Sanskrit do tiến sĩ Bunyù Nanjò xuất bản và có điều là ấn bản Peking đã không nói gì cả về Chos-grub và về bản Hoa ngữ đã phản lại lời cuối sách có trong ấn bản Narthang và ấn bản Derge. Như thế, lời cuối sách này đã chen vào bản kinh vì một lý do nào đó chưa biết được, có thể là do nhầm lẫn về việc sao chép. Do đó, không thể xác quyết được dịch giả và thời điểm của bản Lăng-già, Tạng ngữ số 1 được.

Còn về nội dung thì bản này thuận hợp rất nhiều với bản kinh Sanskrit và cũng khá thuận hợp với bản Bodhiruci (Ngụy) và bản 'Sikshànanda (Đường).

Bản Lăng-già thứ hai là một bản dịch từ bản Hoa ngữ của Gunabhadra và lời cuối sách có viết: “Do lệnh của dPal-lha-btsan-po, đáng thiên vương thạc đức, mà bộ kinh được dịch và được hiệu đính bởi dịch giả tu sĩ Chos-grub, người ở hGos, đã đối chiếu (bản kinh) với bản sứ luận của luận sư Văn Huệ (?) ở Trung Hoa.” Đáng thiên vương thạc đức ở đây là nhằm trở vào vua Ral-pa-can, người trị vì nước



Tây Tạng vào giữa thế kỷ thứ chín sau T.L. Chos-grub⁽¹⁾ có vai vế như đã nêu trên là một dịch giả lớn về các kinh sách Phật giáo ở Kanjur, và trong các kinh Phật Hoa ngữ đào được ở Đôn Hoàng, có khoảng mười tác phẩm mang tên người dịch là tên ngài. Ngài là Đại học giả Tây Tạng lừng danh vào tiền bán thế kỷ thứ chín và đã tiến hành hầu hết công trình của ngài tại chùa Tu Đa ở Cam Châu (甘州修多寺) và chùa Vĩnh Đường ở Sa Châu (沙州永唐寺).

Lời cuối sách liên hệ đến số luận của Văn Huệ, bảo rằng Chos-grub có đem bản dịch của ngài mà đối chiếu với số luận ấy, điều này không được rõ ràng lắm. Trong khi đó, chắc chắn rằng bản kinh này là một bản dịch của bản Gunabhadra (Tổng) bốn quyển. Ta có thể xác nhận, bản Lăng-già Hoa ngữ, bằng cách so sánh hai bản^(*), ít ra có một chỗ khác biệt trong bản Tạng ngữ là bản Tạng ngữ có chen vào một đoạn sau bài kệ ở tờ 213a, dòng 4. Đoạn này không thấy có ở bất cứ bản Hoa ngữ, Tạng ngữ và Phạn ngữ nào, mà chỉ có ở bản của 'Sikshānanda, điều ấy chứng tỏ rằng dịch giả của Lăng-già Tạng ngữ số 2 đã dùng bản dịch Hoa ngữ này.

(1) Về bản dịch này từ Hoa ngữ và dịch giả, Chos-grub, xem "Notes à propos d'un catalogue du Kanjur" (Ghi chú nhân một Điển lục ở Kanjur của Pelliot trong Journal Asiatique, tháng 7-8, 1914, các trang 128-129 và các trang 142-144; và đồng thời xem bài của Ô. Juntaro Ishihama nói về Pháp Thành (法成) và các ghi chú của Gs. Toru Haneda về bài ấy, cả hai đều được in trong Chi-na học (支那學 - nghiên cứu về Trung Hoa), tập III, No5; và xem ghi chú của Gs Haneda trong The Chinese MSS Excavated at Tun-huang, tập I.

(*) Tức bản Hoa ngữ của Gunabhadra và bản Tạng ngữ số 2 này (người dịch ra Việt ngữ).



Sau đây là bản đối chiếu của các trang liên hệ giữa bản Tạng ngữ này với bản Gunabhadra:

Lăng-già Tạng ngữ số 2, ấn bản Peking			Lăng-già Hoa ngữ của Gunabhadra (Tống), ấn bản Taisho về Tam Tạng			
Bampo	Tờ	Dòng	Quyển	Trang	Cột	Dòng
I	208b	3	I	480	a	26
II	221b	3		485	a	
III	234b	6	II	489	a	
IV	247b	2		493	a	5
V	262b	6	III	497	c	24
IV	274b	6		501	c	
VII	285b	8	IV	505	b	
VIII	298b	8		509	c	25
	313a	8		514	b	

Nói chung, cứ mỗi một bản kinh Phật giáo thì có đúng một bản dịch Tạng ngữ, tạo thành Tam Tạng Tạng ngữ, và về mặt này thì Tam Tạng Tạng ngữ khác với Tam Tạng Hoa ngữ, vì trong Tam Tạng Hoa ngữ, cùng một kinh thường có nhiều hơn một bản dịch. Sự việc rằng có hai bản dịch Lăng-già, một bản từ Phạn ngữ và một bản từ Hoa ngữ là một trường hợp ngoại lệ. Về kinh Kim Quang Minh (金光明經 - Suvānaprabhāsa-sūtra) cũng có thể bảo như vậy. Kinh cũng có hai bản dịch, một bản từ bản Phạn ngữ và một bản từ bản Hoa ngữ của Nghĩa Tịnh. Bổng dung, người ta có thể ghi nhận quyết đoán trong Chí Nguyên Lục (至元錄), bộ điển lục Phật học thuộc niên hiệu Chí Nguyên (1264-1294), theo đó thì cả ba bản dịch Hoa ngữ về Lăng-già



đều được bảo là từ cùng một bản gốc (đồng bản, 同本) và tương hợp với bản Tạng ngữ (dữ Phiên bốn đồng 與蕃同本); điều này là không đúng, nhưng không có cách nào để chứng tỏ rằng “bản Tạng ngữ” (Phiên bốn 蕃本) là một hay nhiều bản.

II. SO SÁNH NỘI DUNG BA BẢN DỊCH HOA NGŨ, MỘT BẢN DỊCH TẠNG NGŨ VÀ MỘT NGUYÊN BẢN PHẠN NGŨ

Cho đến nay chưa có nỗ lực nào để thực hiện một sự so sánh chi tiết về ba bản dịch Hoa ngữ hiện có với một dịch bản Tạng ngữ và bản gốc Phạn ngữ về kinh Lăng-già ngoài việc so sánh về cách phân chương và các khía cạnh tổng quát khác. Trước khi trình bày những kiến giải của riêng tôi về kết quả sự so sánh ấy, tôi xin đưa ra một bảng đối chiếu các nội dung về các cách phân chương của cả năm bản ở trang sau đây.

Bảng này chứng tỏ ngay⁽¹⁾ rằng: 1. Bản Gunabhadra rất đơn giản và ngắn gọn so với tất cả các bản kia; 2. Bản 'Sikshānanda và bản Tạng ngữ⁽²⁾ đồng ý với bản Phạn ngữ về mặt phân chia các chương; 3. Bản Bodhiruci có nhiều

(1) Trong ba bản dịch Hoa ngữ hiện có, bản của Gunabhadra được gọi là bản Tổng cho tiện, bản của Bodhiruci được gọi là bản Ngụy và bản của 'Sikshānanda là bản Đường. Hoặc là, tùy theo số quyển mà mỗi bản được chia thành, bản Tổng thường được gọi một cách đơn giản là bản bốn quyển, bản Ngụy được gọi là bản mười quyển, và bản Đường là bản bảy quyển. Trong chương này, tên của các dịch giả được dùng để trở cho các bản dịch khác nhau.

(2) Sự việc bản Tạng ngữ thiếu tựa đề riêng cho phần (parivarta) thứ bảy khác với chương về sự Ấn thật mà trong đó phần này rõ ràng bị lẫn vào có lẽ chỉ là do lỗi sao chép.



tiêu đề chương hơn; tức là phân ra thành những tiết ngắn hơn; 4. Trong bản Gunabhadra, cả chương đầu lẫn hai chương cuối đều bị thiếu mất; 5. Bản Gunabhadra hầu như không phân thành chương gì cả, trong khi ở sau “Sarvabhadrapravacanahridaya” (Nhất Thiết Phật Ngũ Tâm) lại được thêm chữ “phẩm” (品) là từ Hoa ngữ quen dùng để dịch từ “parivarta” (phần) của Phạn ngữ, tựa đề này giống như một phụ đề cho chính Lăng-già, xem như đây là một tên khác của bộ kinh.

Những sự việc rõ ràng như vậy nhằm trở điều gì? Kết luận lôgích đầu tiên là bản Gunabhadra là bản dịch cổ nhất trình bày một Lăng-già nguyên gốc hơn các bản dịch kia. Có thể là các bản sau đã được thêm vào ba chương phụ trong thời gian một trăm năm từ Gunabhadra đến Bodhiruci. Sự việc các chương ấy được thêm vào một cách máy móc được chứng tỏ bởi sự việc chúng không có một sự liên kết hữu cơ với các phần cũ. Vì chúng không có gì mới mẻ để nêu ra nên nếu chúng không có trong kinh thì chúng ta cũng chẳng mất mát gì. Chương đầu tiên, trong đó Ravana, chúa thành Lăng-già (Lankà) thỉnh đức Phật giảng một bộ kinh về sự nhận thức tự nội của Ngài về chân lý, là một chương có thể có vẻ là một thứ dẫn nhập cần cho sự triển khai của bộ kinh; nhưng chắc chắn rằng chương này được thêm vào sau này để đưa ra sự cần thiết ấy lúc đầu vốn không có. Chương Ravana được đặt vào đâu khi có một sự cần thiết về phía các nhà Đại thừa về sau để cho bộ kinh được nối kết với câu chuyện về Ravana và Ramacandra như được kể trong Ràmâyana khi chuyện này mang một hình thức rõ rệt là một anh hùng ca, mà theo các học giả thì chuyện có thể xảy ra vào thế kỷ thứ ba hay thứ tư sau T.L. Theo như bản Gunabhadra, việc tự ý thêm vào sự kiện



Ràvana không giúp ích gì đặc biệt cho việc hiểu bộ kinh. Chương Dhàrani (Đà-la-ni) là một chương rất ngắn, chiếm khoảng ba trang trong ấn bản Nanjò. Chương này cũng thêm vào khi Dhàrani bắt đầu đi vào dòng văn học Đại thừa xuất hiện rất lâu về sau trong lịch sử của Phật giáo Đại thừa ở Ấn Độ. Sự việc phần “Sagàthakam” (Tổng kệ) cũng được gắn thêm về sau được chứng tỏ khi xét nội dung của nó, nhưng về điều này, tôi sẽ xin dành một đoạn riêng về sau để bàn. Bản Phạn ngữ và bản ‘Sikshànaanda thì hoàn toàn thuận hợp nhau về cách phân chương, điều ấy chắc chắn trở đến một nguyên gốc; nhưng nếu xét cho kỹ hơn sẽ cho thấy rằng bản Phạn ngữ thường phù hợp với bản Bodhiruci nhiều hơn. Một kết luận dè dặt có thể là các bản đều khác nhau; trong khi bản Bodhiruci được soạn thảo về sau và bị trộn lẫn khá nhiều bởi những ghi chú giải thích, sự việc ấy làm cho nó dài hơn khoảng 1/4 so với bản ‘Sikshànaanda.

Như tôi đã từng ghi nhận⁽¹⁾ toàn bộ Lăng-già đúng là một tập hợp gồm những ghi chép không có hệ thống được kết lại với nhau, và thực ra mà nói, cố gắng chia chúng ra thành tiết, hay chương (parivarta) dưới một số tiêu đề riêng thì đấy là một công việc vô ích. Một số nhà luận giải đã cố gắng tạo nên một hệ thống trong Lăng-già làm cho một đoạn nào đó liên hệ về ý nghĩa với đoạn trước nó cũng như đoạn sau nó, nhưng người ta có thể khám phá ngay rằng có cái gì đó có tính cách hoàn toàn miễn cưỡng gượng ép về nỗ lực ấy. Tuy vậy, nếu cố gắng ấy được thực hiện thành công thì toàn bộ sự sắp xếp vị trí của các đoạn phải được thay đổi từ gốc, và chỉ có thể làm được như thế bằng cách lựa ra và gom lại những đoạn có liên quan với nhau rải rác

(1) Essays in Zen Buddhism, tập I, trang 75.



lộn xộn trong suốt bản kinh, khi muốn lần đầu tiên đưa một loại hệ thống vào trong bản kinh. Theo như hình thức hiện có thì các đoạn có ý nghĩa khác nhau lại được đặt sát nhau, và đề mục trở đến một trong những ý tưởng chứa đựng trong các đoạn ấy lại được gán cho toàn bộ một tiết, như thế là đã cố ý tách rời nó với phần còn lại. Gunabhadra đã sáng suốt nhất khi đơn giản định nghĩa toàn bộ bộ kinh là “Tâm Yếu Của Phật Pháp” (Buddhapravacana Hridayam - Nhất Thiết Phật Ngữ Tâm - 一切佛語心).

Cách phân chương trong bản Bodhiruci đôi khi có ít nhiều hợp lý, đôi khi chúng ta tìm thấy bốn hay năm phần phụ trong một chương ở 'Sikshānanda cũng như ở bản Phạn ngữ. Trong trường hợp này, một tiết của bản Bodhiruci thường trình bày một ý chính bằng văn xuôi mà ở cuối tiết được tóm tắt bằng hình thức văn vần (kệ) ví dụ, để xác chứng, chương có tựa đề là “Anityatā” (Vô thường) là chương thứ ba cả trong 'Sikshānanda và trong bản Phạn ngữ thì trong bản Bodhiruci được phụ chia thành năm tiết hay chương. Chương phụ chia thứ nhất về “Buddhacitta” (Phật tâm) bàn về mười lăm đề tài khác nhau mà không đề tài nào trở thẳng đến “Buddhacitta” cả. Như thế, tựa đề này không trở gì đến nội dung của chương, ngoài việc nó chỉ trở một cách chung chung. Mười lăm đề tài được bàn trong chương này của bản Bodhiruci về “Buddhacitta” (Phật tâm) là: 1. Ý sinh thân (manomayakāya); 2. Năm trọng tội (ngũ gián tội); 3. Buddhata (Phật tính); 4. Sự bình đẳng của tất cả chư Phật; 5. Suốt đời Ngài, đức Phật không nêu lên điều gì để giảng dạy cả; 6. Hữu và Phi hữu; 7. Sự kiện thể nghiệm và thuyết giảng về sự kiện ấy.



BẢNG PHÂN CHƯƠNG TRONG CÁC BẢN LĂNG-GIÀ

GUNABHADRA (Tống) 443 sau T.L 4 quyển	BODHIRUCI (Ngụy) 513 sau T.L 10 quyển	'SIKSHĀNANDA (Đường) 700-704 sau T.L 7 quyển	TẠNG NGŨ (không rõ niên kỷ) 9 Rampo	PHẠM NGŨ ấn bản 1923
Không có	1. Thỉnh Phật phẩm (Adhyeshanà)	1. La-bà-na vương khuyến thỉnh (Ràvanàdhyeshanà)	1. (Ràvanàdhyeshanà)	1. (Ràvanadhyeshanà)
	2. Vấn đáp phẩm (Pra'sna)	2. Tập nhất thiết pháp phẩm (Sarvadharmā - samuccaya)	2. Sarvadharmā - samuccaya	2. (Shattrim'satsahasra sarvadharmā - samuccaya)
	3. Tập nhất thiết pháp phẩm (Sarvadharmā - samuccaya)	3. Vô thường phẩm (Anityatā)	3. (Anityatā)	3. (Anityatā)
	4. Phật tâm phẩm (Buddhacitta) 5. Lôkaya đa phẩm (Loka yatika) 6. Niết-bàn phẩm (Nirvana) 7. Pháp thân phẩm (Dharmakaya) 8. Vô thường phẩm (Anityatā)			



Không có	9. Nhập đạo phẩm (Abhisamaya) 10. Như Lai thường vô thường phẩm (Tathāgatanyānitya)	4. Hiệu chứng phẩm (Abhisamaya) 5. Như Lai thường vô thường phẩm (Tathāgatanyānitya)	4. (Abhisamaya) 5. Tathāgatanyānitya	4. (Abhisamaya) 5. Tathāgatanyānitya
	11. Phật tính phẩm (Buddhata) 12. Ngũ pháp môn phẩm (Pañcadharma) 13. Hằng hà sa phẩm (Gangādivaluka) 14. Sát-na phẩm (Kshanika)	6. Sát-na phẩm (Kshanika)	6. (Kshanika)	6. (Kshanika)
	15. Hòa phẩm (Nairmānika)	7. Biến hóa phẩm (Nairmānika)	Thiếu tựa đề	7. (Nairmānika)
	16. Già thực nhục phẩm (Māmsabhakshana)	8. Đoạn thực nhục phẩm (Māmsabhakshana)	7. Māmsabhakshana	8. (Māmsabhakshana)
	17. Đà-la-ni phẩm (Dhāraṇi)	9. Đà-la-ni phẩm (Dhāraṇi)	Thiếu tựa đề	9. (Dhāraṇi)
	18. Tổng phẩm (Sāmānya?)	10. Kế tụng phẩm (Gāthā)	Thiếu tựa đề	10. (Sagāthakam)

8. Các phân biệt sai lầm; 9. Ngôn ngữ và ý nghĩa; 10. Ba loại trí; 11. Chín sự thay đổi mà hàng triết gia (ngoại đạo) tuyên thuyết; 12. Chín mối ràng buộc và sự hiểu biết thực sự; 13. Liên hệ giữa sự phân biệt sai lầm và hiện hữu; 14. Thế giới chỉ là một tên gọi; và 15. Như như và thuyết giảng về như như.⁽¹⁾ Mỗi đề mục được bàn ở đây được trình bày bằng văn xuôi, cũng như bằng văn vần. Từ đó, người đọc có thể thấy những đề tài chủ yếu bàn luận được phân biệt như thế nào và tuy thế vẫn có cái gì đó có ít nhiều tính cách chung ngầm xuyên suốt chúng. Trong năm tiểu chương còn lại của bản Bodhiruci, tiểu chương nói về “Dharmakàya” (Pháp thân) có thể được chia thành hai tiết nữa, mỗi tiết gồm văn xuôi và kệ. Ngoại trừ hai tiểu chương này về bản “Buddhacitta” (Phật tâm) và “Dharmakàya” (Pháp thân), tất cả các chương trong bản Bodhiruci đều có các phần văn xuôi và kệ.

Chương thứ sáu trong bản 'Sikshànanda và bản Phạn ngữ nói về “Sát-na chuyển” (Kshanika), “Niết-bàn” v.v... thì trong bản Bodhiruci được chia thành bốn tiểu chương (phẩm) “Buddhatà” (Phật tính), “Pancadharma” (Ngũ pháp), “Gangānanda” (Hàng hà sa), “Sát-na” (Kshanika). Mỗi tiểu chương (phẩm) này thường gồm hai tiết, một tiết bằng văn xuôi và một tiết bằng văn vần, điều ấy chứng tỏ rằng một chủ đề tư tưởng chiếm một tiểu chương. Trong bản Lăng-già Tạng ngữ số 1 là bản thường thuận hợp với bản Phạn ngữ, chương tương ứng với chương “Nairmānika” (Biến hóa) không có tựa đề riêng. Nhìn chung, cách phân chương của Lăng-già trong bất cứ bản nào ít ra cũng tùy tiện và được tạo ra về sau.

Một cách thực tiễn khá tốt để đọc bộ kinh mà không cần rút các nội dung ra khỏi chỗ đứng gốc của chúng là trong hầu hết các trường hợp, tách riêng từng phần văn

(1) Thực ra là lặp lại đề tài 7.



xuôi cùng với chỗ lặp lại ý bằng văn vắn của nó ra khỏi phần khác cũng như nó; và như thế thì sẽ chia cắt bản kinh ra thành nhiều tiết ngắn riêng lẻ⁽¹⁾ có một số đoạn văn xuôi không có phần kệ tương ứng nào cả, như trong phần đầu của bản Gunabhadra và trong chương thứ hai của các bản khác. Chẳng hạn, khi được xử trí như thế, bản Gunabhadra sẽ gồm khoảng năm mươi chương riêng lẻ. Sau khi đọc cẩn thận bộ kinh, người ta có cảm tưởng rằng những trình bày độc lập như thế về các ý chính của Phật giáo Đại thừa vào lúc bộ kinh được biên soạn là những ghi chép do tác giả thực hiện mà không có một ý định nào về việc sắp xếp chúng cho có thứ tự. Đây cũng như trường hợp các kinh Nikàya bằng Pali ngữ, mỗi một đoạn độc lập ấy có lẽ chính nó là một kinh trọn vẹn. Về sau, có lẽ khi có một yêu cầu cho việc ấn loát chúng dưới một tựa đề nên chúng được gọi là Lăng-già, hay Tâm yếu của Phật pháp (Buddhapravacannahridaya - Nhất Thiết Phật Ngữ Tâm). Hễ chứng nào mà chúng ta còn không biết các kinh Đại thừa được hình thành như thế nào thì tất cả những gì mà chúng ta có thể nói về việc biên soạn kinh vẫn chỉ có tính cách phỏng đoán mà thôi.

Có phải các kinh được biên soạn theo cách kinh này tiếp kinh kia theo thứ tự thời gian không? Có phải người ta đã phỏng định trước sự hiện hữu của một kinh khác để chúng ta có thể hoạch định một cách xác quyết sự phát triển tư tưởng nhờ vào các tài liệu như thế? Hay các kinh phát triển ở từng địa phương mà chẳng liên hệ dính dáng

(1) Kumàrajiva (Cưu-ma-la-thập) đã chia bản dịch Hoa ngữ của ngài về kinh Kim Cang thành ba mươi tiết, mỗi tiết gồm một số dòng không đều đặn, đôi khi chỉ hai hay ba dòng thôi. Đây hoàn toàn là một cách hợp lý để đọc bộ kinh. Có lẽ Kokwan Shiren cũng theo như Kumàrajiva trong tập khảo sát về Lăng-già của ông.



gì đến nhau cả? Có thể sắp xếp các kinh Đại thừa theo thứ tự thời gian như một sử liệu được không? Sự phát triển lý luận có luôn luôn trùng hợp với các sự kiện lịch sử không? Tức là, có phải sự kiện và luận lý là một không? Có phải kinh này luôn luôn hay vốn tự nó phải có trước hay có sau kinh kia không? Cho đến khi những câu hỏi này được giải đáp theo quan điểm sử học thì mới chấm dứt được nhiều vấn đề hiện chưa giải quyết được đang nối kết với bản chất của kinh Lăng-già.

Bảo rằng chương dẫn nhập đầu tiên trong đó Ravana thỉnh đức Phật vào Lăng-già (Lankā) để thuyết pháp về chân lý mà Ngài chứng đắc tự nội là chương được thêm vào về sau, điều ấy cũng được chứng tỏ trong sự liên hệ giữa phần văn xuôi và phần văn vần (kệ). Trong chương này, không có mối liên hệ nào giữa hai phần như ta thấy ở các chỗ khác của bản kinh, tức là, ở đây không có phần kệ tương ứng hay lặp lại ý nghĩa của phần văn xuôi: toàn bộ chương là một tác phẩm trọn vẹn, không có gì rời rạc trong đó cả, cả về giọng điệu lẫn lời văn nó đều khác với các phần khác của kinh. Đường lối mà chủ đề phát triển và lời văn viết hoàn toàn khác biệt. Về mặt này, chương nói về sự Ăn thịt cũng giống như chương dẫn nhập này, dù có phần kệ tương ứng với phần văn xuôi. Chương nói về sự Ăn thịt cũng có thể được thêm vào về sau mặc dù ta thấy nó có trong bản Gunabhadra. Hình như nó không hoàn toàn hợp với phần chính của bản kinh. Phải chăng tác giả của Lăng-già đã đặt nó vào cuối như một loại phụ lục, không có mối liên hệ hữu cơ nào với chính bản kinh mà trong đó những đề tài siêu hình học cao vời được bàn đến? Và phải chăng về sau nó tình cờ được gắn vào bộ phận của kinh như là một phần của kinh?



Bây giờ chúng ta xét đến chương cuối có tựa đề trong ấn bản Phạn ngữ là “Sagāthakam” là chương chiếm một vị trí đặc biệt trong cấu trúc của Lăng-già. Như tựa đề nêu rõ, chương này gồm toàn kệ. Trong bản Phạn ngữ có 884 câu đôi⁽¹⁾ chiếm khoảng 1/4 toàn bộ bản kinh. Trong các câu này có 200 câu được tìm thấy trong chính bản kinh; như thế khoảng 680 câu kệ là những câu mới được thêm vào. Trong bản ‘Sikshanānda, những sự lặp lại này được loại ra khỏi chương Tổng kệ của nó một cách có hệ thống. Trong khi trong bản Bodhiruci, tất cả các câu đều được để vào và còn thêm thất nhiều hơn nữa. Có 890 câu bốn trong bản Bodhiruci và 656 câu bốn trong bản ‘Sikshanānda nêu lên tổng số tương đối của các bài kệ của mỗi bản, vì bốn dòng Hoa ngữ thường tương đương với một câu kệ Phạn ngữ.

Trong phần Tổng kệ (Sagāthakam), các nội dung và cách sắp xếp của chúng thì thật là lộn xộn. Chắc chắn, chúng chủ yếu thuộc cùng những đề tài như đã được bàn đến trong phần chính kinh, nhưng có một số chủ đề nguyên gốc chưa được bàn đến và thường khó thấy được tại sao và theo cách nào mà chúng được để vào đây. Do đó, để đọc riêng phần “Tổng kệ” (Sagāthakam) thì phải cắt nó ra thành nhiều phần nhỏ, đôi khi chỉ một ‘Sloka đơn độc là thể hiện của một ý tưởng trọn vẹn, tức là, như một loại châm ngôn. Khi cứ tiến hành việc cắt chia như thế cho đến trọn phần “Tổng kệ” thì ta thấy rằng “Tổng kệ” (Sagāthakam) là phần mặt ngoài có vẻ là một chuỗi kệ chặt chẽ, chỉ là một đồng gồm rác rưởi và châu ngọc.

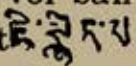
Sự cấu kết ấy đã được gắn liền vào Lăng-già như thế nào? Tại sao chúng ta lại thấy rất nhiều câu kệ được lấy từ phần chính kinh và trộn lẫn với các bài kệ còn lại? và

(1) Con số này thỉnh thoảng có những câu ba.



lạ nhất là cách trộn lẫn của chúng, vì trong khi một số được để vào đây đúng y là những câu mà ta thấy trong bản kinh thì những câu khác lại bị vỡ ra và được rải rắc lung tung trong các câu còn lại. Có phải như thế là do cố ý? Hay ngẫu nhiên mà như thế? Phải chăng phần “Tổng kệ” là một nguyên bản có trước bản kinh và phần kệ của kinh về sau được đưa vào phần văn xuôi theo cách thức luận giải? Nhưng có một số lý lẽ để giả định rằng “Tổng kệ” là một toàn bộ và rất chi tiết, được biên soạn sau chính kinh, một phần là vì nó gồm một số sử liệu không có trong kinh, nhưng chủ yếu là vì tư tưởng được diễn tả ở đây hình như rõ ràng, rộng rãi hơn tư tưởng trong toàn bộ bản kinh. Nói chung lại, sự liên hệ giữa “Tổng kệ” và phần còn lại của bản kinh là một sự bí mật vì chúng ta chưa đạt tới căn bản chắc chắn nào trong việc nghiên cứu có tính cách sử học về văn học Đại thừa ở Ấn Độ. Điều mà chúng ta có thể nói được là “Tổng kệ” có thể được dễ dàng làm thành một bản riêng diễn giải những chân lý của triết học Đại thừa. Nó cũng như một cuốn sổ ghi chép trong đó một người học về Đại thừa ghi lại một số ý tưởng quan trọng khi anh ta được thầy truyền khẩu cho và đồng thời trong đó anh cũng đưa vào một số vấn đề khác có ích cho anh dù nó không nhất thiết là có liên hệ với nội dung chủ yếu của cuốn sổ ghi chép. Về phương diện này thì “Tổng kệ” cũng mang trọn những đặc tính của bản kinh. Cũng nên chú ý rằng bản ‘Sikshanāṇḍa gọi phần này của bản kinh là “Chương của các bài kệ” và bản Bodhiruci gọi một cách giản dị là “Chương tổng quát” (Sāmānya? - Tổng phẩm 總品) trong khi ấn bản Sanskrit ghi ở tựa đầu là “Hãy nghe những bài kệ bằng châu ngọc được thuyết giảng trong kinh Lăng-già, và thoát khỏi mạng lưới của các [vọng] kiến, [và chứa đựng] giáo lý Đại thừa tuyệt diệu” và kết thúc bằng: “Đến đây là hết kinh



Đại thừa, Pháp chính thống cao thượng, được gọi là Lăng-già, cùng với những bài kệ”. Theo lời cuối được dịch như trên thì phần kệ hình như không có tựa đề riêng cho chính nó. Vì nếu “Sagàthakam” (Tổng kệ) nghĩa là “cùng với kệ”, sự trở nghĩa này phải được xem là trở vào toàn bộ kinh Lăng-già chứ không phải là trở vào phần cuối được biên soạn riêng gồm những bài kệ. Sở dĩ có sự diễn dịch như thế là nhờ ở lời cuối của bản Tạng ngữ, nhìn chung là phù hợp với bản Phạn ngữ, ngoại trừ một nhóm từ quan trọng nhất  có thể được chuyển sang Phạn ngữ là Yathalabdham. Nhóm từ này nghĩa là “ngang tới mức có thể có” hay “như hiện có”, trong trường hợp này trở vào sự khả hữu của những bài kệ hay phần văn xuôi của chính Lăng-già đồng thời cũng chứng tỏ sự bất toàn của kinh như hiện nay chúng ta đang có, “Yathalabdham” cũng được tìm thấy ở cuối bộ Āryamañjuśrīmūlakalpa (Văn-thù-sư-lợi Căn Bản Nghi Quỹ, 文殊師利根本儀軌) (“Trivandrum sanskrit series”, LXXXIV, 125, Trivandrum), một trong những bộ kinh không có phần dứt kinh như thông thường, và ở cuối của bộ Gandavyūha (Nhập Pháp Giới Phẩm, 入法界品) và bộ kinh này là một bộ kinh đầy đủ trọn vẹn.

Nhân tiện, ta có thể để ý đến một số dòng trong phần “Tổng kệ” thường được những tín đồ Tân Phật giáo thường trích dẫn khi giảng về cội Cực lạc của đức A-di-đà và đồng thời định trước sự khởi sinh của Học thuyết Nāgārjuna (Long Thọ). Các dòng ấy là:

“Chư vị Báo Phật (Vaipākika), chư vị Hóa Phật (Nairmānika), các chúng sinh, chư Bồ-tát và các quốc độ [của chư vị ấy]. - Chư vị ấy ở mười phương (140).

“Chư vị Sở Lưu Phật (Nisyanda), Pháp tính Phật (Dharma), ứng Hóa Phật (Nirmāna) và Hóa Phật (Nairmānika)



- Hết thấy chư vị ấy đều khởi phát từ cội cực lạc của đức A-di-đà (141).

Lại nữa “Giáo thừa về tự chứng của Ta vượt khỏi sự thủ đắc của hàng triết gia”. [Mahàmati bạch] “xin Ngài nói cho con biết, sau khi đức Bốn Sư nhập diệt, ai sẽ nêu giữ giáo pháp này?”

“Sau khi bậc Thiện Thệ nhập diệt và không còn nữa, này Mahàmati, ông nên biết rằng sẽ có một vị có thể nêu giữ con mắt [của Pháp - (Pháp nhân)].

“Ở phía Nam của xứ gọi là Vedali này, sẽ có một Tỳ-kheo vĩ đại, cao vời gọi là Nàgàhvaya sẽ hủy diệt thiên kiến về hữu và phi hữu (vô)” (163-166).

Trong bản Phạn ngữ chúng ta thấy tên là Nàgàhvaya thay vì tên Nàgàrjuma (Long Thọ), và dĩ nhiên chúng ta không biết đây có phải là một người hay không, hoặc có phải là do sao chép nhầm hay không. Chỉ nhờ vào những đoạn này thì khó mà suy đoán ra được điều gì có tính cách lịch sử về niên đại của toàn bộ Lăng-già, cũng như sự liên hệ khả hữu của nó với học thuyết về cội cực lạc của đức A-di-đà (Sukhàvati).

Tóm lại, kinh Lăng-già, về mặt cấu trúc văn bản của nó, có thể được chia thành sáu phần đặc biệt rõ ràng như sau:

1. Chương Ràvana;
2. Tiết nhằm nêu danh số của những cái gọi là 108 câu hỏi và 108 từ nghĩa;
3. Tiết về văn xuôi trong đó không có kệ;
4. Tiết có văn xuôi và kệ, có thể chia nhỏ thành:
 - a) Phần về một bài thuyết giảng chủ yếu bằng kệ, chẳng hạn, các đoạn về hệ thống các Thức;



b) Phần gồm các ý tưởng được triển khai đầy đủ cả bằng văn xuôi lẫn bằng kệ, chẳng hạn, chương nói về sự Ăn thịt;

c) Phần gồm các ý tưởng được bàn thảo bằng văn xuôi và xem như được tổng thâu bằng kệ, như trong các phần dài hơn của bản kinh;

5. Tiết Dhàrani (Đà-la-ni);

6. “Tổng kệ” (Sagathakam).

III. NÊU DẪN NHỮNG KHÁC BIỆT VỀ CĂN BẢN

Đây không phải là chỗ để bàn rộng đến những khác biệt về văn bản giữa các bản Lăng-già, vì làm như thế thì sẽ bao gồm nhiều vấn đề không tiện đặt vào phần dẫn nhập với khuôn khổ theo như chúng tôi dự định. Chắc chắn rằng một sự so sánh chi tiết giữa các bản dịch khác nhau với bản Phạn ngữ cũng như giữa các bản dịch với nhau sẽ mang tính chất phong phú tư liệu theo quan điểm phê phán văn bản và cũng theo quan điểm lịch sử văn học Phật giáo Trung hoa về dịch thuật. Nhưng vì người viết muốn giới hạn sự chú tâm của mình chủ yếu vào ý nghĩa nội tại của bộ kinh mang tính cách là một diễn giải về Phật giáo Thiên và là một thư tịch có giá trị nhất của Đại thừa, cho nên ta hãy tạm vừa lòng với các đoạn trích sau đây từ ba bản dịch Hoa ngữ và bản Phạn ngữ. So sánh giữa các đoạn trích này,⁽¹⁾ là những đoạn trích vốn có thể được xem là có tính chất đặc biệt của từng bản kinh, dù chúng đã được chọn, lựa hơi bừa bãi, thì sự so sánh ấy sẽ rọi nhiều ánh sáng vào tính chất của các tài liệu liên hệ. Tôi đã cố gắng dịch sát nghĩa từ tiếng Trung Hoa ở tầm mức có thể hiểu được.

(1) Tổng, Ấn bản Kōkyō Shoin 1885, 黄六 . 二十六丁 a ; Ngụy 六十三丁 a ; Đường 一百八丁 b ; Ấn bản Phạn Nanjo, các trang 228-229.



Bản Tống (Gunabhadra)	Bản Ngụy (Bodhiruci)
1. Lại nữa, này Đại Huệ, năm loại [pháp, dharma] là Tướng, Danh, Vọng tướng, ⁽¹⁾ Như như và Chánh trí.	1. Lại nữa, này Đại Huệ, năm loại pháp là: Tướng, Danh, Phân biệt, Chân Như và Chánh trí.
2. Này Đại Huệ, Tướng là nơi chỗ hình thể, hình tướng, màu sắc v.v... Đây gọi là Tướng.	2. Này Đại Huệ, Tướng là gì? Tướng là màu sắc, hình tướng, phân biệt và không giống. Đây gọi là Tướng.
3. Nếu có các Tướng như thế... như thế..., [các thứ] được gọi là một cái bình, v.v... chứ không được gọi bằng một câu trơ nào khác - đây gọi là Danh.	3. Này Đại Huệ, dựa vào sự vật hiện ra như thế mà phân biệt sinh khởi và bảo rằng “đây là một cái bình”, “đây là một con ngựa, một con bò, một con dê, v.v...”, rằng “đây là như thế, như thế...” Này Đại Huệ, đây gọi là Danh.
4. Tâm và những gì thuộc về Tâm, do đó mà các tên gọi khác nhau được thiết lập và tất cả các loại tướng được hiển lộ ra như một cái bình v.v... - đây gọi là Vọng tướng.	4. Này Đại Huệ, dựa vào các đối tượng được gọi tên như thế mà các đặc tính được phân biệt và được hiển lộ cho thấy, nhờ đó mà các tên gọi khác nhau được thiết lập như bò, dê, ngựa, v.v... Đây là phân biệt về Tâm và về những đối tượng thuộc về Tâm.

(1) Dịch từ vikalpa, bản Tống là vọng tướng (妄想), chứ không phải phân biệt (分別) như trong bản Ngụy và bản Đường.



Bản Đường ('Sikshanāṇḍa)	Bản Sanskrit (Phạn ngữ)
1. Lại nữa, này Đại Huệ, năm pháp (dharma) là: Tướng, Danh, Phân biệt, Như như và Chánh trí.	1. Lại nữa, này Mahāmāti, năm pháp (dharma) là: Tướng (Nimitta), Danh (Nāma), Phân biệt (Vikalpa), Như như (tathatā) và Chánh trí (samyajñāna).
2. Trong năm pháp ấy, Tướng là những gì ta thấy, mỗi thứ khác nhau về màu sắc, hình trạng v.v... Đấy gọi là Tướng.	2. Và này Mahāmāti, Tướng nghĩa là những gì được gọi là hình dáng, hình ảnh, dấu hiệu v.v... những thứ này được nhìn thấy là các Tướng.
3. Dựa vào những Tướng này mà các tên gọi như bình, v.v... được thiết lập và bảo rằng “đây là như thế...”, “đây không phải là cái gì khác cả” - đấy gọi là Danh.	3. Từ các Tướng này mà các ý niệm được hình thành như một cái bình, v.v... và bảo rằng “Đây là nó”, “Đây không phải là gì khác” - đấy gọi là Danh.
4. Do Tâm và những gì thuộc về Tâm mà các Danh được thiết lập, tất cả các loại Tướng được hiển lộ cho thấy - đấy gọi là Phân biệt.	4. Này Mahāmāti, những gì được gọi là Tâm hay những thứ thuộc về Tâm, nhờ đó một tên gọi được phát ra như một nêu trỏ Tướng, hay nêu trỏ các đối tượng có tính chất như thế [được nhận biết] - đấy gọi là Phân biệt.



Bản Tống (tiếp theo)	Bản Ngụy (tiếp theo)
5. Danh ấy, Tướng ấy - chúng rốt ráo là bất khả đắc; [khi] từ đầu đến cuối không có cái biết, [khi] không có sự ảnh hưởng lẫn nhau trong tất cả các sự vật, và [khi] sự vọng tưởng không thực bị xa lìa, đấy gọi là Như như.	5. Nay Đại Huệ, khi người ta quán sát các Danh và các Tướng cho đến những vi trần (nguyên tử) người ta không bao giờ thấy một thực tính nào ca; tất cả các sự vật là không thực, vì chúng là do bởi sự phân biệt được quấy động lên trong cái tâm hư vọng của người ta.
6. Chân thực, xác quyết, cứu cánh, tự tính, sự bất khả đắc - đấy là những đặc tính của Như như.	6. Nay Đại Huệ, cái được gọi là Chân như là không, trống rỗng, xác quyết, tối hậu, tự tính, tự thể, chánh kiến - đấy là những đặc tính của Như như.
7. Đây là điều mà Ta cùng chư Phật khác đã tùy thuận và nhập vào; Ta cùng chư vị vì chúng sinh hữu tình mà phổ giảng điều này theo chân lý; [do Ta cùng chư Phật] mà điều này được thiết lập và hiển thị cho chúng sinh thấy.	7. Do chính Ta, chư Bồ tát và chư Phật [khác] là các bậc Như Lai, Ứng Cúng, Chánh Biến Tri mà điều này được tuyên thuyết, dù tên gọi khác nhau nhưng ý nghĩa vẫn là một.
8. Khi người ta thuận nhập vào sự thể chứng đúng đắn là sự thể chứng không gián đoạn cũng không thường hằng thì vọng tưởng không sinh khởi, và người ta tùy thuận với con đường cao thượng của sự tự chứng là cái vốn không phải là trạng thái mà tất cả các triết gia, Thanh văn và Duyên giác đạt được - đấy gọi là Chánh trí.	8. Nay Đại Huệ, những thứ này tùy thuận với Chánh Trí, không gián đoạn cũng không thường hằng và không có phân biệt; chỗ nào phân biệt không khởi lên thì người ta tùy thuận với trí tuệ cao vời thể nghiệm trong tự nội thâm sâu. Điều này khác với các kiến giải sai lầm của tất cả các triết gia, Thanh văn và Duyên giác và khác với kiến giải lầm lạc của các phe phái.



Bản Đường (tiếp theo)	Bản Sanskrit (tiếp theo)
5. Danh ấy, Tướng ấy, rốt ráo [chúng đều] không có; chúng chỉ là do sự phân biệt bởi một cái vọng tâm về [các sự vật hỗ tương, liên hệ]. Khi người ta quán sát thể giới cho đến khi cái biết biến mất, thì đấy gọi là Như như.	5. Các Danh ấy và các Tướng ấy rốt ráo là bất khả đắc [như là các thực tính] khi cái biết ⁽¹⁾ bị xa lìa, và khi những thứ này không bị nhận biết và không bị phân biệt trong khía cạnh của sự hỗ tương của chúng - đấy là Như như.
6. Đây Đại Huệ, chân thực, xác quyết, cứu cánh, căn bản, tự tính, [bất] khả đắc, - đấy là những đặc tính của Như như.	6. Như như có thể được định tính là chân lý, thực tính, cái biết đúng, giới hạn, căn bản, tự thể và sự bất khả đắc.
7. Điều này đã được tùy thuận và thể chứng bởi Ta và tất cả chư Phật [khác] và được Ta cùng chư Phật khai thị, diễn thuyết đúng theo y như nó.	7. Điều này đã được Ta đây và chư Như Lai khác thể chứng, được vạch ra một cách chân xác, được nhận biết, được phổ biến, được khai thị rộng rãi.
8. Nếu tùy thuận với điều này mà có một trí tuệ [thâm nhập vào nó] có tính chất không gián đoạn, không thường hằng thì phân biệt không sinh khởi và người ta, nhập vào một trạng thái tự chứng vượt khỏi cảnh giới khả đắc của hàng triết gia và nhị thừa. Điều này gọi là Chánh Trí.	8. Khi người ta thể nghiệm điều này, hiểu nó một cách hoàn toàn đúng đắn, là không gián đoạn cũng không thường hằng thì người ta sẽ thoát khỏi phân biệt, thuận hợp với trí tuệ cao vời trong tâm thức tự nội của mình, đấy là một trạng thái, khác với cái trạng thái mà các triết gia đạt được và không phải là sở đắc của hàng Thanh văn và Bích chi. Điều này là Chánh Trí.

(1) Budhi trong trường hợp này phải được hiểu là "Vikalpa-lakshanagràhà-bhinivēsa - pratishtāpikā" như được phân biệt ở trang 122.



Bản Tống (tiếp theo)	Bản Ngụy (tiếp theo)
9. Nay Đại Huệ, những thứ này được gọi là năm (loại) Pháp; ba Tự tính; tám Thức; hai thứ Vô ngã này và tất cả giáo lý của đức Phật đều gồm trong ấy.	9. Nay Đại Huệ, trong năm (loại) Pháp, ba pháp Tướng, tám Thức, hai thứ Vô ngã, tất cả giáo lý của đức Phật đều gồm trong năm Pháp. ⁽¹⁾
10. Do đó, nay Đại Huệ, ông nên tu tập theo cách riêng của ông và đồng thời hãy dạy cho những người khác, nhưng đừng theo những người khác.	10. Nay Đại Huệ, ông cùng chư Bồ Tát Ma-ha-tát khác nên tu tập để tìm thấy cái trí cao vời này. Nay Đại Huệ, ông biết nam pháp này do vì ông không bị dẫn dắt bởi các giáo lý khác.
11. Bấy giờ, muốn nêu lại ý nghĩa này, Thế Tôn thuyết các câu kệ sau : Năm pháp, ba Tự tính Và tám loại Thức, Hai Vô ngã Gồm hết các Đại thừa, Danh, Tướng và cái Tướng Hư vọng [những thứ này thuộc] hai Tướng của Tự tính Chánh trí và Như như, Chúng tạo nên tướng Viên Thành.	11. Bấy giờ Thế Tôn lập lại điều này trong các câu kệ : Năm pháp, các Tự tính Và tám loại Thức Hai loại pháp Vô ngã Gồm hết các Đại thừa, Danh, Tướng và phân biệt. Ba pháp này là các tướng của Tự tính, Chánh trí và Chân như Là những khía cạnh (tướng) Của nguyên lý đệ nhất.
Bản Tống bằng chữ Hán :	Bản Ngụy bằng chữ Hán :
1. 復次大慧五法者相名妄想如如正智。	1. 復次大慧五法相名分別真如正智。

(1) Lập lại như thế kể cũng lạ.



Bản Đường (tiếp theo)	Bản Sanskrit (tiếp theo)
9. Nay Đại Huệ, trong năm (loại) Pháp, ba Tự tính, tám Thức và hai Vô ngã, tất cả giáo lý của đức Phật đều gồm trọn trong ấy.	9. Nay Mahāmāti, đây là năm (loại) Pháp và ba Tự tính, tám Thức, hai Vô ngã và tất cả các giáo lý của Phật đều gồm trong đó.
10. Nay Đại Huệ, trong các loại này, ông nên nhờ trí tuệ của chính ông mà thông hiểu cho khéo léo và đồng thời làm cho người khác thông hiểu. Khi đã thông hiểu được, thì tâm được vững chãi và không bị người khác dẫn dắt.	10. Và nay Mahāmāti, hãy tự ông suy nghĩ cho khéo trong điều này và khiến những người khác cùng làm (như thế), và đừng để ông bị người khác dẫn dắt.
11. Bấy giờ Thế Tôn lặp lại điều này trong bài Tụng: Năm Pháp, ba Tự tính Và tám loại Thức Hai loại pháp Vô ngã [Các thứ ấy] bao gồm trọn Đại thừa, Danh, Tướng và Phân biệt Gồm trong hai loại Tự tính Chánh trí và Như như Là cái Biết Toàn hảo (Viên thành - pariniṣpavalakṣhaṇa)	11. Cho nên bao rằng: Năm Pháp và các Tự tính Và tám Thức, hai Vô ngã, Các loại thứ ấy bao gồm nhiều loại Đại thừa, Danh, Tướng, Phân biệt. Đây là hai khía cạnh của Tự tính, Chánh trí và Như như. Đây là các khía cạnh (tướng) của cái Biết Toàn Hảo (pariniṣpana).
Bản Đường bằng chữ Hán :	Bản gốc bằng chữ Sanskrit :
1. 復次大慧五法者所謂相名分別如如正智。	1. Punaraparam Mahāmāte pancadharma nimittam nāma vikalpas tathatā samyagjñānam ca



Bản Tống bằng chữ Hán :	Bản Nguyên bằng chữ Hán :
2. 大慧相者若處所形相色像等現是名為相。	2. 大慧何者名為相相者色形相狀貌勝不如是名為相。
3. 若彼有如是相名為瓶等是名為相。	3. 大慧依彼法相起分別相此是瓶此是牛馬羊等此法如是如是不異天慧是名為名
4. 施設衆名顯示諸相瓶等心心法名妄相。	4. 大慧依於彼法立名了別示現彼相是故立彼種種名字牛羊馬等是名分別心心數法。
5. 彼名彼相畢竟不可得始終無覺於諸法無展轉雖不實妄想名為如如。	5. 大慧觀察名相乃至微塵常不見一法相諸法不實以虛妄心生分別故。
6. 真實決定究竟自性不可得彼是如相	6. 大慧言真如者名為不虛決定畢竟盡自性自體正見真如相。
7. 我及諸佛隨順入處普為衆生如實演說施設顯示於彼。	7. 我及諸菩薩及諸佛如來應正遍知說名異義一。
8. 隨入正覺不斷不常妄相不起隨順自覺聖趣一切外道聲聞緣覺所不得相是名正智。	8. 大慧如是等隨順正智不斷不常無分別分別不行處隨順自身內證聖智離諸一切外道聲聞辟支佛等惡見明黨不正智中。



Bản Đường bằng chữ Hán :	Bản gốc bằng chữ Sanskrit :
2. 此中相者所謂見色等形狀各別是名為相。	2. Tatra Mahāmate nimittam yat samsthānakṛiti - vi'seshākāra - rūpādi - lakṣhanam dri'syate tan nimittam.
3. 依彼諸相立瓶等名此如是此不異是名為名	3. Yat tasmin nimitte ghatādi samjñākṛitakam evam idam nānyatheti tan nāma.
4. 設施衆名顯示諸相心心所法是名分別。	4. Yena tan nāma samūdirayati nimittābhivyanjakam samadharṃmeti vā sa Mahāmate citta - caitta - sam'sabdito vikalpah.
5. 彼名彼相畢竟無有但是妄心展轉分別如是名觀察乃至覺滅是名如如。	5. Yan nāma - nimittayor - atyantānupalabdhitā buddhi - pralayād anyonyānamebhūta - parikalpita - vād eśhām dharmānām tathateti.
6. 天慧真實決定究竟根本自性(不)可得是如如相	6. Tattvam bhūtam ni'scayo niśthā prakṛtiḥ svabhāvo'nupalabhiḥ tat tathālakṣhanam
7. 我及諸佛隨順證入如其實相開示演說。	7. Mayānyai'sca tathā gatair anugomya yāthavad de'sitam prajñaptain vivritam uttānēkṛitam.
8. 若能於此隨順悟解離斷離常不生分別入自證處出於外道二乘境界是名正智。	8. Yatranugamya samyagavabo - dhānuccheda's ās'vatato vikalpa syāpravṛtṭiḥ svapratyātmā - ryajñānānukūlam tīrthakara - pakṣha - parapakṣha - 'sṛavaka - pratyekabuddhāga - tilakṣhanam tat samya gñānam.



Bản Tổng bằng chữ Hán :	Bản Ngụy bằng chữ Hán :
9. 大慧是名五法三種自性 八識二種無我一切佛法 悉入其中。	9. 大慧於五法三法相八種 識二種無我一切佛法八 五法中。
10. 是故大慧當自方便學亦 教他人勿隨於他。	10. 大慧汝及諸菩薩摩訶薩 為求勝智應當修學天慧 大慧汝知五法不隨他教故
11. 爾時世尊欲重宣此義而 說偈而言五法三自性及 與八種識一種有我悉攝 摩訶衍名相處妄相。自 性二種相正智及如如是 則為成相	11. 爾時世尊重偈言 五法自體相，及與八種識 二種無我法，攝取諸大乘 名相及分別，三法自體相 正智及真如，是第一義相



Bản Đường bằng chữ Hán :	Bản gốc bằng chữ Sanskrit :
9. 大慧此五種法三性八識 及二無我一切佛法普皆 攝盡。	9. Ete ca Mahāmate pancadharmāḥ, eteshveva trayahsvabhāva ashtan ca vijñānāni dve ca nairātmye sarvabuddhadharmā's cāntargatāḥ.
10. 天慧於此法中汝應以自 智善巧通達亦勸他人命其 通達通達此己心則決定不 隨他轉。	10. Atrate Mahāmate svamati - kau'salam karaniyam anyai's ca kārayitavyam na parapranevena bhavitavyam.
11. 爾時世尊重說頌言五法 三自法，及與八種識，二 種無我法，普攝於大乘 名相及分別，二種自性攝 正智與如如，名則圓成相。	11. Tatredam ucyate pancadharmāḥ svabhāva's ca vijñānānyasht a eva ca, dve nairātmye bhavet kristmo mahāyāna - parigrahaḥ nāma - nimitta - samkalpāḥ svabhāva - dvaya - lakṣhanam, samyagjñānam tathātvam ca pariniṣṭhanam - lakṣhanam.

(*) Vì lý do kỹ thuật, chúng tôi (ND) lấy làm tiếc không nêu phần Tạng ngữ kèm theo.



Sự so sánh giữa bốn bản kinh sẽ giúp chúng ta khá hiểu rõ tính chất của từng bản dịch. Những khác biệt không nhất thiết là do bởi tính cách riêng của những người dịch; những khác biệt ấy vốn hẳn phải có sẵn trong các nguyên bản. Tôi xin nêu ra một đối chiếu khác, lần này là đối chiếu về kệ. Các phần trích là ở chương II, các câu kệ mở đầu của Mahāmāṇi. Tôi chỉ so sánh giữa bản Đường và bản Phạn ngữ, vì bản Ngụy vẫn ít nhiều thuận hợp với bản Phạn, trong khi bản Tống thì thuận hợp với bản Đường, dù bản Tống cũng như bản Ngụy đều thiếu hai câu tương ứng với phần trích (4) và (5) của bản Phạn. Sự khác biệt quan trọng nhất giữa bản Đường và bản Phạn là ở chỗ “sự thức tỉnh cái tâm đại bi” (Hưng đại bi tâm). Theo các nhà Đại thừa, một trái tim được thức tỉnh trong một người đã vượt lên trên mọi hình thức của ràng buộc và tuy thế vẫn cảm thấy khổ đau trong cuộc đời như là khổ đau của mình. Trong bản Tống và bản Đường, ý tưởng này được nêu rõ ràng, trong khi bản Ngụy và bản Phạn thì lại không có. Từ đó, ta há chẳng có thể suy ra rằng ít nhất cũng có hai bản Lăng-già hoàn toàn khác nhau từ khi kinh Lăng-già xuất hiện theo như những bài kệ này liên hệ hay sao? Tôi không biết phải làm sao với bản Phạn ngữ này để ý nghĩa của nó được hiểu như bản Tống và bản Đường. Triết lý của Lăng-già khẳng định sự trống rỗng hay không có sự sinh ra của hiện hữu và bảo rằng thế giới giống như một giấc mộng hay vượt khỏi sinh tử là điều hoàn toàn hợp lý, nhưng chúng ta phải nhớ rằng, khẳng định này không phải thuộc hư vô luận tuyệt đối vì kinh có dạy về thực tính của chính Bát-nhã (Prajñā) hay chân lý về “Duy tâm” (cittamātra). Đến đây thì những bài kệ Phạn ngữ được nêu ra đây rất phù hợp với những ý tưởng chính của Lăng-già, nhưng có một yếu



tổ khác trong Đại thừa, đây là tình yêu hay từ bi và khi thế giới được nhìn từ quan điểm này, thì thế giới đầy cả khổ đau, phiền muộn và những sự việc bất xứng ý. Đây cũng là những sự kiện ảo mộng theo một cách nào đó nhưng lòng từ bi nhìn chúng theo một ánh sáng khác và nỗ lực loại trừ chúng bằng tất cả mọi thứ “phương tiện thiện xảo”.

Bản Đường ⁽¹⁾	Bản Phạn ⁽²⁾
1. Thế giới vượt khỏi sinh và diệt, nó giống như bông hoa ở hư không; trí tuệ [siêu việt] không thể được định tính là hữu hay phi hữu (vô) và tuy vậy tâm đại từ bi được thức tỉnh.	1. Khi Ngài nhìn thế giới bằng trí tuệ và từ bi của Ngài thì thế giới đối với Ngài giống như hoa giữa hư không và người ta không thể nói rằng thế giới là được sinh ra hay đang biến mất vì các loại “hữu” và phi hữu” thì không thể thích hợp với nó.
2. Tất cả các sự vật giống như huyền ảo, chúng vượt khỏi tầm mức của tâm thức; trí tuệ [siêu việt] không thể được định tính là hữu hay phi hữu và tuy vậy một cái tâm đại từ bi được thức tỉnh.	2. Khi Ngài nhìn tất cả các sự vật bằng trí tuệ và từ bi của Ngài thì các sự vật ấy giống như những ảo ảnh, chúng vượt khỏi tầm mức của tâm thức, vì [các loại] hữu và phi hữu thì không thể thích hợp với chúng.

(1) Phần này cũng đã được nêu trong tiết nhan đề “Lăng-già và giáo lý của Phật giáo Thiên”. Phần dịch là từ bản Tống nhưng phần lớn nó phù hợp với bản Đường như ta có thể thấy ở đây.

(2) Những câu kệ này được trích dẫn trong cuốn Essays in Zen Buddhism, các tr. 76, 77.



Bản Đường (tiếp theo)	Bản Phạn (tiếp theo)
3. Thế giới luôn luôn giống như một giấc mộng. Nó vượt khỏi đoạn diệt luận và thường hằng luận. Trí tuệ [siêu việt] không thể được định tính là hữu hay phi hữu và tuy vậy, một cái tâm đại từ bi được thức tỉnh.	3. Khi Ngài nhìn thế giới bằng trí tuệ và từ bi của Ngài thì thế giới luôn luôn giống như một giấc mộng mà người ta không thể bảo rằng chúng là thường hằng hay bị đoạn diệt, vì [các loại] hữu và phi hữu thì không thể thích hợp với nó.
4. Người trí biết rằng không có tự thể trong một con người hay trong một vật và rằng cả những phiền não và những đối tượng của phiền não thì luôn luôn thanh tịnh [trong bản chất của chúng] và không có những tướng đặc thù; và tuy vậy, một cái tâm đại từ bi được thức tỉnh trong các thứ ấy.	4. Pháp thân mà tự tính vốn là một ảo ảnh và một giấc mộng, có gì để ca ngợi đâu? Sự hiện hữu thực sự thì có mặt ở nơi nào không có tư tưởng về hiện hữu và phi hiện hữu sinh khởi.
5. Đức Phật không trụ trong Niết-bàn, Niết-bàn cũng không trụ trong đức Phật, nó vượt khỏi sự chứng ngộ và được chứng ngộ cũng vượt khỏi hữu và phi hữu.	5. Một người có sự xuất hiện vượt khỏi các cảm giác và các đối tượng của cảm giác và không được người ta nhìn thấy bằng các thứ ấy thì làm sao có thể có sự ca ngợi hay phê bác trở vào vị ấy được, hỡi đáng Mâu-ni?
6. Pháp thân thì giống như một ảo ảnh, giống như một giấc mộng và làm sao mà ca ngợi nó được? Khi người ta hiểu rằng nó không có bản thể, nó là vô sinh thì đây gọi là ca ngợi đức Phật.	6. Bằng trí tuệ và từ bi của Ngài, Ngài thông hiểu bản chất vô ngã của các sự vật và của người và Ngài luôn luôn không bị ô nhiễm bởi những phiền não xấu xa và những sự ngăn ngại về tri thức vì các thứ ấy đều không có những tướng trạng [đặc thù].



Bản Đường (tiếp theo)	Bản Ngụy (tiếp theo)
7. Đức Phật không có tướng trạng nào thuộc cảm giác và đối tượng của cảm giác (căn và trần). Không thấy là thấy đức Phật, làm sao có thể có sự ca tụng hay phê bác trong đấng Mâu-ni?	7. Ngài không biến mất trong Niết-bàn, Niết-bàn cũng không trụ trong Ngài; vì Niết-bàn vượt khỏi cái nhị biên về được giác ngộ và giác ngộ cũng như những chuyển đổi giữa hữu và phi hữu.
8. Khi kẻ nào nhìn thấy đấng Mâu-ni rất tĩnh lặng và tách khỏi với sinh [và diệt] thì kẻ ấy vượt khỏi những ràng buộc không có gì để nắm bắt không những ở đời này mà cả về sau nữa.	8. Những ai nhìn thấy đấng Mâu-ni rất thuần khiết và vượt khỏi sự sinh thì thoát khỏi các ham muốn và được trong sạch trong đời này và về sau nữa.
1. 世間離生滅譬如虛空華 智不得有無而興大悲心	1. Utpāda - bhanga - rahito lokah khapushpa - samnibhah, sadasan - nopalabdhās te prajñayā kṛpāyā cate.
2. 一切法如幻遠離於心識 智不得有無而興大悲心	2. Māyopamāḥ sarvadharmāḥ citta- vijñāna - varjitāḥ, sadasan - nopa- labdhās te prajñayā kṛpāyā cate.
3. 世間恒如夢遠離於斷常 智不得有無而興大悲心	3. S'ās'vatoccheda - varjatas' ca lokaḥ svāpnopamāḥ sadā, sadasan - nopalabdhās te prajñayā kṛpāyā cate.
4. 智人法無我煩惱及爾焰 常清淨無相而興大悲心	4. Māyā - svapna - svabhāvasya dharmakāyasya kaḥ stovah, bhāvānām niḥsvabhāvānām yo 'nutpādah sa sambhavaḥ.
5. 佛不住涅槃涅槃不住佛 遠離覺所覺若有若非有	5. Indriyārtha - viśamyuktam adṛśyam yasya dars'anam, pros'amsā ya di và nindā tasyoeyeta katham mune.



Bản Đường (tiếp theo)	Bản Ngụy (tiếp theo)
6. 法身如幻夢 云何可稱讚 知無性無生 乃名稱讚佛	6. Dharma - pudgala - naitràtmyam kle'sa - jneyam cate sadò, vi'suddhamànimittena prajnyà kripayà cate.
7. 佛無根境相 不見名見佛 云何於牟尼 而能有毀讚	7. Na nirvāsi - nirvāne na nirvānam tvayi samsthitam, buddha - boddhavya - rahitam sadasat - paksha - varjitam.
8. 若見於牟尼 寂靜遠離生 是人今後世 離著無所取	8. Ye pa'syanti munim sàntam evam utpatti - varjitam, te bhonti niru- pādānā uhamutra niranjanāh ⁽¹⁾

IV. KHẢO SÁT THÊM BỘ KINH VỀ NHỮNG LIÊN HỆ NỘI TẠI CỦA KINH

Sau khi đã hoàn tất những điều tôi muốn ghi chú, dù chỉ sơ lược về những chương không có trong bản Gunabhadra, và do đó có thể phán quyết một cách hợp lý rằng các chương này về sau đã được thêm vào, tôi tiến hành thực hiện một số xác định về bộ kinh về mặt hình thức và mặt nội dung của nó cũng như những liên hệ tự nội của hai mặt này.

Suốt bản kinh mang hình thức đối thoại giữa đức Phật và Bồ-tát Mahāmāti. Ta không thấy có vị Bồ-tát hay Thanh

(1) Chuỗi kệ này tái xuất hiện ở phần “Tổng kệ” (Sagāthakam), các câu 1-6, ngoại trừ câu 4 và 5 không có trong “Tổng kệ”; và thứ tự trong phần ấy là: 1, 3, 2, 6, 7, 8. Những khác biệt là: “vi'suddham-animittena...” thay vì “visuddha - māmimittena...” (6); “nanirvāsi nirvāne na nirvānam...” thay vì “na nirvāsi nirvānena nirvānam” (7); “te bhavantyanupādānā...” thay vì “te bhonti nirupādāna...” (8).



văn nào khác xuất hiện vào dù cuộc đối thoại được giả định rằng xảy ra trong một hội chúng gồm các Tỳ-kheo và Bồ-tát như trong các bộ kinh khác. Bản Gunabhadra khẳng định sự việc trong kinh xảy ra trên đỉnh núi Lăng-già (Lankà) ở Nam Hải, nhưng trong kinh lại không ghi chép gì về Ràvana, vị mà trong bản Bodhiruci và bản 'Sikshanànda, đóng một vai trò quan trọng, dù chỉ trong chương đầu tiên, như là người khơi đề cho những bài thuyết pháp sau đó.

Mahāmati mở đầu cuộc đối thoại bằng cách ca ngợi công đức của đức Phật, trí tuệ của Ngài nhìn thấy rằng cuộc đời là một cái bóng nhưng tình yêu của Ngài lại bao trùm hết thảy chúng sinh đau khổ; rồi Mahāmati hỏi Thế Tôn về một trăm lẻ tám chủ đề (ashtottaram prāśāsataṃ), đức Phật đáp: “Các nam tử⁽¹⁾ của đáng Tối thắng hỏi Ta, và này Mahāmati, cả ông nữa, hãy hỏi đi, Ta sẽ nói cho ông biết về sự thể chứng tự nội (pratyāmagatigocara) của Ta”.

Bây giờ chúng ta hỏi: “Mối liên hệ giữa sự thể chứng tự nội của đức Phật và 108 câu hỏi mà Mahāmati nêu ra là muốn được soi sáng là gì? Tất cả các đề tài này có liên quan với chính sự thể chứng không?”. Hẳn phải có sự liên hệ nào đó giữa những lời đáp của đức Phật và các câu hỏi của Mahāmati. Nếu không thế thì chắc chắn đức Phật và Mahāmati nói về những điều không liên quan gì với nhau cả.

Tuy vậy, bây giờ chúng ta hãy xem những câu hỏi nào phát xuất từ chính miệng của Mahāmati và những đề tài nào mà ngài quan tâm tới. Các câu hỏi được nêu ra trong các câu kệ từ 12-59 trong chương II của bản Sanskrit thực là rời rạc làm sao! Một số câu quả thực trở đúng vào chủ

(1) Jinaputra, tức là Bồ-tát.



(tarka) và sự lâm lạc về tâm linh (bhrànti), và về sự thanh tịnh tâm và thức, giải thoát, thiên định (dhyàna), A-lại-da thức, Mạt-na thức, Duy tâm (cittamàtra), Vô ngã, chân lý tương đối, hiện tượng tính của hiện hữu, chân lý như như, Thánh trí (àryajnàna), đức Phật Biến Hóa, đức Phật Bảo Ứng, Phật tính tuyệt đối, Chứng ngộ, v.v... Nhưng đồng thời lại có những câu hỏi về y học, về những khu vườn thần bí, núi non, rừng cây, việc bắt voi, ngựa, nai, sự tụ tập của mây trên bầu trời, luật thơ, sáu mùa trong năm, các gốc cội v.v... những câu này hình như được đặt ra để hỏi riêng đức Phật trong khi Ngài không phải là một giáo sư Đại học, hay ít nữa là một giáo viên trường sơ cấp, mà chỉ là một vị thầy về sự chứng ngộ tâm linh. Tại sao nội dung của 108 câu hỏi lại có tính chất lung tung như thế?

Điều gây ngạc nhiên hơn nữa là các câu trả lời - tức là những câu trả lời nhằm để soi sáng cho người hỏi — do đức Phật nêu ra. Các câu kệ từ 61 đến 96 là những lời của đức Phật, Ngài là vị trí tuệ nhất trên đời và muốn khai thị tất cả những bí mật của giáo pháp Đại thừa mà chư Phật đã thuyết giảng. Ngài xác định ở lúc khởi đầu rằng:

“Sinh, bất sinh, Niết-bàn, không tướng, biến hóa - [tất cả những thứ này đều] không có tự tính (asvabhàvatva), chư Phật được sinh ra từ Ba-la-mật (Pàramità);

“Hàng Thanh văn, chư vị nam tử của đấng Tối Thắng, các triết gia (ngoại đạo); các nghiệp vô tướng (arùpyacàrina); núi Sumeru (Tu di), biển lớn, núi non, các đảo, các vùng đất, các cội đất.

“Các vì sao, mặt trời, mặt trăng, các triết gia, các vị thiên và cả A-tu-la (asura); sự giải thoát, sự tự điều ngự, các khả năng tâm linh, các năng lực (thần thông), các thiên định, các Tam-ma-địa.



“Sự diệt và các sự kỳ diệu, các giác chi (các yếu tố chứng ngộ - Bodhyarica) và các con đường, các thiên định và các vô lượng (apramàna), các uẩn, và sự đi và đến.

“Tam-ma-bạt-đề và các diệt tướng: - Các thứ này đều là những diên đảo tâm thực, chỉ là những từ ngữ tâm, ý, trí, vô ngã, năm pháp - [các thứ này cũng như vậy]”⁽¹⁾.

Cho đến đây, sự trả lời dù ở mức độ chính xác thế nào đi nữa, cũng ít nhiều gắn bó với các ý tưởng chủ yếu của Lăng-già nhưng sau đó thì thật lạ, không chỉ từ quan điểm học thuyết mà còn từ cấu trúc văn chương nữa. Thường thì đây không phải là những câu trả lời mà là những câu hỏi, một số câu chỉ là những lặp lại suông theo chính tự các câu hỏi. Chẳng hạn, đức Phật bị buộc phải trả lời 108 câu hỏi theo cách sau đây:

“Voi, ngựa và nai bị bắt như thế nào? Ông bảo cho Ta biết. Kết (siddhanta) rút ra từ tập hợp của nhân (hetu) và dụ (drishtanta) như thế nào? (69).

“Làm và được làm nghĩa là gì? Các hình thức rối loạn tâm linh và chân lý là gì? Chúng đều sinh ra từ “Duy tâm” và không thể thấy được, tức là không có tính cách đối tượng (sở kiến, dri'sya). Không có tầng bậc giữa các cấp độ (70).

“Sự chuyển hướng của ngôn ngữ là gì? Xin hãy nói cho con biết về các sách vở, các khoa chữa bệnh, kỹ năng nghệ thuật, các học nghệ? (71)”.

(1) Việc dịch các câu kệ (62-66, các tr. 29-30) đúng ở tầm mức nào kể cũng khó mà nói được, vì bản gốc hiếm khi kể đủ các món này, đôi khi còn lặp lại, và sự liên hệ về ngữ pháp giữa các món này không được nêu rõ ràng.



Chỉ cần nhìn qua cũng đủ thấy rằng đây là loại câu hỏi nào. Các câu hỏi và câu trả lời được trộn lẫn nhau một cách kỳ lạ, những đề tài lật vật và những đề tài trọng yếu cũng được trộn lẫn như thế. Các câu kệ cũng vẫn ít nhiều mang tính chất ấy cho đến khi đức Phật kết luận rằng:

“Này Nam tử, ông hỏi Ta như thế và nhiều câu hỏi khác. Câu nào cũng phù hợp với hình thức [đúng], không liên can gì đến những kiến giải sai lầm. Bây giờ Ta sẽ nói cho biết học thuyết toàn hảo là gì. Hãy lắng nghe Ta nói! Thuận theo giáo lý của chư Phật, Ta sẽ tuyên bố toàn bộ 108 câu (padam). Này Nam tử, hãy nghe Ta nói! (97-98)”.

Các câu hỏi mà Mahàmàti nêu ra theo hình thức [đúng] nào và được cho là phù hợp? Những kiến giải sai lầm nào mà các câu hỏi ấy được thoát khỏi? Dù ta có thể biết gì về chúng chẳng nữa, vẫn có một điều chắc chắn là tất cả các câu hỏi và câu trả lời này không được nối kết với nhau một cách mạch lạc, và chúng ta không thể tìm ra bất cứ một diễn giải hợp lý nào cho toàn bộ phần kệ tạo thành phần đầu của kinh Lăng-già.

Phải chăng cần có một căn bản có tính cách lịch sử để có được manh mối mà giải quyết? Một chỗ lộn xộn khác được tìm thấy nữa khi chúng ta tiếp tục với 108 câu gọi là của đức Phật được nêu ra ngay sau đó. Rõ ràng những câu này không dính dáng gì đến các câu hỏi, dù rằng con số có vẻ như hay ho, ít ra là đối với các Phật tử, thì bằng với số câu hỏi. 108 mệnh đề được chư Phật trong thời quá khứ thuyết giảng là một chuỗi phủ định, phủ định mọi khái niệm nhập vào trong tâm vào lúc ấy, rõ ràng là không có hệ thống, không có một triết lý đặc biệt nào trong chúng cả. Những phủ định sau đây là một thí dụ nữa về tính chất phi lý của Lăng-già:



“Bấy giờ Bồ-tát Ma-ha-tát Mahāmati bạch Phật: “Bạch Thế Tôn, 108 mệnh đề ấy là gì?”

“Đức Phật dạy: “Những gì là sinh thì không phải sinh; những gì là thường hằng thì không phải thường hằng; những gì là sắc thì không phải sắc, những gì là trụ thì không phải trụ...””.

Những phủ định vẫn tiếp tục như thế nói về những sự việc khác nhau không những thuộc tôn giáo và triết lý mà còn thuộc kinh nghiệm thông thường. Chúng mang những đề mục như: tự tính, tám, không, nguyên nhân và điều kiện (nhân duyên), phiền não, thanh tịnh, thầy và trò, những phân biệt căn gốc, hữu và phi hữu (vô), thể chứng nội tại, sự thỏa mãn với hiện hữu, nước, con số, mây, gió, đất, Niết-bàn, mộng tưởng, ảo ảnh, trời, thức ăn và thức uống, các Ba-la-mật, các thiên thân, y học, công nghiệp, các Thiên định, các ẩn sĩ, vương tộc, các giới tính, vị giác, hành động, độ lượng, các mùa trong năm, cây thảo và cây leo, các chữ cái, v.v... Theo sự tính toán của chúng ta thì con số các đề mục ít hơn 108, nhưng điều đó không quan trọng mấy. Điều quan trọng là chủ đề và ý nghĩa tối hậu của các phủ định. Tất cả những phủ định này có phải từ quan điểm của triết lý Không tính (’Sūnyatā) không? Tại sao những phủ định chỉ nêu ra suông mà không có một lời giải thích nào? Điều ấy có nghĩa rằng những chủ đề này là những gì khiến chư Phật trong quá khứ lưu ý hay không? Nhưng để làm gì ? Chúng có phải là tất cả những ý niệm quan trọng cho việc giải thích các chúng sinh hữu tình hay không? Chúng có phải là những chủ đề để khảo sát trong toàn bộ Lăng-già không? Nếu thế thì tại sao Tám thức chiếm một vị trí chủ yếu trong kinh lại không được nêu ra ở đây tí nào cả? Tóm lại, sự hiện diện của cái gọi là 108 câu hỏi



(pra'sna) tạo thành tiết thứ nhất riêng biệt của Lăng-già có thể được cắt bỏ đi mà không sao cả vì nó không chủ yếu thuộc các giáo lý. Một vấn đề tương tự hẳn đã phải ở trong ý của Pháp Tạng (法藏), một trong những người phụ trợ vào bản dịch của 'Sikshanānda và là nhà luận giải lớn khi ngài viết trong cuốn Huyền Nghĩa (玄義) của ngài như sau:

“Theo chỗ tôi hiểu thì Lăng-già có trong ba hình thức: bản lớn nhất gồm 100.000 'sloka là bản được ghi trong Tam Tạng Khai Hoàn Lục được giữ trong các dãy núi thuộc Nam-già-câu-bàn Quốc (南遮俱誓國) của Vu Điền (于闐), không chỉ riêng Lăng-già mà gồm cả mười kinh khác mà bộ lớn nhất gồm 100.000 'sloka. Bản lớn thứ hai về Lăng-già có 36.000 'sloka: Trong tất cả các bản Phạn ngữ mà chúng ta có những bản dịch ở đây đều có ghi như thế. Trong bản này, một chương được dành riêng để trả lời chi tiết tất cả 108 câu hỏi, và người ta bảo rằng, Di-đà Sơn (彌陀山), Tam Tạng Sư ở Thổ-hỏa-la (吐火羅) đã nghiên cứu riêng bản này khi đang ở Ấn Độ. Người ta cũng bảo rằng, ở các nước phương Tây hiện có một bản số luận do Bồ-tát Long Thọ (Nāgārjuna) viết về bản Lăng-già 36.000 'sloka này. Bản nhỏ nhất, tức là bản thứ ba chỉ gồm hơn 1000 'sloka một chút được dịch là “Tiểu Lăng-già”. Bản này chính là bản ấy. Trước kia, nó được gọi là Kiền-lật Thái Tâm (乾栗太心). Bộ Lăng-già gồm bốn bản là một bộ còn rút ngắn hơn nữa. Sự hiện hữu của ba loại bản kinh Lăng-già này có thể có tính cách thần bí như trong trường hợp các kinh khác mà truyền thống đã xác định về tính chất tương tự; nhưng có thể là bộ Lăng-già mà chúng ta hiện có trong ba bản dịch Hoa ngữ và trong ấn bản Phạn ngữ của Nanjō là một rút ngắn của một bản lớn hơn và đầy đủ hơn, tức là, những chọn lựa được một học giả Đại thừa đã ghi lại trong



cuốn sách ghi chú của ông để dùng riêng, và nghĩa là trong bản lớn không những 108 câu hỏi (prásna) mà 108 mệnh đề (pada) còn được trả lời và giải thích một cách hệ thống. Dù sao cũng cần phải có những gì nhiều hơn bản hiện có về Lăng-già để hiểu Lăng-già một cách thấu suốt và hài hòa.

Ta có thể bảo rằng Lăng-già chủ yếu khởi đầu từ sau “các câu hỏi” và “mệnh đề”, mỗi thứ gồm 108; những gì tiếp theo đây là bàn về hệ thống các thức và các chức năng của chúng. Nhưng đoạn này không dài, sau khi tạo một sơ phác và những xác định không rõ ràng lắm về thức, nó lại quay về các chủ đề khác, như bảy loại tự tính hay chư pháp tự tính (bhāvasvabhāva), bảy loại chân lý (paramārtha), những biểu hiện của tự tâm, vấn đề về sự trở thành, khái niệm thế giới và đời sống đạo hạnh của một số Thanh văn rõ ràng là các Phật tử, v.v... Sau khi bàn luận sơ sài về các chủ đề này, bản kinh lại quay về thức, thế rồi, một số chủ đề khác lại được bàn đến như ta thấy sau đó, khi một chỉ dẫn về nội dung của kinh được đưa ra nhưng luôn luôn trở về việc chứng đạt cái thể chứng tự nội. Dù kinh vẫn thường có nhiều chỗ đi xa chủ đề chính là điều không tránh được do tính chất cấu trúc văn bản của kinh, nó cũng quay quanh cái sự thật là toàn bộ hệ thống triết học Đại thừa được đặt căn bản trên những ý niệm như Không tính (’Sūnyatā), Bất sinh (Anutpāda), Vô công dụng (Anābhoga), Duy tâm (Cittamātra), v.v..., và tất cả ý niệm này không thể bị thủ chấp và đưa vào trong đời sống của người ta theo thực tướng của chúng nếu như người ta không đạt được một trí tuệ về tâm linh, mà từ đó phát sinh trí tuệ siêu việt và chứng ngộ tối thượng.

Như thế, hầu như ta có thể bảo rằng có bao nhiêu chủ đề được khảo sát trong Lăng-già theo như bản kinh có thể được cắt ra thành bấy nhiêu đoạn rời, mỗi đoạn có khi



gồm một phần văn xuôi và phần văn vần tương ứng, nhưng có khi chỉ có một đoạn văn xuôi dài hay ngắn mà không có vần vần theo sau. Những chủ đề giống nhau đôi khi được lặp lại ít hay nhiều kỹ càng hơn. Luận gia Nhật Bản là ngài Kokwan Shiren (Hổ Quan Sư Luyện - 虎關師鍊)⁽¹⁾ cũng là tác giả của một bộ sử Phật giáo Nhật Bản gọi là Genko Shakusho gồm ba mươi quyển (Nguyên Đình Thích Thư Tam thập quyển - 元亨釋三十卷), chia bản Gunabhadra gồm bốn quyển ra thành tám mươi sáu tiết kể cả chương về “Sự ăn thịt”. Đây là cách hợp lý nhất để đọc hiểu bộ kinh, vì trong mỗi tiết theo ngài chia chỉ có một chủ đề được bàn luận.

Ở đây chúng ta chớ quên chú ý đến một điều khác nữa. Đây là việc phê bác các triết học của các trường phái khác từng phát triển ở Ấn Độ. Các phái Lô-ca-da-đa (Lokayata), Số luận (Sāṃkhya), Thắng luận (Vaiśeṣika) và các trường phái khác được bàn lướt qua coi như là không thuận hợp với giáo lý Phật giáo hay không nên lẫn lộn với giáo lý Phật giáo.

V. LĂNG-GIÀ VÀ BỒ-ĐỀ-ĐẠT-MA (BODHIDHARMA), TỔ CỦA PHẬT GIÁO THIỀN TRUNG HOA

Về việc kinh Lăng-già có liên hệ chặt chẽ với lịch sử và giáo lý Phật giáo Thiền ở Trung Hoa, tôi đã nêu rõ trong cuốn thứ nhất của bộ Khảo sát về Phật giáo Thiền (Essays in Zen Buddhism) và tôi muốn nêu ở đây một trình bày chi

(1) Bộ số luận tên là Butsugoshin Ron (Phật Ngữ Tâm Luận - 佛語心論) gồm mười tám quyển được hoàn tất năm 1325. Ngài là nhà học giả về Thiền giỏi nhất và mất năm 1346, thọ sáu mươi chín tuổi.



tiết hơn về mối liên hệ này. Theo tập Đường Cao Tăng Truyện của Đạo Tuyên (道宣, 唐高僧傳), Bồ-đề-đạt-ma trao bản sao bộ Lăng-già gồm bốn cuốn của ngài cho vị đệ tử đầu tiên là Huệ Khả (慧可) mà bảo, “Theo như ta thấy ở Trung Hoa không có kinh nào ngoài kinh này, ông hãy giữ nó để tu tập thì tự nhiên ông sẽ cứu đời.” Không có “Kinh nào khác”, Bồ-đề-đạt-ma rõ ràng muốn bảo rằng, lúc bấy giờ ở Trung Hoa không có kinh nào khác Lăng-già có thể dùng làm sách hướng dẫn cho những người theo Phật giáo Thiên. Ý tưởng này sẽ càng rõ hơn khi chúng ta đọc cuốn Truyền Đăng Lục của Đạo Nguyên (道原, 傳燈錄), trong đó tác giả xác định:

“Sư lại bảo: “Ta có bản Lăng-già gồm bốn quyển giao truyền cho ông, và trong này những giáo lý căn bản của Như Lai liên hệ đến tâm địa của Ngài được trình bày: kinh sẽ dẫn tất cả chúng sinh hữu tình đến sự mở mang tâm thức và chứng ngộ. Từ khi đến xứ này, ta đã bị đầu độc khoảng năm lần, lần nào ta cũng lấy kinh này ra mà thử nghiệm năng lực kỳ diệu của nó bằng cách đặt nó lên trên một tảng đá và tảng đá vỡ ra thành từng mảnh. Ta đã đi từ nam Ấn Độ sang vùng đất phía Tây này và đã quan sát thấy rằng trong xứ Trung Hoa này, người ta có xu hướng về Phật giáo Đại thừa. Sự việc ta đã đi qua các biển, các sa mạc là do bởi ta muốn tìm những người thích hợp để truyền bá học thuyết của ta. Trong khi chưa có cơ hội tốt để làm như thế thì ta vẫn giữ yên lặng như ta là kẻ không biết nói. Bấy giờ, ta đã gặp ông, trao [kinh này] cho ông và ước nguyện của ta cuối cùng đã được thành tựu”. Theo như thế thì chính Bồ-đề-đạt-ma đã mang Lăng-già vào Trung Hoa; nhưng Đạo Tuyên và những ghi chép khác lại trái ngược với điều ấy và chúng ta lại có sự ghi nhận theo dưới



đây tiếp theo phần xác nhận ở trên trong Truyền Đăng Lục, mặc dù tác giả của ghi nhận ấy không được ai biết đến. Sau đây là đoạn được rút ra từ Bảo Lâm Truyện (寶林傳): “Luật sư Đạo Tuyên, tác giả của bộ Cao Tăng Truyện nói về cuộc đời của Đại sư Huệ Khả rằng: Lúc đầu Bồ-đề-đạt-ma lấy Lăng-già ra mà trao cho Huệ Khả và nói: “Theo như ta thấy, ở Trung Hoa không có kinh nào ngoài kinh này, ông hãy giữ nó để tu tập thì tự nhiên ông sẽ cứu đời”. Nếu lời xác nhận này mà đúng thì có nghĩa là Bồ-đề-đạt-ma trao Lăng-già cho Huệ Khả và bảo ngài theo đấy để tu tập là trước khi Nhị Tổ đạt chứng ngộ về chân lý. Nhưng theo Truyền Đăng Lục thì kinh rõ ràng được trao cho Huệ Khả sau khi Pháp được trao cho Huệ Khả cùng với áo. Sự ghi nhận thêm về Bồ-đề-đạt-ma rằng ngài đã có bộ Lăng-già bốn quyển mà ngài trao cho Huệ Khả có thể hoàn toàn đúng. Nhưng ghi nhận rằng ngài có mang theo bộ kinh nghe ra có vẻ như trước khi ngài đến Trung Hoa thì Lăng-già chưa từng có ở đây. [Điều này có thể không hoàn toàn chính xác]. Sự ghi nhận về sau của ngài Mã Tổ (馬祖) hẳn phải được xem là thích hợp hơn, vì chúng ta đọc được [trong một ngữ lục của ngài] về sự việc này, rằng [Bồ-đề-đạt-ma] lại dẫn Lăng-già, nhờ đó mà tâm địa của tất cả chúng sinh hữu tình được trao [pháp] ấn: điều này không trái với sự việc trong trường hợp trên.”

Về sự liên hệ có tính cách lịch sử giữa Lăng-già và Tổ sư của Phật giáo Thiên ở Trung Hoa thì chưa có tài liệu rõ ràng, kinh được Bồ-đề-đạt-ma trao cho môn đệ của ngài là Huệ Khả xảy ra trước hay sau khi Huệ Khả thể chứng chân lý Thiên, chính Bồ-đề-đạt-ma hay vị nào khác đã mang kinh đến Trung Hoa trước, điều mà chúng ta muốn xác lập ở đây là chỉ riêng sự kiện về mối liên hệ có tính cách lịch



sử giữa Bồ-đề-đạt-ma và bộ kinh này. Và bây giờ thì về điều này, chúng ta đã xác nhận rằng đúng như thế.

Sự nêu dẫn về Mã Tổ (mất năm 788) là quan trọng khi vị trí của Lăng-già trong lịch sử Phật giáo Thiên sau Huệ Năng được xét đến, dù tôi không muốn bàn thảo ở đây. Tôi chỉ trích dẫn đoạn văn trên mà thôi. Sau Huệ Năng, Mã Tổ là vị có vai vế nhất trong lịch sử Thiên Trung Hoa vì quả thực là do ngài và các vị đồng thời với ngài mà Thiên được bắt rễ vững chắc nhất trong mảnh đất Trung Hoa và trở thành một sản phẩm quê hương thiên tài Trung Hoa. Đoạn văn ấy là: “Này các Tỳ-kheo, khi các ông đều tin rằng chính các ông là Phật thì Tâm các ông không gì khác hơn là Phật tâm. Mục đích của Bồ-đề-đạt-ma từ nam Ấn Độ sang nước Trung Hoa này là để truyền đạt riêng và mở rộng pháp tối thượng về nhất Tâm mà nhờ đó tất cả chúng ta được ngộ chân lý.” Ngài lại trích dẫn từ Lăng-già rằng: “Tâm địa của hết thảy chúng sinh hữu tình được trao [pháp] ấn, vì đức Phật sợ rằng tâm các ông quá mê lầm mà không tin được rằng chính các ông là Phật”.

Trong bài giảng của Mã Tổ, ngài không nói rõ ra rằng Huệ Khả được sư phụ là Bồ-đề-đạt-ma trao Lăng-già cho mà chỉ nói rằng giáo lý của Lăng-già xác nhận có Phật tâm trong mỗi người chúng ta. Ý của người bàn luận khi nhắc đến đoạn này trong Mã Tổ Lục là nhấn mạnh sự việc Lăng-già và Phật giáo Thiên có liên hệ không chỉ về mặt lịch sử mà cả về mặt học thuyết. Dù thế nào đi nữa, chắc chắn rằng Bồ-đề-đạt-ma muốn nêu thẩm quyền về giáo pháp của ngài bằng Lăng-già, trong đó phương pháp độc nhất của ngài là sự việc chứng ngộ tâm thức được trình bày như là từ chính “kim khẩu” của đức Phật. Nhưng lối kể chuyện trong Truyền Đăng Lục lại đi xa hơn thế khi nó trở đến



tính chất thần diệu của Lăng-già. Sự tin vào năng lực thần bí của một đối tượng được xem là linh diệu là một điều phổ biến. Đây có thể là sự mê tín, nhưng nếu thế thì nó có tính chất lâu bền kỳ lạ, vì chúng ta thấy nó khắp thế giới, văn minh cũng như chưa văn minh. Há chúng ta không thể xem như tin tưởng của Bồ-đề-đạt-ma vào năng lực thần bí của Lăng-già để phá bỏ hiệu quả của các độc dược là trở vào sự chống đối của các cửu địch đối với giáo lý Thiên của ngài, do bởi giáo lý này không phù hợp với kinh nghiệm của đời sống Phật giáo của họ? Nếu đúng như thế — và được chứng tỏ bằng nhiều sự kiện khác, — thì sự độc nhất của Phật giáo Thiên hẳn đã hoàn toàn là một yếu tố gây nhiễu loạn trong giới Phật giáo vào thời ấy.

Có một vị Thiên sư nổi tiếng đời Tống đã phủ nhận sự liên hệ giữa Lăng-già và Bồ-đề-đạt-ma. Ngài tên là Đạt Quán Đàm Dĩnh (達觀曇穎, 895-1061). Lập trường của ngài là lập trường duy siêu nhiên tuyệt đối. Theo Nhân Thiên Nhân Mục (人天眼目), có lần một vị tăng hỏi: “Truyền thống bảo rằng Đại sư Bồ-đề-đạt-ma mang theo ngài bốn quyển của kinh Lăng-già; điều ấy có thực như thế không?” Đàm Dĩnh đáp: “Không, đấy chỉ là sự bày đặt của một kẻ bao biện. Đạt-ma chỉ đơn giản tìm cái tâm ẩn vượt khỏi mọi ngôn từ, chỉ thẳng vào chính cái tâm, ngài khiến cho người ta thấy chân tính của mình và đạt Phật tính. Đã như vậy thì làm sao Lăng-già lại có dính dáng đến Đạt-ma được?” Vị tăng vặn lại: “Nhưng đây là truyện được kể trong Bảo Lâm Truyện mà!” Sư đáp: “Người viết không có thì giờ để điều tra cho sâu. Ta sẽ nêu quan điểm của ta: Có ba bản dịch Lăng-già. Bản thứ nhất gồm bốn quyển do Gunabhadra đời Tống dịch, ngài là một Tam Tạng sư ở Ấn Độ. Bản dịch thứ hai gồm mười quyển, do Bodhiruci dịch



vào đời Nguyên Ngụy. Người dịch là một vị đồng thời với Bồ-đề-đạt-ma và chính người này đã đánh thuốc độc ngài. Bản cuối cùng là do 'Sikshananda, đến Trung Hoa với tư cách là một Tam Tạng sư của Vu Điền trong khi Thiên Hoàng hậu đang trị vì vào đời Đường. Khi các sự kiện này được xếp lại với nhau thì người ta có thể dễ dàng tách những gì thực ra khỏi những gì không thực. Đại Thiên sư Ngưỡng Sơn Túc (仰山寂) cũng đã có lần bàn thảo kỹ càng về điều này và đã làm cho vấn đề thành rõ ràng".

Ý kiến của Đạt Quán có nghĩa thế này: Lăng-già được mang vào Trung Hoa và được dịch sang Hoa ngữ là do người khác chứ không phải Bồ-đề-đạt-ma, Bồ-đề-đạt-ma chẳng liên hệ gì tới bộ kinh cả, và do đó, hiển nhiên là ngài không hề trao kinh cho đệ tử của ngài là Huệ Khả. Dù ý kiến ấy không nói rõ về Lăng-già, chúng ta cũng có thể suy ra như trên do ngài viết về việc dịch bộ kinh. Ngay từ lúc đầu, ngài đã không có ý nối kết vị Tổ của Phật giáo Thiên với Lăng-già. Bản viết của Ngưỡng Sơn về chủ đề này hiện nay đã mất.

Về một phương diện thì quan điểm của Đạt Quán cũng kiểm chứng được bằng lịch sử. Vào đời Tống, sự liên hệ giữa Thiên với phái Thiên Thai của Phật giáo rất căng thẳng, mỗi bên đều tìm cách tố cáo bên kia là không hài hòa với tinh thần Phật giáo. Một mặt, đấy là do Thiên Thai nhấn mạnh sự học tập để thông hiểu các kinh điển theo từng bước đưa đến sự phát triển tâm linh, trong khi mặt khác thì Thiên không lý gì đến các sách vở văn học triết học, xem đấy là không thuận hợp với sự thông tuệ có tính cách tôn giáo là cái vô cùng cần thiết trong sự thể chứng chân lý tự nội. Thiên phái không dừng ở đây, những người theo Thiên bác bỏ mọi thẩm quyền về sách vở và xem kinh điển



cũng như các tài liệu linh khiết khác như là một đồng rác. Điều này đã làm cho các môn đệ của ngài Trí Giả Đại sư^(*) tức giận, một trong các vị này đã viết một cách miệt thị trong cuốn Lịch Sử Phật Giáo Chính Thống của ngài (Thích Môn Chính Thống 釋門正統), quyển III: “Cái tông phái tự gọi là Thiên thường lấy sự phủ định tuốt luốt làm nhiệm vụ chủ yếu. Tất cả những gì được trình bày trong kinh là luận, tất cả những gì được suy luận một cách triết học, tất cả những gì được xem là đạo đức. Tất cả những thứ ấy đều bị những người theo Thiên tông gạt bỏ đi, mà cho rằng không có giá trị nào ngoài mặt lý thuyết. Khi họ bị phê phán về quan điểm cực đoan của họ thì họ tuyên bố rằng: “Không có tu hành, không chứng đạt. Đây là nguyên tắc của chúng tôi”. Tại sao họ không chữa các căn bệnh của họ bằng cách học tập triết học của Thiên Thai chúng ta về Lục Tức Phật (?) (Six Identities)?” Ở một chỗ khác (quyển VI), tác giả bảo: “Những người theo Thiên tông tuyên bố rằng nguyên tắc của họ là cái gì đó được truyền trực tiếp từ đức Phật bên ngoài lời tuyên dạy của Ngài; nhưng người ta có thể tìm ở đâu ra giáo lý của Ngài bên ngoài các kinh điển được để lại cho chúng ta và cho họ?”. “Thực là tôi tệ khi nhìn thấy một Thiên sư trên bục giảng không biết cái gì là cái gì, xúc phạm đến các vị cổ đức, phê bác kinh điển và giáo lý của kinh điển, và làm điên đảo tâm trí của người kém trí cũng như kẻ học thức.” (quyển VII). Các trích dẫn trên tỏ rõ sự đánh giá của Thiên tông, của các đối thủ duy trí của tông phái này trong suốt đời Tống.

Sự thực là, có nhiều điều chung nhất giữa Thiên và Thiên Thai, và chính do bởi căn bản chung nhất này mà

(*) Tức Trí Khải Đại sư (531-597).



khi một bên đến một cực đoan thì chắc chắn bị bên kia tố cáo. Soạn giả bộ Nhân Thiên Nhân Mục đã giới thiệu lời biện hộ cho Đạt Quán theo cách sau đây: “Bấy giờ những người theo tông phái triết học [Phật giáo, được phân biệt với những người chủ trương trực giác siêu việt] nổi dậy chống đối mạnh mẽ những người chủ trương trực giác siêu việt, họ dựng ra những lý lẽ, những đồn đãi mà cho rằng Thiên Tông đã miệt thị các bậc cổ đức.” Có thể Đạt Quán là một trong những nhà biện hộ cực kỳ nhiệt tâm đã hết sức cố gắng làm im lặng các đối thủ thuộc Thiên Thai tông nhưng đồng thời cũng chỉ tiếp tục khuấy động bầu máu của họ thêm nữa mà thôi. Khi Thiên tông nhấn mạnh vào sự vượt khỏi mọi ràng buộc về lý luận thì Thiên Thai tông lại vạch ra rằng quả có sự việc có tính cách lịch sử về Bồ-đề-đạt-ma trao Lăng-già cho môn đệ của ngài là Huệ Khả, và còn lập luận xa hơn nữa rằng nếu như thế thì những người theo Thiên tông làm sao có thể chứng minh được cái tuyệt đối thuyết của họ trong khi lý thuyết này không thể tách ra ngoài một bộ kinh. Thực ra, giáo lý của Thiên không phải phát xuất từ Lăng-già mà chỉ là giáo lý được Lăng-già xác nhận. Vì kinh Lăng-già dạy, như sẽ trình bày trong các chương sau đây và ở chỗ khác nữa, rằng mục đích tối hậu của đời sống Phật giáo là đạt được cái trí tuệ thâm nhập vào cái chân lý nằm bên dưới cái tính tương đối của mọi hiện hữu. Lý do khiến bộ kinh đặc biệt này đã được Bồ-đề-đạt-ma mang để liên hệ vào các giáo lý của ngài có thể được hiểu một cách dễ dàng như thế. Đạt Quán đã đi quá xa trong việc khẳng định của ngài, nhưng cái tinh thần của ngài cũng không hoàn toàn trái với Thiên. Đồng thời các triết gia Thiên Thai cũng không phải là đúng lắm khi nghĩ rằng Thiên xuất phát từ các ngôn từ của Lăng-già.



Chủ trương trực giác siêu việt của Thiên và giáo lý về Tự chứng cảnh giới (自證境界 - Pratyāmagatigocara) trong Lăng-già là điều nối kết chặt chẽ hai giáo lý Thiên và Lăng-già.

VI. VIỆC NGHIÊN CỨU LĂNG-GIÀ SAU BỒ-ĐỀ-ĐẠT-MA TẠI TRUNG HOA VÀ NHẬT BẢN

Sau Bồ-đề-đạt-ma, việc nghiên cứu Lăng-già vẫn tiếp tục một cách bền bỉ như đã được chứng tỏ trong lịch sử Phật giáo Thiên. Theo Đạo Tuyên, tác giả bộ Đường Cao Tăng Truyện (唐高僧傳), chúng ta thấy có đoạn sau đây ở bên dưới phần “Cuộc đời của Huệ Khả”: “Do đó, sư Na (那), sư Mãn (滿) và các vị sư khác luôn luôn mang theo trong mình bản Lăng-già như là cuốn sách trong đó tâm yếu được nêu chứng. Những bài thuyết pháp và các tu tập của họ ở đâu cũng lấy Lăng-già làm căn bản, phù hợp với những điều chỉ dạy [do sư] để lại.” Na và Mãn là môn đệ của Huệ Khả. Xuống tới phần các tiểu sử của Đạo Tuyên, chúng ta thấy có ghi cuộc đời của Pháp Xung (法冲), người đồng thời với Đạo Tuyên, nổi danh vào đầu đời Đường và là một người chuyên nghiên cứu về Lăng-già. Ở đây ta có một lịch sử rõ ràng về việc nghiên cứu bộ kinh này từ sau Huệ Khả:

“Pháp Xung rất than phiền rằng ý nghĩa sâu xa của Lăng-già đã bị bỏ quên quá lâu nên ngài đi khắp nơi không kể gì đến những khó khăn của đường sá xuyên qua các núi sâu, qua các sa mạc hoang vu. Cuối cùng ngài gặp được các môn đệ dòng Huệ Khả và những người đã nghiên cứu kinh này khá kỹ càng. Ngài xin một vị sư đỡ đầu và thường có nhiều dịp chứng đạt tâm linh. Sau đó, vị sư cho phép ngài



rời đám đồng môn mà đi giảng riêng về Lăng-già. Ngài giảng liên tiếp hơn 30 thời. Sau đó ngài gặp một vị sư vốn đã được ngài Huệ Khả dạy riêng về giáo lý Lăng-già theo những diễn dịch của trường phái Nhất thừa (Ekyàna) của Nam Ấn Độ. Pháp Xung lại giảng Lăng-già hơn 100 thời.

“Bộ kinh vốn đã được Gunabhadra đời Tống dịch và được Huệ Quán viết ra; do đó, lời và nghĩa rất phù hợp nhau, thực hành và lý thuyết rất khớp nhau. Toàn bộ sự nhấn mạnh của giáo lý Lăng-già được đặt trên Tuệ (Prajna - Trí trực nhập cao nhất) vượt lên trên mọi diễn tả văn tự. Về sau, Thiên sư Bồ-đề-đạt-ma phổ biến học thuyết này cả lẫn phương Nam lẫn phương Bắc, chủ yếu của giáo lý này gồm trong sự đạt cái bất khả đắc, tức là có trí tuệ chính chắn thâm nhập chính cái chân lý bằng cách quên đi ngôn từ và tư tưởng. Về sau, học thuyết lớn mạnh và nổi danh ở Trung Nguyên. Huệ Khả là người đầu tiên đạt sự hiểu biết cơ bản về giáo lý ấy. Những ai say mê giáo lý bằng văn tự của Phật giáo đều không muốn kết giao với những vị thấu thị tâm linh này. Trong các vị này có nhiều vị có tâm thực sự chứng ngộ do bởi thâm nhập vào chính tâm điểm của giáo lý. Thời gian trôi qua, các thế hệ trẻ hơn đã không thể đạt được sự hiểu biết thực sự của các tiên nhân.”

Bây giờ chúng ta hãy vạch một dòng truyền thọ từ lúc khởi đầu, từ thầy đến trò và sẽ chứng tỏ rằng Lăng-già có dự phần trong lịch sử Thiên tông. Đạo Tuyên tiếp tục:

“Sau Bồ-đề-đạt-ma, có hai vị đệ tử là Huệ Khả và Huệ Dục; Huệ Dục sau khi đạt chân lý đã lui về sống cuộc đời tự nội và không chịu khó giảng pháp. Thiên sư Huệ Khả được các vị như: Xán Thiên sư (粲禪師), Huệ Thiên sư (惠禪師), Thịnh Thiên sư (盛禪師), Na Quang sư (



那光師), Đoan Thiên sư (端擇師), Trường Thiên sư (長師), Chân Pháp sư (真法師), Ngọc Pháp sư (玉法師) theo học. Tất cả những vị này đều thuyết dẫn bằng miệng về ý nghĩa sâu xa của bộ kinh và không để lại tác phẩm nào cả.

“Sau Huệ Khả Thiên sư, Thiện Thiên sư (善擇師), soạn một bộ luận gồm bốn quyển; Phong Thiên sư (豐擇師) soạn một bộ gồm năm quyển; Minh Thiên sư (明擇師) soạn một bộ gồm năm quyển, và Hô Minh sư (胡擇師) soạn một bộ gồm năm quyển.

Gián tiếp theo học ngài Huệ Khả thì có: Đại Thông sư (大聰師) viết một bộ số luận gồm bốn quyển; Đạo Âm sư (道陰師) viết một bộ gồm bốn quyển; Xung Pháp sư (沖法師) viết một bộ số luận gồm năm quyển; Ngạn Pháp sư (岸法師) viết một bộ gồm năm quyển; Sùng Pháp sư (寵法師) viết một bộ gồm tám quyển; và Đại Minh sư (大明師) viết một bộ gồm mười quyển.

“Có một dòng khác độc lập với Sư Huệ Khả nhưng lại thuộc Đại thừa Nhiếp (Mahayāna-saṃgraha) [của Vô Trước - Asaṅga]; Thiên Thiên sư (遷擇師) viết một bộ số luận gồm bốn quyển, và Thượng Đức Luật sư (尚德律師) viết một bộ gồm mười quyển. Sau Na Quang sư (那光師) thì có Thực Thiên sư (實擇師), Huệ Thiên sư (惠擇師), Khoáng Thiên sư (曠擇師), và Hoàng Trí sư (弘智師) là vị mà người ta bảo rằng đã sống ở Tây Minh (西明) tại kinh đô, sau khi vị này mất thì dòng này bị đứt. Minh Thiên sư (明擇師) được nối tiếp bởi Già Pháp sư (伽法師), Bảo Du sư (寶瑜師), Bảo Nghênh sư (寶迎師), và Bảo Oánh sư (寶瑩師) mà dòng mạch đến nay vẫn còn phát triển.



“Từ khi Pháp Xung bắt đầu nghiên cứu kinh điển, ngài lấy Lăng-già làm đối tượng chính để chuyên nghiên cứu và đã thuyết pháp tất cả hơn 300 bài về kinh này. Tuy nhiên ngài đã không viết gì về kinh cả. Ngài đi khắp nơi, để cho việc thuyết giảng làm hoàn cảnh thúc đẩy ngài chứ chẳng có kế hoạch gì cho các hoạt động truyền giảng cả. Khi người ta đạt tới cái tinh thần của giáo lý thì người ta thể chứng cái nhất thể của các sự vật, nhưng khi vẫn tự dính mắc vào thì chân lý lại hiện ra khác đi. Tuy vậy, các môn đệ của Pháp Xung lại cứ nằng nặc đòi ngài đem yếu tính của giáo lý mà viết thành văn. Sư bảo, yếu tính là cái thực tính tối hậu của hiện hữu; khi nó được diễn đạt bằng ngôn ngữ thì cái tinh tế của nó bị mất đi, huống chi đây lại là trường hợp phải viết nó ra thì còn tệ hơn nữa. Tuy nhiên, ngài cũng không thể cưỡng lại được những thỉnh cầu khẩn thiết của các môn đệ. Kết quả là một bản sơ luận gồm năm quyển, tựa đề là Tư Ký (私記) ra đời, đến nay vẫn còn lưu thông rộng rãi.”

Câu chuyện chi tiết này liên quan tới Lăng-già sau Huệ Khả đang được hiểu theo nhiều cách không những nó cho ta hiểu mối liên hệ giữa Thiên và bộ kinh, mà còn nêu lý do tại sao có mối liên hệ ấy nữa. Khi tác giả nói đến các đặc trưng của Lăng-già như là gồm sự đặc cái bất khả đặc, điều này vượt ra ngoài tâm lý luận, đồng thời ngài cũng miêu tả những đặc biệt của giáo lý Thiên được Bồ-đề-đạt-ma mang sang Trung Hoa. Sự việc trường phái của Đạt-ma không được các học viên triết học Phật giáo ân cần tiếp nhận, sự việc Huệ Dục (慧育) vốn nổi danh hơn Đạo Dục (道育), vẫn phải cảm lạnh mà biết rằng chân lý mà ngài chứng được trong nội tâm là cái vượt khỏi câu cú của các thường nhân, sự việc Pháp Xung (法冲) từ chối mà không



chịu đưa tư tưởng của ngài vào văn viết, vì làm như thế thì màu sắc tinh tế của kinh nghiệm sinh động của ngài sẽ biến mất đi; — Tất cả những khẳng định trên của Đạo Tuyên (道宣) vốn chưa quen với sự phát triển sau này của Phật giáo Thiên, đã phác họa một cách chính xác điểm đặc biệt của Thiên. Sự nghiên cứu về Lăng-già, như là đặc biệt có liên hệ với Thiên, vẫn được giữ cho đến thời của Pháp Xung và Đạo Tuyên là những người cùng thời, và đây là khoảng thời của Hoàng Nhẫn (弘忍), Tổ thứ năm của Phật giáo Thiên Trung Hoa. Nhận xét từ các sự kiện lịch sử ấy, chúng ta biết rằng sự nghiên cứu bằng trí tuệ và sự tu tập thực tiễn đã đi song đôi với nhau, và rằng bấy giờ chưa có những phân biệt rõ ràng nào như được phát triển về sau mà phân biệt Thiên sau Huệ Năng (慧能), Tổ thứ sáu, với Thiên trước ngài. Đến đây, không có số luận nào trong tất cả những số luận này về Lăng-già được tìm thấy lại.

Trong bản tường trình trên đây về lịch sử Lăng-già do Đạo Tuyên nêu ra, có một điều cần lưu ý: Đây là có một tông phái khác trong việc nghiên cứu bộ kinh này, khác với tông phái do Đạt-ma và Huệ Khả truyền. Đây là tông phái lý niệm Du-già (Yogàcàra, 瑜伽宗). Dòng của Huệ Khả thuộc Nhất thừa giáo (Ekayāna - 一乘教) ở Nam Ấn Độ vốn cũng là nguồn mà chính Đạt-ma thường viện dẫn mỗi khi ngài muốn thuyết giảng về triết học của Phật giáo Thiên. Hoa Nghiêm Kinh (Avatamsaka) và Khởi Tín Luận ('Sradhotpanna) và cả Lăng-già nếu được diễn dịch cho đúng cũng đều thuộc Nhất thừa giáo cả. Nhưng Lăng-già nêu hệ thống Tám thức mà nguyên lý chủ yếu của hệ thống này được nêu định là A-lại-da thức (Ālayavijñāna), nên Lăng-già được những người theo Du-già luận dùng như là một trong những



thẩm quyền quan trọng của họ. Thiên Thiên sư (遷禪師) và các vị thầy khác là những vị nhận Lăng-già như là một diễn dịch khác với sự diễn dịch của Pháp Xung và nhóm của ngài. Dù hiện nay ta không có sử liệu nào ghi chép về Pháp Xung nhưng có lẽ ngài là một trong những người theo Thiên Tông thời trước. Sự việc ngài không phải là một học giả bình thường về Lăng-già được chứng tỏ bằng tình tiết sau đây do Đạo Tuyên ghi lại. Khi Huyền Tráng (玄奘) trở về sau cuộc lưu trú lâu dài ở Ấn Độ, ảnh hưởng của ngài trong giới Phật giáo bấy giờ hẳn phải lớn lắm. Có lẽ ngài hơi quá tự tin và hơi võ đoán khi ngài tuyên bố rằng tất cả các bản dịch Hoa ngữ về Kinh và Luận của Phật giáo có trước ngài đều không đúng, không đáng tin, và không nên bàn luận hay thuyết giảng gì về các bản cũ ấy. Khi Pháp Xung nghe như thế, ngài đã vận lại một cách sắc bén rằng: “Ông là một tu sĩ Phật giáo được thọ giới theo các kinh sách cũ, nếu ông không để cho các kinh sách ấy được truyền bá rộng rãi hơn thì trước hết ông nên cởi bỏ y áo của người tu mà thọ giới trở lại theo các kinh sách mới. Chỉ khi nào ông nghe theo lời khuyên ấy của tôi thì ông mới có thể đi ngăn cấm việc quảng bá các bản dịch cũ được.” Lời phản kháng ấy phát xuất từ một vị du tăng nghiên cứu bộ Lăng-già gồm bốn quyển chống lại thẩm quyền mạnh mẽ của trường phái dịch thuật mới mà danh tiếng và ảnh hưởng hẳn phải đang lấn át tất cả ấy, đã chứng tỏ Pháp Xung thực sự là người thế nào. Tất cả những gì được ghi nhận về ngài đã nhắc nhở mạnh mẽ mọi người về sự tu tập và sự hiểu biết Thiên học của ngài.

Việc nghiên cứu Lăng-già từ sau Pháp Xung hình như đã suy yếu đi, nhất là trong liên hệ với Phật giáo Thiên, và vị trí của nó bị thay thế bởi kinh Kim Cang (Vajracchedikā),



một bộ kinh thuộc nhóm Bát-nhã Ba-la-mật (Prajnapāramitā). Xét kỹ đến những hoàn cảnh gây ra sự thay đổi này là một công việc rất hay. Vì Lăng-già là một mẫu tác phẩm rất khó và đòi hỏi phải nghiên cứu nhiều mới đọc và hiểu rõ được nó. Dù Đạo Tuyên có ghi nhận rằng cách diễn đạt và ý nghĩa của kinh rất hài hòa (Văn lý khắc hài - 文理克諧), sự phê bình của Tô Đông Pha (蘇東坡) trong bài tựa cho ấn bản Kim Sơn (金山板) đời Tống (1085) đã nói về điểm này như sau: “Lăng-già có ý nghĩa sâu xa và khó dò, lời văn thì quá súc tích và xưa cổ khiến người đọc quá khó khăn trong việc phân câu cho hợp, đây là chưa nói đến việc hiểu cho đúng tinh thần và ý nghĩa của chúng vốn là thứ vượt ra ngoài văn tự. Đây là lý do tại sao bộ kinh này trở nên hiếm hoi và trở thành hầu như không thể có được một bản sao chép.” Sự khó khăn thực sự không hẳn nằm trong việc phân câu bản Hoa ngữ của Lăng-già gồm bốn quyển cho thích hợp đối với sự súc tích cổ điển của văn cách theo như Tô Đông Pha phán định mà đúng hơn là trong việc dựa theo văn cách Phạn ngữ trong cách sắp xếp các từ ngữ theo, như Pháp Tạng ghi nhận. Ngay cả một học giả cao minh nhất cũng không dễ gì tìm ra được những biểu từ chính xác cho các nhóm từ nguyên gốc, và thường bị buộc phải theo ngữ pháp Phạn ngữ. Do đó, các bản dịch Hoa ngữ thường được đọc, không phải theo các luật lệ về cú pháp Trung Hoa mà theo Phạn ngữ. Đây là điều mà thực sự gọi là “sự súc tích của văn cách” và đây cũng là lý do để Tưởng Chi Kỳ (蔣之奇) than phiền rằng: “Tôi đã quá khổ nhọc về sự khó khăn của việc đọc kinh này.” Ngay cả khi những độc giả hạng nhất thấy rằng Lăng-già quá khó đọc, kết quả đương nhiên là để riêng nó trên giá sách cho sâu một ăn mà thôi. Do đó mà có sự suy yếu của



việc nghiên cứu kinh Lăng-già, và điều ấy tạo thêm lợi thế của Thiên tông sau Pháp Xung, người cùng thời với Hoàng Nhấn, vị Tổ thứ năm của Phật giáo Thiên ở Trung Hoa, kinh Lăng-già dần dần bị thay thế bởi kinh Kim Cang. Điều này không có nghĩa là Lăng-già hoàn toàn không được dùng đến mà có nghĩa là Kim Cang được người ta nghĩ nhiều hơn về mối liên hệ với Thiên, nhất là vì Thiên tông càng ngày càng trở nên phổ biến và được công chúng bên ngoài tự viện linh hội. Do đó, phải bảo rằng Ngũ Tổ đã có tầm nhìn khá xa về mặt này. Sự suy yếu của Lăng-già quả thực không thể tránh được. Xác nhận của Tướng Chi Kỳ trong bài tựa cho ấn bản Kim Sơn của Lăng-già đã soi sáng về lịch sử của bộ kinh và cả về tình trạng giới tư tưởng Phật giáo vào thời ông (1085), và chúng ta trích dẫn đoạn sau đây, trong đó hai khuynh hướng Phật giáo được nói đến:

“Các kinh điển do đức Phật thuyết giảng được xếp chung thành mười hai phần, ngày nay gồm tới 5.000 quyển. Trong khi Chánh Pháp (Dharma) còn thịnh, có vô số người qui nhập đã dò được chiều sâu của Pháp mà chỉ nhờ nghe nửa bài kệ, hoặc ngay cả chỉ một phần câu của lời Phật dạy. Nhưng vì chúng ta đang vào thời Tượng pháp và vì đang ở vào thời này của Phật giáo, nên quả thực chúng ta quá xa rời với bậc Thánh, cuối cùng người ta chìm đắm vào trong các văn tự; sự khó khăn như phải đếm cát dưới đáy đại dương và người ta không biết cách nào để đến được cái bản thể độc nhất là thực. Đây là điều khiến cho các vị Tổ sư xuất hiện, chư vị chỉ thẳng vào tâm chúng ta mà nói với chúng ta hãy nhìn vào căn bản tối hậu của tất cả các sự vật ngay đây và từ đó mà đạt Phật tính. Điều này gọi là truyền riêng ngoài giáo điển. Nếu người ta có được những tài năng cao vời và một sự bén nhạy tâm thức phi thường



thì một cử chỉ hay một lời thốt ra cũng đủ để cho người ta một cái biết tức khắc về chân lý. Do đó, Vân Môn (雲門) đã tỏ ra rất thiếu tôn trọng đức Phật trong khi Dược Sơn (藥山) cấm các môn đệ của mình cả đến việc nghiên cứu kinh điển vì họ là những người biện hộ cho việc “truyền riêng”.

“Thiên là cái tên được đặt cho tông phái Phật giáo này, nó tự mình cách xa với đức Phật. Nó cũng được gọi là một mật phái, vì nó không chấp vào ý nghĩa văn tự của kinh điển. Chính vì lý do này mà những ai mù quáng theo bước chân của đức Phật chắc chắn sẽ nhạo báng Thiên, trong khi những ai không thích văn tự thì tự nhiên sẽ nghiên cứu về phái thần bí. Những tín đồ của hai môn phái này đều biết tìm cách để từ chối nhau, nhưng họ không hiểu sự việc rằng rốt lại họ là những người bổ sung cho nhau. Há chẳng phải Thiên là một trong sáu Ba-la-mật đấy sao? Nếu thế thì làm sao mà Thiên lại có thể mâu thuẫn với giáo lý của đức Phật được? Theo ý tôi, Thiên do từ giáo lý của đức Phật mà ra và mật nghĩa phát xuất từ các văn tự. Không có lý do nào khiến cho một người tránh xa Thiên do bởi giáo pháp của đức Phật. Cũng không có lý do nào khiến cho chúng ta bỏ qua các văn tự do bởi mật giáo. Khi hiểu điều này thì chúng ta đến gần với chân lý hơn. Nhiễm Câu (冉求) hỏi: “Tôi có nên đưa mọi thứ đã học vào thực hành không?” Khổng Tử đáp: “Vâng, cứ theo như thế”. Khi Tử Lộ (子路) cũng hỏi như thế, ngài lại lưu ý ông rằng: “Khi nào cha mẹ đang còn sống thì làm sao ông lại có thể đưa mọi thứ vào thực hành ngay khi ông đang học nó?” Nhiễm Câu đang ngần ngại nên Khổng Tử muốn đẩy ông đi tới, trong khi Tử Lộ thì lại quá hăng hái cho nên ngài khuyên ông phải thận trọng hơn. Không có gì độc đáo trong



giáo lý Thiên, nó luôn luôn được dành cho những người chuyên chấp. Lỗi lầm của việc học [kinh điển] Phật giáo chính là mối nguy hiểm của sự trở nên quá tôn sùng kinh điển mà không hiểu đúng ý nghĩa. Thực tính tối hậu không bao giờ được thủ đắc bằng cách ấy, Thiên sẽ là sự cứu rỗi cho những người ấy. Trong khi những ai học Thiên thì lại rất dễ đi vào thói quen nói chuyện vu vơ và hay ngụy biện. Họ không hiểu được ý nghĩa của kinh sách. Việc nghiên cứu văn học [hay triết học] Phật giáo là cần để cứu họ. Chỉ khi nào các biên kiến này được hỗ tương điều chỉnh thì mới có sự lĩnh hội toàn hảo về giáo lý Phật giáo.

“Ngày xưa, khi Bồ-đề-đạt-ma từ phía Tây đến đây, ngài trao tâm ấn cho Nhị Tổ Huệ Khả và sau đó bảo rằng: “Ta đang có kinh Lăng-già gồm bốn quyển đây và nay trao cho ông. Kinh chứa đựng yếu pháp về tâm địa của Như Lai, nhờ nó ông sẽ khiến tất cả các chúng sinh hữu tình mở mắt mà thấy được chân lý của Phật giáo”. Theo đây chúng ta biết rằng Bồ-đề-đạt-ma không phải là người biên kiến, cả bộ kinh Phật giáo và Thiên đều được ngài trao cho môn đệ, cả mật ý lẫn văn tự đều được trao truyền. Vào thời Ngũ Tổ, Lăng-già được thay thế bằng Kim Cang là bộ kinh mà Lục Tổ được trao truyền. Khi Lục Tổ [trong lúc đang gánh củ đi bán] nghe khách hàng tụng kinh Kim Cang, đã hỏi người ấy có được kinh từ đâu. Người ấy trả lời: “Tôi từ núi Ngũ Tổ (五祖) phía Đông Hoàng Mai (黄梅) tỉnh Thanh Châu (蕪州), tại đây Đại sư Hoàng Nhẫn (弘忍) đang khuyến các tu sĩ và cư sĩ nên học kinh Kim Cang mà chính kinh này sẽ đưa họ đến cái trí tuệ thâm nhập vào bản chất của hữu thể và do đó đến sự thủ đắc Phật tính”. Chủ trương dùng kinh Kim Cang khởi sự từ Ngũ Tổ và đây là thể cách kinh này trở thành thời thượng và cắt đứt việc truyền thừa kinh Lăng-già...”



Đoạn văn dài trên đây được trích dẫn từ bài tựa của Tướng Chi Kỳ viết cho ấn bản Kim Sơn của Lăng-già làm sáng tỏ theo nhiều hướng chứ không phải một. Thứ nhất, chúng ta có thể từ đó mà suy ra rằng có sự ác cảm mạnh mẽ giữa các triết gia Phật giáo và những người theo Thiên tông, bên nào cũng muốn chiếm ưu thế; thứ hai là lịch sử Phật giáo Thiên ngay từ đầu đã có mối liên hệ chặt chẽ với việc nghiên cứu Lăng-già; thứ ba là việc quảng bá kinh Kim Cang trùng hợp với sự vươn lên của Thiên dưới sự dẫn đạo của Hoàng Nhấn, và thứ tư là Lăng-già bị Kim Cang thay thế, không còn được nghiên cứu nhiều như trước, nhưng đồng thời cũng chứng tỏ rằng Lăng-già và Thiên liên quan với nhau mật thiết nhất, dù những người theo Thiên tông có thái độ nói chung là xa cách tất cả mọi kinh điển của Phật pháp.

Tuy nhiên, có một điểm trong lời trình bày của Tướng Chi Kỳ cần phải được xem lại. Ông bảo rằng Lăng-già không còn được truyền bá sau khi những người theo Thiên tông chấp nhận Kim Cang, thì điều này không được đúng lắm, vì không những ở Mã Tổ (馬祖) có nhiều chỗ ngầm tỏ đến Lăng-già mà cả đến dòng Thần Tú (神秀) hình như đã thiên về Lăng-già hơn là Kim Cang, như chúng ta thấy trong trụ bia do Trương Thuyết viết cho Thần Tú⁽¹⁾ (張說碑銘 - Trương Thuyết Bi Minh).

- (1) Các môn đồ của Huệ Năng vốn là những người truyền bá giáo lý Thiên cho đến ngày nay không xem Thần Tú là Tổ thứ sáu. Dòng Thiên do Thần Tú để lại bị đứt đoạn sau khi ngài tịch không bao lâu, ngài và những vị truyền thừa của ngài được ghi chép rất ít. Nhưng lời minh của Trương Thuyết (khắc vào bia) lại bảo rằng Thần Tú là vị Tổ thứ sáu.



Như tôi đã ghi nhận trước đây, nhược điểm chủ yếu trong Lăng-già đã ngăn cản kinh này trở thành phổ biến là văn cách và lối diễn đạt đặc biệt của nó, vốn không hoàn toàn thuần Trung Hoa và làm cho nó trở nên khó hiểu ngay cả đối với các học giả. Mặt khác, kinh Kim Cang, cũng như các kinh khác trong nhóm Bát-nhã Ba-la-mật, dễ hiểu theo cách diễn đạt và cú pháp của nó; ngoài ra, nó ngắn dù nó có lối văn hay lặp lại. Lợi điểm này so với Lăng-già đủ để giải thích tại sao thay thế Lăng-già thành một cuốn sách hướng dẫn cho việc nắm vững giáo lý Thiên. Trong khi đó, theo tôi nhận định, về mặt vạch con đường đưa đến thể chứng chân lý tự nội thì Lăng-già gần với mục tiêu hơn, lợi điểm này lại dễ dàng bị lật đổ vì tính cách bất khả tiếp cận của nó; và lợi điểm này của Kim Cang, trong nhiều cách, luôn luôn là quyết định nếu Thiên được nghiên cứu và tu tập bởi một phạm vi rộng hơn là các học giả và các chuyên gia. Sự việc Lăng-già, dù có những khuyết điểm về văn chương, vẫn giữ vững truyền thống của nó xuyên suốt sự phát triển và bành trướng của Thiên được chứng tỏ bằng sự hiện hữu thâm lặng của một số sở luận được viết trong các thời Đường, Tống, Minh và Thanh cũng như ở Nhật Bản. Do đó, những gì ta có thể nói về Lăng-già kể từ sau Ngũ Tổ là nó vẫn còn được nghiên cứu nhưng không còn ồ ạt như trước nữa, chẳng hạn như ở thời Pháp Xung và trước ngài.

Sự việc Kim Cang thay thế Lăng-già còn có một lý do khác trong tính chất của Thiên và tôi muốn nêu vài lời ở đây về điều này. Thiên không có ác cảm gì với việc cần phải đọc sách, nhưng thực tế là Thiên có thể được nắm bắt dễ dàng hơn đối với người sơ trí và những ai không bị nhồi nhét bằng các tài năng trí óc, điều này được chứng tỏ như



trong trường hợp của Huệ Năng chẳng hạn, ngài chẳng có vẻ gì là thông thái như đối thủ của ngài là Thần Tú. Khuynh hướng thực tiễn này đã sinh ra một khuynh hướng khác là làm nhụt chí, đôi khi không để ý đến, đôi khi cố ý coi thường việc nghiên cứu kinh điển. Do đó mà có các nhận xét của Tướng Chi Kỳ như đã nêu trên. Nhưng đây lại là chỗ cho hai phái Thiên tách biệt nhau khởi lên mà chẳng ý thức đến lập trường riêng của nhau. Một phái thì cho rằng Thiên không do trí óc kiểm soát, trong khi phái kia thì bác bỏ sự việc Thiên vốn tự bản chất là thiếu thông thái. Phái sau dần dần được những người có khuynh hướng về nghiên cứu và trí tuệ chiếu cố đến trong khi phái trước thì hình như được những người thiên về thực hành ưa chuộng. Huệ Năng thuộc phái thực hành cả khuynh hướng bản hữu lẫn về giáo dục, trong khi Thần Tú là một học giả, vì lý do này mà Thần Tú dùng kinh Lăng-già còn Huệ Năng thì dùng kinh Kim Cang, trong khi cả hai vị đều được Hoàng Nhấn dẫn dạy; thực ra không phải Hoàng Nhấn thiên chuộng Kim Cang mà đối với ngài, cả hai kinh đều quan trọng như nhau cả. Khi thấy Hoàng Nhấn vừa cho vẽ các tranh về Lăng-già trên bức tường ngoài của Thiên đường, Huệ Năng đã ghi bài thơ nổi danh của ngài vào đấy ⁽¹⁾. Cái nhất thể trong tâm của vị thầy được phân ra trong tâm của các môn đệ, mỗi người tùy theo cá tính của mình mà cho rằng phía

(1) Xem Essays in Zen Buddhism (Khảo sát Phật giáo Thiên). Tập I, tr. 192:

*Bồ-đề không giống như cái cây,
Kính sáng không chiếu ở đâu cả.
Khi từ ban đầu không có gì cả,
Thì bụi có thể bám vào đâu?*

(bản tiếng Anh có chỗ chưa sát với nguyên văn chữ Hán - ND).



này là thù thắng hơn phía kia dù họ không nhất thiết phải ý thức về điều ấy. Khi một khuynh hướng có được một sự thúc đẩy mạnh từ lúc khởi đầu, sẽ có được cái đà mà khai mở sức vận động của chính nó. Phái Kim Cang của Huệ Năng tỏ ra phù hợp với thiên tài Trung Hoa hơn và do đó thịnh vượng hơn phái Lăng-già của Thần Tú, dù rằng phái Lăng-già không hoàn toàn bị phái Kim Cang thay thế.

Dù Huệ Năng không học hành và thông thái như Thần Tú nhưng ngài không phải là một kẻ bán rong không biết chữ như các môn đệ của ngài đặt để ra, nhưng ngài tỏ ra khôn khéo hơn khi làm cho vị đạo sư của ngài thấy rằng về mặt này ngài trái hẳn với đối thủ của ngài, vốn thực sự là vị thủ tòa của tất cả các tu sĩ môn đệ của Hoàng Nhẫn không những về học vấn mà cả về mặt tu tập Thiền nữa. Do sự nhấn mạnh vào điểm trái ngược này mà Huệ Năng trở thành vị Thiền sư lớn hơn, và cái khía cạnh tuyệt đối của Thiền nhờ đó Thiền vượt khỏi mọi phức tạp của kiến thức và trí óc đã được nhấn mạnh nhiều hơn sự cần thiết thực sự của nó. Do đó mà cuối cùng Lăng-già không còn được những người theo Thiền tông ngày nay xem là có giá trị chính thống nữa. Một số học giả Phật học, nhất là những học giả Nhật Bản hiện đại, không biết đến bản chất thực sự của Thiền mà lại biết khá nhiều về mối liên hệ lịch sử giữa Huệ Năng và kinh Kim Cang mà có lần ngài đã giảng và giới thiệu, đã cố gắng chứng tỏ rằng Thiền là kết quả của sự tu tập tâm thức để đạt một trí tuệ thâm nhập vào sự vận hành của tâm thức. Nhưng tính lý luận của Thiền là quá rõ ràng đối với những người học Thiền nghiêm túc, vì Bát-nhã Ba-la-mật-đa là kết quả của sự chuẩn bị công phu về trí tuệ cho kinh nghiệm Thiền, mà kinh nghiệm này vốn là đối tượng của giáo lý của Huệ Năng kết hợp với tất



cả những nỗ lực nghiên cứu sách vở của các học giả. Ngài không bao giờ có ác cảm với Lăng-già, sự “Không biết” của ngài là hoàn toàn thuộc một khía cạnh khác.

Sau Pháp Xung và sau Huệ Năng, không có ghi chép nào của người theo Thiên tông về việc nghiên cứu kinh Lăng-già, ngoại trừ những bản sơ luận của các học giả viết về kinh này mà chúng ta hiện còn có được. Sự việc rằng suốt đời Tống, kinh này đã bị bỏ lơ nhiều đã được nêu rõ trong bài tựa của Tướng Chi Kỳ và Tô Đông Pha, viết cho ấn bản Kim Sơn của bộ kinh này. Nhưng bốn bản sơ luận đời Tống hiện đang còn giữ được lại ngược với hai bản sơ luận đời Đường. Một trong những sơ luận đời Đường là do Pháp Tạng viết như đã nêu trước đây, và bản này là một loại dẫn nhập tổng quát cho việc nghiên cứu Lăng-già và là tác phẩm văn học có giá trị nhất từng được viết theo với kinh; không những vì nó đưa ra sự diễn dịch tóm tắt của tác giả về Lăng-già như một toàn bộ và về vị trí của nó trong hệ thống Phật học, mà người đọc còn có thể tìm thấy trong đó quan điểm của Pháp Tạng với tư cách một nhà triết học Phật giáo. Cũng có một số sơ luận do các học giả Nhật Bản viết về tác phẩm này của Pháp Tạng.

Trong suốt đời Minh, hình như Lăng-già đã không được nghiên cứu nhiều, vì chúng ta có bảy sơ luận viết về Lăng-già trong thời kỳ này mà hiện đang còn giữ được. Đời Thanh tạo được hai bản, cũng đang còn giữ được. Có cả bảy mươi tám tác phẩm của các học giả Trung Hoa trình bày về Lăng-già hiện vẫn đang còn lưu thông nhiều vì chúng được gồm vào trong phần bổ sung của bộ Tam Tạng do ông Tatsuye Nakano, Kyoto, 1905-1912 biên soạn và một bản được tìm thấy trong chính phân của bộ Tam Tạng Trung Hoa.



Ở Nhật Bản, trong thời Nara vào thế kỷ thứ tám, một việc làm đáng ca ngợi đã được thực hiện là sao chép Lăng-già cùng với các kinh, luận khác và tạo được những bản phụ về các thứ ấy, nhưng chúng ta vẫn không biết được kinh Lăng-già đã được nghiên cứu một cách nghiêm túc và hệ thống như thế nào. Chúng ta có được những tài liệu hay ho và đồng thời cũng soi sáng về thời kỳ này, tức là, vào nửa đầu của thế kỷ thứ tám, trong đó các ghi chép tỉ mỉ được giữ lại về nhiều tác phẩm Phật giáo được ghi chép bởi các viên thư lại cũng như phía chuyên trách kinh điển vốn vẫn tiếp tục thực hiện suốt thời kỳ này. Trong các văn bản cổ xưa quý giá này có những văn bản nói về Lăng-già và các số luận về nó, và điều đáng chú ý nhất là trong các số luận ấy có hai bản được gán là do chính Bồ-đề-đạt-ma soạn. Một truyền thuyết như thế sang tới Nhật Bản theo cách nào? Như chúng ta biết, ở Trung Hoa không có ghi nhận nào về việc Bồ-đề-đạt-ma là tác giả của bất cứ loại tác phẩm nào như thế. Nếu các tác phẩm này vẫn còn thì chúng sẽ soi sáng nhiều về lịch sử Phật giáo Thiên ở Trung Hoa.

Sự nghiên cứu nghiêm túc đầu tiên về bộ kinh được đảm nhận bởi một Thiên sư tên là Kokwan Shiren (1278-1346) cũng là một học giả cao minh, tác giả của một bộ lịch sử Phật giáo gọi là Genko Shakusho (Nguyên Đình Thích Thư Tam thập quyển - 元亨釋書十三卷) gồm ba mươi quyển, như đã ghi nhận trước đây. Bản số luận của ngài về Lăng-già tên là Butsu Goshinron (Phật ngữ Tâm luận Thập bát quyển - 佛語心論十八卷), “Khảo luận về Yếu chỉ (Tâm yếu) của Phật pháp”, gồm mười tám quyển. Cách chia kinh ra thành tám mươi sáu tiết của ngài chứng tỏ ngài rất sắc sảo, nhạy bén trong khả năng trí tuệ và phân tích. Tokugan Yōson (Đức Nghiêm Dưỡng Tôn - 德嚴養存)



công bố một bản số luận khác vào năm 1687, đã theo cách chia kinh của Kokwan. Ông ghi nhận rằng trong các số luận về Lăng-già mà ngài tham khảo có hai bản không có trong Tam Tạng bổ sung của bản Kyoto. Tôi không biết hiện nay hai bản ấy có được chấp nhận không.

Seingai Omura và Gisho Nakawo, các tác giả của cuốn chú thích về cuốn Nihon Daizokyo (Nhật Bản Đại Tạng Kinh Giải Đề - 日本大藏經解題) soạn năm 1928, có ghi nhận một tác phẩm Nhật ngữ thứ ba về kinh Lăng-già; tựa đề của tác phẩm này là Ryogakyo Koyoku (楞伽經講翼) Lăng-già Kinh Giảng Dực), Koken soạn (Đạo Khiêm-道謙). Đáng tiếc là tôi chưa tận mắt đọc được. Các ghi chú này ghi có bảy tác phẩm do các học giả Nhật Bản viết số luận về bộ Lăng-già Tâm Huyền Nghĩa (楞伽經玄義) của Pháp Tạng.

Những tác phẩm Nhật ngữ mới nhất liên hệ đến Lăng-già là bản dịch Nhật ngữ từ bản dịch Lăng-già của 'Sikshànanda; Lược giải về Giáo lý Lăng-già của Soshi Mitsui; và bản dịch Nhật ngữ của Hokei Idzumi, bản gốc Phạn ngữ của ấn bản Nanjo. Mỗi tác phẩm theo cách của nó đều giúp cho việc hiểu biết về văn phẩm Đại thừa bị bỏ qua này.

VII. CHƯƠNG MỞ ĐẦU KINH LĂNG-GIÀ

Trong đó Ràvana, vua của loài La-sát (Rakshana) thỉnh đức Phật thuyết giảng về sự thể chứng chân lý thâm sâu nhất.

Chương mở đầu này đều có trong tất cả các bản Lăng-già ngoại trừ bản Gunabhadra là bản Hoa ngữ xưa nhất mà hiện nay ta còn có, như tôi đã ghi chú trước đây, chắc chắn là một phần về sau được thêm vào, không đáng thuộc vào phần



chính kinh; nhưng vì hầu như nó nêu ra một tóm tắt của Lăng-già, nếu có thể như thế, nên tôi quyết định gắn liền phần dịch nó vào cuốn sách này. Việc dịch chủ yếu dựa vào ấn bản Nanjo của bản Phạn ngữ, và hễ khi nào nó quá khác với các bản dịch Trung Hoa về ý nghĩa thì những khác biệt được nêu dẫn ở các chú thích cuối trang⁽¹⁾

* *

[1]⁽²⁾^(*) Tôi nghe như vậy: Một lần nọ, Thế Tôn ở trong thành Lăng-già, tại đỉnh núi Malaya, trên biển lớn, thành có trang hoẵng hoa làm bằng đủ loại ngọc⁽³⁾. Ngài đang ở trong một chúng hội đông đảo các Tỳ-kheo và rất nhiều Bồ-tát từ nhiều Phật độ khác tụ tập đến. Các vị Bồ-tát

(1) Phần dịch sau đây rất lời thôi và rất có thể đây cả những sai lầm. Không ai có thể phủ nhận rằng bản gốc đã bị làm sai lạc rất nhiều và cần phải có trình độ kiến thức và phê phán cao hơn khả năng của người dịch này. Nhưng vì nôn nóng muốn cho bộ kinh Đại thừa quan trọng này được biết đến một cách rộng rãi, không riêng những người lưu tâm đến Phật giáo mà cả trong những người học về tôn giáo đối chiếu, nên người dịch hy vọng rằng sự táo bạo của mình khi đưa ra bản dịch Lăng-già có tính cách hẹp hòi và không toàn hảo này trước công chúng sẽ do đó mà được bỏ qua. Người dịch sẽ sung sướng hơn nhiều nếu các nhà phê bình vạch rõ cho mình mọi phê phán và sửa chữa nếu có thể có.

(*) Chương mở đầu này được dịch và phụ chú ở đây cũng như ở các phần trích kinh trong toàn tác phẩm, có đôi chỗ hơi khác với phần dịch và phụ chú của chính dịch giả (Suzuki) so với bản dịch kinh Lăng-già (The Lankavatara sutra, a mahayana text) đã xuất bản của ông. (Người dịch ra tiếng Việt).

(2) Những con số trong ngoặc đơn như thế này [] chỉ số trang của ấn bản Sanskrit.

(3) Bản Bodhiruci (Ngụy) miêu tả kỳ hơn nhiều.



Ma-ha-tát do Bồ-tát Mahāmāti (Đại Huệ) làm thượng thủ, đều là những bậc thầy toàn hảo⁽¹⁾ với các Tam-ma-địa, [mười] Tự tại, [mười] Năng lực (lực), [sáu] khả năng tâm linh (lực thông) chư vị đã được chính tay của hết thầy chư Phật làm lễ quán đảnh; tất cả chư vị đều hiểu rõ rằng cái thế giới đối tượng là sự biểu hiện của chính tâm mình [2], chư vị biết cách nắm vững các giáo pháp và các mức độ tu tập tùy theo từng tâm thức và thái độ của các chúng sinh⁽²⁾; Chư vị hoàn toàn thông suốt năm Pháp, [ba] Tự tính, [tám] Thức và [hai] Vô ngã.

Lúc bấy giờ, [sau khi đã thuyết giảng] trong cung điện của Long vương, Thế Tôn xuất định sau bảy ngày Thiền định và được Đế-thích, Phạm thiên và vô số các Long nữ (Nāgakanayā) tiếp đón. Ngài nhìn thành Lăng-già trên núi Malaya mà mỉm cười và dạy: “Chư Như Lai trong quá khứ là các bậc A-la-hán, bậc Toàn Giác cũng đã dùng chân lý này làm đề tài thuyết giảng tại thành Lăng-già (Lankā) trên đỉnh núi Malaya, cái chân lý được thể chứng bằng trí tuệ siêu việt trong tự ngã thâm sâu, không thể thấy được đối

(1) Nguyên nghĩa là ưu thắng (vikridita).

(2) Bản Đường. Tùy theo tâm của các chúng sinh, chư vị biểu hiện các hình tướng khác nhau mà giáo huấn các chúng sinh bằng các phương tiện khác nhau.

Bản Ngụy: [Có] nhiều chúng sinh khác nhau và các tâm thức, các hình tướng khác nhau; tùy theo các tâm thức và các tư tưởng thay đổi khác nhau này [mà chư Bồ-tát] bằng vô số phương tiện cứu độ mà cứu độ chúng sinh ở mọi nơi; hóa hiện ra ở mọi nơi để cho sự thể hiện của chư vị được phổ quát.

Bản Tống: [Có] những chúng sinh khác nhau, những tâm thức và hình tướng khác nhau, bằng vô số phương tiện cứu độ, [chư Bồ-tát] hóa hiện ra khác nhau đối với hết thầy mọi loài [chúng sinh]



với các triết gia (ngoại đạo) vẫn suy luận, không thể quan niệm được bằng cái trí thức của hàng Thanh văn ('Sràvaka) và Duyên giác (Pratyekabuddha)⁽¹⁾. Nay Ta cũng thế, vì lợi ích của Ràvana (La-bà-na), chúa của loài Yaksha (Dược-xoa) mà sẽ thuyết giảng về chân lý này.”

[Rúng động] vì thần lực của đức Như Lai, Ràvana chúa loài Rakshasa (La-sát) nghe được [tiếng nói và ý nghĩa của Ngài], “Chắc chắn, Thế Tôn đang ra khỏi cung điện của Long vương, được vây quanh và theo sau bởi vô số Long nữ, và Đế-thích, Phạm' thiên; khi nhìn sóng biển và quán sát những dao động tâm linh đang diễn tiến trong hội chúng ấy, [Ngài nghĩ đến] biển A-lại-da thức trong đó các thức chuyển biến [giống như sóng] đang bị quấy động bởi cơn gió đối tượng tính”^(*). Thế rồi Ràvana đứng đó và thốt lên rằng: “Ta sẽ đến thỉnh Thế Tôn vào thành Lăng-già, vì suốt đêm này có thể Ngài sẽ gây lợi lạc, thiện ích [3] hoan hỉ cho trời cũng như người”

Ngay sau đó, Ràvana, chúa loài Rakshasa cùng đoàn tùy tùng cưỡi chiếc thiên xa có kết hoa của ông đến nơi Thế Tôn và sau khi đến đó, ông cùng đoàn tùy tùng bước ra khỏi xe. Đi quanh Thế Tôn ba lần từ trái sang phải, họ chơi một loại nhạc cụ, gõ nó bằng một que ngọc bích và đeo đàn một bên, đàn được khảm bằng thanh ngọc tốt nhất và được đeo bằng [một dải] tuyệt quý màu trắng ngà như priyangu, họ hát bằng nhiều cung điệu khác nhau: Saharshya, Rishabha, Gàndhàra, Dhaivata, Nishàda, Madyama

(1) Bản Sanskrit chắc có sai lầm ở đây; hẳn phải có một phần phủ định ở đâu đó trong đoạn này, như trường hợp các bản dịch Hoa ngữ.

(*) Phần này được ghi trong ngoặc kép trong bản Anh ngữ, nhằm chẳng?



và Kai'sika ⁽¹⁾, là những cung điệu được khéo điều chuyển ở Gràma, Murchana, v.v... Giọng điệu có đàn phụ họa hài hòa một cách tuyệt vời theo với bài kệ:

1. “Cái kho báu chân lý có nguyên tắc là tự tính của Tâm, không có ngã tính, vượt ngoài lý luận, thoát mọi ô nhiễm; nó trở vào cái tri thức đạt được trong tự ngã thâm sâu của mình; bạch Ngài, xin Ngài chỉ cho con đâu là con đường dẫn tới chân lý.

2. “Bạc Thiện Thệ là cái thân chứa những đức tính thanh khiết, trong Ngài thể hiện [những cái thân] năng biến và sở biến; Ngài vui hưởng cái chân lý đã chứng đạt được trong tự nội thâm sâu nhất; xin Ngài hãy nhớ đến Lăng-già. Hỡi đáng Mâu-ni, đây là lúc thích đáng!

3. [4] “Lăng-già này đã là trú xứ của chư Phật thời quá khứ, các nam tử của chư Phật, bằng nhiều hình tướng đã tùy tùng chư Phật. Bạch Thế Tôn, bây giờ xin Ngài chỉ cho con chân lý tối thượng và các Yakshasa có nhiều hình tướng khác nhau sẽ lắng nghe Ngài.

Ngay sau đó, Ravana, chúa thành Lăng-già theo điệu Totaka mà tụng bài kệ.

4. Sau bảy đêm, Thế Tôn rời khỏi biển trú xứ của Makara, cung điện của Hải vương, bây giờ Ngài đang đứng trên bờ biển.

5. Ngay sau khi đức Phật bước lên, Ravana, theo sau là đông đảo các Apsara, Yaksha và Suka (Luân-già), Sàrana (Bà-lặc-da) ⁽²⁾ và các trí giả.

(1) Cả bản Bodhiruci lẫn bản 'Sikshānanda đều không riêng tả những cung bậc như thế này.

(2) Có lẽ là tên các vị đại thần của Ravana.



6. “Bằng một cách kỳ diệu, đến chỗ Thế Tôn đang đứng. Bước xuống xe hoa, Ravana cung kính đánh lễ đức Như Lai, cúng dường Ngài và tự giới thiệu với Ngài rồi đứng một bên Ngài.

7. “Con đã đến đây, con tên là Ravana, vua mười đầu của loài Rakshasa (La-sát), xin Ngài nhận con cùng với thành Lăng-già và tất cả mọi dân chúng của thành.

8. “Trong thành này, quả thực trạng thái thâm mật của tâm thức được chứng đạt của các bậc Giác Ngộ trong quá khứ [5] đã được hiển bày trên đỉnh núi này, đỉnh núi có gắn các loại ngọc thạch.

9. “Kính xin Thế Tôn, đang có các nam tử của bậc Tối Thắng vây quanh, bây giờ hãy hiển bày chân lý tinh ròng trên đỉnh núi có trang hoàng ngọc thạch này; chúng con cùng với dân chúng ở Lăng-già rất mong được nghe Pháp ấy.

10. “Kính Lăng-già vốn được chư Phật đời quá khứ ca ngợi, kính hiển bày trạng thái thâm mật của tâm thức mà chư Phật đã chứng đạt, đây là trạng thái tâm thức không thể tìm thấy ở bất cứ một hệ thống học thuyết nào khác.

11. “Con nhớ rằng chư Phật đời quá khứ, có các nam tử của bậc Tối Thắng vây quanh, đã tuyên thuyết kinh này; Thế Tôn cũng thế, xin Ngài hãy tuyên thuyết kinh này.

12. “Trong tương lai sẽ có chư Phật và các nam tử của chư Phật thương xót loài Yaksha (Dược-xoa); chư vị Đạo sư sẽ thuyết giảng Pháp thắng diệu trên đỉnh núi có trang hoàng ngọc thạch này.



13. “Thành Lăng-già mỹ diệu này được trang hoàng bằng đủ loại ngọc thạch, có các đỉnh núi vây quanh, mát mẻ, xinh đẹp, và được che bằng lưới châu ngọc.

14. “Bạch Thế Tôn, đây là các Yaksha đã thoát khỏi những lỗi lầm vì lòng tham, tư duy về chân lý đã được chứng đạt trong tự ngã thâm sâu của mình và cũng đã cúng dường chư Phật đời quá khứ, đây là những người tin theo giáo pháp Đại thừa và ai cũng kiên trì tu tập.

15. “Có các thanh niên Yaksha, nam và nữ, muốn biết Đại thừa. Bạch Thế Tôn, bậc Đạo Sư của chúng con, xin hãy đến Lăng-già, trên núi Malaya.

16. [6] “Các Rakshasa, với các Kumbhakarna (Úng Nhĩ) ở trên đầu, đang cư ngụ trong thành, vốn đang sùng mộ Đại thừa, cầu mong được nghe về sự thực chứng thâm sâu nhất này.

17. “Những kẻ này đã tinh cần cúng dường chư Phật và hôm nay cũng sắp cúng dường như thế. Bạch Thế Tôn, vì lòng từ bi, xin hãy đến Lăng-già cùng với các nam tử [của Ngài].

18. “Mahāmati (Đại Huệ), xin hãy nhận lấy lâu đài của tôi, đoàn Apsara, các tràng chuỗi đủ loại và vườn cây A’soka (Vô ưu) an lạc này.

19. “Con xin đem thân phụng sự chư Phật và các vị nam tử của chư Phật, con không hề tiếc một thứ gì để phụng sự chư Phật, hồi đấng Đại Mâu-ni, xin hãy từ bi thương xót con!”.

20. Nghe Ràvana nói thế, đấng Pháp Chủ của ba cõi dạy: “Này vua của Yaksha, ngọn núi ngọc này đã được các bậc Đạo Sư đời quá khứ ghé lại.



21. “Và do thương xót các ông, chư vị ấy đã giảng pháp mà chư vị đã liễu kiến trong tự tính thâm mật của mình. [Chư Phật] trong tương lai cũng sẽ tuyên thuyết như thế trên ngọn núi có trang hoàng châu ngọc này.

22. “[Chân lý thâm mật] này là trú xứ của các bậc tu hành (Yogin) an lập trong sự hiện diện của chân lý. Nay vua của Yaksha, ông được các đấng Thiện Thệ và được chính Ta thương xót.”

23. Thế Tôn chấp nhận thỉnh cầu [của Ràvana], Ngài giữ yên lặng trầm tĩnh, rồi Ngài bước lên xe hoa mà Ràvana dâng cúng.

24. Thế rồi Ràvana cùng với những kẻ còn lại, các nam tử của bậc Tối Thắng [7] được Apsara ca múa tôn tụng, đến thành Lăng-già.

25. Khi đến nơi thành phố an lạc ấy, [đức Phật] lại được long trọng tiếp rước, Ngài được đám Yaksha gồm cả Ràvana và đám phụ nữ Yaksha tôn nghênh.

26. Các thanh niên nam nữ Yaksha dâng đức Phật một tấm lưới chạu ngọc; Ràvana quàng vào cổ đức Phật và các nam tử của Ngài những tràng chuỗi có trang hoàng bằng châu ngọc.

27. Đức Phật cùng với các nam tử của Ngài và các bậc trí giả nhận các thứ cúng dường, thuyết giảng về chân lý tức là trạng thái tâm thức được thực chứng trong tự nội thâm sâu nhất.



28. Tôn xưng Mahāmāti là vị biện thuyết giỏi nhất, Ravana cùng chúng Yaksha cứ mãi hoài ca tụng và thỉnh cầu⁽¹⁾ ngài [rằng]:

29. “Ngài là người tham vấn chư Phật về trạng thái của tâm thức chứng đạt được trong tự ngã thâm sâu nhất, cái mà chúng tôi đây, những Yaksha, cũng như các nam tử của đức Phật rất mong muốn được nghe. Tôi cùng với các Yaksha, các nam tử của đức Phật, các trí giả thỉnh cầu ngài tham vấn đức Phật giúp cho.

30. “Ngài là vị biện tài khéo léo nhất trong các vị biện tài và là vị tinh chuyên nhất trong các vị Tu hành, tôi thành tín cầu xin ngài xin hãy tham vấn [đức Phật] về Pháp ấy!

31. “Chân lý về tâm thức thâm sâu, tinh khiết, tối thắng ở cấp độ Phật tính thì thoát khỏi [8] những sai lầm của các triết gia, của hàng Thanh văn và Duyên giác.”

32.⁽²⁾ Thế rồi Thế Tôn hóa hiện ra các núi non có gắn châu ngọc và các thứ khác được trang hoàng tuyệt diệu bằng vô số châu ngọc.

33. Trên đỉnh từng ngọn núi đều thấy có đức Phật và có các Yaksha Ravana đứng ở đó.

34. Trên đỉnh của từng ngọn núi đều thấy có toàn thể hội chúng, tất cả các quốc độ và mỗi quốc độ đều có một vị lãnh đạo.

(1) Các câu 20-28 bằng văn xuôi trong bản Đường.

(2) Từ chỗ này, bản Đường viết bằng văn xuôi trở lại.



35. Tại đây cũng có vua loài Rakshasa (La-sát) và dân chúng của thành Lăng-già và thành Lăng-già do chính đức Phật hóa hiện ra.

36. Các thứ khác cũng thế. Vườn cây A'soka (Vô ưu) với các cây cối sáng ngời và trên mỗi đỉnh đều có Mahāmati tham vấn đức Phật.

37. Đức Phật vì chúng Yaksha (Dược-xoa) mà thuyết giảng về chân lý đưa đến sự thực chứng thâm sâu nhất; ở trên đỉnh núi, Ngài thuyết giảng trọn bộ kinh bằng một âm thanh tuyệt hảo chuyển đổi theo hàng trăm ngàn cách.⁽¹⁾

38. [Thế rồi] bậc Đạo Sư cùng các nam tử của đức Phật biến mất trong hư không, chỉ còn lại chính Yaksha Ravana đang đứng tại lâu đài của mình.

39. Ravana nghĩ: “Sao lại thế này? Thế này nghĩa là gì? Ai đã nghe nhỉ? Những gì đã được thấy? Ai đã thấy nhỉ? Thành quách đâu rồi? Và đức Phật đâu rồi?”

40. “Các chỗ kia, chư Phật sáng ngời châu báu kia, các bậc Thiện Thệ kia đâu rồi? Mộng đây chăng? Hay đây là một ảo ảnh? Hay đây là lâu đài do các Gandharva (Càn-thác-bà) hóa hiện ra?”

41. “Hay do bụi bặm trong mắt ta, hay đây là một cảnh phù phép, hay đây là đứa con mộng mị của một người phụ nữ không thể có con (thạch nữ), hay là khói hỏa luân mà ta thấy ra như thế?” [9].

(1) Đây là theo bản Bodhiruci (Bồ-đề-lưu-chi) và 'Sikshānanda (Thực-xoa-nan-đà). Bản tiếng Sanskrit ghi là: “hàng trăm ngàn kinh toàn hảo.”



42. Rồi [Ràvana suy nghĩ]: “Đây là bản chất đúng như bản chất (pháp tính: dharmatà) của tất cả các sự vật bị đối tượng hóa ở trong tâm và do bởi tâm mà kẻ ngu không hiểu được vì họ bị lẫn lộn bởi mọi hình thức phân biệt.

43. “Không có người thấy và cũng không có cái được thấy; không có người nói và điều được nói; không có hình tướng và sử dụng của các hành tác của Phật giáo. Tất cả các thứ ấy chỉ là sự phân biệt mà thôi.

44. “Những kẻ nào nhìn thấy sự vật như đã từng nhìn thấy trước kia thì không thể nhìn thấy đức Phật; khi phân biệt không sinh khởi thì người ta cũng không nhìn thấy⁽¹⁾ được đức Phật; đức Phật là một bậc Toàn Giác; khi người ta nhìn thấy Ngài thì đây là nhìn thấy trong một thế giới không được biểu hiện ra”⁽²⁾.

Chúa thành Lăng-già chợt tỉnh, ông cảm thấy một sự đột biến (Paràvritti) trong tâm và hiểu rằng thế giới chỉ là tâm thức của chính mình: ông được trú trong cảnh giới vô phân biệt, được thúc đẩy bởi các thiện nghiệp mà ông đã tích tập được trong quá khứ, có được thiện xảo trong hiểu biết về tất cả các kinh điển, đạt khả năng thấy [các sự vật] đúng như các sự vật, không còn bị phụ thuộc vào những kẻ khác, ông quán sát các sự vật một cách tinh

(1) Ở đây, ấn bản Nanjo có ghi từ na, nhưng tôi đã theo bản Đường.

(2) Bản Đường ghi: “Kẻ nào thấy theo cách đã thấy trước kia thì không thể thấy đức Phật; khi nào không có phân biệt sinh khởi thì mới thực là thấy”. Theo bản Ngụy thì: “Nếu người ấy thấy các sự vật và cho rằng chúng là thực thì người ấy không thấy đức Phật. Cả khi người ấy không trú trong một cái tâm phân biệt thì người ấy cũng không thể thấy được đức Phật”. Rõ ràng là bản Ngụy hiểu gần giống như bản Sanskrit.



diệu bằng trí tuệ (Buddhi) của chính ông, đạt được cái thông tuệ phi lý luận, ông không còn bị phụ thuộc vào những người khác⁽¹⁾, ông trở thành một vị đại tu hành, có thể hóa hiện mình ra thành mọi hình tướng kỳ diệu, thành thạo mọi phương tiện thiện xảo, có được sự hiểu biết về những khía cạnh đặc biệt của mỗi cấp độ nhờ đó ông khéo léo vượt qua nó, ông vui mừng nhìn vào trong⁽²⁾ tự tính của tâm, ý và ý thức (citta, manas, manovijnàna) đạt được cái kiến giải mà nhờ đó ông có thể tách rời khỏi ba mối tương tục, có được cái kiến thức giải quyết mọi lý luận [10] về nhân duyên của các triết gia, hiểu biết thông suốt về Như Lai tạng, cấp độ của Phật tính, cái tự ngã thâm sâu nhất, tự thấy mình an trú trong Phật trí; [bấy giờ] giữa hư không [bỗng] có tiếng nói: “Đây là tự mình biết”...

“Tốt lắm, tốt lắm! Nay chúa thành Lăng-già, tốt lắm, quả thực là tốt lắm! Bạc Tu hành phải tu hành như ông vậy. Chư Như Lai và tất cả các sự vật (pháp) phải được thấy như ông thấy chư Như Lai và tất cả các sự vật; nếu không được như thế thì chỉ là hư vô. Hết thấy các sự vật phải được thông hiểu bằng cách vượt lên trên cái Tâm, Mạt-na (Ý) và Mạt-na thức (Ý thức) như ông đã thông hiểu vậy. Ông nên quay nhìn vào trong chứ đừng để ràng buộc với văn tự và với một cái nhìn hời hợt về sự vật; ông chớ rơi vào các tri thức, các khái niệm, kinh nghiệm, kiến giải và Tam-ma-địa của hàng Thanh văn, Duyên giác và các triết gia; ông chớ ưa thích lời nói dẹt dẹt, tế nhị, ông chớ

(1) Phần này không có trong bản Đường lẫn bản Ngụy.

(2) Bản Đường: Vượt qua khỏi.



ái mộ cái ý niệm về ngã thể⁽¹⁾, cũng đừng nghĩ đến sự kiêu mạn về quyền hành, đừng trú vào các Thiên định (Dhyàna) như sáu Thiên định, v.v...

“Này chúa thành Lăng-già, đây là những gì được thể chứng bởi những vị đại tu hành là những vị đã loại bỏ những thuyết giảng do người khác thực hiện, chà đạp những kiến giải tai hại cho tan rã ra, khéo giữ mình cách xa những ý niệm quy ngã, tạo nên một sự đột biến trong bề sâu thẳm của tâm thức một cách thích đáng nhờ bởi một cái biết tinh nhạy, chư vị ấy là các nam tử của đức Phật đi theo con đường Đại thừa; và để đạt đến cấp độ Như Lai tính của tự chứng, ông phải kiên trì tu tập.

“Này chúa thành Lăng-già, khi tự tu tập theo cách như thế, ông hãy tinh tấn trong thanh tịnh theo cách mà ông đã đạt được [11]; khi khéo tu tập trong Tam-ma-địa (Samàdhi) và Tam-ma-bạt-đề (Samàpati), thì ông chớ theo cái trạng thái chứng đắc và vui hưởng của hàng Thanh văn, Duyên giác và các triết gia, đây là trạng thái sinh khởi do sự tưởng tượng của những kẻ tu tập theo những thực hành của hàng triết gia kém cỏi. Họ nắm lấy những hình tướng bên ngoài do các ý niệm vị kỷ của họ tạo ra, họ duy trì những kiến giải những ý niệm như yếu tố, tính chất, chất liệu; họ bám chặt vào những kiến giải sinh ra từ vô minh; họ bị nhầm lẫn vì tôn giữ các ý niệm về sự sinh, trong đó hư vô là thù thắng, họ bám lấy sự phân biệt [làm thực]; họ

(1) Bản Ngụy và bản Đường: Đừng tôn giữ những kiến giải được chú trương trong các kinh Veda.



rơi vào cách suy nghĩ mà trong đó, có cái nhị biên của sự định tính và cái được định tính.

“Này chúa thành Lăng-già, đây là pháp đưa đến nhiều chứng đắc tuyệt vời, đây là pháp làm cho người ta chú ý đến sự chứng đạt thâm sâu nhất, đây là sự thể chứng Đại thừa. Vị ấy sẽ thành tựu và đạt đến một trạng thái cao vời của hiện hữu.

“Này chúa thành Lăng-già, do dấn thân vào việc tu tập Đại thừa mà những ngăn ngại [của vô minh] bị tiêu diệt và người ta tách khỏi vô số những làn sóng của tâm thức và không rơi vào chỗ an trú và tu tập của hàng triết gia.

“Này chúa thành Lăng-già, việc tu tập của các triết gia bắt đầu từ những ràng buộc vị kỷ của họ. Việc tu tập xấu xa của họ khởi sinh từ sự chấp chặt vào những kiến giải nhị biên liên hệ đến cái ngã tính của Thức.

“Tốt lắm, này chúa thành Lăng-già! Hãy suy nghĩ về ý nghĩa của điều này như ông đã suy nghĩ khi nhìn thấy Như Lai trước đây; vì quả thực, như thế là thấy Như Lai”.

Bấy giờ Ràvana chợt nghĩ: “Ta muốn thấy lại Thế Tôn là vị đã sở hữu mọi công phu tu tập một cách thiện xảo, là vị đã tách ly khỏi những tu tập của hàng triết gia, là vị đã sinh ra từ sự chứng ngộ trạng thái tâm thức sâu kín nhất và là vị đã vượt khỏi [cái nhị biên của] sự được biến hóa và sự biến hóa. Ngài là cái trí [12] mà các bậc tu hành thể chứng, Ngài là sự khởi chứng đạt được bởi những vị an hưởng trong hạnh phúc toàn hảo của Tam-ma-địa, quả vị đạt được bằng cách đạt đến cái biết trực giác nhờ Thiên định. Do đó, Ngài được gọi là một bậc Đại thiện xảo trong



sự tu tập tâm thức.⁽¹⁾ Ước mong sao nhờ vào các thần lực của Ngài mà ta được thấy lại đấng Từ Bi là đấng mà từ bên trong, ngọn lửa khát ái và phân biệt đã bị dập tắt, là đấng được các nam tử của đức Phật vây quanh, đấng đã thâm nhập vào trong tâm thức của hết thầy chúng sinh, đấng đi đến mọi nơi, biết hết mọi thứ, tự tại đối với hành (Kriyà) và tướng (lakshana); thấy được Ngài, mong sao ta có thể đạt những gì ta chưa đạt được; [giữ được] những gì ta đã đạt, mong sao ta có thể tu tập theo vô phân biệt, an trú trong sự vui hưởng Tam-ma-địa (Thiền định) và Tam-ma-bạt-đề (thuận hợp), và đạt tới mảnh đất mà trên đó Như Lai bước đi, và từ đó mà tinh tấn lên mãi”.

Lúc bấy giờ Thế Tôn nhận biết rằng chúa thành Lăng-già sắp đạt tới Vô sinh pháp nhẫn (Anutpattikadharmaśanti)⁽²⁾ nên tỏ lòng đại từ bi cho kẻ mười đầu ấy mà hiện hình ra một lần nữa trên đỉnh núi có gắn châu ngọc và được bao phủ bằng một lưới châu ngọc. Vua mười đầu của thành Lăng-già lại trông thấy sự rực rỡ trên đỉnh núi như đã thấy trước đây, [ông trông thấy] đức Như Lai, bậc A-la-hán, bậc Toàn Chứng, với ba mươi hai tướng tốt tỏa đẹp trên người Ngài, và cũng thấy chính mình trên mỗi đỉnh núi cùng với Mahāmāti đang ở trước mặt đức Như Lai, bậc Toàn Chứng đang thuyết pháp về sự thể chứng mà đức Như Lai đã thể nghiệm trong tự ngã thâm sâu nhất của Ngài và thấy Ngài đang được vây quanh bởi chúng Yaksha,

(1) Tôi thấy chỗ này của bản gốc hình như không được rõ nghĩa lắm. Do đó tôi đã theo bản Đường là bản thường tỏ ra rõ ràng hơn.

(2) Sau này sẽ giải thích cho đầy đủ hơn vì đây là một trong những khái niệm quan trọng nhất của Phật giáo Đại thừa.



đang thuyết pháp, đọc kệ và kể chuyện [về Phật giáo?] ở các Phật độ ấy [13] đều có các vị lãnh đạo.⁽¹⁾

Thế rồi Thế Tôn lại nhìn đại pháp hội này bằng con mắt tuệ của Ngài, không phải là mắt người thường, mà cười lớn, hùng dũng nhất như vua sư tử. Những tia hào quang thoát ra từ chòm lông giữa hai lông mày, từ hai bên sườn, từ hông, từ chữ vạn ('Srivatsa')⁽²⁾ trên ngực và từ lỗ chân lông trên da — những tia hào quang sáng như ngọn lửa cháy vào lúc tận cùng của một kiếp-ba (Kalpa), như một

- (1) Chắc chắn có sự không nhất quán trong đoạn kinh. Bản Đường ghi: "Trong tất cả các Phật độ ở mười phương cũng đều diễn biến như thế, không có gì khác cả." Bản Ngụy thì hoàn toàn khác. "Ngoài ra, ông thấy tất cả các Phật độ và các vị vua đang suy nghĩ về sự giả tạm của thân thể. Khi họ do tham ái mà ràng buộc với ngai báu, vợ con và quyến thuộc, họ thấy họ bị năm khát ái trói buộc và không lúc nào thoát ra được. Thấy như thế, họ từ bỏ các lãnh địa, lâu đài, vợ chính, vợ hầu, voi, ngựa và các kho báu, rồi cũng dường hết cho đức Phật và đoàn Tỳ-kheo của Ngài. Thế rồi họ lui vào các rừng núi, từ bỏ nhà cửa và mong cầu học pháp. Rồi ông (Ravana) trông thấy chư vị Bồ-tát đang chuyên chú tu tập theo pháp, cả đến việc vứt bỏ thân mạng cho hổ đói, sư tử và quỷ La-sát. Rồi ông trông thấy chư vị Bồ-tát tụng kinh dưới một cội cây trong rừng, rồi thảo luận kinh với các vị khác mà từ đó thấy được Phật pháp. Rồi ông trông thấy chư vị Bồ-tát ngồi dưới cội Bồ-đề trong rừng Bồ-đề và nghĩ đến các chúng sinh đang khổ đau và tư duy về Phật pháp. Rồi ông trông thấy Bồ-tát Mahamati ở trước đức Phật, đang nói về sự tu tập tâm thức trong cuộc sống tự nội và cũng trông thấy [chư Bồ-tát] có chúng Yaksha vây quanh, đang giảng về tên, về từ, về câu, về đoạn". Câu cuối cùng này rõ ràng là dịch từ Phạn ngữ de'sanapàthakatham tương phản với kinh Lăng-già luôn luôn theo ý nghĩa Pratyamānyajnanagocara (Thánh trí tự chứng pháp tính môn cảnh giới — Cảnh giới chứng đắc về tâm thức do trí tuệ cao thượng trong tâm thức thâm sâu nhất của một người).

- (2) Swastika



cầu vòng chói lọi, như mặt trời đang mọc sáng ngời, rực rỡ, huy hoàng — mà từ trên bầu trời, Đế-thích ('Sakra), Phạm thiên (Brahma) và các vị hộ trì thế giới đều quán sát được vị đang ngồi trên đỉnh [Lăng-già] sánh với núi Tu-di, đang nổi lên tiếng cười lớn nhất. Bấy giờ hội chúng Bồ-tát cùng với Đế-thích Phạm thiên đều tự nghĩ:

“Chẳng biết vì lẽ nào, do bởi nguyên nhân nào mà Thế Tôn, vị chủ tể của toàn thế giới (Sarvadharmā - Va'savartin - Ư nhất thiết pháp tự tại), sau khi mỉm cười⁽¹⁾ lại cất lên tiếng cười lớn nhất như thế? Tại sao Ngài phóng hào quang từ thân thể của Ngài? Tại sao khi phóng hào quang, Ngài vẫn im lặng, với sự thực chứng [cái chân lý] trong tự nội thâm sâu nhất của Ngài và Thiên định thâm sâu mà chẳng tỏ chút khác lạ nào trong sự an lạc của Tam-ma-địa, và quán sát [mười] phương, nhìn quanh như sư tử mà chỉ nghĩ đến sự tu tập, chứng đạt và thành tựu của Ràvana?”.

Bấy giờ Bồ-tát Ma-ha-tát Mahāmāti mà trước đây Ràvana đã [yêu cầu tham vấn đức Phật về sự tự chứng của Ngài] cảm thấy thương hại ông [14] và biết được tâm ý của hội chúng Bồ-tát, và quán sát thấy rằng các chúng sinh được sinh ra trong tương lai sẽ bị rối rắm về tâm thức vì ưa thích giáo pháp bằng văn tự (De'sanāpātha), vì chấp vào chữ nghĩa [hoàn toàn phù hợp với] thế giới khách quan (artha: cảnh), vì chấp vào những năng lực tu tập của hàng Thanh văn, Duyên giác và các triết gia, — có thể khiến cho họ nghĩ này nọ rằng chư Như Lai, chư Thế Tôn, dù đang ở trong trạng thái tâm thức siêu phàm cũng sẽ bật ra tiếng

(1) Không có trong các bản Hoa ngữ.



cười lớn nhất. Bồ-tát Mahāmati liền hỏi đức Phật câu hỏi như sau để ngăn chặn sự thắc mắc của họ: “Vì lý do nào, vì duyên cớ nào mà tiếng cười này phát ra như vậy?”.

Thế Tôn dạy: “Hay lắm, hay lắm, này Mahāmati, hay lắm, quả là hay lắm, này Mahāmati! Do thấy được thế giới đúng như thế giới trong chính thế giới và do muốn giác ngộ cho con người trong thế giới là những con người rơi vào một kiến giải sai lầm về các sự vật trong ba cõi thời gian, nên ông đem câu hỏi ấy mà hỏi Ta. Hàng trí giả muốn hỏi những câu hỏi cả cho chính mình và cho người khác cũng nên như thế. Này Mahāmati, Ravana, chúa thành Lăng-già đã nêu hai câu hỏi với chư Như Lai trong quá khứ là những bậc A-la-hán và những đức Phật toàn hảo; và bây giờ ông ấy cũng hỏi Ta hai câu hỏi để được biết về sự rõ ràng, sự thông đạt và phạm vi của chúng. Đây là điều mà những ai thực hành Thiên định của Thanh văn, Duyên giác và các triết gia không bao giờ biết tới được; và kẻ mười đầu ưa thích hỏi cũng sẽ hỏi chư Phật trong tương lai như thế”.

Biết như thế nên Thế Tôn bảo chúa thành Lăng-già rằng: “Này chúa thành Lăng-già, hãy hỏi đi, Như Lai đã cho phép ông [hỏi], chớ chậm trễ! Hễ những câu hỏi nào mà ông muốn được trả lời, Ta sẽ trả lời từng câu một [15] để thỏa mãn lòng ông. Hãy giữ cho chỗ thâm sâu của suy nghĩ của ông thoát khỏi mọi phân biệt [sai lầm] mà quán sát kỹ những gì bị nén ở mỗi cấp độ; suy nghĩ về các sự vật bằng trí tuệ [thấu suốt] bản chất của cái nguyên lý tự nội trong chính ông, an trú trong hạnh phúc của Tam-ma-địa; được chư Phật hộ trì trong Tam-ma-địa mà an trú trong tịch lặng; bằng cách vượt qua Tam-ma-địa và sự hiểu biết, mà hàng Thanh văn và Duyên giác đạt được, hãy an trú trong [sự chứng đạt của chư Bồ-tát], trong các địa như: Bát



động địa (Acalà), Thiện tuệ địa (Sàdhumati) và Pháp vân địa (Dharmameghà); hãy nắm chắc cái vô ngã của tất cả các sự vật trong ý nghĩa đích thực của nó; hãy được chư Phật quán đánh [bằng nước] của Tam-ma-địa tại lâu đài to lớn của ngọc ngà hoa sen⁽¹⁾. Khi được chư Bồ-tát nương thân lực của chư Phật mà ngồi trên những hoa sen đủ loại vây quanh ông, ông sẽ thấy mình ngồi trên một hoa sen và các vị Bồ-tát vị nào cũng đang đối mặt nhìn vào ông. Đây là một cảnh giới vượt ngoài trí tưởng tượng. Ông nên vạch ra một chương trình thích hợp và an lập vào một cấp độ tu tập bằng cách vạch ra một chương trình như thế với [đủ mọi thứ] phương tiện thiện xảo khiến ông thực chứng cảnh giới ngoài trí tưởng tượng ấy, và ông nên đạt cái cấp độ Như Lai tính trong đó người ta có thể hiện ra thành nhiều hình tướng khác nhau, đấy là cấp độ mà hàng Thanh văn, Duyên giác, triết gia, Phạm thiên, Đế-thích, Long vương và những vị khác chưa bao giờ thấy”.

Lúc bấy giờ, được Thế Tôn cho phép, chúa thành Lăng-già đứng dậy khỏi chỗ ngồi của ông trên đỉnh núi châu báu sáng ngời như hoa sen châu ngọc tinh khiết và rực rỡ, ông được vây quanh bởi một đám đông đủ loại thiên nữ và

(1) Câu tiếp sau đây được dịch dựa theo bản Đường vì bản Sanskrit hình như không có nghĩa. Dịch sát nghĩa đen thì: “Do trở thành các hoa sen, do những hoa sen ấy được ban ân huệ khác nhau bởi ân huệ của chính con người mình...” Bản Ngụy ghi: “Này vua Lăng-già, chẳng bao lâu ông sẽ thấy con người của ông cùng ngồi trên đài sen và tiếp tục an trú ở đó bằng một cách tự nhiên nhất. Có vô số gia tộc của các vua hoa sen và vô số gia tộc của Bồ-tát ở đó, mỗi vị đang ngồi trên một đài sen, được vây quanh bởi những người mà trong đó ông thấy có chính ông, nhìn đối mặt nhau và mỗi người chẳng bao lâu sẽ được an trú trong một cảnh giới vượt ra khỏi sự hiểu biết.”



tràng hoa, bông hoa, hương thơm, hương liệu, dao liệu, phướn, cờ, vòng cổ, kiềng, vương miện, mào, tất cả đều đủ mọi vẻ [16] và các đồ trang sức khác mà chưa ai từng nghe nói hay trông thấy, được hóa hiện ra; âm nhạc được trình bày là thứ nhạc vượt trội hẳn nhạc của trời, rồng, Dược-xoa, La-sát, Càn-thác-bà, Khẩn-na-la, Ma-hầu-la-già và người; các nhạc cụ được hóa hiện ra ngay với mọi thứ nhạc cụ mà khắp cõi Dục giới có thể có được, và cũng có những nhạc cụ siêu đẳng như đã được thấy ở các Phật độ được hóa hiện ra. Thế Tôn và chư Bồ-tát được vây bọc bằng một màn lưới châu ngọc; đủ thứ cờ xí và phướn cao được dựng ngút trời, cao bằng bảy cây tàlànga để đón chào [đức Phật], tuôn xuống những đám mây lớn chứa tặng vật, xướng nhạc vang [khắp chung quanh] rồi từ trên không truyền xuống. [Chúa Lăng-già] ngồi xuống trên đỉnh núi châu báu được trang hoàng bằng những hoa sen châu báu kỳ diệu mà vẻ rực rỡ chỉ thua ánh mặt trời. Ông ngồi mà lễ phép mỉm cười với đức Phật trước vì được Ngài cho phép, rồi nêu lên Ngài hai câu hỏi: “Hai câu hỏi này đã được nêu lên để hỏi chư Như Lai trong quá khứ là những vị A-la-hán, những bậc Toàn Giác và đã được chư vị giải đáp. Bạch Thế Tôn, bây giờ con xin hỏi Ngài, [lời thỉnh cầu] chắc chắn sẽ được Ngài thuận giải đáp cho như chư Phật [trong quá khứ] đã giải đáp nó bằng giáo lý thuộc ngôn từ.⁽¹⁾ Bạch Thế Tôn, tính nhị biên được thuyết giảng bởi chư Sở Hóa Như Lai, chư Năng Hóa Như Lai chứ không phải bởi chư Thanh Tịnh Như Lai⁽²⁾.”

(1) Tức là ở tầm mức mà giáo lý có thể chứa đựng trong ngôn ngữ - De'sanàpàtha (ngôn thuyết, văn tự) trái nghĩa với Siddhanta (tông thú, tự chứng) hay Pratyāmagati (tự chứng).

(2) Bản Đường và bản Ngụy: “Chư Bốn Nguyên Như Lai.”



Chư Thanh Tịnh Như Lai thiên định trong trạng thái an lạc của Tam-ma-địa, chư vị không phân biệt về trạng thái này, cũng không thuyết giảng về nó. Bạch Thế Tôn, chắc hẳn Ngài sẽ thuyết giảng về chủ đề nhị biên này. Ngài chính là một bậc thầy của vạn pháp, một vị A-la-hán, một đức Như Lai. Các nam tử của đức Phật và chính con đây cũng rất muốn nghe chủ đề ấy.”

Thế Tôn dạy: “Này chúa thành Lăng-già, hãy nói cho Ta biết ông hiểu nhị biên tính là gì?”

Chúa loài Rakshasa [17] trông mới hẳn lên với những đồ trang sức của ông, đây về rực rỡ mỹ miều, với vương miện, vòng đeo tay, vòng cổ xâu bằng chỉ Vajra, ông nói: “Con nghe nói rằng ngay cả Chánh pháp cũng phải từ bỏ huống chi là phi pháp. Bạch Thế Tôn, tại sao lại có cái nhị biên này mà chúng con được dạy là phải từ bỏ? Phi pháp là gì? Và Chánh pháp là gì? Sao lại có thể có một tính nhị biên của các sự vật để từ bỏ? Há chẳng phải nhị biên tính sinh khởi do rơi vào phân biệt, do phân biệt cái ngã thể mà trong đó không có gì, do [cái ý niệm về] các sự vật được tạo ra vì cái bản chất vô phân biệt của A-lại-da thức không được nhận biết đến đấy sao? Giống như trông thấy một cái vòng tóc (hair circle) là thực có ở giữa hư không, [cái ý niệm về nhị biên] thuộc về lãnh vực của cái tri thức chưa được tẩy sạch toàn bộ. Đây là trường hợp phải như thế thì làm sao có thể có sự từ bỏ [pháp và phi pháp] nào được?”

Thế Tôn dạy: “Này chúa thành Lăng-già, ông há chẳng thấy rằng sự phân biệt về các sự vật, như về các bình lọ và các đồ vật dễ vỡ khác, mà bản chất của chúng là suy tàn theo thời gian, sự phân biệt ấy xảy ra trong một cảnh giới phân biệt mà kẻ ngu [ưa chuộng]? Điều này là như thế,



há nó lại không được hiểu như thế? Đây là do sự phân biệt mà kẻ ngu ưa thích cho nên có sự khác nhau giữa pháp và phi pháp. Tuy nhiên, Thánh trí (àryajñāna) không thể được đạt bằng cách nhìn [sự vật theo cách như thế này]. Nay chúa thành Lăng-già, hãy mặc cho kẻ ngu si chạy theo cái khía cạnh bị đặc biệt hóa của hiện hữu với các đồ vật như bình lọ, v.v... chứ người trí thì lại không như thế. Một ngọn lửa có cùng một bản chất bốc lên tùy theo nhà cửa, dinh thự, khuôn viên, nền dẫy và thiêu cháy các thứ ấy; trong khi có sự khác biệt trong các ngọn lửa tùy theo sức mạnh của từng vật liệu cháy với độ dài, độ lớn, v.v... khác nhau. Điều này là như thế, tại sao [18] lại không được hiểu như thế? Tính nhị biên của pháp và phi pháp hiện hữu như thế đấy. Nay chúa thành Lăng-già, không những người ta trông thấy một ngọn lửa lan rộng ra trong một sự tương tục mà còn thấy nó thành rất nhiều ngọn khác nhau, nhưng do từ một hạt mầm, cũng trong một sự tương tục, thân, chồi, nụ, lá, cánh hoa, trái, cành, mỗi thứ được sinh ra, tất cả đều khác biệt nhau. Cũng như đối với mỗi đối tượng bên ngoài mà từ đó [nhiều] đối tượng sinh ra, đối với các đối tượng bên trong cũng thế. Do vô minh mà sinh ra các uẩn, các giới, các xứ với đủ loại đối tượng theo sau, sinh khởi trong ba cõi mà trong đó, như chúng ta thấy, chúng ta có hạnh phúc, tướng trạng, ngôn ngữ và thái độ, mỗi mỗi khác biệt nhau [đến vô cùng]. Cái nhất thể của thức được nắm bắt theo đủ cách tùy theo sự tiến hóa của thế giới đối tượng; do đó người ta thấy có pháp (các sự vật) bên dưới, pháp bên trên và pháp ở giữa; pháp ô nhiễm hay không bị ô nhiễm, pháp thiện và pháp ác. Nay chúa thành Lăng-già, không những chỉ có một sự khác biệt về điều kiện như thế trong các sự vật (pháp) nói chung mà còn có rất nhiều



những chứng nghiệm mà một vị tu hành đạt được một cách tự nội khi vị ấy đi theo con đường tu tập tạo nên sự tu tập của vị ấy. Còn biết bao nhiêu sự khác biệt trong pháp và phi pháp mà há chúng ta lại không thấy được trong một thế giới của những đặc thù do phân biệt mà sinh khởi hay sao? Quả thực, chúng ta thấy được chúng.

“Này chúa thành Lăng-già, sự khác biệt giữa pháp và phi pháp là do từ sự phân biệt mà ra. Này chúa thành Lăng-già, Pháp là gì? Đây là Pháp được phân biệt do sự phân biệt mà hàng triết gia, Thanh văn, Duyên giác và hàng ngu si chủ trương. Họ nghĩ rằng các pháp được định bằng tính cách (guna - quality, virtue) và bản chất (dravya-substance) được sản sinh ra là do các nhân duyên. Đây là [những ý niệm] cần phải được từ bỏ. Những pháp như thế chớ nên xem [là thực] vì chúng đều là những tướng trạng (lakshana). Do người ta nắm chấp [vào các tướng trạng] nên cho rằng những biểu hiện của chính tâm mình là thực tính (dharmata) [19]. Những sự vật như bình lọ, v.v... là những sản phẩm của phân biệt do kẻ ngu quan niệm, những sự vật ấy không có; bản chất của chúng là không tồn tại. Nhìn các sự vật bằng cái quan điểm như thế thì được gọi là từ bỏ chúng.

“Lại nữa, phi pháp là gì? Này chúa thành Lăng-già, những gì được gọi là pháp thì không thể đạt tới được, chúng là những tướng trạng sinh ra từ sự phân biệt, pháp vượt ngoài nhân quả. Trong pháp không có cái gì mang tính nhị biên để được xem là thực hay phi thực. Đây gọi là sự từ bỏ các pháp. Lại nữa, tính bất khả đắc của các pháp là gì? Đây là, cũng như sừng thỏ, hay lửa, lạc đà hay ngựa hay đứa con của một người đàn bà không thể có con; không nên nghĩ rằng đây [là thực] vì những thứ ấy chỉ là những tướng



trạng. Chúng chỉ được nói đến trong cách nói thông thường nếu chúng có chút ý nghĩa nào đó mà thôi; không nên chấp chặt vào chúng như trong trường hợp bình lợ, v.v... vì [những thứ hư giả] này cần phải được từ bỏ vì tri thức (vijñāna) không thông hội chúng, các sự vật (bhāva) phân biệt cũng phải được từ bỏ như thế. Đây là sự từ bỏ pháp và phi pháp. Nay chúa thành Lăng-già, câu hỏi của ông về sự từ bỏ pháp và phi pháp đã được trả lời như thế đấy.

“Nay chúa thành Lăng-già, ông còn bảo rằng ông đã đem [câu hỏi này] mà hỏi chư Như Lai trong quá khứ là các bậc A-la-hán, những bậc Toàn Giác và câu hỏi này đã được chư vị ấy giải đáp. Nay chúa thành Lăng-già, điều gì được nói là quá khứ thì thuộc về phân biệt, vì quá khứ cũng là một [ý niệm] được phân biệt, cả đến [những ý niệm] về tương lai và hiện tại cũng thế. Do thực tính (pháp tính - dharmatā) và chư Như Lai không phải là phân biệt, chư vị ấy đã vượt khỏi sự phân biệt và lý luận, chư vị ấy không theo [20] cái khía cạnh đặc thù của các hình tướng (sắc - rupa) trừ ra khi để nhằm soi sáng cho sự không biết và vì sự an lạc của chư vị.”⁽¹⁾ Do bởi trí Bát-nhã mà Như Lai thực

(1) Đây là một trong những phần quan trọng nhất trong chương dẫn nhập đầu tiên này, nhưng đặc biệt cả ba bản, có lẽ ngoại trừ bản Đường, đều có một số khó hiểu. Bản Ngụy: “Nay chúa thành Lăng-già, cái mà ông bảo là quá khứ và vị lai cũng như thế, cũng thuộc về phân biệt. Nay chúa thành Lăng-già, khi Ta bảo cái bản chất thực sự của như như là thực thì đây cũng thuộc phân biệt, đây cũng như phân biệt các hình thức làm giới hạn tối hậu. Nếu ai muốn thực chứng hạnh phúc của trí tuệ, hãy tự mình, hãy tu tập cái biết vượt lên trên hình tướng, do đó, chớ phân biệt mà cho rằng chư Như Lai có cái thân-hiểu-biết hay có cái ban-chất- tri-tuệ. Đừng chu trương bất cứ sự phân biệt nào trong tâm [ông], Trong ý [ông], ông chớ bám vào những ý niệm như tự kỷ, ngã tính, linh hồn, v.v... không phân biệt



hiện những công hạnh vượt lên trên các sắc tướng (vô tướng hạnh - animittacàra), do đó, cái gồm nên chư Như Lai trong bản chất cũng như trong thân thể là trí tuệ. Chư vị không phân biệt cũng không bị phân biệt. Tại sao chư vị không phân biệt mặt-na (manas)? Vì sự phân biệt là thuộc ngã, thuộc linh hồn, thuộc nhân cách. Chư vị không phân biệt

là thế nào? Chính là trong Mặt-na thức (manovijnàna) có những điều kiện được ưa chuộng như hình, tướng [v.v...]; đừng ưa chuộng những phân biệt ấy. Đừng phân biệt cũng đừng bị phân biệt. Lại nữa, này chúa thành Lăng-già, cũng như những hình tướng khác nhau được tô vẽ trên tường, hết thấy chúng sinh hữu tình cũng như thế. Hết thấy chúng sinh hữu tình đều giống như cỏ cây, chẳng có tạo tác, chẳng có hành vi, này chúa thành Lăng-già, hết thấy pháp và phi pháp, chẳng có gì được nghe, chẳng có gì được nói. Này chúa thành Lăng-già, tất cả các sự vật trên thế giới đều như Huyền ảo...". Bản Đường: "Này chúa thành Lăng-già, điều mà ông nói đến gọi là quá khứ cũng chỉ là phân biệt mà thôi, tương lai cũng như thế, Ta cũng giống như kẻ ấy [phải chăng phải hiểu là: "hiện tại cũng giống như thế?"]. Này chúa thành Lăng-già, giáo pháp của tất cả chư Phật ở bên ngoài phân biệt, vì vượt khỏi mọi phân biệt và mọi hý luận cho nên giáo pháp không phải là một hình thức đặc biệt hóa, giáo pháp chỉ được thể chứng bằng trí tuệ mà thôi. Giáo pháp [tuyệt đối] này có được thuyết giảng là cũng chỉ nhằm để tạo hạnh phúc cho tất cả chúng sinh hữu tình. Sự thuyết giảng được thực hiện bằng cái trí tuệ vượt lên mọi hình thức. Đây gọi là Như Lai, do đó đấng Như Lai có bản thể của Ngài, có thân thể của Ngài trong trí tuệ này. Như thế, Ngài không phân biệt, Ngài cũng không bị phân biệt. Đừng phân biệt Ngài theo cái ý niệm về tự ngã, cá tính hay hữu thể. Tại sao có tính chất không thể phân biệt này? Vì Mặt-na thức không bị khởi động bởi một thế giới đối tượng trong đó Mặt-na-thức tự nối kết nó với hình danh sắc tướng. Do đó, [Như Lai] ở ngoài cái [kiến giải] phân biệt cũng như [cái ý tưởng] bị phân biệt. Này chúa thành Lăng-già, như các chúng sinh được tô vẽ bằng màu sắc trên một bức tường, chúng sinh không có cảm tính [hay trí tính]. Các chúng sinh hữu tình trong thế giới cũng giống như các hình vẽ trên tường ấy: không có tạo tác, không có nghiệp báo [đối với các chúng sinh]. Tất cả các giáo pháp cũng như thế, không có sự nghe, không có sự giảng.



trong mặt-na thức như thế nào? [Mặt-na-thức] là dành cho thế giới đối tượng trong đó tính nhân quả là thù thắng về hình sắc, về vẻ bên ngoài, về điều kiện, về tướng trạng. Do đó, phải vượt lên trên phân biệt và vô phân biệt.

“Này chúa thành Lăng-già, những gì sinh ra từ trong sự biểu hiện thì [giống như] một hình vẽ trên tường, không có cảm tính [hay ý thức]. Này chúa thành Lăng-già, mọi thứ trong đời đều không có tạo, không có tác, vì hết thấy các sự vật đều không có thực tính, và không có cái gì được nghe cũng không có cái gì nghe. Này chúa thành Lăng-già, mọi thứ trong đời đều [giống như] một hình ảnh được biến đổi một cách xảo diệu. Các triết gia và kẻ ngu không hiểu được điều này. Này chúa thành Lăng-già, kẻ nào nhìn thấy sự vật theo như thế thì kẻ ấy là kẻ nhìn thấy đúng thực. Những ai nhìn thấy sự vật khác như thế thì đấy là những kẻ đi trong phân biệt, vì họ tùy thuộc vào phân biệt nên họ chấp vào nhị biên. Đấy cũng như hình ảnh của chính mình phản chiếu trong gương hay bóng của mình trong nước, hay trong ánh trăng, hay nhìn thấy bóng của mình trong nhà, hay nghe một tiếng dội trong thung lũng. Người ta nắm níu lấy những cái bóng phân biệt của chính mình [21] mà chủ trương phân biệt pháp và phi pháp, và do không từ bỏ được nhị biên nên họ tiếp tục phân biệt và không bao giờ đạt tới tịch lặng. Tịch lặng nghĩa là nhất thể, và nhất thể tạo ra Tam-ma-địa tối thượng là cảnh giới đạt được bằng cách nhập vào thai tạng của Như Lai tính, là cảnh giới của trí tuệ cao thượng thực chứng trong tự ngã thâm sâu nhất của mình.”



II

KINH LĂNG-GIÀ VÀ GIÁO LÝ PHẬT GIÁO THIỀN

GHI CHÚ CƠ BẢN

Tốt nhất là phải khởi sự nghiên cứu Lăng-già trong mối liên hệ đặc biệt của nó với giáo lý và lịch sử Phật giáo Thiền. Trên nguyên tắc, chính nhờ Bồ-đề-đạt-ma, vị Tổ của Thiền tông Trung Hoa mà kinh này được sự lưu tâm cao độ của các học giả Phật học và chủ yếu là do các môn đệ của ngài mà việc nghiên cứu kinh được xúc tiến một cách có hệ thống và các sơ luận được viết ra. Điều này đã được ghi nhận. Quả thực, Du-già tông (Yogàcàra), hay Pháp tướng tông (Dharmalakshana - 法相宗) của Phật giáo Trung Hoa và Nhật Bản thường tham chiếu kinh để chứng minh cho các học thuyết tâm lý học của tông phái, nhưng đây chỉ là mặt ngẫu nhiên chứ chủ đề chính của kinh là học thuyết về sự tự chứng. Dù tâm lý học hay luận lý, hay siêu hình nào có thể gồm chứa trong kinh đi nữa thì cũng chỉ là để chứng minh cho học thuyết chủ yếu trên. Như ta đã nhiều lần ghi nhận, bộ kinh được triển khai chẳng có hệ thống mạch lạc gì, nhưng cái dòng mạch ngầm của toàn bộ



kinh lại rất rõ ràng. Chắc chắn rằng cái mạch ngầm này, dù có tính chất như một bản ghi chú của bộ kinh, cũng có liên hệ mật thiết nhất với giáo lý của Bồ-đề-đạt-ma và tông phái của ngài.

Tuy nhiên, việc nghiên cứu bộ kinh này đã không được tiến hành mạnh mẽ bằng việc nghiên cứu các kinh Đại thừa khác như Diệu Pháp Liên Hoa, Duy-ma-cật, Hoa Nghiêm, Vô Lượng Thọ. Sự bỏ qua này đặc biệt là ở trường hợp những người theo Thiên tông là những người đáng lẽ phải nghiên cứu kinh này nghiêm túc nhất, nhưng ai cũng rõ là họ thờ ơ với triết học và những đề tài liên quan đến triết học. Thêm vào đó là, không những trong các bản dịch Hoa ngữ mà trong bản gốc Phạn ngữ cũng có nhiều chỗ khó hiểu về ngữ pháp và về ý nghĩa, cho nên sự việc này lại càng khiến cho người ta tiếp tục bỏ qua việc nghiên cứu bộ kinh. Nhưng đối với chúng ta, đây là lúc chín mười để đem kinh ra mà nghiên cứu nghiêm túc vì giờ đây chúng ta đã có ấn bản Phạn ngữ mà cố Tiến sĩ Bunyù Nanjò bằng những nỗ lực liên tục đã hoàn tất được. Ý định của tôi ở đây là xem bộ kinh là có thẩm quyền nhất trong mối liên hệ với giáo lý Thiên của Phật giáo. Trong khi như là một nguyên tắc, Thiên tẩy chay bất cứ sự liên hệ nào đối với một bộ kinh hay bộ luận chuyên biệt thì sự việc không thể phủ nhận vẫn là Lăng-già là cuốn sách mà Bồ-đề-đạt-ma trao cho Huệ Khả, môn đệ đầu tiên của ngài, như là bộ kinh chứa đựng những giáo lý thiết yếu của trường phái của ngài. Sự việc là như thế thì đối với các môn đệ của ngài ngày nay, phục hồi sự nghiên cứu, học tập kinh là điều tự nhiên. Hơn nữa, không có kinh nghiệm tôn giáo nào có thể đứng bên ngoài một sự diễn dịch có ít nhiều tính chất tri thức về nó. Thiên có thể thích không biết đến khía cạnh



văn học hay triết học của nó và hiển nhiên được xác định bằng cách như thế, nhưng nếu nghĩ rằng điều này bao hàm sự tuyệt nhiên không biết đến tất cả mọi nỗ lực vào bất cứ hình thức diễn dịch nào thì đây là một sai lầm nghiêm trọng.

PHẦN I

KHÁI QUÁT VỀ CÁC Ý NIỆM CHỦ YẾU ĐƯỢC TRÌNH BÀY TRONG BỘ KINH

1. Tầm cỡ của Phật giáo Đại thừa

Phật giáo, nhất là Phật giáo Đại thừa, giống như một biển lớn trong đó tất cả các loại chúng sinh được phép phát triển theo một cách rộng rãi nhất, hầu như một sự hỗn độn. Người học mỗi bước vào Đại thừa thường thấy nó quá phức tạp và làm ngợp cả sự hiểu biết có tính cách luận lý của họ. Nhưng do vì Phật giáo Đại thừa là kết quả của những năm dài, phát triển một hệ thống tôn giáo trong một dân tộc được trang bị bằng một trí tưởng tượng phong phú nhất, nên người học phải kiên nhẫn. Phương pháp tốt nhất để khảo sát có thể có được bằng cách lấy một bộ kinh Đại thừa chủ yếu của một thời và xét nội dung của nó về mặt lịch sử, triết học và tâm lý học. Các học giả Trung Hoa từ nhiều thế kỷ qua đã đối đầu với những khó khăn như nhau, và vì thời ấy không có phê phán gì về kinh điển nên mọi truyền thống đều được tôn trọng về giá trị bề ngoài của chúng.



Các học giả đã tiêu hao công sức để tạo thành một sự sắp xếp chặt chẽ, hợp với lý luận của mọi người trong cái kho tàng văn học to lớn được mang từ Ấn Độ sang và toàn bộ đều được bảo rằng do chính đức Phật truyền lại. Ngày nay, luận điểm thiếu vững chắc này đã bị từ bỏ và mọi kinh đều đã được nghiên cứu về mặt lịch sử, mặt phê phán và mặt phân tích. Giờ đây, mỗi bộ kinh chủ yếu đều có thể được xem là đánh dấu một cấp độ hay một giai đoạn phát triển nào đó trong lịch sử Phật giáo Đại thừa, vốn quả thực quá to lớn và khó có thể được xem như là một tác phẩm chặt chẽ được hoàn tất trong vòng vài chục năm.

Thế thì Lăng-già có ý nghĩa gì trong cái hệ thống đa hợp của Phật giáo Đại thừa? Nó thể hiện giai đoạn nào trong lịch sử lâu dài của Phật giáo? Một cách vắn tắt, thông điệp của bộ Lăng-già mà chúng ta đang có là gì? Nó thể hiện hay đã thể hiện chức năng gì trong việc bảo tồn tư tưởng và kinh nghiệm Phật giáo?

Mỗi bộ kinh chủ yếu đều đã có phần việc riêng của nó để hoàn tất trong sự nhất thống của ý thức tôn giáo của các Phật tử. Chẳng hạn, kinh Pháp Hoa đánh dấu thời kỳ lịch sử Phật giáo khi đức Thích-ca Mâu-ni không còn được xem là một nhân vật lịch sử phải chịu nhận số phận của mọi chúng sinh giả tạm, vì Ngài không còn là đức Phật mang tính chất người mà chỉ là một vị sống bằng sự vĩnh cửu đối với lợi ích của mọi chúng sinh. Tất cả những gì được ghi nhận là Ngài đã làm trong lịch sử chỉ là một trong “những phương tiện thiện xảo” (Upaya) của Ngài để cứu loài người. Cho nên chúng ta đọc thấy rằng:

“Ta chỉ ra cái chỗ diệt, Ta khai thị cho mọi chúng sinh một phương tiện để giáo dục chúng sinh, dù Ta không



lúc nào tịch diệt cả, và ngay tại chỗ này [tức là, núi Linh Thứu - Gridhrakuta], Ta vẫn tiếp tục giảng pháp. Ta đang hiển hiện ở đây cũng như mọi chúng sinh. Nhưng những người có tâm điên đảo thì do si muội mà không thấy Ta đang đứng ở đây. Do tin rằng thân thể Ta hoàn toàn tịch diệt nên họ thờ phụng xá lợi đủ cách, nhưng Ta thì họ không nhìn thấy. Tuy nhiên, họ cảm thấy một ước muốn nào đó mà nhờ đó tâm họ được đúng đắn. Khi các chúng sinh chính trực, dịu dàng và tử tế ấy rời khỏi thân thể của họ thì Ta sẽ tập hợp đám môn đệ và tự hóa hiện ra trên đỉnh núi Linh Thứu. Và Ta nói với họ tại ngay chỗ này rằng: “Này các Tỳ-kheo, Ta không hề hoàn toàn tịch diệt, đây chỉ là diệu kế của Ta; Ta vẫn mãi sinh ra trên cõi đời sống... Ta thấy các chúng sinh đau khổ như thế nào, nhưng Ta không tỏ cho họ thấy hữu thể của riêng Ta - hãy để cho họ ước muốn được nhìn thấy Ta trước đã; rồi Ta sẽ khai thị cho họ thực pháp.”⁽¹⁾

Kinh Kim Quang Minh (Suvarnaprabhàsa), ít ra là một phần kinh, thuộc cùng thời kỳ này khi kinh bảo: “Có thể đếm hết từng giọt nước trong các biển nhưng tuổi của đức Thích-ca Mâu-ni thì hoàn toàn vượt khỏi sự đo đếm. Núi Tu-di có thể bị nghiền nát và có thể đếm được từng hạt. Tuy vô số nhưng các hạt bụi gồm thành trái đất lớn cũng có thể đếm được, chứ tuổi của đấng Tối Thắng thì không thể đếm được. Tuy không gian là vô biên nhưng cũng có thể đến những chỗ tận cùng của nó, chứ tuổi của đức Thích-ca Mâu-ni thì hoàn toàn vượt khỏi sự đo đếm. Dù một người có thể sống suốt vài trăm tỉ kỷ nguyên, người ấy cũng không thể đếm hết được tuổi của đức Phật. Có hai

(1) S.B.E. Vol. XXI, các trang 307-308.



hạnh nghiệp mà nhờ đó đời sống của một người được kéo dài: không giết hại kẻ khác và bố thí nhiều thức ăn. Vì lý do này mà tuổi của một bậc Thượng Sĩ không thể đo lường được. giống như đo đếm các kiếp-ba là những thứ không thể đo đếm được. Do đó, chớ nuôi dưỡng mảy may nghi ngờ về tuổi của bậc Tối Thắng là tuổi vượt khỏi tầm đo lường”.⁽¹⁾

Kinh Vô Lượng Thọ (Sukhàvatīvya) biểu thị một cấp độ trong lịch sử kinh nghiệm Phật giáo không còn hoàn toàn thỏa mãn với sự trình bày có tính cách tri thức về học thuyết chứng ngộ, khi các Phật tử bắt đầu bị dồn ép bằng cái ý niệm về tội lỗi, và mối nghi ngờ đang treo trên họ một cách quá nặng nề và cấp thiết. Ta hãy đọc đoạn dưới đây, miêu tả về số phận của chư vị Bồ-tát chưa đạt được một niềm tin tuyệt đối vào trí tuệ của đức Phật mà lại cố gắng tự cứu mình bằng cách tích tập các công hạnh của chính mình:

“Này, hỡi Ajita, ví như có một ngục tối của một ông vua Kshatriya (Sát-đế-ly) được đăng quang, có khảm vàng và ngọc thạch trong đó có gắn nệm, tràng hoa, vòng hoa và chùm hoa, có màn trướng đủ màu đủ loại, được bọc bằng đệm lụa, được rải bằng nhiều thứ hoa và nọ hoa, được ướp bằng những loại hương tuyệt hảo, được trang hoàng bằng cửa tròn, cửa sổ, tháp nhọn, lò sưởi, sân thượng, được bọc bằng những lưới gắn chuông bằng bảy loại ngọc, có bốn thiên thần, bốn cột trụ, bốn cửa lớn, bốn bậc thang, và người con trai của vị vua này, vì có tội đã bị ném vào ngục

(1) Ấn bản Nanjō và Idzumi, các trang 9-10. Ấn bản này cho đến nay chỉ được xuất hiện từng phần trong tập san The Eastern Buddhist (Người Phật tử phương Đông), Vol V, No 1.



tối ấy, đang ở đấy, bị trói bằng một sợi dây làm bằng vàng Jambunada. Và giả như có một cái giường chuẩn bị cho ông ta, được bọc bằng các tấm len, được trải phủ bằng nệm bông và lông chim, có các lớp bọc Kalinga, và các tấm thảm, cùng với các khăn phủ, hai đầu đều màu đỏ đẹp đẽ, xinh xắn. Ví như có nhiều thức ăn, thức uống đủ loại, tinh sạch và khéo làm được mang đến cho ông ta. Nay Ajita, ông nghĩ thế nào, sự vui thú của ông hoàng tử ấy có lớn không?

“Ajita đáp: Vâng, bạch Thế Tôn, lớn lắm.

“Thế Tôn dạy: Nay Ajita, ông nghĩ thế nào, ông ta sẽ thưởng thức sự vui thú ấy ở đó và ghi nhận nó hay ông ta sẽ cảm thấy sự thỏa mãn nào đó về nó?

“Ajita đáp: Không, thực thế, bạch Thế Tôn; trái lại, khi ông ta bị vua tống khứ và bị bỏ vào ngục tối thì ông ta chỉ muốn thoát khỏi nơi ấy, ông ta sẽ mong cầu các nhà quý tộc, các hoàng tử, đại thần, phụ nữ, bậc trưởng thượng, gia chủ và chúa thành làm sao giải thoát ông khỏi ngục tối ấy. Hơn nữa, bạch Thế Tôn, đối với hoàng tử kia, cho đến khi nhà vua bày tỏ ân huệ cho ông, thì chẳng có gì vui thú, cũng chẳng được giải phóng.

“Thế Tôn dạy: Nay Ajita, thế đấy, đối với các Bồ-tát do rơi vào nghi ngờ, tích tập thiện hạnh nhưng lại nghi ngờ trí tuệ của đức Phật... thì cũng thế.”⁽¹⁾

Đối chiếu những đoạn này trích từ kinh Vô Lượng Thọ đối với tư tưởng tổ khắp kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa (Prajñāna pāramitā-srūta) là một điều rất hay. Vì Bát-nhã Ba-la-mật-đa dừng lại ở khái niệm về phi thực tính hay

(1) S.B.E. XLIX. Vô Lượng Thọ, bộ lớn - các trang 63-64.



không tính ('sùnyatà) mà tìm sự giải thoát khỏi ngục tối của hiện hữu (của cuộc đời), hay đúng hơn là diễn dịch sự thể chứng Phật giáo chỉ đơn thuần từ một quan điểm siêu hình. Xây dựng cái ách yếu của Bát-nhã Ba-la-mật-đa, học thuyết về không tính ('Sùnyatà)⁽¹⁾ quả thực là nền tảng của tất cả các trường phái Đại thừa của Phật giáo kể cả Du-già tông. Phật giáo Nguyên thủy đã phủ nhận sự hiện hữu của một ngã thể (àtman), nhưng quan niệm của phái này về cái thế giới bên ngoài là quan niệm của một nhà duy thực ngây thơ. Nhà triết học Ba-la-mật-đa nhấn mạnh vào sự phi hiện hữu của một bộ phận đặc biệt như thế, tức là, như một thực tính khách quan có bản chất tuyệt đối, mọi hữu thể hay mọi sự vật theo như ông ta thấy, đều tương đối, vô thường và không đáng chấp. Ý niệm này của Bát-nhã Ba-la-mật về tính phi thực hay không, theo như từ nghĩa của thuật ngữ 'Sùnyatà, là căn bản của lý thuyết về bản chất của Phật giáo.

Như thế, trong kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa, sự chứng ngộ tối thượng đồng nhất với sự chứng đạt không tính

(1) Lý thuyết về không tính ('Sùnyatà - không, trống không) một trong những lý thuyết nổi danh nhất do Đại thừa đề xuất, nhưng nó lại là một lý thuyết ít được hiểu nhất, nhất là đối với những người mà tư tưởng chưa bao giờ đi theo con đường hữu thể học của Đại thừa. Nhưng ngay cả trong hàng học giả Phật học cũng có một số người không hiểu đầy đủ học thuyết này như người ta có thể mong đợi, rõ là họ phải thẩm nhuần ý niệm này ngay từ khi họ khởi đầu việc nghiên cứu. Lý do là vì học thuyết này tự nó rất có thể bị diễn dịch sai lầm hoặc chưa tới mức, do bởi tính chất tinh tế và thâm sâu của nó, hoặc do bởi sự đơn giản quá mức của nó, khi người ta đến với nó và nắm lấy nó theo nhiều cách khác nhau. Xem thêm phần dưới đây, chỗ khảo sát về "Vô sinh" (Anutpada).



(‘Sùnyatà). Nói cách khác, đối tượng của đời sống Phật giáo là tìm một trú xứ không bị chấp trước trong sự thể chứng này. Do đó mà có phần câu được ghi trong kinh Kim Cang, XIV: *na kvacit pratishtitam cittam utpàdayitavyam*.⁽¹⁾ Đức Như Lai là vô trú trong ý nghĩa rằng hết thấy mọi tư tưởng và hành động của Ngài đều không hề có dự sẵn những đối tượng bên ngoài hay bên trong mà Ngài muốn thích ứng vào, và do đó có nghĩa là Ngài giống như mặt trời chiếu sáng khắp mọi người chính hay bất chính, hay giống như cây huệ trong đồng nội mặc sức nở hoa ngay cả khi không có ai chiêm ngưỡng vẻ rực rỡ thượng khiết của nó. Cho nên, chúng ta còn thấy trong Bát Thiên Tụng (八千頌 - Ashtasahasrika) chương II, trang 34 rằng: “Một Bồ-tát Ma-ha-tát phải an trú trong sự toàn hảo của Bát-nhã bằng cách trú vào không... Như Lai được gọi là Như Lai vì Ngài không trú ở đâu cả, tâm Ngài không có chỗ trú trong các sự vật được tạo ra cũng như trong các sự vật không được tạo ra, tuy vậy cũng không rời khỏi các sự vật ấy”. Đây là thông điệp của tất cả các kinh thuộc loại Bát-nhã Ba-la-mật-đa.

Còn về kinh Hoa Nghiêm (Avatamsaka-sutra), đấy quả thực là một toàn hảo của tư tưởng Phật giáo. Theo ý tôi, không có nền văn học tôn giáo nào trên thế giới có thể sánh kịp sự lớn lao về quan niệm, sự sâu thẳm của cảm thọ và mức vĩ đại của việc biên soạn mà kinh này đạt được. Đấy là cái dòng suối vĩnh cửu của cuộc đời mà không một tâm

(1) “Một vị Bồ-tát phải có những ý tưởng giác tỉnh mà không trú vào bất cứ cái gì cả”. Hán ngữ Ứng vô sở trú nhi sinh kỳ tâm (應無所住而生其心).



thức nào có tính cách tôn giáo đến đó rồi quay về mà còn khao khát hay còn chưa hoàn toàn thỏa mãn. Rất tiếc là văn học tuyệt vời này vẫn còn bị che dấu trong một ngôn ngữ chưa được quen thuộc rộng rãi. Nơi đây, không những chỉ những ai có suy nghĩ sâu sa tìm thấy sự thỏa ý mà những kẻ thô lậu và những người nặng trĩu uẩn khúc cũng sẽ cảm thấy nhẹ gánh. Những chân lý trừu tượng được trình bày rất cụ thể, rất tượng trưng ở đây khiến cho sau cùng người ta sẽ đạt tới sự thể nghiệm cái chân lý rằng ngay cả trong một hạt bụi cũng được thấy có phản ánh toàn bộ vũ trụ - không phải chỉ riêng cái vũ trụ khả kiến này mà cả một hệ thống rộng lớn gồm nhiều vũ trụ vốn chỉ có những tâm thức cao nhất mới có thể quan niệm được. Đến cuối phần này, tôi có dịch mười bốn nguyện của Bồ-tát Phổ Hiền (Samantabhadra) được nêu ra trong chương cuối của Nhập Pháp Giới Phẩm (Gandaryūha) là chương tạo thành một phần của bộ Hoa Nghiêm Hoa ngữ.

2. Giáo lý của Lăng-già

Vậy thì Lăng-già đứng ở đâu? Nó có thể được xếp theo cùng với Hoa Nghiêm vì nó thuyết dạy học thuyết lý niệm tuyệt đối (absolute idealism) của Hoa Nghiêm và là sự khai mở cái nội tâm của đức Phật, nhưng Lăng-già có một thông điệp riêng để trao cho thế giới Phật giáo theo một cách đặc thù của bộ kinh này. Nó không có một sự biểu tượng nào cả và về mặt này thì nó hoàn toàn khác với Hoa Nghiêm. Đằng này, nó đi thẳng vào sự diễn đạt và ghi lại một cách sơ phác hầu hết các ý niệm thuộc các trường phái Phật giáo Đại thừa. Một phần do bởi lý do này mà kinh đòi hỏi phải có kiến thức cũng như có trí tuệ để thông hiểu



mọi chi tiết. Tuy vậy, có thể xem luận đề chủ yếu của Lăng-già được tóm tắt trong đoạn sau đây:⁽¹⁾

“Lại nữa, này Mahāmati, có thể có các Sa-môn, Bà-la-môn khác theo các kiến giải sau đây: rằng tất cả các sự vật đều không có tự tính (vô tự tính - nishvabhāva)⁽²⁾, các sự vật đều giống như một đám mây, giống như một vòng tròn được vạch ra bằng cách quay một que lửa, hay giống như thành phố giữa hư không của các Càn-thác-bà (Gandharva); rằng các sự vật là vô sinh (anutpāda),⁽²⁾ rằng chúng như huyền ảo, hay ảo ảnh, hay trăng trong nước, hay một giấc mộng; rằng các sự vật bên ngoài là biểu hiện của cái tâm bị nhận thức sai lạc do bởi sự phân biệt sai lầm (vikalpa)⁽²⁾ từ thời vô thủy; rằng do nhìn thấy thế giới như thế nên người ta bị ảnh hưởng bởi sự phân biệt sai lầm vẫn được vận hành trong chính cái tâm của người ta, người ta gạt bỏ môn thuật ngữ thuộc sự phân biệt sai lầm như thế và gạt bỏ ý nghĩa của các từ ngữ như cái chỉ định và cái được chỉ định; rằng khi người ta hiểu rằng thân thể, tài sản và trú xứ,⁽³⁾ là những nêu trỏ của A-lại-da thức (hay citta, tâm), người ta thoát khỏi [những ý niệm như] bị nhận thức và nhận thức, đạt đến một trạng thái vô ảnh hay vô tướng

(1) Chủ yếu là lấy từ bản Đường, ấn bản Kōkyōshoin về Tam Tạng Phật giáo, 黄 (Hoàng), VI, 87b, f.cf. Bản Phạn (từ trang 42). Suốt cuốn sách này, hễ chỗ nào có ghi số trang, nếu không có gì đặc biệt, đều trở vào bản Phạn ngữ, ấn bản B. Nanjō.

(2) Ý nghĩa của các thuật ngữ này sẽ được trình bày sau.

(3) Deha-bhoga-pratishtha thường được thấy theo hợp thể nó có nghĩa là sự hiện hữu thuộc thân thể với những sở hữu vật chất và hoàn cảnh vật lý quanh nó; tóm lại, nó trở cho thế giới này, nói chung.



(Nirabhàsa)⁽¹⁾. Nay Mahàmati, một vị Bồ-tát Ma-ha-tát như thế chẳng bao lâu sẽ thể chứng sự bình đẳng của luân hồi (samsàra) và Niết-bàn (Nirvāna).

“Nay Mahàmati, do các công hạnh của đại từ bi (mahàkarunā), phương tiện thiện xảo (upāya) và vô công dụng (anā-bhoga-caryā)⁽²⁾, một vị Bồ-tát nhìn tất cả các chúng sinh và biết rằng các chúng sinh giống như huyễn ảo, như những cái bóng, các chúng sinh không sinh ra do các nguyên nhân, và hơn nữa khi biết rằng thế giới không hiện hữu bên ngoài tâm thức thì vị ấy sống một cuộc sống vô tướng (animitta). Vì vị ấy lần lượt tiến lên các cấp độ (địa - bhūmi) cao hơn nên vị ấy sẽ chứng một trạng thái Tam-ma-địa trong đó vị ấy hiểu được rằng ba cõi là chính cái tâm (cittamātra). Cái Tam-ma-địa mà vị ấy đạt tới được gọi là Như huyễn (māyopana). Vị ấy còn giải thoát mình khỏi mọi ảnh tướng, toàn hảo cái biết của mình và hiểu rằng các sự vật là vô sinh và khi nhập vào cái Tam-ma-địa gọi là Kim cang dụ định (Vajravimbopama), vị ấy sẽ đạt Phật thân. Luôn luôn trú trong sự như như của các sự vật, vị ấy sẽ hiện ra trong nhiều thân thể biến hóa, vị ấy sẽ có được mười năng lực, sáu thần thông và mười sự tự điều

-
- (1) Đây là một trạng thái thanh tịnh tuyệt đối của tâm không có dấu vết nhị biên, nó là sự đồng nhất hoàn toàn của cái ngã với như như hay như thị (tathatā) của các sự vật, và không có ý tưởng nào về sinh, trụ, diệt. Khi thấy rằng tất cả các sự vật đều sinh khởi từ sự chuyển biến của chính tự tâm (svacitta).
- (2) Hay vô khai phát hạnh, không có mục đích, một trạng thái hóa giải toàn hảo khi người ta không để ý chút nào về việc làm cái gì đó riêng cho một cá nhân nào đó. Mặt trời được gọi là vô công dụng, vô mục đích trong vận hành của nó khi nó chiếu vào cái chính và cái bất chính.



ngự. Nay Mahàmati, có được các phương tiện thiện xảo (upàya), vị ấy sẽ đến hết thấy mọi Phật độ; và được lìa khỏi các triết thuyết cũng như khỏi Tâm, Mạt-na và Thức, vị ấy sẽ thể nghiệm một sự đột biến (paràvritti) bên trong chính mình và dần dần sẽ đạt được Như Lai thân.

“Do đó, nay Mahàmati, nếu một vị Bồ-tát muốn đạt được Như Lai thân thì vị ấy phải giữ mình tách xa các uẩn, các giới, các xứ, Tâm, nhân quả, hành tác, tu hành, sinh, trụ, diệt và chấm dứt phân biệt, triết lý mà an trụ trong cái tư tưởng về Duy tâm (Cittamàtra).

“Khi [vị Bồ-tát] quán sát ba cõi, vị ấy nhận thấy rằng cuộc đời (sự hiện hữu) này là do tập khí (vàsanà) đã được tích tập từ thời vô thủy nhưng bị diễn dịch một cách lầm lạc. Khi tâm đã được điều ngự và các hạnh vô công dụng được thành tựu thì vị ấy nhận ra rằng Phật tính là một trạng thái vô tướng, vô sinh và phải tự mình thể nghiệm từ nội tại. Giống như viên ngọc Như ý (Cintamani), bây giờ vị ấy sẽ biến hóa ra nhiều hình tướng khác nhau tùy theo các nhu cầu của các chúng sinh hữu tình mà dẫn các chúng sinh ấy đến chỗ nhận biết rằng chỉ có Tâm, rồi dần dần thúc đẩy họ lên từng cấp độ. Do đó, nay Mahàmati, vị Bồ-tát phải khéo tu tập trong công phu tự chứng (tự tất-đàn - svasiddhanta)”.

Gặp đây cả những thuật ngữ, người đọc có thể thấy nội dung của đoạn văn trích dẫn ở đây là khó hiểu, nhưng tôi hy vọng rằng khi chúng ta cứ tiếp tục thì nó sẽ trở nên hoàn toàn dễ hiểu. Đồng thời, phần giải thích sau đây sẽ giúp người đọc có được một ý niệm tổng quát về nó.

Cấp độ cao nhất của kinh nghiệm Phật giáo được đạt đến khi một người hiểu ra rằng các sự vật không có một



ngã thể, hay chúng cuối cùng chẳng phải là những thực tính tối giản, tối hậu, vì chúng chưa từng được sinh ra, chúng vẫn là chúng từ thời vô thủy, nếu chúng ta bảo rằng chúng đã trở nên hiện hữu hay rằng chúng hiện hữu như chúng ta nhận thức chúng nhờ các giác quan thì điều ấy sẽ ngụ ý rằng: sự cá biệt hóa là sự kiện tối hậu, nhưng như thế là trái với cái chân lý mà một cái tâm chứng ngộ nhận thức trong tự nội.

Sự cá biệt hóa là do bởi sự phân biệt (vikalpa) mà một cái tâm mù quáng vì dục vọng và phiền não diễn dịch sai lạc và chấp chặt vào, và từ sự việc này mà phát sinh ra mọi thứ bi hài kịch của con người. Cái thực sự hiện hữu là cái tâm, điều này vượt lên khỏi mọi phân biệt, tức là, vượt khỏi lý luận và phân tích. Khi cái Tâm này, mà kinh nêu trở là A-lại-da (Ālaya) hay A-lại-da thức (Ālaya vijñāna), bị phân biệt bởi một nhân tố gọi là mạn-na (manas) bị tự sinh và tự phản ánh một cách sai lạc thì thế giới của những đặc thù này phát triển trong sự đầy đủ phong phú giả ngụy của nó.

Phân biệt là kết quả của tập khí (vāsanā) chồng chất từ thời vô thủy. Vāsanā (tập khí) nguyên nghĩa là “ướp hương” hay “xông khói”, tức là một loại năng lực còn sót lại khi một hành động được thành tựu và có sức khơi lại cái cũ và tìm thấy những ấn tượng mới. Nhờ sự “ướp hương” này mà sự phản ánh xảy ra, điều này cũng cùng một thứ với phân biệt, và chúng ta có một thế giới của những đối kháng và mâu thuẫn với tất cả những hậu quả thực tiễn của nó. Ba cõi, như được gọi như vậy, do đó là cái bóng của một cái tâm tự phản ánh và tự sinh tạo. Đây là học thuyết “Duy tâm” (cittamātra).



Thực tính đúng như thực tính, hay cái Tâm trong chính nó cũng được gọi là như như tính (tathatà) hay bình đẳng tính (samatà) của các sự vật, vì tất cả mọi hình thức phản đề gồm thành cái thế giới cảm giác và luận lý thực sự của chúng ta được hợp nhất lại trong ấy. Vị Bồ-tát trú trong cái như như này là cái vượt khỏi tất cả mọi lý luận và phân biệt của chúng ta. Và vì ngài trú trong cảnh giới siêu việt này nên lòng đại từ bi của ngài vận hành mà không có vết bợn vị kỷ và thiên chấp, dùng mọi phương tiện thiện xảo để nhờ đó mà cứu các đồng chúng sinh của ngài khỏi khổ đau. Những hành tác của ngài được gọi là vô công dụng vì rằng chúng không được thực hiện bằng những lợi lạc, những dục vọng hay những động cơ có tính cách vị kỷ. Chúng xuất phát từ thiện tâm nội tại rất phong phú của ngài giờ đây đang phóng chiếu thoát khỏi mọi lậu hoặc của tri thức cũng như nỗ lực.

Thế giới giống như huyền thuật, hay ảo ảnh. Vì trí tuệ của ngài không bị mắc vào mạng lưới của luận lý nhị biên, ngài nhận thức ngay liền rằng thế giới của sự đặc thù hóa chỉ là phản ảnh của chính tâm ngài. Do đó, cuộc đời của ngài được định tính là vô tướng hay vô tướng và các hành động của ngài là vô khai phát hay vô công dụng. Tuy vậy không bao giờ ngài lơ lửng những nỗ lực gây lợi lạc cho hết thảy chúng sinh hữu tình. Từ vị thế siêu việt của ngài, ngài biết rằng luân hồi và Niết-bàn là bình đẳng (samatà), và tuy vậy ngài không biết khi nào thì ngưng hoạt động cho việc chứng đạt những lý tưởng tối cao và cả cho sự giải thoát toàn thể. Thế nên nội tâm của ngài được gọi là trú trong cái Tam-ma-địa gọi là Như huyền (Mâyopama).

Đây hình như là trạng thái cao nhất của sự chứng đạt tâm linh mà một cái tâm chứa trong một cơ thể con



người có thể chứng nghiệm được; nhưng còn có một trạng thái cao hơn mà người Phật tử phải đạt tới. Có một cái thân cao hơn gọi là Phật thân (Buddhakāya) được đạt khi một người đạt Kim cang dụ định (Vajravimbopama samadhi). Khi đạt được thân này thì người ta có được mười năng lực, sáu khả năng tâm linh (lục thông) và mười sáu sự tự điều ngự. Bất giờ vị ấy có thể biến hóa thành nhiều hình tướng khác nhau để gây lợi lạc cho các chúng sinh hữu tình phù hợp với những ước muốn và những hoàn cảnh của các chúng sinh này. Vị ấy cũng có thể viếng mọi Phật độ và thực hiện mọi Phật hạnh.

Đối tượng chủ yếu của cuộc sống Phật giáo do đó được xem là gồm trong sự có được một sự đột biến tâm linh, nhờ đó chúng ta có thể nhảy từ bờ nhị biên của thế giới đặc thù hóa sang bờ bên kia của Niết-bàn, tại đây, dĩ nhiên không còn có những thúc đẩy và những dục vọng nữa, dù rằng như thế không hề có nghĩa là sự tiêu diệt của chính từ ái. Để thực hiện sự đột biến này, cần phải tu tập tâm linh để cuối cùng đưa đến một hoàn cảnh tự nội cao vời nào đó. Giác ngộ, tự chứng hay sự khai mở con mắt nội tại là các từ để trở cho hoàn cảnh ấy. Lăng-già gọi nó là Pratyāyajnāna gocara (Tự chứng Thánh trí cảnh giới) hay Svasiddhanta (Tự tất-đàn), và đối tượng chủ yếu của giáo lý của Lăng-già là tập cho chúng ta quen với sự việc nhận thức nội tại là thứ gây nên sự chuyển biến tâm linh trong toàn bộ đời sống của chúng ta.

Lý do tại sao Lăng-già được xem là liên hệ rất chặt chẽ với Phật giáo Thiên về mặt lịch sử và lý thuyết, là dựa vào sự kiện mà trong Lăng-già khẳng định mạnh mẽ nhất là tầm quan trọng của một sự thể chứng tự nội như là suối nguồn của tất cả mọi đạo hạnh và đạo lạc. Thiên thù thắng



là tôn giáo chứng ngộ trong tất cả các tông phái Phật giáo. Nếu đời sống Phật giáo phải được xem là gồm Bát-nhã (Thượng trí) hay Bồ-đề (Trí tuệ) và Từ bi (Tình yêu), thì thiên quả thực tạo nên phần lớn yếu tố Bát-nhã ít ra là trong những giai đoạn đầu của việc tu tập, và Bát-nhã mà Thiên thuyết dạy là Bát-nhã đạt được bằng cách vượt khỏi tính tương đối của cái biết phàm phu, giải thoát mọi dục vọng và phiền não của chúng ta khỏi những điên đảo của cái khái niệm có tính cách đặc thù về thế giới. Thiên không dạy ta phải tiêu diệt mọi thúc đẩy, mọi bản năng và mọi yếu tố xúc cảm là những thứ tạo nên lòng người; nó chỉ dạy ta làm sáng tỏ sự thông tuệ của chúng ta, ra khỏi những phân biệt sai lầm và những quyết đoán không đúng, vì một khi làm được như thế, chính tự lòng ta biết làm cách nào để tìm ra được những đức tính vốn có của nó. Đây là lập trường của Phật giáo Thiên, và trong những trang sau đây, tôi muốn triển khai những gì Lăng-già khẳng định, về chủ đề này, cụ thể là trong phần thứ nhất nói về bản chất của sự tự chứng, trong phần thứ hai và thứ ba về sự liên hệ của nó với luận lý, tâm lý và với đời sống thực tiễn.

3. Sự tối quan trọng của một sự thể chứng tự nội

Những ý niệm cho rằng các sự vật là không có tự tính (svabhàva) tức là các sự vật tự bản chất vốn là không ('sùnya), rằng thế giới chỉ là Tâm, rằng để đạt cứu cánh tối hậu của Phật tính, người ta phải vượt lên mọi cái giới hạn của nhị biên và của sự cá biệt hóa và cuối cùng rằng trạng thái chứng ngộ phải được thể hiện trong chính tự mình, - những ý niệm này là tài sản chung của Phật giáo Đại thừa; nhưng trong Lăng-già, những ý niệm này được triển khai theo một cách đặc biệt của kinh. Về điều này, tôi



muốn bảo rằng kinh đặc biệt nhấn mạnh đến tầm quan trọng của sự tự chứng, nếu không thế thì đời sống Phật giáo vẫn chỉ là một sự thực hành có tính chất triết lý suông mà thôi. Lý do khiến Bồ-đề-đạt-ma (菩提達摩) trao kinh này cho Huệ Khả (慧可) như là chứa đựng tinh yếu của Phật giáo Thiên phải được tìm thấy trong đây là Lăng-già cứ nhắc đi nhắc lại mãi sự tối quan trọng của sự nhận thức nội tại (pratyātmagati) hay tự chứng (svasiddhanta). Do đó, mục đích của kinh này rất thực tiễn, mặc dù kinh có những lý luận trừu tượng.

Trong chương thứ nhất⁽¹⁾ là chương được thêm vào trọng hai bản dịch sau của Lăng-già, chúng ta thấy có đoạn sau đây ghi lại lời dạy của đức Phật khi Ngài đang nhìn cung điện thành Lăng-già trên núi Malaya mà mỉm cười: “Tất cả chư Phật trong quá khứ đã thuyết giảng về chân lý, về một sự thể chứng là thứ chỉ có thể đạt được bằng Thánh trí (āryajñāna) của đức Phật chứ không bao giờ bằng suy tưởng (tarka) của các triết gia⁽²⁾ hay bằng sự tu tập của hàng Thanh văn Duyên giác. Nay ta sẽ khai mở chân lý này vì lợi ích của Ravana (La-bà-na), vua của thành Lăng-già.”⁽³⁾

Và ở đầu chương II (tức chương I của bản Tống), khi Bồ-tát Mahāmāti ca ngợi đức hạnh của đức Phật xong, đức Phật nhìn hội chúng mà nhắc nhở rằng: “Này, các nam tử của bậc Tối Thắng và này Mahāmāti, hãy hỏi đi, Ta sẽ dạy

(1) Xem phần dịch Anh ngữ từ bản Sanskrit trước đây.

(2) Hễ trong sách này dùng từ triết gia (philosophers) thì từ này có nghĩa là tirthya hay tirthakara, và 外道 (ngoại đạo) trong bản Hoa ngữ, nguyên nghĩa là “các giáo lý khác”.

(3) Trang 2 (bản Phạn).



cho các ông về sự đạt chứng ngộ tự nội (tự chứng sở hành - pratyamagati)".

Những lời này khẳng định rằng tầm quan trọng đặc biệt của Lăng-già trong văn học Phật giáo Đại thừa ở chỗ kinh luôn luôn chủ trương yếu tố trực giác này trong toàn bộ tông chỉ. Trong khi kinh này vốn được dùng để phụ trợ cho những lập luận của một trường phái đặc biệt như Du-già hay Hoa Nghiêm trong liên hệ của nó với học thuyết A-lại-da thức hay Như Lai Tạng thì sự liên hệ ấy chỉ là ngẫu nhiên. Luận đề của kinh phải được xem là hội tụ vào ý niệm về một nhận thức tự nội của cái chân lý thâm sâu nhất, vượt lên khỏi ngôn ngữ và lý luận. Việc tu hành hay thực tập (Yoga) của Phật giáo theo đức Phật dạy gồm hai phần, phần triết học và phần thực hành.⁽¹⁾ Sự tu tập có tính cách triết học là để luyện cho tâm đạt tới lý tưởng tuyệt đối và thấy thế giới là Tâm, rằng thực ra không có sự hình thành như sinh và diệt và không có sự vật bên ngoài nào thực sự hiện hữu; trong khi về khía cạnh thực hành thì đạt đến một sự nhận thức nội tại nhờ vào Thánh trí (Tự chứng Thánh trí sở chứng - svapratyàtmāyajnānadhigama). Khi đạt khía cạnh thực hành của việc tu tập trước, ta có thể bảo rằng khi khía cạnh này được hoàn tất thì khía cạnh triết học cũng theo đó mà hoàn tất; tức là bảo rằng thế giới như được nhìn thấy trong ánh sáng của tự chứng phải được diễn dịch bằng ngôn

(1) Tr. 9f "Để được trở thành vị Đại Tu hành (Mahāyogayogin), người ta phải tinh chuyên về bốn điều [ba điều thuộc về tri thức và điều cuối thuộc thực hành]: 1. Nhận thức rõ ràng thế giới sơ kiến này không gì khác hơn là chính cái Tâm; 2. Loại bỏ cái ý niệm cho rằng sinh, trụ, diệt là thực sự có xảy ra; 3. Nhìn vào bản chất của các ngoại vật và hiểu ra rằng chúng không có thực tính (abhāva) và cuối cùng 4. Tu tập về sự tự chứng chân lý trong nội tâm nhờ vào Thánh trí."



từ của lý luận tuyệt đối. Tuy điều này có thể là thế, Lăng-già hẳn nhiên cũng rất phong phú về những lý luận thâm áo.

Có một điều mà tôi còn ghi nhận trong Lăng-già trước khi tôi tiến hành miêu tả tính chất của sự thể chứng nội tại là kinh này bàn⁽¹⁾ về sự phát bồ-đề Tâm (bodhicittopāda) thường được bàn đến rất nhiều, đặc biệt là các kinh thuộc nhóm Bát-nhã Ba-la-mật-đa (Prajñāpāramitā). Phát bồ-đề tâm nghĩa là ưa chuộng giáo lý của Phật giáo Đại thừa và chân thành mong được chứng ngộ chân lý của Phật giáo Đại thừa. Đây thực sự là bước đầu tiên trong hạnh nghiệp của một vị Bồ-tát, vì nếu không có sự phát bồ-đề tâm này thì không thể có sự tiến bộ nào nữa trong việc tu tập tâm linh. Do đó, hầu hết các kinh Đại thừa đều dạy ta hướng cái ý nghĩ đầu tiên của mình đến chứng ngộ. Một khi đã thực hiện như thế thì hẳn nhiên một ngày kia người ta phải đạt được chứng đắc tối hậu dù rằng ngày ấy có thể còn xa. Lăng-già không nói gì về sự phát tâm mà đi thẳng vào trung tâm của vấn đề, đấy là đòi hỏi vị Bồ-tát phải chứng ngộ ngay liền, thay vì tiến dần đến cứu cánh. Về mặt này, có thể bảo kinh này là một lời kêu gọi chư vị Bồ-tát vốn đã miệt mài thâm sâu trong giáo lý Đại thừa về sự chứng ngộ tối thượng.

Một điều khác mà người học Lăng-già lưu ý là ở đây đức Phật bảo Mahāmāti hãy đạt đến một trạng thái thể chứng nội tại (hay tự chứng, tự chứng cảnh giới, Pratyā-

(1) Nói như thế có thể không đúng lắm, vì Mahāmāti cũng có nhắc đến sự phát bồ-đề tâm hai hay ba lần, nhưng chính đức Phật lại không đề cập đến chủ đề này. Ngài luôn luôn dạy về sự thể chứng chân lý tự nội.



gocara) chứ không phải đạt đến chứng ngộ (Tam-bồ-đề - sambhodi). Về mặt tâm lý, cả hai thứ này đều cùng là một quá trình; nhưng một bên có tự chứng tri, một bên được giác ngộ. Nhưng trong Lăng-già, mục đích tối hậu của đời sống Phật giáo thường được khẳng định bằng thực nghiệm (Gocara - cảnh giới, sở hành) chứ không được khẳng định bằng trí như là sự tỏ ngộ.⁽¹⁾ Theo tôi nghĩ thì về mặt này, Lăng-già là độc nhất, có thể giải thích được lý do tại sao Bồ-đề-đạt-ma, vị Tổ sư của Phật giáo Thiên ở Trung Hoa, đã mật truyền kinh lại cho các tín đồ của ngài.

Khi Lăng-già nói đến Gocara (cảnh giới) hay Gatigocara (sở hành cảnh giới) thay vì Bodhi (Bồ-đề-giác) hay Sambhodi (Tam-đô-đề) thì chúng ta hiểu rằng đối tượng chính của kinh qui tụ vào sự đạt được và nuôi dưỡng một thái độ chủ quan tổng quát nào đó đối với thế giới và cuộc đời, không phải chỉ có tính cách triết lý hay nhận thức mà phát xuất từ kinh nghiệm về một sự quay hướng cụ thể vào hoạt động của tâm. Tam-bồ-đề hay giác ngộ nhằm chỉ nhiều hơn đến cái khía cạnh đột biến (parāvritti) mà người ta kinh nghiệm. Điều này vẫn luôn luôn là hoàn toàn tốt, thực sự là căn bản của toàn bộ Phật giáo, dù là Tiểu thừa hay Đại thừa. Tuy nhiên, Lăng-già vốn đã thấy rằng toàn bộ đời sống Phật giáo không phải chỉ ở trong việc nhìn thấy chân lý, mà còn thực hành chân lý, kinh nghiệm chân lý nữa, khiến cho sẽ

(1) Đây không có nghĩa rằng Lăng-già không bao giờ nói đến sự đạt Giác ngộ (Bồ-đề - Bodhi) vì Giác ngộ là ý niệm chủ yếu trong mọi tông phái Phật giáo và kinh này thường nói đến Giác ngộ; chẳng hạn, xem các trang 70, 73, 79, 85, 112, 114, 148. Tuy thế, ta vẫn phải ghi nhận và nhấn mạnh đến sự việc Lăng-già thường nói đến một trạng thái tâm thức cao hơn mà trong đó cái chân lý thâm sâu của các sự vật được khai lộ hơn là cái nói đến sự đạt đến giác ngộ tối thượng.



không còn cái nhị biên về sự nhìn thấy và sự thực hành trong đời sống của người ta: nhìn thấy phải là thực hành và thực hành phải là nhìn thấy mà ngoài ngôn ngữ ra không có quãng cách nào giữa hai thứ ấy. Do đấy mà Lăng-già nói nhiều đến thực hành hay thể nghiệm, Gocara hay Gatigocara, tức là Tự chứng cảnh giới (pratyāmagocara).

4. Kinh nghiệm tự nội và ngôn ngữ

Sự nhận thức bên trong hay sự thể nghiệm có thể có được là do sự hiện hữu của Như Lai tạng (Tathāgata garbha) trong tâm của mỗi chúng sinh hữu tình.⁽¹⁾ Tạng (garbha) nguyên nghĩa là “bào thai” hay đúng hơn “cái gì được dấu bên trong”, là chủng tử của Như Lai tính từ đó một vị toàn giác hình thành. Tuy thế, Như Lai tạng này vẫn thường bị bọc bởi những lớp ô nhiễm của phán đoán sai lầm (parakalpa hay vikalpa) và bởi sự chấp trước vô lý (abhinivēsa). Phán đoán sai lầm là do bởi không nhận biết được các sự vật đúng như các sự vật (Yathābhūtam - như thực), tức là, không bị chi phối bởi cái nguyên tắc của cá biệt mà tâm áp đặt vào các sự vật vốn bị xem là ở bên ngoài. Còn về sự chấp trước vô lý là điều gây nên trong chúng ta mọi thứ phiền toái thì đấy là kết quả không thể tránh được của sự phán đoán sai lầm. Tạng (hay thai tạng - garbha) do đó, vốn thanh tịnh, tinh và khiết phải được phục hồi lại cái tình trạng tự nhiên không bị những chấp trước ràng buộc. Do đó, thai tạng giống như một viên ngọc vô giá bị che dấu dưới một cái áo dơ bẩn. Hãy gỡ cái áo đi thì viên ngọc sáng ngời sẽ bắt đầu chiếu cái ánh sáng tự nhiên của nó vào các

(1) Xem các trang 77. 222.



sự vật đúng như các sự vật. Sự sáng chiếu đạt được như thế là một trạng thái của sự tự chứng, và bây giờ ta có thể nhìn thấy thai tạng như nó đang được cầm trong bàn tay ta, rõ ràng như trái àmalaka.⁽¹⁾ Vì thai tạng được làm sạch các lậu hoặc như thế thì vượt ngoài những lý luận của hàng triết gia và sự hiểu biết của hàng Tiểu thừa nên tác giả của bộ Thập Địa Kinh (Da'sabhùnika)⁽²⁾ cũng như kinh Lăng-già gọi nó là vô phân biệt (avikalpa) hay vô phân biệt trí (Nirvikalpajnàna),⁽³⁾ nghĩa là cái trí không phán đoán và không phân biệt, một loại nhận thức trực tiếp hay còn gọi là cái biết như thị hay như như (Tathatàjnàna - như như trí, chánh trí).⁽⁴⁾

Mặc dù vốn có mục đích thực tiễn nhưng Lăng-già vẫn đầy rẫy những thuật ngữ trừu tượng nhiều khi khiến cho những ai không quen với văn học Phật giáo phải bỏ dở việc nghiên cứu kinh của họ. Nhưng điều này không thể tránh được vì rằng cái kinh nghiệm mà Lăng-già thuyết giảng không ở trong phạm vi của một cái tâm thức thường bị ngột ngạt vì những khái niệm mâu thuẫn. Về mặt này thì Lăng-già hoàn toàn rõ ràng khi tuyên bố rằng những ai bị trói buộc (kế trước - samsakta) vào ngôn từ thì không hiểu chân lý (tattvam),⁽⁵⁾ hay "trạng thái tự chứng tối thượng

(1) Tr. 222.

(2) J. Rahder ấn hành, tr. 64.

(3) Tr. 158 v.v...

(4) Xem sơ luận của Sthiramati về Trim'sika (Tam thập tụng) của Vasubandhu (Thế Thân), Sylvain Lévi xuất bản, các tr. 40-41.

(5) Các tr. 223, 224: "Như kẻ ngu chấp vào đầu ngón tay trở mà không thấy mặt trăng, cũng thế, quả thực những ai bị trói buộc vào chữ nghĩa thì không hiểu được chân lý của Ta."



thị vượt khỏi ngôn ngữ và phân tích”.⁽¹⁾ Thực ra, trong kinh này, đức Phật không ngừng nỗ lực để nhắc đi nhắc lại cho chúng ta về sự việc ngôn ngữ quá hạn hẹp không đủ để diễn tả cái trạng thái chân thực của tự chứng. Điều này vốn tự bản chất của ngôn ngữ, ngôn ngữ luôn luôn phân biệt; khi chúng ta bàn về một sự vật nào thì sự vật ấy bị phân biệt với các sự vật khác, mà giới hạn nó vào trường độ nọ, mức độ kia. Nhưng cái sát-na tối thượng của tự chứng thì không bị ảnh hưởng bởi bất cứ hình thức giới hạn hay phân biệt nào; có lẽ cách độc nhất để miêu tả nó là bảo rằng “sự ấy” hay một cách trừu tượng, “như thị” (tathatà), nhưng dù như thế, vẫn là phân biệt (parikalpita) và làm lệch lạc khái niệm. Chừng nào chúng ta vẫn là chúng ta như hiện nay, bị trói buộc vào những đòi hỏi về sự hiện hữu vật chất và về những nhu cầu cố hữu của sự suy nghĩ lý luận thì chúng ta không thể tránh khỏi ngôn ngữ, và nếu chúng ta không dùng từ ngữ thì chúng ta đành phải biểu lộ những cử chỉ, động tác của thân thể theo cách này hay cách khác. Như Lăng-già ghi nhận,⁽²⁾ trên khắp các cõi, ngôn từ không nhất thiết là cần cho sự truyền thông các ý tưởng và cảm thọ; vì ở một số cõi Phật, Phật pháp được truyền dạy bằng cách nhìn hay bằng cách co rút các bắp thịt ở mặt hay nhướn mày, hay cau mày, hay mỉm cười, hay đăng hắng, hay nháy một mắt, hay chỉ suy tư, hay bằng một loại động tác nào đó. Ngôn ngữ bằng phát âm không

(1) Tr. 148. “Chân lý của sự thể chứng là điều kiện cao vời của một sự chứng đạt nội tại vượt khỏi ngôn từ, phân biệt và dẫn đến cảnh giới vô lậu; đấy là mảnh đất của chính sự thể chứng nội tại, không có liên hệ gì tới các lý luận của các triết gia và của những kẻ làm ác; sự tự chứng tỏa ngời, loại trừ tất cả các triết gia và ác nhân.

(2) Tr. 105.



phải là tuyệt đối cần thiết cho sự giao tiếp của con người. Kinh dạy rằng ở cõi Phổ Hiền (Samatabhadra), chỉ cần nhìn là đủ để khiến người ta thể nghiệm được trạng thái chứng ngộ tối thượng gọi là “vô sinh pháp nhẫn” (anutpattikadharma-kṣānti).⁽¹⁾ Kinh bảo rằng ngay cả trong cõi này, những công việc hàng ngày của đời sống cũng được thực hiện thật tốt đẹp trong loài ong hay loài kiến vốn chẳng bao giờ dùng ngôn từ. Nếu thế thì chúng ta chẳng bao giờ cần phải lấy làm lạ khi các Thiên sư chỉ đưa lên một ngón tay hay phát ra một tiếng hét khó hiểu để chứng tỏ cái kinh nghiệm sâu xa nhất mà một tâm thức con người từng đạt được. Khi trong tâm tôi không có gì có thể sẵn sàng đáp ứng hay đã được thức tỉnh để thu nhận những gì mà một cái tâm người khác phát ra, thì cái tâm người này có thể dùng sự diễn tả tốt nhất có thể có được trong ngôn ngữ của chúng ta, và dù vậy, cái tâm của tôi vẫn hoàn toàn mù tịt về nội dung thực sự của sự diễn tả ấy. Mặt khác, nếu có một hợp âm hài hòa giữa hai cái tâm thì một cái chạm nhẹ vào phía này sẽ tạo ra một sự hồi phản ở phía kia. Không có năng lực nào như thế trong ngôn ngữ, dù rằng chúng ta không có cách nào để loại trừ ngôn ngữ.

Ở đây, Lăng-già phân biệt văn tự (ruta) và ý nghĩa (artha)⁽²⁾ và khuyên chúng ta chớ hiểu ý nghĩa bằng cách chỉ tùy thuộc vào văn tự, chớ làm cái gì hoàn toàn phá hoại sự linh hội thực tính. Một từ (ruta) là một sự tổng hợp của âm thanh và âm tiết, phụ thuộc vào sự hiểu biết có tính cách lý luận hay tri thức của chúng ta (Vāgalkshra-samyoga-vikalpa - vị ngôn tự vọng tưởng hòa hợp). Từ ấy

(1) Sẽ được giải thích sau.

(2) Các tr. 154, 193ff.



phát ra từ hốc miệng, giữa răng hàm, vòm miệng, lưỡi và mỗi khi người ta đàm thoại; các biến cách, sự liên kết (hay sự chia động từ), và những biến đổi về ngữ pháp và tu từ được sử dụng theo những lâm lạc (vikalpa) và những ước muốn bẩm sinh (tập khí - vāsana)⁽¹⁾ của người nói. Còn ý nghĩa (nghĩa - artha) là một nhận thức tự nội đạt được trong sự tự chứng khi người ta nhập vào con đường Niết-bàn mà tạo nên một sự đột biến (prarāvṛitti)⁽²⁾ trong chỗ sâu thẳm nhất của tâm thức gọi là A-lại-da thức (Ālayavijñāna). Để đạt được sự nhận thức tự nội này, một người phải rút vào một nơi cô tịch mà tự riêng mình dẫn thân vào sự tinh tấn thực hành thiền định và tư duy sâu xa, nội căn (inner sense - bát-nhã, prajñā) hay tự trí (svabuddhi) của vị ấy khởi sự phát chiếu từ tập khí (vāsana) của những tư tưởng, tình cảm và hành động từ thời vô thủy. Ý nghĩa, artha, được thể hội trong tâm thức thâm sâu nhất của người ta là một thứ mà không có sự tổng hợp nào của các cơ quan vật lý có thể diễn tả bằng thể cách đúng hợp với kinh nghiệm.

(1) Vikalpa, nguyên nghĩa là “tách bạch”, “chỉ định” hay “phân biệt” và Hán ngữ dịch là 分別 (phân biệt), là một chức năng đặc biệt của suy tư. Vāsana là một thuật ngữ khó hơn nữa, bao hàm toàn bộ triết học hay tâm lý học của học thuyết Duy niệm của Đại thừa. Không có từ tương đương với nó trong Anh ngữ. Trong cuốn sách này, các từ như “ký ức” (memory), “tập khí” (habit energy), “ấn tượng” (impression) được dùng một cách khá lỏng lẻo để dịch từ Vāsana. Xem giải thích đầy đủ hơn ở các trang sau này.

(2) Theo bản Đường, “Họ [các nhà Tiểu thừa] không hiểu rằng Đại Niết-bàn đạt được khi nhờ một nhận thức tự nội mà một sự đột biến xảy ra trong A-lại-da vốn là nơi mà sự hiện hữu của thế giới tùy thuộc vào”. Duy Thức Tam Thập Tụng của Thế Thân XXIX cũng bàn về sự đột biến này. Xem Lăng-già các trang 62, 108, 238, v.v... sau đây cũng sẽ bàn thêm về sự đột biến này.



Nhưng vì khi tìm một đồ vật trong bóng tối thì người ta phải nhờ vào một cái đèn lồng,⁽¹⁾ nên sau cùng, ý nghĩa được thu thập nhờ vào văn tự, ít ra thì nó cũng phải được định hướng như vậy. Chúng ta cần phải hiểu mối tương quan giữa ruta (văn tự) và artha (ý nghĩa) khi chúng ta muốn biết bản chất của sự nhận thức nội tại (tự chứng trí - savapratyāmāṇa).

Mối tương quan này giữa ngôn từ và ý nghĩa, hay giữa âm tiết (akshara) và thực tính (tattvam hay tathātvam),⁽²⁾ hay giữa thuyết giáo (désanā) và chân lý (siddhānta - Tông thú),⁽³⁾ giống như mối tương quan giữa ngón tay và mặt trăng.⁽⁴⁾ Ngón tay là cần để trở mặt trăng nhưng không được nhằm ngón tay là mặt trăng. Kết quả tệ hại như thế cũng sinh ra do việc xem âm tiết, văn tự, hay thuyết giáo là chính thực tính. Những ai không thể rời mắt khỏi đầu ngón tay, thì sẽ không bao giờ thể chứng được chân lý tối hậu (paramārtha - đệ nhất nghĩa đế) của các sự vật.⁽⁵⁾ Cũng lại giống như cho đứa bé ăn thức ăn không nấu chín,⁽⁶⁾ muốn cứu sống đứa bé thì đã quá muộn khi nó đã chết vì cách xử sự thiếu khôn ngoan của bà mẹ. Những ai tu tập giáo lý Phật giáo phải suy xét thực rõ mặt này. Dĩ nhiên, chúng ta sẽ không biết giáo lý của đức Phật là gì nếu chúng

(1) “Nhờ vào ngọn đèn văn tự và phân biệt mà chư Bồ-tát Ma-ha-tát vượt khỏi văn tự và phân biệt mà nhập và con đường tự chứng”. Tr. 155.

(2) Các tr. 48, 196, v.v... (bản Phạn).

(3) Các tr. 148, 172.

(4) Các tr. 196, 223.

(5) “Kẻ ngu chấp chặt vào đầu ngón tay của ngôn từ, cho đến chết cũng không đạt đến chân lý tối hậu.” Tr. 196.

(6) Tr. 196.



ta không có sự cộng thông bằng ngôn từ, ngôn từ rất cần thiết, khi không có sự tương quan giữa ngôn từ và ý nghĩa thì chính giáo lý sẽ mất đi ý nghĩa của nó. Do đó mà Lăng-già vẫn lặp đi lặp lại suốt bản kinh rằng đức Như Lai không bao giờ dạy Pháp nào rơi vào văn tự (akṣharapatika - Đọa văn tự pháp), và chính vì lý do này mà đức Phật và các đạo sư khác dạy rằng “đức Như Lai không thốt lên một lời nào khi trả lời hay khi thuyết giảng” trong suốt cuộc đời của Ngài từ khi chứng ngộ cho tới khi nhập Niết-bàn.⁽¹⁾ Ý nói là, “Đừng chấp vào văn tự!” (Nadésanà-rutapàthà’hinivé’satam)⁽²⁾. Vì “dharmo naira ca désito bhagavatà pratyāmavedyo yatah”.⁽³⁾ Khi nói về ý nghĩa, ngôn từ phải được xem như bóng trăng trong nước. Bóng phản chiếu của mặt trăng là ở đấy, dù chính nó không nhập (apravistam - bất nhập) vào trong nước; cũng không nên xem nó là không có liên quan (Nirgatam - bất xuất) với nước, vì nước có cái gì đó trong nó để phản chiếu mặt trăng⁽⁴⁾ Chúng ta chỉ cần đừng bị rơi vào trong cái thói quen nhầm một cách hời hợt

(1) Các tr. 144, 194, 240. Ý này cũng được diễn tả trong Như Lai Bí Mật Kinh (Tathāgataguhyasūtra), được trích dẫn trong sở luận của Candrakīrti về Trung Quán (Mādhyamika), B.T. Society Edition, tr. 201.

(2) Tr. 193.

(3) Trang Nghiêm Kinh Luận (Sūtrālamkāra) XII, 2, p. 77 “Chân lý quả thực chưa bao giờ được đức Phật thuyết giảng vì người ta phải thể nghiệm chân lý bên trong chính mình.”

(4) Jalacandra hay Uḍakacandra; các tr. 42, 72, 158, 193, 225, 227, v.v... cũng còn dùng để trở khả năng biểu hiện của đức Như Lai khi Ngài được các tín đồ quan niệm theo nhiều cách khác nhau, và còn để tượng trưng cái bản chất của hiện hữu như là cái vô bên ngoài suông mà thôi.



ngôn từ suông với ý nghĩa thực sự. Lăng-già lưu ý rằng: Yathàrutàrthàbhinive'sasamdhou na propotata. ⁽¹⁾

5. Những phức tạp tai hại sinh khởi từ sự phân biệt

Thói quen xem ngôn từ là sự biểu hiện toàn hảo và thích đáng cho tất cả có thể được nhìn thấy ở đây phát xuất từ một thói quen khác của chúng ta, mà theo thuật ngữ của Lăng-già, thì đây là sự phân biệt hay diễn dịch sai lầm (vikalpa) cái khía cạnh hiện hữu mà có thể được định nghĩa là sự cá biệt (Prabhedanayalakshana⁽²⁾ - sai biệt tướng; hay vishaya- pariccheda-lakshana, sai biệt cảnh tướng).⁽³⁾ Khi khía cạnh này được hiểu rõ thì chúng ta sẽ không còn bị sự diễn dịch sai lầm dẫn lạc lối, chúng ta có thể nhập vào trạng thái tự chứng. Sai biệt nghĩa là tách sự vật này ra khỏi sự vật khác, và tưởng rằng những sự vật bị tách ra, cá biệt này là những thể tính tối hậu (svabhāva - tự tính, hay dharmatmyalakshana - Pháp ngã tướng), nghĩa là chấp vào ý niệm này và do đó là giữ lấy những khát ái và phiền não lúc nào cũng bùng cháy. Theo kinh, sự diễn dịch sai lầm này xảy ra đối với nhiều loại tư tưởng và bản chất như 1. Ngôn từ, 2. Những đối tượng của tư tưởng có thể miêu tả được, 3. Vẻ đáng bên ngoài, 4. Tài sản vật chất, 5. Thể tính, 6. Các liên hệ nhân quả, 7. Những kiến giải triết học rõ ràng, 8. Lập luận về sự hiện hữu của một cái ngã, 9. Sinh, 10. Bất sinh, 11. Tùy thuộc và 12. Trói buộc và giải

(1) Tr. 140, "Đừng rơi vào sự lầm lạc khó nhận ra khi chấp vào ý nghĩa được diễn tả trong ngôn từ".

(2) Tr. 127. (Phạn bản)

(3) Tr. 44.



thoát.⁽¹⁾ Xét một cách luận lý thì loại sắp xếp là lệch lạc; nhưng khi chúng ta nhìn bối cảnh Ấn Độ đã kích thích nhà triết học Phật giáo tư duy về cả một khối đề tài như thế thì chúng ta có thể dễ dàng đi vào tinh thần của nó. Đối với các Phật tử, thực ra là đối với tất cả các triết gia Ấn Độ, không có một vấn đề trừu tượng nào về triết học được giải thích từ một quan điểm thuần túy lý trí cả. Các vấn đề ấy luôn luôn nhuộm màu sắc tình cảm tôn giáo, chúng luôn luôn có những liên hệ nào đó đến vấn đề thực tiễn nhất của cuộc sống, tức là làm sao để được giải thoát tâm linh. Do đó, tất cả lối suy nghĩ trong suốt bộ kinh này luôn luôn thể hiện vấn đề này, và dĩ nhiên những xác định đã được nêu trên phải được giải thích tùy theo cái khuynh hướng tổng quát của tư tưởng Phật giáo.

Sự nhận định lầm lạc về ngôn từ (1) tạo ra một sự chấp vào những sản phẩm âm nhạc hay văn học là những thứ không phải luôn luôn nâng cao tâm linh, và cần phải loại bỏ chúng. Các đối tượng của tư tưởng thì có thể miêu tả được và do đó có thể xác định được (2), nhưng nội dung của nhận thức nội tại tạo thành chủ đề trung tâm của Lăng-già không bị lệ thuộc vào giới hạn này, và nếu ai có một ý niệm sai lầm ở đây thì sẽ không có sự cứu vãn nào cho người ấy vì anh ta tưởng rằng một sự vật không miêu tả, không diễn tả được là một sự vật để thấy, để sờ và để sở hữu. Các sự vật miêu tả được thì vô thường và vì thế không có giá trị tâm linh, nhưng có thể chúng ta phán đoán sai lầm về chúng và chấp chặt vào chúng. (3) Về mặt này, chúng ta giống như những kẻ tưởng những hình ảnh nước trong sa mạc là những vũng nước thực sự. Sự phán đoán

(1) Tr. 128.



sai lầm này có thể trải ra đến vô cùng trên mọi hình tướng (bên ngoài), và chẳng cần phải nói, kết quả tai hại sẽ xảy ra. Do đó mà có sự lưu ý này. Chấp vào sự giàu có vật chất hay tài sản (artha) là một trường hợp phán đoán sai lầm khác về hình tướng (4).

Tự tính (svabhava) trong Lăng-già có nghĩa là một đối tượng cá biệt cụ thể, một thứ còn sót lại sau sự phân tích cuối cùng; và những người theo thuyết bản thể chủ trương rằng thực sự có những sự vật như thế ở bên ngoài cái tâm (5). Do bởi sự phán đoán sai lầm này mà con đường dẫn đến tự chứng bị chặn nghẽn. Những sai lầm về liên hệ nhân quả là trở vào các ý niệm về “là” (sat) hay “không phải là” (asat) là những ý niệm được xem là thực vì chúng khiến cho ta có thể thiết lập mối liên hệ nhân quả giữa tất cả các sự vật (6). Nhưng đừng để cái ý niệm về nhân quả này dẫn chúng ta đến một cái nguyên nhân đầu tiên hay một chủ thể chủ yếu mà từ đó tất cả các sự vật có được thực tính của nó. Như chúng ta biết, triết học Phật giáo phủ nhận sự hiện hữu của một nguyên nhân đầu tiên như thế. Những ý niệm *sat* hay *asat* chỉ là tương đối và không có sự hiện hữu có tính cách tự tính ngoài cái gọi là hữu thể.

Tiếp đến, chúng ta xét đến những quan điểm triết học mà các trường phái tư tưởng khác nhau vào thời của Lăng-già chủ trương (7); theo đó những phạm trù như hữu (asti) và vô (nàsti), hay đồng (ekatva - nhất) và dị (anyatva) hay cầu (ubhaya - cả hai) và bất cầu (anubhaya - không phải cả hai) là những thực thể và vì thế phải chấp vào chúng. Tuy nhiên, như thế là sai và chắc chắn dẫn người ta xa rời sự tự chứng chân lý. (8) Lý luận (yukti) thì liên hệ với khái niệm về ngã; khi cái ngã được nghĩ là một thực tính thì sự phát triển tâm linh của chúng ta bị chặn đứng ngay. Trung



thành với quan điểm truyền thống của triết học Phật giáo, Lăng-già từ chối mà không ủng hộ lý thuyết ngã thể là lý thuyết có thể được xem là một hệ luận của thuyết tự tính tổng quát. (9) Khái niệm về “sinh” (trở thành hiện hữu - upàda) liên hệ với khái niệm về nhân quả. Khi những nguyên nhân và điều kiện nào đó chín muồi thì người ta nghĩ rằng một sự vật nào đó trở nên hiện hữu thực sự (sinh) và tiếp tục hiện hữu cho đến khi các nguyên nhân và điều kiện ấy ngưng vận hành; vì trở thành hiện hữu và biến thành không hiện hữu đều là những sự kiện thực sự đúng theo luật nhân quả chung. (10) Trái lại, quan điểm “vô sinh” về các sự vật lập luận rằng không có gì từng được đưa vào hiện hữu (sinh ra) do các liên hệ nhân quả, mà các sự vật vẫn đúng như các sự vật trước khi có sự vận hành của luật nhân quả. Đây là một trong những quan điểm đặc biệt của Lăng-già, và chủ đề này sẽ được bàn riêng sau.

Sự tùy thuộc (Tương tùy - sambandha) và sự trói buộc (chuyên - bandha) là những ý niệm tương tự. Sự liên quan giữa kim loại và sợi dây là sự tùy thuộc, trong khi một người bị buộc bằng một sợi dây thì người ấy bị trói buộc, về sau người ấy có thể được giải trói khi sợi dây bị cắt đứt. Tất cả những liên quan như thế một khi bị xem là thực và thường hằng thì sẽ trở nên nguy hiểm cho sự phát triển tâm linh của một người Phật tử thực sự, tức là, của một vị Bồ-tát (11, 12).

Văn tự (ruta) và ý nghĩa (artha), do đó, phải được tách ra, vì văn tự thường không thể cho chúng ta một ý niệm chính xác về đối tượng được miêu tả bằng văn tự. Văn tự dĩ nhiên là trở về, là gợi ý về chỗ để tìm ý nghĩa. Quả thực, một người có rất nhiều sự chấp chặt (mật chấp - abhinivésasamdhi) vào các sự vật và các mối quan hệ do hiểu sai lạc bản chất và giá trị thực sự của chúng, và do



bởi những chấp thủ sai lầm này nên người ấy bực lấy mình như một con nhộng trong cái kén. Không những trói buộc tự mình mà còn trói buộc cả người khác nữa.⁽¹⁾ Tưởng ra rằng các sự vật ở chỗ mà chúng không có mặt, hay không nhận ra chúng ở chỗ mà chúng có, người ta mê đắm với những dục vọng xấu xa và phiền não. Người ta phải tập nhìn vào thực tính, yathàbhutam (như thực), vì làm như thế là phá thủng mạng lưới của sự phán đoán sai lầm và của tưởng tượng hư ngụy và đạt sự nhận thức nội tại là giải thoát.

6. Ý nghĩa của Thực tính (Yathàbhutam - như thực) và Huyền ảo (Màya)

Hiểu thế giới và ngã thế đúng như thế giới và ngã thế, tức là thấy thực tính (yathàbhutam - như thực), một trong những tiếng kèn lớn thúc dục vang suốt cả văn học Đại thừa lẫn Tiểu thừa. Nhưng biết đúng ý nghĩa của “yathàbhutam” là cả một vấn đề, vì nó không thỏa cho bất cứ một miêu tả cụ thể nào về nó cả. Vấn đề phải chỉ được giải quyết bằng cách đòi hỏi kinh nghiệm trợ giúp, tức là, đòi hỏi sự nhận thức trực tiếp khi mà chân lý đã được nắm bắt như thế. Về mặt này, thuật ngữ Phật giáo thường có tính cách sinh động và đầy năng lực; hãy suy nghĩ các thuật ngữ như tathatà (như như, 如如 hay chân như 真如 ; tức là như thế, đúng như thế), tattvam (như thực, 如實 hay chân thực, 真實 thực như vậy, đúng như thực), hay satya

(1) Các tr 161-163 “Một khi người ngu vì chấp vào văn tự [cho rằng văn tự tương đương với] cái biết về thực tính, mà không hiểu ý nghĩa bí ẩn của thực tính, thì họ tự bực họ như con nhộng bằng cái phân biệt sai lầm của chính họ (47).”



(chân đế, 真諦 sự thực chân thực), được dùng để trở nội dung của sự nhận thức tự nội (pratyātmanāna, tự chứng trí). Cái thấy yathābhūtam này bao gồm yếu tố bí mật của mọi tôn giáo, và nếu ai sẵn sàng cảm thọ thì “Tat” (điều ấy) sẽ phải được thọ nhận bằng niềm tin; nhưng khi yêu cầu trí óc là thù thắng thì “Tat” sẽ phải được nhận biết bằng “một Thánh nhân trí tuệ” (Thánh trí nhân - Āryaprajñācakshus) chứ không bằng thiên (divya) nhãn hay nhục (mānisa) nhãn.⁽¹⁾

Thế giới được nhìn thấy bằng thiên nhãn hay nhục nhãn là một thế giới huyền ảo (māyā), nhưng cái thế giới được phơi bày cho Trí tuệ (Prajñā) là thế giới thực. Do đó, nói một cách luận lý, huyền ảo không phải là một tính chất bị ràng buộc một cách khách quan với cuộc đời, nó không phải là cố hữu trong cuộc đời, đúng hơn là nó thuộc chủ quan. Vì thực ra Đại thừa duy niệm không chấp nhận sự hiện hữu của một thế giới bên ngoài, bất cứ những tính chất nào mà chúng ta vẫn thường nghĩ là thuộc về thế giới bên ngoài đều là những sáng tạo hay xây dựng của chính cái Tâm chúng ta. Nhưng nếu chúng ta tự để cho mình bị vọng tưởng (parikalpa) dẫn dắt, thì thế giới phải được xem là trong chính nó có cái gì có bản chất huyền ảo; vì sự vô thường của nó hiển nhiên đối với tất cả chúng ta, nó xuất hiện và biến mất như ánh chớp mà không có một ngã thể nào trong nó. Bảo rằng đây là một thế giới phù du là bảo rằng nó luôn luôn trở thành, không bao giờ ở trong trạng thái của sự thành (hữu), tức là, trong một sự trôi chảy không ngừng như một triết gia cổ đã miêu tả nó. Tuy nhiên, chúng ta phải hết sức cẩn thận đừng để bị dẫn đi xa bởi

(1) Các tr. 40, 164. Tr. 13, buddhyā na mānisa cakshuhā.



cái phương pháp thông thường khi thấy có sự diễn dịch thế giới và nêu định tính chất tạm bợ hay luôn luôn trở thành thế giới trong thuật ngữ của Đại thừa duy niệm. Đây là sự tô đậm bằng một màu sắc duy niệm, và áp dụng nó vào trong một ý nghĩa duy thực khách quan thì sẽ hoàn toàn gây sai lạc khi bảo rằng thế giới giống như huyền ảo thì thế giới phải được hiểu một cách chủ quan chứ không phải khách quan. Những biểu từ có tính chất khách quan như sự tạm bợ hay một dòng liên tục của sự trở thành là có giả định sự duy thực, và nói một cách chặt chẽ thì chúng không hài hòa với lập trường duy niệm tuyệt đối mà các nhà Đại thừa chấp nhận.

Cho nên, với quan niệm về Không tính ('Sūnyatā), chúng ta phải luôn luôn nhớ rằng thuật ngữ này không thấy có trong cuốn tự điển của một nhà luận lý, cũng không có trong cuốn tự điển chỉ chứa những thuật ngữ duy thực. Vì đây là từ do vị có Tuệ nhãn (Prajñā cakṣus) đặt ra khi vị ấy đã nhìn thế giới như tôi đang nhìn tờ giấy trước mặt tôi vào chính lúc này. Thế giới được vị ấy nhận biết là yathābhūtam (thực tính, như thực) bị tước bỏ hết mọi thuộc từ luận lý của nó và cả những cái gọi là trang phục khách quan, thế giới xuất hiện như thế trong sự trần trụi của nó, đã được các nhà Đại thừa chỉ định là Không ('Sūnya). Do đó mà trong ý nghĩa này, có thể bảo là không có tự thể trong thế giới, không có cái gì có một ngã tính (ātman), không có cái gì có thể bị nắm bắt; và rằng nó tuột khỏi tay ta, một thuộc từ biến mất sau một thuộc từ khác, khiến thế giới không thể được chỉ định là hữu (sat), hay bằng cái đối lập với nó là phi hữu (vô asat). Không có một thuật ngữ nào có thể chứa một phản đề có thể áp dụng vào thế giới được, vì nó vượt khỏi cái luận lý về đối lập (nhị biên). Hãy ghi nhận



một số thuật ngữ thuộc loại phản đề như thế thường được dùng trong Lăng-già. Đây là: 1. asti và nàsti, hay sat và asat, 2. 'sa'sata và ucheda, 3. svalakshana và sàmànyalakshana, 4. lakshya và lakshana, 5. gràhya và gràhaka, 6. samsàra và nirvāna, 7. utpāda và nirodha, 8. kritaka và akritaka, 9. bāhyan và adhyātmaka, 10. anya và ananya, 11. anikatā và ekatā, 12. ubhaya và nobhaya, 13. nitya và anitya, 14. buddhi và boddhavya, v.v...⁽¹⁾

Lăng-già do đó tuyên bố rằng thế giới đúng như thế giới thì không rơi vào trong bốn mệnh đề hay bốn điểm (tứ cú - catushkotika),⁽²⁾ và ngay cả trong chương thứ nhất cũng đã kể ra một trăm lẻ tám sự phủ định. Sự miêu tả trung thực nhất về trạng thái của các sự vật như chúng ta kinh nghiệm trong thế giới của những đặc thù này, theo lối suy nghĩ của Phật giáo sẽ là so sánh trạng thái ấy với cái huyền ảo do nhà ảo thuật⁽³⁾ tạo ra. Dùng bất cứ đồ vật gì mà một người chọn, nhà ảo thuật ấy tạo thành nhiều hình

(1) 1. Hữu và phi hữu (vô hữu - 無有); 2. Thường hằng và đoạn diệt (thường, đoạn 常斷); 3. Đặc thù và tổng quát (tự tính, cộng tính 自性共性); 4. Chủ thể và thuộc thể (sơ tướng, năng tướng 所相能相); 5. Bị nắm và nắm (sơ thủ, năng thu 所取能取); 6. Sinh tử và Niết-bàn (生死涅槃); 7. Sinh và diệt (生滅); 8. Tác thành và không tác thành (tác, phi tác 作非作); 9. Trong và ngoài (nội, ngoại 内外); 10. Khác và không khác (tha, phi tha - 他非他); 11. Một và không phải một (nhất, phi nhất 一非一); 12. Cả hai và không phải cả hai (câu, phi câu俱, 非俱); 13. Thường hằng và không thường hằng (thường, vô thường 常, 無常); 14. Cái biết và cái được biết (giác, sở giác 覺所覺).

(2) Đây là: Xác định: "Đây là A"; phủ định: "Đây là không A"; xác định kép: "Đây vừa là A và không là A"; phủ định kép: "Đây không là A cũng không là không phải A".

(3) Tr. 105.



hài huyền ảo hiện ra mà khán giả tưởng là thực và có thể tính. Nhưng trong sự việc này không phải nhà ảo thuật, cũng không phải các thứ được tạo ra là làm lạc mà sự làm lạc là ở phía các khán giả do phán đoán sai mà thừa nhận các sự vật ở nơi mà chúng không có mặt. Kinh còn nêu nhiều thí dụ⁽¹⁾ tương tự để gây ấn tượng cho ta về cái chân lý của khái niệm về không tính ('sūnyatā). Sự việc rằng một bức tranh được nhìn thấy như là thực có ba chiều, một con mắt nhắm tưởng ra một cái lưới tóc (késundukam), một vòng tròn được vạch ra bằng một que củi quay nhanh được xem là thực, một bong bóng bị nhầm là một trái cầu thủy tinh, và hơn nữa; phản ánh một cái cây trong hồ, một hình ảnh trong gương, một tiếng vang dội lại trong thung lũng, một ảo ảnh trên cánh đồng xuân, và người gỗ do một tên quỷ (pi'sāca) điều khiển - sự việc mỗi thứ ấy được xem là một thực thể là do làm lạc trong phán đoán của một cái tâm chưa chứng ngộ, cái tâm mà khi bị đặt dưới ảnh hưởng của ký ức tràn đầy (vāsana - tập khí) của các tư duy và khát ái trong quá khứ thì tự mất hết khả năng nhìn thấy sự thực của vấn đề. Tuy nhiên, chúng ta chớ tưởng chúng là như ảo tưởng tuyệt đối, vì chúng có mặt đấy mà lại không có mặt ở đấy, khiến cho phạm trù hiện hữu không thể áp dụng vào đây được. Từ quan điểm nhị biên, chúng ta cảm thấy có khuynh hướng diễn dịch các thuật ngữ này một cách khách quan rằng chúng bao hàm cái ý niệm về sự tạm bợ hay phi thực tính suông mà thôi, nhưng khi hiểu được toàn bộ chiều hướng của tư tưởng Phật giáo thì chúng ta biết rằng những thí dụ này là nhằm miêu tả một trạng thái của các sự vật mà những khái niệm luận lý như hữu (sat) và phi hữu (asat) v.v... không thể áp dụng vào được mà phải

(1) Tr. 105.



được trực tiếp kinh nghiệm trong thức tâm thâm sâu nhất với sự hiểu biết thực tính đúng như thực tính.

Lăng-già bảo:⁽¹⁾

“Bầu trời [hay hư không], sừng thỏ, và đứa con của một người đàn bà không sinh đẻ được (thạch nữ).

Các thứ ấy đều không có - chỉ được nói đến mà thôi, các sự vật bị phân biệt cũng như vậy.

Trong toàn bộ các nhân và duyên, người ngu tưởng ra sự sinh.

Do không biết lý do này, họ đi lạc trong ba cõi.”

Như thế có thể có nghĩa là: Tất cả các sự vật chỉ là những tên gọi (danh) suông, sự hiện hữu của chúng chỉ là một nội dung của sự phân biệt chủ quan, nghĩ rằng các sự vật thực sự được sinh, trụ, diệt trong hệ thống nhân quả là một ảo tưởng. Tất cả các thực tính này, cứ gọi như thế, không có giá trị khách quan; và do đó, thế giới là hoàn toàn trống rỗng, không, phi thực là một khối không có gì cả. Tuy vậy, cách suy nghĩ ấy không phải là lập luận của nhà Đại thừa. Điều mà nhà Đại thừa muốn chúng ta làm là chúng ta phải có một sự đột biến của toàn bộ hệ thống tâm thức và có được một quan điểm mới trong đó chúng ta có thể nhìn thế giới Yathabhutam (Như thực). Do đó kinh tuyên bố rõ hơn⁽²⁾ một chút rằng sự khác biệt giữa người trí và kẻ ngu là người trí thoát khỏi sự điên đảo (顛倒 - viparyāsa), trong khi kẻ ngu thì lại không được như thế. Viparyāsa (điên đảo) có nguyên nghĩa là “sự đảo lộn” hay “sự sai lầm”,

(1) Tr. 105.

(2) Các tr. 106ff.



nghĩa là tưởng ra các sự vật không đúng như chúng, nhằm sự sai lầm là chân lý. Người trí không bị ngăn ngại vì sự tưởng tượng này thấy rằng thế giới giống như huyền ảo và không có thực tính, nhưng đồng thời họ biết rằng thế giới đang có mặt đấy, rằng thế giới không phải là hoàn toàn trống rỗng. Tại sao? Vì họ đã vượt ra ngoài cái tương đối của hữu và phi hữu. Nước sông Hằng (Ganges) thì ngạ quỷ (preta) không trông thấy được nhưng vì người khác trông thấy nó nên không thể bảo nó là phi hiện hữu. Tương tự như thế, người có cái nhìn đúng đối với các sự vật vì họ thoát khỏi những lầm lạc khi nhận thức một thế giới đối tượng vốn chỉ hiện hữu trong mối liên hệ với chính cái tâm của họ. Một thế giới đối tượng thực sự là một sai lầm (bhrànti - vọng pháp, 妄法) khi nó bị phân biệt mà bị cho rằng nó hiện hữu ở bên ngoài và hiện hữu một cách đặc thù. Hoặc chúng ta có thể bảo rằng một thế giới ở bên ngoài, được đặc biệt hóa là một ảo tưởng chừng nào những kẻ ngu phá bức những dây trói buộc của vikalpa, phân biệt sai lầm; trong khi đó thì đối với người trí, thế giới hiện tượng là thực trong cái như như (tathatà) của nó. Do đó, cái gì là một hư ngụy đối với người này thì lại là chân lý đối với người kia, vì người kia thì hoàn toàn thoát khỏi mọi hình thức phân biệt (sarvakalpanàvirahitam⁽¹⁾ - viễn ly nhất thiết chư phân biệt).

Xin lặp lại: Thế giới đối tượng là một sự hư ngụy, không có gì thực về nó cả, nó là không ('Sūnya); nhưng như thế không có nghĩa rằng nó là hoàn toàn phi thực thể và chỉ là một khối rỗng không to lớn, thế giới, dù cho có hư ngụy, vẫn có ở đấy đối với người trí cũng như đối với

(1) Tr. 108.



kẻ ngu, nhưng người trí biết rằng nó thuộc bản chất ảo tưởng và trong cái biết này họ không bị hiểu sai cũng không được hiểu đúng, họ chỉ thấy thế giới trong thực tính (Yathàbhutam - Như thực) họ nhận thức thế giới đúng y như thế giới. Và trong khi họ làm như thế, thế giới hay cái được người ngu xem là thế, là thường hằng ('sa'svata hay nitya - thường) và vượt khỏi phạm vi của mọi phạm trù nhị biên có thể có được. Chính trong ý nghĩa này mà Lăng-già tuyên bố: bhràntih 'sa'svata, bhrànti tattvam ⁽¹⁾, "thế giới của hư ngụy này chính là thường hằng, chính là chân lý." Nếu người trí, như kinh xác định, còn tôn giữ dù là một quấy động mạnh nha của những tư tưởng bắt rễ vào sự phân biệt hay sự đặc thù hóa những hình thức và tướng trạng (tướng tướng bất hoại cố-nimitta -lakshana-bhe datva) thì đã xa rời thực tính và Thánh trí (Aryajnàna) và người trí sẽ rơi vào hàng kẻ ngu.

Tuy nhiên, cần phải nhớ rằng sự hiện hữu của một thế giới hư ngụy và điên đảo làm cho người trí có thể gây được một sự đột biến (paràvritti) trong tâm họ và thức tỉnh thánh trí của họ khỏi hiệu quả gây mê mờ của tập khí (vāsanā) chất chứa từ thời xa xăm. Hiệu quả gây mê mờ này được biểu hiện trong rất nhiều khía cạnh của tâm thức như Tâm (Citta), ý (mạt-na - manas), và ý thức (mạt-na - manovijnàna), v.v... khiến cho tâm thức phân biệt thực tính như là trong một giấc mộng thành ra những chủ thể và những tướng trạng tương tục và do đó mà chấp nhận chúng là thực và tối hậu để nắm vào chúng như nắm vào chân lý. Nhưng khi hiểu được bản chất ảo tưởng của những phân

(1) Các trang 106, 107.



biệt có tính chất lý trí này, người trí vượt lên trên chúng và khi nhìn thấy chúng là những hư vọng thì biến giả ngay thành chân lý, ảo tưởng thành thực tính. Và do bởi sự thể hội này mà họ biết rằng những gì đối mặt với họ không phải là thực (vastu - diệu vật, bốn hữu) như người ngu tưởng, cũng không phải là phi thực (avastu - phi vật) như kẻ thiếu suy nghĩ suy luận. Thế giới thì đúng như thế giới, nó không là hiện hữu, cũng không là phi hiện hữu, không có những thuộc từ nào như thế có thể áp dụng vào thế giới, và vì lý do này mà những gì hư vọng (bhrànti - vọng pháp) đối với kẻ ngu thì lại là như như (tàthata) đối với người trí. Dù lời tuyên bố này nghe ra có vẻ ngược ngạo hay còn phi lý nữa, lập luận của Lăng-già cũng sẽ dễ hiểu khi chúng ta từ bỏ cái lập trường nhị biên của chúng ta mà nhìn thấy thế giới Yathàbhutam (Như thực) từ cái khía cạnh thường hằng (nityatà) của nó. Cho nên:

“Người trí không nhìn thấy thế giới hư vọng (bhrànti), cũng không có thực tính (tattvam) nào trong thế giới, [nhưng] vì thế giới hư vọng là thực tính nên có thực tính trong thế giới.

“Nếu do từ bỏ tất cả những gì của thế giới hư vọng mà có cái gì (nimittam - tướng) được khởi lên thì cái gì ấy là một hư vọng, giống như bệnh nhặm mắt chưa được chữa khỏi.”⁽¹⁾

Tóm lại tất cả những nghịch lý bề ngoài ấy là nhằm để chỉnh lý các tư tưởng Yathàbhutam của chúng ta đối với

(1) Tr. 109. Các dòng này còn được lập lại ở phần “Tổng kệ” (Sagāthakam), các câu 127, 128.



tính thực tại của hiện hữu mà không có qui tắc thông thường nào về luận lý có thể thích hợp được. Bảo rằng, “Đây là” là thường hằng (’sà’svatavadà), bảo rằng, “Đây không phải là” là đoạn diệt (ucchedavadà), cả hai cách nhìn phản đề như thế đều không có trong đối tượng lý luận của Phật giáo, dù không cần phải nỗ lực xây dựng một học thuyết nhất nguyên duy niệm, cũng dẫn chúng ta đến thể cách kinh nghiệm nó trong tự nội của nó cũng như trong tổng thể của nó.

“Này chúa thành Lăng-già”, kinh viết, “kẻ nào nhìn thấy như thế là nhìn thấy đúng;⁽¹⁾ nếu nhìn thấy khác đi thì đây vẫn tiếp tục phân biệt (vikalpa) vì sự phân biệt ở đây dẫn đến nhị biên. Cũng như tự nhìn thấy mặt mình trong nước, cũng như tự nhìn thấy bóng mình trong ánh trăng hay do bởi cây đèn, hay nghe một tiếng dội lại tiếng của chính mình trong thung lũng, trong đó sự phân biệt xảy ra và dẫn đến chấp trước. Cũng như vậy, tách rời “Chánh pháp” ra khỏi “phi pháp” (hay tách rời A ra khỏi phi A) chỉ là do bởi phân biệt và do như vậy nên người ta cảm thấy không thể đoạn trừ phân biệt, từ đó mà tạo ra mọi thứ.lầm lạc. Do đó người ta không thể thể hội sự tịch tĩnh (’santi). Tịch tĩnh (tịch diệt) nghĩa là sự nhất thể của các sự vật, và sự nhất thể của các sự vật là Tam-ma-địa cao nhất từ đó phát sinh một nhận thức tự nội bằng Thánh trí. Như Lai tạng (Tathàgata-garbha) là mục tiêu của nó.”⁽²⁾

Như ta thấy ở đây, bất cứ tư tưởng nào chấp thuận sự đối nghịch hay phản đề như hữu và phi hữu (sat và asat),

(1) Sa samyak-pa’syati, tr. 20.

(2) Đoạn này thuộc chương thứ nhất của Lăng-già, theo bản Đường.



pháp và phi pháp (dharma và adharma) thì được xem là hậu quả của phân biệt (vikalpa); và chứng nào tư tưởng ấy còn được tôn giữ thì người ta không bao giờ có thể hiểu được lập trường của duy niệm thuần túy (Duy tâm - Cittamàtra) và sự hiểu biết yathàbhutam (như thực) về nhất thể của tuyệt đối sẽ không bao giờ xảy ra.

“Nếu thế giới này là một sự hư ngụy theo như Ngài dạy thì nó phải được xem là hiện hữu hay phi hiện hữu (hữu hay vô)?” Mahàmati đã hỏi đức Phật như thế trong Lăng-già⁽¹⁾. Lời giải đáp đương nhiên như ta thường thấy sẽ là: “Thế giới hư ngụy này là không hiện hữu”. Nhưng đức Phật lại dạy: “Nó hiện hữu như huyền ảo nhưng không có khía cạnh nào của nó là đáng được chấp cả. Nếu khía cạnh nào của nó đáng được chấp thì không thể có sự từ bỏ ý niệm tự tính (svabhàva) và thuyết Duyên khởi sẽ bị chấp nhận theo kiểu các triết gia vốn cho rằng có một nguyên nhân tối hậu.” Nếu thế giới hư ngụy này giống như huyền ảo thì điều này há chẳng đưa đến sự tạo ra một hư ngụy khác hay sao? “Không, không phải như vậy, vì huyền ảo không phải là một nguyên nhân của hư ngụy, vì nó không sinh ra sai lầm và giả tưởng. Nay Mahàmati, huyền ảo không phải là sản phẩm của phân biệt mà huyền ảo phát sinh từ những định thức (formula) do người khác tuyên bố, nó không do năng lực tự phân biệt và tập khí hư ảo mà hiện hữu, nó không tạo nên sai lầm. Bất cứ mọi sai lầm nào có trong liên hệ với thế giới hư ngụy cũng đều do kẻ ngu chấp vào những gì chỉ là những si muội của chính cái tâm họ. Tuy nhiên, người trí thì lại hoàn toàn thoát khỏi điều ấy.”

(1) Các trang 108-109.



7. Vô sinh nghĩa là gì?

Khi hiểu huyền ảo theo ý nghĩa đã nêu tỏ trên, chúng ta sẽ thấy mình bạch sự khẳng định rằng tất cả các sự vật đều vô tạo, hay theo nguyên nghĩa, vô sinh (anutpannah sarvabhava - chư pháp bất sinh). Đây là một trong những cách nói rất thường gặp trong toàn bộ văn học Đại thừa và những ai không quen với nó chắc chắn sẽ thấy rằng lối nói ấy không có nghĩa vì họ có thể xem nó là không có liên hệ gì với tự chứng. Nhưng đây lại là một phần của cái thấy các sự vật đúng như thực (Yathabhutam). Vì nếu hiện hữu không được giải thích bằng mệnh đề nào trong bốn mệnh đề (tứ cú - catuskotika), vượt lên trên của hữu hay phi hữu (vô) và không được kiểm soát bằng luật nhân duyên thì hiện hữu không thể được miêu tả bằng cách nào khác hơn là gọi nó là vô sinh, (anutpanna) - vô sinh không có nghĩa là thường hằng, cũng không có nghĩa là không được tạo ra. Sự vật là vô sinh đơn giản là vì không có phạm trù nào chấp nhận mâu thuẫn hay hoán đổi hay phản đề mà có thể áp dụng vào đây được. Thường hằng mâu thuẫn với phi thường hằng hay vô thường; vô tạo nếu nó có một ý nghĩa tương đối nào thì nó trái ngược với tạo; và nếu vô sinh được hiểu theo một cách tương tự thì nó tự giới hạn nó và nhận thức của chúng ta về các sự vật sẽ không còn là Yathabhutam nữa mà bị ảnh hưởng bởi parikalpa (phân biệt). Vì lý do này mà trong Lăng-già, đức Phật đã không ngừng nhắc nhở chúng ta đừng lẫn lộn ở đây mà phải hiểu “chư pháp bất sinh” (anutpadaṃ sarvadharmāṇāṃ) theo ý nghĩa tuyệt đối, vô vi của nó.

“Tại sao hiện hữu được xem là vô sinh hay không có nguồn gốc? Vì không có sự tạo nên cũng không có cái được



tạo nên, và do đó không có cái (người) gây nguyên nhân [tức là người (cái) tạo hóa]”.⁽¹⁾ Lại nữa,⁽²⁾ các sự vật là vô sinh vì chúng nó phải được xem là huyền ảo, và vì đức Phật muốn rằng các triết gia phải nhìn vượt khỏi lý luận và những giới hạn cần thiết của nó. Chừng nào phản đề của hữu và phi hữu (vô) được xem là thực một cách khách quan như một số triết gia chủ trương thì sẽ có sự nhập vào hiện hữu (sinh) thực sự và sự mất đi (diệt) thực sự không còn hiện hữu nữa. Những ai bị dính mắc vào khía cạnh đoạn diệt của hiện hữu và những kẻ theo đoạn diệt luận, trong khi những ai cầu tìm khía cạnh thường hằng là những kẻ theo thường hằng luận, không ai trong những kẻ ấy có cái nhìn đúng về hiện hữu cả, họ bị trói buộc vào sự vật này hay sự vật khác, họ bị xa rời sự đạt đến chỗ mà ở đó tất cả các sự vật được nhận thức trong vị trí thực sự của chúng, tức là, như là sự biểu hiện của chính cái tâm (cittamàtradri'sya - duy tâm sở hiện). Lăng-già gọi quan điểm này là “thấy tận trú xứ mà nơi ấy các sự vật ở trong cái như như của chúng”. (Yathàbhùtāvasthàna-dar'sana - như thực xứ kiến - 如實處見).⁽³⁾ Kệ là:

“Vì không có sự gây nên nguyên nhân nên không có sinh.

“Chỗ nào hiện hữu được chấp nhận, chỗ ấy có chủ trương về sinh và diệt.

(1) Tr. 115.

(2) Tr. 111.

(3) Các tr. 112, 184 và 200 (dòng 6): Yathàbhùtārthasthàna-dar'sana, thấy tận trú xứ của thực tính trong ý nghĩa chân thực của nó. Lại nữa, tr. 124, dòng 1, yathàbhùta - svalakshanāvasthànānāvasthitam (trú như thị xứ, hay như thực tự tướng xứ,). Đây là chỗ mà các sự vật được nhận thức trong vị trí riêng của nó.



“Khi thấy rằng hữu thì giống như huyễn ảo v.v...”

“Thì không có sự phân biệt nào xảy ra về các tướng trạng.”⁽¹⁾

Ý niệm này của Phật giáo về vô sinh có thể bị nhầm lẫn với thường hằng luận như Mahāmāti đã nêu.⁽²⁾ Nhưng khi chúng ta biết rằng Anutpāda, “vô sinh” (bất sinh) không phải là một ý niệm trái với Utpāda, “sinh”, hay một ý niệm chịu ảnh hưởng của nguyên lý nhân duyên, mà là một ý niệm hoàn toàn vượt ngoài mọi đối lập, thì chúng ta đến gần chân lý hơn. Chúng ta cần một nhận thức tự nội để nhìn thấy bản chất thực sự của hiện hữu, nếu không thế thì cũng như kẻ ngu si và mê muội, chúng ta thấy các sự vật ở nơi mà thực sự không có gì cả, và tưởng chúng là những thực thể dù chúng giống như sừng thỏ⁽³⁾ hay lông

(1) Tr. 112.

(2) Các tr. 111, 116, v.v... Thường hằng luận không phải là thuật ngữ thích hợp cho trường phái triết học chủ trương rằng tất cả các sự vật vốn đã là những gì mà chúng đang là và vẫn giữ mãi như thế. Đây là quan điểm svastā (thường hằng hay vĩnh cửu) về hiện hữu và đối nghịch với quan điểm kia gọi là uccheda (đoạn diệt hay tuyệt diệt). Theo quan điểm uccheda thì không có gì trong thế giới là thực, là thường trụ và sẽ giữ mãi nhất thể của nó. Học thuyết không tính (sūnyatā) đôi khi bị nhầm với quan điểm uccheda (đoạn diệt). Phật giáo đi con đường giữa hai cực đoan này, vì theo Phật giáo, hiện hữu không phải là tạm bợ và sẽ mất mãi mãi, cũng không thường hằng và còn mãi mãi. Nói một cách khách quan, hiện hữu là một trạng thái luôn luôn trở thành (constant becoming) mà triết học Đại thừa gọi là như huyễn, hay nó là không (sūnya, trống rỗng, lại một từ khó dịch cho hợp nữa), nó là vô sinh, nó không phải nhị biên, nó không có ngã thể. Đây là giáo lý Phật giáo gọi là “sūnyatā, anutpāda, advaya, niḥsvabhāva-lakṣaṇam sarvadharmāṇām” (không tính, vô sinh, bất nhị, vô tự tướng nhất thiết pháp) tr. 73.

(3) Tr. 62.



rùa. Phân biệt xảy ra ở đây và tất cả đều trở thành lệch lạc. Cho nên kinh bảo:

“Theo học thuyết của Ta, không có hữu cũng không có phi hữu (vô), vì hiện hữu (sarvabhàva) không nên bị định tính là sinh hay diệt. Tại sao không có phi hữu? Vì đây cũng giống như nhìn thấy nhiều thứ khác nhau được nhà ảo thuật tạo ra hay nhìn thấy các thứ khác nhau trong một giấc mộng. [Chừng nào còn có các sự vật được thực sự trông thấy thì không thể bảo rằng chúng là phi hiện hữu được]. Tại sao không có hữu? Vì tự tính của tất cả các sự vật có vẻ như đang ở đây thực sự là phi hữu, chúng được thấy mà tuy thế không được nhìn thấy, chúng được nắm bắt mà tuy thế không được nắm bắt. Do đó, ta bảo rằng các sự vật là không hiện hữu cũng không phi hiện hữu. Nếu một người hiểu rằng không có gì ngoài những gì được thấy do từ tâm mà trú trong cái như như của các sự vật trong đó không có sự đặc thù (hay phân biệt, vikalpa) xảy ra, thì người ấy sẽ thấy rằng tất cả các hành tác trên thế giới đều ngưng dứt. Phân biệt là việc của kẻ ngu chứ không phải của người trí. Nay Mahāmāti, do bởi cái tâm phân biệt mà một thế giới không có thực tính xuất hiện ra đấy, như cung điện của các Càn-thác-bà hay như những hóa tạo hư huyền của nhà ảo thuật. Phân biệt giữa sinh và vô sinh, giữa được tạo ra và không được tạo ra thì cũng giống như nói về các tác phẩm của nhà ảo thuật rằng chúng chưa bao giờ hiện hữu và do đó chúng sẽ không bao giờ biến mất. Người ngu không thể thấy được tự tính của hiện hữu (bhāvasnabhāva) vì những cái thấy của họ bị lâm lạc. Khi họ bị lâm lạc như thế thì họ không thể thể hội được một trạng thái từ bỏ, và vì họ không thể làm như vậy nên họ không thể rút ra khỏi phân biệt sai lầm. Chừng nào người ta còn nhìn thấy các sự vật



bị đặc thù hóa về hình tướng thì còn có một nhận thức về sinh và vô sinh và kết quả là phân biệt vẫn tiếp diễn. Niết-bàn thì ở đấy mà không sinh, không diệt; đấy là nhìn thấu suốt một trạng thái như như (hay như thị) hoàn toàn vượt khỏi mọi phạm trù do tâm thiết lập, vì đấy là tâm thức thâm sâu của chính Như Lai.”⁽¹⁾

Liên hệ với ý niệm vô sinh (Anutpāda), tưởng cũng không nên nói ở đây vài lời về quan niệm Đại thừa về cái được gọi là “Anutpattikadharmakṣhānti”. Người ta rất thường gặp lối nói này trong các kinh điển Đại thừa, dù trong Lăng-già thì không nhiều lắm. Được dịch theo nguyên nghĩa, nó có nghĩa là “sự kiên nhẫn của-các-sự-vật-không-được-sinh-ra” và vô sinh pháp nhẫn (無生法忍) theo Hán ngữ. Nhóm từ này rõ ràng đã gây khó khăn cho một số dịch giả Âu châu về kinh sách Đại thừa ⁽²⁾ nhưng bây giờ

(1) Tóm lược, các tr.198-200. Xem phần dịch đầy đủ hơn ở các trang sau đây.

(2) M.E. Burnouf trong bản dịch Pháp ngữ về kinh Diệu Pháp Liên Hoa (tr. 85) dịch là “Une patience miraculeuse dans la loi” (một sự kiên nhẫn kỳ diệu trong pháp tắc); Max Muller trong bản dịch kinh Vô Lượng Thọ (Sukhāvatīyūha) của ông (S.B.E. XLIX, các tr. 39-40, và tr. 51), “Resignation of consequences which have not yet arisen” (sự cam chịu những hậu quả chưa xảy ra). Cecil Bendall và W.H.D. Rouse trong bản dịch Anh ngữ về Bồ-tát Đại thừa Học tập luận của Tịch Thiên (’Sikṣhāsamuccaya, ’santiveda - tr. 297), “Resignation to the idea of not being reborn” (sự cam chịu cái ý tưởng về sự không tái sinh) và H. Kern trong bản dịch Anh ngữ về Diệu Pháp Liên Hoa (Saddharma-puṇḍarīka) (S.B.E. XXI, tr. 134) của ông “Acquiescens in the eternal law” (sự mặc nhận sự vĩnh cửu). Bao nhiêu đó đã chứng tỏ các học giả lớn về Phật ngữ đã đấu tranh để có được một ý nghĩa chính xác cho nhóm từ anutpattikadharmakṣhānti. Xem thêm bản dịch Pháp ngữ về Trang Nghiêm Kinh Luận (Sūtrālamkāra) của Sylvain Lévi, tr. 123.



chúng ta sẽ có thể hiểu được nhóm từ này rõ hơn họ nhiều vì chúng ta đã giải thích xong điều mà các nhà Đại thừa định nghĩa rằng tất cả các sự vật là vô sinh (sarvadharmànāma anutpādaḥ - nhất thiết pháp bất sinh). Ý nghĩa chỉ đơn giản là thực tính hay Pháp (Dharma) hay hiện hữu nói chung là vượt khỏi mọi thuộc từ có thể nêu định được, và do đó trong sự bất lực của ngôn từ và tri thức thì không thể có định nghĩa được, và ngoài phạm vi hiểu biết của tất cả, chỉ trừ có sự nhận thức trực tiếp, tất cả những gì chúng ta có thể xác định về nó là, nó là không, hay vô sinh theo ý nghĩa tuyệt đối. Vô sinh pháp nhãn là một khẳng định về hiện hữu từ quan điểm Đại thừa. Trong mỗi liên hệ này, Pháp (dharma) không có nghĩa là “luật tắc” cũng không có nghĩa là một “hậu quả”, một “ý niệm”.

Nhưng từ sau cùng của hợp từ ấy, Kshanti (nhẫn) có thể là một từ rắc rối. Sự kiên nhẫn có liên hệ gì với sự hiện hữu (cuộc đời) này là sự hiện hữu phải được nêu định là vô sinh? Dĩ nhiên Kshanti, ở đây nghĩa là “sự kiên nhẫn” như khi nó là một trong sáu Ba-la-mật (Pāramita), hay sự cam chịu, sự mặc nhận, nhưng không phải là theo nghĩa thông thường của “kiên nhẫn”. Vì Kshanti ở đây không có nghĩa là “chịu đựng” hay “cam chịu một cách kiên nhẫn”; sự chịu đựng hay cam chịu bao hàm một sự miễn cưỡng và sự phản kháng ở một mức độ nào đó. Tuy nhiên, ý nghĩa của Kshanti trong Phật học lại là một tự nguyện chiều theo hay sự chấp nhận. Khi quan điểm vô sinh về hiện hữu được nhận biết và chấp nhận một cách chân thực thì nó trở thành một nguyên tắc đạo đức của người ta, nêu định toàn bộ thái độ của tâm thức. Các học giả Trung Hoa thường nhầm lẫn (忍 - sự kiên nhẫn) ra thành nhận (認 - sự nhận biết) vì cả hai từ đều đọc là jên; nhưng nói một cách chặt chẽ, đây



không phải là một từ thuộc về trí mà là một từ thuộc về ý, đây là một sự chấp nhận hết lòng về cái sự kiện tối hậu (tattvam) theo như nhận thức của một cái tâm thoát khỏi những lầm lạc và những phán đoán hư vọng (vikalpa).

Trong kinh Hoa Nghiêm có một chương⁽¹⁾ dành riêng để giải thích mười loại nhẫn (Kshànti).⁽²⁾ 1. Nhẫn trong âm thanh (Âm hưởng nhẫn) nghĩa là giáo lý từ miệng của đức Phật, chấp nhận giáo lý ấy mà không sợ hãi hay do dự và hết lòng an trú vào đấy. 2. Nhẫn về sự vâng thuận (Tùy thuận nhẫn) là suy nghĩ về bản chất của các sự vật và thực sự thâm nhập vào bản chất ấy để giữ cho tâm thanh tịnh

(1) Thực-xoa-nan-đa ('Sikshananda), chương XXIX, "Về nhẫn".

(2) Cf. Vô Lượng Thọ (Sukhàvatīyūha), S.B.E. XLIX, tr. 51, trong đó ba loại nhẫn được ghi: 1. Âm hưởng nhẫn (ghoshānugā-kshānti), 2. Nhu thuận nhẫn (anulomikikshānti), 3. Vô sinh pháp nhẫn (anutpattika-dharma-kshānti). Rõ ràng ba nhẫn này tương ứng với ba nhẫn đầu tiên trong mười nhẫn được giải thích trong kinh Hoa Nghiêm ở đây. Trong một bản sơ luận gọi là Phát Bồ-đề Tâm (發菩提心論, 縮刷大藏經, 來-) được gán cho là của Thế Thân, có một chương nhằm giải thích "không tính ('sūnyata) là không có những tướng trạng đặc thù" trong đó tác gia cũng nêu ra ba loại nhẫn. 1. Tín nhẫn, 2. Thuận nhẫn và 3. Pháp nhẫn. 1. Nhẫn đầu tiên, Tín nhẫn, lòng tin (tín - 信) vào các giáo lý của đức Phật, như Tứ Thánh đế, Thập nhị Nhân duyên, Tứ Vô lượng tâm (tử, bi, hỷ, xả), và Lục Ba-la-mật cuối cùng dẫn người ta đến giải thoát trong một hình thức này hay hình thức khác. 2. Thuận (順) nhẫn là nhìn thấy suốt vào cái chân lý rằng không có ngã thể trong bất cứ một đối tượng đặc thù nào, sinh động hay không sinh động, và do đó không có người tạo tác cũng không có người chịu khổ, và các sự vật là mãi mãi như chúng đang là. Khi một người chấp nhận được chân lý này dù người ấy có thể chưa thể hội hoàn toàn ý nghĩa của nó thì người ấy có sự tùy thuận. 3. Pháp nhẫn (法忍), rõ ràng là từ rút ngắn của Vô sinh pháp nhẫn, sẽ đạt được khi người ấy hiểu toàn bộ chân lý và biết rằng tất cả là trống rỗng (không) kể cả chính sự trống rỗng.



và tinh khiết. 3. Nhấn về bản chất vô sinh của hiện hữu (Vô sinh pháp nhấn) đã được giải thích rồi. Các nhấn còn lại trong mười nhấn được thể hội khi người ta đạt đến cái biết về các sự vật là giống như 4. Huyền ảo (như huyền), 5. Ảo ảnh (như diệm), 6. Giác mộng (như mộng), 7. Tiếng dội (như hưởng), 8. Bóng hình (như ảnh), 9. Hóa hiện (như hóa) và 10. Trống rỗng (như không). Cách nhìn hiện hữu như thế này nói chung là có tính cách Đại thừa và cách này không giống như việc xem hiện hữu là hoàn toàn vô bản thể theo quan điểm tương đối, điều này đã được làm sáng tỏ, tôi hy vọng như thế, ở phần trước đây.⁽¹⁾

8. Niết-bàn được giải thích như thế nào?

Niết-bàn (Nirvana) đã là đối tượng trung tâm của đời sống Phật giáo từ chính thời đức Phật, dù trong Đại thừa, chúng ta không đi qua thuật ngữ này nhiều như ở Tiểu thừa. Ý niệm này đã được thay thế ở một mức độ nào đó bởi những khái niệm như Bát-nhã (Prajñā), Tam-bồ-đề (sambhodi), Pháp thân (Dharmakāya), Chân như (Tathatā), Tự chứng trí (Pratyātmajñāna) v.v... khi tư tưởng Phật giáo khuynh về chủ trương trực giác về trí tuệ. Tuy vậy, Lăng-già đã không quên bàn đến Niết-bàn để diễn dịch Niết-bàn theo cách đặc biệt của chính nó. Theo tác giả của bộ kinh, dù vị này có thể là ai, Niết-bàn được thể nghiệm khi người ta có thể thấy suốt vào trú xứ của như như (Yathābhūtārthasthānadar'sanam - chân như thực nghĩa kiến)⁽²⁾. Đây là điểm mà cái trí phân biệt (vikalpa) không thể vào được, vì nó

(1) Xem các tr. sau đây, ý nghĩa "vô sinh pháp nhấn" sẽ được nêu đây đủ hơn.

(2) Tr. 200 và trước đây.



chia sẻ và thiết lập một cái gì đó để chấp thủ (grahana), và rồi nó sẽ thấy rằng có cái gì sinh (utpāda) và diệt (nirodha hay apravritti). Nhưng Niết-bàn không có hình tướng (nimitta) và nó không sinh, không diệt sự vận hành của nó. Do đó, đạt Niết-bàn là thấy suốt vào chân lý của các sự vật theo thực tính của chúng (yathābhūtam) tức là, vô sinh, không phụ thuộc vào những phạm trù của cấu trúc tri thức. Để đạt được Niết-bàn, vốn là một trạng thái của không tính ('Sūnyatā) vốn có trong bản chất của các sự vật và còn là một trạng thái tự chứng sở đắc bằng thánh trí (āryajñāna), thì phải có một sự đột biến (parāvritti) tại chỗ thâm sâu nhất của tâm thức gọi là A-lại-da thức.⁽¹⁾ A-lại-da thức này là một loại chứa đựng tâm thức tại đó tất cả ký ức về những hành động và hoạt động tâm lý trong quá khứ của người ta được thu góp và cất giữ dưới một hình thức năng lực gọi là Vāsanā (Hán ngữ là Tập khí, năng lực của thói quen). Nhưng vì năng lực này bị ô nhiễm bởi vô minh và phán đoán sai lầm và bởi mọi thứ chấp trước nên nó tác động vào một thế giới bên ngoài theo một cách thức có hại cho sự thể chứng Niết-bàn, và do đó, có hại cho sự nhận thức chân lý yathābhūtam. Hoàn cảnh cũ bây giờ phải được xét lại toàn bộ để tạo ra một tình trạng mới trong tâm thức của chúng ta. Để thực hiện điều này, tự chúng ta phải thoát khỏi các kiến giải chấp đoạn (uccheda) và chấp thường ('sā'svata) và khỏi cả những ý niệm về hữu (bhava) và phi hữu (abhava).

Khi thực hiện được sự đột biến này thì sẽ thấy Niết-bàn tuyệt chẳng có thuộc cách miêu tả nào cả. Trong Niết-bàn không có gì được đạt, không có gì bị loại bỏ, không đoạn

(1) Các tr. 62, 98, v.v...



diệt, không thường hằng, không đồng, không dị như ta thấy ở đây. Niết-bàn là cái tâm của hết thầy hàng Thánh giả và là mục đích tu tập của Phật giáo.⁽¹⁾

Các nhà Tiểu thừa không biết điều này, khi họ hiểu rằng Niết-bàn là cái gì vượt lên khỏi những điều kiện đặc biệt và có bản chất tịch lặng, họ cảm thấy họ có được bản chất ấy trong sự toàn hảo của nó trong cái gọi là Niết-bàn của họ, nhưng thực ra họ phân biệt Niết-bàn với Luân hồi (samsara), và cầu tìm Niết-bàn vì sợ mắc vào mạng lưới tái sinh. Họ tôn giữ nhị biên, và chừng nào họ còn như thế thì vẫn không có Niết-bàn thực sự cho họ. Theo Lăng-già, Niết-bàn không có trong sự phân biệt sai khác về sinh tử hay luân hồi; vì phân biệt cái này với cái kia như thế là kết quả của sự phán đoán sai lầm (vikalpa) tưởng tượng ra một tương lai khi mà thế giới của các giác quan hoàn toàn bị đoạn diệt thì đấy là Niết-bàn của các nhà Tiểu thừa. Nhưng Niết-bàn của Đại thừa thì lại vượt khỏi cái nhị biên của Niết-bàn và Luân hồi. Niết-bàn được tìm thấy tại chỗ nào có sự đồng nhất giữa Niết-bàn và Luân hồi.

Hễ chừng nào còn chấp vào nhị biên thì vẫn không có Niết-bàn, không có tự chứng. Ánh sáng và bóng tối, dài và ngắn, đen và trắng, các thứ này đều liên hệ hỗ tương với nhau; khi mỗi thứ đứng riêng một mình thì chúng không có nghĩa nào cả, Niết-bàn cũng như thế. Khi xét trong liên hệ với Luân hồi thì chúng ta có một loại Niết-bàn, nhưng loại này sẽ bị biến mất khi bị tách khỏi điều kiện của hỗ tương mà trong đó nó hiện hữu. Niết-bàn thực sự là Niết-bàn được thể chứng trong cái nhất thể của Niết-bàn và Luân

(1) Tr. 99.



hồi, tuyệt đối hay 'Sùnya (không) trong bản chất của nó và vượt lên trên cái tương đối của thường hằng và đoạn diệt. Những người theo Đại thừa nỗ lực để thể chứng loại Niết-bàn này.⁽¹⁾

Các đoạn sau đây^{(2)(*)} trích từ Lăng-già sẽ cho chúng ta một số ý niệm về Niết-bàn thịnh hành vào thời mà kinh này được soạn.

“Đức Phật dạy: Này Mahàmati, cái mà các triết gia xem là Niết-bàn không phù hợp với những đặc trưng thực sự của Niết-bàn. Này Mahàmati, hãy nghe đây, Ta sẽ nói cho ông nghe Niết-bàn là gì.

“Một số triết gia thấy được các sự vật là vô thường như thế nào nên không chấp vào những điều kiện đặc thù, đối với họ không có thế giới bên ngoài hiện hữu cũng không có cái tâm chủ quan hiện hữu; họ không nghĩ về quá khứ, hiện tại và vị lai. Giống như ánh sáng không còn chiếu nữa, giống như hạt mầm không có sự sống, như lửa không còn cháy, đối với họ, mọi ràng buộc đã đứt, không có những suy nghĩ phân biệt xảy ra, và họ xem đây là Niết-bàn. Nhưng do vì họ thấy cái bị đoạn diệt cho nên, này Mahàmati, Niết-bàn của họ không phải là một Niết-bàn chân thực.

“Lại nữa, có một số người nghĩ rằng đến một cõi khác là Niết-bàn, đối với họ không còn cái thế giới bên

(1) Các tr. 76, 126.

(2) Các tr. 182ff. Ở đây người dịch lấy bản Đường làm chủ yếu để dịch.

(*) Cũng như nhiều chỗ khác, phần dịch ở đây của Suzuki không hoàn toàn giống với phần dịch trong bản dịch kinh Lăng-già của ông.
(Lời người dịch)



ngoài của những đặc thù (phân biệt); giống như một cơn gió ngưng thổi.⁽¹⁾

“Lại nữa, một số người nghĩ rằng không nhìn thấy sự khác biệt giữa năng tri và sở tri là Niết-bàn.

“Lại nữa, có một số người chấp vào cái kiến giải cho rằng tất cả các tướng trạng đặc thù là thực mà tôn giữ cái cảm thọ về khổ; vì họ không biết cái chân lý rằng tất cả là sự biểu hiện của chỉ cái tâm mà thôi (duy tâm). Và chính vì sự không biết này mà họ sợ hãi các tướng trạng và mong cầu một trạng thái trong đó không có các tướng trạng (vô tướng). Một sự cầu tìm trạng thái này một cách mãnh liệt được họ xem là Niết-bàn.

“Lại nữa, có một số người nhìn thấy sự vật là ở bên trong cũng như bên ngoài trong các khía cạnh đặc thù và phổ quát của chúng và hiện hữu trong thời gian, mà nghĩ rằng đây là ngã thể, không bị đoạn diệt, và trong ngã thể ấy, họ tìm thấy Niết-bàn.

“Lại nữa, có một số người tin vào tính bất khả đoạn diệt của tất cả các sự vật như ngã, hữu, sự sống, sự trưởng thành và cá tính và nghĩ rằng đấy là Niết-bàn.

“Lại nữa, một số triết gia không đủ trí tuệ, tưởng tượng ra cái thực tính của Tự tính (Prakriti) và của Sĩ phu (Purusha) và nghĩ rằng các Đức hạnh (Guna) trong những biến hóa khác nhau tạo thành mọi sự vật và họ thấy Niết-bàn ở trong đó.

(1) Câu cuối để vào đây là không hợp. Hẳn có sự sắp xếp lộn trong bản kinh.



“Lại nữa, một số triết gia thấy Niết-bàn trong sự đoạn diệt cả công hạnh lẫn phi công hạnh, một số khác thấy Niết-bàn trong sự đoạn diệt những phiền não tệ hại nhờ vào trí tuệ còn một số khác thì cho rằng I’svara (Tự tại) thật sự là vị sáng tạo.

“Lại nữa, có một số người nghĩ rằng các chúng sinh hiện hữu ảnh hưởng lẫn nhau chứ không do bất cứ nguyên nhân nào khác. Vì họ không có trí tuệ, nên họ không thể hiểu đúng được, và do họ không hiểu đúng nên họ tưởng tượng ra Niết-bàn theo cách riêng của họ.

“Lại nữa, có một số người tưởng lầm rằng điều mà họ đã nhìn thấy là con đường chân thật nên thấy Niết-bàn ở đấy.

“Lại nữa, một số triết gia chủ trương cái kiến giải rằng tính chất và bản thể tuy một mà hai và vừa có liên hệ với nhau lại vừa không liên hệ với nhau, nên nghĩ rằng Niết-bàn ở trong mối liên hệ ấy.

“Lại nữa, có một số nhà duy tự nhiên tin vào sự sáng tạo tự nhiên mà nói đến bộ lông đẹp lốm đốm của con công, mũi nhọn của bụi gai và việc sản xuất các loại ngọc quý từ quặng mỏ, ai là kẻ làm nên hết thảy các thứ này? Không ai cả, ngoại trừ thiên nhiên. Và đây là Niết-bàn của họ.

“Lại nữa, một số người tìm thấy Niết-bàn trong sự hiểu biết về hai mươi lăm nguyên lý (tattva).

“Lại nữa, một số người chủ trương cái ý kiến cho rằng sự tìm kiếm hạnh phúc của người ta bằng sự tuân giữ sáu đức hạnh (guna) là Niết-bàn.

“Lại nữa, một số người nghĩ rằng thời gian là Niết-bàn, từ đó phát sinh ra thế giới.



“Lại nữa, có một số người thấy Niết-bàn trong sự việc thế giới (bhava) hiện hữu, hay thế giới (bhava) không hiện hữu, hay thế giới hiện hữu và không hiện hữu, hay thế giới và Niết-bàn không phải là hai thứ khác nhau.

“Lại nữa, có một số người⁽¹⁾ khác với tất cả các triết gia này và có được nhất thiết trí (sarvajña), họ tuyên bố như một sư tử đang rống rằng thông hiểu hết những gì có nghĩa là sự biểu hiện của chính cái Tâm (cittamātra), không bị ràng buộc vào thế giới bên ngoài (bāhyubhāva - ngoại pháp, ngoại cảnh), thoát khỏi bốn mệnh đề (tứ cú), trú trong kiến giải Yathābhūtam (như thực) về các sự vật,⁽²⁾ không bị rơi vào những lâm lạc của nhị biên, vượt ngoài những ý niệm về chủ thể và đối tượng, đứng lên trên mọi hình thức của tri thức, không bị ràng buộc vào bất cứ một hình thức chân lý nào, trú trong sự thể chứng cái chân lý hiển lộ cho cái tâm thức thâm sâu nhất của mình (svapratyātmyad-harmādhigama - tự chứng thánh trí sở chứng), nhận thức hai chân lý về vô ngã, không có hai loại phiền não tệ hại (klēśadvaya - nhị phiền não), được tẩy sạch hai loại chướng ngại (āvaranadvaya - nhị phiền não chướng), tu tập trong

(1) Đây rõ ràng là kiến giải của Đại thừa về Niết-bàn, dù nó được xem là một kiến giải của các triết gia không thuộc Phật giáo. Thực ra, bản Tống có toàn bộ đoạn này được chuyển đến chỗ cuối của chương nói về Niết-bàn, và khởi đầu bằng, “Theo kiến giải của ta, Niết-bàn là...” chứng tỏ rằng đây là quan niệm của Phật giáo về Niết-bàn. Phần kết của đoạn này là: “Này Mahāmāti, ông và chư Bồ-tát Ma-ha-tát khác phải tu tập trong điều này để nhanh chóng xa rời mọi kiến giải khác về Niết-bàn theo như các triết gia chủ trương”. Sự thay đổi vị trí này làm sáng tỏ chỗ khúc mắc này ngay. Bản Ngụy cũng giống bản Đường và bản Phạn.

(2) Xem cả ở trên, tr. 123.



tất cả mọi cấp độ [của Bồ-tát] (Bồ-tát địa) theo từng cấp độ một, nhờ đó, nhập vào trạng thái của Bồ-tát tính, thể chứng mọi Tam-ma-địa lớn như Như huyễn và mãi mãi vượt khỏi Tâm, Mạt-na, và Mạt-na thức: - đây thực sự là đạt Niết-bàn.

“Này Mahàmati, tất cả các kiến giải này của các triết gia [ngoại trừ các kiến giải nêu sau cùng] đều được đặt căn bản trên sự tưởng tượng (tarka - kế độ) và không phù hợp với chân lý (yukti); các kiến giải ấy bị người trí lìa bỏ, vì chúng là nhị biên và Niết-bàn bị tưởng tượng ra ở nơi mà nó không có. Thực ra không có Niết-bàn ở nơi mà người ta có thể vào hay ra. Các triết gia đều chấp vào đề thuyết của chính mình mà rơi vào những kiến giải sai lầm nghịch lý, do đó mà không thành tựu được gì cả ngoại trừ những lang thang và khổ não của tâm ý. Này Mahàmati, do đó, ông cùng chư Bồ-tát khác phải loại bỏ các kiến giải ấy đi”.

Các câu kệ liên đây là:

“Niết-bàn được các triết gia nhìn thấy và phân biệt theo nhiều cách khác nhau, nhưng đây chỉ là những tưởng tượng, chúng không có cách nào dẫn đến giải thoát (moksha) (69).

“Các triết gia không được cởi bỏ [cái nhị biên] của cái bị trói buộc và cái trói buộc và bị tách khỏi lối suy nghĩ đúng đắn (upàya - phương tiện), tưởng ra sự giải thoát ở chỗ không có sự giải thoát [thực sự] (70).

“Tất cả mọi thứ học thuyết đều được các triết gia khác nhau chủ trương, nhưng vì chúng phát xuất từ phân biệt sai lầm của những cái tâm mê muội nên giải thoát của họ không phải là một giải thoát thực sự (71).



“Vì tất cả các triết gia bị mê đắm vào những ý niệm về một cái được làm và một cái làm nên họ chủ trương các học thuyết về hữu và phi hữu, nên giải thoát của họ không phải là một giải thoát thực sự (72).

“Những kẻ ngu ưa thích tranh luận và nói chuyện vu vơ không thể có một kiến giải rộng rãi hơn về chân lý. Chỉ nói suông thì là nguồn gốc của đau khổ trong ba cõi. Chỉ có chân lý mới tiêu diệt được đau khổ (73).

“Giống như một hình ảnh phản chiếu trong gương, nó được trông thấy ở đấy nhưng nó không thực; một cái tâm bị người ngu nhìn thấy thành một lương tính khi cái tâm ấy được phản chiếu trong tấm gương do tập khí (vàsanà) của họ cấu thành (74).

“Do không biết rằng tất cả những gì được nhìn thấy là do bởi duy tâm mà xảy ra phân biệt và từ đó mà có nhị biên tính, nhưng khi biết được rằng không có gì ngoài Tâm thì không có phân biệt nào phát sinh (75).

“Quả thực rằng tâm tự thấy nó thành đa phức, nhưng trong chính nó thì nó không có những thuộc cách chỉ định (lakshyakshana - sở tướng năng tướng); tướng trạng là ở đấy nhưng lại bị nhìn thấy theo cách mà người ngu phân biệt (76).

“Ba cõi chỉ là [sản phẩm của] phân biệt, không có thể giới đối tượng bên ngoài, chính là do phân biệt mà cái đa phức của các sự vật xuất hiện, thế nhưng người ngu lại không hiểu điều ấy (77).

“Sự phân biệt là chủ đề của việc thuyết giảng trong nhiều kinh khác nhau, phân biệt là do bởi các ý niệm và



tên gọi, vì tách rời khỏi sự gọi tên (abhidhàna - ngôn thuyết) thì không có ý nghĩa (abhidheya - nghĩa) nào cả (78)".⁽¹⁾

9. Bản thể của Phật tính.

Sự tự chứng mà vị Bồ-tát phải đạt không gì khác hơn là cái tâm thức nội tại, sự tự giác ngộ cũng như giác ngộ cuộc đời của chính đức Phật. Do đó, khi chúng ta biết được bản chất của sự chứng ngộ mà đức Phật đạt được (tự giác tính) là gì thì chúng ta cũng sẽ thấy được phần nào nội dung của tự chứng Thánh trí cảnh giới (pratỳtmàrya-jñānagocara, chủ đề chính của Lăng-già). Theo kinh,⁽²⁾ cái tạo thành bản thể của Phật tính (Buddhatà) không phải là một cái gì hữu vi, cũng không phải là một cái gì vô vi, không phải là nguyên nhân cũng không phải là kết quả, không phải là thuộc cách cũng không phải là phi thuộc cách, không phải là miêu tả cũng không phải không miêu tả được, không phải thuộc nhận thức cũng không phải ra khỏi nhận thức. Tại sao? Bởi vì hễ áp dụng bất cứ một trong những cách giải thích từ ngữ (nirukti - tứ cú) ấy cho trường hợp này thì chúng ta sẽ vi phạm luận lý. Nếu Phật tính, bản thể của Như Lai tính là cái gì hữu vi thì nó là vô thường; và nếu nó là vô thường thì tất cả các sự vật hữu vi sẽ là chư Như Lai - điều ấy không thể có được. Mặt khác, nếu đấy là một sự vật vô vi thì nó sẽ không có một thể tính (ātmakatva) và mọi nỗ lực để thể hội nó sẽ chẳng tới đâu cả, vì nó giống như sừng thỏ hay như đứa con của người đàn bà không thể sinh con (thạch nữ), như thế há chẳng phải là vì chúng đều vô vi, phi thực, chỉ là bị tưởng tượng ra đấy sao?

(1) Các tr. 185-187.

(2) Các tr. 187ff.



“Lại nữa, nếu bản thể của Như Lai tính không phải là nguyên nhân cũng không phải là kết quả thì nó không hữu (sat) cũng không phi hữu (asat - vô) và khi là trường hợp này thì nó nằm ngoài bốn mệnh đề (catuṣkoṭika - tứ cú). Bốn mệnh đề thì thuộc lối nói thế tục và những gì nằm bên ngoài chúng cũng chỉ là một lối nói, giống như nói về đứa con của một người đàn bà không thể có con. Điều này chỉ hiện hữu trong cách nói và không rơi vào bốn mệnh đề. Vì điều này không rơi vào bốn mệnh đề nên người trí biết rằng nó vượt khỏi sự đo lường (pramāṇa - lượng) thuộc luận lý. Ý nghĩa của mọi ngôn từ của chư Như Lai cần phải được người trí hiểu như thế”.⁽¹⁾

Đoạn văn trên được trích từ bản Phạn phù hợp với một trong các bản Hán ngữ, bản Đường; nhưng khi cân nhắc ý nghĩa của đoạn văn thì chúng ta thấy có cái gì đó rối rắm về nó vì nó tỏ ra mâu thuẫn với cái khuynh hướng chung của tư tưởng đã được giải thích ở trên như là đặc điểm của giáo lý Lăng-già. Vì nếu thể tính của Phật tính là cái gì đó giống như đứa con của một người đàn bà không thể có con, chỉ hiện hữu trong tên gọi và được đặt ra ngoài cái nhìn của người trí trong ý nghĩa rằng nó không có chân lý trong nó, thì mục đích của việc tu hành Phật giáo sẽ chẳng là gì cả. Tuy nhiên, nếu có thể hiểu nó theo ý nghĩa rằng chân lý thì vượt khỏi sự suy lường luận lý của cả đến người trí và do đó nó là đối tượng của trực giác, hoàn toàn vượt ngoài phạm vi của lối nói thông thường được tạo thành bằng bốn mệnh đề, thì đoạn văn được trích dẫn trên sẽ phù hợp với phần còn lại của bộ kinh. Ý nghĩa trở vào đứa con của người đàn bà không thể sinh con vốn chỉ là lối nói suông

(1) Tr. 188.



và vượt ngoài bốn mệnh đề sẽ phải được thay đổi. Thực vậy, bản dịch Ngụy lại khác hẳn: “Bốn mệnh đề thuộc cách nói thế tục. Nay Mahāmati, nếu chân lý không vượt ra khỏi bốn mệnh đề thì nó cũng chỉ là một từ ngữ như khi nói về đứa con của một người đàn bà không thể có con. Nay Mahāmati, đây chỉ thuộc ngôn ngữ nên bị rơi vào bốn mệnh đề, nếu chân lý mà không rơi vào bốn mệnh đề thì người trí sẽ không hiểu được nó.” Rõ ràng là có sự không nhất quán nào đó trong bản kinh. Thực ra, bản dịch Hán ngữ xưa nhất, tức bản Tống đơn giản và hoàn toàn dễ hiểu, có lẽ tỏ ra rằng đây là một bản chính gốc hơn, không bị pha lẫn những xuyên tạc và thêm thắt khác.

“Nay Mahāmati, nếu nó không phải là một đối tượng (vastu?) cũng không phải một nguyên nhân thì nó không phải hữu cũng không phải phi hữu, nó nằm ngoài bốn mệnh đề. Bốn mệnh đề là thuộc lối nói thế tục. Khi nó [hay thể tính của Phật tính] nằm bên ngoài bốn mệnh đề thì nó vượt khỏi bốn mệnh đề và người trí chấp nhận nó ở bên ngoài bốn mệnh đề. Ý nghĩa của mọi mệnh đề của Như Lai phải được người trí hiểu như thế, [tức là ở bên ngoài bốn mệnh đề].”

Khi Phật giáo nói về vô ngã (nirātmana) của tất cả các sự vật (sarvadharmas - nhất thiết pháp) thì điều này phải được hiểu theo cách nêu trên, tức là, theo ý nghĩa rằng trong khi tất cả các sự vật có các tướng trạng đặc biệt của chúng (svalakṣaṇas — tự tướng), chúng không có tự ngã (ātman). Vì con bò không phải là một con ngựa và con ngựa không phải là một con bò nên chúng hoàn toàn khác nhau. Tính đặc thù của chúng thì nhận ra được, nhưng về sự sở hữu bản chất nào trong chính mỗi con hay cái gì đó vẫn giữ cho chúng mãi như thế ngoài. Cái về bên ngoài (lakṣaṇa



- tướng) của nó thì lại không thể nhận ra được. Do đó, theo một ý nghĩa thì các sự vật là đúng như chúng, nhưng theo một ý nghĩa khác thì chúng lại không như thế. Đây là ý nghĩa của duy hiện tượng Phật giáo, nhưng chúng ta không nên để bị dẫn đi xa bởi học thuyết không tính như đã giải thích trước đây, vì sau cùng, Phật giáo có cái gì đó để khẳng định. Thế cách có vẻ nghịch lý khi trình bày chân lý của Phật giáo thường làm cho các nhà luận lý bối rối. Lăng-già vẫn liên tục nói rằng kẻ si muội dùng cách phân biệt (vikalpa) riêng của họ để nắm lấy lý thuyết vô ngã, nhưng vì hiện hữu thực sự vượt khỏi mọi hệ thống phạm trù, nên chỉ riêng trí tuệ của Như Lai là có thể thâm nhập thực tính. Do đó, Ngài tuyên bố rằng Ngài không khác với Ngũ uẩn, cũng không đồng nhất với Ngũ uẩn.⁽¹⁾

Hai cái sừng của một con bò thì khác nhau, vì sừng này thì dài hơn hoặc ngắn hơn sừng kia, và chúng có thể khác nhau về màu sắc, nhưng chúng cùng một bản chất vì cả hai đều là sừng cả. Tương tự như thế, Như Lai khác với những gì tạo nên vật chất nhưng lại không phải khác. Lại nữa, Ngài được nêu trở là vị được giải thoát (moksha), nhưng Ngài không đồng nhất với giải thoát, cũng không khác giải thoát. Do đó, bản thể của Phật tính là không thường hằng cũng không tạm bợ, không được tạo thành cũng không phải không được tạo thành, không phức hợp cũng không phải không phức hợp, không phải cái biết cũng không phải cái được biết, không phải có thể nêu định cũng không phải không thể nêu định, không phải các Uẩn cũng không phải không phải các Uẩn, không phải có thể miêu tả được cũng không phải không thể miêu tả được. Nó vượt khỏi mọi đo

(1) Tr. 108.



lượng, nó không bị đặt dưới bất cứ hình thức phạm trù nào. Chúng ta có thể nói đến nó vì phải nói, nhưng chúng ta có thể không bao giờ đạt tới nó bằng ngôn từ được. Vì nó là vô sinh và do đó không bị đoạn diệt. Nó giống như bầu trời bên kia của cấu trúc luận lý và không có hý luận (prapanca) nào sẽ đưa nó vào trong sự nắm bắt của người ta. Phật tính (Buddhata) vượt khỏi sự đo lường (pramāṇa) và các căn thức (indriya).⁽¹⁾

“[Bản chất của giác ngộ] bị giới hạn bởi sự đo lường và các căn thức, nó không phải là một kết quả cũng không phải là một nguyên nhân, nó không phải là sự giác ngộ cũng không phải cái được giác ngộ. Nó không phải cái được nêu trỏ cũng không phải cái nêu trỏ (79).

“Các Uẩn, Nhân duyên, Giác ngộ thì bất khả kiến ở mọi nơi, đối với mọi người; ⁽²⁾ làm sao có thể có khẳng định nào được hình thành về những gì không thể nhìn thấy được ở mọi nơi đối với mọi người (80)?

“Đấy không phải là cái gì được làm cũng không phải cái gì không được làm, không phải một kết quả cũng không phải một nguyên nhân, không phải các Uẩn cũng không phải là không phải các Uẩn, quả thực nó không thuộc sự phức hợp nào khác (81).

“Đấy không phải là cái gì phải chịu sự phân biệt và do đó có thể nhận thức được, cũng không vì lý do ấy, mà

(1) Tr. 189ff.

(2) Chỗ này bản Tống và bản Đường ghi: Các Uẩn và Nhân duyên trong sự liên hệ của chúng với Giác ngộ - dù chúng là một hay là khác; không ai có thể nhìn thấy được. Ban Ngụy: Những liên hệ Nhân duyên và Ngũ Uẩn, đức Phật không nhìn thấy gì [ở đây] cả.



được hiểu là phi hiện hữu, đây là chính bản chất của các sự vật đúng như các sự vật (82).

“Phi hữu (vô) đi cùng với hữu, và hữu đi cùng với phi hữu; khi phi hữu là không thể biết, thì hữu cũng không thể bị phân biệt (83).

“Những ai chỉ chấp vào ngôn từ mà không hiểu sự vô ngã của một ngã [cứ gọi thế] thì bị kéo vào nhị biên; họ tiêu diệt họ, họ tiêu diệt kẻ ngu (84).

“Khi họ thấy giáo lý nào sạch mọi lỗi lầm thì bấy giờ họ thấy các sự vật một cách đúng đắn; họ không phê bác các Đạo sư (85).”

Lăng-già rất mong muốn cho chúng ta hiểu rằng lý thuyết vô ngã không trái với lý thuyết Như Lai tạng (Tathāgata-garbha) được bàn đến trong nhiều đoạn khác nhau.⁽¹⁾ Khi Như Lai tạng được nói đến như là một loại kho chứa mà trong đó mọi chủng tử (bija) của các hành động (nghiệp) và các hoạt động tâm lý được lưu giữ, các triết gia có thể nhầm nó là một ngã linh hồn. Nhưng Lăng-già bảo rằng Như Lai tạng trong bản chất của nó là không mà lại thực, nó chính là Niết-bàn, vô sinh, không có các thuộc thể, vô nguyện (apranihita), và hơn nữa, người ta đạt đến nó tại chỗ không có phân biệt sai lầm (nirvikalpa - vô phân biệt) xảy ra, tại chỗ không có bóng dáng (nirābhāsa - vô ảnh tượng) của sự đặc thù hóa rơi vào. Ở đây không có gì để chư Phật hay chư Bồ-tát chấp vào như một ngã linh hồn. Chư vị đã vượt khỏi cảnh giới của phân biệt và của phán đoán, và chính là do bởi trí tuệ và phương tiện thiện xảo (upāda) của chư vị mà chư vị đặt nên mọi loại danh cú để

(1) Xem các tr. 105-108, v.v..., đồng thời ở “A-lại-da thức”.



cứu vớt các môn đồ khỏi những kiến giải lầm lạc về thực tính. Do đấy mà có đoạn sau đây:⁽¹⁾

“Này Mahàmati, giống như một người thợ đồ gốm, do từ một khối hạt bụi đất sét của một loại mà làm ra nhiều loại bình lọ khác nhau bằng cách áp dụng vào đấy sự khéo léo về mỹ thuật và công sức của đôi tay, biết sử dụng cái gậy, nước và sợi dây như thế nào; cũng y như thế, này Mahàmati, Như Lai vạch ra sự vô ngã của các sự vật (dharmanairātmya - pháp vô ngã) - cái chân lý vượt lên trên mọi sự vật đặc thù của phân biệt - bằng nhiều phương tiện thiện xảo kết hợp với trí tuệ, tức là, có khi bằng học thuyết Như Lai tạng, và có khi bằng học thuyết vô ngã, hoặc có khi giống như người thợ đồ gốm, nhờ vào ngôn từ, các gợi ý và các từ đồng nghĩa. Này Mahàmati, vì lý do ấy cho nên học thuyết Như Lai tạng không giống với học thuyết về ngã mà các triết gia bênh vực. Như thế, quả thực học thuyết Như Lai tạng được chư Như Lai thuyết giảng để thu hút các triết gia đang bênh vực lý thuyết về ngã [mà học thuyết này theo thể cách bề ngoài có thể được xem là giống với quan niệm Phật giáo về Như Lai tạng], và hơn nữa, thực sự là để cho những ai đã rơi vào trong cái kiến giải phân biệt một cái ngã không thực [mà cho rằng thực] có thể trở thành có được cảnh giới của ba giải thoát và nhanh chóng thể nghiệm sự giác ngộ tối thượng. Vì lý do này mà chư Như Lai, là các bậc A-la-hán và các bậc Toàn Giác, thuyết giảng học thuyết Như Lai Tạng mà theo đó phải được phân biệt với học thuyết về ngã của các triết gia. Do đó, này Mahàmati, để giữ cho tự ông xa rời học thuyết về ngã của

(1) Các tr. 78, 79.



các triết gia, ông phải cầu tìm học thuyết Như Lai tạng là học thuyết được đặt căn bản trên vô ngã.

“Pudgala (linh hồn, nhân 人 hay sĩ phu 士夫), Samati (tương tục 相續), Skandha (âm 陰 hay uẩn 蘊), Pratyaya (duyên 緣), Anu (vi trần, 微塵), Pradhana (linh hồn tối thượng, thắng 勝), I'svara (thượng đế, tự tại, tự chủ 自主), Kartri (tác giả, 作者): - đây là một số ý niệm mà các triết gia tôn giữ, nhưng đây chỉ là những cấu trúc suông của tâm mà thôi.”⁽¹⁾

10. Siêu thế gian trí

Cái thức tâm tự nội của đức Phật nêu định bản thể của Phật tính (svabuddhabuddhata - tự giác tính) là hình thức cao nhất của trí (jnana). Lăng-già phân biệt ba loại trí: 1. Thế gian trí (jnanaṃ Lankikam), 2. Xuất thế gian trí (lokottaram), và 3. Siêu thế gian trí (Lokottarataman). Trí thứ nhất là tương đối, được tôn giữ bởi những người bình thường có suy nghĩ được nêu trở bằng những ý niệm về hữu và phi hữu (vô); Trí thứ hai là trí của các nhà Tiểu thừa vốn không vượt qua được những phạm trù về tính đặc thù (svalakshana - tự tướng) và tính tổng quát (samanyalakshana - cộng tướng); trong khi trí thứ ba và là trí tối thượng là cái trí sở đắc của chư Phật và chư Bồ-tát vốn nhìn thế giới từ một lập trường tuyệt đối, vì chư vị biết rằng thế giới thì ở bên ngoài mọi đặc tính, tức là, chưa từng xuất hiện và sẽ không bao giờ bị đoạn diệt, rằng không thể nêu trở thế giới là hữu hay phi hữu. Chính nhờ cái trí tối thượng này mà cuối cùng vị Bồ-tát thể chứng được cái vô ngã (nairātmya)

(1) Các tr. 78, 79.



của tất cả các sự vật, do đó nhập vào con đường của Như Lai tính ⁽¹⁾. Cái trí siêu thế gian này chính là Thánh trí (Āryajñāna) của vị Bồ-tát, khiến cho ngài nhập vào bản chất nội tại (svapratyātma - tự chứng) của hết thầy chư Phật, và tạo thành chủ đề trung tâm của kinh Lăng-già. Bây giờ ta phân biệt ba khía cạnh của loại trí này ⁽²⁾. Khía cạnh thứ nhất là sự việc nó không phải là hình tướng (vô tướng), nó là thực tính, như được phân biệt theo cách mà các nhà Tiểu thừa và các triết gia thường nhìn. Khía cạnh thứ hai là sự việc nó được khơi dậy bằng ý nguyện (pranidhāna) và gia trì lực (adhiṣṭhāna) của hết thầy chư Phật. Tức là, trí tuệ tối thượng được rót vào trong tâm của vị Bồ-tát bởi công đức của chư Phật với lòng mong muốn thiết tha nhất là làm giác ngộ và cứu độ cùng khắp, lòng mong muốn thiết tha nhất của chư vị hay hạnh nguyện phát ra những làn sóng rung động mạnh mẽ khắp vũ trụ và hết thầy chúng sinh hữu tình ở đây cảm thọ hạnh nguyện ấy tùy theo khả năng của mình. Thứ ba, được gia trì bởi hạnh nguyện ấy mà vượt khỏi cái trí tương đối của hàng Tiểu thừa, tâm của vị Bồ-tát thoát khỏi mọi hình thức khả định mà sẵn sàng để thể chứng trong chính mình một trạng thái tâm linh được gọi là Như huyền Tam-muội thân (如幻三昧身 - Māyopamasamādhikāya). Đây là cái thân mà một vị Bồ-tát đạt được khi ngài nhập vào cái Tam-ma-địa gọi là Như huyền, tức là cái Tam-ma-địa khiến cho người ta nhìn trực nhập vào bản chất của hiện hữu và hiểu rằng hiện hữu không có ngã thể và giống như huyền ảo (māyā). Đoạn sau đây ⁽³⁾ sẽ nêu tỏ về Như Huyền Tam-muội: “Đức Như Lai,

(1) Tr. 156ff.

(2) Tr. 49.

(3) Các tr. 50-51.



vì lợi ích cho hàng Bồ-tát có tâm còn rối rắm vì tính đặc thù và tính tổng quát mà thuyết giảng con đường đặc thù hóa được đặt căn bản trên cái biết tương đối về hiện hữu của chư vị. Khi chư vị hiểu được bản chất của cái biết (trí) tương đối và của sự đặc thù hóa thì chư vị có thể hiểu cái vô ngã của một cá nhân riêng biệt và một đối tượng bên ngoài và đạt được trí tuệ thâm nhập vào các Bồ-tát địa; chư vị sẽ vượt qua các Thiên định, các Tam-ma-địa và các Tam-ma-bạt-đề của Thanh văn, Duyên giác và triết gia, và bước đi trên con đường mà nhập vào cõi Như Lai tính là cõi ở bên ngoài phạm vi hiểu biết thông thường; chư vị sẽ lia bỏ con đường thuộc năm pháp (五法) và tự trang nghiêm bằng trí tuệ tối thượng (prajñā) phát sinh từ Pháp thân (Dharmakaya) của tất cả chư Như Lai và khi nhập vào cảnh giới huyễn ảo thì chư vị sẽ viếng mọi Phật độ, trú trong Lâu đài Đâu-suất (Tushita) và đến chỗ tối thượng là nơi mà chư vị sẽ đạt Như Lai thân." Huyền ảo (Mâyà), Không (Sūnyata), Bất sinh (Anupatti), Vô nguyện (Apranihita), Vô tướng (Nirabhāsa), tất cả các từ này được sử dụng cùng nghĩa trong Lăng-già. Bây giờ vị Bồ-tát thực sự ở trên con đường dẫn đến cấp độ tối hậu của sự tu tập Phật giáo.

Trong Phật học không có sự phân biệt giữa cái biết và người biết. Thánh trí (Āryajñāna) đồng thời là sự nhận thức tự nội và năng lực tâm linh tạo nên sự nhận thức này. Điều này hoàn toàn phù hợp với thể cách chung của sự suy nghĩ trong Phật giáo, vì nếu có cái gì đó ở đằng sau cái biết hoặc nếu đây là chức năng của một khả năng nào đó cao hơn của cái tâm thì sẽ có một nhị biện luận bị các nhà Đại



thừa chống đối hết sức mạnh mẽ. Cái biết (trí tuệ) rất ráo phải là tuyệt đối, cho nên Bát-nhã (Prajnà) cùng thứ với A-lại-da thức được miêu tả là một trong sáu Ba-la-mật (Pàramitā - Đức hạnh toàn hảo) theo cách sau đây: ⁽¹⁾ Vì hàng Tiểu thừa chấp vào cái ý niệm về Niết-bàn để thỏa sự hỷ lạc tâm linh riêng của họ (ātīmasukha - tự lạc), nên họ không thể nghĩ đến hạnh phúc của các đồng chúng sinh của họ. Đối với hàng Đại thừa thì lại khác, họ bao giờ cũng hướng về việc tu tập sáu Ba-la-mật trong hình thức cao nhất mà họ có thể có; và do đó, trong Bát-nhã, tâm thức của họ thoát khỏi sự phân biệt sai lầm (vikalpa); vì họ biết đến cái Như như của thực tính nên họ không rơi vào bất cứ cái thuộc cách đối nghịch nào; do đó họ có thể gây nên một sự đột biến (parāvṛitti) trong toàn bộ phạm vi tâm thức của họ, dù điều này không có nghĩa rằng họ tận diệt cái hành tác của nghiệp trong quá khứ của họ. Do đó, Bát-nhã dẫn họ đến sự chứng nghiệm cái chân lý tối thâm hậu nằm ẩn sâu dưới lớp vỏ của chấp trước và duy trí.

11. Học thuyết về Tam thân⁽²⁾

Vào lúc Lăng-già được soạn, học thuyết Tam thân (Tri-kāya) rõ là chưa được hình thành theo như hình thức mà ta có ngày nay. Chúng ta cũng có các thuật ngữ liên quan đến ba thân và những nêu định về cái ý niệm tiềm ẩn bên trong nhưng mối liên hệ đặc biệt giữa ba thân thì chưa được thiết lập. Chỉ có cái trạng thái tuyệt đối của tự chứng là được xem như thuộc đức Phật Pháp Tính (Dharmatā-

(1) Tr. 238.

(2) Chủ đề này được bàn đầy đủ hơn ở phần III dưới cùng một tiêu đề.



Buddha) mà rõ ràng các thời kỳ về sau gọi là Pháp thân (Dharmakàya).

Có những hình thức khác của Phật tính được gọi là Nishyanda- Buddha và Nirmàra-Buddha. Nishyanda nguyên nghĩa là “chảy xuống” hay “chảy vào”, và Nishyanda-Buddha, là một đức Phật mà Pháp tính chảy vào trong Ngài và Ngài chiếu sáng rực rỡ. Hai dịch giả Trung Hoa sau này dịch là Báo Phật (報佛). Báo (報) nghĩa là “báo đáp”, “thưởng”; trong khi trong bản Tống, Gunabhadra dịch là Y Phật 依佛 Y (依) nghĩa là “tùy theo”, “dựa vào”. Từ Y của Gunabhadra có nghĩa gần với Nishyanda của Phạn ngữ hơn, và khó biết tại sao hai dịch giả sau lại dịch là Báo thay vì Y. Phải chăng họ cố đưa tư tưởng riêng của mình vào đấy? Vì chắc chắn vào thời họ, họ đã quen thuộc với học thuyết Tam thân, mà một trong ba thân ấy thường được gọi là Sambhogakàya (Ứng thân, Báo thân, Thọ dụng thân) tương đương với Vipàkaja (Báo sinh - 報生)⁽¹⁾ hay Vipàkasthà (Báo sinh? 報生)⁽²⁾ trong Lăng-già.^(*)

Hình thức kia về Phật tính được ghi trong Lăng-già là Nirmànika, hay Nairmànika, hay Nirmana.⁽³⁾ Hình thức này thường được dịch sang Hoa ngữ là Hóa Phật (化佛) hay Biến Hóa Phật (變化佛), tức là đức Phật Biến Hóa, tương đương với Nirmànakàya, Hóa thân của Tam thân. Còn về đức Phật Biến Hóa nghĩa là gì thì kinh không nêu ra

(1) Tr. 28.

(2) Tr. 34.

(*) Chúng tôi lấy làm lạ vì không thấy Suzuki bàn đến từ Sở lưu hay Đẳng lưu (Sở lưu Phật, Đẳng lưu Phật) được tro cho Nishyanda (Buddha). (Lời người dịch ra Việt ngữ.)

(3) Các tr. 28, 34, 56, 93, v.v...



một giải thích nào cả. Nhưng khi kinh phân biệt đức Phật Biến Hóa với đức Phật Pháp tính về mặt phương pháp và nội dung thuyết giảng của chư vị thì chúng ta có thể có được một cái nhìn về những đặc trưng của đức Phật Biến Hóa. Lăng-già⁽¹⁾ tạo đức Phật Biến Hóa thành vị thầy của các thường nhân mà trong văn học Phật giáo gọi là “Bàlavà prithagjana”⁽²⁾ (ngu phu hay ngu si phàm phu), trong khi đức Phật Pháp Tính thuyết giảng về một nhận thức tự nội thâm nhập vào trong cái Như như của chân lý, hay sự tự quán bằng Thánh trí (Āryajnāna) về cái tình trạng tối hậu của các sự vật mà các phạm trù luận lý không thể đạt tới được. Tầng lớp chúng sinh được nêu định là “ngu phu 愚夫 hay ngu si phàm phu 愚痴凡夫” bao gồm hầu như toàn bộ chúng ta là những kẻ bị trôi dạt trên biển ý niệm đối nghịch, không thể thấy phía sau màn vô minh và vọng tưởng (vikalpa) và để dẫn dắt nhóm chúng sinh hữu tình không may này đến giải thoát và giác ngộ, đức Phật Biến Hóa phải thuyết giảng những khía cạnh của đặc thù (tự tướng - svalakshana) và tổng quát (cộng tướng - sāmānya-lakshana) như là những đối tượng của trí thức. Như thế thuyết giảng của Ngài lại liên hệ đến khía cạnh đặc thù hóa của hiện hữu (Prabhadapracāra - kiến lập sai biệt hành) được bàn đến trong triết học Phật giáo dưới những phạm trù như Lục Ba-la-mật, Ngũ Uẩn, Mười hai

(1) Tr. 93.

(2) Bàla nghĩa là “chưa được phát triển đầy đủ” và Prithagjana nghĩa là “những người khác, giống khác”. Như thế Bàla trái ngược với chứng ngộ và Prithagjana ngược với thánh (ārya). Trong văn học Phật giáo, hai từ này trở nên những người có tâm chưa được khai tỏ về giáo lý của đức Phật. Trong cuốn sách này, tôi đã dịch hai từ này là “người ngu” hay “kẻ sơ trí” hay “những người ngu muội và tầm thường.”



Xứ, Mười tám Giới, các phương pháp giải thoát (vimoksha), các thể cách của thức và các đề tài khác.⁽¹⁾ Đối tượng của các thuyết giảng này dĩ nhiên là sự vượt khỏi các giáo lý của các trường phái triết học khác nhau của thời ấy. Đức Phật Pháp Tính, mặt khác, là nhằm cho các vị Bồ-tát có mục đích là nhằm đạt sự thể chứng tối thượng về chân lý, được gọi là Pratyātmāryajñānagati gocara - Tự chứng Thánh trí sở chứng cảnh giới) trong Lăng-già.

Về sự phân biệt giữa đức Phật Biến Hóa (Nirmāṇa-Buddha) và Đức Phật Báo Ứng (Nishyanda Buddha) thì Lăng-già không bàn cho thật rõ. Vì Lăng-già miêu tả đức Phật Báo Ứng đảm nhận hầu như cùng chức năng với đức Phật Biến Hóa.⁽²⁾ Kinh bảo giáo lý của Ngài gồm những chủ đề như tính đặc thù (tự tướng), tính tổng quát (cộng tướng), tập khí (vāsanā) được tồn trữ trong chỗ sâu kín của tâm thức, những phán đoán sai lầm về tập khí, và những tương quan khiến cho sự đa phức xuất hiện, rồi sự chấp thủ quá mức của chúng ta về chúng, nhưng thực ra, sự phi hiện hữu của tất cả các hiện tượng này. Về các chủ đề này, đức Phật Pháp Tính Sở Lưu (Dharmatānishyanda) sẽ dạy rằng: Khái niệm về một ngã thể riêng biệt sinh khởi từ phán đoán sai lầm của chúng ta về bản chất của hiện hữu và về luật nhân quả, cả hai đều không thể áp dụng ra khỏi cái thế giới tương đối vốn là không ('sūnya); giống như sự tạo lập của nhà ảo thuật, ông ta biết cách tạo ra nhiều cái phi thực dựa vào một số đối tượng của các giác quan như cây cỏ, gạch đá, v.v... các khán giả bị nhầm tưởng chúng là những sự vật thực, dù thực ra không có gì như thế cả. Đối với một

(1) Tr. 57.

(2) Tr. 56ff.



cái tâm bình thường, luật nhân quả được nêu lên để vượt qua cái thế giới tương đối cũng là thế giới của phán đoán và thủ chấp lâm lạc; thế nhưng cái thế giới cung cấp thể tài cho đức Phật Pháp Tính thì hoàn toàn không có chỗ y cứ (phi sở phan duyên - niratamba) và thoát khỏi mọi tùy thuộc (viễn ly sở duyên), tức là bảo rằng, không được xếp nó vào những khái niệm như sáng tạo, nhận thức bằng cảm quan, suy luận và các thứ khác, vì nó không có trong nội dung tư tưởng mà những cái tâm ngã chấp tâm thường chủ trương, trong đó gồm hàng Tiểu thừa và các triết gia. Đức Phật Pháp Tính trở thẳng vào cái chân lý của sự nhận thức ngay liền trong đó vị Bồ-tát đứng độc lập, tách biệt với những sáng tạo giả định của cái tâm.

Điều này soi sáng cho chúng ta thấy những gì mà đức Phật Pháp Tính dạy trái ngược với hai đức Phật kia, đức Phật Biến Hóa và đức Phật Báo Ứng; nhưng về những dấu hiệu khác biệt giữa hai đức Phật này thì chúng ta không có được ý niệm rõ ràng và đặc biệt nào. Khi vũ trụ được chia thành hai khía cạnh, tuyệt đối và tương đối, thì khía cạnh tuyệt đối thuộc Pháp Tính trong khi khía cạnh tương đối thuộc phạm vi chung của Biến Hóa và Báo Ứng. Người ta có thể hỏi: Thế thì tại sao lại có sự phân biệt như thế? Cứ theo như mạch trình bày của Lăng-già thì câu hỏi này không được giải đáp rõ ràng. Chúng ta chỉ có thể bảo thế này, đây là học thuyết Tam thân hần đã được phát triển vào thời Lăng-già và người soạn kinh cho rằng đương nhiên người đọc đã quen thuộc với ý niệm ấy. Rõ ràng rằng ít lâu sau học thuyết này trở thành kinh viện. Thuật ngữ “Pháp thân” (Dharmakāya) xuất hiện ở nhiều nơi⁽¹⁾ trong bộ kinh

(1) Các tr. 51, 70, 192, 212, v.v...; là Như Lai thân, các tr. 42, 43, 51.



này nhưng lại không có thuật ngữ “Ứng thân” (Sambhogakàya - ngoại trừ có xuất hiện một lần trong phần “Tổng kệ”, tr. 314, câu 384), cũng không thấy có thuật ngữ “Hóa thân” (Nirmànakàya), có lẽ ngoại trừ một lần ở trang 214.⁽¹⁾ Tuy nhiên, đức Phật nếu Ngài muốn thì Ngài có thể hiện thành Hóa thân (Nirmànakàya) để đáp ứng lòng mong mỏi thiết tha nhất của các tín đồ của Ngài; sự việc này được báo hiệu trong quan niệm Manomayakàya, “Cái thân do ý sinh” (Ý sinh thân) hay “Ý thân”⁽²⁾. Đây là một loại Hóa thân.

Có một điều tôi muốn nhấn mạnh trong sự khẳng định này về ba hình thức của Phật tính là câu chuyện về sự nhận thức thâm sâu nhất để chư vị Bồ-tát đạt được, tạo thành chủ đề trung tâm của Lăng-già chỉ được kể bởi đức Mùla-tathàgata hay Chân Thực Như Lai (真實如來) theo như bản Đường ghi, vì Ngài ở bên trên mọi ý nghĩa,

(1) Một sự khác biệt giữa đức Phật Biến Hóa và đức Phật Pháp Tính được miêu tả như sau: “Đức Như Lai Biến Hóa (Nirmita-narmànika) được Vajrapàni (Kim Cang Thụ) tùy tùng chứ không phải đức Như Lai Bốn Nguyên (Manla-tathàgata - Căn Bốn Như Lai). Đức Như Lai Bốn Nguyên thì vượt khỏi mọi ý nghĩa và sơ luận, kể sơ trí, hàng Thanh văn, Duyên giác và các triết gia không thể biết được. Ngài trú ở trong một trạng thái an lạc xảy ra sau sự nhận thức chân lý vì Ngài đã thành tựu trong cái học thuyết về trí tuệ và kiên nhẫn. Ngài không cần sự hộ trì của Vajrapàni. Không có đức Phật Biến Hóa (Nirmita-Buddha) nào sinh ra từ nghiệp (na karma- prabhava), tuy vậy chư vị không giống cũng không khác đức Như Lai. Giống như người thợ đồ gốm tạo ra nhiều thứ bằng cách mang các điều kiện khác nhau lại với nhau, chư Phật Biến Hóa giảng Pháp khi hoàn cảnh được đưa đến cho chư vị nhưng chư vị, không thể thuyết giảng về trạng thái tâm thức thể chứng bằng cái trí tuệ tối thượng đưa đến một nhận thức tự nội về chân lý” (tr. 242).

(2) Các tr. 81, 136, 192.



mọi đo lường bằng lý luận (sarvapramàna - nhất thiết lượng) và hàng Thanh văn, Duyên giác và các triết gia không thể nhận biết Ngài được. Vì Ngài an định trong hạnh phúc của thể chứng và trong sự toàn hảo của trí tuệ tối thượng.⁽¹⁾ Như thế, học thuyết của Lăng-già được xem là sự khai thị về đức Phật tuyệt đối đúng như Ngài.

Phân bản sơ và thứ yếu về học thuyết Tam thân này khó làm cho ta thỏa mãn được. Trong một chương đặc biệt nhằm bàn về chủ đề này, học thuyết này đã được trình bày đầy đủ hơn.

12. Trí tuệ tối thượng và nguyên nhân đầu tiên.

Bây giờ chúng ta biết rằng cái trí tuệ tối thượng chứng được trong chỗ thâm sâu nhất của tâm thức (tự chứng Thánh trí - pratyàtmāyajnāna) là cái gì đó bất chấp mọi miêu tả và hoàn toàn không thể nêu định được và rằng nó là chủ đề cần được bàn thảo một cách thích đáng do chính đức Phật Pháp Tính chứ không do bất cứ chúng sinh nào bị lệ thuộc vào nguyên lý của tương đối. Như thế trí tuệ này là vĩnh cửu, không bị lệ thuộc và vượt khỏi phạm vi của mọi phân tích và hiểu biết lan man vì nó là nguyên tắc tối thượng của tri thức từ đó phát sinh ra mọi cái trí tương đối. Bây giờ vấn đề là “trí tuệ này khác về mặt nào với cái nguyên nhân đầu tiên (Kàraṇa - tác giả, người sáng tạo) mà các triết gia quan niệm cũng vĩnh cửu (nitya - thường) và vượt ngoài tư duy (bất tư nghi - acintya)? Vấn đề này được tác giả của Lăng-già giải đáp theo cách sau đây:⁽²⁾

(1) Tr. 242.

(2) Các tr. 59ff.



Cái mà các triết gia tuyên bố là nguyên nhân đầu tiên thì quả thực không thể như thế được, vì một nguyên nhân luôn luôn cần có một cái gì ở bên ngoài chứ không thể là cái nguyên nhân riêng của nó được. Ý niệm về nhân duyên thuộc về một thế giới của tương đối tính và cái gì tương đối thì không thể thường hằng và luôn luôn ở bên trong phạm vi của tư tưởng. Nếu chúng ta lấy một sự vật thuộc thế giới tương đối và do đó thuộc lĩnh vực hành động làm một nguyên nhân đầu tiên từ đó bất cứ sự vật nào khác cũng có sự bắt đầu của nó thì điều này sẽ là một hình thức suy luận sai lầm; vì chúng ta nhảy từ tương đối tính sang siêu việt tính, từ vô thường sang thường hằng, từ một sự vật hiện hữu sang một sự vật hiện hữu trên khía cạnh khác của hữu và phi hữu. Do đó cái mà các triết gia xem là nguyên nhân đầu tiên, thường hằng và bất khả tư nghi không nên được đồng nhất với trí tuệ tối thượng mà chư Phật và chư Bồ-tát đạt được.

Sự việc trí tuệ tối thượng là thường hằng và không thể bị làm thành một đề tài của tư tưởng phát xuất từ thực chất của nó. Vì nó là một trạng thái tâm linh mà chư Phật riêng chứng khi chư vị đi sâu vào chính cái nguyên lý tối hậu là nguyên lý không bị ảnh hưởng bởi bất cứ phạm trù nào của tư tưởng. Không nên nêu định nó như là một nguyên nhân gắn bó với các tiền tố và hậu tố của nó, nó đứng riêng một mình “một cách yên lặng” thành một trí tuệ tuyệt đối chiếu sáng xuyên qua tâm thức của người ta, nó là một sự kiện của kinh nghiệm không cho phép có bất cứ lập luận nào. Nó là Tathatà (như như), Tattva (như thị) được nhận thức trong tâm thức thâm sâu nhất của Như Lai. Vì nó không phải là một đối tượng bên ngoài Ngài, nên nó là một nguyên nhân tự túc, không phụ thuộc vào cái gì cả. Chúng



ta có thể bảo rằng đây là một trạng thái nhận thức thuần túy (pratyāmagati - tự chứng hành).

Và chính vì lý do này mà Lăng-già bao giờ cũng kiên trì làm cho sự nhận thức thuần túy này đừng trở nên một đối tượng cho sự hiểu biết lan man đối với những cái tâm tâm thường, đối với hàng triết gia và hàng Tiểu thừa. Nó chỉ nhằm cho những ai chẳng tỏ chút ngạc nhiên hay hốt hoảng, hay sợ hãi khi nghe rằng có một sự vật vượt ra ngoài năng lực tư duy của người ta, vì những người như thế thuộc gia tộc Như Lai thừa (Tathāgatayāna) ⁽¹⁾. Nhà Tiểu thừa không phủ nhận cái thực tính của thế giới khách quan về mặt tương đối tính của nó, ở đó tất cả các điều kiện (duyên) tồn tại; ông chỉ từ chối mà không chịu mở rộng chúng đến một cảnh giới mà ở đó chúng không thích ứng; và về sự hiện hữu và thực tính của một cảnh giới như thế thì ông tin chắc vì nhận thức tự nội của ông xác chứng nó. Người ta có thể hằng mong muốn đưa ra bằng chứng nào mạnh mẽ hơn, thâm sâu hơn và thuyết phục hơn về chân lý? Do đó, Lăng-già tuyên bố rõ ràng rằng: ⁽²⁾

“Các quả vị Dự lưu (Srotāpatti-phala - 預流果) Nhất lai (Sakridāgāmi - phala - 一來果), Bất hoàn (Anāgāmi - 不還果), A-la-hán (Arhattva - 羅漢果) ⁽³⁾ đều là những trạng thái điên đảo của tâm. Có khi Ta nói đến Tam thừa, có khi Ta nói đến Nhất thừa, và có khi Vô thừa; tất cả những phân biệt này đều nhằm cho những người

(1) Tr. 64.

(2) Tr. 65.

(3) Đây là các chứng đắc tâm linh của Tiểu thừa, quả vị A-la-hán là cao nhất trong bốn quả vị.



ngu, cho những người có trí thấp kém, hoặc cả cho những người có trí tuệ cao. Còn về việc nhập vào chân lý tối hậu (Paramārtha - Đệ nhất nghĩa đế) thì sự việc này vượt khỏi nhị biên. Khi người ta trú vào chỗ không có hình tướng (vô tướng - nirabhāsa) thì làm sao có thể thiết lập Tam thừa được? Tất cả các loại như Thiên định (Dhyāna), Vô lượng (Apramāṇa), Vô sắc định (Ārūpya), Tam-ma-địa (Samādhi) và Diệt tướng định (Nirodhasamāpatti)⁽¹⁾ đều không hiện hữu ở chỗ nào có Duy tâm (Cittamātra)".

13. Ẩn dụ về cát sông Hằng (Gangā).

Từ quan điểm tuyệt đối thì rõ ràng là chẳng cần tìm ích lợi gì cho các sự vật ở trong thế giới, chẳng cần nói năng, chẳng cần thuyết giảng gì có giá trị, và do đó, cứ để cho thế giới tiến hành theo ý nó và tìm ra sự giải đáp riêng cho nó nếu như nó muốn, vì rốt lại, chư Phật và chư Bồ-tát là gì? Đây hẳn là câu hỏi chờ sự giải đáp của nhà duy tuyệt đối. Các đoạn sau đây về ẩn dụ cát sông Hằng sẽ soi sáng về mặt này:⁽²⁾

"Bấy giờ Mahāmāti thỉnh bạch Thế Tôn: Trong kinh điển (désanāpātha - ngôn ngữ văn tự),⁽³⁾ Ngài dạy rằng chư Như Lai của quá khứ, hiện tại và vị lai thì giống như cát sông Hằng; có phải điều ấy phải được hiểu theo nguyên nghĩa không? Hay có một ý nghĩa nào khác cho nó? Bạch Thế Tôn, xin Ngài giải thích cho con?

(1) Nếu vấn đề, đây là tất cả các hình thức khác nhau của Thiên định.

(2) Tr. 229ff.

(3) Với thuật ngữ này, bản Đường chỉ dịch đơn giản là kinh (經) trong khi bản Tống dịch là sở thuyết cú (所說句), bản Ngụy là danh tự thuyết (名字說).



“Thế Tôn dạy: Này Mahàmati, đừng hiểu câu ấy theo nguyên nghĩa. Chư Phật trong quá khứ, hiện tại và vị lai là vô số theo như số cát sông Hằng. Tại sao? Vì sự so sánh vượt ra ngoài thế giới này, đây không phải là sự so sánh đúng đắn, có cái gì đó tương tự trong đây nhưng đây không hoàn toàn chính xác. Và, này Mahàmati, chư Như Lai không chủ trương một sự so sánh vượt ra khỏi thế giới này và không hoàn toàn giống. Khi Ta bảo rằng có chư Như Lai bằng với cát sông Hằng, là nhằm làm cho những kẻ ngu và những người tâm thường run sợ, những người này, tùy theo thể cách cảm thọ và các vọng kiến mà một số triết gia tôn giữ, bị ràng buộc vào chúng mà nghĩ rằng có một hữu thể thường hằng hoặc không có và tiếp tục quay tròn bánh xe hiện hữu, sinh diệt. Họ phải được làm sao để tránh xa lối đi ngật nghèo của bánh xe hiện hữu để họ mong cầu một đối tượng cao thượng và nắm lấy một đối tượng cao thượng? Như thế là tỏ ra rằng Phật tính là dễ đạt. Nếu được nghe rằng sự xuất hiện của một đức Như Lai giống như sự nở hoa udumbara (ưu đàm) thì họ có thể nản chí. [Do đó, Ta giảng rằng chư Như Lai giống như cát sông Hằng. Nhưng, lại nữa,] xét kỹ những người nào cần được dẫn dắt, Ta nêu trong kinh rằng sự xuất hiện của Như Lai là sự kiện quá hiếm hoi như sự nở hoa của cây udumbara. Này Mahàmati, hoa udumbara chưa bao giờ được ai trông thấy, trong khi chư Như Lai vốn đã xuất hiện trong đời và bây giờ cũng vẫn đang xuất hiện. Bảo rằng sự xuất hiện của Như Lai là một sự kiện hiếm hoi như sự nở hoa của cây udumbara thì đây không phải là một khẳng định được nêu ra phù hợp với cái biết tự nội của Ta. Khi một lời khẳng định nêu ra phù hợp với cái biết tự nội của Ta thì nó đi qua khỏi, nó vượt lên trên bất cứ so sánh nào có thể được hình thành trong



đời, do bởi sự không thể tin được của nó và nó sẽ không được kẻ ngu và những người tâm thường tin. Không có sự so sánh nào là tốt trong lĩnh vực của trí tuệ tối thượng đạt được bằng một sự thể chứng tự nội, vì chân lý (tattvam) vượt khỏi những dấu vết khả kiến đối với Tâm, mặt-na, và mặt-na thức. Chân lý là Như Lai, do đó không có sự so sánh nào tương hợp ở đây cả.

“Thế nhưng, này Mahàmati, cũng nên nêu ra một sự so sánh, tức là, chư Như Lai được bảo rằng nhiều như cát sông Hằng, cả hai bên đều như nhau, cả hai bên không khác nhau, tuy sự so sánh ấy không đúng cũng không sai. Này Mahàmati, chẳng hạn, cát của sông Hằng bị cá, rùa, cá heo, cá sấu, trâu, sư tử, voi, v.v... dẫm đạp lên, nhưng cát không bối rối, không có cảm giác đau đớn, cũng không phải cát không biết là bị dẫm lên, cát không có tướng tượng, trong sáng đẹp đẽ và không bị ô nhiễm. Đối với chư Như Lai cũng vậy, này Mahàmati, trí tuệ tối thượng của chư vị đạt được bằng nhận thức tự nội là con sông Hằng lớn lao, và các năng lực, các khả năng tâm linh, sự tự điều ngự của chư vị là cát; và chư vị bị các triết gia, những người ngu và những kẻ đối lập - họ là những con cá - dẫm lên, nhưng chư vị không bối rối, chư vị không có cảm giác đau đớn. Chư Như Lai, do bởi các bốn nguyện của mình, thành tựu mọi hạnh phúc phát sinh từ sự hài hòa tâm linh toàn hảo (samàpatti - Tam-ma-bạt-đê) vì lợi ích của mọi chúng sinh, mà không bối rối, không có cảm giác đau đớn. Do đó, chư Như Lai, giống như cát sông Hằng, không kể gì đến các chi tiết khác biệt, vì chư vị ở bên trên sự thích và không thích.

“Này Mahàmati, cát của sông Hằng không mất cái tính đất của chúng ngay cả khi lửa bùng cháy trên đất vào



cuối kiếp-ba (Kalpa), vì cát thuộc cùng bản chất với chính đất. Và này Mahàmati, vì đất cùng với lửa là một nên đất sẽ không bao giờ tiêu mất dù những người ngu và tâm thường bị rơi vào con đường không chân thực mà tưởng rằng đất sẽ cháy do bởi tính tương tục. Nhưng đất sẽ không bao giờ tiêu mất vì nó là thành tố mà nhờ đó lửa sinh sống. Cũng thế, này Mahàmati, Pháp thân của Như Lai, giống như cát sông Hằng, không bị đoạn diệt.

“Này Mahàmati, giống như cát sông Hằng là vô số lượng, cũng vậy, này Mahàmati, hào quang của Như Lai là vô số lượng, được chư Như Lai phóng chiếu vào các hội chúng và các quốc độ của hết thầy chư Phật để gây sự chín muồi và cảm ứng của mọi chúng sinh.

“Này Mahàmati, vì cát sông Hằng vẫn giữ tính chất vốn có của nó mà không biến thành cái gì khác, cũng vậy, này Mahàmati, chư Như Lai, do bởi chư vị đã dứt khỏi cái nguyên nhân của sự hiện hữu hữu vi, đã vượt ra khỏi cảnh giới sinh diệt.⁽¹⁾

“Này Mahàmati, vì cát sông Hằng chẳng để ý gì tới việc một số cát bị mang đi hay một số cát được ném thêm vào, cũng thế, này Mahàmati, trí tuệ (jnanà) của chư Như Lai được đưa vào làm chín muồi tất cả các chúng sinh không biết giảm, không biết tăng, vì pháp không có tính hữu tình. Này Mahàmati, các hữu thể có thân thể bị đoạn diệt, còn các hữu thể không có thân thể thì không như vậy và pháp thì không có thân thể.

(1) Nguyên nghĩa là “không bị sinh ra cũng không biến mất trong Luân hồi (Samsàra)”.



“Này Mahàmati, như một người không thể có được bơ hay dầu hay những thứ như thế do từ cát của sông Hằng được, tuy nhiên người ấy có thể cật lực vắt ép cát để được các thứ ấy, cũng thế,⁽¹⁾ này Mahàmati, tuy rằng chư Như Lai phải nén chịu khổ nhọc vô cùng vì lợi ích của hết thảy chúng sinh, hễ chừng nào hết thảy chúng sinh chưa được chư Như Lai dẫn vào Niết-bàn thì chư vị vẫn không bao giờ từ bỏ sự hoàn thành các bốn nguyện mà chư vị tôn giữ trong chỗ thâm sâu của trái tim mình trong Pháp giới (Dharmadhātu) [tức cảnh giới của pháp], và sở dĩ như thế là do bởi chư vị có lòng đại từ bi.

“Này Mahàmati, như cát sông Hằng chảy dọc theo các bờ nước chứ không chảy theo chỗ không có nước, cũng thế, này Mahàmati, tất cả các thuyết giảng của chư Như Lai về Phật pháp xảy ra phù hợp với dòng Niết-bàn. Vì lý do này mà chư Như Lai được bảo rằng giống như cát của sông Hằng. Này Mahàmati, ở đây ý nghĩa của luân hồi không áp dụng cho chư Như Lai; này Mahàmati, đoạn diệt là ý nghĩa của luân hồi. Và, này Mahàmati, cứu cánh tối hậu của sinh diệt thì không biết được. Đã thế thì làm sao ta lại có thể khai thị pháp theo ý nghĩa của luân hồi? Đoạn diệt là ý nghĩa của luân hồi. Này Mahàmati, người ngu và những kẻ tầm thường thì không biết được như thế.

“Mahàmati hỏi: Bạch Thế Tôn, nếu cứu cánh tối hậu là không thể biết được thì làm sao tất cả các chúng sinh

(1) Thí dụ này không vững ở chỗ cho rằng lấy được bơ do từ cát, nhưng chúng ta có thể xem phần “cật lực... vắt ép” là so sánh với công lao không đền đáp được của Như Lai đã nỗ lực vì hết thảy chúng sinh hữu tình dù các chúng sinh không hiểu được lòng yêu thương hết sức thấm đậm được ban bố cho họ.



hữu tình lại có thể đạt giải thoát khi họ đang sống giữa sinh diệt?

“Thế Tôn đáp: Này Mahàmati, khi cái nguyên nhân^(*) được gỡ đi những gì là ký ức [tức tập khí hay vāsana] hay lý luận hư ngụy và phân biệt sai lầm từ thời vô thủy, và khi ngay chính trong phân biệt xảy ra một sự đột biến do hiểu rằng các đối tượng bên ngoài là những hình tướng hay những biểu hiện của chính tâm mình thì bấy giờ có giải thoát, đấy không phải là đoạn diệt. Do đó, này Mahàmati, không có hoàn cảnh để nói về sự vô cùng. Này Mahàmati, một sự chấm dứt vô tận thì đồng nghĩa với phân biệt; và ngoài phân biệt thì không có gì hiện hữu cả. Khi thế giới nội tại hay ngoại tại được nhìn bằng trí tuệ (buddhi) thì này Mahàmati, quả thực chúng ta thấy mọi sự vật vượt lên trên cái nhị biên của cái biết và cái được biết. Chỉ vì cái vô minh của cái tâm phân biệt mà sự phân biệt xảy ra, khi ta hiểu được như thế thì phân biệt biến mất.

“Nhân đây mà bảo rằng:

“Những ai nhận thức rằng chư Phật giống như cát sông Hằng, không dính dáng gì đến đoạn diệt hay đến luân hồi thì những kẻ ấy thực sự nhìn thấy chư Như Lai.

“Như cát sông Hằng luôn luôn thoát khỏi mọi khiếm khuyết, luôn luôn chảy dọc theo dòng nước, bản thể của Phật tính cũng như vậy”^(*)

(*) Có lẽ là “cái tâm” thay vì “cái nguyên nhân”. (Người dịch ra tiếng Việt)

(*) Đoạn văn dài trên cũng như nhiều chỗ trích khác, hơi khác với phần dịch của chính Suzuki trong bản dịch kinh Lăng-già của chính ông. (Lời người dịch)



PHẦN II

NỘI DUNG TRI THỨC CỦA KINH NGHIỆM PHẬT GIÁO

Sau khi đã soi sáng ở một mức độ nào đó, dù không triệt để như một cái nhìn toàn bộ của Lăng-già có thể đòi hỏi, về mặt nội dung tổng quát của nó và đặc biệt là về bản chất cái tâm thức thâm sâu nhất của đức Như Lai được gọi là Pratyàtmāyajnāgocara (Tự chứng Thánh trí cảnh giới), bây giờ chúng ta hãy tiến hành xem sự trang bị tri thức nào là cần thiết cho một vị Bồ-tát trước khi ngài có thể đạt tới sự thể chứng tự nội được cổ vũ mạnh mẽ trong kinh. Sự trang bị tri thức ấy gồm hai phần, phần luận lý và phần tâm lý, theo một cách, là nội dung triết học về kinh nghiệm trực giác mà vị Bồ-tát đạt được sự trang bị này có thể được xem như là thái độ tri thức mà ngài phải đạt được trước khi bước vào con đường tu tập Phật giáo, hoặc như là cái triết học về điều mà ngài đã thể hội mà vốn là một hữu thể có lý luận sau này ngài phải tiếp tục nghiên cứu. Trong mỗi trường hợp, Lăng-già đều công hiến cho chúng ta một lý niệm để cùng với bức thông điệp về sự tự chứng, và đây đã là điểm phải bàn cãi trước đã trong hàng luận gia Phật học muốn nêu dứt khoát trường hợp nào là chủ đề quan trọng hơn của kinh. Dù thế nào đi nữa, bây giờ chúng ta cũng cứ chuẩn bị để nhìn xem nền tảng triết học của kinh nghiệm Phật giáo là gì đã.



Về mặt lịch sử, Lăng-già đã được xem là một sự trình bày về các đề tài sau: Năm Pháp, Ba Tự tính, Tám Thức và Hai Vô ngã. Các học giả Phật học, người Ấn Độ, Trung Hoa và Nhật Bản vốn luôn hoàn toàn nghiêng về những gì có thể được định danh bằng một phương pháp phân tích theo số mục. Toàn bộ bản kinh trước nhất được chia thành rất nhiều phần (chương) và mỗi phần lại được chia thành nhiều tiết, và vân vân...; và những ý tưởng quan trọng được triển khai trong các phần, tiết ấy được rút ra mà hợp lại theo thứ tự bằng số mục một, hai, ba và vân vân. Họ thường không nhìn thấy được một tư tưởng trung tâm xuyên suốt bản kinh, giống như người leo núi luôn luôn phải chú ý vào những chi tiết trên đường chứ không thể nhìn thấy ngọn núi như là một toàn bộ. Bây giờ, triết học của Lăng-già là một lý niệm tuyệt đối và tất cả các tiêu đề bằng số mục ấy là những chi tiết được dùng để thiết lập chủ đề chính. Nhưng ở đây, trước hết tôi sẽ bàn từng đề mục riêng lẻ và rồi sắp xếp nó làm sao để tạo thành một hệ thống toàn bộ trong một khuôn thức tập trung hơn.

1. Năm Pháp

Trước hết “Pháp” (Dharma) là một từ rắc rối, khó mà sử dụng cho đúng và tuy vậy, lại là một trong những thuật ngữ quan yếu nhất trong Phật giáo. Vì nó được dùng theo nhiều nghĩa khác nhau cho nên công việc nghiêm túc của dịch giả hay luận gia là phải biết chính xác thuật ngữ này nghĩa là gì trong một văn mạch nêu sẵn. Theo từ nguyên, “Pháp” phát xuất từ căn ngữ dhri, “cầm nắm”, “mang”, “hiện hữu”; hình như luôn luôn có một cái gì đó thuộc ý tưởng “tồn tại” cũng đi kèm với nó. Ý nghĩa thông thường nhất và quan trọng nhất được dành cho nó trong Phật giáo



là “chân lý”, “pháp tắc”, “tôn giáo” như được nêu định trong các từ “Diệu pháp” (Sadharmā), “Pháp thân” (Dharmakāya), “Pháp luân” (Dharmacakra), “Pháp môn” (Dharmaparyāya), v.v... Thứ hai, “Pháp” được dùng trong nghĩa “sự hiện hữu”, “hữu thể”, “đối tượng”, hay “sự vật” chẳng hạn như trong “Nhất thiết pháp không” (sarvadharmasūnyatā), “Pháp vô ngã” (Dharmānairātmya), v.v... Thứ ba, “Pháp” đồng nghĩa với “đức hạnh”, “công chính”, “chuẩn tắc”, không chỉ theo ý nghĩa đạo đức mà cả trong ý nghĩa tri thức nữa. Trong trường hợp thứ ba này, “Pháp” là “chân lý”, “tiêu chuẩn”, “phạm trù”, hay là một tên gọi chung cho một loại sự vật hay ý niệm. Thứ tư, “Pháp” có khi được dùng theo cách bao hàm nhất, gồm tất cả các ý nghĩa nêu trên và chính trong trường hợp này chúng ta rất thường có khuynh hướng là cứ để nguyên gốc mà không dịch hơn là tìm một từ tương đương trong một ngôn ngữ khác.^(*) Ví dụ, khi pháp (dharma) và phi pháp (adharma) là trái nghĩa nhau thì *pháp* ở đây được dùng một cách rõ ràng theo trong nghĩa rộng nhất của nó; nó không chỉ riêng là giáo lý của đức Phật, cũng không phải là một tiêu chuẩn đạo đức được dựng nên đối nghịch với tà vạy, cũng không trở đến sự hiện hữu theo thông thường. Thực ra, nó gồm tất cả những ý nghĩa ấy. Thuật ngữ này có thể được hiểu là bất cứ cái gì mà một cái gì của nó đó có thể được khẳng định, và từ *phi pháp* đối nghịch với nó nghĩa là bất cứ cái gì phủ định sự xác định, về luận lý học hay về hữu thể học, hay chỉ là về vật lý học hay đạo đức học.

(*) Trong ngôn ngữ Phật học Việt Nam, ta đã quen dùng từ “Pháp” thay cho Dharma. (Từ đây xin nhắc đọc gia rằng những chú thích cuối trang bằng dấu hoa thị (*) là lời của người dịch ra Việt ngữ).



Pháp và phi pháp được dùng theo nghĩa này từ đầu cho đến hết chương thứ nhất của Lăng-già. *Nhất thiết pháp* (sarvadharmā) có thể được xem là rộng rãi trong ý nghĩa của nó. Thực vậy, nó có thể gồm cả phi pháp cũng như pháp, vì phi pháp cũng là một pháp một khi nó là một hình thức khác của khẳng định. “Nhất thiết pháp” có thể được dùng hoán đổi với “nhất thiết hữu” (sarvabhava). Ta còn thấy một cách dùng theo nghĩa rộng của “Pháp” nữa trong từ “Phật Pháp” (Buddhadharma), vì từ này không những bao gồm ý tất cả các giáo lý vẫn thường mang tên của đức Phật mà còn gồm ý tất cả những sinh hoạt, những tổ chức, những sự vật vật lý, những vận hành tâm linh và quả thực, mọi thứ có liên hệ với Phật giáo theo bất cứ cách nào có thể có. Như thế “Phật Pháp” có thể trở thành bao gồm toàn bộ vũ trụ và tất cả những gì có trong đó. “Pháp” trong Năm Pháp hầu như có thể dịch là “phạm trù”.

Năm Pháp (dharma) là Danh (nāma), Tướng (nimitta), Phân biệt (vikalpa), Chánh trí (samyagjñāna), và Như như (tathatā).⁽¹⁾ Những ai muốn đạt tới tinh thần của đức Như Lai thì cần phải biết Năm Pháp này là gì; những người tầm thường thì không biết chúng, vì không biết chúng nên những người này phán đoán sai lầm và trở nên bị chấp vào các hình tướng bên ngoài. Nay Danh không phải là những cái gì thực, chúng chỉ là tượng trưng (samketa, giả lập,), chúng không đáng để người ta chấp vào như là những thực tính. Người ngu cứ trôi lăn theo cái dòng chảy của những cấu trúc không thực mà lúc nào cũng nghĩ rằng quả thực là có những thứ như “tôi” và “của tôi”. Họ cứ nắm chắc lấy những đối tượng giả tướng này, từ đó mà họ tôn

(1) Các tr. 224ff, 228.



giữ tham lam, sân hận và si muội, tất cả đều che lấp ánh sáng của trí tuệ. Các phiền não này dẫn họ đến các hành động mà những hành động này cứ tái diễn, tiếp tục dẹt cái kén cho chính tác nhân. Tác nhân này giờ đây được giam một cách an toàn trong cái kén ấy và không thể thoát ra khỏi sợi chỉ rối reng của các phán đoán sai lầm. Anh ta trôi dạt dờ trên biển luân hồi, và như con tàu vô chủ, anh ta phải trôi theo các dòng nước của biển ấy. Anh lại còn được ví với bánh xe kéo nước (ghattiyantara) cứ luôn luôn quay tròn trên cùng một cái trục mà thôi. Anh không bao giờ vươn lên hay phát triển, anh vẫn chính là anh chàng xưa cũ khờ khạo mù quáng mò mẫm và phạm tội ấy. Do bởi si muội anh không thể thấy được rằng tất cả các sự vật thì giống như huyền thuật, ảo ảnh hay giống như bóng trắng trong nước, anh không thể thoát ra khỏi ý niệm hư ngụy về ngã thể (svabhāva - tự tính), về “tôi và của tôi”, về chủ thể và đối tượng, về sinh, trụ và diệt, anh không hiểu ra rằng tất cả những thứ này đều là những sáng tạo của tâm và bị diễn dịch sai lầm. Vì lý do ấy mà cuối cùng anh trở nên tôn giữ những khái niệm như đáng Tự tại, Thời gian, Nguyên tử và Thắng giả (Pradhāna),⁽¹⁾ rồi trở nên bị dính chặt trong các hình tượng mà không thể thoát khỏi bánh xe vô minh.

Tướng (nimitta) nghĩa là các tính chất thuộc đối tượng cảm quan như thuộc về mắt, về mũi, v.v... và phân biệt (vikalpa) nghĩa là sự đặt tên cho tất cả các đối tượng và tính chất này mà phân biệt cái này khác với cái kia. Kinh viết: “Lại nữa, này Mahāmātī, phân biệt là điều mà do bởi

(1) Thắng giả (Pradhāna) là một loại Mâm mống Tiên sơ mà theo triết học số luận, mâm mống này trở thành nguyên nhân của tất cả mọi hình tượng vật chất.



nó, các tên gọi (danh) được nêu ra. Các ấn tượng được trao cho các hình tượng mà bảo rằng “Cái này là như thế này chứ không phải như thế kia”, và rồi chúng ta có những tên gọi như voi, ngựa, bánh xe, người hầu, đàn bà, hay đàn ông, từ đó mà phân biệt xảy ra”.⁽¹⁾

Chánh trí (Samyaginàna) là ở chỗ hiểu đúng bản chất của Danh và Tướng như là sự nêu rõ và chỉ định lẫn nhau. Chánh trí là ở chỗ nhìn thấy cái tâm không bị dao động bởi các đối tượng bên ngoài, ở chỗ không bị mang đi xa bởi nhị biên như đoạn diệt luận hay thường hằng luận và ở chỗ không bị rơi vào trạng thái của Thanh văn và Duyên giác cũng như không bị rơi vào luận điệu của các triết gia.

Khi một thế giới của Danh và Tướng được nhìn bằng con mắt của Chánh trí thì người ta thể hội được rằng phải biết Danh và Tướng không phải là phi hiện hữu cũng không phải là hiện hữu, rằng chúng vốn vượt trên cái nhị biên về khẳng định (samàropa - kiến lập) và bác bỏ (apavàda - bài bác), và rằng tâm trụ trong một trạng thái an tĩnh tuyệt đối không bị Danh và Tướng làm sai lạc. Được như thế là đạt được trạng thái Như như (tathatà) và vì trong hoàn cảnh này không ảnh tượng nào nổi lên nên vị Bồ-tát thể nghiệm an lạc.⁽²⁾

2. Ba hình thức của Trí.

Ba hình thức của Trí được gọi là Svabhàvalakshanatraya (Tam Tự tính tướng)⁽³⁾ ít nhiều là sự tóm thâu hay sự xếp

(1) Tr. 266.

(2) Đoạn dịch Anh ngữ về một phần của tiết này được nêu ra ở nơi khác trong cuốn sách này, ở đó có một sự so sánh giữa ba bản dịch Trung Hoa và một bản Phạn ngữ.

(3) Các tr. 67, 227.



loại lại của năm Pháp. Svabhàva hay sva-bhàva, nguyên nghĩa là “tự tính”, “ngũ thể” hay “sự hiện hữu đúng nó trong chính nó”, và lakshana là “dấu hiệu đặc biệt hay những dấu hiệu phân biệt một sự vật này với một sự vật khác. Tập hợp từ được hiểu theo nguyên nghĩa như thế xem ra như chẳng liên hệ gì với cái biết (trí). Tuy nhiên, ý nghĩa là thế này, vì hiện hữu (bhava - hữu) được cái tâm quan niệm hay nhận biết, nên sự hiện hữu tự làm cho nó được hiểu theo ba cách đặc biệt và khác nhau, và trong ba cách hiểu hay ba cái nhìn (kiến giải) về hiện hữu này, cách nào cũng được những ai có thể chủ trương cái nhìn đặc biệt ấy xem là tối hậu và chân thực về tự tính của hiện hữu. Như thế, nhóm từ sva-bhàva-lakshana có thể áp dụng vào bản chất của chính cái trí và đồng thời vào đối tượng của nó, tức là vào sự hiện hữu nói chung. Cái động cơ nằm bên dưới sự sắp xếp này là xem cái trí nào hay cái nhìn về hiện hữu nào là cần cho việc đạt được cái chân lý mang lại sự giải thoát khỏi khổ đau và trói buộc của hiện hữu, và ba dấu hiệu đặc biệt được gọi như thế sẽ miêu tả đúng đắn bản chất của trí hơn là của đối tượng của trí. Svabhàva trong trường hợp này phải được hiểu như là một từ ngữ thuộc tri thức học.

Trong ba Tự tính, tự tính thứ nhất được gọi là Biến kế sở chấp (Parikalpita = Pari + Kalpita, được bày đặt ra hay được tưởng tượng ra), sự phân biệt sai lầm của phán đoán và phát xuất từ sự hiểu đúng bản chất của các sự vật, bên trong cũng như bên ngoài và hiểu đúng mối liên hệ giữa các sự vật như là những cá thể độc lập hay như là thuộc cùng một loại. Tự tính thứ hai là Y tha khởi tính (Paratantra), nguyên nghĩa là “phụ thuộc vào cái khác” là một cái trí dựa vào một sự kiện nào đó tuy những sự kiện này không liên hệ đến bản chất thực sự của hiện hữu. Đặc



trưng của cái trí này là nó hoàn toàn không phải là một sáng tạo chủ quan được sinh ra từ cái không suông mà nó là cấu trúc của một thực tính khách quan nào đó mà nó phụ thuộc vào để làm chất liệu. Do đó, nó có nghĩa là “sinh khởi dựa vào một chỗ tựa hay một căn bản (à'sraya - sở y)”. Và chính do bởi cái trí này mà tất cả các loại sự vật, bên ngoài và bên trong, được nhận biết và tính đặc thù và tính phổ quát được phân biệt.⁽¹⁾ Y tha khởi tính (Paratantra) do đó tương đương với cái mà ngày nay ta gọi là cái trí (cái biết) tương đối hay tương đối tính; trong khi Y tha khởi là sự tạo ra sự tưởng tượng hay tâm của người ta. Trong bóng tối, một người đập vào trên một cái gì đó và vì tưởng rằng đấy hẳn là một con rắn nên anh ta sợ hãi. Đây là Y tha khởi, một phán đoán sai lầm hay một cấu trúc tưởng tượng được kèm theo bằng một sự kích thích không xác đáng. Bấy giờ anh ta cúi xuống nhìn kỹ vật ấy và thấy rằng đấy là một đoạn dây thừng. Đây là Y tha khởi, cái trí tương đối. Anh ta không biết sợi dây thừng thực sự là gì và tưởng nó là một thực tính, đặc thù và tối hậu.

Trong khi khó mà phân biệt một cách tinh tế Biến kế sở chấp (Parikalpita) với Y tha khởi (Paratantra) từ những xác định và định nghĩa vắn tắt này, thì Y tha khởi hình như ít ra cũng có một mức độ sự thật nào đó về mặt tự chính các đối tượng, nhưng Biến kế sở chấp không chỉ bao gồm một sai lầm tri thức mà còn gồm một số chức năng cảm nhận được vận hành theo với sự phán đoán lầm lạc. Khi một đối tượng được nhận thức như là một đối tượng hiện hữu bên trong hay bên ngoài thì cái hình thức nhận biết gọi là Y tha khởi xảy ra. Nhận đối tượng này là thực,

(1) Tr. 67.



cái tâm nhận xét kỹ hơn về nó cả về mặt tri thức cả về mặt cảm nhận, và đây là hình thức hiểu biết gọi là Biến kế sở chấp. Sau cùng, có thể chúng ta càng làm cho rối reng thêm khi áp dụng những cách suy nghĩ ngày nay của chúng ta vào những cách suy nghĩ thời xưa khi những cách suy nghĩ này chỉ đơn thuần được vận hành do những đòi hỏi có tính cách tôn giáo chứ không do những đòi hỏi vô tư có tính cách triết lý.

Hình thức thứ ba của trí (cái biết) và Viên thành thực (parinishpanna) tức cái biết toàn hảo và tương đương với Chánh trí (samyaginana) và Như như (tathata) của năm Pháp. Đây là cái trí có được khi ta đạt tới trạng thái tự chứng bằng cách vượt qua Danh, Tướng và tất cả các hình thức phân biệt hay phán đoán (vikalpa). Đây cũng chính là Như như, đây là Như Lai tạng Tâm (Tathagatagarbha-hridaya), đây là một cái gì không thể bị hủy hoại (avinà'sa - bất hoại) ⁽¹⁾. Sợi dây thừng giờ đây được nhận biết theo thể diện chân thực của nó. Nó không phải là một sự vật được cấu thành do các nguyên nhân và điều kiện (nhân-duyên) và giờ đây đang nằm trước mặt chúng ta như là một cái gì ở bên ngoài. Từ quan điểm của nhà duy tuyệt đối theo như Lăng-già chủ trương, sợi dây thừng là phản ảnh của chính cái tâm của chúng ta, tách ra khỏi cái tâm thì nó không có khách quan tính, về mặt này thì nó là phi hiện hữu. Nhưng cái tâm vốn do từ đó mà thế giới phát sinh là một đối tượng của Viên thành thực, tức cái Toàn đặc trí.

Các câu kệ sau đây được dịch từ bản Phạn ngữ ⁽²⁾ trong đó sự liên hệ về Ba Tự tính được bàn có phần kỹ.

(1) Các tr. 67, 277.

(2) Các tr. 130-133.



Đây là một trong những nhóm kệ khó trong Lăng-già vì ý nghĩa khá tối tăm. Tôi đã nêu ra đây sự diễn ý của tôi hơn là một bản dịch theo đúng như trong nguyên bản thì nó sẽ rất khó hiểu đối với một độc giả bình thường. Nhóm kệ này được ngắt ra thành năm phần và được nêu ra lại với ít nhiều khác nhau trong phần “Tổng kệ” (Sagāthakam) của kinh. Các câu kệ ấy như sau:

“Khi Tâm (citta) bị thế giới đối tượng trói buộc thì trí (jnāna) được thức tỉnh và sự lý luận xảy ra, nhưng trí tuệ tối thượng (prajna) chỉ có được ở chỗ nào không có các hình tướng - một trình độ cao hơn của ý thức (182).

“Do bởi nhận thức Biến kế sở chấp về hiện hữu thì nó có vẻ thực; từ quan điểm Y tha khởi thì không có thực tính nào như vậy, cái phân biệt Biến kế sở chấp chỉ đúng cho đến khi có một trạng thái lẫn lộn; trong cái thấy Y tha khởi thì không có phân biệt [chủ quan] (183).

“Dù có nhiều sự vật được sản sinh bởi huyền ảo nhưng trong chúng vẫn không có giá trị nào (siddhi - thành tựu); cũng thế, trong sự phân biệt Biến kế sở chấp gây nên tính đa phức của các tướng trạng không có giá trị nào (184).

“Tướng là do bởi con đường xấu của quá khứ, kết quả của một cái tâm bị trói buộc; đối với người ngu, nó trở thành đối tượng cho cái nhận thức Biến kế sở chấp của họ là cái nhận thức được hình thành trên cái bản chất [tương đối] Y tha khởi của các sự vật (185).

“Sự hiện hữu theo như nhận thức Biến kế sở chấp mà [người ngu] tạo thành có bản chất của tương đối tính; và chính về mặt bản tính tương đối của hiện hữu này mà sự phân biệt tạo ra những tướng trạng đa phức (186).



“Có cái [trí] thế gian (samvriti) và cái chân lý tối hậu (paramārtha - đệ nhất nghĩa đế) và một cái thứ ba là học thuyết phi nguyên nhân (nàstihetukam); Biến kế sở chấp thuộc trí thế gian; khi nó được tách rời ra thì cảnh giới của người trí được biểu lộ (187).

“Như trong trường hợp nhà ảo thuật thể hiện cái đa phức từ cái đơn nhất dù thực ra không có cái đa phức; bản chất cái nhìn Biến kế sở chấp về hiện hữu cũng như vậy (188).

“Như bệnh nhặm mắt khiến cho người ta tưởng ra nhiều hình tướng khác nhau dù chính bệnh nhặm mắt không dính dáng gì đến các hình tướng hay không hình tướng, cái bản chất tương đối của hiện hữu đối với người chưa chứng ngộ cũng như vậy (189).

“Giống như vàng ròng, nước sạch không bị bụi đất, và bầu trời không có mây, bản chất bị phân biệt thì thanh tịnh (190).

“Không có thực tính nào là bị phân biệt trong cái nhìn Biến kế sở chấp về thế giới, nhưng Y tha khởi (tương đối tính - paratantra) tự nó hiện hữu; nên sự khẳng định và phủ định được đưa ra theo đấy, đấy là những sản phẩm của phân biệt (191).

“Nếu Biến kế sở chấp là phi hiện hữu do bởi bản chất của Y tha khởi (paratantra); từ mối liên hệ giữa Danh và Tướng mà sự phân biệt Biến kế sở chấp sinh khởi (192).

“Nhưng Biến kế sở chấp không phải là toàn hảo tối hậu, nó chỉ có một cách sinh khởi [là dựa vào Y tha khởi]; do đó mà bảo rằng chân lý tối hậu (Đệ nhất nghĩa đế) là thanh tịnh trong tự tính của nó (193).



“Có mười⁽¹⁾ loại Biến kế sở chấp và sáu loại Y tha khởi (Tương đối tính); còn về cái mà Ta gọi là Như như trong thức tâm thâm sâu nhất của Ta thì không có sự sai khác nào trong nó (195).

“Năm Pháp là chân lý, và Ba Tự tính cũng thế, khi vị Tu hành (Yogin) thấy rõ điều này thì vị ấy không đi ra ngoài Như như (Tathatà) (196).

“Cái được gọi là Tướng [và] Y tha khởi, đấy là do bởi phân biệt; nhưng hiện tượng Biến kế sở chấp xảy ra tùy thuộc vào Y tha khởi (197).

“Tuy nhiên, khi [sự hiện hữu] được phân biệt (vivecya - quán sát) một cách trung thực bởi trí (buddhi) thì không có sự phân biệt Y tha khởi cũng không có sự phân biệt Biến kế sở chấp. Cũng không có cái gì được gọi là Viên thành trí (parinishpanna) thì làm sao có thể có cái gì được cái trí biện biệt chứ (198)?

“Trí mà toàn hảo (viên thành) thì vượt khỏi cái nhị biên của hữu và phi hữu; làm sao có thể có hai cái nhìn (kiến giải) về hiện hữu [được gọi là Biến kế sở chấp và Y tha khởi] được (199)?

“Trong cái nhìn Biến kế sở chấp về hiện hữu, nhị biên được thiết lập; và với những kiến giải lập nhị biên này, tính đa phức được nhìn thấy là bị phân biệt, nhưng cảnh giới của người trí thì thanh tịnh (200).

(1) Trong tất cả các bản dịch Trung Hoa, chúng ta thấy có mười hai loại thay vì mười loại.



“Quả thực tính đa phức bị phân biệt, nó bị phân biệt tùy thuộc vào Y tha khởi (paratantra - tương đối tính); nếu sự phân biệt của một người xảy ra theo một cách nào khác nữa thì người ấy theo các học thuyết của các triết gia (201).

“Cái phân biệt được gọi là bị phân biệt; ý niệm về nhân duyên sinh khởi từ nỗ lực hệ thống hóa các kiến giải triết học; khi cái nhị biên của phân biệt bị loại bỏ thì thực sự có cái nhìn toàn hảo ấy (parinishpanna - viên thành thực) về hiện hữu (202)”.

Sự liên hệ ⁽¹⁾ giữa năm Pháp và ba Tự tính có thể được lập bảng như sau:

Năm Pháp	{	Danh	}	Biến kế sơ chấp	}	Ba Tự tính
		Tướng				
		Phân biệt		Y tha khởi		
		Chánh trí		Viên thành thực		
		Như như				

Khi xét bảng kê này cũng như khi nghiên cứu các phần khác của triết học Phật giáo, chúng ta phải luôn luôn ghi nhớ một điều, như tôi đã khẳng định trước đây, rằng tư tưởng Phật giáo luôn luôn phát sinh từ đời sống Phật giáo; rằng luận lý học, hay tâm lý học, hay siêu hình học Phật giáo không thể được hiểu đúng đắn nếu như chúng ta không hiểu rằng các sự kiện của kinh nghiệm Phật giáo là cái căn bản của nó, và do đó luận lý học thuần túy không phải là chìa khóa cho sự hiểu biết triết học Phật giáo.

(1) Tr.68, câu kê 134; và xem tr. 229, câu 6; tr. 285, câu 56.

Nimittam nāma samkalpā svabhāvadvayalakṣaṇam.

Samyagjñānam hi tathatā paraniṣpanmalakṣaṇam.



3. Hai loại Trí

Việc phân chia cái biết (trí) về chân lý (satya) Tục đế (Samvriti) và Đệ nhất nghĩa đế (Paramārtha) ⁽¹⁾ cũng được tác giả của Lăng-già biết tới, nhưng chính do bởi trường phái Trung quán (Madhyamika) của Long Thọ (Nāgārjuna) mà sự phân biệt này được nêu rõ ràng thành một hệ thống. Họ tạo nên phần lớn hệ thống ấy để giải thích cái khía cạnh nhị biên của kinh nghiệm trong các khảo luận của họ về học thuyết Trung Đạo. Trong Lăng-già, ta có thể bảo rằng ý niệm này được báo trước khi nó trở đến “Thế tục” (vyavahāra - kinh nghiệm thực tiễn) theo đó đức Phật thừa nhận sự khả hữu của các khái niệm như hữu và phi hữu (vô), sinh và tử, sở duyên và năng duyên, sở chấp và năng chấp, v.v... “Thế tục” ⁽²⁾ thuộc cuộc sống bình thường trong đó nguyên lý của đặc thù điều động, và trong khi mà sự hiện hữu tương đối và tạm thời của huyền ảo vẫn được chấp nhận, lối ngôn ngữ thông thường cũng phải được chấp nhận cho những mục đích thực tiễn. Tuy nhiên, khi kinh tiếp tục tiến xa mà giải thích các đặc trưng của hình thức Y tha khởi của cái biết thì xuất hiện các thuật ngữ Tục đế và Đệ nhất nghĩa đế, như chúng ta đã ghi nhận trong các bài kệ được trích dẫn. Tục đế dẫn đến tính đặc thù và Đệ nhất

(1) Thuật ngữ “Đệ nhất nghĩa đế” (Paramārtha) đôi khi (tr. 87) được dùng đối lập với “Cảnh giới của ngôn từ, phân biệt và trí thức” (vay-vikalpa - buddhi-gocara - ngôn ngữ phân biệt trí canh) hay đối lập với “sự phân biệt về đặc thù tính và phổ quát tính” (tr. 89). Trong trường hợp này, Đệ nhất nghĩa đế đồng nghĩa với trí tuệ tối thượng được thể chứng trong thức tâm sâu kín nhất của người ta, đây là chủ đề chính yếu của Lăng-già.

(2) Vyavahāra nghĩa là “sự dùng” hay “cái thế cách tâm thường (của thế gian)”. Tr. 85.



nghĩa đế là một trạng thái tâm thức khi người ta vượt khỏi Tục đế (của tính đặc thù). Các bài kệ cùng soi sáng cho ý nghĩa của cái nhìn Biến kế sở chấp và Y tha khởi về hiện hữu và đồng thời soi sáng cho mối liên hệ của chúng với quan niệm Trung quán về Tục đế (samvritisatya). Chúng rất phức tạp về ý nghĩa và khó mà diễn tả chính xác và đầy đủ được. Nhưng ý chính hình như là thế này: tâm được vận hành khi nó chịu để cho nguyên lý của cá biệt gây điều kiện cho nó. Biến kế sở chấp và Y tha khởi theo sau điều này mà khuấy động tâm thức lên. Y tha khởi thuộc về trí, vì nó vận hành tùy thuộc vào cái gì đó ở bên ngoài chính nó. Nó là một loại diễn tả. Nó không thể luôn luôn đúng, nhưng nó không sáng tạo ra cái gì do từ nó cả. Mặt khác, Biến kế sở chấp thì dệt thành một thế giới tưởng tượng riêng của nó mà chẳng để ý gì đến giá trị khách quan của nó. Nó luôn luôn ở trong hư vọng không những theo ý nghĩa luận lý mà cả về tâm lý nữa. Điểm ách yếu về nó là nó phân biệt “tôi và của tôi” từ những gì không thể là “tôi và của tôi” và chấp sự phân biệt này là thực và tối hậu mà trở nên bị ràng buộc vào nó, điều này lên cao nhất trong sự ích kỷ trong lĩnh vực đạo đức. Một khi đã khẳng định như thế thì mọi xấu xa xuất hiện theo, nối kết với cuộc sống. Y tha khởi vốn có thể trong tự nó thì trong trắng, trở thành kẻ hầu hạ trong Biến kế sở chấp và những gì do nó tạo ra cũng được xác chứng về mặt trí thức bằng tất cả những hậu quả thực tiễn của nó. Y tha khởi và Biến kế sở chấp tùy thuộc vào nhau. Viên thành thực là vượt khỏi cả hai hình thức này của cái biết. Đây là Đệ nhất nghĩa đế, cái trí tuệ siêu việt tối thượng, trong khi hình thức Tục đế nổi rõ trong thế giới của Biến kế sở chấp và Y tha khởi.



Hai loại trí (Buddhi)⁽¹⁾ được phân biệt ở các chỗ khác trong kinh có thể xem là tương ứng với Tục đế và Đệ nhất nghĩa đế. Trong các dòng sau đây⁽²⁾ được lập lại trong “Tổng kệ” (các câu 54-55), chân lý hay thực tính (bhùtakoti - thực tế) thì trái nghịch với hình ảnh được phản ánh của nó hay sự tương tự (ảnh tượng - pratibimba): “Như ông vua hay người gia trưởng cho những người con của mình đủ loại đồ chơi trông giống như nai hay các con vật khác mà đồ dành và làm chúng vui bằng những thứ này, cuối cùng cho chúng những thú thật, Ta cũng vậy, nhờ vào những hình thức khác nhau phản ánh các thực tính, Ta dạy cho các con Ta cái chân lý tối hậu phải được chứng nghiệm trong tâm thức sâu thẳm nhất của chúng”. Trí (Buddhi) là một năng lực cao hơn của sự suy luận nhưng nó cũng biểu hiện bất cứ hình thức nào của trí thức. Cái trí thứ nhất được gọi là Quán sát trí (Pravicayabuddhi)⁽³⁾ là một cái trí tuyệt đối tương ứng với Viên thành thực. Pravicaya nghĩa là “tìm tòi xuyên suốt”, “khảo sát tường tận” và cái trí được định tính như thế thâm nhập vào bản chất căn bản của tất cả các sự vật, là cái vượt khỏi phân tích luận lý và không thể được diễn tả bằng mệnh đề nào trong bốn mệnh đề (tứ cú - catuskotika) cả. Cái trí thứ hai được gọi là Kiến lập trí (Pratishthàpika),⁽⁴⁾ tức là, cái trí kiến lập tất cả các loại phân biệt về một thế giới của các hình tướng, buộc cái tâm vào các hình tướng ấy mà cho chúng là thực. Do đó, trí này thiết lập những nguyên tắc lý luận từ đó mà đưa ra các phán đoán về một thế giới của

(1) Tr. 122.

(2) Tr. 88.

(3) 觀察智

(4) (建立智 bản Đường)



các đặc thù. Nó là một cái trí luận lý, nó là cái điều động cuộc sống hàng ngày của chúng ta. Nhưng ngay khi một cái gì đó được xác lập (pratishtāpita) để chứng tỏ nó, tức là ngay khi một mệnh đề được tạo thành, đồng thời nó lại kiến lập một cái gì khác nữa và tiếp tục tự chứng tỏ nó trái với cái gì khác ấy. Ở đây không có gì tuyệt đối cả.

Sự kiến lập hay xác lập này được định nghĩa ở một chỗ khác là kiến lập (samāropa).⁽¹⁾ Có bốn kiến lập: 1. Các tướng đặc thù (lakṣaṇa - tướng), 2. Các kiến giải (dṛiṣṭi - sở kiến), 3. Một nguyên nhân (hetu - nhân), và 4. Một hữu thể (bhāva - hữu). Ở mọi nơi không có gì là thực tính cả. Do bởi các mệnh đề này được chấp chặt làm thực mà những mệnh đề đối lập chắc chắn sẽ sinh khởi và ở đây sẽ xảy ra một sự tranh cãi hay bài bác (upavāda)⁽²⁾ giữa các phe đối nghịch. Do đó mà kinh khuyên vị Bồ-tát phải tránh các biên kiến này để đạt một trạng thái chứng ngộ vượt khỏi lối nhìn xác định cũng như lối nhìn phủ định về thế giới.

4. Lý thuyết hai Vô ngã

Bây giờ chúng ta đi đến một đặc trưng thứ ba của triết học Lăng-già, gọi là lý thuyết hai thứ Vô ngã, tức Nhị Vô ngã (Nairātmyadvaya).⁽³⁾ Lý thuyết Vô ngã hay Vô tự tính được biết đến trong tất cả những người nghiên cứu Phật học như là điểm đặc biệt nhất của Phật giáo, nhưng sự chối bỏ một cái Ngã (Atman) hay Tự tính (Svabhāva) trong các sự vật bên ngoài là đặc tính riêng biệt của Đại thừa và cần phải được giải thích. Dịch ātman là “tự tính”

(1) 建立 Các tr. 70, 96, 156.

(2) 誹謗 Các tr. 70, 96.

(3) Tr. 68 v.v...



hay “ngã” hay “linh hồn” có thể không đúng, và nhất là khi sự chối bỏ nó được áp dụng vào một thế giới đối tượng thì vô ngã không có nghĩa, đấy chỉ là nguồn gốc của sự hiểu lầm. Một Ātman nghĩa là một cái gì có tính chất thực thể trong sự sở hữu một số tính chất và là một nhân tố tự do, không bị ràng buộc bởi nguyên lý tương đối. Do đó khi sự hiện hữu của nó bị chối bỏ trong chúng ta thì có nghĩa rằng chúng ta không có những nhân tố tự do như thế bên trong chúng ta mà có một sự hiện hữu thực thể vượt cả lên trên sự nối kết của nhân và quả. Khi chúng ta phủ nhận thực tính của nó trong cái thế giới ở bên ngoài chúng ta thì có nghĩa rằng không có ngã thể (svabhāva - thực tính) trong các sự vật cá biệt đang hiện hữu, trú trong một lúc và cuối cùng biến mất đi theo một số quy luật nào đó. Trong trường hợp này Vô ngã (Nairātmya) là Vô tự tính (Nishsvabhāva), và khi nó được hiểu theo cách này thì ý niệm này rất hài hòa với những kiến giải khác mà các nhà Đại thừa chủ trương. Dù không được các nhà học giả Phật học nêu lên theo số mục, trong hữu thể học Đại thừa cũng có bốn dấu hiệu phân biệt gồm thành cốt lõi cho nó. Đấy là: 1. Tất cả các sự vật đều là không (’sūnya), 2. Bất sinh (anutpanna), 3. Bất nhị (advaita), và 4. Vô tự tính (Nishsvabhāva).⁽¹⁾ Các thứ này thu tóm cả khía cạnh siêu hình học Đại thừa, và lý thuyết Vô ngã chỉ là một phần của khía cạnh ấy thôi.

(1) Các tr. 73, 188, v.v... Các thứ này có phần tương ứng với những gì thường được gọi là Tam-ma-địa (samādhi) hay giải thoát môn (vimokṣhamukha); Không (’sūnya), Vô tướng (animitta), và vô nguyện (apranihita), các tr. 76, 166, 163... và xem các tr. 138, 141. v.v... của cuốn nghiên cứu này (bản tiếng Anh).



Lăng-già giải thích lý thuyết này theo cách sau đây:⁽¹⁾ Các Uẩn, các Giới, các Xứ không có cái gì có tính cách ngôi vị trong chúng, không có “tôi và của tôi” trong chúng, chúng được tạo ra do sự xác nhận ngu muội của sự muốn được có,⁽²⁾ và sự thủ chấp xảy ra khi chúng được hiểu bằng các giác quan. Thế giới vật chất cũng như thân thể vật lý là những biểu hiện của cái tâm được gọi là A-lại-da thức và khi những biểu hiện này được phân biệt thành những hiện hữu đặc thù thì chúng ta đang phân biệt những gì do tâm của chính chúng ta tạo nên. Khi được tạo ra như thế thì chúng được nhìn thấy trong sự mãi mãi luân hồi, chúng không bao giờ vẫn giữ đúng như là chúng cả, dù chỉ trong giây lát, chúng trôi chảy giống như một dòng nước, chúng thay đổi giống như một hạt mầm, chúng lung linh như ánh sáng của một ngọn nến, chúng di chuyển như gió hay như mây. Vì khi các tình cảm được quấy động lên thì chúng ta theo đuổi chúng, chúng ta cư xử như con khỉ không bao giờ ngưng nghỉ hay giống như con ruồi bay ra theo đồ ăn dơ thối và vì không biết khi nào chúng ta mới thỏa mãn được, hiển nhiên là đối với mục đích không tốt đẹp nên chúng ta cháy lên như lửa vậy. Do bởi tập khí (vàsana) tích tập từ vô thủy bằng lý luận và thủ chấp lầm lạc nên giờ đây chúng ta luân chuyển từ trạng thái này sang trạng thái khác mà quay vòng như một bánh xe, như một bộ máy, như một hóa hiện quỷ mỵ, hay như một con ma trời. Khi chúng ta hiểu ra điều này thì được gọi là có cái biết về sự phi hiện hữu của một ngã linh hồn cá nhân (pudgala-nairātmya-jñānam - nhân vô ngã trí).

(1) Tr. 68ff.

(2) Ajñāna - karma - trishna (vô minh - nghiệp-ái).



Pháp vô ngã trí (Dharma-nairātmya-jñānam - 法無我智),⁽¹⁾ như tôi đã nói trước đây, được đạt bằng cách mở cái biết về sự hiện hữu của một cái ngã linh hồn cá nhân rộng ra đến cái thế giới bên ngoài. Hai ý niệm này có liên hệ với nhau, và khi ý niệm này được xác nhận thì hiển nhiên ý niệm kia cũng được xác nhận luôn. Bảo rằng tất cả các sự vật không có tự tính là nhận ra được một hệ thống phức tạp nhất của mối liên hệ xuyên suốt mọi hiện hữu. Điều này được chính đức Phật ghi nhận khi Ngài phát hiện ra cái gọi là chuỗi nhân duyên, nhưng mỗi lưu tâm của Ngài là giải thoát các môn đệ Ngài khỏi Vô minh và chấp trước nên Ngài dừng ngay ở lý thuyết vô ngã với sự phát triển của kinh nghiệm và tư tưởng Phật giáo, tâm lý học chuyển thành siêu hình học, và học thuyết Không tính ('sūnyatā) chiếm đầy tâm ý các nhà Đại thừa. Và học thuyết này là một cách nói khác của cách nói rằng tất cả các sự vật đều không có tự tính. Một khi lý thuyết Vô ngã được thiết lập, thì tất cả các ý niệm sau đây vốn có trong Phật giáo Đại thừa cần phải được bàn tới: Không ('sūnyatā - 空), Pháp vô ngã (Dharmānairātmya - 法無我), Vô tự tính (Niḥsvabhāva - 無自性), Bất sinh (Anutpāda - 不生), Vô ảnh tượng (Anābhāsa - 無影像), Niết-bàn (Nirvāṇa - 涅槃), Như ảo (mānōpamā - 如幻), v.v...

Sự bác bỏ cái ngã thể (hay tự tính) có nghĩa đúng như rằng các Uẩn, Giới, Xứ đều không có một ngã linh hồn

(1) Thịnh thoảng vẫn có ý kiến cho rằng Tiểu thừa cũng bác bỏ sự hiện hữu của pháp ngã và rằng pháp vô ngã trí không phải là đặc biệt của riêng Đại thừa. Ý kiến ấy dù có thể đúng đi nữa, nhưng điểm đặc biệt nhất của Đại thừa là ở học thuyết Không tính là học thuyết hẳn nhiên phát sinh từ sự vô ngã của tất cả các sự vật, và ở sự áp dụng nó vào đời sống tu tập của vị Bồ-tát.



và không có nhân tố tạo tác nào khác hơn là sự ham muốn được sở hữu (trishna - ái) tự biểu hiện nó trong hành động và do nó tự nó chịu sự nối kết vô tận của nhân và quả, cho nên tất cả các sự vật vốn tự bản chất vượt khỏi những phạm trù như những phạm trù của đặc thù tính và phổ quát tính, bị phân biệt là những cá thể chỉ do bởi sự phân biệt sai lầm mà kẻ ngu tôn giữ quá mạnh mẽ. Thế nhưng, người trí thì không bị nhầm lẫn như thế, họ thoát khỏi những suy diễn và chấp trước vô căn cứ vì do nhìn đúng cái thế giới của những đặc thù (sarvadharmas - như tất thiết pháp) mà biết được rằng thế giới ấy không có tâm (citta), ý (manas), và ý thức (manajñāna), năm pháp và ba tự tính.⁽¹⁾ Khi đạt được điều này thì đạt được cái biết về sự vắng mặt của ngã trong tất cả các sự vật.

“Không có tâm, v.v...” nghĩa là bản chất thực sự của hiện hữu không thể được nêu trổ bằng bất cứ phạm trù tư tưởng nào vì được nêu định nghĩa là bị xác định, bị giới hạn. Chân lý, nếu quả thực nó là một cái gì làm thỏa mãn hoàn toàn cho những khát vọng của tâm thức tôn giáo của chúng ta, thì nó phải tuyệt đối, và lòng tin cái chân lý như thế phải được kinh nghiệm một cách nội tại. Khi luận lý được kêu gọi tới thì một khẳng định hay mệnh đề phải tỏ ra là phù hợp theo các nguyên tắc của tư tưởng và các nguyên tắc này chắc chắn phải có tính điều kiện, và do đó, nhiều ít có tính chất biên kiến hay thành kiến. Khi các nhà Đại thừa phải khẳng định (asti) hay phủ định (nāsti), thì họ đành phó mặc cho các nguyên tắc của tư tưởng phán đoán họ, và có lẽ tất cả những gì họ có thể thiết lập trong hoàn cảnh này là bảo rằng tất cả các sự vật đều không có

(1) Tr. 69.



“tâm, ý, v.v...” như đã bàn trên đây. Đây là chỗ mà các nhà triết học Đại thừa luôn luôn lúng túng, và đây là lý do khiến cho giáo lý Đại thừa thoát trông có vẻ như ít ra là tự mâu thuẫn và đầy cả nghịch lý.

Áp dụng thuật ngữ “ātman”, ngã, linh hồn không chỉ riêng vào một người (pudgala - nhân) mà còn vào tất cả các sự vật vô tri giác thoát nghe có vẻ lạ lùng như trên đã xác nhận, nhưng khi ta hiểu rằng triết học Phật giáo không chú tâm về tri thức chuyên biệt trong chính sự bàn luận ngoài cái quan điểm thực dụng nhất, tức là, có liên hệ với cuộc sống với con người này, với sự cứu độ nó hay sự chứng ngộ của nó, thì bấy giờ sự mở rộng của thuật ngữ “ngã” hay “linh hồn” vào tất cả hiện hữu hình như là tỏ ra đúng đắn và thích đáng. Dù thế nào đi nữa, lý thuyết về hai thứ vô ngã là một trong những đặc trưng của Đại thừa, khác biệt với Tiểu thừa.

B. TÂM LÝ HỌC VỀ KINH NGHIỆM PHẬT GIÁO

1. Học thuyết Duy tâm

Sau khi đã bàn xong phần trang bị có thể được gọi là luận lý cho sự nghiệp hướng thượng của vị Bồ-tát, bây giờ chúng ta quay sang bàn về phần tâm lý học, tức là, học thuyết về tâm thức, theo thuật ngữ gọi là Học thuyết về Bát Thức. Tôi xin nhắc lại rằng, Phật giáo là một tôn giáo không có sự lưu ý không thực tế vào tự thân luận lý học hay tâm lý học hay siêu hình học và đặc biệt trong trường hợp của Lăng-già, vấn đề chủ yếu là đạt đến một trạng thái tự chứng vốn là cái *sine qua non*^(*) của sự đạt Phật tính cũng như của Bồ-tát tính. Mọi nỗ lực đều phải hướng đến

(*) Nguyên văn La-tinh của tác giả, nghĩa là điều kiện cần thiết để...



mục đích này, và nếu bàn về tâm lý học của Lăng-già thì sẽ hoàn toàn trái với tinh thần của bộ kinh. Sở dĩ tôi phải bàn đến như thế này đây là chỉ nhằm thuận tiện cho các độc giả thời nay muốn có được một cái nhìn rõ hơn về bộ kinh hơn là nhìn vào sự rối reng nguyên gốc của nó.

Tuy nhiên, tâm lý học là phần khó nhất của Lăng-già, và đạt được sự thông suốt ý nghĩa của nó không phải là một việc dễ dàng. Những gì tôi đã làm ở đây có thể không đúng lắm trong mức độ đọc hiểu bản kinh, và tôi rất mong được sự đóng góp từ một nhà diễn dịch cao minh hơn.

Hầu hết các học giả Phật học thường quá dễ dàng khi phân biệt trường phái Trung Quán với trường phái Du-già một cách dứt khoát mà cho rằng Trung Quán đặc biệt đề cao lý thuyết Không tính ('sūnyatā) trong khi Du-già chỉ cố nhằm mục đích diễn dịch một cách lý niệm về vũ trụ. Như thế họ còn cho rằng ý niệm về Không không hề được vạch ra trong Du-già và học thuyết lý niệm (idealism) thì không có trong Trung Quán. Như thế là không đúng về mặt sự kiện lịch sử. Dù cho đến nay, không thể xác định được niên kỷ của Lăng-già một cách dứt khoát, chúng ta cũng tìm được trong kinh này những khuynh hướng có thể được phát triển sang Du-già cũng như sang Trung Quán, và những khuynh hướng này phải được xem là ưu tiên trong việc phát triển của hai trường phái này mà mỗi trường phái tuyên bố rõ lĩnh vực chủ tâm riêng của mình. Sự khác biệt giữa hai trường phái sẽ xảy ra sau khi bộ kinh xuất hiện chứ không phải trước đó, vì tự nhiên là phải suy ra rằng những khuynh hướng hỗn hợp thì xuất hiện trước và kế đến có sự phân tán những khuynh hướng ấy thành những ý niệm riêng và sau đó mỗi ý niệm phát triển của từng ý niệm theo đường hướng riêng của nó.



Tuy có thể là như thế, điểm chủ yếu mà ta không bao giờ được quên trong việc nghiên cứu Lăng-già là Lăng-già không được viết như là một khảo luận triết học nhằm thiết lập một hệ thống tư tưởng rõ ràng mà nhằm bàn luận về một kinh nghiệm nào đó có tính cách tôn giáo. Bất cứ triết học hay suy luận nào mà Lăng-già nêu ra cũng chỉ là nhân tiện như một dẫn nhập hay như một diễn dịch có tính cách tri thức mà bản chất duy lý do con người đòi hỏi mà thôi. Phần sau này về kinh nghiệm tôn giáo có thể nổi bật ở trong Phật giáo nhiều hơn ở trong một số tôn giáo khác, nhưng chúng ta cũng không nên lướt qua bản chất của vấn đề chỉ vì những chi tiết phụ dù xem ra có phần không quan trọng nhưng chúng ta không thể tránh được khi tìm hiểu nó.

Như đã được nêu rõ, chủ đề của Lăng-già là Tự chứng Thánh trí cảnh giới (Pratyatmāyajnānagocara) cái trạng thái tâm thức trong đó chân lý sâu kín nhất được hiển bày trực tiếp trong tâm người ta. Điều này một khi là một nhận thức trực tiếp về chân lý thì nó không thể chia sẻ cho những người khác bằng lý luận được, nhưng không có lý luận thì tự chính nhận thức sẽ ngưng vận hành, thế thì cũng y hệt như nó không hề hiện hữu hay như nó là phi thực. Tự chính kinh nghiệm thì không có nội dung và nó phải được tri thức trao cho nội dung để khiến cho nó có thể trở nên sử dụng được trong đời sống xã hội của chúng ta. Tâm lý học của Lăng-già cũng phải được xem như thế, tức là bảo rằng học thuyết “Duy tâm” (cittamātra) của nó cùng với những thứ phụ thuộc của học thuyết này nhằm giải thích cái kinh nghiệm tâm linh của vị Bồ-tát. Chúng ta phải luôn luôn nhớ cái vị trí phụ này của tâm lý học hay luận lý học hay siêu hình học hay giáo lý Lăng-già.



Học thuyết về các Thức được diễn tả theo cách sau đây⁽¹⁾:

“Như sóng biển tùy thuộc vào gió mà bị quấy động lên và nhấp nhô không ngừng (99).

“Cũng thế, dòng A-lại-da bị quấy động không ngừng bởi ngọn gió của đặc thù (vishaya) mà nhấp nhô với những con sóng của các Thức khác nhau (100).

“Như màu xanh đậm, màu đỏ và các màu khác cùng với muối, vỏ sò, sữa và mật; mùi thơm cùng với quả và hoa; các tia sáng cùng với mặt trời: các thứ ấy không khác nhau cũng không phải không khác nhau (101).

“Cũng thế, bảy Thức là sóng biển sinh khởi lên nối kết với tâm (citta) (102).

“Sóng phát sinh trên biển thì nhiều; cũng thế, quả thực A-lại-da đã làm vận hành nhiều Thức (103).

“Tâm, mặt-na và [mặt-na] Thức được nói đến [như là khác nhau] do bởi các tướng trạng của chúng, nhưng thực ra tám [Thức] không có những dấu hiệu định tính cũng không có cái được định tính (104).

“Cũng như không có sự khác biệt trong các sóng biển, cũng thế, không có sự khác biệt nào trong tâm về các thức (105).

“Tâm (citta) nuôi lớn Nghiệp (Karma), Ý (Manas) thám xét và Ý thức (Vijnàna) biện biệt, và năm thức phân biệt [thế giới] sở kiến (106).

(1) Các tr. 46ff. Các câu kệ này ở vài chỗ không được sáng sủa lắm về ý nghĩa. Có lẽ bản kinh phải được sắp xếp lại cho rõ ràng hơn, điều này tác giả hy vọng sau này sẽ thực hiện theo một mức độ nào đó.



“[Mahàmati bạch]:

“Màu xanh đậm và màu đỏ v.v... được xem là cái Thức của loài người; bạch đấng Mâu-ni, xin Ngài nói cho con biết sự giống nhau giữa sóng và tâm (citta) như thế nào (107).

“[Đức Phật dạy]:

“Màu xanh đậm và màu đỏ, v.v... thực ra không ở trong sóng, chỉ vì nhằm cho người ngu mà Ta miêu tả cái tâm là phát sinh do bởi các tướng trạng (108).

“Không có gì phát sinh trong tâm, cái tâm trong tự nó thì thoát khỏi cái được nhận thức; ở đâu có cái được nhận thức thì ở đấy có cái nhận thức; trường hợp sóng cũng như vậy (109).

“Thân thể, tài sản và nhà cửa⁽¹⁾ được gọi là cái Thức của loài người, trong đó thấy có sự biến đổi như thế; đối với sóng biển thì cũng rất tương tự (110).

“[Mahàmati bạch]:

“Biển với những con sóng nhấp nhô của nó thì có thể nhận rõ ra được, mà tại sao sự biến đổi của A-lại-da lại không được trí óc nhận ra như thế (111)?

“[Đức Phật dạy]:

“Để phù hợp với trí óc và sự phân biệt của người ngu mà A-lại-da được so sánh với biển, và sự giống nhau của

(1) Deha, bhoga và pratishtha thường được nêu chung trong Lăng-già, tượng trưng toàn bộ thế giới vật chất. *Deha* là cái thân thể vật lý, *bhoga* dùng cho mọi thứ sở hữu của một người và được người ấy thích, trong khi *pratishtha* là toàn bộ hoàn cảnh vật lý trong đó người ấy có chỗ sinh sống. Thân, tư tài, sở trú (身・財・所住 - ban Đường).



sóng biển và sự biến đổi [của tâm] được nêu trở bằng một thí dụ (112).

“[Mahāmāti thỉnh bạch]:

“Giống như mặt trời chiếu vào chỗ cao và chỗ thấp đều như nhau; quả thực Ngài là ánh sáng của cuộc đời; xin Ngài truyền bố chân lý vì lợi ích cho người ngu (113). Ngài đã khởi sự khai thị pháp, tại sao Ngài không tuyên bố chân lý (tattvam)?

“[Đức Phật dạy]:

“Ngay cả khi có một người giảng về chân lý, trong tâm vị ấy cũng không có [sự vật chuyên biệt nào để được gọi là] chân lý (114).⁽¹⁾

(1) Trong bản dịch của Bodhiruci (Bồ-đề-lưu-chi), câu kệ này được gán cho là của Mahāmāti nói ra cùng với tất cả các câu tiếp theo; trong bản Sanskrit thì câu này tạo thành nửa sau của câu (114) trong đó bhāṣaṃ ở phần chú thích cuối trang có thể được hiểu theo một cách luận lý hơn. Ở đây tôi hiểu theo bản Tống và bản Đường. Tuy nhiên ý nghĩa của câu kệ theo như nó được nêu ra đây có thể không được rõ lắm đối với người đọc, vì nó có thể bị hiểu nhầm rằng đức Phật nói một điều không thực sự có trong tâm Ngài, tức là Ngài là một kẻ nói dối và Ngài tự thú nhận sự việc ấy. Ý định nêu ra là chân lý (tattvam) là một cái gì khó nắm bắt và vượt khỏi sự xác định hay là cái gì bất chấp mọi định nghĩa bằng luận lý; khi bao rằng ở đây là chân lý thì chân lý không còn ở đây nữa, vì trong trường hợp này, “ở đây” không thể gồm cái “không ở đây” và đề là chân lý, nó phải vượt khỏi mọi giới hạn mà tư tưởng con người có thể gán cho nó. Lăng-già thực ra là toàn bộ hệ thống suy luận của Đại thừa, được xây dựng trên ý niệm về chân lý. Tattvam là tathatā (như như, 如如, hay như thực, 如實) nguyên nghĩa là “như thế”, “như kia” hay “như vậy”, và do đó được gọi là bất khả đắc (alabdha, bất khả đắc, 不可得). Người đọc phải tập quen với cách diễn tả này của Đại thừa về tính chất tuyệt đối của thực tính tối hậu khi cố gắng hiểu tâm lý học của Phật giáo Đại thừa.



“Như sóng được quấy động trên biển, như các hình ảnh được nhìn thấy trong một tấm gương, một giấc mộng cùng một lúc, cái tâm cũng như thế trong lĩnh vực của nó (115).

“Để phân biệt các đối tượng, một sự biến chuyển [của các Thức] xảy ra liên tiếp; Thức phân biệt và Ý (Mạt-na) phản ánh lại (116).

“Thế giới sở kiến hiển lộ ra đối với năm Thức; không có sự biến chuyển liên tục khi tâm ở trong một trạng thái tập trung (định). Như một họa sĩ hay môn đệ của ông (117) sắp đặt các màu sắc để tạo nên một bức họa, Ta cũng giảng như vậy; bức tranh không ở trong màu sắc, cũng không ở trên vải, cũng không ở trên tấm bảng.

“Để hấp dẫn mọi người, bức tranh được vẽ bằng các màu sắc, sự thuyết giảng có thể sai lạc, nhưng chân lý thì vượt khỏi các ngôn từ (119).

“Là vị thầy về mọi học thuyết, Ta thuyết giảng chân lý cho những kẻ tận tụy, và chân lý phải được đạt bằng một sự nhận thức nội tại, vì chân lý vượt ra khỏi cả [những đối vật] bị phân biệt lẫn [chủ thể] phân biệt (120).

“Ta vì các nam tử của đức Phật mà thuyết giảng, sự thuyết giảng này không phải để cho người ngu, sự đa phức của các sự vật được nhìn thấy giống như huyễn ảo và không hiện hữu (121).

“Sự thuyết giảng do đó được thực hiện theo nhiều cách khác nhau, phải chịu sự sai lạc, khi sự thuyết giảng không thuận hợp [với tâm thức của người nghe], thì đối với người ấy không có sự thuyết giảng nào cả (122).

“Như một vị thầy thuốc giỏi chữa thuốc tùy theo các con bệnh, quả thực cũng như thế, chư Phật thuyết giảng thuận hợp với khả năng tâm thức của các chúng sinh (123).



“Do đó, các bậc thầy thuyết giảng cái trạng thái tâm thức mà sự nhận thức tự nội của họ đạt được, không thuộc phạm vi của hàng triết gia và Thanh văn (124)⁽¹⁾

Theo Lăng-già, tâm, gồm citta, mạt-na và sáu thức khác, tự trong bản chất nguyên gốc của nó (svabhàva - tự tính) thì tĩnh lặng, thanh khiết và vượt lên trên cái nhị biên của chủ thể và khách thể. Nhưng ở đây xuất hiện cái nguyên tắc để đặc thù hóa gọi là “cảnh giới” (vishaya - 境界) hình thành từ căn ngữ vish nghĩa là “hành động”, “hành tác”; và với cơn gió của hành động, các con sóng bị lay động ở trên bề mặt yên lặng của tâm. Giờ đây, nó bị phân biệt và biến (vritti) thành Tám Thức: A-lại-da, mạt-na, mạt-na-thức và năm giác quan (căn)⁽²⁾; và đồng thời với sự biến hóa này, toàn bộ vũ trụ hiện hữu với những hình tướng đa phức của nó và với những rối reng vô tận của nó. Sau đây quả thực là tiếng vang mãi mãi dội lại qua bộ kinh:

“[Thế giới] sở kiến vốn là cái tâm thì không hiện hữu [như các giác quan nhìn thấy]; nhưng cái tâm được vận hành bởi sự việc nó bị nhìn thấy [tức là, bị đối tượng hóa]; thân thể, tài sản và nhà cửa là những biểu hiện của cái A-lại-da [vốn có trong tất cả] loài người (125).

(1) Trong phần Tổng kệ (sagàthakam), tất cả các câu kệ này, từ 99-124 được nêu ra lại và được chia thành bốn phần, trong khi các câu kệ từ 101-123 được giữ chung lại với nhau. Xem các trang 271, 272, 314-315 và 320.

(2) Tức là các Thức. Khi thức được dùng theo nghĩa dễ hiểu nhất thì nó tương đồng với cái tâm được phân biệt với vật chất, rūpa (sắc). Theo nghĩa chuyên biệt, thuật ngữ của nó, thức là cái hoạt tính nhận thức và phân biệt của tâm. (Xem thêm sau đây)



“Tâm, mặt-na và mặt-na-thức, Tự tính, năm Pháp, hai Hình thức Vô ngã (Nairātmya), sự thanh tịnh - các thứ này được chư Phật giải thích (126).

“Dài và ngắn và v.v... hiện hữu phụ thuộc hỗ tương nhau; phi hữu (vô) có được là do hữu và hữu có được là do phi hữu (127).

Khi các sự vật bị phân tích ra thành các nguyên tử thì không còn gì để bị phân biệt như là các sự vật cả. Những ai tôn giữ các vọng kiến thì không tin vào cái chỗ thường trụ mà tại đấy [học thuyết] duy tâm [được thiết lập] (128).

“Các bậc thầy vạch rõ cái trạng thái tâm thức do nhận thức nội tại đạt được, trạng thái này quả thực vượt khỏi tầm cỡ tâm linh của hàng triết gia và hàng Thanh văn (129)⁽¹⁾.

2. Giải thích các thuật ngữ quan trọng

Trước khi đi xa hơn, tưởng cũng cần giải thích các thuật ngữ quan trọng rất thường được dùng trong tâm lý học Phật giáo.

Như được thấy ở đây, khái niệm về A-lại-da thức đóng một vai trò chủ yếu dù thâm lạng trong sự phát triển của triết học lý niệm trong Lăng-già. Nó thường được gọi là “Tâm” (citta) hay “Như Lai tạng” (Tathāgata-garbha). A-lại-da (Ālaya) nghĩa là nhà kho (tạng, theo nghĩa Hoa ngữ) trong đó tất cả mọi thứ hàng hóa được cất giữ và chức năng của A-lại-da thức là chứa tất cả tập khí (vāsanā) của tư

(1) Các tr. 54-55. Câu kệ sau cùng này (129) cũng được thấy là dòng kết ở trang trước. Thực ra, nó là đề tài được trân trọng của Lăng-già. Chuỗi kệ này được lặp lại trong phần “Tổng kệ”, tr. 320.



tưởng, tình cảm, ước muốn, và hành động của người ta. Các chủng tử (bija) được chứa như thế vẫn im lìm và trung tính.

Citta được dùng như là đồng nghĩa với A-lại-da có thể được dịch là “tâm”, phân biệt với ý (mạt-na - manas), tức là, hiểu theo nghĩa đặc biệt hơn của nó. Citta, theo bộ kinh, hẳn là phát xuất từ ngữ căn ci, gồm hai nghĩa, 1. “góp lại”, “chất thành đồng”, “thu được” và 2. “nhận thức”, “câu tìm”. Do đó, Citta có nghĩa là “thu thập” hay “nhận thức” và trong trường hợp này, tức là, khi nó được đồng hóa với A-lại-da (Ālaya) thì các học giả Phật học dùng nó theo ý nghĩa là sự tích tập. Cho nên chúng ta đọc thấy trong Lăng-già “Citta tích tập nghiệp” hay “nghiệp được tích tập bởi Citta” ⁽¹⁾. Thông thường nó có thể được dịch đúng là “ý tưởng” hay “tâm”. Tuy nhiên, cái nguồn gốc lớn của sự lẫn lộn phát xuất từ việc citta thường được dùng để trở toàn bộ hệ thống các Thức cũng như trở riêng một mình A-lại-da.

Vijnàna (thức) là một trong những thuật ngữ quan trọng trong Phật học, khó có thể tìm được một từ Anh ngữ để dịch nó. Jnà nghĩa là “biết”, “nhận thức” nhưng vijnàna trong Phật giáo có một ý nghĩa chuyên biệt; nó không chỉ là sự nhận biết hay sự hiểu suông mà thôi, nó là một loại nguyên lý của đời sống tâm thức được phân biệt với thân xác, và nó cũng là năng lực hay khả năng phân biệt. Tuy nhiên nó chủ yếu vẫn có một nghĩa rộng về tri thức mà vẫn trung thành với ý nghĩa gốc của nó. Trong trường hợp của A-lại-da thức (Alayavijnàna), thì không có sự phân biệt

(1) Các tr. 46, 156. Cittena ciyate karman. Xem thêm ở phần “Tông kệ”, câu 754 tair àcitànì karmàni; và câu 829 cittam anàdi-matì-samtitam.



nào trong nó, không có sự hiểu biết vì nó chỉ đơn giản tích tập mọi ấn tượng, tất cả mọi chủng tử tập khí (bija) do các hoạt động các thức khác tạo ra và để lại.

Tathàgata-garbha (Như Lai tạng) là một tên khác của A-lại-da, cũng là một loại kho chứa hay đồ đựng trong đó các chủng tử (mầm) của Như Lai tính được giữ lại và được lớn lên. Nó có bóng dáng tôn giáo trong ý nghĩa trong sự tương phản với A-lại-da thức là một từ có tính cách triết học hơn. Garbha thường được dịch sang Hoa ngữ là Tạng (藏), giống như Àlaya (A-lại-da), nhưng nguyên nghĩa của nó là “thai” (胎). Theo như tôi thấy thì có điều lạ là các dịch giả Trung Hoa không bao giờ dịch tathàgata-garbha là Như Lai thai (如來胎), trừ phi trong phái Chân ngôn Garbha-kósa-dhātu (Thai tạng giới - 胎藏界) được nhắc đến như là trái nghĩa với Vajradhātu (Kim Cang giới - 金剛界). Nhưng ý nghĩa thì rõ ràng vì Tathàgata-garbha là cái thai mà trong đó chư Như Lai được thai nghén và được lớn lên, và vì tất cả chúng ta đều có thể là chư Như Lai nếu như chúng ta không thường được trói buộc như những xác ướp bởi những cái lớp bọc nặng nề về tri thức và tình cảm gọi là sở tri chướng (jneyàvarana) và phiền não chướng (klésàvana). Hai chướng ngại này nằm trong con đường chứng đạt giác ngộ tối thượng của chúng ta. Chướng ngại về tri thức có thể không phải là quá khó vượt qua khi mà chỉ riêng tri thức được xét tới, vì nó được hoàn toàn tách ra khỏi ảnh hưởng của các phiền não, nhưng chính các phiền não này tạo thành chính cái cản trở của cá nhân tính từ cái gút thắt chặt nhất mà mọi tín đồ Phật giáo tận lực nhất phải gỡ ra. Tuy vậy, những người Phật tử không có ý muốn dập tắt hết mọi yếu tố tình cảm tạo thành trái tim con



người. Điều mà họ nhằm tới khi họ bảo rằng người ta phải dứt tuyệt mọi phiền não (klésa) để đạt tới giải thoát hoàn toàn là các phiền não của chúng ta, vì chúng thường được nuôi dưỡng, đã bắt rễ sâu trong các ý niệm về ngã và được nối kết chặt chẽ với tất cả mọi xung lực vị kỷ, và do đó chúng phải được tách rời và được thả ra để cho Đại từ bi (Mahàkarunà) vận hành, mà Đại từ bi này khi nối kết với Bát-nhã (Prajnà), trí tuệ tối thượng, tạo nên đời sống của người Phật tử Đại thừa.

Manas (Mạt-na, từ gốc *man*), nghĩa là “suy nghĩ”, “tưởng tượng”, “có ý định” là cái trung tâm của tri thức và những liên hệ của nó, tương đương với khái niệm về ý của phương Tây. Nó là thuật ngữ độc nhất trong Tâm lý học Phật giáo mà không có từ vijnàna (thức) kèm theo đằng sau. Nó thường bị lẫn lộn với mạt-na thức (manovijnàna) - và như thế cũng là đúng thôi, vốn là một trong sáu Thức mà tất cả các trường phái Phật giáo đều công nhận. Trong Lăng-già, mạt-na chiếm một vị trí rõ rệt và thực hiện một chức năng chuyên biệt trong cái trật tự của các hoạt động tâm lý sẽ được miêu tả sau này. Manovijnàna (Mạt-na thức), giống như năm thức kia, có một lĩnh vực riêng của nó là nhận thức lý tính về các sự vật bên trong cũng như bên ngoài. Cakshur-vijnàna (nhãn thức) nhằm chỉ cái tính thấy về các sự vật, 'srotra-vijnàna (nhĩ thức) nhằm chỉ cái tính nghe về các sự vật, và vân vân. Các chức năng của mạt-na thức đôi khi độc lập với năm thức và đôi khi đồng thời và nối kết với chúng. Đến một tầm mức nào đó, nó có thể được xem là tương đương với tri thức, trong khi mạt-na thì ngoài tính chất tri thức ra, còn thuộc về nỗ lực và về xúc cảm nữa. Do đó, mạt-na thức đôi khi được gọi là Nhiễm ô ý (klišhtamanas), nghĩa là “cái mạt-na (ý) trong sự ô



nhhiễm". Sự ô nhiễm tâm linh không phát xuất từ đâu khác cả mà chính là ở trong mặt-na (ý), căn gốc của tri thức và của ý chí.

Vàsanà (Tập khí) hoàn toàn là một khái niệm mới trong sự phát triển của Phật giáo Đại thừa và người ta cần phải biết nó để hiểu A-lại-da thức. Vàsanà phát xuất từ ngữ căn *vas* nghĩa là “ở”, “trụ” hay “xông ướp”, và trong các kinh Đại thừa theo hai nghĩa được hợp lại, tức là, theo nghĩa là một năng lực xông ướp luôn luôn để lại cái tính chất của nó trong các sự vật mà nó đã xông ướp. Các dịch giả Trung Hoa thường dịch từ này là tập khí (習氣) hay Huân tập (薰習); tập nghĩa là “thói quen”, “quen dùng đã lâu”, hay “kinh nghiệm được lặp lại”. Do đó, Vàsanà là một loại năng lực siêu giác quan (*acintya-vàsanà-parinàma*, bất tư nghi huân biến, 不思議 薰變) bí mật bắt nguồn từ mỗi ý tưởng, mỗi cảm giác hay mỗi hành động mà người ta đã hay đang tạo nên, sống một cách tiềm ẩn trong cái nhà kho gọi là A-lại-da thức. Nó thường được định tính là *daushtulya* mà từ Hoa ngữ tương đương là ác (惡) hay quá ác (過惡), nghĩa là “sai lầm” hay “xấu xa”. Tập khí (*vàsanà*) là xấu xa về đạo đức và sai lầm về luận lý vì nó tạo ra một thế giới bên ngoài và khiến cho chúng ta chấp vào thế giới ấy mà cho là thực và tối hậu. Trong tâm lý học hiện đại, chúng ta có thể bảo rằng tập khí tương đương với ký ức trong nghĩa rộng nhất của nó. Sự xông ướp hay để lại ấn tượng này đôi khi được gọi là chủng tử (*bija*). Đây là một thuật ngữ với các triết gia Du-già luận, dù Lăng-già không bàn nhiều⁽¹⁾ về nó.

(1) Các tr. 45, 95, 294, v.v...



3. Lý thuyết Duy tâm

Khi bộ kinh bảo rằng tất cả các sự vật chỉ là cái Tâm (citta), điều ấy nghĩa là gì? Có phải citta là trở vào A-lại-da, hay là trở vào toàn bộ hệ thống các thức, hay trở vào sự hoạt động hỗ tương của A-lại-da và mặt-na? Khi bảo rằng tâm chịu sự trói buộc của cảnh giới (vishaya), cittam vishaya-sambandham, như ở trang 130, hay rằng sự 'trói buộc là do tâm tạo, bandhanain citta- sambhavam cũng ở trang ấy, thì cái citta này nghĩa là gì? Nhóm từ svacittadri'syamatra (cái chỉ được thấy bằng chính cái tâm mình - duy tự tâm sở hiện) hay citta - vikalpalakshana (các tướng trạng bị phân biệt bởi cái tâm - tâm phân biệt tướng) rất thường xuất hiện trong suốt bộ kinh Lăng-già, trở cái gì? Khi nêu ra rằng "thanh tịnh chính tâm mình khỏi các dòng chảy của thế giới sở kiến" (svacittadri'syadhàràvi'suddhi - Tịnh tự tâm hiện lưu,⁽¹⁾ thì cái tâm này là gì?

Theo tôi, citta hay tâm trong một số trường hợp trở cho riêng A-lại-da, trong các trường hợp khác thì trở cho mặt-na (Ý - manas) hay trở cho toàn bộ hệ thống các thức khi kinh bảo rằng nếu không có một sự đột biến (paràvritti) trong cái A-lại-da thức được gọi là Như Lai tạng thì sẽ không có sự đập tắt bảy thức đang vận hành⁽²⁾, hay bảo rằng khi Như Lai tạng được nối kết với bảy Thức thì nhị biên sinh khởi từ sự chấp trước, và rằng khi nhận thức thông suốt điều này thì gỡ bỏ được sai lầm⁽³⁾; khi kinh bảo như thế thì chúng ta hiểu rằng A-lại-da là khái niệm quan trọng nhất mà toàn thể bộ máy của đời sống tâm lý mắc

(1) Tr. 55.

(2) Tr. 221.

(3) Tr. 223.



vào đấy. Thế thì “Duy tâm” (cittamatram) phải có nghĩa là không có gì ngoài A-lại-da thức (Duy A-lại-da - àlayavijnànamàtram). Thực ra A-lại-da là một kẻ thù giữ mọi loại chủng tử của nghiệp, tốt cũng như xấu,⁽¹⁾ và hề khi nó vẫn không bị ngoại cảnh (vishaya), cái nguyên tắc đặc thù hóa quấy động, thì nó sẽ vẫn tịch lặng, mà vẫn giữ sự thanh tịnh nguyên gốc⁽²⁾ hay sự trung tính (vô lý), tính vô hiệu lực, sự tách biệt, và tính chất nguyên sơ không bị ô nhiễm của nó. Tuy nhiên, A-lại-da được thấy đi cùng với thức thứ bảy hay Mạt-na (Ý)⁽³⁾ và khi nó đang vận hành thì tất cả các thức khác đang hành động.⁽⁴⁾ Trong trường hợp này “Duy tâm” cũng có thể bao gồm toàn bộ các thiết bị tâm linh, nhất là đối với A-lại-da đang nối kết chặt chẽ với Mạt-na.

Có lẽ sẽ đúng đắn hơn khi ta xem cái citta trở vào toàn bộ hệ thống các thức như là một bộ máy, thay vì nhìn vào từng thức một như là một yếu tố độc lập chưa có liên hệ. Toàn bộ cái tâm bấy giờ được xem là vận hành hay hoạt động theo tám thể cách khác nhau, trong khi mỗi thể cách cũng chia xẻ vào sự hoạt động chung của tâm với tư cách hoặc là citta hoặc là Thức (vijnàna). Nếu không nhầm trở citta là khác với mạt-na và các thức thì chúng ta không thể khẳng định chắc chắn rằng citta, một khi được nêu riêng rẽ trong các nhóm từ như cittamatram (Duy tâm),

(1) Tathàgatagarbho mahàmata kūsala-aku'sala-hetulah. tr. 220; xem thêm tr. 242.

(2) Alyanta-prakriti-pari'suddhi, các tr. 221, 222; xem thêm các tr. 298, 357, 358, v.v...

(3) Tr. 220.

(4) Tr. 221.



svacittadri'syam (tự tâm sở hiện), hay cittamàtravinirmuktam nopalabhyate (ly tâm bất khả đắc), thì cita ấy có nghĩa là toàn bộ hệ thống của đời sống tâm thức mà các triết gia phương Tây gọi là *mind*.^(*) Ví dụ chúng ta thấy trong bản Đường bài kệ sau đây, tương ứng với bài kệ trong bản sanskrit, tr. 70:

“Thân thể, tài sản và nhà cửa.
 “Những thứ này chỉ là cái bóng của tâm;
 “Những người ngu không thể hiểu được nó,
 “Bị đẩy vào trong sự tạo lý thuyết và trong tranh luận.
 “Nhưng những gì họ thiết lập chỉ là do tâm tạo,
 “Và ngoài tâm thì không có cái gì tồn tại.”

Trong phần trích dẫn này, citta (tâm) chắc chắn trở vào toàn bộ hệ thống thức. Thực vậy, khi A-lại-da bị tách khỏi tập nhóm của nó thì nó ngưng vận hành, tức là ngưng hiện hữu, và ở đây chúng ta chẳng có cái gì còn lại ngoại trừ cái tên gọi.

Học thuyết được trình bày trong Lăng-già và cả trong kinh Hoa nghiêm được gọi là “Duy tâm” (Cittamàtra) chứ không bao giờ được gọi là “Duy thức” (Vijnànamatrà hay vijnaptimàtra) như trong trường phái Du-già của Vô Trước (Asanga) và Thế Thân (Vasubandhu) suốt trong Lăng-già không hề nêu gì về “Duy thức”(Vijnànamatratra) mà chỉ nêu về “giả thiết thi” (vijnaptimatrà) hay Duy giả thiết (Prajnaptimàtra) và các từ này được dùng đồng nghĩa với nhau. Ví dụ:

(*) Ý, ý thức, tâm trí,..., ta thường dịch là “Tâm” đúng theo các dịch giả Trung Hoa.



1. Prajnàtimatram tribhavam (tr. 168, dòng 7; tr. 274, dòng 10; tr. 275, dòng 13);
2. Vijnàptimàtravayavasthànam (tr. 169, dòng 5; tr. 170, dòng 9-10);
3. Lokam vijnaptimatram (tr. 270, dòng 1);
4. Vijnàptinàmamàtreya (tr. 96, dòng 4);
5. Prajnàptimàtrakam (tr. 33, dòng 11);
6. Prajnàptimàtram ca katham (tr. 26, dòng 17);
7. Prajnàptinàmamàtreya (tr. 267, dòng 1).

Trong các nhóm từ trên đây được trích từ bộ kinh, nhóm 1. và 2. là quan trọng hơn; nhóm 3. xuất hiện trong phần “Tổng kệ” rõ ràng là được thêm vào về sau mà tôi đã không sử dụng nhiều trong việc soạn sách này. Prajnàpti hay vijnàpti ở đây không được hiểu theo nghĩa *Liễu biệt* (了別 - sự phân biệt) hay thức (識 - cái biết, sự hiểu biết) như các dịch giả về sau dịch, mà nó có nghĩa là “sự cấu trúc” hay “sự tạo dựng” (Thi thiết 施設 hay giả thiết - 假設) hay “cái tên giả tạm” (giả danh - 假名) chỗ nào ba cõi (tribhavam - tam hữu) được bảo là không là gì khác hơn là vijnàpti hay prajnàpti, thì có nghĩa là thế giới chỉ là sự cấu trúc chủ quan, không có thực tính hay tự tính (svabhàva). Tuy nhiên, học thuyết Duy tâm (cittamàtra - chỉ-cái-tâm-mà-thôi) theo như Lăng-già đề xướng thì lại khác với điều ấy ở chỗ nó không phủ nhận sự hiện hữu của chính cái tâm mà từ đó thế giới đối tượng xuất hiện với tất cả những hình thức đặc thù của nó. Sự lầm lạc nằm ở phía chúng ta đã không nhận ra được sự thực này và do đó lầm lạc nằm ở chỗ chấp chặt vào một thế giới của các đặc thù mà cho đấy là thực tính tối hậu, thay vì quay trở vào trong



cái thế giới tự nội của chính chúng ta, ở đó chúng ta có thể nhận thức được Như Lai tạng trong sự nhất tính và sự thuần khiết của nó. Tự chính Như Lai tạng thì thoát khỏi những phán đoán và phân biệt sai lầm quấy động lên mọi thứ ô nhiễm, phiền não và lậu hoặc chúng ta sẽ nói nhiều hơn về sự khác nhau giữa lập trường của Lăng-già và lập trường của Du-già về học thuyết Duy tâm khi chủ đề này được bàn sau này một cách chuyên biệt hơn. Với cái cách nhìn có tính cách lý niệm về thế giới thì cả hai hệ thống vẫn còn có cái chung; đặc biệt là Lăng-già có thể được diễn dịch một cách khá xác đáng nhờ vào tâm lý học Du-già, và quả thực các học giả thường đã cố gắng làm như thế. Nhưng theo Khởi Tín Luận của Mã Minh (A'svaghosha) thì Lăng-già khác với Du-già ở một điểm quan trọng, đấy là trong khi Du-già chủ trương rằng A-lại-da là tuyệt đối thanh tịnh và không liên hệ gì tới các ô nhiễm và phiền não thì Lăng-già và Mã Minh chủ trương cái quan điểm cho rằng Như Lai tạng hay A-lại-da là kho chứa cái bất tịnh cũng như cái thanh tịnh, rằng nó vừa là nội tại vừa siêu việt, vừa tương đối, vừa tuyệt đối.

4. Sự tiến hóa của Hệ thống Thức

Toàn bộ hệ thống Thức được Lăng-già giải thích từ nhiều quan điểm rất khó trình bày cho xứng hợp bằng một ngôn ngữ khác mà trong đó không có truyền thống tư tưởng tương ứng với lối suy nghĩ của người Ấn Độ hay của Phật giáo. Tôi hy vọng sự diễn dịch sau đây của tôi không hoàn toàn sai lạc với các khái niệm nguyên gốc của Lăng-già.

Hệ thống Thức được miêu tả theo ba luận điểm. Sự tiến hóa của nó (pravritti), thể cách hiện hữu của nó (lakshana - tướng), và sự vận hành của nó (karma). Sự tiến hóa nghĩa



là sự sinh (utpàda), trụ (sthitì) và diệt⁽¹⁾ (nirodha) của Thức. Có hai hình thức tiến hóa, Tương tục (Prabandha 相續) và Tướng (Lakashana). Tương tục nghĩa là sự tiếp diễn không ngừng, liên hệ với một sự hoạt động không gián đoạn của Thức, trong khi Tướng nghĩa là vẻ bên ngoài, trở vào khía cạnh biểu hiện của Thức. Khi tập khí (vāsana) được chứa trong A-lại-da bởi những dấu ấn do suy nghĩ, cảm thọ, ước muốn và hành động để lại, hoặc tốt hoặc xấu, mà bị đoạn diệt thì ta sẽ không còn thấy được những dấu hiệu nào do chúng để lại. Đây gọi là sự đoạn diệt hay biến mất của Thức về mặt Tướng. Khi không những cái sở y (à'sraya) mà dựa theo đấy các thức có thể vận hành, mà cả cái sở duyên (ālambana) nâng đỡ chúng, hay cái cung cấp chất liệu cho chúng, khi những thứ ấy bị gỡ bỏ đi, thì sẽ không còn có sự tương tục về hoạt động trong các thức. Đây là trường hợp mà cả Tương tục lẫn Tướng của các thức, và đối với sự sinh và trụ thì cũng đúng theo như những điều kiện ấy.

Tuy nhiên, vì kinh không giải thích gì hơn về sự khác nhau chẳng hạn như giữa sự biến mất của Tương tục và sự biến mất của Tướng, cho nên khẳng định trên không đủ để nêu rõ tại sao cần phải có phân biệt giữa hai thứ ấy, không chỉ về luận lý mà cả về tâm lý nữa, vì sự khác biệt được bàn riêng trên hình như không đủ chắc chắn. Tất cả những gì chúng ta có thể thu nhận được từ điều này là: có tập khí tích tập trong A-lại-da, hoạt động với

(1) Tr. 37ff. Nhưng điều này không có nghĩa là A-lại-da tự nó biến mất như một số triết gia chủ trương. Nếu điều này xảy ra thì học thuyết Duy tâm sẽ không vững, và sẽ không có cái sự kiện tâm linh gọi là "phiên chuyển" (lật lại) (parāvritti). * Có thể hiểu sự kiện tâm linh này là một sự đột biến, một sự chuyển ngược, lật lại của Tâm.



tư cách là nguyên nhân có các thức khác và không có cái gì khác làm đối tượng cho các thức này, và cuối cùng, do bởi tác động hỗ tương tiếp tục giữa chủ thể và khách thể mà tất cả các thức sinh khởi hoặc sinh động hoặc âm thầm tùy theo từng trường hợp.

Khái niệm quan trọng nhất trong hệ thống các thức là Tập khí. Tập khí là gì? Về mặt tâm lý, như đã được nêu trước đây, tập khí là ký ức, vì đây là cái gì để lại sau khi một hành động được thực hiện, thuộc tâm lý hay vật lý, và được nó giữ lại, được chứa trong A-lại-da như một thứ năng lực tiềm tàng sẵn sàng được trở thành hoạt động. Cái ký ức hay tập khí này,⁽¹⁾ hay sự quen xông ướp⁽²⁾ không nhất thiết là thuộc cá biệt, không những chỉ giữ trong nó cái ký ức cá biệt mà còn giữ tất cả những gì mà các chúng sinh hữu tình đã kinh nghiệm. Khi kinh bảo rằng A-lại-da có tất cả những gì đã diễn tiến từ thời vô thủy được chất chứa một cách hệ thống như một loại hạt giống, thì điều này không trở vào những kinh nghiệm đặc thù cá nhân mà trở vào những gì tổng quát, vượt khỏi cái đặc thù, theo một cách nào đó, tạo thành cái nền mà dựa vào đó mọi hoạt động tâm lý cá nhân được phản ánh. Do đó, A-lại-da vốn là thanh tịnh, nó là trú xứ của Như Lai tính, ở đó không có sự ô nhiễm của cái tri thức và tình cảm đặc thù hóa nào có thể đến được; sự thanh tịnh, về mặt luận lý, có nghĩa là tính phổ quát, và các ô nhiễm (lậu hoặc) hay tội lỗi có nghĩa là sự cá biệt, từ đó những chấp trước vào các hình thức khác nhau được phát sinh. Tóm lại, thế giới khởi sự từ tập khí và chính tập khí vì vẫn có tính chất phổ quát trong A-lại-da

(1) Tập khí (習氣)

(2) Huân tập (薰習)



nên không có gì xấu, và khi chúng ta được gỡ, khỏi cái ảnh hưởng của sự phân biệt sai lầm thì toàn bộ hệ thống Thức được dệt thành chung quanh A-lại-da, lấy lại A-lại-da làm trung tâm, sẽ kinh nghiệm một sự đột biến (*parāvritti*) mà thành sự nhận thức thực sự. Đây là điểm chủ chốt trong giáo lý của Lăng-già.

Sự đột biến này đánh dấu cái đỉnh điểm của tâm lý học thực hành của Lăng-già, vì chính nhờ sự kiện này mà có thể có được sự thể hội về tự chứng Thánh trí cảnh giới (*Pratyātmāryajñāna-gocara*) và sự thể hội này là chủ đề trung tâm của bộ kinh. Vì sự kiện này xảy ra trong A-lại-da, hay là cái gì đó cùng một thứ như thế, nên nó được gọi là *Ā'sraya-parāvritti*, một sự đột biến tại căn bản.⁽¹⁾ *Ā'sraya* nghĩa là cái gì mà một sự vật nào đó tùy thuộc vào, và trong trường hợp này, A-lại-da là cái *Ā'sraya* mà sự vận hành của các thức và do đó sự sinh toàn bộ vũ trụ phải phụ thuộc vào. Một phương hướng mới xuất hiện khi sự phân biệt có tính cách quy ngã và tạo cái xấu được đặt căn bản trên cái nhị biên của chủ thể và đối tượng không còn nữa do sự thể hội rằng không có thể giới bên ngoài nào ngoài những gì được nhận thức tự bên trong cái ngã, và sự thể hội này là kết quả của sự tu tập cái trí được gọi là vô phân biệt xuất thế gian trí (cái trí có tính cách không phân biệt và siêu việt - *nirvikalpa-lokottara-jñānam*). Hễ chứng nào sự hiểu biết tâm thường và bị đặt trong nhị biên của chúng ta vẫn không thể vượt khỏi phạm vi kiểm soát của bảy thức và nếu chúng ta không thể vượt qua được điều này thì chúng ta vẫn không có cơ hội nào thâm nhập vào cái thực tính của các sự vật (*dharmatā* - pháp tính), tức là

(1) Chuyển y 轉依.



phải mãi mãi luân hồi trong thế giới sinh tử. Bây giờ chúng ta phải nhìn theo hướng ngược lại, về phía cái chỗ không có phân biệt (vikalpa) xuất hiện, và không có sự phát triển (pravritti) của các thức. Phải thực hiện một sự khai mở cho cái trí vô phân biệt và siêu việt. Sự khai mở ấy được gọi là sự đột biến. Cái con mắt thường quen quay nhìn thế giới bên ngoài mà nghĩ rằng đấy là thực tính và chấp vào nó một cách quy ngã, giờ đây lại quay vào bên trong mà nhìn thấy những gì nằm tại đây. Chính ở trong cái thế giới nội tại này, quá nhiều thứ mà chúng ta đang tìm kiếm thì giờ đây chúng ta có thể nhận được. Sự nhận thức tự nội,⁽¹⁾ Niết-bàn,⁽²⁾ Như Lai,⁽³⁾ Giải thoát,⁽⁴⁾ Bát-nhã Ba-la-mật,⁽⁵⁾ sự ngưng dứt của bảy thức,⁽⁶⁾ v.v...

Sự quay lại đột ngột này là theo nghĩa quay trở về lại, A-lại-da hay Như Lai tạng bằng cách ấy mà quay về cái thanh tịnh ('suddha), an lạc (sukha), và bản chất vĩnh cửu bốn nguyên của nó vốn vượt lên trên pravritti và nirvritti (sinh và diệt).⁽⁷⁾ Tất cả các loại suy đoán (vitarkadar'sana - ước độ) được xây dựng trên sự phân biệt chủ thể và đối tượng tích tập lại thành những bất tịnh ở bên ngoài (agatukléśa - khách trần phiền não) và A-lại-da bị ô nhiễm bởi những bất tịnh này. Khi sự phân biệt ở trong chiều hướng đúng thì nó là đúng, vì nó trở đến sự quay về; nhưng khi nó đi

(1) Svacittadri'syagocara (tự tâm sơ kiến canh giới) tr. 62, v.v...

(2) Các tr. 62, 98, 238, v.v...

(3) Tr. 108.

(4) Moksa, tr. 233.

(5) Tr. 238

(6) Tr. 221.

(7) Tr. 222.



lạc như trường hợp của từng người ngu và chưa được ngộ thì nó quấy động lên mọi thứ rối reng, không những chỉ về tri thức mà cả về tình cảm và đây là cái kẻ gây rối tệ hại nhất. Vì Phật giáo cũng như các hệ thống tư tưởng Ấn Độ khác, đặt sự nhấn mạnh đầu tiên vào cái toàn thể tri thức, cái nhìn đúng vào trong hoàn cảnh thành tựu được cái nhiệm vụ quan trọng nhất trong toàn bộ cương lĩnh của kinh nghiệm Phật giáo. Khi cái cách nhìn thuộc tri thức bị sai lạc thì những rối loạn về tình cảm và về ý chí sẽ sinh ra theo mà tác động vào sự thanh tịnh bản chất của A-lại-da mà làm cho A-lại-da bị ô nhiễm hoàn toàn. Sự sai lạc trong mỗi hình thức được những người Phật tử miêu tả theo thể cách của khoa sắc học. Thế là A-lại-da bị nhuộm màu (upaklishta - sở nhiễm) bởi những bất tịnh bên ngoài. Trong Phật học, klésa thường được dịch là phiền não (煩惱), “làm ray rứt và làm buồn khổ”, “gây những phiền phức về tinh thần”, nhưng ở đây, trong Lăng-già, nó được gọi là trần (塵), “bụi bặm” hay “sự dơ bẩn” vì nó làm hư cái A-lại-da tinh khiết, và vì bụi bặm này không phải vốn sinh ra ở A-lại-da nên nó được gọi là āgantva, “người khách” không được mời.⁽¹⁾

5. Ba Thể cách của Thức

Thức được miêu tả từ các thể cách hiện hữu của chúng, tức là, từ quan điểm về Tướng: có ba hình thức mà từ đó có thể xét được sự hiện hữu của chúng. Hình thức thứ nhất là Thức sinh chuyển (pravritti - sinh khởi, chuyển), hình thức thứ hai là thức tạo ra những kết quả rõ ràng

(1) Tr. 222; xem thêm tr. 77 và Trung Nghiệm Kinh Luận (Sūtrālaṅkāra), tr. 88, các câu kệ 18-19.



(karma - nghiệp) và hình thức thứ ba là Thức như là vẫn ở trong nguyên tính (jàti - chân)⁽¹⁾ của nó. Chuyển thức (pravritti-vijnàna) là một tên gọi chung cho tất cả các thức riêng biệt phát sinh từ A-lại-da khi chúng được xét từ quan điểm tiến hóa, trong khi A-lại-da là Thức hay Tâm (citta) vẫn giữ tính chất thanh tịnh trong nguyên xứ của nó. Nghiệp thức (karmavijnàna) miêu tả cái thức trong khả năng vận hành của nó. Thức trong tự nó không tỏ ra dấu hiệu chuyển hóa nào cả; mà ba khía cạnh này thì thuộc một Tâm (citta); do đó mà kinh bảo chúng “không khác nhau cũng không phải không khác nhau”. Đoạn trích sau đây sẽ cho chúng ta thấy sự liên hệ của Chuyển thức với các khía cạnh kia của Thức:

“Như những hạt bụi đất sét và một khối đất sét thì không khác nhau, cũng không phải không khác nhau, vàng và các thứ trang sức bằng vàng cũng vậy. Nay Mahàmati, nếu khối đất sét mà khác với những hạt bụi của nó thì sẽ không có gì được tạo ra từ chúng cả, nhưng vì có cái được sinh ra từ chúng nên chúng là không khác nhau. Nhưng nếu chúng là đồng nhất, không khác nhau thì sẽ không thể có sự phân biệt nào giữa các hạt bụi đất sét và khối đất sét. Cũng vậy, nay Mahàmati, nếu các thức được sinh khởi là khác với A-lại-da theo mỗi thức trong nguyên tính của nó thì A-lại-da sẽ không phải là nguyên nhân chủ yếu của chúng. Nếu các thức ấy và A-lại-da là đồng nhất thì sự biến mất của các Thức sẽ là sự biến mất của A-lại-da, nhưng không có sự biến mất của nguyên tính của các Thức. Như thế, nay Mahàmati, không có sự biến mất của nguyên tính của các thức mà chỉ có sự biến mất của khía cạnh nghiệp

(1) Tr. 37ff.



của các thức. Tuy nhiên, nếu cái nguyên tính riêng của chúng mà biến mất thì chính A-lại-da sẽ biến mất. Với sự biến mất của A-lại-da, sự khác biệt giữa học thuyết Phật giáo và đoạn diệt luận của một số triết gia sẽ không còn nữa. Theo đoạn diệt luận, khi sự nhận biết một thế giới bên ngoài chấm dứt thì các thức không còn tiếp tục, sự hoạt động không gián đoạn từ vô thi sẽ bị bẻ gãy. Nay Mahāmati, các triết gia có thể giải thích một sự sinh chuyển không gián đoạn [của các thức] bằng một nguyên nhân nhưng không công nhận rằng sự sinh chuyển (*pravritti*) được tạo ra bởi cái hành động hợp lại của nhãn căn với hình sắc và ánh sáng. Họ công nhận nguyên nhân khác, nguyên nhân là Pradhāna (Thắng giả), Puruṣa (Sĩ phu), Īśvara (Tự tại), thời gian, hay nguyên tử”(các tr. 38-39).

Sau khi đã giải thích một cách thô thiển về sự liên hệ của A-lại-da thức với các thức từ nó phát sinh ra, bộ kinh quay trở lại vấn đề về sự quấy động thực sự của các căn thức không ngừng vận động như những con sóng trên biển A-lại-da, đây là điều cấu thành nội dung của Pháp thân (*Dharmakāya*),⁽¹⁾ phần trích sau đây cho ta một cái nhìn khái quát vào sự vận hành của các thức và sự sinh khởi của mạt-na thức dù khó mà hiểu được phần trích này một cách tách bạch.

“Nay Mahāmati, nhãn căn (mắt) được khơi dậy bởi bốn nguyên nhân (*kāraṇa* - tác giả). Bốn nguyên nhân ấy là gì? 1. Chấp vào thế giới sở kiến, không biết rằng đấy là do tâm tạo nên; 2. Bám chặt vào các hình sắc do bởi tập

(1) Các tr. 43-44: *udadhi-taraṅgālayavijnānagocarain tathāgatā- nūgītani dharmakāyain prabhāṣasva*.



khí của những suy luận không vững chắc và những kiến giải sai lầm từ thời vô thí; 3. Tự tính của chính cái Thức; 4. Và quá ham muốn cái phức tính của các hình sắc và tướng trạng. Nay Mahāmati, do bởi bốn nguyên nhân này mà các con sóng của các thức phát sinh được vận động ở trong cái A-lại-da tuôn chảy như những dòng nước giữa biển. Nay Mahāmati, cũng như trường hợp nhãn căn, [các căn khác] cũng vậy, sự nhận thức về thế giới đối tượng xảy ra đồng thời và đều đặn [tức là luôn luôn như thế] trong tất cả các căn (cơ quan cảm giác), các nguyên tử (vi trần), các lỗ chân lông; cũng như tấm gương phản chiếu hình ảnh (vimba) và, nay Mahāmati, giống như biển động gió, biển tâm bị xao động bởi cơn gió đối tượng tính (vishaya - cảnh giới) và những con sóng [thức] lông lên không dứt (avyicchinnā). Cái nguyên nhân và sự biểu hiện của sự hoạt động của nó không tách rời nhau, và do vì cái khía cạnh nghiệp của Thức được nối kết chặt chẽ với cái khía cạnh bốn nguyên nên tự tính về hình sắc [hay một thế giới đối tượng, rūpasvabhāva - sắc tự tính] không được xác quyết đúng đắn, và, nay Mahāmati, do đó mà hệ thống năm thức phát sinh. Nay Mahāmati, khi kết hợp với năm thức này, thế giới đối tượng được xem như là lý do của sự sai biệt (pariccheda) và các đối tượng được nêu định rõ ràng thì bấy giờ chúng ta có mặt-na thức. Do-đấy mà có sự sinh ra của thân thể [hay hệ thống các thức, pancavijñānakāya - ngũ thức thân]. Tuy nhiên, các thức ấy không nghĩ rằng: “Chúng ta phụ thuộc vào nhau mà gắn chặt vào cái thế giới sở kiến là thế giới sinh khởi từ chính cái tâm của người ta (tự tâm sở hiện) và được cái tâm ấy phân biệt.” Các thức ấy [tức các thức và mặt-na thức]” sinh khởi đồng thời, phụ thuộc



vào nhau, và không bị phá vỡ, mà mỗi thứ tự nhận lấy môi trường thể hiện riêng (*vijnapti-vishaya* - thức cảnh).

“[Cách vận hành của A-lại-da trong hệ thống các thức của chúng ta thì vô cùng tinh tế, và chỉ có thẩm quyền của cái tâm được tu tập cao độ của vị Bồ-tát mới có thể nắm được ý nghĩa nội tại của A-lại-da]. Những ai theo phép tu tịnh (chỉ) không luôn luôn chú ý đến tính tinh tế trong sự vận hành của tập khí của họ và họ tưởng rằng họ nhập vào một trạng thái tịnh hoàn toàn bằng cách diệt tất cả các thức. Nhưng sự thực là, họ đã không diệt các thức dù họ có thể ở trong một trạng thái tịnh, vì các chủng tử tập khí của họ không bị diệt hoàn toàn; cái mà họ đã diệt chỉ đơn thuần là [thói quen] thủ chấp và phân biệt thế giới đối tượng của các đặc thù. Nay Mahāmāti, quả thực sự vận hành của A-lại-da thức quá tinh tế đến nỗi có chư Như Lai và những vị Bồ-tát nào đã thăng tiến qua các cấp độ Bồ-tát tính mới có thể thâm hiểu được nó; nó vượt ngoài những năng lực của Tam-ma-địa và Bát-nhã mà hàng Thanh văn, Bích-chi và các triết gia đạt được.”⁽¹⁾

6. Chức năng của Tám Thức

Theo quan điểm về chức năng thì có tám thức: A-lại-da, mặt-na (ý), mặt-na thức (ý thức) và năm căn thức; nhưng các thức này có thể nhóm lại thành hai tiêu đề: *khyāti-vijnāna* (Hiện thức) và *vastu-prativilkalpa-vijnāna* (sự phân biệt thức)⁽²⁾ *Khyāti* do từ *khya*, nghĩa là “nhận thức”, “thể hiện” và cái chức năng này của Thức là nhận thức hay phản ánh

(1) Các tr. 44-45.

(2) 現識 và 事分別識



các sự vật xuất hiện trước nó giống như một tấm gương phản chiếu tất cả các hình tượng ở trước nó.⁽¹⁾ Đây là chức năng của A-lại-da. Nó nhìn vào trong chính nó trong đó tất cả tập khí (vāsana) từ thời vô thủy được giữ lại theo một cách vượt ngoài tri thức (acintya - bất tư nghi) và sẵn sàng chuyển biến (parināma), nhưng nó không có hoạt năng trong tự nó, nó không bao giờ hoạt động, nó chỉ nhận thức, theo ý nghĩa này thì nó giống y một tấm kính; nó lại giống như biển; hoàn toàn phẳng lặng không có sóng xao động sự yên tĩnh của nó; và nó thanh tịnh và không bị ô nhiễm, nghĩa là nó thoát khỏi cái nhị biên của chủ thể và đối tượng. Vì nó là cái hành động nhận thức đơn thuần, chưa có sự khác biệt giữa người biết và cái được biết. Tuy nhiên, sẽ có những con sóng làm gợn mặt biển A-lại-da thức khi các nguyên lý của đặc thù gọi là vishaya (cảnh giới - 境界) thổi vào trên đó như gió. Những con sóng được khởi đầu như thế là thể giới của những đặc thù này đây trong đó tri thức phân biệt, tình cảm chấp thủ, và phiền não, dục vọng đấu tranh để được hiện hữu và được ưu thắng.

Cái nhân tố phân biệt này nằm bên trong hệ thống các thức và được gọi là mạn-na (manas) thực ra, chính là khi mạn-na khởi sự vận hành thì một hệ thống các thức hiển lộ ra. Do đó mà các thức được gọi là “cái thức phân biệt các đối tượng” (vastu-prativikalpa- vijnāna - sự phân biệt thức). Chức năng của mạn-na chủ yếu là suy nghĩ về A-lại-da, sáng tạo ra và phân biệt chủ thể và đối tượng từ cái nhất thể thuần túy của A-lại-da. Tập khí tích tập (cīyate) trong A-lại-da giờ đây bị phân ra (vicitaye) thành cái nhị biên tính của tất cả các hình thức và tất cả các loại. Điều

(1) Tr. 37.



này được so sánh với sự đa phức của sóng quấy động biển A-lại-da. Mạt-na là một tinh linh xấu theo một nghĩa và là một tinh linh tốt theo một nghĩa khác, vì sự phân biệt tự nó không phải là xấu, không nhất thiết luôn luôn là sự phán đoán lầm lạc (abhūta-parikalpa - hư vọng phân biệt) hay lý luận sai trái (prapanca-daushtulya - hý luận quá ác). Nhưng nó trở thành nguồn gốc của tai họa lớn lao khi nó tạo ra những khát vọng được đặt căn bản trên những phán đoán lầm lạc, như là khi nó tin vào cái thực tính của một ngã thể rồi trở nên chấp vào ngã thể mà cho rằng đấy là chân lý tối hậu. Vì mạt-na không những chỉ là cái tri thức phân biệt mà còn là một nhân tố ước vọng và do đó là một tác giả.

Trong các hoạt động này, mạt-na luôn luôn đi kèm với mạt-na thức (manovijnāna). Thực ra, có lẽ đúng hơn khi bảo rằng mạt-na và mạt-na thức hợp tác với nhau mà tạo ra cái thế giới của những đặc thù, và khi nói đến vastu-pratikalpa-vijnāna (sự phân biệt thức) là nói đến cả mạt-na lẫn cả mạt-na thức. Chức năng của mạt-na thức theo giả thiết là suy nghĩ về mạt-na, như nhãn thức suy nghĩ về thế giới của hình sắc (sắc trần) và nhĩ thức suy nghĩ về thế giới của âm thanh (thanh trần); nhưng thực ra, ngay khi mạt-na thức phát sinh ra cái nhị biên của chủ thể và đối tượng do từ cái nhất thể tuyệt đối của A-lại-da thì mạt-na thức và quả thực tất cả các thức khác cũng bắt đầu vận hành.⁽¹⁾ Bây giờ cũng giống như một bộ máy phức tạp; trong toàn bộ hệ thống các thức, mỗi thức được vận hành riêng lẻ và cũng kết hợp với các thức khác mà vận hành nữa. Khi hệ thống mặc sức vận hành như thế, thì chúng ta

(1) Tr. 44.



không thể phân biệt thức này với thức khác, chúng tác động vào nhau một cách hết sức thân thiết và ta không thể phân biệt cái A-lại-da đang phản ánh với cái mặt-na phân biệt và với các thức khác đang suy nghĩ, phân biệt, ước muốn và hành động. Bây giờ sự nhận thức (khyāti) và sự phân biệt đối tượng (vastu-pratikalpa) không có những dấu hiệu khác nhau (abhinnalakshana - dị tướng),⁽¹⁾ chúng tác động vào nhau lại, cái này lại hoạt động như là nguyên nhân của cái kia (anyonya-hetuka - hổ vi nhân).

Khởi đầu đã có cái tập khí tích tập trong A-lại-da từ thời vô thủy làm một nguyên nhân tiềm ẩn và toàn bộ cái vũ trụ của các sự vật đặc thù nằm trong đó mà mắt nhắm lại, tại đây, mặt-na thâm nhập vào với cái tri thức phân biệt của nó, và chủ thể bị phân biệt với đối tượng, mặt-na thức suy nghĩ về cái nhị biên, và từ đó phát sinh ra cả một chuỗi phán đoán với những định kiến và thủ chấp do từ chúng mà có, trong khi năm thức kia làm cho chúng trở nên càng lúc càng phức tạp không những về tri thức mà cả về tình cảm và ý chí nữa.⁽²⁾ Tất cả các hoạt động này lại xông ướp cái A-lại-da mà kích thích để khơi dậy tập khí cũ trong khi tập khí mới tiếp thấy những quan hệ thân thuộc của nó trong tập khí cũ. Tuy nhiên, trong lúc ấy A-lại-da vẫn bất động mà giữ nguyên cái nhất tính của nó.

Các đoạn sau đây được trích từ Lăng-già nêu tỏ cho ta thấy sự liên hệ giữa A-lại-da và các thức khác và cả sự liên hệ giữa mặt-na thức, kể cả mặt-na và phần còn lại của các thức.

(1) Tr. 37, dòng 18; tr. 44, dòng 18.

(2) Tr. 235.



Khi đức Phật bảo rằng Niết-bàn của Phật giáo chính là sự tách xa cái mạt-na thức phân biệt sai lầm, thì Mahāmati bạch: “Bạch Thế Tôn, Ngài há chẳng lập Tám Thức ư?”. Khi được đức Phật khẳng định việc thành lập tám thức, Mahāmati bạch tiếp: “Nếu đã là thế thì tại sao Ngài không nói đến sự tránh xa bảy thức mà lại nói đến mạt-na thức?”. Đức Phật trả lời như sau: “Với mạt-na thức làm nguyên nhân (hetu) và sở duyên (ālambana) thì sự phát sinh bảy thức xảy ra. Lại nữa, này Mahāmati, khi mạt-na thức phân biệt và thủ chấp vào một thế giới của các đặc thù ở bên ngoài thì tất cả các loại tập khí (vāsanā) được sinh ra theo, và A-lại-da được chúng nuôi dưỡng cùng với cái ý tưởng về “tôi và của tôi”, mạt-na nắm giữ nó, bám vào nó, suy nghĩ về nó mà thành hình và phát triển. Tuy nhiên, trong bản chất [mạt-na và mạt-na thức] không khác gì nhau, chúng nhờ A-lại-da làm nguyên nhân và sở duyên. Và khi một thế giới bên ngoài thực vốn chỉ là sự biểu hiện của chính cái tâm mình bị chấp chặt mà cho là thực, thì cái hệ thống tâm thức (citta-kalāpa - tâm tụ) liên hệ hỗ tương được sinh ra trong tổng thể của nó. Này Mahāmati, giống như những con sóng biển, được vận hành bởi cơn gió của một thế giới bên ngoài là thế giới do chính cái tâm người ta biểu hiện ra, [các thức] sinh khởi và biến diệt. Do đó, này Mahāmati, bảy thức diệt theo với sự diệt của mạt-na thức. Cho nên bảo rằng:

“Niết-bàn của Ta không có liên hệ gì đến Hữu (bhava), với Hành (kriyā) hay với Tướng (lakshana) cả.”⁽¹⁾ Cùng với

(1) Đây là các quan điểm của các triết gia không thuộc Phật giáo vào lúc bấy giờ.



sự diệt của cái thức do phân biệt gây nên thì có sự diệt của Ta [tức Niết-bàn].

“Nhờ vào thức làm nguyên nhân và sở duyên mà toàn bộ hệ thống tâm thức có chỗ trú ở đây. Thức cung cấp nguyên nhân cho tâm (citta) và là kẻ tùy thuộc vào tâm.

“Như khi cơn lũ lớn không còn chảy nữa, cũng vậy, với diệt của [mạt-na thức], tất cả các thức đều ngưng sinh khởi.”⁽¹⁾

Phần trên đây nêu rõ phần quan trọng của mạt-na thức trong hệ thống các thức gồm cả A-lại-da; bây giờ chúng ta hãy nhìn xem A-lại-da đóng vai trò nào ngoài việc cung cấp chất liệu cho sự hoạt động của mạt-na thức hay đúng hơn là nó chiếm vị trí nào đặc biệt là trong sự liên hệ với ý niệm về Như Lai tạng. Đoạn trích sau đây sẽ giúp cho ta hiểu ý nghĩa của A-lại-da cần thiết để tạo ra một kinh nghiệm nội tại được gọi là tự chứng Thánh trí sở chứng (pratyāmajñānadhigana):

“Này Mahāmati, Như Lai tạng chứa trong nó những nguyên nhân cả tốt lẫn xấu, và từ những nguyên nhân này mà tất cả những con đường hiện hữu (lục đạo) được tạo thành. Nó cũng giống như một diễn viên đóng các vai khác nhau mà không nuôi dưỡng ý nghĩ nào về “tôi và của tôi”. Từ sự việc không hiểu điều này mà khởi lên sự hợp nhất và hoạt động hỗ tương của ba nguyên nhân tạo ra các kết quả. Các triết gia không hiểu được điều này nên trở thành bị dính mắc vào cái định kiến về một người sáng tạo. Được rót vào bằng cái tập khí đủ loại suy diễn và sai lầm vốn đã diễn tiến từ thời vô thủy, A-lại-da có cái tên là A-lại-da [vì

(1) Các tr. 126-127.



àlaya nghĩa là chứa tất cả]. Nó đi chung với bảy thức được sinh ra trong cái ngôi nhà vô minh. Toàn bộ hệ thống [các thức] bị quấy động không ngừng và vào mọi lúc giống như sóng của biển lớn, nhưng [chính A-lại-da] thì thoát khỏi cái lõi lâm về vô thường và không có cái ý tưởng về ngã và hoàn toàn tinh khiết trong bản thể tối hậu của nó. Còn về bảy thức kia thì khởi đầu bằng mặt-na và mặt-na thức, chúng phát sinh và đi đến một sự chấm dứt và được định tính là sự tạm bợ. Điều này là do chúng ta phân biệt sai lầm về các sự vật vốn không có; chúng liên hệ mật thiết với một thế giới của những hình tướng ở bên ngoài và phụ thuộc vào thế giới ấy; bị dính chặt vào Danh và Tướng, chúng không thể hiểu được rằng các sắc và các hình tướng là những biểu hiện của cái tâm; chúng không hiểu khổ là gì, lạc là gì, chúng không phải là những thứ tạo ra giải thoát, cứ khẳng khẳng giữ lấy Danh và Tướng [mà cho là những thực tính], chúng sinh ra từ sự ước muốn được có (raga - tham) và lại sinh ra cũng cái ước muốn ấy; [tham dục và các thức] ảnh hưởng lẫn nhau như thế. Khi những gì được gọi là các cơ quan nhận thức (thức căn) bị hủy diệt và biến mất, thì [các thức] khác ngay liền theo đó mà ngưng vận hành. [Còn] có một cái trí tự phân biệt; các vị tu hành (yogin) thấy rằng không có khổ nào, lạc nào được thọ nhận, theo sau đó là sự ngưng dứt của tư tưởng và cảm thọ, sự đạt tới sự an tịnh của tâm thức và bốn Thiên định, cùng với sự thiện xảo trong [sự hiểu biết] chân lý nên các vị nghĩ rằng các vị đã [thực sự] đạt giải thoát. Nhưng hễ chứng nào A-lại-da thức được gọi với cái tên Như Lai tạng chưa được vận hành và định hướng khác đi, thì sự ngưng dứt của bảy thức đang phát triển vẫn sẽ không bao giờ xảy ra. Tại sao? Bởi vì, dựa vào A-lại-da như là nguyên nhân mà



các thức phát triển, vì điều này không thuộc phạm vi hiểu biết của tất cả Thanh văn, Duyên giác, các triết gia và các vị Tu hành vì [trong khi] họ hiểu rằng không có tự ngã trong một con người thì họ [vẫn còn] bị ràng buộc vào những ý niệm về đặc thù và phổ quát (biệt tướng và cộng tướng) cho rằng các thứ này thực sự hiện hữu trong các Uẩn, các Giới và các Xứ. Như Lai tạng được khơi dậy và trở nên tỉnh lặng khi người ta nhận thức được ý nghĩa của năm Pháp, [ba] Tự tính và sự phi hiện hữu của ngã thể trong các sự vật đặc thù; và khi có sự đột biến xảy ra [trong A-lại-da] nhờ sự lần lượt thăng tiến các cấp độ [của sự toàn hảo, tức Da'sabhùnika (Thập đại địa)], thì người ta sẽ không bao giờ bị các phương pháp và các kiến giải mà các triết gia chủ trương dẫn đi lạc...

“Như Lai tạng hợp nhất với bảy thức: do thủ chấp mà nhị biên khởi sinh, do liễu tri (parijñāna) mà nhị biên biến diệt.

“Tâm phải được xem như là tấm kính, được xông ướp bởi [thói quen] suy luận từ [quá khứ] vô thi: khi các sự vật được quán sát đúng như thực (yathābhūtam) thì chúng không phải như chúng xuất hiện.

“Như người ngu nhìn thấy đầu ngón tay chứ không nhìn thấy mặt trăng, cũng vậy, những ai bị mê đắm vào văn cú thì không hiểu cái như như (tattvam) của các sự vật mà Ta thuyết dạy.

“Tâm (citta) nhảy múa như một vũ công, mặt-na giống như anh hề [hay người đồng diễn], mặt-na thức, hợp với năm thức mà tưởng [thế giới] sở kiến là một sân khấu”.⁽¹⁾

(1) Các tr. 220-224.



7. Chức năng của Mạt-na

Bây giờ một câu hỏi khởi lên, ý nghĩa của mạt-na là gì? Các thức khác hành tác mà không có mạt-na hoạt động, tức là có thể nói, chỉ có sự hoạt động của A-lại-da và sáu thức phân biệt, thì như thế không thể được hay sao? Đây hình như hoàn toàn là một câu hỏi tự nhiên để đặt ra vì nghĩ rằng mạt-na thức có thể trực tiếp liên hệ với A-lại-da mà không cần có mạt-na can dự vào. Theo cách diễn dịch Lăng-già của tôi, có thể là không đúng, thì A-lại-da là một loại tâm thức phổ quát, còn mạt-na là một loại tâm thức đặc thù và thực nghiệm. Trong A-lại-da có chứa mọi sự vật, tốt và xấu, trong một tình trạng tịch lặng và tiềm ẩn mà không có sự phân biệt và sự phân biệt xuất hiện theo với sự khởi đầu của mạt-na. Mạt-na là nguồn gốc sinh thiết của tất cả mọi hoạt động tâm thức mà ta kinh nghiệm hằng ngày trong cái thế giới của những đặc thù này. Sự khả hữu của tâm thức nằm trong bản tính nhị biên của nó, vì nếu không có cái năng thủ (grāhaka) và cái sở thủ (grāhya) thì sẽ không có đời sống tâm thức. Cái nhị biên của chủ thể và đối tượng là căn bản nhưng nhị biên không thể có được nếu đằng sau nó không mang một cái gì không có tính chất nhị biên. Do đó, ở đằng sau của sáu thức phải có mạt-na, cái nguyên lý của sự đặc thù, và phải có cả A-lại-da, vượt khỏi hẳn cái căn bản tri thức. Khi chúng ta thừa nhận rằng sáu thức căn bản phải bị phụ thuộc cái nguyên lý đặc thù, thì chúng ta thừa nhận sự hiện hữu của mạt-na và khi mạt-na được thừa nhận thì đương nhiên chúng ta phải thừa nhận tiếp cái A-lại-da chịu để cho mạt-na phản ánh nó với tư cách là điều kiện của nó và tuy vậy đồng thời nó vẫn vượt lên trên mạt-na vì nó không phải là một đối tượng đặc thù của kinh nghiệm mà tự trong bản tính của nó, nó là



phổ quát. Và do bởi bản chất phổ quát này của A-lại-da mà tất cả các mặt-na đặc thù có khả năng phản ánh chính cái vũ trụ này và tiến hành việc bàn luận. Như thế, A-lại-da được ví với biển một cách thích hợp nhất.

Cái biển này của A-lại-da bị khơi động bởi cơn gió của nguyên lý đặc thù hóa, về mặt tâm lý học thì gọi là mặt-na và về mặt tri thức luận thì gọi nó là cảnh giới (vishaya). Trong khi mặt-na về mặt nhận thức thì tách biệt với sáu thức kia, về mặt thực tiễn thì nó liên hệ mật thiết tới chúng. Tự chính trong đời sống tâm lý của chúng ta, toàn bộ hệ thống Thức được đưa vào và chúng ta không thể nói riêng về các thành phần của nó cho thực xác đáng. Cho nên Lăng-già luôn luôn cẩn thận giữ cho chúng ta khỏi bị lầm lạc về điểm này. A-lại-da và các thức thì khác nhau mà không khác nhau, tức là một. Không có A-lại-da, cái nguyên nhân biến mất và toàn bộ thiết bị tâm thức bị sụp đổ. Và khi cái tạo nên nguyên nhân vận hành ngưng hoạt động thì chính cái nguyên nhân sẽ ngưng tác động dù điều này không có nghĩa là nguyên nhân biến mất hay đoạn diệt.

Mặt-na là cái nguyên tố phân biệt, nhưng vì điều này chỉ có thể xảy ra ở trong A-lại-da mà mặt-na và tất cả những thứ tùy tùng của nó phụ thuộc vào, cho nên mặt-na và A-lại-da có mối liên hệ về khả hữu thâm thiết nhất. Vì lý do này nên A-lại-da nhờ vào mặt-na để biến chính nó và sự nhất tính của nó. Mặt khác sáu thức không thể vận hành hài hòa với nhau nếu mặt-na không chen giữa chúng và A-lại-da. mặt-na là cái mắt xích nối kết. Cái vị trí mà mặt-na chiếm trong hệ thống các thức thì đặc biệt phức tạp như thế và đôi khi nó có thể bị lẫn với A-lại-da và đôi khi bị lẫn với mặt-na thức. Trong Lăng-già, A-lại-da là kho chứa các sự vật tốt và xấu, nhưng nó thì hoàn toàn trung tính



và không ý thức về chính nó vì chưa có sự phân biệt ở trong nó. Sự phân biệt được gây nên là do mặt-na, các thứ gây ô nhiễm, như đôi khi người ta gọi nó. Sự phân biệt hay ô nhiễm chính nó thì không tốt cũng không xấu, nhưng khi có bị chấp và cho là tối hậu, là thực tính không thể nào khác được, thì bấy giờ phát sinh cái ý niệm về một ngã thể ở bên trong và ở bên ngoài, và từ đây, tất cả mọi tệ hại được sinh ra. Kết quả là tâm mất đi sự tỉnh lặng vốn có của nó.

Điều cần nhất bây giờ là gây nên một sự đột chuyển (paràvritti) trong toàn bộ hệ thống các thức nhất là trong chính A-lại-da vốn bị Mặt-na và Mặt-na thức làm hư hỏng nên toàn bộ sự trung tính, thanh tịnh và trong trắng của nó đã bị dọa dầy. Nhìn vào sự việc một cách trung thực và rõ ràng thì gọi là thấy cái Như thực (Yathàbhutam) bằng nhận thức trực tiếp, đưa đến giải thoát và an tịnh.

Tóm lại: A-lại-da là tâm trong ý nghĩa thâm sâu nhất và toàn diện nhất của nó; trong khi nó tự biểu hiện thành đặc thù trong cái ý thức kinh nghiệm của chúng ta và bị ảnh hưởng bởi những thay đổi không ngừng xảy ra trong đó, nó không bao giờ mất tính nhất thể và tính vĩnh cửu của nó. Về mặt này, nó khác với cái Àtman hay ngã mà kẻ ngu xem như là một cái gì giống với A-lại-da. Dù nó thanh tịnh và thuần khiết trong bản chất của nó, nó cũng tự để cho Mặt-na; cái nguyên lý của đặc thù gây tác động vào nó. Và do bị tác động như thế, cái nhị biên về chủ thể và đối tượng được tạo ra trong nó, từ đó, xuất hiện một thế giới của các sự vật đặc thù. Thế giới này tiếp xúc với năm căn thức và tất cả các cảm tượng đạt được từ sự tiếp xúc này được đưa cho Mặt-na thức là một loại người giữ cửa giữa Mặt-na và năm thức. Tất cả các cảm tượng và báo cáo được



tập hợp tại Mạt-na thức được xếp loại tại đây theo các thể loại về “tôi và không phải tôi”. Đây là chức vụ mà Mạt-na giao cho Mạt-na thức. Quyền uy của Mạt-na do đó được gia tăng bởi tên giúp việc trung thành và bên trong lại được sự hiện diện của A-lại-da ủng hộ nên đạt được sức mạnh trong niềm xác tín rằng một mặt đây là một ngã thể và mặt khác đây là một thế giới đối tượng trong tất cả thực tính của nó. Từ quan điểm tu tập, cái nhân tố ngang ngạnh nhất là cái Mạt-na được Mạt-na thức phụ trợ. Khi cái cặp đôi này, đặc biệt là Mạt-na thức, được đặt về lại cái chức năng riêng của nó và được làm cho thấy các sự vật trong những vị thế trung thực của chúng về bên trong cũng như bên ngoài, thì hệ thống Thức không còn là một cái máy tạo ra các tệ hại mà trở thành cái kho chứa những điều tốt lành thanh tịnh (ku’salànàsra và - thiện vô lậu pháp).

Chúng ta hãy kết thúc phần này bằng một trích dẫn về học thuyết Phật học về Sát-na (Kshanikam):⁽¹⁾

“Có tám thức: 1. Như Lai tạng được biết dưới cái tên là A-lại-da thức, 2. Mạt-na, 3. Mạt-na thức, và năm tâm thức tập hợp lại với nhau như các triết gia đã vạch ra. Hệ thống năm căn thức hợp với Mạt-na thức và tính hỗ tương này làm cho hệ thống này phân biệt cái gì thiện với cái gì không thiện v.v..., và hơn nữa, khi được buộc lại với nhau một cách chặt chẽ và liên tục, hệ thống Thức tiến triển như một cơ thể vững chãi bất khả phân. Sự tiến triển cứ thế mà tiếp diễn, nhưng khi bản chất của một thế giới sở kiến không được hiểu như là Tâm thì có một sự sinh khởi và biến diệt không ngừng của các thức; Mạt-na thức phối

(1) Các tr. 235-236.



hợp với năm căn thức thủ chấp các hình sắc và tướng trạng trong khía cạnh đa phức của chúng; và không có một lúc nào ngưng hoạt động cả. Điều này ta gọi là đặc tính Sát-na chuyển (tạm bợ) [của các thức]. Nay Mahàmati, có sự sát-na chuyển khi Như Lai tạng được biết dưới cái tên A-lại-da, cùng với Mạt-na mà kết hợp với những ký ức (tập khí) của các thức được phát triển. Mặt khác, nếu nó kết hợp với các ký ức không bị nhiễm các lậu hoặc thì sẽ không có sự sát-na chuyển. Kẻ ngu mê đắm vào học thuyết về sát-na chuyển nên khó mà hiểu được điều này. Vì họ không hiểu được tính sát-na chuyển và phi sát-na chuyển của tất cả các sự vật nghĩa là gì nên họ tôn giữ cái kiến giải hư vô về hiện hữu và có thể sẽ cho rằng các pháp vô vi (asamkṛita) phải bị đoạn diệt.

“Nay Mahàmati, toàn bộ năm thức không bị luân hồi, không nhiễm lạc và khổ, và không dính dáng chi đến sự đạt Niết-bàn. Nay Mahàmati, chính Như Lai tạng bị ảnh hưởng bởi lạc và khổ mà trở thành nguyên nhân [của Niết-bàn], chịu sự phát triển và biến diệt, và trở thành mê muội vì bốn loại tập khí (vāsanā). Người ngu không hiểu điều này vì họ bị đầu độc bởi sự phân biệt được xây dựng trên cái kiến giải về sát-na chuyển (sự tạm bợ).

“Lại nữa, nay Mahàmati, vàng, kim cương và xá-lợi của đức Phật đều trải qua các niên kỷ hiện hữu và chứng tỏ cái đặc tính độc nhất về tính bất khả đoạn diệt. Nếu những người trí đã chứng đắc mà có bản chất của sự sát-na chuyển thì người ta phải bảo họ là thiếu sót về trí tuệ. Vàng và kim cương dù có trải qua thời gian thực lâu dài, vẫn giữ mãi được như thế, không tỏ ra dấu hiệu gì là tăng hay giảm. Những kẻ ngu phân biệt trong tất cả các sự vật bên trong và bên ngoài mà tôn giữ cái tư tưởng về sát-na chuyển (sự



tạm bợ) thì làm sao có thể mong họ hiểu được học thuyết bí truyền của Ta cho được?”

Những đoạn dài trên thường tối nghĩa đã được trích dẫn một phần để miêu tả sự liên hệ giữa các thức khác nhau như một hệ thống và một phần cũng là để trình bày cái quan niệm sát-na chuyển của Phật giáo Đại thừa về Như Lai Tạng hay A-lại-da thức. Các câu kệ ở cuối chương này về “sát-na” (Kshanikam) phải được đặt ngay liền sau phần trích dẫn chứ không phải sau phần sáu đức hạnh toàn hảo (Ba-la-mật - pàramitā) như chỗ hiện nay của nó trong các bản gốc, Phạn ngữ và Hán ngữ.

8. Sự phát khởi của Tuệ (Prajñā)

Bây giờ, ta phải làm cách nào để đạt cái Tuệ được thức tỉnh để thấy suốt vào cái trạng thái chân thực của các sự vật, yathābhūtam (như thực)? Tuệ này đi đến đâu, và chúng ta đạt sự tự chứng bằng cách kinh nghiệm trực tiếp chân lý như thế nào? Và chân lý là gì? Kinh vẫn luôn nói đến hý luận (prapañca),⁽¹⁾ vọng kế (parikalpa),⁽²⁾ phân biệt (vikalpa),⁽³⁾ chấp trước (abhinivésa),⁽⁴⁾ mê hoặc (bhrānti),⁽⁵⁾ quá ác (daushtulya),⁽⁶⁾ huân tập (vāsanā),⁽⁷⁾ v.v..., đang đẩy cao những cơn sóng gầm thét trên biển A-lại-da; nhưng khi nào thì tự chứng Thánh trí đạt lợi thế để cho cái biển giông

(1) 戲論

(2) 妄計

(3) 分別

(4) 執首

(5) 迷惑

(6) 過惡

(7) 薰習



tổ ấy sẽ trở thành yên tĩnh và thế giới được nhận thức mà không có chút gì phân biệt hay nhiễu loạn? Kinh dạy: “Vị Bồ-tát nhằm lớn mạnh trong tu tập tâm linh cần phải toàn thiện bốn điều sau đây: 1. Vị ấy phải có một sự hiểu biết thông suốt (thiện trí - vibhavana) về bản chất của sự biểu hiện của Tâm; 2. Vị ấy phải thoát khỏi (viễn ly - vivarjana) những ý niệm như sinh, trụ, diệt; 3. Vị ấy phải quán sát (upalakshana) rằng các đối tượng bên ngoài không hiện hữu; và 4. Vị ấy phải chuyên cầu (abhilashana) một trạng thái thể chứng bằng cách nhìn thấy trực tiếp vào trong tự ngã thâm sâu nhất”.⁽¹⁾ Làm sao có thể thành tựu như thế này được?

Nếu do bởi sự xuất hiện của nguyên lý về đặc thù hóa hay phân biệt (vikalpa) mà A-lại-da không còn là chỗ trú của Như Lai tính, và nếu không có nguyên lý này thì không có chúng sinh hữu tình nào có thể đạt tới sự nhận thức về A-lại-da dù trong những phần ảnh lệch lạc, nhiễu loạn và rất sai lầm của nó, thì cũng phải chính cái nguyên lý này lại sẽ đặt chúng ta đúng vào cái vị trí mà chúng ta có thể có một cái nhìn đúng về A-lại-da. Nói một cách khác, nếu do chính sự hành tác của Mạt-na và Mạt-na thức mà một thế giới bên ngoài được nhận biết là ở bên ngoài, thì cũng phải chính sự hành tác của chúng, được thực hiện một cách đúng đắn vào lúc này đây, mà chúng ta nhìn được vào thế giới như là vốn đã phát sinh do bởi sự hiện hữu của chính chúng ta. Trước kia, Thức bị ràng buộc một cách sai lầm vào nguyên lý của đặc thù và do đó bị ràng buộc vào cái phần đáng ghét của vāsana, tập khí, trong A-lại-da. Phải có một sự quay ngược các cơn sóng, cái dòng chảy của Mạt-na

(1) Các tr. 79-80.



và Mạt-na thức phải được chuyển sang một hướng khác với cái hướng đã được theo bấy lâu nay. Nếu tất cả chúng ta đều nghĩ rằng A-lại-da là ở bên ngoài và bị thay đổi thì giờ đây chúng ta phải vạch lại các bước đi của chúng ta và phải nhìn vào bên trong chúng ta mà xem coi thử có cái gì vượt khỏi nguyên tắc của đặc thù hóa hay không. Vượt lên khỏi nguyên tắc này, tức là Mạt-na và Mạt-na thức phải vượt khỏi chính chúng, sự biến mất của chúng khỏi môi trường vận hành, sự vượt khỏi cái nhị biên của grāhya (sở thủ) và grāhaka (năng thủ), của sat (hữu) và asat (vô; phi hữu), một và nhiều, tính đặc thù và tính phổ quát. Khi điều này được thành tựu thì chúng ta tìm thấy chính chúng ta ở đâu? Đây là trú xứ tối hậu cho chúng ta? Đây là chỗ ở của Như Lai tính và thuộc lĩnh vực của cái A-lại-da thức phải được gọi là Như Lai tạng và chỉ thể hội được bằng sự nhận thức trực tiếp (hiện chứng, hiện lượng - pratyaksha).⁽¹⁾ Điều này không còn thuộc lĩnh vực của luận lý và phân tích mà là một kinh nghiệm đạt được một cách ngay liền bên trong chính tự mình (tự chứng sở hành cảnh giới - pratyātma-gatigocara). Một cái biết không thuộc sự đặc thù hóa và phân biệt thì phải là một cái biết của kinh nghiệm trực tiếp trong đó A-lại-da hiển lộ ra trong sự thanh tịnh bốn nhiên của nó chứ không phải trong những hình thức sai lạc và ô nhiễm của nó như nó vẫn thường hiển lộ cho các thức.

Khi chúng ta có được một cái biết ngay liền thuộc bản chất siêu việt như thế thì hệ thống Thức sẽ không còn được bàn đến theo cách tâm lý học. Bây giờ chúng ta phải quay lại chương trước chương này, ở đây, cái gọi là khía

(1) Tr. 222, pratyaksha trái nghĩa với vitarka, vikalpa, prapanca, v.v..., xem thêm tr. 41.



cạnh luận lý của kinh nghiệm tự nội được bàn đến. Sự thức tỉnh của Tuệ vốn năng động hơn cái trí vô phân biệt (nirvikalpajnana - vô phân biệt trí) vượt khỏi lĩnh vực của tâm thức (acintya hay acitta - phi tâm), là một vấn đề thực hành trong Lăng-già và điều này sẽ được bàn đến trong phần tiếp theo.

PHẦN III

ĐỜI SỐNG VÀ HÀNH TÁC CỦA MỘT VỊ BỒ-TÁT

1. Sự tự tu và Gia trì lực (Adhishtana)

Sự trang bị về luận lý và tâm lý phải được gia tăng lên nữa bằng sự tu tập thực tiễn mà không có sự tu tập này thì vị Bồ-tát không thể khác gì hơn một triết gia lý niệm. “Vì tất cả các học thuyết linh diệu không dành chỗ cho sự lựa chọn [mà cho sự nghi ngờ về ý nghĩa của sự tự tu], nên vị Bồ-tát phải rút lui vào trong một chỗ yên lặng và đơn độc mà suy nghĩ trong tự mình nhờ vào trí tuệ (buddhi) nằm thâm sâu trong tâm mình, chứ đừng để cho ai khác dẫn dắt cả. Thế rồi vị ấy sẽ có thể giải thoát mình khỏi những kiến giải được đặt căn bản trên sự phân biệt mà dần dần tiến lên đến trạng thái của Như Lai tính”.⁽¹⁾

(1) Tr. 133. Xem thêm tr. 155, ở đây bàn đến sự khác biệt giữa ngôn từ và ý nghĩa.



Sự không nhờ vào người khác này (bất do ư tha - *apara-praneya*) không những chỉ được nhấn mạnh trong văn học Đại thừa mà cả trong A-hàm (*Āgama*) và trong Tiểu bộ (*Nikāya*); vì Phật giáo rõ ràng là một học thuyết về giác ngộ phải được thể chứng trong chính mình. Cho nên, điều cấp thiết đối với vị Bồ-tát mong cầu thâm nhập xuyên qua bức màn của mâu thuẫn và biện chứng là vị ấy phải tách ly mình khỏi những chướng ngại (*nirvarana*) có thể sinh khởi do sự lẫn lộn rối reng, do sự nặng nề về tâm thức và do hôn trầm, và vị ấy phải tận lực dẫn thân vào việc tu tập suốt đêm mà không để ý chút gì đến các triết học của các trường phái khác kể cả Tiểu thừa.⁽¹⁾

Tuy nhiên, vị Bồ-tát có thể nào đạt mục đích của mình bằng chính nỗ lực của mình mà không nhờ vào sự phụ trợ bên ngoài không? Có phải thực sự không có “tha lực” nào sẽ đến giúp vị ấy không? Ở đây, chúng ta có một trong những đặc trưng của Phật giáo Đại thừa tự phân biệt nó với Tiểu thừa. Lăng-già gọi tha lực ấy là “*Adhisthāna* (gia trì lực) của hết thảy chư Phật phát xuất từ bốn nguyện (*pranidhāna*) của chư vị”.⁽²⁾ Không có gia trì lực này ở phía đức Phật thì vị Bồ-tát dù có đủ mọi tinh cần và trí tuệ thông suốt cũng có thể không thể nghiệm được cái chân lý tối thượng trong chính tự mình và có thể cuối cùng không được đưa đến cộng đồng của chư Phật quá khứ, hiện tại và

(1) Các tr. 49, 97-98. Khi vị Bồ-tát Ma-ha-tát cần phải luyện tập trí tuệ của chính mình chứ không nhờ vào kẻ khác, điều này có nghĩa là chân lý của chứng ngộ phải phát triển từ bên trong chính mình và được nắm lấy một cách ngay liền, đây là mục đích tối hậu của sự tu Thiền định được nêu lên trong Lăng-già.

(2) Các tr. 49f.



vị lai. Adhishtàna (adhi + sthà) nghĩa là “căn bản”, “vị trí”, “năng lực”, v.v... được dịch sang Hán ngữ là 加持力 (gia trì lực), “cái năng lực được trao thêm và giữ vững”. Chính cái năng lực phát xuất từ ý nguyện của đức Phật có trái tim từ bi bao trùm toàn thể vũ trụ và được gia trợ vào năng lực của một vị Bồ-tát để giữ vững, khích lệ cho vị ấy và cuối cùng đưa vị ấy lên đến trạng thái của sự tự chứng. Không những chỉ trong bộ kinh này mà cả trong những bộ kinh Đại thừa khác, chúng ta cũng thường đọc thấy câu: “Nhờ vào Anubhava hay Prabhava [tức là, năng lực] của đức Phật, một vị Bồ-tát đứng lên khỏi chỗ ngồi và hỏi đức Phật như thế, hay thuyết giảng như thế.” Đây là một hình thức thăm lễ, nhưng trong trường hợp Gia trì lực thì lại còn hơn thế nữa, vì ở đây năng lực của đức Phật hộ trì vị Bồ-tát suốt cả một sự nghiệp tu tập tinh tấn và lâu dài. Ta hãy đọc đoạn sau đây:⁽¹⁾

“Lại nữa, này Mahāmāti, được năng lực (gia trì lực - adhishtàna) của chư Phật hộ trì theo hai cách, vị Bồ-tát sụp xuống chân chư Phật và thỉnh cầu chư Phật nêu cho mình các luận điểm. Hai cách ấy là gì? Một cách là cái năng lực mà nhờ đó vị Bồ-tát được đạt tới các trạng thái an tịnh về tâm linh, và cách kia là cái năng lực theo đó đức Phật hiện thân Ngài ra trước vị Bồ-tát và quán đánh vị Bồ-tát bằng chính đôi tay của Ngài.

“Chính nhờ thần lực của đức Phật như thế mà vị Bồ-tát ở Sơ địa đạt đến cái Tam-ma-địa gọi là Đại thừa quang (ánh sáng của Đại thừa), và khi đã đạt đến cái

(1) Các tr. 100ff.



Tam-ma-địa này, vị Bồ-tát bảy giờ thấy mình được ban ơn bằng sự hiện thân của hết thầy chư Phật từ mười phương là những vị sẽ tích tập năng lực của chư vị vào mình bằng chính thân thể và ngôn ngữ của chư vị. Cũng giống như trường hợp của Bồ-tát Kim Cang Tạng (Vajragarbha) và các Bồ-tát khác được trang bị bằng tất cả những công đức này.

“Này Mahāmāti bằng cách như thế này, vị Bồ-tát ở sơ địa được hộ trì bởi năng lực của đức Phật trong việc đạt đến những trạng thái an tịnh. Nhờ tích tập công đức hàng trăm ngàn kiếp (kalpa), vị Bồ-tát sẽ lần lượt lên đến các cấp độ (địa), và thể hiện những đức hạnh về sự điều ngự toàn hảo, vị ấy đạt đến Bồ-tát địa được gọi là Pháp vân địa (Dharmamegha - Đám mây Pháp). Ngồi trên một tòa trong cung điện Đại liên hoa, vị Bồ-tát ấy được vây quanh bởi chư Bồ-tát khác cũng như mình; vị ấy đội chiếc mũ tiara có trang hoàng bằng đủ loại ngọc. Bảy giờ chư Phật từ mười phương của vũ trụ sẽ đến, sáng ngời như trăng rằm rực rỡ với những tia sáng màu vàng, vàng kim và giống như hoa champaka, và bằng những bàn tay như hoa sen, chư Phật quán dẫn vị Bồ-tát đang ngồi trên tòa trong điện Liên hoa. Vị Bồ-tát ấy giống như thái tử của một vị đại vương, được chính những bàn tay của chư Phật quán dẫn như thế, mà mang đầy năng lực. Vị Bồ-tát này cùng với những vị kia được gọi là được hộ trì, được quán dẫn bằng chính năng lực của chư Phật. Đây là hai cách mà vị Bồ-tát được hộ trì bằng năng lực của đức Phật, và khi vị ấy được hộ trì như thế, vị ấy sẽ nhìn đối mặt hết thầy chư Phật. Chư Như Lai, chư vị A-la-hán, các bậc Toàn Chứng; không thể được nhìn thấy bằng một cách nào khác như thế cả.



“Lại nữa, này Mahàmati, bất cứ những gì vị Bồ-tát thành tựu theo con đường Tam-ma-địa, các sở đắc tâm linh hay thuyết giảng, đều được thực hiện bằng hai cách mà năng lực của chư Phật gia trợ cho như thế. Nếu vị Bồ-tát có thể thuyết giảng một cách thông tuệ mà không nhờ năng lực của chư Phật gia hộ cho thì kẻ ngu cũng có thể thuyết giảng một cách thông tuệ. Tại sao? Tất cả đều tùy thuộc vào người ta có được năng lực của chư Phật gia hộ cho hay không. Nếu được gia trì bằng sự thể nhập của Như Lai, [thì toàn bộ vũ trụ với] hoa cỏ, bụi bờ, cây cối, và cả núi non, cùng với tất cả những nhạc khí đủ loại, các vật dụng, phố xá, nhà cửa, lâu đài, chỗ ngồi, - tất cả sẽ vang tiếng nhạc. Huống chi là các chúng sinh hữu tình! Người điếc, người mù, kẻ câm sẽ được thoát khỏi các bệnh tật của họ. Đây là năng lực của Như Lai, rất rõ ràng và tràn đầy đức hạnh lớn lao.

“Mahàmati thỉnh bạch: Tại sao chư Như Lai lại gia hộ cho vị Bồ-tát bằng những năng lực của chư vị khi vị Bồ-tát ấy trú trong trạng thái an tịnh cũng như khi vị ấy ở cấp độ cao hơn? Thế Tôn dạy: Ấy là để giữ cho vị ấy cách xa kẻ xấu, cách xa những phiền não, ấy là cho vị ấy khỏi rơi vào Thiên định và cấp độ của hàng Thanh văn, mà khiến vị ấy đạt tới sự tự chứng của Như Lai địa và lớn lên trong các đức hạnh mà vị ấy đã đạt được. Vì những lý do này nên vị Bồ-tát được gia hộ bằng năng lực của hết thảy chư Như Lai. Này Mahàmati, nếu vị ấy không được gia hộ như thế thì vị ấy có thể rơi vào cách suy nghĩ mà các triết gia, Thanh văn xấu và những kẻ tệ hại chủ trương, và sẽ không được chứng đắc sự giác ngộ tối thượng. Vì lý do này mà vị



Bồ-tát được chư Như Lai là những vị A-la-hán và Toàn Giác ban ân huệ cho.”⁽¹⁾

2. Sự Thanh tịnh (vi'suddhi) Tâm

Khái niệm về Pranidhàna mà thường được dịch sang Hán ngữ là (Thệ nguyện) hay đơn giản là (Nguyện), nghĩa là “ước mong” hay “câu xin”, là đặc biệt riêng của Đại thừa. Thông thường, một vị Bồ-tát xây dựng một số nguyện ước trước khi khởi đầu sự nghiệp của mình, vì vị ấy mong muốn đạt đến địa vị tối hậu của Bồ-tát tính. Không những chỉ vì lợi ích cho riêng mình mà cả cho hết thảy thế giới hữu hình và vô hình nữa. Bốn mươi tám nguyện của Pháp Tạng (Dharmakàra) là một trong những ví dụ ấy, Bồ-tát này trở thành đức Phật A-di-đà (Amitàbha Buddha), đáng cứu thế khi những lời nguyện cầu của ngài được thành tựu viên mãn. Các phổ nguyện, hay cầu nguyện hay mong muốn khẩn thiết nhất của vị Bồ-tát do đó là tất cả các đồng chúng sinh, kể các các chúng sinh vô tình, sớm hay muộn đều đạt được sự chứng ngộ tối thượng của đức Phật. Để thành tựu cứu cánh này, vị ấy khởi sự bằng sự chuẩn bị cái căn bản nhằm vào việc làm chín muồi “tâm và ý” của tất cả các chúng sinh hữu tình với sự hộ trì bằng gia trì lực (adishthàna) của hết thảy chư Phật. Vị nào thực sự là hiện thân của cái nguyện làm lợi lạc những kẻ khác thì bao giờ cũng nghiêng vào việc thức tỉnh họ chứng ngộ. Do đó mà trong Bát-nhã Ba-la-mật và trong các kinh khác, sự phát khởi ý tưởng chứng ngộ (phát Bồ-đề tâm - Bodhicittopàda) luôn luôn được nói đến như là bước đầu tiên tiến đến sự đạt đến chân lý

(1) Các tr. 100-103, trích, và cả tr. 212f.



của Như Lai tính. Nhưng Lăng-già không bảo chúng ta nhiều về sự phát khởi này, thực ra tôi nghĩ rằng không có sự nhằm trỏ nào về ý niệm này trong bộ kinh. Khi A-nậu-đa-la Tam-muội Tam-bồ-đề (Anuttara-samyak-sambodhi) được nêu ra, nó nhằm trỏ đến sự đạt trạng thái ấy chứ không trỏ sự phát khởi cái ý tưởng tiến đến nó. Dù thế nào đi nữa, có một đoạn trong Lăng-già liên hệ đến việc đức Phật làm thanh tịnh tâm hay ý của các chúng sinh hữu tình cho sạch những hậu quả của sự ô nhiễm vẫn hằng diễn tiến trong các chúng sinh này từ thời vô thủy do sự phân biệt sai lầm của họ về ý nghĩa của thế giới đối tượng. Quá trình thanh tịnh này do đức Phật thực hiện có thể được xem là tương quan với sự phát triển cái ý tưởng về chúng ngộ trong các kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa.

Bấy giờ Mahāmāti nêu lên một câu hỏi về thời gian cần thiết cho sự thanh tịnh: “Sự tẩy sạch mà đức Phật thực hiện là ngay liền hay dần dần - sự tẩy sạch cho tất cả các chúng sinh khỏi những lậu hoặc của Tâm mà theo đó họ chấp vào cái thực tính của một thế giới đối tượng?”. Đức Phật đưa ra một giải đáp cho câu hỏi ấy như được trích dẫn dưới đây mà theo đó sự tẩy sạch hay làm thanh tịnh có kết quả đôi khi thì ngay liền, đôi khi thì dần dần. Sự khác biệt này rõ ràng là do những vận hành của tập khí (vāsanā) riêng của từng cá nhân. Tuy nhiên, lời dạy của đức Phật ở đây hình như thiếu từ “đôi khi” và tôi nghĩ rằng chúng ta phải thêm nó vào để làm cho ý nghĩa của toàn bộ đoạn văn không mâu thuẫn một cách quá đáng. Thật thế, việc đọc hiểu Lăng-già không hề là một công việc dễ dàng như ta đã từng ghi nhận, và trong nhiều trường hợp, ta có thể thay đổi cách diễn dịch.



“Mahāmati thỉnh bạch⁽¹⁾: Khi cái Tâm được chư Phật tẩy sạch các lậu hoặc thì nó được tẩy sạch ngay lập tức hay dần dần? Đức Phật dạy: “Sự tẩy sạch được thực hiện dần dần chứ không phải ngay liền. Giống như sự chín của trái àmra xảy ra dần dần chứ không phải ngay liền. Lại cũng

- (1) Chủ yếu là theo bản Đường. Các tr. 55-56 của ấn bản Nanjō. Svacittadri'syaddhārā mà bản Đường dịch là tự tâm hiện lưu (自心現流) nghĩa là “những gì luôn luôn chảy từ chính cái tâm của người ta và được nhận thức như là những gì ở bên ngoài người ta”. Nhóm từ này chỉ xuất hiện trong các đoạn này mà thôi. “Dhārā” một cách nào đó có liên hệ với ý niệm về Āsrava (lậu hoặc - sự rỉ ra, chảy ra) chăng? Những gì chảy trong tâm do vì chúng ta chấp vào một thế giới bên ngoài phải được tẩy sạch hoàn toàn vì chúng làm ô nhiễm toàn bộ khung sườn của đời sống tâm linh của chúng ta. Quá trình mà đức Phật cần để tẩy sạch đôi khi là dần dần, đôi khi là ngay liền. Nhưng cái ý niệm về sự đột chuyển hay sự quay ngược (pavāritti) khiến chúng ta tưởng rằng quá trình ấy là ngay liền hơn là dần dần, trong khi trong kinh nghiệm thực sự của chúng ta về đời sống cái mà nhà tâm lý học gọi là sự chuyển biến xảy ra theo một trong hai cách hoặc dần dần hoặc ngay liền. Sự việc này có thể gán cho cấu trúc bẩm sinh của Tâm, hoặc đề dùng thuật ngữ Phật học, có thể gán cho sự vận hành của biệt nghiệp. Lại nữa, người ta có thể bảo, khi quá trình thanh tịnh quá dần dần và thâm lậu đến nỗi đương sự không bao giờ ý thức được những thay đổi xảy ra trong đời sống tâm linh của mình thì liệu người ấy có kinh nghiệm được cái mà Lăng-già gọi là sự đột biến hay không? Theo tâm lý học, đây là một hiện tượng xảy ra thỉnh thoảng trong tâm thức. Khi một người cứ luôn luôn đi theo một hướng nào đó, những bước đi của ông ta bỗng quay ngược trở lại, bây giờ ông quay mặt về hướng Bắc thay vì hướng Nam. Sự đổi hướng đột ngột này của viên canh là một sự chuyển biến, một sự đột biến; chắc chắn ông ta ý thức rõ rệt về sự thay đổi ấy. Cái quá trình vô thức trước đó có thể là dần dần nhưng hề chứng nào ông ta để ý đến tâm của mình thì sự đột biến đã xảy ra một cách đột ngột rồi. Tuy nhiên đây vẫn còn là một vấn đề được tranh luận trong tâm lý học về Phật giáo.



giống như sự làm bình lọ của người thợ đồ gốm, công việc được làm dần dần chứ không phải ngay liền. Như Lai tẩy sạch tâm của chúng sinh mà từ đó những biểu hiện bên ngoài tuôn chảy, sự việc này xảy ra dần dần chứ không phải ngay liền một lúc. Lại nữa, giống như sự mọc lên của cỏ, cây bụi, cây thảo, cây mọc trên đất, nó là dần dần chứ không ngay liền một lúc; Như Lai tẩy sạch mọi chúng sinh khỏi những lậu hoặc của tâm thức cũng như thế. Lại nữa, cũng như sự học các học nghệ múa, hát, viết, chơi sáo, v.v... người ta được dạy lần lần chứ không phải ngay liền một lúc, công việc thanh tịnh tâm của chúng sinh cũng như thế.

“[Nhưng đôi khi sự tẩy sạch được thực hiện ngay liền một lúc chứ không phải dần dần] như trong trường hợp tấm gương phản chiếu tất cả các hình sắc một cách đồng thời và không phân biệt. Tương tự như thế, Như Lai tẩy sạch tâm của tất cả các chúng sinh khỏi các biểu hiện tuôn chảy bên ngoài, làm cho các chúng sinh được thanh tịnh ngay một lúc và thoát khỏi sự phân biệt, và đưa các chúng sinh đến trạng thái vô tướng. Lại nữa, như mặt trời hay mặt trăng chiếu sáng mọi hình sắc, tướng trạng ngay liền một lúc bằng ánh sáng rực rỡ của nó, Như Lai cũng khai thị ngay liền cái trạng thái tâm linh của Bồ-tát tính là đối tượng của cái biết trực giác (bất tư nghì trí - acintyañāna) bằng cách giải thoát tất cả các chúng sinh khỏi những biểu hiện ngã tướng, những lâm lạc và tập khí (vāsanā). Lại nữa, vì A-lại-da thức phát giác ngay liền một thế giới của những đối tượng đặc thù như là những biểu hiện của cái tâm cá biệt, nên đức Phật Sở Lưu (Nishyanda-Buddha)⁽¹⁾ làm chín muồi tất cả chúng sinh ngay liền một lúc mà khiến họ tu

(1) Phần giải thích cho chỗ này, xem ở trên (các tr. 142ff).



tập như những tín đồ thuần thành ở trong các trú xứ của họ tại thiên cung Sắc cứu cánh (Akanishtha).⁽¹⁾ Lại nữa, như đức Phật Pháp Tính (Dharmatà-Buddha) chiếu sáng ngay lập tức bằng ánh sáng của đức Phật Sở Lưu (Nishyanda-Buddha) và đức Phật Biến Hóa (Nirmàna-Buddha), cũng thế, sự thể chứng tự nội về chân lý tối hậu phóng chiếu ngay liền mà phứt bỏ những vọng kiến được đặt căn bản trên các ý niệm về hữu và phi hữu.”

3. Ý sinh thân (Manomayakàya)

Ta không thấy có sự xác định rõ ràng nào về học thuyết Tam thân trong Lăng-già, nhưng tất cả các ý niệm tạo thành hình như có thể nhận ra được như sau đây: Đức Phật Pháp Tính (Dharmatà-Buddha), đức Phật Sở Lưu (Nishyanda-Buddha) và đức Phật Biến Hóa (Nirmàna-Buddha) rõ ràng là tương ứng với Tam thân sau này là Pháp thân (Dharma-kàya), Ứng thân (Sambhoga-kàya) và Hóa thân (Nirmàna-kàya). Có lẽ ở đây cũng nên bàn về sự phát triển của học thuyết này.⁽²⁾ Nếu như tác giả không tự hạn chế mình vào những chủ đề chủ yếu của Lăng-già trong chương này như là có ít hay nhiều liên hệ trực tiếp với cái lý niệm tuyệt đối được phát triển trong kinh và với cái biết trực giác về chân lý là chủ đề chính của kinh - và đây là căn bản cho Phật giáo Thiên. Tuy nhiên tác giả cũng mong được bàn qua ý niệm về đức Phật Biến Hóa vì nó có liên hệ mật thiết với ý niệm về Pranidhàna, hạnh nguyện của

(1) Xem thêm các câu kệ 38, 774 trong phần “Tổng kệ”; và xem các tr. 28, 33, 51, 215, v.v...

(2) Trong cuốn sách này, tác giả xin bàn về học thuyết Tam thân sau, khi Lăng-già có thể soi sáng về chu đề này.



vị Bồ-tát. Hoàn toàn đức Phật hay vị Bồ-tát vốn lưu tâm đến toàn bộ môi trường của chúng sinh và ước muốn mãnh liệt bất cứ điều gì, thì với tính cách hoàn toàn lý niệm, điều ấy bằng cách này hay cách khác, phải có hiệu lực trong thế giới này, ngay cả trong đời sống hàng ngày của chúng ta. Tuy nhiên, để mong ước được thành tựu, người ta thường có thể phải vượt quá những giới hạn của cái thân thể vật lý này là cái thân bị buộc vào những liên hệ không-thời gian. Trong trường hợp này sẽ cần phải có một cái thân thể không bị giới hạn như thế, - một cái thân thể có thể biểu hiện ra ở bất cứ ở đâu, vào bất cứ lúc nào theo ước muốn. Đức Phật, Bồ-tát có cái thân này là cái thân được gọi là Manomayakāya, nghĩa là “cái thân thể do ý tạo nên”, hay nói đơn giản là “ý thân”.

Sự định nghĩa Manomayakāya (ý sinh thân, 意生身 hay ý thành thân 意成身) theo Lăng-già là thế này: “Do manomayana [do ý *muốn] nghĩa là cái năng lực di chuyển khắp nơi nhanh chóng mà không bị trở ngại, theo như ý muốn. Giống như cái tâm di chuyển không bị trở ngại qua núi non, thành quách, sông nước, cây cối và các thứ khác, cả đến bao nhiêu trăm ngàn do tuần (yojana) mà chỉ bằng cách nghĩ đến các đối tượng được nhìn thấy hay được nhận thức trước đó, với cái ý tưởng riêng của chính cái tâm ấy vận hành liên tục, không gián đoạn, không kể gì đến những giới hạn của thân thể; cũng thế, khi ý thân (manomayakāya) được đặt trong sự thể chứng cái Tam-ma-địa gọi là Mâyopana [Như huyền], thì người ta có được mười Lực [bala], mười Tự Tại (va'sita), và sáu Thần thông (abhijñā - khả năng tâm linh), được trang nghiêm bằng những vẻ tướng đặc biệt, và được sinh ra trong gia tộc của Thánh đạo, và cứ nghĩ đến các đối tượng của Bốn nguyện của mình là đưa hết thầy



chúng sinh đến sự viên mãn mà di chuyển khắp trong chúng sinh một cách vô ngại như cái tâm vẫn tiến hành vậy”.⁽¹⁾

Ba loại ý thân (manomayakāya) được phân biệt trong Lăng-già phần nào minh họa trước sự hệ thống hóa về sau của học thuyết Tam thân. Ba loại đó là 1. Cái ý thân đạt được trong hạnh phúc của Tam-ma-địa⁽²⁾ 2. Cái ý thân sinh ra từ cái biết về tự tính của Pháp⁽²⁾, và 3. Cái ý thân mà các hành động của nó có thể toan tính được, được sinh ra trong hàng Thánh giả⁽²⁾. Loại ý thân thứ nhất là sản phẩm của một sự điều ngự tâm linh toàn hảo xảy ra khi vị Bồ-tát thăng qua các cấp độ (địa) thứ ba, thứ tư và thứ năm của sự tu tập tâm linh, và hiểu rằng Tâm trong bản chất thực của nó là ở bên trên các thức được tạo thành của nó và vì thấy suốt vào cái tính hiện tượng của các sự vật nên an tĩnh như biển không bị sóng quấy động. Loại ý thân thứ hai sinh ra từ sự thâm nhập sâu vào cái chân lý của tất cả các sự vật là loại thân vui hưởng của vị Bồ-tát đã vượt khỏi cấp độ thứ tám; vì khi vị ấy nhận thức rằng tất cả các sự vật chỉ là những hình tướng suông giống như huyền ảo và phi thực thể, nên bấy giờ xảy ra một sự đột chuyển trong chỗ thâm sâu nhất của tâm thức, và vị ấy nhập vào cái Tam-ma-địa gọi là Như huyền (Mâyopana) và rồi nhập vào các Tam-ma-địa khác. Bấy giờ vị ấy được trang nghiêm bằng hoa và bằng nhiều thuộc tính như mười Tự tại và sáu Thần

(1) Cf. tr. 81.

(2) 1. Samādhi-sukha-samāpatti-manomayakāya (Tam muội lạc chánh thọ ý sinh thân - 三昧樂正受意生身), 2. Dharma - svabhāva-
'vabhāda - manomayakāya (giác pháp thân tính ý sinh thân - 覺法
身性意生身), 3. Nikāyasahajā-'sainskāra-krija- manomayakāya
(chung loại câu sinh vô sơ tác ý sinh thân - 種類俱生無所作
- Bản Đường. 意生身)



thông v.v..., di chuyển nhanh như chính ý nghĩ và cái thân đạt được bấy giờ giống như sự phản chiếu ánh trăng trong nước hay một hình ảnh trong gương hay một ảo ảnh trong mộng, thân ấy không được làm thành do tứ đại mà cũng giống như cái thân tứ đại, nó có đủ tất cả các phần của cái thân vật chất; giờ đây vị ấy nhập vào mọi quốc độ, mọi chúng hội của chư Phật. Vì vị ấy đã hoàn toàn thâm nhập vào bản chất của Pháp như thế nên vị ấy có được loại ý thân thứ hai. Loại ý thân thứ ba sinh ra từ sự kinh nghiệm thâm sâu cái hạnh phúc của sự thể nghiệm nội tại mà hết thấy chư Phật an hưởng.”⁽¹⁾

Trong ba loại ý thân ấy, loại thứ hai là quan trọng nhất, và khi từ Thân được nêu ra mà không có các định tính thì đấy thường có nghĩa là cái thân thuộc loại thứ hai này, chẳng hạn như chúng ta thấy ở các trang 125-126 và 80-81. “Một vị Bồ-tát Ma-ha-tát giữ mình vượt lên trên cái kiến giải [chủ trương cái thực tính của] sinh, trụ và diệt như thế nào? Vị ấy phải xem tất cả các sự vật như mộng hay như những hình tướng do ảo sinh ra; chúng vốn chưa bao giờ được sinh ra vì ngã thể; các tha thể và tất cả các thứ ấy đều là phi hiện hữu. Khi các sự vật được nhìn phù hợp theo học thuyết “Duy tâm”, khi các đối tượng bên ngoài được thấy là không có sự hiện hữu thực sự nào thì các thức không phát sinh; khi cái ý niệm về sự tích tập nguyên nhân bị loại bỏ, thì ba cõi được thấy là sinh ra do phân biệt sai lầm; khi tất cả những thứ như thế, bên ngoài và bên trong được nhìn thấy là không có ngã thể và không thể đạt được [tức là không thực], thì một vị Bồ-tát có thể giữ mình tách ly với cái ý niệm về sinh, vị ấy sẽ đạt được điều gọi là sự

(1) Các tr. 136-137, trích.



từ bỏ cái ý niệm cho rằng tất cả các sự vật là vô sinh, vì chúng có cái tự tính của huyền ảo; v.v... Chư vị Bồ-tát như thế, giờ đây đã đạt đến địa thứ tám; chư vị ấy biết ý nghĩa của Tâm, Mạt-na và Mạt-na thức, năm Pháp, ba Tự tính, hai Vô ngã và đã thể nghiệm một sự đột biến trong sự hiện hữu nội tại của chư vị, và do như thế nên giờ đây chư vị có cái ý thân. Đây Mahamati, đây chính là vị Bồ-tát Ma-ha-tát giữ mình vượt khỏi cái kiến giải chủ trương cái thực tính của sinh, trụ và diệt.”

Nhân đoạn mạch này, tôi xin lưu ý rằng Lăng-già bàn đến⁽¹⁾ hai loại chết (tử - cyuti) xảy ra trong đời sống của một vị Bồ-tát. Loại thứ nhất là cái chết tự nhiên xảy ra đối với cái thân thể của ngài là cái thân thể có được do kết quả của nghiệp quá khứ mà ngài đã phạm do các phiền não và lậu hoặc. Trong Hán ngữ, cái chết này được gọi là phân đoạn (分段), nghĩa là “được chia thành từng cấp” vì sự chấm dứt cuộc sống xảy ra với các cá nhân theo nhiều cách khác nhau. Loại chết kia được gọi là “cái chết thuộc sự biến hóa không thể quan niệm được” (acimya-parināma-cyuti - Bất tư nghì biến dịch tử, 不思議變易死). Cái chết này xảy ra đối với cái thân thể tinh tế của một vị Bồ-tát là cái thân thể mà vị ấy mang lấy do hậu quả của nghiệp và của chương ngại tri thức, chưa được hoàn toàn đoạn diệt. Sự giới hạn đời sống của cái thân thể siêu vật chất này là vô cùng vì nó tùy thuộc vào các bốn nguyện của vị Bồ-tát. Nếu trái tim từ bi của ngài khiến ngài nguyện sống vĩnh cửu giữa các chúng sinh phải chịu cái chết để cứu vớt họ tới người cuối cùng thì ngài có thể sống bằng cái thân thể này cho đến lúc ấy. Và lại nữa, ngài có thể có cái thân ấy theo

(1) Các tr. 140, 134, 307, v.v...



đủ hình cỡ như ngài muốn và có thể thực hiện những hành động tuyệt diệu theo đủ loại và cũng có thể trải qua nhiều biến hóa theo sự cần thiết. Ngài thành tựu sự hiện hữu tâm linh này khi ngài nhập vào Bồ-tát đạo.

Hẳn là một sự khảo sát rất hay khi thẩm xét đến những sự kiện lịch sử đã thúc đẩy các học giả Phật học quan niệm về một thân thể tâm linh có thể đạt được như là kết quả của một sự tu tập tâm thức của người ta. Chắc chắn rằng Ý thân (Manomayakāya) là sự dự báo của Hóa thân (Nirmānakāya) như là một trong Ba thân và chắc chắn rằng tất cả những ý niệm này là cần thiết cho các nhà Đại thừa thời đầu để giải thích ý nghĩa tôn giáo của đức Thích-ca Mâu-ni lịch sử song song với ý niệm về Pháp thân (Dharmakāya).

Sự thể chứng tự nội (pratyātmadhigama - tự chứng sở chứng) được trở đến trong cái ý thân thứ ba là sở hữu chung của tất cả chư Phật và khi một vị Bồ-tát đạt tuệ kiến về hữu thể thâm sâu của mình thì theo đó ngài đã đạt được sự bảo chứng để vào cái cộng đồng tâm linh của tất cả chư Phật quá khứ, hiện tại và vị lai. Nếu một nhà phê bình nhấn mạnh rằng tính chủ quan này cần phải được xác chứng một cách khách quan, tức là phải có một cơ sở khách quan nào đó mà trên đó kinh nghiệm phải được thiết lập, thì Lăng-già bảo rằng có cái được gọi là pavānasthitidharmata (Bốn trụ pháp tính),⁽¹⁾ cái gì đó vốn đã hiện hữu từ thời vô thủy, hay cái sự vật tính vĩnh viễn ở trong các sự vật, hay một thực tính tuyệt đối hiện hữu mà không dính dáng chi tới sự xuất hiện hay không xuất hiện của chư Phật. Thực

(1) 本住法性



tính này hiện hữu trong thế giới như vàng ẩn giấu trong quặng, vì chính cái này làm cho các sự vật an trụ, làm cho chúng tự sắp xếp cho có trật tự và thiết lập một lĩnh vực giữa chúng với nhau, và cái này gồm thành thể tính của chúng. Nó vĩnh viễn ở đấy. Nó là cái như như của các sự vật.⁽¹⁾

Do đó, khi chư Bồ-tát hay chư Phật đạt sự thể chứng thì cái kinh nghiệm không phải là cái gì hoàn toàn mới đối với chư vị. Có thể nói, đây là một chuyện cũ; giống như bước đi trong một thành phố cổ mà người ta bỗng khám phá được giữa lòng sa mạc những đường phố vẫn lát phẳng như tự bao giờ. Người ta vào trong thành phố ấy và lặng lẽ hưởng một cuộc sống bình an. Đức Phật đã không tạo những thứ này, những thứ này vẫn ở đấy từ lúc khởi đầu. Pháp mà Ngài quán nhập là cái gì vẫn thường trụ (pháp trụ - dharmasthititā), một nguyên lý hằng định (pháp vị - dharmaniyāmata), và là cái như như của các sự vật (tathatā); đấy là thực tính (pháp tính - bhūtata), là chân lý (đế tính - satyatā).⁽²⁾ Và chính vì lý do này mà đức Phật tuyên bố rằng kể từ đêm chứng ngộ Ngài đã không hề tuyên thuyết một lời nào.⁽³⁾ Quả thực, theo Lăng-già, đây là giáo pháp bí truyền (mật ý - saindha) của Phật giáo.⁽⁴⁾

Khái niệm về Paurāṇasthitidharmatā hay Pārvadhar-masthititā⁽⁵⁾ (Bốn trụ pháp) là cái học thuyết về A-lại-da

(1) Tr. 143.

(2) 本性，法位，真如，諦性，

(3) Các tr. 143, 144, 194, 240; xem thêm ở trên đây.

(4) Tr. 144.

(5) Tr. 241.



thức có tính chất phổ quát được nêu định về mặt hữu thể học. Tự chứng sở hành (pratyamagati) gồm trong cái bốn trụ pháp này là cái được miêu tả theo nhiều cách như Như Lai tạng, A-lại-da, Như như của các sự vật. Nó vượt khỏi những dấu hiệu của ngôn ngữ, phân tích, miêu tả, và tất cả chư Phật, Bồ-tát và chúng sinh hữu tình đều gồm lại trong đó và đều có một cộng đồng thường trụ - Niết-bàn. Nhưng phần vụ của vị Bồ-tát không phải là ở mãi mãi trong cái hiệp hội hạnh phúc này mà là đi vào trong một thế giới của những đặc thù. Các bốn nguyện của vị Bồ-tát phải được thành tựu và trong điều này ngài thực sự được gọi là vị Bồ-tát.

4. Vị Bồ-tát và đời sống xã hội

Chủ đề trung tâm của Lăng-già đã được giải thích là sự đạt tới một trí tuệ thâm nhập vào cái tâm thức thâm kín nhất, và để đạt được điều này, chúng ta đã thấy rằng kinh tiến đến chủ đề theo hai cách, luận lý và tâm lý. Nhưng vì Phật giáo là một tôn giáo và vì mọi tôn giáo đều có mặt thực hành và xã hội của nó mà không có mặt này thì nó sẽ mất đi lý do hiện hữu của nó, cho nên Lăng-già cũng chuẩn bị cho vị Bồ-tát cái sứ mạng của ngài như là một trong những thành viên của một cuộc sống cộng đồng. Quả thực, đây là điểm phân biệt Đại thừa với Tiểu thừa, vì mục đích tu tập tâm linh của Tiểu thừa không mở rộng ra khỏi tầm lợi ích riêng của mình, mục đích ấy tuy cao vời nhưng nó có thể ở trong chính nó, - mục đích là đạt tới quả vị A-la-hán, một đời sống thanh khiết và đơn độc. Điều này vẫn hoàn toàn tốt, nhưng vì tất cả chúng ta đều đang sống trong một cộng đồng được tổ chức phức tạp, kể cả một vị Phật hay một vị Bồ-tát, nên chúng ta hãy nghĩ đến khía



cạnh này của cuộc sống. Do đó mà quan niệm về một vị Bồ-tát đã không thể không có được. Nếu ngài đạt đến một trạng thái tự chứng mà ngài nhận thấy là tràn đầy bình an, hạnh phúc và ổn cố thì ước muốn tự nhiên của ngài là chia xẻ trạng thái ấy cho các đồng chúng sinh của ngài. Nói theo thuật ngữ, khi ngài đã thành tựu cái lợi lạc của chính ngài (tự lợi - àtmahitam),⁽¹⁾ thì bước kế tiếp của ngài là đi vào trong cuộc đời mà gây lợi lạc cho những kẻ khác (lợi tha - parahitam).⁽²⁾ Thực ra, ngài không thể làm điều tốt cho chính ngài mà không để cho những người khác chia xẻ nó. Do đó mà giờ đây kinh tiến hành nói cho người đọc về ý nghĩa của đời sống thực hành tức đời sống xã hội của vị Bồ-tát. Có thể bảo rằng mục đích của sự đạt cái tuệ thấu suốt chân lý tự nội của các sự vật thực sự là đủ năng lực để làm công tác xã hội.

Trước khi tiến hành bàn thảo, một câu hỏi có thể được nêu lên về giá trị của sự làm một cái gì cho kẻ khác, thì theo như học thuyết svacittamàtram hay Duy Tự tâm, hay theo học thuyết sarvadharmànàini'sùn yatà-anutpàda-advaya-nihsvabhàva-lakshanam⁽³⁾ thì không có cái gì hay không có ai trong đời có thể là đối tượng để cứu độ hay không có loại lợi lạc nào có thể ban cho họ. Từ quan điểm lý niệm tuyệt đối này, chúng ta đây cũng có thể hỏi xem liệu cuộc đời có chút nào đáng sống không. Quả thực, há chẳng phải là vị Bồ-tát đã bỏ ra quá nhiều công sức vô ích để cố gắng cứu độ cuộc đời khi mà cuộc đời chỉ là cái ảo

(1) 自利,

(2) 利他,

(3) Tr. 73, 一切法空, 無生, 無二, 無自性相 (nhất thiết pháp không, vô sinh, vô nhị, vô tự tính tướng).



ảnh của chính cái tâm ngài đấy sao? Quả thực như thế há chẳng khác gì một con khỉ cố gắng chớp lấy mặt trăng trong nước đấy ư?

Đây là điều mà các nhà Đại thừa gọi là Uccchedadar'sanam hay Đoạn kiến là cái học thuyết không hiểu Yathàbhutam (Như thực), chân lý của các sự vật. Sự việc rằng thế giới giống như một ảo ảnh, rằng do đó nó là không, không có nghĩa rằng thế giới là không thực trong ý nghĩa nó hoàn toàn không có thực tính. Nhưng nó có nghĩa rằng bản chất thực sự của nó không thể được hiểu bằng một cái tâm không thể vượt khỏi cái nhị biên của hữu (sat) và phi hữu (asat). Do đó, bản Tổng dịch về Lăng-già mở đầu bằng câu kệ do Mahāmāti đọc: “Thế giới vượt khỏi [cái nhị biên của] sinh và tử, nó giống như hoa giữa hư không; người trí thì thoát khỏi [những ý niệm về] hữu và phi hữu (vô), tuy thế, một trái tim đại từ bi vẫn khởi dậy [trong họ]”.

Phần cuối câu: “Tuy thế một trái tim đại từ bi vẫn khởi dậy trong họ” được lặp lại trong bốn câu kệ đầu tiên. Đây là đoạn quan trọng nhất không những trong triết học Lăng-già mà cả trong toàn bộ giáo lý Phật giáo Đại thừa. Do đó mà kinh Bát Thiên Tụng Bát-nhã Ba-la-mật-đa (Ashtasāha'sarika-prajñā-paramita sūtra)⁽¹⁾ bảo: “Xá-lợi-phất (Sāriputra) hỏi Tu-bồ-đề (Subhūti): Nếu vị Bồ-tát là vô sinh như ngài bảo, thì sự việc vị ấy phải hành tác khó khăn và chịu lắm nhọc nhằn vì lợi ích của tất cả các chúng sinh hữu tình là thế nào? Tu-bồ-đề đáp: Tôi không mong vị Bồ-tát nghĩ rằng vị ấy đang hành tác khó khăn và chịu lắm nhọc nhằn. Nếu vị ấy nghĩ như thế thì vị ấy không phải là

(1) Ấn bản Mitra, các tr. 25-26.



Bồ-tát. Tại sao? Nếu vị ấy tôn giữ những ý tưởng như thế thì vị ấy không thể hoàn tất việc gây lợi lạc cho các chúng sinh hữu tình có đến vô số lượng được. Tốt hơn vị ấy cứ an vui với những công hạnh của mình và đối với tất cả các chúng sinh hữu tình, cảm thấy như mẹ hay cha, như con trai hay con gái và vị ấy cứ cảm thấy như thế trong đám nam nhân và phụ nữ, cứ đi trên con đường Bồ-tát. Hơn thế nữa, đối với chúng sinh, vị ấy cứ cảm thấy như các chúng sinh là chính mình, và nghĩ rằng: "Nếu ta đã hoàn toàn thoát khỏi mọi khổ đau thì hãy khiến họ cũng như thế, ở mức độ như thế. Ta không thể phó mặc họ khỏi vô số khổ đau mà họ phải gánh chịu, dù cho ta có phải chịu bao nhiêu lần bị cắt ra từng mảnh". Ý nghĩ rằng "Ta sẽ không chủ trương sự cảm thọ không thương xót chúng sinh" như thế là cái thể cách một vị Bồ-tát Ma-ha-tát cần phải cảm nhận đối với tất cả mọi chúng sinh và sẽ không có ý nghĩa nào về sự nhọc nhằn đối với vị ấy..."

Học thuyết Vô công dụng hạnh hay Vô khai phát hạnh (Anàbhogacarya) được xây dựng trên khả năng phát khởi một trái tim từ ái đối với tất cả các chúng sinh như được nêu ra ở đây, dù từ quan điểm siêu hình, các chúng sinh không có ngã thể (vô tự tính - nihsvabhava) và do đó chỉ là tương đối về giá trị hiện hữu. Như thế tức là bảo rằng, cuộc đời chỉ là một hiện tượng tạm bợ, và bất cứ những xấu xa và khổ đau nào mà ta gặp phải cũng đều vô cùng; nhưng trái tim thương xót vượt khỏi cái nhìn lạnh lùng và nghiêm khắc của các triết gia lý luận không có khuynh hướng không biết tới cái thực tính của đặc thù, nó được đưa ra để tận diệt mọi xấu xa đang ở trong cuộc đời và cứu độ hết thảy những kẻ khổ đau trong biển luân hồi. Trái tim từ bi này không có động lực thâm kín nào ngoài sự vận



hành tự nhiên của nó và một cách phổ quát, giống như mặt trời chiếu sáng vào người công chính và kẻ không công chính. Trái tim này được gọi là thanh tịnh và không ô nhiễm vì nó ở bên trên cái tính tương đối của hữu và phi hữu, và tuy vậy nó không bao giờ ngưng vận hành do bởi cái thiện tính trần đầy của nó.

Bản Lăng-già bằng Phạn ngữ mà chúng ta hiện có hơi khác với điều chúng ta đang bàn ở đây. Chúng ta rút điều này ra từ bản Tống dịch là bản thuận ý với bản Đường. Bản Ngụy thì lại thuận ý với bản Phạn. Sự kiện này đã được ghi nhận trước đây. Nó chứng tỏ rằng ít ra cũng phải có sẵn hai bản gốc Lăng-già vào thời của bản Ngụy. Và, hơn nữa, có một số lý do khiến bản Đường dịch theo cách hiểu của bản thứ nhất thay vì theo bản thứ hai (hay bản Ngụy). Điều mà nay tôi muốn biết là do đâu mà có sự đi lệch khỏi bản Ngụy như thế. Đây là lý do thực sự khiến bản Đường dựa theo bản Tống hơn là bản Ngụy? Bảo rằng các bản kinh sai khác thì vẫn chưa đủ. Theo các sơ chú của Pháp Tạng về Lăng-già, bản Đường là kết quả của năm bản Phạn và hai bản Hán dịch đều qua sự so sánh đối chiếu cẩn thận của các nhà học giả giỏi nhất thời ấy, dưới sự bảo trợ của triều đình. Do đó, bản Đường là kết quả của một sự uyên bác chín chắn và sự hiệu đính thẩm quyền. Kết quả đạt được như thế trong sự đọc hiểu của bản Đường đương nhiên hoàn toàn phù hợp với tinh thần Phật giáo Đại thừa trong khi bản Ngụy và bản Phạn này không nêu ra được ý nghĩa nội tại của Lăng-già một cách rõ ràng và đầy đủ lắm. Sự việc thế giới xuất hiện giống như hoa giữa hư không v.v... là chỉ khi nào nó được nhìn bằng con mắt siêu việt của trí tuệ (prajñā) chứ không phải khi nó được cảm nhận bằng trái tim từ bi của đức Phật-yêu-thương-hết-thảy. Trái tim



phân biệt và cảm thấy xót xa vì những khổ đau trên đời. Đây là giáo lý chung của Đại thừa. Nếu thế giới giống như một ảo ảnh dù cả khi nó được nhận thức trong lòng thương yêu của đấng Giác Ngộ thì đâu là cơ sở để xây dựng các ngôi đền cứu độ cho tất cả? Những câu kệ mở đầu của Lăng-già phải được đọc hiểu theo như trong bản Tống và trong bản Đường chứ không theo bản Ngụy hay ấn bản Sanskrit này.

5. Vị Bồ-tát không bao giờ nhập Niết-bàn

Theo Lăng-già, về quan điểm tôn giáo, có năm đẳng cấp chúng sinh. 1. Những chúng sinh thuộc hàng Thanh văn, 2. Những chúng sinh thuộc hàng Bích-chi Phật, 3. Những chúng sinh thuộc hàng Như Lai, 4. Các chúng sinh không thuộc đẳng cấp rõ ràng, và 5. Các chúng sinh ngoài các đẳng cấp trên.⁽¹⁾ Các chúng sinh thuộc đẳng cấp Thanh văn được chứng ngộ khi nghe được những học thuyết về các Uẩn, Giới, Xứ, nhưng lại không lưu tâm đặc biệt đến lý nhân quả, đã giải thoát được sự trói buộc của các phiền não nhưng tuy thế vẫn chưa đoạn diệt được tập khí của mình. Họ đạt được sự thể chứng Niết-bàn, và an trú trong trạng thái ấy, họ tuyên bố rằng họ đã chấm dứt sự hiện hữu, đời sống phạm hạnh giờ đây đã được đạt, tất cả những gì phải làm đã được làm, họ sẽ không tái sinh nữa. Những vị này đã đạt được cái tuệ kiến về sự phi hiện hữu của một ngã thể trong một con người nhưng vẫn chưa thấy được sự phi hiện hữu trong các sự vật. Những nhà lãnh đạo triết học nào tin vào một đấng sáng tạo hay tin vào ngã-linh hồn cũng có thể được xếp vào đẳng cấp này.

(1) Tr. 63 và tiếp theo.



Đẳng cấp Bích-chi Phật gồm những người hết sức lưu tâm đến những gì dẫn họ đến sự thể chứng quả vị Bích-chi Phật. Họ lui vào sống độc cư và không dính dáng gì tới các sự việc trên đời. Khi họ nghe nói rằng đức Phật hiện thân ra thành nhiều hình tướng khác nhau, khi thì nhiều thân, khi thì một thân, thì triển thân thông thì họ nghĩ rằng đây là dành cho đẳng cấp của chính họ và họ vô cùng ưa thích những thứ ấy mà đi theo và chấp nhận chúng.

Đẳng cấp Như Lai có thể lại được chia thành ba: những vị đạt một tuệ kiến thấu suốt cái chân lý rằng không có một thực thể đặc thù nào đằng sau những gì mà người ta nhận thức, những vị biết rằng có một nhận thức ngay liền về chân lý trong tâm thức sâu kín nhất của người ta, và những vị nhận thức rằng ngoài thế giới này còn có vô số Phật độ rộng lớn bao la. Chư vị có thể nghe thuyết giảng về những chủ đề như những biểu hiện của tâm, hay cảnh giới siêu việt của A-lại-da mà từ đấy khởi sinh thế giới của những đặc thù này và thế nhưng chư vị có thể không cảm thấy chút nào ngạc nhiên hay sợ hãi. Đây là những vị thuộc đẳng cấp Như Lai.

Đẳng cấp thứ tư là những chúng sinh có bản chất bất định, vì những chúng sinh nào thuộc đẳng cấp này có thể nhập vào một trong ba đẳng cấp trên tùy theo các hoàn cảnh của mình.

Còn có một đẳng cấp khác nữa của những chúng sinh không thể được gồm vào bất cứ đẳng cấp nào trong bốn đẳng cấp đã nêu; vì họ không hề mong muốn cái gì để giải thoát, và vì không có mong muốn ấy nên không có giáo lý nào có thể nhập vào lòng họ được. Tuy nhiên, có hai nhóm phụ có thể được phân biệt ở đây, những người đã từ bỏ tất



cả các thiện căn và những người vào lúc khởi đầu đã nguyện cứu độ tất cả chúng sinh. Cả hai nhóm người này đều thuộc cái đẳng cấp gọi là Nhất-xiển-đề (Icchantika).⁽¹⁾

Tất cả những người phỉ báng các học thuyết dành cho chư Bồ-tát mà bảo rằng các học thuyết ấy không phù hợp với kinh, luật và với học thuyết giải thoát là những người bị xếp vào nhóm thứ nhất. Nhóm thứ hai là nhóm của vị Bồ-tát mong muốn đưa tất cả chúng sinh đến Niết-bàn mà mình thì từ chối cái hạnh phúc này. Từ lúc khởi sự đạo nghiệp của ngài, ngài nguyện rằng cho đến khi mọi đồng

(1) Icchantika thường được hiểu là biến thể từ "*iccha*", "ý muốn". Tuy nhiên, theo Ts. Unrai Wogiwara thì từ này vốn phát xuất từ *itthamtvika* hay *aitthamtvika*, nghĩa là "thuộc trần tục" hay "thuộc thế giới này" (The Mahāvīyupatti, tác giả ẩn hành, ghi chú, tr. 23). Về mặt ngôn ngữ học, Icchantika (Nhất-xiển-đề) là những tín đồ thuần thành của chủ nghĩa Khoái lạc hoặc theo nghĩa xấu hoặc theo nghĩa tốt. Vị Bồ-tát, một người theo chủ nghĩa Khoái lạc trong ý nghĩa tốt của nó, sự việc ngài không nhập Niết-bàn là ý muốn hay lạc thú riêng của ngài, ngài chỉ ước muốn một cách đơn giản là vẫn ở trong cuộc đời này để cứu các chúng sinh đồng loại của ngài thoát khỏi khổ đau và ngài làm điều này không do ý nghĩa bốn phần hay ước muốn đạo đức nào cả; ngài làm điều này, có thể nó là chỉ đơn thuần do sự thúc đẩy có tính cách vị tha, tức là ngài đi theo xu hướng của chính cái tâm mình, là lạc thú đối với ngài. Nhưng trong trường hợp một người theo chủ nghĩa khoái lạc cảm giác, "người ấy không tin vào luật nhân quả, người ấy không có cảm giác hổ thẹn, người ấy không tin vào sự vận hành của nghiệp, người ấy không để ý gì tới hiện tại, tới tương lai, người ấy không bao giờ kết bạn với những người tốt, người ấy không theo giáo lý của đức Phật" (phần trích của Ts. Wogiwara làm định nghĩa của Icchantika (Nhất-xiển-đề) được nêu trong Niết-bàn Kinh (Nirvāṇa-Sūtra), ấn bản Kōkyōshoin của Tam Tạng Hán ngữ VII, 96a, 1.9). Trong phạm vi bàn về sự theo đuổi lạc thú thì vị Bồ-tát theo chủ nghĩa Khoái lạc và người theo chủ nghĩa Khoái cam tâm thường đều thuộc cùng một đẳng cấp như được xếp trong Lăng-già.



chúng sinh của ngài được đưa đến an hưởng hạnh phúc vĩnh cửu của Niết-bàn, ngài sẽ không rời cuộc đời khổ đau này, mà phải hành động một cách kiên trì và với mọi phương tiện (upàya) có thể được để hoàn tất sứ mạng của mình. Nhưng vì hễ chừng nào vũ trụ còn tiếp tục hiện hữu thì sẽ không có sự chấm dứt cuộc sống, cho nên vị Bồ-tát có thể không bao giờ có cơ hội tốt để hoàn tất công việc mà tịnh trú trong Niết-bàn tĩnh lặng. Cơ may cũng đến cả cho những người nói xấu Bồ-tát thừa, khi nhờ gia trì lực (adhishtàna) của chư Phật, cuối cùng họ theo Đại thừa và do tích tập thiện nghiệp mà nhập Niết-bàn, vì chư Phật luôn luôn hành động vì lợi ích cho tất cả mọi chúng sinh dù chúng sinh có thế nào chăng nữa. Nhưng đối với vị Bồ-tát, không bao giờ nhập Niết-bàn vì ngài có cái tuệ sâu xa nhìn suốt bản chất của các sự vật là những thứ dù đang như thế, vẫn vốn ở trong Niết-bàn (Bodhisattvecchantiko'tramahàmate àdiparinirvritàn sarvadharmàn viditvā'tyantato na parinirvati).⁽¹⁾

Như vậy chúng ta biết đâu là vị trí của vị Bồ-tát trong cái công tác vô tận của ngài là dẫn dắt hết thảy chúng sinh đến trú xứ tối hậu. Cho nên kinh dạy: “Do bởi mười vô tận nguyện của ngài, ngài sẽ đưa tất cả chúng sinh đến sự chín muồi, và ngài hiện ra nhiều hình tướng khác nhau đáp ứng theo yêu cầu của mọi chúng sinh mà sẽ không bao giờ biết ngưng công tác mình ở đâu cả; và tuy vậy, tâm ngài vẫn luôn luôn an trú trong trạng thái tự chứng và trong cả sự an hưởng Thiên định viên mãn”.⁽²⁾

(1) Tr. 66; Đại Huệ, bị Bồ-tát Nhất-xiên-đê, tri nhất thiết pháp bốn lai Niết-bàn, tốt cánh bất nhập (Ban Đường - 大慧, 彼菩薩一闍提知一切法本來涅槃, 畢竟不入)

(2) Tr. 123.



Chúng ta còn đọc thấy ở một chỗ khác ⁽¹⁾:

“Lại nữa, này Mahàmati, khi hàng Thanh văn và Bích-chi nhập vào địa Bồ-tát thứ tám, họ quá mãi mê trong sự an hưởng Diệt định đến nỗi không thể hiểu cái giáo pháp dạy rằng tất cả các sự vật sở kiến là do “chỉ cái Tâm”; tập khí của họ ngăn không cho họ thấy vượt khỏi tính đặc thù và tính phổ quát, họ trở nên thủ chấp cái biên kiến về sự vô ngã của người và của sự vật; cái trí và sự hiểu biết Niết-bàn của họ được đặt căn bản trên phân biệt, và không thể vào trong cái chân lý của sự cô tịch ⁽²⁾. Trái lại, này Mahàmati, chư vị Bồ-tát vui hưởng hạnh phúc của Diệt định được khéo trang bị bằng các bốn nguyện và một trái tim thương xót, từ bi, và hiểu rõ ý nghĩa của mười vô tận nguyện mà không nhập Niết-bàn. Chư vị vốn ở trong Niết-bàn vì những kiến giải của chư vị không chút nào bị phân biệt che mờ. Đối với chư vị, không có sự phân biệt nào xảy ra về mặt các sự vật sở thủ và năng thủ. Vì chư vị hiểu thế nào là học thuyết “Duy tâm” nên chư vị chủ trương không phân biệt về hiện hữu, chư vị luôn luôn được tách ly khỏi sự phân biệt và ràng buộc vào những ý niệm như Tâm, Mạt-na và Mạt-na thức, tự tính của các sự vật bên ngoài và các hình tướng của chúng. Tuy vậy, chư vị vẫn cho giữ cái nguồn suối của tất cả Phật pháp vận hành, chư vị đặt trí tuệ tối thượng (jnàna) ra phía trước vì chư vị đạt tới Như Lai địa của sự tự chứng.”

(1) Tr. 214.

(2) Viviktadharmamatibuddhi; 寂滅慧 (Tịch diệt tuệ - bản Đường), tr. 214, d. 2. hay đơn giản là vikiktadharma (寂滅之法, Tịch diệt chỉ pháp, tr. 215 hay 寂靜法 tịch tịnh pháp, tr. 125).



6. Các Bốn nguyện của vị Bồ-tát và các Vô công dụng hạnh của ngài

Theo như trí tuệ siêu việt của ngài thấu suốt vào chân lý của các sự vật, vị Bồ-tát biết rằng chân lý ấy vượt khỏi mọi sự định tính và không hề chịu bất cứ hình thức miêu tả nào, nhưng vì tâm của ngài đầy từ bi (karunà) đối với tất cả chúng sinh là những kẻ không thể bước ra khỏi vùng nước xoáy của hữu (sat) và phi hữu (asat), ngài hướng những nguyện ước mãnh liệt của ngài đến sự cứu độ và giải thoát chúng sinh. Trái tim của chính ngài thì thoát khỏi những chấp trước như những kẻ chưa chứng ngộ thường tôn giữ, mà lại cảm thấy kiên định vì trí tuệ của ngài đã không phá diệt điều này, và từ đó mà có các Bốn nguyện, các phương tiện thiện xảo và các Hóa thân của ngài. Nhưng tất cả những gì mà ngài làm để làm chín muồi (paripàcana) tất cả mọi chúng sinh để đáp ứng yêu cầu của họ cũng giống như ánh trăng trong nước (thủy trung nguyệt - jalacandravat) ⁽¹⁾, ngài hiện ra đủ mọi hình tướng mà thuyết pháp cho họ. Hoạt động của ngài là cái mà thuật ngữ Đại thừa gọi Vô công dụng hạnh (Vô khai phát hạnh - Anàbhogacarya) ⁽²⁾, những hành động không dụng công, không tác động, không mục đích, có thể được xem là tương đương với tình yêu của Chúa trong Thiên Chúa giáo.

Khi vị Bồ-tát nhập vào địa thứ nhất gọi là Hoan hỉ địa, Pramuditā, trong sự nghiệp tu tập tâm linh, ngài phát ra những lời nguyện trang trọng sau đây, Pranidhāna, gồm mười nguyện phát sinh từ ước muốn xác quyết mãnh liệt

(1) Các tr. 227, 193, 158 v.v...

(2) Các tr. 42, 43, 89, 161, 266, v.v...



nhất của ngài, bao trùm tất cả như toàn bộ vũ trụ, trải rộng tới chỗ cuối của không gian, đạt đến tận cùng của thời gian, hết tất cả các kiếp (kalpa) và vẫn vận hành không gián đoạn khi có đức Phật xuất hiện. Lời nguyện thứ nhất là tôn kính và phụng sự hết thầy chư Phật, một vị và tất cả, không trừ ra vị nào; lời nguyện thứ hai là mãi mãi hộ trì giáo pháp của chư Phật; lời nguyện thứ ba là có mặt khi mỗi đức Phật xuất hiện, dù bất cứ ở đâu, bất cứ lúc nào; lời nguyện thứ tư là thực hành Bồ-tát hạnh là hạnh rộng lớn vô lượng, vô tận, vượt khỏi mọi ô nhiễm, và mở rộng các Đức hạnh toàn hảo (Ba-la-mật - Pàramitā) đến tất cả chúng sinh; lời nguyện thứ năm là đưa chúng sinh bằng những lời lẽ dễ hiểu nhất để đến với giáo lý của chư Phật khiến họ có thể tìm thấy chỗ an trú tối hậu trong trí tuệ của các bậc Toàn Trí; lời nguyện thứ sáu là có một nhận thức tự nội về vũ trụ rộng rãi và vô tận trong tất cả các đa phức có thể có được của nó; lời nguyện thứ bảy là thể hội mối tương quan hỗ tương xâm nhập chặt chẽ nhất của một và tất cả, của tất cả và một, và làm cho mọi quốc độ của chúng sinh thanh khiết như một quốc độ của đức Phật; lời nguyện thứ tám là kết hợp với hết thầy chư Bồ-tát trong sự nhất thể của ý định, trở nên thâm thiết với phẩm chất, sự hiểu biết và điều kiện tâm linh của chư Như Lai, khiến cho vị Bồ-tát có thể nhập vào mọi giới chúng sinh mà thành tựu Đại thừa là giáo pháp vượt khỏi mọi tư nghi; lời nguyện thứ chín là đẩy quay cái bánh xe bất thối chuyển mà từ đó thực hiện công việc phổ độ của mình bằng cách tự làm cho mình giống như vị đại y sư hay như viên ngọc ước; và cuối cùng, lời nguyện thứ mười là thể chứng sự chứng ngộ tối thượng trong mọi thế giới bằng cách vượt qua các Bồ-tát địa và thành tựu các nguyện ước của mọi chúng sinh bằng



một tiếng nói, và trong khi tỏ hiện mình ở trong Niết-bàn, vẫn không ngưng thực hiện các mục đích của Bồ-tát tính.⁽¹⁾

Mười lời nguyện hay cầu mong này được Bồ-tát khởi phát vào lúc khởi đầu sự nghiệp tâm linh, tức là khi ngài đã nhập địa Bồ-tát thứ nhất hay đúng hơn là đời sống Phật giáo, được gọi là Hoan hỉ địa (pramuditā), không hoàn toàn miêu tả cái tâm thức tự nội của vị Bồ-tát theo ý nghĩa sâu nhất của nó; vì ngài chưa nhập vào vô công dụng địa ở đấy tất cả mọi nỗ lực có ý thức của ngài đều được bỏ đi và ngài đi khắp như mặt trời chiếu trên người đứng cũng như người không đứng, như trăng trong nước. Trong khi một trái tim đại từ bi (maha-karunā) luôn luôn là động lực mạnh mẽ nhất xuyên suốt sự phát triển tâm linh của ngài, ngài có thể không đạt tới một cấp độ cao hơn nếu trái tim của ngài không vượt khỏi cái nhị biên và cách hành xử của ngài có để lại dấu vết của phân biệt (vikalpa). Lên đến địa thứ bảy (gọi là Viễn hành địa - Dūranigamā) của đời sống Phật giáo, vị Bồ-tát chưa vượt khỏi cái ý nghĩa phải cố gắng để đạt một mục đích cụ thể nào đó, cho đến lúc ấy ngài đã luôn luôn ý thức tới sự nỗ lực và kiên quyết, ngài rõ ràng đã cố gắng để hoàn tất một sự việc gì đó, để đưa đến một kết quả cụ thể như là thành quả của công sức của ngài. Nhưng giờ đây ngài đã hoàn thành công việc này, có thể nói, giờ đây

(1) Đây chỉ là một đoạn trích. Để được đầy đủ hơn, xin xem Thập Địa Kinh (Da'sabhumika-sūtra). J. Rahder xuất bản, các tr. 14-16. Xem thêm Bồ-đề Đại Thừa Học Tập Luận (tsikshācammuccaya) bản dịch Anh ngữ của E. Bendall và H. W. D. Rouse, các tr. 265-268. Thật là hay khi so sánh bản dịch Anh ngữ với các bản dịch Hán ngữ khác nhau về Da'sabhumika-sūtra theo cách xem đây là một bộ kinh độc lập và theo cách đây là một trong các chương của kinh Hoa nghiêm (Avatamsaka-sūtra).



ngài đã lớn lên từ cuộc sống nỗ lực (pràyogihacarya, gia hạnh - 加行), giờ đây ngài đang ở trên đường đi tới cuộc sống vô công dụng hạnh (Anàbhogacarya), ở đó không phải thể hiện nỗ lực, có dấu vết của cái ý thức về sự cố gắng mặc dù ngài không hề là một kẻ ù lý vô tích sự.⁽¹⁾

Cho nên trong kinh Hoa nghiêm hay trong kinh Thập Địa,⁽²⁾ chúng ta đọc thấy rằng, lên đến Bồ-tát địa thứ bảy, vị Bồ-tát đã nỗ lực để không bị một cuộc sống phiền não (kleśa) tác động hay làm ô nhiễm nhưng chưa thể vượt qua khỏi (siêu quá - samatikran) nó được. Ngài giống như một vị đại vương cưới một con voi đẹp mà đi khắp nơi. Ngài biết rằng có nhiều người khổ vì nghèo trong nước của ngài nhưng chính ngài thì lại không sợ phải trở thành một trong những người bất hạnh này. Ngài thực sự thoát khỏi ô nhiễm nhưng người ta không thể gọi ngài là một siêu nhân đã vượt khỏi sự yếu đuối của một chúng sinh. Ngài chỉ có thể đạt được trạng thái siêu việt này bằng cách lìa bỏ vương vị của mình mà sinh vào cõi Phạm thiên, tại đấy, được bao bọc bằng ánh sáng của thiên giới, ngài nhìn xuống hàng ngàn thế giới và bước đi thông dong trong các thế giới ấy. Vị Bồ-tát, lên đến địa thứ bảy, đã cưới chiếc xe Ba-la-mật (các đức hạnh toàn hảo) mà đi xuyên qua thế giới, và do bởi các đức hạnh này, ngài đã tách ly với sự ô nhiễm của thế giới này dù ngài biết rõ rằng có nhiều cuộc sống ứ trước ở đây. Nhưng người ta chưa thể gọi ngài là vị đã hoàn toàn thoát khỏi những phiền não và những hành động do từ phiền não. Tuy nhiên, nếu ngài từ bỏ tất cả những tranh thủ có tác ý và những nỗ lực cho mục đích, tức là, cuối cùng ngài đi từ

(1) Xem Rahder, tr. 57.

(2) Xem Rahder, tr. 58.



địa thứ bảy sang địa thứ tám, và cưỡi chiếc xe tinh khiết của Bồ-tát mà đi qua thế giới, thoát khỏi mọi ô nhiễm thì bấy giờ ngài thực sự là vị đã vượt qua tất cả.

Khi vị Bồ-tát đã bỏ hết những công việc có tính cách nỗ lực (xả nhất thiết công dụng hạnh - sarvabhogavigata) mà đạt được trạng thái tâm thức vô công dụng thì bấy giờ ngài nhập vào địa thứ tám gọi là Bất động địa (Acalà). Nhưng chúng ta phải nhớ rằng sự vô công dụng là kết quả của sự dụng công mạnh mẽ và rằng khi sự không dụng công không được sự dụng công đi trước nó thì nó sẽ không bao giờ được thể nghiệm. Kinh Thập Địa bảo: Giống như một người nằm nơ thấy mình bị chìm trong một con sông; người ấy tập trung hết can đảm mà quyết bằng mọi giá để thoát ra cho được. Và do bởi chính những cố gắng và những toan tính khốc liệt này mà người ấy tỉnh khỏi giấc mơ và khi được thức tỉnh như thế, người ấy nhận ngay ra rằng bây giờ chẳng cần làm gì thêm nữa cả. Đối với vị Bồ-tát cũng như thế: do bởi sự quả quyết lớn và những nỗ lực không ngừng mà vị ấy đã bỏ ra để cứu độ hết thảy chúng sinh khỏi bị chết đuối dưới con sông của vô minh và mê lầm, cuối cùng đã đạt tới địa thứ tám, và một khi đã ở đây thì tất cả những cố gắng có tác ý đều được gạt bỏ đi, sự nhận thức của vị ấy không bị ngăn ngại bởi những cái kiến giải nhị biên hay bởi các hình tướng bên ngoài.

Lăng-già cũng có sự minh họa về giấc mơ này, nhưng sự áp dụng của nó có phần khác với kinh Thập Địa.⁽¹⁾ “Cũng giống như một người cố gắng vượt qua một con sông lớn trong một giấc mộng. Trong khi đang nỗ lực vượt qua bờ

(1) Rahder, tr. 64.



bên kia của dòng nước thì người ấy lại tỉnh giấc trước khi sang tới đấy. Tỉnh giấc, người ấy nghĩ, "Có phải thực không? hay không phải thực?". Thế rồi người ấy nghĩ lại, đây không phải thực cũng không phải không thực. [Sự việc xảy ra trong mộng] do sự phân biệt vốn đã diễn tiến từ thời vô thủy về các hình thức và tướng trạng trong cái đa phức của chúng. Sự phân biệt là hậu quả của ký ức được kinh nghiệm trong sự thấy, nghe, suy nghĩ và nhận biết; nó không nên được nhìn thấy bằng các phạm trù về hữu và phi hữu; nó phải được xem như là một cái gì đã được Mạt-na thức kinh nghiệm trải trong giấc mộng. Đối với vị Bồ-tát Ma-ha-tát cũng vậy, vị ấy chuyển từ địa thứ nhất lên địa thứ bảy, ở địa thứ tám thì hiểu rằng chưa hề có phân biệt nào tiến hành trong vị ấy, rằng tất cả các sự vật như chúng được nhìn thấy trong sự thể hội viên mãn đều giống như huyễn ảo, v.v..., rằng tất cả các sự vật đều thoát khỏi sự tưởng tượng vốn mong muốn thủ nhiếp hay được thủ nhiếp, và rằng tâm và những gì thuộc về tâm đều xuất hiện như là kết quả của phân biệt. Thấy được tất cả điều này, vị Bồ-tát cố gắng để thể hội mọi pháp của đức Phật; vị ấy làm chứng ngộ tất cả những ai chưa được chứng ngộ. Đây là Niết-bàn của vị Bồ-tát. Nó không phải là đoạn diệt. Vì vị ấy được gỡ ra khỏi Tâm (Citta), Mạt-na, Mạt-na thức và các ý tưởng phân biệt nên trong vị ấy có sự chấp nhận rằng tất cả các sự vật là vô sinh. Đây Mahāmati, trong chân lý tối hậu (đệ nhất nghĩa đế - paramārtha) không có tầng bậc, không có tương tục, không có ý tưởng và phân biệt, và điều này được gọi là chân lý của sự cô tịch (tịch diệt chi pháp - viviktadharma)".⁽¹⁾

(1) Các tr. 214-215.



Sự vô công dụng (không có nỗ lực) này lại được kinh Thập Địa⁽¹⁾ so sánh với một chiếc thuyền biển lớn - khi thuyền chưa ra tới biển, cần phải bỏ nhiều công sức cho thuyền chạy, nhưng khi thuyền đã tới biển thì không cần phải có sức người nữa, hãy để yên nó và gió sẽ giúp nó chạy. Một ngày để mặc thuyền đi như thế chắc chắn sẽ còn hơn một trăm năm dùng sức người khi tàu đang ở chỗ cạn. Khi vị Bồ-tát tích tập cả một kho lớn đầy thiện nghiệp và dong thuyền ra biển lớn của Bồ-tát tính thì một giây phút hành động vô công dụng sẽ vượt trội những hành động nỗ lực có tác ý đến vô cùng.

Bằng những so sánh như thế, người đọc sẽ tạo được một ý niệm về ý nghĩa của một cuộc sống vô công dụng trong Phật giáo. Khi vị Bồ-tát đạt tới cấp độ này của đời sống Phật giáo, thì các vị ấy được gọi là đang đứng trong Bất động địa (Acalà), vì bây giờ vị ấy đã thể chứng Vô sinh pháp nhẫn (Anutpattika-dharmakshanti). Điều này được định nghĩa trong Thập Địa Kinh⁽²⁾ theo các cách sau đây tỏ rõ cái nền tảng tâm linh của Vô công dụng hạnh (Anàbhogacatyà) chỗ thực sự là tinh hoa của Bồ-tát tính.

“Bồ-tát Kim Cang Tạng (Vajragarbha) nói: Nay các nam tử của đức Phật, khi vị Bồ-tát đang ở địa thứ bảy đã hoàn toàn thể nghiệm được thế nào là sự làm sạch các con đường bằng trí tuệ siêu việt và bằng các phương tiện thiện xảo (prajnapàya), đã tích tập mọi thứ cần thiết (tư lượng-sambharta), đã khéo trang bị cho mình bằng các bốn nguyện và được hộ trì bằng các năng lực của chư Như Lai

(1) Rahder, tr. 67.

(2) Rahder, tr. 63f.



(gia trì lực), tìm được trong chính mình cái năng lực được tạo nên do tích tập công hạnh, suy nghĩ một cách chuyên chú và đúng hợp về các năng lực, về sức thuyết phục và các đặc tính của đức Như Lai, hoàn toàn thanh tịnh, chân thành trong tâm, và sâu sắc, cao vời trong đức hạnh, tri thức và năng lực, lớn mạnh trong sự thương xót, từ bi không bỏ sót một chúng sinh hữu tình nào, và theo đuổi con đường trí tuệ vượt khỏi mọi độ lượng, và hơn nữa, vị ấy thực sự thể nhập vào chính sự hiểu biết rằng tất cả các sự vật, trong bản chất của chúng, từ lúc đầu, là vô sinh (anutpanna); bất sinh (ajāta), vô tướng (alakshana), vô thành (asambhūta), vô loại (avināśita), vô tận (anishthika), vô chuyển (apravritti), vô diệt (anabhinir-vritti), và vô tự tính (abhāvasvabhāva); khi vị ấy thể nhập vào sự hiểu biết rằng tất cả các sự vật đều vẫn như thế từ lúc khởi đầu, lúc giữa và lúc cuối, đều thuộc như như, vô phân biệt, và thể nhập sự hiểu biết về đấng Toàn Trí; [và cuối cùng] khi vị ấy đã thể nhập vào cái biết về tất cả các sự vật đúng thực như các sự vật, thì bấy giờ vị ấy hoàn toàn thoát khỏi những ý niệm phân biệt hóa do tâm (citta) và tùy tố (manovijnāna) của nó tạo ra: bấy giờ vị ấy sẽ tinh sạch như bầu trời, và xuống đến tất cả các sự vật như xuống đến chỗ trống không; bấy giờ vị ấy được gọi là đã đạt đến sự chấp nhận rằng tất cả các sự vật là vô sinh (vô sinh pháp nhẫn - anutpattika-dharma-kshānti)".⁽¹⁾

“Những gì không có tự tính đều vô sinh và trong bản chất của chúng, giống như bầu trời, những pháp nào được tìm thấy bên ngoài sự liên kết đều là những sản phẩm phân biệt của người ngu. Tuy nhiên, có một thực tính vô sinh

(1) Xem thêm ở trước, các tr. 125-126.



ngoài [những thứ vừa nêu] là cái thực tính do người trí đạt được, sự sinh của nó chính là sự vô sinh, và trong sự vô sinh này, có cái nhẫn (kshanti) của họ.⁽¹⁾

“Do đó, ba cõi không có gì để phụ thuộc vào, hoặc bên trong hoặc bên ngoài; thấy cuộc đời này vô sinh thì có Vô sinh pháp nhẫn”.⁽²⁾

Tất cả những trích dẫn trên tỏ ra rằng cách diễn dịch nhóm từ “Anuttapattikadharmakshanti” của tôi là đúng.⁽³⁾

Từ quan điểm thuật ngữ học thông thường, người ta có thể thấy điều này gần như là quá trừu tượng, quá siêu hình, nhưng đối với những ai đã thành thạo với cách suy nghĩ và cảm nhận của Đại thừa thì cái định nghĩa về Vô sinh pháp nhẫn được trích dẫn từ Thập Địa Kinh là đúng và miêu tả thích đáng cái mục đích tối thượng của đời sống Phật giáo trong mức độ mà loại từ cú học này cho phép. Trong Lăng-già, cũng chính những ý niệm này được diễn tả một cách cụ thể hơn từ một góc độ khác bằng cách loại suy dù kinh bảo rằng những loại suy như thế thì không thưởng thức được cái trạng thái chân thực của các sự việc. Cái chân lý như được chư Phật và chư Bồ-tát nhìn thấy một cách trực giác thì vượt khỏi tất cả mọi sự tượng trưng và ở bên ngoài sự hiểu biết của những cái tâm tầm thường, nhưng khi một số nêu định không được nêu ra thì chân lý có thể vẫn mãi mãi cách xa chúng ta và có thể còn tệ hơn

(1) Tr. 203, các câu kệ 108-199.

(2) Tr. 273, kệ 67.

(3) Xem bản dịch Sùtrālamkāra (Trang Nghiêm Kinh Luận) bằng tiếng Pháp của Sylvain Lévi, và các ghi chú của Asanga (Vô Trước) về “Tám pháp vô sinh” (Sùtrālamkāra, XI, 52).



thế nữa, bị phỉ báng, bị tố cáo trước sự suy sụp tâm linh của chúng ta. Ý này đã được nêu dẫn ở phần trước khi Như Lai tính được so sánh với cát của sông Hằng (Ganges).

•

Có một số điểm quan trọng khác trong kinh Lăng-già mà tôi có ý định viết về chúng trong các chương sau đây; mục đích của tôi ở đây vốn là khảo sát kinh như là có liên hệ mật thiết với Phật giáo Thiên, và do đó, như là có chứa đựng một số ý niệm nổi bật nhất của Thiên. Do đó, tôi đã mở đầu sự khảo sát của tôi bằng một sự trình bày về Pratyàtmaga-tigocara (Tự chứng sở hành cảnh giới) là cái tạo nên chủ đề trung tâm của Lăng-già và cũng là mục đích của việc tu Thiên. Chắc chắn tất cả các trường phái Phật giáo Đại thừa (và về vấn đề này thì kể cả Tiểu thừa nữa) đều nhằm đạt một tuệ kiến cá nhân ngay liên về bản chất của Phật tính, nhưng tôi nghĩ rằng khía cạnh này của đời sống Phật giáo được Lăng-già đưa ra một cách rõ ràng, đậm nét và thẳng thắn hơn bất cứ một kinh nào khác. Nhưng vì mọi tôn giáo đều cần một nền tảng triết học để khỏi thiếu sinh lực, nên tôi đã cố gắng chứng tỏ Lăng-già đưa ra một trình bày có tính cách luận lý và tâm lý về cái kinh nghiệm sâu thẳm nhất được gọi là Pratyàtmagatigocara (Tự chứng sở hành cảnh giới) hay Pratyāmāyājñāna (Tự chứng Thánh trí) như thế nào. Mặt lý thuyết của Phật giáo Thiên chấm dứt ở chỗ này, trong khi mặt hoạt động của nó phải được mở rộng nếu nó phải sinh kết quả trong cuộc sống thực tiễn này. Do đó mà cho đến cuối thiên khảo cứu này, tôi đã phải cố gắng miêu tả cuộc sống tu hành của người Phật tử trong tâm mức nó được trình bày trong bộ kinh này.



Danh pháp Phật học thường có tính cách trí tuệ nhiều quá và người Ấn Độ có cách đặc biệt riêng để trình bày các ý niệm của họ, vì lý do này mà người ta có thể xem Đại thừa là một triết học quá trừu tượng, quá cao xa và không có tính cách tôn giáo chút nào cả; nhưng thực ra, Đại thừa đứng vững trên hai chân, Trí tuệ và Từ bi, cái ý niệm siêu việt và tình yêu trùm khắp đối với tất cả các loại chúng sinh, hữu tình cũng như vô tình. Trí tuệ nhìn thấy vào cái nhất tính của các sự vật và từ bi thể hội cái tự tính của chúng. Vị Bồ-tát khóc cùng với các chúng sinh đau khổ và đồng thời hiểu rằng có một vị không bao giờ khóc, ở bên trên mọi đớn đau, sầu khổ và ô nhiễm. Đời sống Phật giáo tìm thấy sự thực hiện toàn hảo của nó trong sự pha trộn hài hòa của hai quan niệm: về triết học, cái một và cái nhiều, sat (hữu) và asat (vô phi hữu); về tôn giáo, cái thanh tịnh và ô nhiễm. Và sự cân bằng này được nhìn thấy trong Pranidhàna hay bốn nguyện của vị Bồ-tát. “Có hai cõi, bất tịnh và tịnh, và giữa hai cõi này không có con đường nào đi từ cõi này sang cõi kia, ngoại trừ bằng năng lực của Đại nguyện của vị Bồ-tát, trí tuệ siêu việt các phương tiện thiện xảo và các thần thông (abhijñā)”.⁽¹⁾

7. Mười bốn nguyện của Bồ-tát Phổ Hiền (Samantabhadra)

Tôi thiết nghĩ có lẽ nên kết thúc phần này của việc nghiên cứu Lăng-già bằng cách trích dẫn mười lời nguyện của Bồ-tát Phổ Hiền (Samantabhadra) gồm thành chương kết của kinh Nhập Pháp Giới Phẩm (Gandavyūha-sūtra).

(1) Da'sabhūmika sūtra (Thập Địa Kinh), xem Rahder, tr. 58.



Phần trích sau đây⁽¹⁾ được rút từ bản Hán ngữ do Tam Tạng sư Bát-nhã dịch là bản mà người ta thường gọi là Kegon-kyo (Hoa Nghiêm Kinh) bốn mươi quyển.⁽²⁾

Sau khi tán thán các đức hạnh cao vời của Như Lai, Bồ-tát Phổ Hiền nói với tất cả chúng hội Bồ-tát trong đó có Thiện Tài Đồng Tử (Sudhana): Các đức hạnh của Như Lai là to lớn đến nỗi không có ai nói đến các đức hạnh ấy, dù thật lâu, dù không ngưng nghỉ, vẫn không thể khởi sự miêu tả chúng cho đủ và nếu các vị muốn thành tựu các đức hạnh này thì các vị phải thực hành mười đại nguyện (mahāpranidhāna). Đây là gì? Đây là: 1. Đánh lễ tất cả chư Phật; 2. Tán thán tất cả chư Phật; 3. Thực hiện đủ mọi thứ cúng dường, nhất là những gì có thể được gọi là cúng dường pháp (dharma-pūja - pháp cúng dường); 4. Sám hối tất cả các tội lỗi mà các vị đã từng phạm; 5. Chân thành mừng vui vì những công hạnh mà những người khác đạt được; 6. Thỉnh cầu đức Phật chuyển Pháp luân; 7. Thỉnh cầu đức Phật tiếp tục trú trong thế giới này; 8. Luôn luôn học từ cuộc sống của đức Phật; 9. Chăm lo cho hạnh phúc tâm linh của tất cả chúng sinh; 10. Hồi hướng tất cả công đức của các vị đến sự phát triển thiện và ngăn chặn ác.

(1) Phần văn xuôi này không có trong bản Phạn ngữ Gandavyūha là bản chỉ gồm toàn kệ tụng. GS. Hokei Idzumi, Đại học Otani, mới đây đã thu thập nhiều thủ bản gồm phần kệ này và in trong tập san Journal of Otani College cho kỳ mùa xuân năm nay. Một bản dịch Anh ngữ kèm với bản gốc sẽ được in trong Eastern Buddhist, cuốn V, số 2, 1929.

(2) Được dịch sang Hán ngữ vào khoảng 796-798 sau T.L.



Đây là mười lời nguyện,⁽¹⁾ và khi thi hành mười lời nguyện ấy, một vị Bồ-tát sẽ không biết đến khi nào thì sẽ ngưng công việc của ngài, vì sự thi hành ấy sẽ phải tiếp tục hể chừng nào còn có không gian trải ra trong mười phương, chừng nào còn có một chúng sinh sót lại trong vũ trụ phải được cứu độ, chừng nào còn có một sự ham muốn xấu xa phải được tiêu diệt, do đó một vị Bồ-tát sẽ làm việc không ngừng, liên tục, không gián đoạn bằng thân, khẩu và ý cho đến lúc tận cùng của thế giới.⁽²⁾

1. Lời nguyện đánh lễ hết thầy chư Phật nghĩa là: có vô số lượng cõi Phật khắp mười phương của vũ trụ, con số này là không quan niệm được như một số nguyên tử (vi trần) gồm thành trái đất; và có vô số đức Phật ở trong vô số cõi Phật này xuyên qua cả ba phần của thời gian. Vì do bởi công đức của đời sống của các bốn nguyện của Văn-thù, một niềm tin sâu xa được thức tỉnh trong tim của một Bồ-tát, và ngài sẽ cảm thấy như ngài đang ở trước tất cả chư Phật này mà đánh lễ chư Phật bằng cái thân, khẩu và ý của ngài; phân thân ra thành nhiều thân bằng với số đức Phật ở trong vô số cõi Phật - vô số lượng như các nguyên tử cấu thành các thế giới, ngài sẽ đánh lễ từng đức Phật; ngài sẽ không cảm thấy mệt mỏi khi làm như thế, cho đến khi vũ trụ tận cùng.

(1) Sẽ rất hay khi ta so sánh mười lời nguyện này của Phổ Hiền với những lời nguyện mà một vị Bồ-tát thiết lập khi ngài khởi đầu sự nghiệp tâm linh của mình. Chúng ta có thể bảo rằng hai bộ nguyện này tóm tắt nội dung của kinh nghiệm Phật giáo. Các lời nguyện của Phổ Hiền được Lăng-già gọi là Da'sānīsthāpada (Thập vô tận cú, 十无尽句) các tr. 123, 160, 214, 227, v.v...

(2) Ở cuối mỗi lời của mười lời nguyện đều được lặp lại tương tự như thế.



2. Lời nguyện tán thán chư Như Lai nghĩa là: số các cõi Phật đầy khắp toàn bộ trường độ của vũ trụ và cả ba phần thời gian, số ấy là không đếm được cũng như số nguyên tử gồm thành trái đất, và trong mỗi cõi của vô số cõi Phật này, lại có vô số đức Phật như số nguyên tử gồm thành trái đất. Đức Phật được vây quanh bởi một biển Bồ-tát trong từng cõi Phật này và một vị Bồ-tát sẽ trình diện trước mỗi đức Phật bằng với sự hiểu biết thâm sâu và một nhận thức sáng suốt. Bấy giờ, cái biển công đức của Như Lai sẽ được tán thán bằng giọng điệu nhuần nhuyễn và hùng biện hơn giọng điệu của sarasvati, mỗi giọng điệu biểu hiện một biển tiếng nói vô tận và mỗi tiếng nói phát ra một biển ngôn từ trong mọi hình thức có thể có được. Và sự tán thán này sẽ tiếp tục không ngừng cho đến khi thế giới tận cùng và vẫn tiếp tục chừng nào vẫn còn có một chúng sinh hiện hữu, và tuy vậy, một vị Bồ-tát vẫn sẽ không bao giờ cảm thấy mệt nhọc vì công việc của ngài.

3. Lời nguyện thực hiện mọi loại cúng dường cho chư Phật gồm việc cúng dường từng đức Phật trong vô số đức Phật như đã nêu trên đây bằng những thứ như hoa, tràng hoa, âm nhạc, lọng, y áo và tất cả các loại hương liệu, dầu thơm và nhiều thứ khác. Và tất cả các cúng dường bằng một số lượng lớn như mây hay núi; và trước mỗi đức Phật trong vô số đức Phật này, một vị Bồ-tát sẽ đốt lên mọi thứ dầu với một số lượng sánh với một biển. Nhưng trong tất cả những cúng dường mà người ta có thể thực hiện như thế đối với một đức Phật, sự cúng dường tốt nhất là cúng dường Pháp, tức là tự mình tu tập theo giáo lý, gây lợi lạc cho mọi chúng sinh, chịu khổ đau cho mọi chúng sinh, nuôi dưỡng thiện căn, thực hiện mọi công việc của một vị Bồ-tát và đồng thời không xa rời cái ý tưởng về chúng ngộ. Trong



tất cả các cúng dường vật chất đã nêu trên không có sự cúng dường nào sánh được với hình thức cúng dường Pháp (Dharmapùja - Pháp cúng dường) này cả. Cúng dường vật chất không bằng một lượng vô cùng nhỏ của cúng dường Pháp. Tại sao? Vì hết thấy chư Phật đều được sinh ra do cúng dường Pháp như thế cả, vì đây là những sự cúng dường thật sự, vì sự thực hành pháp là sự thành tựu một sự cúng dường mà người ta có thể dâng lên một đức Phật, một vị Bồ-tát sẽ thực hiện liên tục những cúng dường này đối với từng đức Phật trong vô số đức Phật ấy cho đến khi thế giới chấm dứt và chừng nào vẫn còn có một chúng sinh hiện hữu, và khi làm như thế, ngài sẽ không bao giờ cảm thấy mệt nhọc.

4. Lời nguyện sám hối mọi tội lỗi mà chính mình đã phạm và từ đó loại trừ nghiệp chướng của mình thường được diễn tả theo mẫu thức sau đây:

Bất cứ tội lỗi nào mà tôi đã phạm
Đều do bởi sự tham, sân và si của tôi
Và đều được làm bằng thân, khẩu và ý của tôi.
Nay tôi thú nhận và sám hối tất cả những tội lỗi này.

Theo kinh, tất cả những tội lỗi này nếu chúng thực sự là có bản chất thì chúng phải trải đầy vũ trụ cho tới những mé tận cùng của nó mà vẫn còn đây là những tội lỗi mà giờ đây một vị Bồ-tát sám hối sạch tận đáy lòng mà nguyện rằng sẽ không bao giờ tái phạm như thế nữa, vì từ đây ngài sẽ luôn luôn an trụ trong giới luật thanh tịnh mà tích tập đủ mọi thứ công đức. Và ngài sẽ không bao giờ mệt mỏi với điều ấy cho đến cả khi thế giới tận cùng.

5. Thông thiết với mọi chúng sinh về bất cứ mọi điều thiện mà họ suy nghĩ, hay cảm thấy hay làm là lời nguyện



thứ năm của vị Bồ-tát. Tất cả chư Phật đã trải qua những khó khăn vô cùng trước khi chư Phật đạt Toàn giác. Từ sự phát khởi đầu tiên về ý tưởng chứng ngộ, chư Phật không bao giờ ngần ngại tích tập mọi công đức hướng đến sự đạt mục đích của cuộc đời của chư Phật, chư Phật không bao giờ khởi lên một ý nghĩ về vị kỷ ngay cả khi chư Phật phải hy sinh cuộc đời của mình và tất cả những gì thuộc cuộc đời ấy. Giờ đây vị Bồ-tát cảm thấy một niềm hỷ lạc thâm thiết đối với tất cả những hành vi này của chư Phật. Không những ngài chỉ cảm thấy như thế đối với chư Phật, mà đối với bất cứ một hành động công đức nào có thể có được, dù không quan trọng, mà bất cứ chúng sinh nào thực hiện trong bất cứ một con đường hiện hữu nào, thuộc bất cứ loại nào trong những kẻ tìm kiếm chân lý. Với lời nguyện này vị Bồ-tát sẽ không bao giờ mệt mỏi khi đem chúng ra mà thực hành cho đến khi thế giới tận cùng và khi nào vẫn còn một chúng sinh hiện hữu trên đời.

6. Một vị Bồ-tát nguyện thỉnh cầu từng đức Phật chuyển bánh xe Pháp, từng đức Phật đang trú trong vô số cõi Phật này đây khắp mọi cõi vốn thực sự là vô số lượng như các nguyên tử (vi trần) của trái đất.

7. Và hơn nữa vị Bồ-tát sẽ thỉnh cầu từng đức Phật đừng nhập Niết-bàn nếu đức Phật ấy có ý định nhập Niết-bàn, ngài sẽ thỉnh cầu điều này với cả mọi Bồ-tát, A-la-hán, Thanh văn hay Bích-chi, vì ngài muốn chư vị thượng đẳng này tiếp tục sống trong đời và tiếp tục gây lợi lạc cho tất cả chúng sinh. Ngài sẽ không bao giờ ngưng lời thỉnh cầu này khi vẫn còn có một chúng sinh sót lại trong thế giới này.



8. Vị Bồ-tát nguyện học hỏi từ một cuộc đời của một đức Phật ở trong cõi ta-bà này ngay chính lúc ngài phát khởi ý tưởng về giác ngộ, đã sẵn lòng không bao giờ ngưng việc thực hành, dù cho phải hy sinh thân mạng của chính mình vì việc phổ độ. Thái độ cung kính đối với Pháp đã thể hiện qua các việc như lấy da mình làm giấy, lấy xương mình làm bút, lấy máu mình làm mực mà chép nên các kinh Phật chất cao bằng núi Tu-di (Sumeru), cả đến thân mạng ngài, ngài cũng không để ý gì tới, hướng chỉ đối với ngại bề, lâu dài, vườn cây, làng mạc và các thứ bên ngoài khác thì lại càng không có gì đáng kể! Do tu tập mọi hình thức nhần nhục, cuối cùng ngài đạt chứng ngộ tối thượng dưới cội Bồ-đề. Sau đó, ngài thể hiện mọi loại khả năng tâm linh (thần thông), mọi loại biến hóa, mọi khía cạnh của Phật thân, và đôi khi đặt mình trong hàng Bồ-tát, đôi khi trong hàng Thanh văn và Bích-chi; đôi khi trong hàng Sát-đế-lỵ (Kshatriya), Bà-la-môn, gia chủ, cư sĩ và đôi khi cũng ở trong hàng Thiên, Long, và phi nhân. Hễ chỗ nào ngài xuất hiện, ngài đều thuyết giảng hết sức biện tài bằng một giọng nói như sấm để đưa tất cả chúng sinh đến sự chín muồi theo các ước vọng của họ. Cuối cùng ngài tự tỏ ra là nhập Niết-bàn. Tất cả các giai đoạn này của cuộc sống của một đức Phật, vị Bồ-tát quyết phải học tập như là những mẫu thức cho chính cuộc đời mình.

9. Trong vũ trụ này, đời sống thể hiện ra trong vô số hình thức, một người khác với người khác trong cách sinh ra, trong hình tướng, trong thọ mạng, trong danh xưng, trong khuynh hướng tâm linh, trong trí tuệ, trong ước vọng, trong xu hướng, trong cách cư xử, trong y phục, trong thức ăn, trong đời sống xã hội, trong thể cách cư trú v.v... Tuy người ta khác nhau như thế, vị Bồ-tát vẫn nguyện sống phù



hợp với các luật tắc chi phối từng chúng sinh một để giúp đỡ họ, để chăm lo đến các nhu cầu của họ, cung kính họ như cha mẹ mình, hay như chư A-la-hán, như chư Như Lai mà không phân biệt ai là ai trong sự kính trọng này. Nếu họ bị bệnh, ngài sẽ là một thầy thuốc đối với họ. Nếu họ đi lạc, ngài sẽ chỉ cho họ con đường đúng. Nếu họ bị rơi vào nghèo khó, ngài sẽ cấp cho họ một kho tàng, ngài cứ như thế mà cung cấp lợi lạc cho tất cả chúng sinh tùy theo các nhu cầu của họ. Tại sao ngài làm như thế này? Vì vị Bồ-tát tin rằng bằng cách phục vụ tất cả các chúng sinh, ngài phục vụ tất cả chư Phật, rằng bằng cách cung kính tất cả chúng sinh bằng cách làm cho họ hoan hỷ, ngài cung kính và làm hoan hỷ tất cả chư Phật. Tại sao? Vì một trái tim đại từ bi là bản thể của Như Lai tính. Chính do bởi các chúng sinh mà trái tim từ bi này phát khởi, và do bởi trái tim từ bi này mà ý tưởng về chúng ngộ được phát khởi và do bởi sự phát khởi này mà sự chứng ngộ tối thượng được đạt. Cũng giống như một cái cây to lớn mọc lên trong sa mạc. Sự việc nó trải rộng sum suê các cọng cành, lá, hoa ra mọi phía là do bởi sự cung cấp của nước ở dưới đất. Đối với cái cây to lớn của sự chứng ngộ mọc trong cái hoang vu của sinh tử cũng thế, các rễ bắt sâu vào trong tất cả các chúng sinh trong khi nó đâm hoa và kết trái là chư Phật và chư Bồ-tát. Các căn rễ này được khéo nuôi dưỡng là do bởi sự tưới nước đại từ bi mà không có nước này thì thực sự sẽ không có hoa và trái chứng ngộ như chư Phật và chư Bồ-tát đạt được. Tại sao? Vì do bởi nước đại từ bi mà tất cả các chúng sinh được lợi lạc và được toàn hảo khi đạt sự chứng ngộ tối cao tối thượng. Do đó, sự chứng ngộ tùy thuộc vào các chúng sinh. Nếu không có chúng sinh thì sẽ không có chư Bồ-tát đạt chứng ngộ tối thượng cho nên



vị Bồ-tát phải hiểu rõ điều này. Vì ngài nhìn toàn bộ các tâm thức của tất cả các chúng sinh nên ngài có thể thành tựu trái tim đại từ bi của ngài và vì với trái tim đại từ bi này, ngài hành động giữa tất cả các chúng sinh tùy theo các thể cách sinh hoạt, cảm thọ và suy nghĩ của họ, nên ngài có thể thành tựu các cúng dường của ngài đối với chư Như Lai. Khi làm như thế, vị Bồ-tát sẽ không biết mệt mỏi dù cho đến khi thế giới tận cùng.

10. Bất cứ công đức nào mà vị Bồ-tát thu thập được bằng cách chân thành đánh lễ chư Phật và cả bằng cách thực hành mọi thứ công hạnh như đã tả, các công hạnh này sẽ được chuyển giao cho lợi lạc của tất cả chúng sinh đây khắp toàn bộ vũ trụ này. Ngài sẽ hồi hướng tất cả mọi công đức của ngài như thế vào việc làm cho chúng sinh cảm thấy an ổn, không bị bệnh tật, tránh xa các hành động xấu, thực hành mọi hành động tốt, sao cho nếu có sự ác nào thì đều bị ngăn chặn và con đường đúng đắn dẫn đến Niết-bàn được mở ra cho Trời và người. Nếu có chúng sinh nào đang chịu khổ vì các kết quả của ác nghiệp mà họ đã phạm trong quá khứ thì vị Bồ-tát sẽ sẵn sàng hy sinh mà mang mọi đau thương cho những kẻ khốn khổ để giải thoát họ khỏi nghiệp và cuối cùng làm cho họ thể chứng sự giác ngộ tối thượng. Trong sự hồi hướng công đức này cho kẻ khác, vị Bồ-tát quả thực không biết mệt mỏi cho đến khi thế giới tận cùng.

Thế rồi Bồ-tát Phổ Hiền kết luận: “Này các nam tử của các gia tộc tốt lành, đây là mười đại nguyện của vị Bồ-tát Ma-ha-tát”.



III

MỘT SỐ LÝ THUYẾT QUAN TRỌNG
ĐƯỢC TRÌNH BÀY TRONG LĂNG-GIÀ

Khi Lăng-già được khảo sát tách riêng khỏi sự liên hệ của nó với triết học Phật giáo Thiên, nó thường như là một trong những cuốn sách giáo khoa của trường phái Du-già (Yogàcàra - Du-già tông). Như đã xác định ở phần đầu của cuốn sách này, điều này đã được thực hiện rất sớm trong lịch sử của bộ kinh khi các học giả Phật học Trung Hoa thuộc trường phái Nhiếp Đại Thừa Luận (Mahàyàna - parisanigraha- 'sastra) đã cố diễn dịch kinh theo giáo thuyết của Vô Trước (Asanga). Dù cho điều này là đúng hay không thì lại là một vấn đề khác, nhưng thực tế là kinh chứa đựng những lý thuyết liên hệ với cái gọi là sự giải thích theo tâm lý học về hiện hữu như học thuyết Duy tâm (Cittamàtra)⁽¹⁾ và hệ thống tâm thức, cả hai cùng tạo thành nội dung của triết học Du-già. Do đó, để hoàn tất việc khảo sát Lăng-già, hai lý thuyết này cũng phải được xét đến dù chỉ khảo sát sơ sài.

(1) Sự khác biệt giữa Duy tâm (Cittamàtra) và Duy thức (Vijñaptimàtra hay Vijnānamàtra) đã được nêu ở những chỗ khác trong cuốn sách này, nhưng về việc xét riêng nó thì xem tr346 và tiếp theo.



Kế đến, học thuyết về Không tính ('Sunyata) hay Vô sinh (Anutpada) là căn bản của Phật giáo Đại thừa, nó không nhất thiết được xem là thuộc trường phái Trung quán (Madhyamika) của Long Thọ (Nàgàrguna) dù điều này đã được cường điệu quá mức đến độ một số học giả đến chỗ xem Không tính là tài sản riêng của Trung quán. Thực tế là, học thuyết này là một sở hữu chung của tất cả các tông phái Phật giáo, về tâm lý học cũng như về luận lý học. Do đó, Lăng-già cũng nhấn mạnh vào học thuyết Không tính, quả thực cũng nhiều như các kinh Bát-nhã Ba-la-mật (Prajnaparamita-sutra) có điều Lăng-già thường dùng thuật ngữ "vô sinh" hay "bất sinh" (anutpada hay anutpattika) nhiều hơn là "không" hay trống rỗng. Cả hai đều bao hàm một ý nghĩa giống nhau và hoàn toàn có thể thay thế nhau được. Cuốn sách này đã dành một chương để bàn về ý niệm này như được trình bày trong Lăng-già.

Vấn đề Phật tính là một ý niệm quan trọng khác trong một tác phẩm đòi hỏi phải làm sáng tỏ Lăng-già trong các khía cạnh khác nhau của nó. Không phải chỉ cái khái niệm về đức Như Lai của nó cần phải được khảo sát mà cả cái khái niệm về Tam thân (Trikaaya). Dù cả hai khái niệm này có liên hệ mật thiết với nhau - thực ra chúng là hai mặt của một vấn đề - tôi nghĩ rằng tốt nhất là xét riêng chúng ra. Học thuyết Tam thân chưa được hệ thống hóa một cách chính thức trong bộ kinh như trong kinh Kim Quang Minh (Suvana-prabhāsa) chẳng hạn, là một bộ kinh có một chương dành riêng để bàn về chủ đề này.⁽¹⁾ Tuy nhiên, bản phác họa về lý thuyết này có thể vạch được một

(1) Dù chương này không có trong các thủ bản Phạn ngữ mà ta có được, nó lại có trong bản dịch Tạng ngữ cũng như trong bản dịch Hoa ngữ.



cách rõ ràng trong Lăng-già. Tôi đã cố gắng làm cho điểm này được rõ ràng trong các trang sau đây ngoài ý niệm về Như Lai tính.

Bốn chủ đề tối trọng đã được chọn cần phải xét riêng trong Lăng-già khi nó được tách riêng khỏi giáo lý Phật giáo Thiên, đó là: 1. Học thuyết “Duy tâm” (Cittamàtra), 2. Ý niệm về Vô sinh (Anutpada), 3. Học thuyết Tam thân (Trikaaya), và 4. Như Lai. Tuy vậy, bốn chủ đề này vẫn không phải là toàn bộ phạm vi các tư tưởng được diễn tả trong Lăng-già, còn nhiều vấn đề đòi hỏi phải có chỗ để được bàn trong cuốn nghiên cứu này. Chắc chắn, những gì còn sót lại sau bốn chủ đề tối trọng vừa nêu và ngoài sự liên hệ của chúng với Thiên thì không mạnh bằng sự đòi hỏi một sự khảo sát rộng rãi về phía chính bộ kinh. Chương cuối do đó được dành riêng cho bốn chủ đề thứ yếu hơn: 1. Một Thừa và Ba Thừa, 2. Năm tội Vô gián, 3. Sáu Ba-la-mật, 4. Bốn Thiên định và 5. Sự ăn thịt.

I. HỌC THUYẾT “DUY TÂM” (Cittamàtra)

1. Một trong những lý thuyết chủ yếu trong bộ kinh

Một số ý về học thuyết “Duy tâm” đã được nêu nhưng sẽ phải viết nhiều hơn về học thuyết này nếu Lăng-già cần phải được khảo sát như là một bộ kinh Đại thừa độc lập không nhất thiết phải liên hệ với giáo lý Phật giáo Thiên. Hiển nhiên mục đích soạn bộ kinh về phần tác giả hoặc người ấn hành, là nhấn mạnh sự tối quan trọng của sự tự chứng chân lý (tự chứng pháp - Pratyamadharma) trong ý nghĩa thực hành của nó về đời sống của vị Bồ-tát. Nhưng khi sự tự chứng cần được trao cho nó cái dung lượng của



nó để cho kinh nghiệm trở thành có thể truyền thông được, tức là, khi nó được làm thành chủ đề của một thuyết giảng triết học thì một số điểm phải được nói thêm. Chỉ khẳng định suông rằng cái chân lý được thể chứng trong tâm thức thâm sâu tạo thành lý do của đời sống Phật giáo thì hoàn toàn không đủ để thuyết phục được người khác: Lăng-già phải là một cái gì khác hơn một tuyên bố về kinh nghiệm nội tại. Để phù hợp với truyền thống triết học thông thường của Phật giáo Đại thừa, Lăng-già phải biện minh về học thuyết “Duy tâm”. Do đó, chúng ta có thể bảo rằng giáo lý Phật giáo Thiên, được khẳng định một cách triết lý, là một chủ nghĩa lý luận thuần túy. Bây giờ, chương này phải được dành riêng để làm sáng tỏ học thuyết “Duy tâm” (Cittamàtra) của Lăng-già.

Thế thì “Duy tâm” nghĩa là gì? Tôi xin trích dẫn một số câu kệ⁽¹⁾ liên hệ đến chủ đề này:

“Khi các sự vật hiện hữu được xem là thoát khỏi [sự ràng buộc] của sự tùy thuộc lẫn nhau, thì quyết không có gì ngoài Tâm, Ta bảo, không có gì ngoài cái Tâm (25).

“[Tâm] là sự đo lường [của tất cả các sự vật], nó là chỗ ở của cái ngã tính của các sự vật, và chẳng dính dáng gì với tính nguyên nhân và thế giới; nó toàn hảo trong bản tính của nó, tuyệt đối thanh tịnh. Quả thực nó là sự đo lường, Ta bảo thế (26).

“Cái lối suy nghĩ tâm thường (thế đế tính - pranaptisatyatà) nhìn [cái Tâm] như là cái ngã cá nhân (àtman), nhưng không có cái thực tính thuộc bản thể nào như thế. Cho nên với Uẩn tính (Skandhatà) của các Uẩn,

(1) Các tr. 153, 154, các câu 25-33.



lối suy nghĩ tâm thường nhìn ngã như là thực; thực ra, nó không có sự hiện hữu nào (27).

“Có bốn loại bình đẳng đối với những ai tu tập trong đời sống phạm hạnh: tướng, nguyên nhân, đương hữu và thứ tư là vô ngã (28).⁽¹⁾

“[Tâm] vượt khỏi mọi kiến giải triết học, nó tách khỏi sự phân biệt, nó là không thể đạt được, nó cũng không từng được sinh ra: Ta bảo rằng chỉ có Tâm mà thôi (29).

“Nó không phải là một sự hiện hữu, cũng không phải là một phi hiện hữu; quả thực, nó vượt khỏi cả hiện hữu lẫn phi hiện hữu; nó là như như,⁽²⁾ nó được tách khỏi cả cái tâm thức. Ta bảo không có gì cả ngoài cái Tâm (30).

“Như như, Không, Giới hạn, Niết-bàn, Pháp giới, sự Biến hóa của các ý thân (ý sinh thân) - các thứ này không là gì cả mà chỉ là Tâm, Ta bảo thế (31).

“Do từ Tâm mà vô số sự vật khởi sinh, bị ảnh hưởng bởi phân biệt và tập khí; người ta chấp nhận các sự vật này như là một thế giới bên ngoài. Ta bảo, không có gì cả ngoài cái Tâm (32).

“Những gì hiện ra bên ngoài thì không thực sự hiện hữu, quả thực chính Tâm được nhìn thấy thành phức tính, thân thể, tài sản và nhà cửa - Ta bảo, tất cả các thứ này không là gì cả mà chỉ là Tâm (33).⁽³⁾

(1) Khó mà biết được bốn loại bình đẳng này nghĩa là gì và chúng có liên hệ gì với các câu kệ ở trên và ở dưới.

(2) Thay vì tathatà, bản Đường hiều là tathà khi dịch rằng “cái tâm được tách ra cũng như thế”.

(3) Các câu 32-33 được đặt giữa các câu 28 và 29 trong bản Tống dịch.



Trong phần "Tổng kệ" (Sagàthakam), chúng ta thấy có các câu kệ sau đây (358-359, 366-370):

"Khi "Duy tâm" được hiểu, thì các đối tượng bên ngoài bị gạt bỏ, phân biệt chấm dứt; và chúng ta có Trung đạo (358).

"Chỉ có "Tâm mà thôi" không có sự vật nào được nhìn thấy; khi không có sự vật nào để nhìn thấy thì Tâm không được sinh ra; và điều này được chính Ta và những vị khác gọi là Trung đạo (359).

"Không được sinh ra, các sự vật được nhìn thấy là được sinh ra; chúng không bị diệt nhưng lại được nhìn thấy là bị diệt, chúng có thể được đồng thời nhìn thấy ở vô số nơi như mặt trăng được phản chiếu trong nhiều chỗ nước (366).

"Một được nhìn thấy ra nhiều, người ta làm cho mưa rơi, làm lửa cháy theo ý người ta muốn; cho nên người ta tuyên bố rằng "chỉ có cái Tâm" (367).

"Bảo rằng "Duy tâm" là do bởi tâm, cũng là được sinh ra từ tâm; khi thông hiểu được các tướng trạng đặc thù trong tất cả những biến đổi có thể có được thì chúng không gì khác hơn là chính cái Tâm (368).

"Các hình tướng Thanh văn, hình tướng Bích-chi và nhiều hình tướng khác của chư Phật được chư Phật tuyên bố rằng các hình tướng ấy không là gì cả ngoài cái Tâm (chính là Tâm) (369).

"Các hình tướng của chư vị dù thực ra là vô hình tướng, được tất cả các chúng sinh từ cõi vô sắc xuống cho đến địa ngục đều thấy là có nhiều hình tướng; các hình tướng ấy chỉ là những vận hành của chính cái Tâm (370)".



Từ các trích dẫn trên, một số trích dẫn còn bị che phủ trong tối tăm hơn một số khác, người đọc có thể có được một ý niệm tổng quát về ý nghĩa của “Duy tâm”. Đôi khi kinh còn nêu các khẳng định tổng quát như:

1. Cittamàtram lokam (Thế giới chỉ là Tâm — Thế gian duy thị Tâm) tr. 73, kệ 136.

2. Cittabàhyadar'sanam (Không có gì được nhìn thấy ngoài cái Tâm — Tâm ngoại vô sở kiến) tr. 42, dòng 10-11.

3. Svacittamàtram traidhàtukam (Ba cõi là chính cái Tâm — Tam giới duy thị tự Tâm) tr. 80, dòng 7; tr. 42, dòng 12; tr. 123, dòng 17; tr. 213, dòng 11-12; v.v...

4. Cittamhi traidhàtuka-yonih (Tâm sinh ra ba cõi — Tam giới do Tâm sinh) tr. 268, kệ 36.

5. Tribhavadittamàtram (Ba cõi hiện hữu chỉ là Tâm — Tam giới duy Tâm) tr. 208, dòng 13.

6. Cittamhi sarvam (Tất cả là Tâm — Nhất thiết xứ giai Tâm) “Tổng kệ”, câu 134.

7. Sarvarùpàbhàsamhi yodà cittam pravartate (Khi tâm phát khởi thì tất cả các hình tướng khác được biểu hiện — Chúng sắc do Tâm khởi) “Tổng kệ”, câu 93.

Nói theo cách nói mới, lý thuyết “Duy tâm” là một hình thức của chủ nghĩa lý niệm thuần túy. Tất cả những gì mà ta thường quan niệm là có một giá trị khách quan, như thân thể (deha), tài sản (bhoga) của chúng ta và đất đai (pratishthana) của chính chúng ta mà nơi ấy có nhà ở của chúng ta, các thứ cũng không gì khác hơn ngoài chính cái Tâm của chúng ta được phóng chiếu và được nhận biết như là trải ra bên ngoài là thực. Ngay cả Niết-bàn, chân lý về Như như, không, thực tính - tất cả đều chỉ là những sáng



tạo thuộc tâm thức của chúng ta, không có tính giá trị khách quan nào trong khi chúng là những hình tượng của phân biệt. Chúng ta, những kẻ tâm thường phải chịu cái chết, nhìn thấy đức Phật trong những biểu hiện đa dạng của Ngài, là những biểu hiện mà tuy thế, là những phản ảnh của các ý niệm của chúng ta được hình thành trong tâm bởi tính chất của tập khí (vāsana) truyền thừa, cái tập khí vận hành một cách kỳ bí từ thời vô thủy.

2. Các đoạn trích liên hệ đến học thuyết này

Học thuyết “Duy tâm” trải suốt Lăng-già như nó là khổ ngang khổ dọc của bộ kinh. Hiểu nó là thể nghiệm được chân lý tối hậu và không hiểu nó là luân hồi qua nhiều sinh và tử. Kinh đặt nhiều sự nhấn mạnh vào tâm quan trọng của học thuyết này, quả thực, quá nhiều đến nỗi nó làm cho mọi sự đều xoay quanh cái chính cái điểm này, sự cứu độ thế giới, không nói đến những gì thuộc cá nhân. Ta hãy đọc các đoạn sau đây, được chọn bừa từ trong bộ kinh:

a) “Duy tâm” dẫn đến sự thể chứng chân lý tối hậu (paramārtha - đệ nhất nghĩa đế): “Này Mahāmāti, ngôn ngữ không phải là chân lý tối hậu; những gì đạt được bằng ngôn ngữ không phải là chân lý tối hậu. Tại sao? Vì chân lý tối hậu là điều mà người trí ưa thích; nhờ vào ngôn thuyết mà người ta có thể nhập vào chân lý, nhưng từ ngữ tự chúng không phải là chân lý. Chân lý là sự tự chứng được kinh nghiệm một cách nội tại bởi người trí bằng trí tuệ tối thượng của họ, chứ không thuộc phạm vi của ngôn từ, phân biệt hay tri thức; và do đó, phân biệt không khai mở chính cái chân lý tối hậu. Này Mahāmāti, ngôn ngữ phải chịu sự sinh và diệt, là không ổn cố, ảnh hưởng lẫn nhau (hữu vi) được tạo ra theo luật nhân quả, và chân lý tối hậu không phải



là những gì ảnh hưởng lẫn nhau và được tạo ra theo luật nhân quả, cũng không phải phát sinh từ những điều kiện như thế, vì nó vượt lên trên mọi khía cạnh của tương đối tính, và văn tự không thể tạo ra nó được, và hơn nữa, vì chân lý tối hậu là phù hợp với cái kiến giải cho rằng thế giới sở kiến chính là cái tâm của chính chúng ta, và vì không có những sự vật bên ngoài như thế xuất hiện trong những khía cạnh đa dạng của đặc thù nên chân lý tối hậu không bị ảnh hưởng của phân biệt”.⁽¹⁾

“Này Mahāmāti, khi một người nhìn thấy trú xứ của thực tính mà ở đấy tất cả các sự vật hiện hữu thì người ấy thể nhập cái chân lý rằng những gì xuất hiện ra trước người ấy không gì khác hơn là chính cái tâm”.⁽²⁾

b) “Duy tâm” được thủ nhiếp bằng ý tưởng thuần túy. “Cái trí tuyệt đối (prajna) không thuộc về hai Thừa; thực ra, nó không dính dáng gì đến các sự vật đặc thù; hàng Thanh văn bị ràng buộc vào cái ý niệm về hữu; Trí tuyệt đối, thanh tịnh trong bản thể thuộc Như Lai, vị đã thể nhập “Duy tâm”.⁽³⁾

c) Chư Bồ-tát không nhập Niết-bàn do vì chư vị thông hiểu cái chân lý của “Duy tâm”. Tất cả những hành động khác nhau trong ba cõi (trai dhātuka - tam giới) như thăng lên từng cấp độ (địa) trong sự tu tập của vị Bồ-tát và tinh tấn vững vàng của vị ấy đều chỉ là những biểu hiện của Tâm. Người ngu không hiểu điều này, do đó mà chư Phật nói đến tất cả những thứ ấy. Lại nữa, hàng Thanh văn và Bích-chi, khi đạt đến địa thứ tám, trở nên quá mê đắm về

(1) Các tr. 87-88.

(2) Tr. 112.

(3) Tr. 158.



hạnh phúc của sự tịch tịnh của tâm (Diệt tận định - nirodha-samàpatti) đến nỗi họ không thể hiểu được rằng cái sở kiến không là gì khác hơn cái Tâm. Họ đang còn trong lĩnh vực của đặc thù, cái tuệ kiến thâm nhập thực tính của họ chưa thanh tịnh (tịch tịnh - vivikta). Mặt khác, chư Bồ-tát ý thức về các bốn nguyện của mình, những bốn nguyện phát sinh từ trái tim từ ái bao trùm hết thảy của mình; chư vị không nhập Niết-bàn; chư vị biết rằng thế giới sở kiến chỉ là sự biểu hiện của chính cái Tâm; chư vị thoát khỏi những ý niệm như tâm (citta), ý (manas) và ý thức (manovijñāna), thế giới bên ngoài, ngã thể, và những dấu hiệu phân biệt”.⁽¹⁾

d) “Duy tâm” và cái quan niệm nhị biên về hữu và phi hữu (vô) phát sinh từ sự phân biệt sai lầm (vikalpa) thì đối lập với nhau, và không thể dung hòa cho đến khi cái quan niệm nhị biên ấy bị hút vào trong “Duy tâm”. Giáo lý của Duy tâm, nói theo tri thức luận, là trở vào sự sai lạc của một thế giới quan được đặt căn bản trên phân biệt để đưa chúng ta quay vào cách nhận thức đúng đắn cái thực tính đúng như thực tính: “Vì người ngu và kẻ thiếu trí không hiểu giáo lý của “Duy tâm”, nên họ bị ràng buộc vào các sự vật bên ngoài; họ đi từ hình thức phân biệt này sang hình thức phân biệt khác, như cái nhị biên tính về hữu và phi hữu, đồng và dị, vừa đồng vừa dị, thường và vô thường, ngã thể, tập khí, nhân duyên v.v... Sau khi phân biệt những ý niệm này, họ tiếp tục chấp vào chúng như là thực một cách khách quan và không thay đổi, giống như những con vật kia, bị cơn khát trong mùa hè lôi cuốn mà chạy ào vào những con suối tưởng tượng.”⁽²⁾

(1) Trích từ các tr. 213-214.

(2) Xem các tr. 90, 104, 149, 208, 234, v.v...



“Nghĩ rằng các thành tố chủ yếu (đầu tiên) hiện hữu thực sự là do bởi phân biệt sai lầm chứ không có gì khác nữa. Khi chân lý “Duy tâm” được hiểu thì không có sự vật bên ngoài nào được nhìn thấy; tất cả các sự vật ấy đều do bởi phân biệt về những gì mà người ta nhìn thấy trong cái tâm của chính mình”.⁽¹⁾

e) Không hiểu “Duy tâm” đưa người ta đến luân hồi mãi mãi. “Vì các triết gia (ngoại đạo) không thể vượt khỏi nhị biên nên họ làm tổn hại không những cho chính họ mà cả cho những người ngu nữa. Cứ liên tục quanh quẩn từ con đường hiện hữu này sang con đường hiện hữu nọ (lục đạo) mà không hiểu rằng những gì được nhìn thấy chỉ là cái tâm của chính họ và chấp vào cái ý niệm rằng các sự vật bên ngoài là có ngã thể, họ không thể thoát khỏi phân biệt sai lầm”.⁽²⁾

f) Về sự liên hệ giữa lý thuyết “Duy tâm” và quan niệm về A-lại-da thức, tôi sẽ đề cập đến sau. Ở đây ta hãy chỉ cần lưu ý rằng sự sinh khởi của A-lại-da là do bởi chúng ta tưởng những biểu hiện của tâm là một thế giới của những thực tính khách quan: “A-lại-da thức là chủ thể (= nhân) và khách thể (= duyên) của chính nó; và nó chấp vào một thế giới của những biểu hiện tâm thức của chính nó, một hệ thống tâm thức phát sinh mà gây ảnh hưởng lẫn nhau. Giống như sóng biển bị gió khuấy động; tức là, một thế giới được làm thành khả kiến bởi chính cái Tâm mà trong đó những cơn sóng tâm thức đến và đi”⁽³⁾. Thí dụ này về biển -

(1) Tr. 123.

(2) Tr. 62.

(3) Tr. 127.



và - sóng biển là một thí dụ hay đối với những người theo Phật giáo Đại thừa.

g) Như thế chúng ta thấy rằng không có gì trên thế giới là không phải của Tâm, do đây mà có học thuyết Duy tâm. Và điều này áp dụng với sự nhấn mạnh đặc biệt vào tất cả mọi tranh cãi có tính cách luận lý là những thứ mà theo Lăng-già, chỉ là những chế tạo có tính cách chủ quan suông mà thôi: “Thân thể, tài sản và nhà cửa - những thứ này không gì khác hơn là những cái bóng của Tâm (Citta), người ngu không hiểu điều ấy. Họ khẳng định (samàropa - kiến lập, 建立) hay bác bỏ (apavàda - bài bác, 誹謗), và sở dĩ như thế là chỉ do bởi cái Tâm mà thôi, ngoài cái Tâm này thì không thể có gì nữa cả”.⁽¹⁾ Tác giả của Lăng-già không dừng ở đây, ông còn tiếp tục đi xa hơn và tuyên bố rằng ngay cả các cấp độ tâm linh của Bồ-tát tính (Bồ-tát-địa) cũng chỉ là những phản ảnh của Tâm: “Các trú xứ [của Phật] và các cõi Phật đều thuộc Tâm mà thôi trong đó không có những cái bóng nào; tức là không có những gì do chư Phật quá khứ, hiện tại và vị lai thuyết giảng”.⁽²⁾

h) Cuối cùng, khi tất cả các hình tướng đặc thù bị chối bỏ thì sẽ xảy ra một sự đột chuyển (paràvritti) trong tâm ta, và chúng ta thấy cái chân lý rằng: “Ngay từ lúc khởi đầu, không có gì ngoài cái Tâm” và từ đó chúng ta được giải thoát khỏi những trói buộc của sự phân biệt sai lầm.⁽³⁾

(1) Xem tr. 70, các cách hiểu câu kệ này đều khác nhau trong cả bốn bản, bản Phạn và ba bản Hán ngữ. Tôi đã theo bản Đường.

(2) Tr. 215.

(3) “Tổng kệ”, các câu 275-282.



3. Tâm (citta) và sự phát sinh của Tâm

Bây giờ câu hỏi khởi lên một cách tự nhiên là Cittamàtram, hay “Duy tâm” thực sự nghĩa là gì? Thường thường nó được đặt trong hợp từ, svacittadri'syamàtram (duy tự tâm sở hiện), nghĩa là “chỉ có cái tâm mình được thấy”, cái citta được dịch ở đây là “Tâm” là cái gì?

Trước hết, chúng ta hãy nhìn xem cái mà Lăng-già gọi là Citta. Citta, như đã được lưu ý, được dùng theo hai cách, cách tổng quát và cách đặc biệt. Chỗ nào citta được dùng theo cách tổng quát thì nó là cái tên đặt cho tổng thể của tất cả các hoạt động tâm thức, gồm cả cái tâm nói riêng và các chức năng khác nhau của nó. Nhưng chỗ nào cái tâm được chia thành Citta, Manas, Manovijnàna và Năm thức (mắt, tai, mũi, lưỡi và thân) thì citta có một ý nghĩa đặc biệt. Nó là cái nguyên lý thống nhất nhờ đó tất cả các hoạt động được hiểu như là phát xuất từ một trung tâm. Mạt-na (manas) là một hoạt tố phân biệt, hoạt tố này chia Citta ra thành hai phần: một phần làm cái thấy và phần kia làm cái bị thấy; phần này làm sự chấp ngã và phần kia làm đối tượng bị chấp. Mạt-na không những chỉ là cái nguyên lý trí thức (intellective) mà còn là cái nguyên lý về ý thức (nỗ lực - conative). Thức, tức là Mạt-na thức (manovijnàna), tách biệt với Mạt-na (Manas), chỉ giữ chức năng về trí thức của Mạt-na, và có thể dịch là cái trí thức trong trường hợp Mạt-na được xem là tương đương với ý chí và tình cảm. Năm thức do đó là năm cảm quan phân biệt một thế giới của những hình tướng đặc thù, mỗi thức trong môi trường cảm quan (trần) riêng của nó.

Khi Citta được xét trong ý nghĩa đặc biệt của nó như thế, nó có thể hình như là một nguyên lý trừu tượng không nội dung. Nhưng, theo Lăng-già, đây không phải là trường



hợp ấy: vì Citta phong phú về nội dung, và do bởi sự phong phú nội tại này, nó có thể phát sinh ra từ nó một thế giới của đa phức vô cùng. Thật vậy, nó là một kho chứa vô tận các chủng tử (bija) vốn đã được tích tập trong đó từ thời vô thủy. Cho nên Citta được định nghĩa như sau: *Cittena ciyate karma*.⁽¹⁾ Nghiệp (karma) được tích tập bởi Citta có nghĩa là nghiệp hình thành trong tất cả những gì tiếp diễn trong ý và cả trong tất cả những gì được làm bởi cái thân. Nói một cách chuyên môn, mỗi hành động (karma), thuộc tâm thức hay thuộc vật lý, đều để lại đằng sau nó những chủng tử (hạt giống) được gửi vào trong Citta, và Citta đã tích giữ chúng từ thời vô thủy. Citta là cái kho chứa của tất cả các ý tưởng, cảm thọ, ham muốn, bản năng, v.v... dù cho các thức này đã hoạt động như thế nào đi nữa, tức là hoặc chúng chỉ bị quấy động trong chỗ thâm sâu nhất của tâm thức người ta hoặc chúng được thực hiện thành hành động do bởi thân thể, hoặc chúng bị ngăn chặn trong các cấp độ phôi thai của sự hoạt động của chúng. Như thế, về mặt tâm lý, Citta có thể được xem như tương đương với tiềm thức (subconscious).

Chừng nào cái kho Citta này còn vừa lòng trong chính nó và với chính nó thì nó vẫn còn tĩnh lặng tuyệt đối và người ta không thấy những cơn sóng quấy động vào cái *Cittam avyakritain nityam*⁽²⁾ của nó. Trong bản chất của nó, nó là vô phân biệt, nó không có ý muốn chia chẻ và phân tích chính nó. Nó có thể nhảy múa như một vũ nữ (*Natavannactyate*),⁽³⁾ nhưng không có ai theo cùng với cô

(1) Các tr. 158, 38.

(2) “Cái Tâm mãi mãi tĩnh lặng”, tr. 278, dòng 3.

(3) “Cái Tâm nhảy múa giống như một vũ nữ”, tr. 224, dòng 2.



ta và không có khán giả hoan hô cô ta, vậy sự nhảy múa cô ta có ích gì? Hễ một cuộc nhảy múa đơn độc mà cũng như không có cuộc nhảy múa thì nhảy múa cũng như không nhảy múa; nhưng nó lại có ý nghĩa ngay khi có người nào xuất hiện ngoài người nhảy múa.

Người ấy gần như là kẻ theo cùng với Citta, không những thế, sự việc ấy còn gây thành một đám khán giả và tạo ra một sân khấu với quy mô lớn. Cái thế giới tổng cảnh của những đối tượng đặc thù bây giờ trở thành cái kiến giải, tên người quản lý là Mạt-na.

“Tâm (citta) nhảy múa như người vũ công
Ý (Mạt-na) như anh hề
Ý Thức (vijñāna); cùng với năm thức mà tướng
Cái được hiển bày (tức một thế giới bên ngoài) là sân
khấu”.⁽¹⁾

Tuy nhiên, Mạt-na không phải là nhân tố độc lập tác động vào Citta từ bên ngoài, thực ra nó là sự sáng tạo của chính Citta. “Nhờ vào A-lại-da (= Citta),⁽²⁾ Mạt-na sinh khởi, liên kết với Citta và Mạt-na mà Vijñāna (Thức, Ý thức) sinh khởi”.⁽³⁾ Lại nữa, “[với cái Citta] làm nguyên nhân của nó và hỗ trợ nó, Mạt-na tiến bước nhờ vào Citta; Citta được Vijñāna làm cho vận hành, và có một sự hỗ tương tùy thuộc giữa hai thứ này.”⁽⁴⁾ Từ điều này, rõ ràng rằng Mạt-na dựa vào Citta mà hiện hữu, và đồng thời Citta lấy Mạt-na làm

(1) Tr. 224 - xem thêm tr... của cuốn sách này.

(2) Cittam-ālayavijñānam, tr. 278, kệ 102.

(3) Tr. 300, kệ 269.

(4) “Tad hetukam tad ālambya manogatisamā'srayam, hetum dadāti cittasya vijñānam ca samā'sritam” (tr. 127, kệ 180).



đối tượng hoạt động của nó. Không có Mạt-na thì sẽ không có tâm thức, và không có tâm thức thì sự hiện hữu của chính Citta sẽ không được biết đến. Cái này phụ trợ cho cái kia và đồng thời được cái kia phụ trợ.

Như thế, công việc của Mạt-na gồm hai phần: 1. Suy nghĩ về Citta và 2. Làm cho Citta thấy nó như là một đối tượng. Điều này được gọi là “sắp xếp” (vidhiyate - thái tập)⁽¹⁾ hay “xếp đặt thứ tự” (viciyate - liễu phân biệt),⁽²⁾ hay “suy nghĩ” (manyati - tư lự),⁽³⁾ muốn nói đến cái tính chất nhị biên của Mạt-na, trái với sự nhất tính tuyệt đối của Citta. Một cái Tâm (Citta)^(*) bây giờ bị phân sai biệt ra thành Tâm(Citta) và Mạt-na (Manas), và cái Mạt-na này được phân khác với Tâm không còn trung tính, vô phân biệt và vô vận hành nữa, vì tất cả các chủng tử của nghiệp từ trước đến nay đang nằm ngủ trong cái Tâm tuyệt đối bây giờ đã bắt đầu nảy sinh một cách rất mạnh mẽ. Các chủng tử đang nảy mầm này bây giờ được phân biệt hay liễu biệt (chintati)⁽⁴⁾ bởi cái Thức gọi là Mạt-na thức, bằng sự giúp đỡ của năm giác quan (căn), mà tạo thành một thế giới của các đặc thù theo cách như thế. Thế giới này được gọi là “cái được nhìn thấy” hay “cái được hiển bày” (sở kiến - dri'sya) mà bây giờ được tưởng (kalpeti) là thực và có tự thể và từ đây khởi sinh mọi thứ đau khổ tinh thần.

(1) Tr. 158, dòng 3.

(2) Tr. 46, dòng 17. Có một bản ghi là vidhiyate.

(3) Tr. 323, kệ 461; tr. 278, dòng 1; tr. 48, kệ 116.

(*) Từ đây, chúng tôi lại dùng từ Tâm (viết hoa) để dịch từ Citta như trước đây và như vẫn thường được dùng trong hầu hết các thư tịch Việt ngữ và Hán ngữ.

(4) Tr. 323, kệ 461.



Sự khác biệt giữa Mạt-na và Mạt-na thức là Mạt-na thuộc ý chí còn Mạt-na thức thuộc trí thức (vijñānati hay mayati).⁽¹⁾ Trong khi trí thức không thiếu trong Mạt-na thì cái thù thắng là ý muốn, nhất là khi cái chức năng trí thức đã ít nhiều bị nhượng bộ cho cái Thức tức Mạt-na thức. Tuy nhiên, thực ra thì tất cả các thứ này đều vận hành và vận hành đồng thời như chúng ta đã thấy trong cái dẫn dụ về trình diễn ở sân khấu.⁽²⁾ Tưởng cũng nên trích dẫn thêm một ít ở phần “Tổng kệ”:

“Nhờ vào A-lại-da mà Mạt-na phát sinh; và nhờ vào Tâm mà Mạt-na và Thức phát sinh (869).

“Có sự chín muồi và sự phát triển của Mạt-na và các Thức, tức là Mạt-na được sinh ra từ A-lại-da và các Thức sinh ra từ Mạt-na (870).

“Từ A-lại-da, mọi hoạt động tâm thức bị khuấy động như những cơn sóng; với cái tập khí làm nguyên nhân, chúng được sinh ra hòa hợp với [luật] nhân quả.

“Chấp cái tâm làm các đối tượng và bị ràng buộc bởi một chuỗi những thời gian liên tục, Mạt-na [thức], Nhân [thức], v.v... được phát sinh để tạo ra các tướng trạng, dấu hiệu, hình ảnh (832).

“Bị ràng buộc bởi tập khí xấu từ thời vô thủy, một cái gì đó giống như một thế giới bên ngoài được sản sinh, và cái tâm được nhìn thấy trong khía cạnh của đa phức - đây là điều ngăn ngại sự hiểu biết của các triết gia (873).

(1) Tr. 48, kệ 116.

(2) Các tr. 224, 19 (kệ 433).



“Với cái ấy [tức vàsanà - tập khí] làm nguyên nhân và dựa vào nó mà các thứ khác [tức các thức] được phát sinh, và do đó mà xuất hiện các kiến giải khác nhau về hiện hữu và cái vòng quay của sinh tử (874)”.

Chắc chắn, cái Tâm (citta) thì khác hơn cái tâm như nhà tâm lý học hiểu; nó còn có một ý nghĩa siêu hình học, nó không phải chỉ là một cái tâm thực nghiệm suông. Cái Tâm khi được hiểu trong khía cạnh tuyệt đối của nó là siêu việt; nó biểu hiện một cái gì ở đằng sau cái tâm của nhà tâm lý học là người dựa vào các phương pháp khoa học của mình, có thể không đạt tới nó được. Nó hàm ngụ một cái gì khác hơn cái tổng thể của Tâm, Mạt-na, Mạt-na thức và các Thức. Do đó, khi Lăng-già nói đến “Duy tâm” thì nền tảng của nó nằm sâu hơn cái hình thức thông thường của lý niệm. Nếu không thế thì cái trực giác thâm nhập chân lý “Duy tâm” không đưa đến kết quả là sự giải thoát tâm linh vốn là mục đích của sự tu tập Đại thừa.

Phần “Tổng kệ” (kệ 459) nêu ra những từ đồng nghĩa với Tâm (Citta) như sau:

Cittam vikalpo vijnaptir mano vijñānam eva ca,
Alayam tribhava'sceshta ete cittasya paryapāh.⁽¹⁾

Ngoại trừ A-lại-da thức, tất cả những thứ còn lại đều phải được xem là khác với cái mà cái Tâm (Citta) là, trừ phi chúng ta dùng chúng để tỏ ý rằng tất cả các chức năng này của tâm thức đều phát sinh từ Tâm tỏ ý rằng chúng vốn nằm im trong Tâm. Trong câu kệ kế sau đó có một khẳng định rắc rối khác. “Đời sống, hơi ấm, Thức,

(1) Tâm (Citta), sự biểu tượng; Mạt-na và Thức, A-lại-da, sự ước muốn ba cõi (hữu ái), - đây là những tên gọi khác của Tâm (Citta).



A-lai-da, sinh lực, Mạt-na, Mạt-na thức - các thứ này đều là những từ đồng nghĩa với phân biệt”.⁽¹⁾ Đây là một rắc rối quan trọng. Khi hai câu kệ ấy được đặt chung và được xét để rút ra một cái gì xác quyết và cụ thể về Tâm, chúng ta bị hoàn toàn lạc lối trong cái mê cung được tạo ra như thế. Cách đọc nhất để hiểu rõ chúng là xem Tâm như là cái chứa đựng mọi sự vật, mâu thuẫn hoặc không mâu thuẫn. Bởi vì ta há chẳng bảo rằng có cái “Tự tâm” (Citta- mātṛa) đấy sao? Nhưng xuống tới bình diện thông thường của lý luận, tại sao tác giả của các câu kệ này trong phần “Tổng kệ” lại đặc biệt nhằm trở vào những ý niệm như vikalpa (phân biệt), vijñapti (thức), jīvitendriya (sinh lực) và tribhava’sceshṭā (sự ước muốn ba cõi - hữu ái) nối kết với Tâm? Chắc chắn tất cả các học giả đều nhận thấy rằng khó mà hiểu được Lăng-già một cách có hệ thống, không những cả về mặt chữ nghĩa mà cả về mặt triết học.

Dù thế nào đi nữa, trong Lăng-già, Tâm được xem là thanh tịnh và tinh khiết (pari’sudhi) trong tinh thể của nó⁽²⁾, tức là, Tâm là thiện và sạch các ô nhiễm (Ku’sala-anāsrava - thiện vô lậu pháp)⁽³⁾ “Tâm không tách rời tập khí (vāsanā), Tâm cũng không kết hợp cùng tập khí dù nó bị ngập đầy tập khí; trong nó không có dấu vết gì khác biệt. Tập khí theo với Mạt-na thức mà bị ô nhiễm, và tâm giống như một cái áo trắng tuyền không bị dơ vì tập khí. Như ta đã tuyên bố, bầu trời không phải là một thực thể cũng không

(1) Āyurushmāta vijñānam ālaya jīvitendriyam, mānasa’s ca manovijñānam vikalpasya vi’seshanām (kệ 460).

(2) Tr. 221, dòng 1; 222, dòng 16; v.v...

(3) Tr. 235, dòng 5.



phải là một phi thực thể, cũng thế, A-lại-da trong thân thể⁽¹⁾ không bị giới hạn bởi [cái nhị biên] của hữu và phi hữu. Khi có một sự đột chuyển (vyāvṛitti, thường là parāvṛitti) xảy ra, Tâm được kéo ra khỏi sự vẩn đục vì Tâm hiểu biết tất cả hiện hữu nên ta bảo rằng Tâm là Phật.⁽²⁾ Thanh tịnh và thiện hảo không phải luôn luôn là thanh tịnh và thiện hảo về mặt đạo đức tâm linh mà có nghĩa là thanh tịnh về mặt luận lý, tức là, tuyệt đối tự tại với cách suy luận nhị biên. Do đó, kinh không bao giờ cố gắng lặp lại rằng để thể hội “Duy tâm” thì phải vượt qua cảnh giới của các nhị biên do phân biệt sai lầm (vikalpa) tạo ra. Sự phân biệt sai lầm là nguyên lý của sự hỗn độn che dấu chân lý, không để cho người ta nhận thức rõ ràng tâm lý. Phật tính gồm trong sự gỡ bỏ cái hỗn độn của phân biệt này, vì sự gỡ bỏ là giải thoát và là sự hoàn trả lại cái Tâm vào sự thanh tịnh bốn nguyên của nó. Trong Lăng-già, điều này được gọi là sự thể chứng nội tại (pratyātmadhigama - tự chứng sở chứng).

4. Tâm (Citta), A-lại-da thức (Ālayavijñāna) và Ngã (Ātman)

Cùng với quan niệm về Tâm (Citta), có quan niệm về hệ thống Thức, và cũng có sự đào sâu ý niệm về Ngã. Các nhà Phật học nguyên thủy không thừa nhận cái thực tính của một ngã thể không phù hợp với tâm lý của họ, nhưng cái ý niệm về ngã không nhất thiết là cùng một thứ với cái ý niệm về duy ngã hay duy kỷ; ngay cả khi duy ngã bị đoạn diệt là cái ngã thấp chứ không phải cái ngã cao, cái ngã

(1) Kāya, không có trong bản Đường dịch, thêm từ này vào hình như không làm sáng văn mạch.

(2) Tr. 296, các câu kệ 236-239; xem thêm tr. 358, kệ 750-756.



nhỏ chứ không phải cái ngã lớn; vì sự đoạn trừ cái ngã thấp và nhỏ chỉ có thể được bằng sự khẳng định cái ngã cao hơn và lớn hơn. Các Phật tử không bao giờ nghĩ đến sự làm chấm dứt bất cứ cái gì vận hành dưới cái tên là ngã. Cái ý niệm về ngã thể (àtman) đã là thù nghịch đối với sự phát triển của một tâm điểm cao hơn, cũng không hài hòa với kinh nghiệm của đời sống tôn giáo của họ. Thế thì vấn đề về một đời sống cao hơn phải được giải quyết như thế nào? Nó phải được đặt vào đâu trong hệ thống các Thức? Với câu hỏi này, một cái Tâm tuyệt đối trở thành tách rời với cái ngã thể thực nghiệm, và cái Tâm tuyệt đối này trở thành đồng nhất với A-lại-da giờ đây được làm thành căn bản cho toàn bộ nhóm Thức. Cho nên chúng ta có cái “Cittam-alayavijnanam” (Tâm A-lại-da thức)⁽¹⁾ và rồi thì cái Tâm A-lại-da thức này tạo lý do cho sự thể chứng nội tại như vẫn xảy ra trong Như Lai tạng.⁽²⁾ Các triết gia tưởng rằng Như Lai tạng hay A-lại-da thức⁽³⁾ là một cái ngã, tức là cái ngã thấp, hẹp và thực nghiệm, và tuy nhiên, điều này lại xa rời với giáo pháp của đức Phật. Cái ngã thực sự tinh khiết, ‘suddhisatyātman, vượt khỏi sự thủ nhiếp của cái trí tương đối, thì không thể được hiểu một cách dễ dàng và được khẳng tín một cách dễ dàng như người ngu hiểu và khẳng tín. Do đó mà chúng ta đọc thấy (các kệ 744-771):

(1) Tr. 278, kệ 102.

(2) Tr. 357, kệ 746.

(3) Các đẳng thức sau đây là chuẩn tắc: cái Tâm siêu việt = A-lại-da thức = Như Lai Tạng (các tr. 278, 235, 222, v.v...). A-lại-da là một thuật ngữ tâm lý học thuộc hệ thống Thức. Như Lai Tạng có một ý nghĩa có tính cách tôn giáo và từ Tâm (citta) đã được dùng từ thời đầu của Phật giáo nhằm chỉ một chức năng nào đó của tâm thức.



“Được sinh ra hay không được sinh ra, Tâm vẫn luôn luôn thanh tịnh. Những kẻ nào lập luận về sự hiện hữu của một cái ngã thể - tại sao họ không chứng tỏ sự hiện hữu ấy bằng những minh chứng? (744).

“Những kẻ nào lý luận rỗng tuếch mà không hiểu chân lý là bị lạc trong rừng Thức, mà chạy rong đây đó và nỗ lực xác chứng cái kiến giải của mình về cái ngã thể (745).

“Cái ngã được hiểu trong tâm thức sâu thẳm của ông xuất hiện trong sự thanh tịnh của nó, đây là cái Như Lai Tạng vốn không phải là lĩnh vực của những ai buông mình theo sự lý luận suông (746).

“Khi các Uẩn được phân tích, có cái nhận thức và có cái được nhận thức, do bởi hiểu cái khía cạnh này của tương đối tính, cái trí (cái biết) thực sự được sinh ra (747).

“Các triết gia nghĩ rằng A-lại-da hay nơi mà Thai tạng được định hướng là chỗ thâm sâu nhất của tư tưởng và đồng nhất với Ngã: nhưng như thế không phải là giáo pháp [mà đức Phật] tuyên bố (748).

“Khi những thứ này được nhận định xác đáng thì có sự giải thoát và sự thấy suốt chân lý, do tu tập tâm tính và rèn luyện tri thức, các phiền não bị loại bỏ và được làm cho thanh tịnh (749).

“Cái Tâm, tự bản tính là thanh tịnh và thoát khỏi cái phạm trù xác định và vô định là cái Như Lai tạng không bị ô nhiễm, điều này bị các chúng sinh hữu tình hiểu một cách lầm lạc (750).

“Giống như màu sắc đẹp đẽ của vàng và sự rực rỡ của đá [quý] được hiển lộ ra khi được làm cho tinh sạch,



A-lại-da bị che giấu trong các Uẩn được hiển lộ ra cho các chúng sinh hữu tình cũng như thế (751).

“Đức Phật không phải là một linh hồn cá nhân, cũng không phải là các Uẩn, Ngài là Trí tuệ vô lậu (jnānam-anāsravam - vô lậu trí), và biết được Ngài là sự tĩnh lặng vĩnh viễn, tôi an trú trong Ngài (752).

“Tâm, tự bản chất vốn thanh tịnh, đồng nhất với những bất tịnh nhỏ nhặt, Mạt-na và các thứ khác, và với Ngã - đây là điều được vị Đệ nhất Biện tài thuyết giảng (753).

“Tâm tự bản chất vốn thanh tịnh, nhưng Mạt-na và các thứ khác thì không thanh tịnh, do vì chúng mà các thứ nghiệp được tích tập, và kết quả là có hai loại bất tịnh [hay ô nhiễm] (754).

“Do bởi những ô nhiễm ở bên ngoài từ thời vô thủy, cái ngã thanh tịnh bị cấu uế; nó giống như một cái áo dơ bẩn có thể được tẩy sạch (755).

“Khi cái áo không bị dơ bẩn hay khi vàng được sạch các khuyết điểm thì chúng được khôi phục lại chứ không bị hủy hoại, khi cái ngã được chữa lành các khuyết tật thì nó cũng giống như trường hợp ấy (756).

“Như một người kém trí tìm kiếm chỗ ở của cái âm thanh dịu dàng trong cây đàn, trong cái tù và ốc, trong cái trống định âm, người ấy tìm kiếm một linh hồn trong các Uẩn thì cũng giống như trường hợp ấy (757).

“Giống như những viên ngọc trong nhà chứa kho tàng hay giống như nước ở dưới đất đều không thể nhìn thấy được mặc dù ta biết chúng có ở đấy, cái linh hồn trong các Uẩn cũng như thế (758).



“Trong khi toàn bộ hệ thống hoạt động của Tâm với những chức năng riêng của nó hợp nhất với các Uẩn; thì người ngu không thể hiểu được nó; trường hợp cái linh hồn trong các Uẩn cũng như vậy (759).

“Cũng như nội dung của cái thai tạng mà sự hiện hữu của nó được người ta biết đến nhưng lại không nhìn thấy được, cũng thế, cái linh hồn trong các Uẩn không thể được người kém trí nhận thức (760).

“Cũng như tính chất của các dược thảo, như lửa được giấu kín trong nhiên liệu; cái linh hồn trong các Uẩn cũng không thể được người kém trí nhận thức (761).

“Cũng như người sơ trí không thể thấy được rằng trong tất cả các sự vật hiện hữu có cái bản chất của thường hằng và trống không, cũng thế, người sơ trí không nhìn thấy cái linh hồn trong các Uẩn (762).

“Nếu không có cái ngã thực sự nào hiện hữu, thì sẽ không có các địa [Bồ-tát], không có sự tự điều ngự (tự tại), không có năng lực tâm linh (thần thông), không có sự thọ ký tối thượng, không có Tam-ma-địa cao vời (763).

“Nếu người theo đoạn diệt luận đến bảo: “Nếu có cái ngã thì hãy chỉ nó cho tôi thấy”, câu trả lời của người trí sẽ là “Hãy chỉ cho tôi sự phân biệt của chính ông” (764).

“Những ai không chấp nhận cái ngã là những kẻ chống lại giáo lý của Phật giáo, các kiến giải của họ đều là biên kiến, chủ trương hoặc “Đây là”, hoặc “Đây không phải là”; những người ấy phải bị loại trừ bởi một hội đồng chung của các Tỳ-kheo (765).

“Học thuyết về ngã rất sáng sủa, nó tháo gỡ cho người ta khỏi những lỗi lầm của các triết gia, nó đốt cháy cái



rừng vô ngã giống như ngọn lửa bốc lên vào lúc tận cùng của thế giới (766).

“Trong đường, mía, kẹo, mật, sữa đông (dadhi), hay đậu tila, có cái vị riêng của nó, nhưng kẻ nào không từng nếm nó thì không hiểu nó (767).

“Người ngu có thể tìm kiếm cái ngã theo năm cách bằng cách nhắc các Uẩn lên, nhưng họ không thể tìm thấy nó, trong khi người trí thì nhìn thấy nó và nhờ đó mà được giải thoát (768).

“Ngay cả nhờ vào trí óc, minh họa và các thứ khác, người ta cũng không thể đạt sự thông suốt đúng vào Tâm thì làm sao người ta có thể đạt sự thông suốt vào ý nghĩa tích tập trong Tâm được (769).

“Sở dĩ không hiểu được sự đặc thù ấy là do bởi một cái Tâm (citta), bởi cái lập luận mà người ta chấp vào cái kiến giải cho rằng không có nguyên nhân, không có phát sinh (770).

“Bậc Tu hành (Yogin) nhìn thấy tâm (citta) và tâm thì không được nhìn thấy trong tâm, cái thấy sinh ra từ cái bị thấy, còn cái bị thấy được sinh ra từ nguyên nhân nào? (771).”

Các đoạn trên cần phải được cân nhắc cẩn thận, vì nếu không thì chúng sẽ tiến một cách nguy hiểm đến sát cái học thuyết về một cái ngã thể cá nhân mà các nhà Phật học, Đại thừa cũng như Tiểu thừa, cương quyết phủ nhận. Ý chính ở đây là: có một nguyên lý của tâm thức từ đó toàn bộ hệ thống Thức phát sinh và được đưa vào vận hành, nhưng nguyên lý ấy không nên được xem như là một cái gì thuộc cá thể trong năm Uẩn. Thông thường, nguyên lý này



vốn không được biết tới, không được nhìn thấy và vượt khỏi sự nắm bắt của các căn thức, bị tưởng là một cái ngã, và những người kém trí cố gắng đặt nó vào trong cái thân thể y như họ cố gắng nắm lấy những nốt nhạc hay phát ra từ cây đàn, hay nắm lấy cái nhân tố hiệu dụng và trị bệnh ẩn giấu trong dược thảo. Tách khỏi cây đàn, âm thanh và phi hiện hữu; tính chất trị bệnh cũng thế, nó không hiện hữu bên ngoài cây dược thảo ấy. Sự hiện diện của nguyên lý này phải được hiểu một cách nội tại bằng trực giác chứ không phải bằng một quá trình phân tích. Cái trực giác này, nói một cách khác, “cái trí tuệ vô lậu” (jnānam - anāsravam) tạo thành cái bản chất của tâm được miêu tả trong các trích dẫn trên đây như là “bản nhiên thanh tịnh” (prakṛti-prabhāsvarām - tự tính thanh tịnh). Nếu bản chất này bị xem là một cái gì cụ thể và đặc thù, một cái gì tách biệt với các sự vật đặc thù và có thể được lấy ra khỏi chúng mà bảo rằng “nó đây này!”, thì điều này sẽ lại trở về cái phân biệt nhị biên mà Lăng-già hết sức lên án. Trong bất kỳ trường hợp nào, rõ ràng rằng về mặt lịch sử, đã có một sự liên hệ chặt chẽ giữa cái ý niệm về Ngã và sự phát triển về A-lại-da thức.

Bài kệ được ghi chú sau đây được trích dẫn. Khi nào có sự nhầm lẫn đến triết học của phái Du-già, trích từ bản Hán ngữ Giải Thâm Mật Kinh (sandhi-nirmocana-sūtra):

“Thức A-đà-na (Ādāna-vijñāna),⁽¹⁾ thì sâu xa và tinh tế,

Ở đây mọi chủng tử phát sinh như một dòng nước;

(1) Ādāna (A-đà-na) là một tên khác dùng thay cho A-lại-da thức, có nghĩa là “nhiếp thủ”, hay “đón nhận”.



Ta không thuyết giảng điều này cho người ngu
 Vì họ có thể tưởng đấy là một ngã thể.”

Khi Tâm (citta) được các học giả Phật học thời đầu nhằm trở “sự tích tập”, Thức “sự phân biệt” hay “sự trình bày”, và Mạt-na, “sự dẫn dắt”, hay “suy nghĩ” thì cũng là tự nhiên khi các nhà tâm lý học về sau nêu định Tâm là A-lại-da hay A-lại-da thức, là thuộc vào cái tổng thể của các Thức khác nhau. A-lại-da nghĩa là “sự chứa” hay “kho chứa bảo vật” ở trong đó tất cả kết quả, được gọi là “chủng tử” (bija) của những hoạt động tâm lý và vật lý của người ta được cất giữ, tức là được tích tập và A-lại-da không đứng bên ngoài hệ thống Thức: nó là một trong các Thức ấy dù nó có ý nghĩa cơ bản nhất trong hệ thống ấy. Và vì lý do này mà A-lại-da có thể bị xem là cái ngã thể mà đây chính là cái ý niệm mà Phật giáo bao giờ cũng đã đấu tranh chống lại từ khi nó mới khởi sự. Do đó mà Lăng-già hết sức lo toan xóa tan sự nhầm lẫn này. Trong phần sau đây, đức Phật trả lời câu hỏi của Mahāmati (Đại Huệ) về sự đồng nhất của Ngã (Ātman) và Như Lai tạng (tathāgata-garbha) mà như trước đây đã ghi nhận, cũng là đồng nhất với A-lại-da thức.

Chắc chắn rằng ý niệm này về A-lại-da thức hay A-đà-na thức hay Như Lai tạng hay Tâm (citta) đã gây nhầm lẫn trong trí óc một số nhà Phật học Đại thừa vốn đã được đào luyện trong giáo lý về Vô ngã (Anātman). Do đó mà có sự việc Mahāmati nêu thắc mắc sau đây ⁽¹⁾: “Như Lai tạng được nêu ra trong một bộ kinh và được miêu tả là hoàn toàn thanh tịnh, không bị ô nhiễm trong tự bản chất, là

(1) Tr. 77 và tiếp theo.



có ba mươi hai tướng,⁽¹⁾ nhập vào cái thân thể vật lý của một chúng sinh hữu tình, được phát triển bên trong những thứ như các uẩn, các giới, các xứ, và bị ô nhiễm vì bụi của tham, sân và si, và bởi sự phân biệt, [nhưng thực sự] được đức Phật miêu tả là vĩnh cửu, thường hằng, thiện hảo và bất biến. Nếu như thế thì há cái Như Lai tạng này chẳng phải là cái gì đó cũng ngang hàng với cái ngã trong giáo lý của các triết gia đầy sao? Họ thuyết giảng cái ngã là vĩnh cửu, là kẻ sáng tạo, không có các thuộc tính, đầy quyền lực và bất hoại.”

Đối với thắc mắc này mà Mahāmati nêu lên và đồng thời cũng được hầu hết chư Bồ-tát và các học nhân tán đồng, đức Phật giải đáp như sau: “Này Mahāmati, học thuyết về Ngã của các triết gia không phải là cùng một thứ với giáo lý của Ta về Như Lai tạng. Vì những gì mà chư Như Lai dạy là Không (’Sunyata), giới hạn của thực tính (bhūtakoti - thực tế), Niết-bàn, vô sinh, vô tướng, vô nguyên (apranihita), và các quan niệm khác như thế mà Như Lai tạng là đặc biệt và nhờ đó mà người ngu được cứu thoát khỏi cái cơ hội tôn giữ một cảm giác sợ hãi về giáo lý vô ngã của Phật giáo, và cuối cùng họ được chư Như Lai dẫn đến cảnh giới vô phân biệt và vô tướng, tức là, nhập vào Như Lai tạng. Này Mahāmati, chư Bồ-tát Ma-ha-tát trong hiện tại và vị lai chớ có nuôi dưỡng bất cứ ý niệm nào về ngã thể ở đây cả...”

(1) Làm sao mà cái ý niệm này, bảo rằng Như Lai tạng có được ba mươi hai tướng của một nhân cách vĩ đại lại được đặt vào đây? Đối với trường hợp một đức Phật hay đức Như Lai mang nhân cách thì điều này là đúng, chứ làm sao chúng ta có thể biến tính chất này thành một thuộc tính của chính Như Lai tạng được?



Điều này giải thích đức Phật đã nói về Như Lai tạng như thế nào và Như Lai tạng khác với cái ý niệm thông thường về ngã như thế nào. Đối với các triết gia, ngã không vượt khỏi tầm mức của thực nghiệm. Sự hiện hữu của một cái ngã siêu việt như các nhà Phật học chủ trương, có vẻ như trái với cái kiến giải truyền thống về vô ngã, rất khó hiểu đối với người ngu cũng như đối với hàng Nhị thừa; vì đặc biệt là Nhị thừa được dùng để diễn dịch sự hiện hữu theo thể cách tạm thời hay thường chuyển. Điều này đưa đến câu hỏi A-lại-da hay Như Lai tạng phải được quan niệm trong mối liên hệ với học thuyết về sự tạm bợ của vũ trụ như thế nào. Tuy nhiên, nếu được trình bày một cách khéo léo thì Như Lai tạng cuối cùng há chẳng phải là một thứ ngã thể hay sao? Bây giờ Lăng-già cần phải bàn về vấn đề sự tạm bợ trong liên hệ với cái giả thiết về Như Lai tạng. Điều này phần nào đã được bàn đến, bây giờ ta hãy bổ túc cho đủ bằng cách trích dẫn các câu kệ sau đây⁽¹⁾ là những câu kệ bị đặt nhầm vào sau đoạn nói về sáu Ba-la-mật thay vì được đặt ở trước đó trong tất cả bản kinh văn của Lăng-già.

“Sự hiện hữu (sanskrita - hữu vi) bị người ngu phân biệt mà cho là trống rỗng, tạm bợ và thay đổi từng sát-na, và bản chất của sự sát-na chuyển theo như họ phân biệt được minh họa bằng một dòng nước, ánh sáng của đèn, và hạt giống (9).

“[Nhưng thực ra] không có gì được thấy là vận hành ở bất cứ lúc nào, tất cả là đơn độc, không có [sự sinh và]

(1) Các tr. 238-239.



diệt, không có cái gì từng được sinh ra - đây là cái nhìn của đức Phật về sự tạm bợ (10).

“Sinh và tử theo sau nhau không gián đoạn - đây là giáo lý của đức Phật cho người ngu, [sự việc sinh và tử] tiếp diễn không ngừng trong tất cả các sự vật là do bởi sự phân biệt vẫn xảy ra trong tất cả các con đường của hiện hữu (lục đạo) (11).

“Với vô minh làm nguyên nhân, có sự phát sinh của tất cả các hoạt động tâm thức; [nhưng] chúng bỏ neo được vào đâu khi không có sự sinh ra của sắc tướng (rùpa)? (12).

“Một sự tương tục không gián đoạn bị gãy và ở đấy phát sinh một cái tâm khác, trong khi sắc chưa được thiết lập thì nhờ vào cái gì mà tâm ấy được phát sinh? (13).

“Hễ chừng nào cái tâm được phát sinh nhờ vào một nguyên nhân thì cái nguyên nhân ấy vẫn không phải là cái nguyên nhân thực sự; trong chính nó vẫn không đủ [là một nguyên nhân] thì làm sao người ta có thể biết về một cái gì chịu sự đoạn diệt một cách tạm bợ? (14).⁽¹⁾

“Sở đắc của các bậc Tu hành, vàng, xá-lợi của đức Phật ('sarira), và lâu đài ở cõi trời Quang âm (Quang âm thiên - Àbhassvara) - những thứ này không thể bị thiêu hủy do bất cứ nguyên nhân thế tục nào (15).

“Các chân lý mà chư Phật đạt được và cái biết mà chư Phật thể nghiệm thì thường hằng; [thường hằng] là bản chất của Tỳ-kheo và sở đắc của vị ấy; làm sao mà sự tạm bợ được nhìn thấy ở đây? (16).

(1) Các câu kệ 13 và 14 tối nghĩa, tôi dịch theo bản Đường là bản dịch các câu này khá nhất.



“Các sự thật có thể nhìn thấy được (sắc - rūpa) giống như thành của Càn-thác-bà (Gandharva), huyền ảo, và [những phi thực thể] khác giống như thế, và không có sự tạm bợ nào ở đây cả: các thành tố không phải là những thực tính, và làm sao chúng ta có thể nói về năng lực sáng tạo của chúng được?”(17)⁽¹⁾.

Tôi đã bảo rằng A-lại-da và Như Lai tạng là một và cùng một thứ, và rằng A-lại-da có ý nghĩa tâm lý nhiều hơn Như Lai tạng, nhưng đôi khi hình như Lăng-già xem hai thứ ấy là khác nhau, tức là xem A-lại-da thức là biểu hiện cái giai đoạn bất tịnh của Như Lai tạng. Đoạn sau đây cũng soi rọi phụ thêm vào vấn đề này:

“Mahāmāti bạch: Bạch Thế Tôn, xin Ngài giảng cho con nghe về sự sinh khởi và biến diệt của các Uẩn, các Giới và các Xứ. Nếu không có Ngã (Ātman) thì cái gì sinh khởi và biến diệt? Người ngu đặt mình vào các sự vật vốn sinh khởi và biến diệt mà không nghĩ đến sự diệt khổ, không thể cầu tìm Niết-bàn. [Do đó họ phải được tỏ ngộ về chủ đề này]. Đức Phật bèn trả lời: Như Lai tạng chứa trong chính nó những nguyên nhân tốt và cả những nguyên nhân không tốt, và từ đó mà sinh ra mọi con đường hiện hữu...

“Khi có xảy một sự chuyển biến [trong A-lại-da thức] do bởi dần dần thăng tiến lên các cấp độ của Bồ-tát tính, người ta sẽ không còn bị các phương pháp và các kiến giải của các triết gia dẫn đi lạc lối. Bây giờ an trụ vào cái Bồ-tát

(1) Khó mà hiểu được ý nghĩa của câu kết cuối cùng này, và đây cũng chỉ là sự cố gắng thử dịch mà thôi. Hình như nó có nghĩa rằng các sự vật hiện hữu và cái gọi là những thành tố thì giống như những sinh tạo ma mị vì chúng không có thực tính trong tự chúng nên ngay cả tính chất tạm bợ của chúng, chúng ta cũng không thể nói đến được.



địa được gọi là Bất động, vị ấy đạt được con đường dẫn đến cái hạnh phúc sinh ra từ mười loại Tam-ma-địa. Nhờ chư Phật hộ trì trong Tam-ma-địa và nhìn lại những chân lý tuyệt vời do chư Phật thuyết giảng cũng như nhìn lại các bốn nguyện của mình [mà mình đã thiết lập từ lúc khởi đầu sự nghiệp], vị ấy không an trú trong các giới hạn của thực tính (bhùtakoti) được thấm hút trong hạnh phúc của Tam-ma-địa; vị ấy thể chứng cái trạng thái tối thượng trong tâm thức của chính mình; và bằng các phương pháp tu tập không thuộc hàng Thanh văn và Duyên giác, vị ấy đạt được con đường của Thánh tộc của chư Bồ-tát ở địa thứ mười, và đạt được cả cái thân do ý sinh (ý sinh thân) của trí tuệ vốn vượt lên trên mọi nỗ lực [có ý thức] để mưu cầu một Tam-ma-địa. Vì lý do này nên chư Bồ-tát mong cầu một cái gì rõ ràng phải làm thanh tịnh cái Như Lai tạng vốn được gọi bằng cái tên A-lại-da thức.

“Này Mahàmati, nếu không có Như Lai tạng được biết dưới cái tên là A-lại-da thức thì không có sinh khởi và biến diệt nào sẽ xảy ra. Nhưng cả trong kệ ngu lẫn người trí đều có sự sinh khởi và sự biến mất. Trong khi an trú trong cái hạnh phúc sinh ra từ sự vui hưởng cuộc sống thực sự và trạng thái tối thượng được thể chứng trong tâm thức của mình, các bậc Tu hành không từ bỏ sự tu tập và sự nỗ lực lao nhọc của họ. Này Mahàmati, cái cảnh giới này của Như Lai tạng - A-lại-da thức quả thực là thanh tịnh trong bản chất của nó, nhưng nó xuất hiện mà không có sự thanh tịnh do bởi những kiến giải và lập luận sai lầm mà hàng Thanh văn, Duyên giác và các triết gia nuôi dưỡng, là những kiến giải làm ô nhiễm ánh sáng bằng những ô nhiễm bên ngoài của chúng. Đây không phải là trường hợp của chư Như Lai. Đối với chư



Vị, chư Vị nhìn thấy [Như Lai tạng] như thế nó là một trái àmalaka trong lòng bàn tay của chư Vị.

“Này Mahàmati, Ta truyền cảm ứng cho hoàng hậu S’rimalà (Thắng Man Phu nhân)⁽¹⁾ và cả cho các vị Bồ-tát khác nữa, là những vị có được một cái trí tốt, tinh tế và thanh tịnh để trình bày trong một bài thuyết giảng cái ý nghĩa của Như Lai tạng được gọi dưới cái tên là A-lại-da thức khiến cho các Thanh văn vốn bị ràng buộc vào sự phát sinh của [A-lại-da] với bảy thức có thể nhìn suốt vào cái vô ngã của các sự vật (dharmanairātmya - pháp vô ngã). Cảnh giới Như Lai tính được hoàng hậu S’rimalà thuyết minh dưới sự ứng truyền của đức Phật không phải là phạm vi lý luận của hàng Thanh văn, Duyên giác và các triết gia. Cảnh giới Như Lai tính thực ra thuộc một lĩnh vực khác, trong đó người ta phải hiểu [cái giáo lý bảo rằng] Như Lai tạng là A-lại-da thức; và điều này nhằm cho chư Bồ-tát Ma-ha-tát là những vị giống như các Vị, có được cái trí và sự hiểu biết tốt đẹp, tinh túy, thâm nhập, biết làm sao để thích nghi với ý nghĩa ấy, chứ không phải nhằm cho các triết gia, Thanh văn và Duyên giác kia, là những người chấp vào văn tự của thuyết giáo. Do đó, này Mahàmati, mong ông cùng chư Bồ-tát Ma-ha-tát khác có được một sự thông hiểu về cảnh giới của tất cả Như Lai tính và về [cái giáo lý bảo rằng] Như Lai tạng là A-lại-da thức để các vị ấy có thể tu tập điều này mà không chỉ bằng lòng với việc nghe suông [giáo lý này] mà thôi”.

(1) Có một bộ kinh mang tên ngài (kinh Thắng Man) trong Tam tạng Hán ngữ, trong đó học thuyết Như Lai tạng được giảng đầy đủ hơn. Thái tử Shōtoku (Thánh Đức) đã viết một bộ sơ luận hay về kinh này vào năm 609 sau T.L.



5. Phân biệt sai lầm, vô sinh và nguyên nhân

Cái quan niệm của Lăng-già về tập khí hay ký ức (vāsanā) và cái nguyên lý của sự đặc thù (sai biệt cảnh giới - vishaya) đã được bàn khá đủ rồi. Bây giờ chúng ta hãy tiến hành xem sự phân biệt (vikalpa) nghĩa là gì và nó có liên hệ gì với học thuyết “Duy tâm”, và cả với cái ý niệm của Phật giáo về vô sinh (anutpāda), đặc tính của cái Tâm siêu việt. Đoạn trích sau đây có thể làm sáng tỏ:

“Được cảm ứng bởi thần lực của đức Phật, Mahāmāti lại thỉnh bạch đức Phật: “Cái đặc trưng cụ thể của học thuyết Phật giáo về vô sinh và vô diệt là gì? Vì há chẳng phải tất cả các triết gia đều cũng dạy rằng các nhân tố sáng tạo đều không được sinh ra cũng không bị đoạn diệt, tương ứng với giáo lý Phật giáo bảo rằng Hư không (Ākāśa), Phi trạch diệt (Apratisambhaya-nirodha), và Niết-bàn giới (Nirvāṇa-dhātu)⁽¹⁾ đều không bị sinh ra cũng không bị đoạn diệt hay sao? Các triết gia cũng miêu tả thế giới này là đã được tạo ra, cái nguyên nhân trong những bàn tay của những vị sáng tạo, trong khi đức Phật miêu tả thế giới là được sinh ra dựa vào vô minh, dục, nghiệp và phân biệt. Hễ khi nào sự tạo lập do nguyên nhân hay sự tùy thuộc, thì sự khác biệt chỉ ở trong các tên gọi mà thôi. Do đó mà cả đức

(1) Đây là những thứ được gọi là ba hình thức của Asamskrita (Vô vi - các thứ không được tạo nên) trái với Samskrita (Hữu vi - các thứ được tạo nên). Ākāśa là không gian hay hư không, Apratisambhaya-nirodha (Phi trạch diệt), nguyên nghĩa là “sự đoạn diệt được thực hiện mà không có những nỗ lực mưu định trước” là một trạng thái trống không thuần túy do bởi thiếu những điều kiện thích đáng; trong khi Niết-bàn là sự đoạn diệt được thực hiện một cách có mục đích bởi trí tuệ và ý chí, do đó Niết-bàn là Pratisamkhyanirodha (Trạch diệt).



Phật lẫn các triết gia vẫn tiếp tục giảng dạy về sự sinh ra của các sự vật bên ngoài do bởi nguyên nhân bên ngoài, và như thế không có sự khác biệt nào được lập ra giữa lý thuyết của đức Phật và của các triết gia. Các triết gia cho rằng chín thể chất chứa đựng như nguyên tử (vi trần - anu), bậc Thăng giả (Pradhàna), đấng Tự tại (I'svara), và đấng Chủ thể (Prajapati - chúng sinh chủ) không được sinh ra cũng không bị đoạn diệt, còn theo đức Phật thì tất cả sự hiện hữu đều không bị sinh, cũng không bị diệt, và hữu và phi hữu (vô) đều bất khả đắc. Lại nữa, theo đức Phật dạy thì các thành tố không bị hủy diệt và thể chất của chúng không được sinh ra cũng không bị đoạn diệt trong khi chúng lưu thông qua nhiều con đường hiện hữu khác nhau, chúng vẫn giữ tự tính của chúng. Sự phân biệt này về các thành tố và những biến hóa của chúng cũng được các triết gia cũng như chính đức Phật chủ trương. Vì lý do này mà học thuyết của Phật giáo chẳng có gì khác biệt. Nếu không có cái gì khác biệt trong học thuyết của Phật giáo thì người ta cũng có thể bảo rằng các triết gia thuộc nhóm chư Phật do bởi học thuyết của họ về các nguyên nhân không được sinh ra cũng không bị đoạn diệt. Chính đức Phật khẳng định rằng chỉ không có nhiều đức Như Lai xuất hiện trong đời vào một lúc, ở tại một nơi; nhưng nếu đúng theo trên đây thì có nhiều đức Như Lai chứ không phải một đức Như Lai xuất hiện cùng một lúc, tại cùng một nơi vì⁽¹⁾ không có điểm đặc biệt nào trong học thuyết của chính đức Phật".

(1) Ở đây bản Sanskrit ghi là, "do bởi sự chấp hữu tác, vô tác", nhóm từ này không có trong bản Đường và bản Tống. Bản Ngụy ghi: "Vì sao? Vì theo học thuyết, không có gì khác biệt giữa những nguyên nhân có mặt và những nguyên nhân không có mặt, và không có sự sai lầm nào trong những gì đức Phật dạy".



“Đức Phật trả lời: "Này Mahāmātī, học thuyết của Ta về vô sinh và vô diệt không giống với học thuyết mà các triết gia chủ trương, cũng không giống với học thuyết về sinh và vô thường. Vì sao? Theo các triết gia, lý thuyết về ngã thể được chủ trương, và quả thực có cái gì đó không sinh, cũng không biến hóa. Nhưng lý thuyết của Ta thì vượt khỏi cái phạm trù hữu và phi hữu, và loại bỏ [cái ý niệm về] sinh và diệt, Ta nói đến cái không hiện hữu và cũng không phi hiện hữu, đến cái không có sự hiện hữu nào khác hơn là sự đa phức của các sự vật xuất hiện giống như huyền ảo hay như trong một giấc mộng. Không hiện hữu nghĩa là gì? Nó có nghĩa là cái tự tính [hay ngã thể] của các sự vật hiện hữu với những tướng trạng đặc thù của chúng và [các căn] có thể thủ nhiếp, cái tự tính này không có thực tính (hữu - bhāva), vì các sự vật được nhận thức và không được nhận thức, được thủ nhiếp và không được thủ nhiếp. Vì lý do này, tất cả các sự vật hiện hữu [thực ra] là không hiện hữu cũng không phải là không hiện hữu. Tuy nhiên, khi người ta thể hội được rằng những gì hiện ra trước mắt người ta chỉ là chính cái Tâm, thì người ta biết được làm cách nào để trụ vào nơi mà phân biệt không còn sinh khởi, và thế giới chấm dứt điên đảo. Người ngu cố gắng phân biệt chứ người trí thì không như thế. Do vì phân biệt nên [người ngu] phạm cái sai lầm là tưởng các sự vật phi hiện hữu là những thực tính. Thế giới này giống như thành của Càn-thác-bà hay như một con người được tạo ra bằng ảo thuật. Nó cũng như trường hợp một người có trí ấu trĩ nhìn thấy những con người được tạo ra bằng ảo thuật, rất nhiều người ta và thương gia ra vào thành của Càn-thác-bà mà tưởng đấy là thực và nghĩ rằng họ đang đi vào, họ đang đi ra dù thực ra không có sự vào hay ra nào cả. Quả thực đây là do



sự phân biệt của họ dẫn họ đến cái nhìn sai lầm về hiện hữu; và đối với người ngu cũng vậy, kiến giải của họ về sự sinh và về vô sinh là một sai lầm. Hoặc các sự vật được tạo nên (hữu vi - samskrita) hoặc không được tạo nên (vô vi - asamskrita), chúng đều chẳng khác gì những hình tượng được tạo ra bằng ảo thuật, và không thể nào nêu định sự sinh hay sự diệt của các hình tượng được tạo ra bằng ảo thuật, vì không có [loại] hiện hữu hay phi hiện hữu nào có thể áp dụng cho chúng được. Đối với tất cả các sự vật trên thế giới (nhất thiết pháp - sarvadharmā) cũng như vậy, chúng chẳng liên can gì với sinh hay diệt. Chỉ có những người ngu tôn giữ những ý niệm phát sinh từ sự sai lầm mà tưởng tượng ra sinh khởi và đoạn diệt của chúng. Đối với người trí thì lại không phải như thế. Sai lầm (hư vọng, điên đảo - vitathā) có nghĩa là tự tính của sự hiện hữu không được phân biệt đúng như nó trong chính nó. Chỉ có thế mà thôi. Khi tự tính được phân biệt theo một cái khác [với như thực - yathābhūtam] thì có một sự chấp vào cái bị tưởng lầm là tự tính của hiện hữu, và người ta không thể thấy được sự Tịch diệt (Tịch tịnh - Vivikta) và do bởi sự không thể thấy như thế nên không có sự thoát khỏi phân biệt. Nay Mahāmātī, vì lý do ấy nên cái kiến giải được xây dựng trên vô tướng (animitta) thì cao hơn cái kiến giải được xây dựng trên tướng; vì tướng gây nên (sinh nhân) sự sinh và tướng không bằng vô tướng. Vô tướng nghĩa là sự chấm dứt phân biệt, và Ta khẳng định rằng Niết-bàn nghĩa là vô sinh. Nay Mahāmātī, Ta bảo Niết-bàn là thấy suốt vào cái trú xứ mà ở đó ý nghĩa [của hiện hữu] được hiểu trong sự chân thực của nó, là sự từ bỏ tất cả mọi phân biệt xảy ra trong tâm và trong những gì thuộc về tâm, và sự thể chứng



cái trí tuệ tối thượng nằm trong tâm thức sâu kín nhất của Như Lai - điều này Ta gọi là Niết-bàn”⁽¹⁾.

6. Các luận chứng về “Duy tâm”

Từ đầu sách đến nay, chưa có những nỗ lực đặc biệt nào để chứng tỏ tại sao chỉ có chính cái Tâm và không có thực tính bên ngoài. Lăng-già không phải là một khảo sát triết học và dĩ nhiên không chịu đặc biệt chứng tỏ điều gì liên hệ với giáo lý hay khẳng định mà nó đưa ra. Nhưng vì chúng ta nghiên cứu kinh nên chúng ta không thể không cố gắng đưa ra những luận điểm để làm sáng tỏ chủ đề chính của kinh, Svacittadri'syamàtram (Duy tự tâm sở hiện). Chúng ta sẽ cố gắng góp nhặt những luận điểm vốn đã được nêu ngầm trở tới, dù rải rác trong các trang trước đây, và trình bày chúng theo một cách hệ thống hơn.

1. Sự việc các sự vật không phải là những gì mà chúng có vẻ là, được chứng tỏ từ sự so sánh với một giấc mộng và với những sáng tạo bằng huyền thuật ⁽²⁾. Khi Ràvana (La-bà-na) vua của Lăng-già (Lanka) nhìn thấy những hình ảnh của đức Phật quanh khắp ông rồi sau đó những hình ảnh này biến mất, ông nghĩ: “Có thể đây là một giấc mộng? hay một hiện tượng huyền ảo giống như thành của các Càn-thác-bà?”. Rồi ông lại suy nghĩ: “Đây chỉ là sự phóng chiếu của những sáng tạo tâm thức của chính ta”. Vì chúng ta không thực sự hiểu các sự vật đúng như các sự vật nên chúng ta tách biệt cái bị thấy với người thấy; do đó mà tạo

(1) Các tr. 197-200.

(2) Những nhảm trở vào sự so sánh này đây khắp bộ kinh, nhưng hãy xem các tr. 56, 85, 90, 110, 199, 214, v.v...



ra một thế giới của các nhị biên. “Ở chỗ nào không có sự phân biệt sai lầm, ở đấy người ta thực sự nhìn thấy đức Phật.” Hễ chừng nào chúng ta còn ở trong mộng, chúng ta vẫn không hiểu được rằng tất cả chúng ta đều đang mộng, rằng chúng ta là những nô lệ của sự phân biệt sai lầm. Vì chỉ khi nào chúng ta tỉnh mộng thì khi ấy chúng ta mới biết chúng ta ở đâu. Thí dụ về giấc mộng hoàn toàn là một luận điểm chống lại cái thực tính của một thế giới bên ngoài, nhưng thí dụ ấy không có giá trị gì đối với những ai đang thực sự nằm mộng.

Những sáng tạo thuộc ảo thuật cũng như thế, người Ấn Độ đã được ghi nhận là tinh xảo trong khoa phù phép và không có dân tộc nào mà việc sử dụng các mật chú và đà-là-ni (dharani) phổ biến như ở người Ấn Độ. Do đó mà trong văn học Phật giáo Đại thừa và Tiểu thừa thường có những ám chỉ về ảo thuật. Nhà ảo thuật hết sức thành thạo trong việc làm cho các khán giả trông thấy các sự vật ở tại nơi không có cái gì cả. Chừng nào các khán giả còn bị ảnh hưởng bởi phù phép của ông ta thì vẫn không có cách nào làm cho họ hiểu rằng họ là những nạn nhân của thuật thôi miên.

Những ví dụ hay ngoài ví dụ về giấc mộng, về huyền thuật được rút ra từ Lăng-già để trở vào sự không thực của các sự vật được nhìn thấy bên ngoài và bên trong là:⁽¹⁾ 1. Các bức tranh, 2. Một vòng tóc đối với người bị nhậm mắt, 3. Sự quay tròn của một bánh xe lửa, 4. Một bong bóng trông giống như một mặt trời, 5. Cây cối phản chiếu trong nước, 6. Các hình ảnh trong một tấm kính, 7. Một tiếng dội, 8. Ảo ảnh (fata morgana), 9. Một người máy, 10. Một đám mây trôi, và 11. Ánh chớp.

(1) Tr. 92 và tiếp theo



2. Tất cả các sự vật đều tương đối và không có cái tự tính (svabhāva) nào mãi mãi phân biệt một cách tuyệt đối sự vật này với sự vật khác. Các sự vật chỉ là những tương đối; hãy phân tích chúng thành những thành phần của chúng thì sẽ không còn lại gì cả. Và những cấu trúc của tâm há chẳng phải đều là những tương đối? Cái Tâm nhìn thấy nó bị phản ánh là do bởi sự phản ánh (suy nghĩ) và phân biệt; cho đến đây thì sự việc chẳng gây hại gì, vì những cấu trúc tâm thức được nhận thức như thế và không có những phán đoán sai lầm về chúng. Sự rắc rối khởi đầu ngay khi chúng ta bị chấp như là có thực ở bên ngoài, có giá trị riêng của chúng, độc lập với chính cái tâm đánh giá. Đây là lý do khiến bộ kinh nhấn mạnh sự quan trọng của cái nhìn vào sự vật như thực (yathābhūtam), đúng thực như các sự vật khi chúng được nhìn bằng cái nhìn như thực thì chúng chỉ là cái tâm mà thôi. Nguyên lý về tương đối tạo thành một thế giới của các đặc thù, nhưng khi nguyên lý này bị vượt qua, thì có chính cái tâm.

3. Các tên gọi (danh) và các hình ảnh (tượng) chỉ là những dấu hiệu (samketa - giả danh)⁽¹⁾ và không có thực tính nào (phi hữu - abhāva) trong tự chúng, vì chúng thuộc sự tưởng tượng (parikalpita - biến kế sở chấp). Sự tưởng tượng là một cái tên khác dùng cho sự phân biệt sai lầm vốn là cái tác nhân tinh quái của sự sáng tạo. Cái sự kiện Nhất tâm (Ekacittam) do đó bị chôn vùi trong sự sai biệt của những hiện hữu đặc thù.⁽²⁾ Do đấy mà có “jalpo hi traidhātukaduhkha-yonih.”⁽³⁾ Lại nữa, “theo ngôn từ, họ phân

(1) Tr. 225.

(2) Tr. 770.

(3) Ngôn từ là nguồn gốc của đau khổ trong ba cõi, tr. 186, dòng 9.



biệt một cách sai lầm và nêu ra những khẳng định về thực tính; và vì những khẳng định này mà họ bị đốt trong địa ngục!”⁽¹⁾ Trong sự giao tiếp hàng ngày ta mang nợ ngôn từ biết bao nhiêu! Và tuy thế, do từ ngôn từ, không những về luận lý mà cả về mặt tâm linh, ta phải chịu những hậu quả trầm trọng biết bao nhiêu! Ánh sáng của Tâm bị che phủ hết trong ngôn từ và với ngôn từ quả thực, tâm tạo ra ngôn từ, và bây giờ tưởng ngôn từ là những thực tính độc lập với cái tạo ra nó, tâm trở thành vướng víu trong ngôn từ, và như kinh bảo, bị nuốt chửng trong những con sóng của luân hồi.

“Người ngu tưởng những gì do chính cái tâm biểu hiện là những thực tính khách quan vốn không thực sự hiện hữu, và do bởi sự diễn tả sai lạc này mà phân biệt bị trở thành sai lầm. Tuy nhiên, trường hợp của người trí thì lại không như thế. Người trí biết rằng các tên gọi, các hình tướng và các tượng trưng phải được xem là những gì mà chúng được định từ ban đầu, trong khi người ngu thì chấp vào chúng như chúng là những thực tính và để cho tâm họ mù quáng bám riết theo sự chấp này. Như thế, họ trở thành bị ràng buộc vào nhiều hình tướng và nuôi dưỡng cái kiến giải rằng quả thực có “tôi” và “của tôi”, do bởi làm như thế, họ chấp chặt vào các tướng trong cái phức tính của chúng. Do bởi những ràng buộc chấp trước này mà trí tuệ của họ bị ngăn ngại không vươn lên được; tham, sân và si bị quấy động lên, và mọi thứ nghiệp bị mắc phạm. Vì những chấp trước này cứ bị mắc phạm mãi nên người ngu thấy mình bị cuốn chặt một cách vô vọng bên trong những cái kén được dệt thành do bởi những phân biệt sai lầm của họ.

(1) Tr. 156, dòng 3-4.



Họ bị nuốt chửng trong những con sóng luân hồi và không biết làm sao để tiến lên trong công việc giải thoát vì họ cứ quay tròn giống như cái bánh xe nước. Quả thực do bởi vô minh mà họ không thể hiểu được rằng tất cả các sự vật, giống như huyền ảo (màyà), như hạt bụi sáng, hay như ánh trăng trên nước, không có tự tính (ngã thể), rằng trong chúng không có gì để chấp làm “tôi” hay “của tôi”; rằng tất cả các sự vật là không thực (abhùta - hư vọng), được sinh ra do phân biệt sai lầm; rằng [thực tính tối hậu] thì vượt khỏi cái nhị biên của cái được định tính và cái định tính và vượt khỏi cái dòng sinh, trụ và diệt; rằng tất cả những gì được biểu hiện là do chính cái tâm người ta phân biệt những gì hiển lộ ra đối với nó. Tưởng rằng [thế giới] được sinh ra từ đấng Tự tại (I'svara), thời gian, nguyên tử hay linh hồn vũ trụ; người ngu bị mê đắm vào các danh xưng và hình tướng (danh và tướng), do đó mà để cho chúng thống trị”.⁽¹⁾

4. “[Những gì không được sinh ra] thì không dính dáng gì đến nhân quả, không có người tạo lập, tất cả chỉ là sự kiến lập (vyavasthàna) của tâm, như Ta thuyết giảng về những gì bất sinh”.⁽²⁾ Sự việc không có người tạo lập nào như đấng Tự tại, bậc Thánh giả hay Phạm thiên là một trong những chủ đề chính của Phật giáo Đại thừa. Theo Lăng-già, ý niệm về một đấng tạo lập là do bởi phân biệt, điều này luôn luôn có khynh hướng dẫn cái tâm theo một hướng sai lầm. Khi người ta thấy rằng tất cả là duy tâm thì những gì là bất sinh sẽ hiện ra thay cho ý niệm ấy. Mahāmāti có phần nghi ngờ về điều này, thắc mắc không

(1) Tr. 225, phỏng theo ý.

(2) Tr. 201, kệ 96.



biết có phải cuối cùng giáo lý của bậc Đạo sư có tương tự với giáo lý của các triết gia hay không, như đã được nêu dẫn ít trang trước,⁽¹⁾ và sau sự nêu dẫn này, đức Phật tiếp tục lập lại hầu như cùng một ý trong các câu kệ như thường lệ⁽²⁾:

“Để loại bỏ [cái ý niệm về] sự sinh và để đạt [cái ý niệm về] vô sinh, Ta thuyết giảng học thuyết về vô nguyên nhân mà người ngu vốn không hiểu (86).

“Sự việc tất cả là vô sinh không có nghĩa rằng các sự vật không hiện hữu mà rằng các sự vật giống như thành của Càn-thác-bà, giống như một giấc mộng, và huyền ảo, và rằng sự hiện hữu của chúng là không có nguyên nhân (87).

“Xin hãy nói cho con biết thế nào là các sự vật là vô sinh và trống không trong tự tính của chúng - Khi hiện hữu không dính mắc gì tới các tập hợp (hòa hợp) thì không có cái trí nào sẽ chấp vào nó, và do đó, Ta tuyên bố rằng sự hiện hữu là không, vô sinh và không có tự tính (88).

“Mỗi tập hợp cá biệt được nhìn thấy [là thực], nhưng không có sự hiện hữu [thực sự] nào như các triết gia chủ trương, vì khi bị phân tích thì không có sự tập hợp nào cả (89).

“Mộng, vòng tóc, huyền ảo, [thành] của Càn-thác-bà và ảo ảnh - những thứ này được nhìn thấy mà không có thực tính thuộc nguyên nhân, đối với cái thế giới của các đặc thù cũng vậy (90).

(1) Xem ở trước, tr. 329 và tt (của sách này).

(2) Các tr. 200-201 (của bản Phạn ngữ).



“Do ngăn chặn lý thuyết về nguyên nhân, sự vô sinh được thành tựu; khi vô sinh được thành tựu thì Pháp nhân của Ta không bị hủy hoại; khi lý thuyết phi nguyên nhân được tuyên thuyết thì các triết gia phải sợ hãi (91).

“Như thế nào, do nguyên nhân nào, tại sao, và ở đâu mà sự sinh [phải được xem là] không có nguyên nhân? Khi hiện hữu (hữu vi - samskrita) được xem là không thuộc nguyên nhân cũng không thuộc phi nguyên nhân, thì chúng ta lánh xa khỏi cái kiến giải mà theo đó các triết gia chủ trương rằng có sinh và diệt [thực sự] (92).

“Có phải chúng ta nói về vô sinh (bất sinh) do bởi sự phi hiện hữu không? Hay vì hiện hữu phải được xem là tùy thuộc lẫn nhau? Hay do vì hiện hữu chỉ là cái tên suông mà không có thực tính [đăng sau nó]? Xin Ngài nói cho con biết (93).

“Vô sinh - không phải do vì phi hiện hữu, cũng không phải do vì hiện hữu là những thứ phải được xem là tùy thuộc lẫn nhau, cũng không phải do vì có một cái tên gọi cho hiện hữu, cũng không phải vì tên gọi không có thực tính [đăng sau nó] (94).

“Sự việc tất cả là vô sinh không thuộc lĩnh vực của hàng Thanh văn, Duyên giác hay các triết gia, hay của chư Bồ-tát đang còn ở địa thứ bảy (95).

“Ta khẳng định rằng tất cả đều là vô sinh, vì [những định tố như] nguyên nhân hay sự tùy thuộc (nhân và duyên) không thể áp dụng vào đây được, vì không có sự tạo lập nào phải được thừa nhận ở đây cả, vô sinh được xây dựng trên [chân lý] “Duy tâm” (96).



5. Sự cần thiết về luận lý để đạt đến cái ý niệm tối hậu về nhất tính đã khiến tác giả của Lăng-già chấp nhận học thuyết “Duy tâm” thay vì học thuyết “Duy sắc”. Khi không có đáng tạo lập nào được nhận biết và tất cả các hình thức nhị biên đều bị gạt bỏ như là không phù hợp với trạng thái thực sự của các sự vật thì chỉ còn hai cách để thành tựu sự thống nhất tư tưởng, đó là hiện thực luận và lý niệm luận (lý tưởng luận); và vì Lăng-già bác bỏ cái thực tính của một thế giới bên ngoài (vishaya - cảnh giới), hay các sự vật bên ngoài (bāhyabhāva - ngoại cảnh) ⁽¹⁾ là những thứ được định tính là đa phức (vicitrata - chủng chủng), cho nên học thuyết “Duy tâm” hẳn phải là một kết quả tự nhiên. Luận đề triết học của bộ kinh này do đó là nhất nguyên luận tuyệt đối có tính cách lý niệm. “Nhận biết sự đa phức của một thế giới đối tượng là cái trí tương đối (vijñāna), trong khi vượt lên trên sự nhận biết này là cái trí siêu việt (jñāna hay prajñā)”. ⁽²⁾ Lại nữa, cái trí siêu việt này không ở trong phạm vi của hai Thừa, vì quả thực nó vượt khỏi cảnh giới của hữu; cái trí (cái biết) của hàng Thanh văn vận hành bằng cách tự ràng buộc nó vào các hữu thể mà họ tưởng là các thực tính, trong khi cái trí siêu việt thanh tịnh của Như Lai thì thấu nhập vào trong chân lý “Duy tâm”. ⁽³⁾

(1) Nacabāhya - bhāva - lakshana - vaicitrya - patitam anyatra svacittam eva (tr. 212, các dòng 9-10). Bāhya - bhāva - 'nabhyu - pagamāt tribhava - cittamātro - padésād - vicitra - lakshanā - 'nupade'sāt (tr. 209, dòng 13)... Ý niệm này xuất hiện khắp bộ kinh.

(2) Asangalakshanam jñāna vishaya - vacitrya - sangā - lakshanam ca vijñānam (tr. 157, d.14).

(3) Tr. 158, kệ 43.



Như thế rõ ràng rằng hễ chừng nào Lăng-già được xét đến thì tâm (citta) hay tự tâm (svacitta) là cái nguyên lý của nhất tính, trong khi thế giới đối tượng làm nhiễu động cái nhất tính này và làm cho cái tâm, bị nhiễu động như thế, nhận thức cái đa phức bên trong thân thể của chính nó. Thế rồi nỗ lực vào những nhiễu động có tính cách phân biệt hóa này mà cho rằng đấy là thực và do đó mất hết sự tinh thuần hay nhất tính vốn có của nó trong chúng. Đây là nguồn gốc của những đau khổ tinh thần.

6. Luận chứng mạnh mẽ nhất trong tất cả luận chứng có thể được nêu ra trước để khẳng định rằng thế giới là chính cái tâm (Tam giới duy thị tự tâm - Tribhavasvacit-tamàtram), là luận chứng về cái biết trực giác (hiện lượng - pratyaksha). Trong khi đây là cái biết tối hậu trong mọi hình thức xác quyết, thuộc lý thuyết hay thực tiễn, thì người ta cảm thấy cái sức mạnh của nó đặc biệt mãnh liệt trong các chân lý có tính chất tôn giáo vốn là những chân lý được xây dựng không phải trên lý luận mà trên sự nhận thức trực tiếp. Đối với Lăng-già cũng thế, luận đề của kinh phát sinh từ tính trực tiếp của nó chứ không phải từ sự chân xác có tính chất tri thức của nó. Paramārtha (Đệ nhất nghĩa đế), nguyên lý tối hậu của cái biết, không phụ thuộc vào bất cứ điều gì được lập luận bằng luận lý: đó là “tôi thấy và tôi tin”. Paramārtha⁽¹⁾ là điều được thể nghiệm bên trong chính mình nhờ cái trí tối thượng (Āryajnāna - Thánh trí) của đức Như Lai, hoặc đúng hơn, nó là chính cái trí tuệ tối thượng, vì sự thức tỉnh của trí tuệ này nghĩa là sự thủ nhiếp

(1) Paramārtha tu Mahāmāte āryajnāna - pratyātmā - gati - gamyo na và - gvikalpa - buddhi - gocarah tena vikalpo nodbhāvayati paramārtham. Tr. 87, các dòng 12-13.



cái nguyên lý tối hậu vốn cùng một thứ với sự thể nghiệm bên trong cái tâm thức nội tại của người ta về cái chân lý bảo rằng không có gì trong thế giới ngoại trừ cái Tâm. Chân lý này vượt khỏi phạm vi của cái trí lý luận. Cái trí chuyên biệt này vốn có thể được gọi là thuộc trực giác được nhằm trở đến bằng nhiều cách khác nhau trong suốt Lăng-già. Hãy nêu ra một số: parijñā,⁽¹⁾ abhisambodha,⁽²⁾ svapratyātma-buddhi,⁽³⁾ vicārāparapraneya,⁽⁴⁾ adhigamāvabodha,⁽⁴⁾ yāttathā-tathya - mudrā,⁽⁵⁾ nirābhāsabuddhi,⁽⁶⁾ samatā-jñāna⁽⁷⁾ v.v... và v.v..., tất cả nhằm diễn tả loại hiểu biết thấu suốt cái chân lý “Duy tâm”. “Người trí không tôn giữ bất cứ ý tưởng nào dù sai lạc hay không sai lạc ở trong những gì vốn đảo điên nhầm lẫn; này Mahāmāti, nếu người trí hình thành chút ý niệm nào về chúng thì sẽ không có Thánh trí (Āryajñāna) thủ đắc thực tính (vastu)”.⁽⁸⁾ Do đó, chúng ta biết rằng cái trí thủ đắc cái tối hậu thì không thể bị đưa vào một hệ thống các phạm trù; vì nếu nói về cái tối hậu bằng một điều gì đó thì điều này trở thành một ý niệm về tối hậu và cái chân thực không còn ở đấy nữa, và kết quả chỉ là sự nhầm lẫn hay hư vọng (bhrānti). “Chấp vào những thực tính mà cho rằng chúng có tự tính là do không biết (anavabodha - bất giác) rằng không có gì ngoài cái được

(1) Tr. 49, d.7.

(2) Tr. 79, d. 5.

(3) Tr. 113, d. 10-11.

(4) Tr. 133, d. 11 và d. 14.

(5) Tr. 166, d. 3.

(6) Tr. 123, d. 1.

(7) Tr. 135, d. 7.

(8) Tr. 107.



[phản ánh và] được nhận thức bởi cái tâm của chính mình”.⁽¹⁾ Avabodha (giác) thực sự là “sự tỉnh giác”; một cái gì đó được thức tỉnh trong tâm thức và nó được nhận ra ngay rằng tất cả đều là Tâm. Sự tỉnh giác thì ở bên trên cái nhị biên của “hữu” (sat) và “phi hữu” (asat - vô), hữu và phi hữu là do phân biệt sai lầm (vikalpa) mà có. Tỉnh giác do đó là sự thấy cái nguyên lý tối hậu về hiện hữu đúng như sự hiện hữu trong chính nó và không bị nêu định bằng bất cứ hình thức nhằm lẫn nào hoặc bằng cái khác với nó. Đây là điều gọi là “thấy như thực (yathàbhutam)”.

Chính do bởi sự tỉnh giác này vốn xảy ra trong tâm thức sâu thẳm nhất, không phải là kết quả của suy diễn luận lý mà là sự tự chứng, mà đức Phật nêu khẳng định sau đây: “Từ khi Ta chứng ngộ đến khi Ta nhập Niết-bàn, Ta không tuyên bố một lời nào. Thực thế, không tuyên bố một lời nào là giáo lý của đức Phật”.⁽²⁾

Lăng-già tiếp tục đi xa hơn mà xác định rằng có hai ý nghĩa ẩn giấu trong giáo lý của đức Phật, và khi nào hai ý nghĩa này được hiểu thì tất cả được hiểu.⁽³⁾ Hai ý nghĩa ấy là gì? Đây là cái Thực tính được thể chứng trong tâm thức sâu thẳm nhất của người ta (Pratyātmadharmata - Tự chứng pháp tính) và cái Thực tính bốn trụ từ vô thỉ (Paurāṇasthitidharmata - Bốn trụ pháp tính). Hai thực tính này không phải là hai mà là một, tức là, cái chân lý được nhận thức một cách chủ quan là cái chân lý trong sự hiện hữu khách quan; và “Duy tâm” nhằm trở sự nhất tính và

(1) Tr. 100, d. 4-5.

(2) Tr. 144, 220.

(3) Tr. 143.



thanh tịnh cơ bản của tất cả các sự vật, không bị ô nhiễm bởi hư vọng (bharanti), phân biệt (vikalpa), điên đảo (viparyāsa),⁽¹⁾ v.v... Trong sự nhất tính và thanh tịnh này, tất cả chư Phật đều là một, và tất cả các chúng sinh hữu tình cũng là một nếu họ chỉ cần được giác ngộ và tỉnh giác đối với cái chân lý cơ bản này.

Đoạn trích sau đây trong Lăng-già là đoạn có ý nghĩa nhất trong ý mạch này, trong đó luận lý học và tâm lý học của bộ kinh được tổng hợp một cách toàn hảo trong cái biết trực giác hay sự thể nghiệm tự nội của hết thảy chư Như Lai trong quá khứ, hiện tại và vị lai.⁽²⁾

“Cái thực tính bốn trụ từ thời vô thủy (bốn trụ pháp tính) nghĩa là gì? Đây là cái thực tính vốn trụ trong ta từ thời vô thủy; này Mahāmati, nó giống như vàng hay bạc hay ngọc bị chôn vùi trong một cái mỏ. Bất kể Như Lai có xuất hiện hay không xuất hiện; pháp giới vẫn thường trụ, cái thực tính [hay những gì tạo thành bản thể] của tất cả các sự vật vẫn thường trụ, có sự tương tục của Pháp, có sự cố định của Pháp. Này Mahāmati, giống như một lối đi dẫn đến một thành phố cổ. Này Mahāmati, giả như có một người đang lang thang khắp chốn hoang vu mà phát hiện một lối đi toàn hảo dẫn đến một thành phố cổ. Anh ta tiếp tục đi vào thành phố ấy, và khi vào trong đó, nghỉ ngơi ở đó, anh hưởng mọi thứ thích thú đang diễn ra trong thành phố. Này Mahāmati, bây giờ ông có nghĩ rằng cái lối đi dẫn đến thành phố và bao nhiêu thứ trong thành phố ấy là do người ấy tạo ra cả không? Mahāmati đáp: Bạch Thế Tôn, không. Và Thế

(1) Chẳng hạn, xem tr. 106, d. 15.

(2) Các tr. 143-144.



Tôn dạy tiếp: Đúng thế, này Mahāmāti, cái thực tính mà chính Ta và chư Như Lai đạt được trong tự nội vẫn thường trụ; đấy là Như Như (Tathatā) là Chân thực (Bhūtata), và là Như thị (Satyatā) của các sự vật”.

Có một thực tính (pháp tính - dharmata) thường trụ, đấy là lĩnh vực vượt khỏi phạm vi hiểu biết của phân biệt (vikalpa); đấy là chính cái tâm nhưng đã được thoát khỏi những điên đảo của hý luận và tưởng tượng; nó biểu hiện ra xuyên qua cái tâm thức thực nghiệm của chúng ta vượt khỏi chính nó, tức là, khi nó vượt khỏi nhị biên. Bấy giờ Pháp tính hay thực tính chính là Thánh trí (Āryajñāna) được thể chứng một cách tự nội và trong chính mình (pratyātma-dhigama - tự chứng sở chứng). Khi sự thể chứng này xảy ra đối với người ta thì bấy giờ không còn những luận chứng nào cần thiết cho học thuyết “Duy tâm” nữa. Như Thiên tuyên bố: Giống như tự ông uống nước. Ông tự biết nước lạnh hay nóng mà chẳng cần kẻ khác nói cho ông hay.

7. Một số ghi nhận cuối cùng

Sau khi đã nêu ra những bàn luận trong Lăng-già dẫn đến tư tưởng “Duy tâm”, chúng ta hãy nêu phần ghi nhận này để kết thúc phần này của chương này. Đây là thể này: Lăng-già không được viết với cái quan điểm là thiết lập một luận đề triết học để được gọi là nhất nguyên luận thuần túy có tính cách lý niệm; động lực trung tâm của kinh là làm cho chúng ta hiểu rằng sự chứng ngộ xảy ra khi chúng ta được gỡ ra khỏi tính độc đoán của ngôn ngữ và phân biệt, khi chúng ta nhập vào cảnh giới của anāsraya (vô lậu -



không bị rỉ hay không bị chảy thoát ra),⁽¹⁾ khi chúng ta vượt khỏi mọi lý luận triết học mà đứng trên cái căn bản nội tại của tâm thức và tỏa sáng bằng cái sáng tự nội của chính mình. Trong trường hợp này, như tôi đã ghi nhận trước đây, nếu chúng ta chờ đợi một cái gì có tính chất hệ thống và luận lý một cách triệt để trong Lăng-già thì đấy là điều phi lý. Ngay cả khi tất cả các sợi chỉ luận lý trở nên rối rắm thì Lăng-già vẫn nhấn mạnh vào học thuyết “Duy tâm” mà bảo rằng đấy là một sự kiện thuộc sự nhận thức ngay liền và rằng sự chứng ngộ hay sự giải thoát tâm linh xảy ra với chúng ta sau khi chúng ta thể nghiệm sự kiện này trong chính tự mình. Thế rồi công việc của các triết gia là chứng tỏ một cách luận lý cái sự kiện ấy và không từ chối hay bác bỏ nó. Nếu chúng ta cảm thấy lạnh khi tuyết rơi thì nhà khoa học sẽ phải giải thích sự kiện chứ không bác bỏ nó vì không kinh nghiệm được nó. Sự bác bỏ hay từ chối trong một trường hợp như thế có nghĩa là một sự tự tử về tri thức.

Rõ ràng rằng cái tâm mà ở đây được xem là cái nguyên lý hợp nhất của kinh nghiệm không phải là cái tâm thực

(1) Āsvrava, theo các dịch giả Trung Hoa, nguyên nghĩa là “chảy thoát ra” hay “sự tiết ra” hay “sự rỉ ra”. Nó có một ý nghĩa chuyên biệt trong Phật học và trở vào những gì thuộc tri thức hay tình cảm rỉ ra khỏi cái tâm sau khi đã làm gián đoạn sự thanh tịnh của tâm. Chỗ nào không có những sự thoát chảy gây ô nhiễm như thế thì tâm hưởng sự an tịnh và sự nhất tính siêu việt vốn có của nó. Đây là lĩnh vực của người trí. Trái lại, khi có một sự rỉ ra mãi của phân biệt và chấp trước thì người ta không có hy vọng gì để giải thoát. Mục đích đời sống Phật giáo do đó là làm khô cái nguồn của những tiết rỉ tệ hại này mà ta thường kể làm bốn thứ: dục (muốn có - kama), hữu (muốn sống - bhava), kiến (kiến thức - drishti) và vô minh (sự u mê - avidyā).



nghiệm của chúng ta, và dĩ nhiên cái tâm này được tác giả của Lăng-già diễn tả theo nhiều cách khác nhau rằng nó được quan sát từ nhiều khía cạnh khác nhau. Ngoài những từ đã được nêu như paramārtha (đệ nhất nghĩa đế), paurāṇasthitid-harmatā (bổn trụ pháp tính), pratyātmadharmatā (tự chứng pháp tính), Buddhata (Phật tính), v.v..., dưới đây chúng ta nêu thêm một số từ đồng nghĩa và những ý niệm diễn tả cái căn bản tối hậu của hiện hữu.

1. Vikalpa-vivikta-dharma (Vô sở hữu vọng tưởng tịch diệt pháp), cái chân lý được gỡ khỏi sự phân biệt.⁽¹⁾

2. Pratyātmadhigama-vi'sesha-lakshana (Tự chứng sở chứng cảnh giới tướng), một trạng thái tâm thức cao vời tự mình đạt được trong tự nội.⁽²⁾

3. Jñānam subham... samudācāra-varjitaṃ (Như Lai thanh tịnh trí... viễn ly chư sở hành), cái biết thanh tịnh của Như Lai, thoát khỏi mọi [ý thức về] hành động.⁽³⁾

4. Svabhāvam ekam de'semi tarka-vijnapti - varjitaṃ (Ngã duy sở thuyết nhất tính, ly ư vọng kế độ, tự tính vô nhị), Ta chỉ thuyết giảng một tự tính vượt khỏi tâm lý luận và diễn tả.⁽⁴⁾

5. Svayam evādhigāta-yāthātathya-vivikta-dharma (Như thực chứng tịch diệt pháp), chân lý có tịch của “như thực” tự mình chứng được.⁽⁵⁾

(1) Tr. 215, d. 8.

(2) Tr. 148, d. 11.

(3) Tr. 158, d. 9-10.

(4) Tr. 267, d. 13.

(5) Tr. 165, d. 17.



6. Àrya-jnàna-svabhàva-vastu (Thánh trí tự tính sự), trí tuệ tối thượng tạo thành sự kiện tối hậu của hiện hữu.⁽¹⁾

7. Tathàgata-svapratyàtma-àryajnàna-adhigama (Như Lai sở hoạch tự chứng Thánh trí sở chứng), sự thể chứng cái trí tuệ tối thượng của Như Lai trong tâm thức sâu thẳm của chính Ngài.⁽²⁾

8. Tattva, “như thực”, hay tathatà hay tathàtva “như thị” hay “như như”.

9. Yathàbhùtārthasthànadar’sana (như thực xứ kiến), cái kiến giải (cái nhìn, thấy) được xây dựng trên chân lý của như như.⁽³⁾

10. Samyajnà (Chánh trí), cái trí đúng đắn, một trong năm loại pháp (dharma).

11. Nirabhàsa-gocara (vô chiếu hiện cảnh), cảnh giới không có hình ảnh.⁽⁴⁾

Tôi không thể kết thúc phần nghiên cứu này mà không nói đến, dù chỉ sơ sài, sự khác biệt giữa học thuyết Duy tâm (Cittamàtra) và học thuyết Duy thức (Vijnaptimàtra hay Vijnàna màtra). Duy thức là luận đề của phái Du-già của Phật giáo, được sáng lập, chủ yếu là do Vô Trước (Asanga) và Thế Thân (Vasubandhu). Năm 1925, giáo sư Sylvain Lévi công bố các số luận của An Huệ (Sthiramati) về Thành Duy

(1) Tr. 165, d. 10.

(2) Nhóm từ này xuất hiện khắp bộ kinh. Rất ít khi nó được kèm với tiền tố từ *tathàgata* hoặc *sva* (tự), mà thường chỉ xuất hiện đơn giản là *pratyatmàryajnàna* (tự chứng Thánh trí).

(3) Tr. 200, d. 6.

(4) Tr. 226, d. 13.



Thức Luận (Vijnapti-màtratàsiddhi) của Thế thân, mà giáo sư đã phát hiện ở Nepal; và chúng ta hiện có hai bản dịch Nhật ngữ: một của Ts. Junjiro Takakusu và một bản của Ts. Unrai Wogihara. Ngoài hai thư tịch quan trọng nhất ấy của Du-già, giáo sư Lévi cũng đã từng (1907) công bố một thư tịch khác gọi là Trang Nghiêm Kinh Luận (Sùtrālamkāra) với bản dịch Pháp ngữ của ông. Cuốn này được cho là của Vô trước. Có được những thư tịch như thế về học thuyết Duy thức của Phật giáo Đại thừa, bây giờ các học giả có thể hỏi Duy tâm của Lăng-già khác với Duy thức như thế nào? Cả hai được nêu định một cách giống nhau hay khác nhau? Phần sau đây được nêu ra là để soi sáng lập trường của Lăng-già hơn là để đưa ra một giải đáp xác quyết cho vấn đề. Đây là một vấn đề quan trọng nhất xứng đáng cho sự khảo sát đầy đủ hơn những gì ta có thể bàn luận ở đây.⁽¹⁾

Học thuyết vẫn được chủ trương một cách kiên định trong Lăng-già là Duy tâm (Cittamātra) hay Duy tâm sở hiện (Cittadri'syamātra) chứ không phải Duy thức (Vijnānamātra hay Vijnaptimātra) mà theo Vô trước và Thế thân là "Idam sarvam vijnaptimātrakam".⁽²⁾ Idam nghĩa là cái được phân biệt rằng "Đây là ngã" và "Kia là một thực tính ở bên ngoài", tức là cái thế giới này, nơi mà chủ thể được phân biệt với đối tượng, hay, dùng theo thuật ngữ Phật học, ba cõi bao gồm cả hữu vi (samskrita) lẫn vô vi (asamskrita). Quả thực rằng Tâm (Citta) rất thường bị đồng nhất hóa với Thức (Vijnāna hay Vijnapti) như trong bài kệ

(1) Đề tài này đã được bàn lướt qua trong một phần trước đây của cuốn nghiên cứu này.

(2) Trim'sikāvijnapti-kārikāh (Duy Thức Tam Thập tụng), bài 17.



sau đây trong đó sự đồng nhất hóa này được nêu trở một cách rõ ràng:

“Tâm (Citta), Phân biệt (Vijnapti), Ý (Mạt-na - Manas), Thức (Vijnàna), Tàng thức (A-lại-da - Àlaya), làm nên ba cõi - tất cả những thứ này đều đồng nghĩa với Tâm (Citta)”.⁽¹⁾ Nhưng khi từ “Duy tâm” (Cittamàtra) được dùng, thì cái Tâm này có một ý nghĩa chuyên biệt cần được phân biệt với cái Tâm thực nghiệm vận hành như Mạt-na (Ý) và Thức (Vijnàna). Như tôi vẫn thường lưu ý, Tâm (Citta) trong Lăng-già là cái nguyên lý của Tâm thức, và khi bảo rằng có cái “Duy tâm” thì cái tâm này không chỉ bao gồm cái tâm thực nghiệm mà cả tâm tạo nên chính cái căn bản của phân biệt: Tâm là cái còn lại khi tất cả các hình thức phân biệt bị loại bỏ vì dẫn đến sự trói buộc và ô nhiễm tâm linh. Như thế tâm là cái gì ở đây vốn đã thù thắng mọi phân biệt, tức là, trước cả khi cái nhị biên của chủ thể và đối tượng trở thành có mặt. Lăng-già không biện hộ cho cái hư vô luận thuần túy suông, mà cố gắng nắm lấy một cái gì đó vượt khỏi cái thế giới của đặc thù hóa này. Khi người ta đã thực sự nắm lấy cái ấy chỉ hoàn toàn bằng hành động của trực giác là cái hành động chỉ có thể có được bằng sự vận hành của cái trí tuệ vô phân biệt (avikalpa-jnàna),⁽²⁾ hay Thánh trí (Àryajnàna),⁽³⁾ hay Trí tối thượng (Bát-nhã - Prajnàna) trong chỗ thâm sâu nhất của tâm thức (tự chứng cảnh giới - pratyàtmagocara), thì bấy giờ Lăng-già gọi cái ấy là Tâm (Citta). Và vì không có cái gì có tính cách chủ

(1) “Tổng kệ”, câu 459.

(2) Vô phân biệt trí.

(3) Thánh trí.



thể hay khách thể ngoài cái Tâm này, nên lý thuyết Cittamàtra hay “Duy tâm” giờ đây được thiết lập một cách xác quyết. Triết học, nếu có cái gì được gọi là như thế trong Lăng-già, là hữu thể luận chứ không phải tri thức luận. Trong khi học thuyết Vijnaptimàtra (Duy thức) thì thuộc tri thức luận.

Tông phái Du-già chủ trương Vijnānamàtra và Vijnaptimàtra theo cách không phân biệt chúng, như thể hai từ này thuộc cùng một nghĩa. Tuy nhiên, theo tôi, hình như nếu nói thật chính xác thì Vijnaptimàtra không nên bị lẫn lộn với Vijnānamàtra; vì trước hết, Tam Thập Tụng là văn bản chủ yếu của tông phái này, do Thế thân viết, nói đến Vijnaptimàtra chứ không phải Vijnānamàtra. Trong bản dịch Hoa ngữ, Thức (識) thường được dùng để dịch cả *Vijnapti* lẫn *Vijnāna*, điều này gây nên sự lẫn lộn. Cả hai từ đều phát xuất từ cùng một ngữ căn *jñā*, biết, và *Vijnapti* nghĩa là “được làm thành được biết” (made known), “được trở đến”, “được gọi tên”, “được biểu thị”; trong khi *Vijnāna* là “biết” hay “hành động biết” hay “cái biết” (cái tri - knowledge). Như thế, *vijnapti* là cái gì đó được đánh dấu, được gọi tên, được trở đến, được trình bày, và người ta có thể bảo một cách hầu như luận lý rằng “kẻ nào thấy rằng tất cả đều “chỉ là tên gọi” thì kẻ ấy thấy rằng tất cả là Vijnaptimàtra.”⁽¹⁾ Trong bản Lăng-già bằng Hoa ngữ (bản Đường), từ này được dịch là thuyết (說), biểu thị (表示), thi thiết (施設), giả danh (假名), giả thuyết (假說), từ đó chúng ta có thể thấy rằng Vijnaptimàtra không phải Vijnānamàtra. Vì thế trong Tam Thập Tụng (26) chúng ta

(1) Sūtrālamkāra (Trang Nghiêm Kinh Luận), Lévi ấn hành, tr. 67.



đọc thấy, “Hễ chừng nào vijnàna không ở (trụ) trong vijnaptimàtrava, thì không có sự chấm dứt sự ân hận [sinh khởi lên từ] hai cái chấp”.⁽¹⁾ Lại nữa, “Tâm vị ấy trụ trong các tên gọi, những gì đạt được bằng các biểu thị (vijnapti) bị cắt bỏ. Thế rồi vị ấy đạt tới cái cảnh giới mà ở đấy không có sự sở đắc nào trong diễn tiến suy tưởng của mình; khi vị ấy được giải thoát [như thế] khỏi mọi chướng ngại của mình, vị ấy đạt địa vị tối thượng”.⁽²⁾

Nội dung chính của lý thuyết Vijnaptimàtra là bảo rằng tất cả cái gì được nghĩ là thực, là có tự tính đều chỉ là tên gọi (danh), rằng các tên gọi là những sáng tạo chủ quan của chính chúng ta và không có những thực tính tương ứng, rằng chúng ta đã đặc thù hóa như thế, hay “đã đặt hiệu” như thế, hay “đã làm cho được biết” như thế, nên chúng ta thấy tất cả những sự vật bị đặc thù hóa, cá biệt về tinh thần cũng như vật chất, và tuy thế chúng ta vẫn không thể hiểu điều này mà cứ luôn luôn tưởng rằng thế giới của những đặc thù là thực tính tối hậu và có giá trị trong khi chúng ta trở thành bị ràng buộc vào và bị trở thành đối tượng của sự ham muốn sôi nổi. Do đó, bài tụng 28 trong Tam Thập Tụng tuyên bố rằng “Khi Thức (Vijnàna) không thủ nhiếp vào một thế giới đối tượng⁽³⁾ thì nó trú trong Vijnaptimàtrava, vì khi không có gì bị chấp thì không có cái chấp”. Đây là ý chính của lý thuyết Vijnaptimàtra theo như Vô Trước và Thế Thân trình bày.

(1) Tức là một cái nhìn (kiến giải) nhị biên về hiện hữu.

(2) Được trích dẫn trong Tam Thập Tụng, tr. 42.

(3) Nguyên văn, “cái không bị chấp”.



Lăng-già không nêu trở gì về Vijnapti,⁽¹⁾ có thể là ngoại trừ một lần, nhưng đúng ra là nhằm trở đến cái kiến giải Prajnaptimàtra (Duy giả thiết) về thế giới, và dù cả trong trường hợp này đi nữa, sự nêu trở ấy cũng không đáng kể, khi xét rằng trọng lượng của toàn bộ thuyết giáo trong Lăng-già đặt vào Duy tâm chứ không phải Duy giả thiết (Prajnaptimàtra) hay Duy thức (Vijnaptimàtra) hay Duy danh (Nāmanātra) hay Duy phân biệt⁽²⁾. Bộ kinh không bàn dông dài về vấn đề thế giới chỉ là một cái tên gọi hay một sự biểu thị mà kinh dốc hết sức để thuyết phục người đọc rằng thế giới là chính cái Tâm, và rằng chỉ bằng cách thể chứng cái chân lý này trong cái tâm thức tự nội của chính mình mà chứng ngộ phát sinh. Do đó, cái tâm siêu việt hay chính cái Tâm, hay “Duy tâm” được làm thành đề tài chủ yếu của kinh. Theo đây thì kinh khác với giáo lý của Du-già: Du-già nhấn mạnh cái quá trình biến hóa xảy ra trong A-lại-da thức, và dĩ nhiên nó tạo ra phần lớn cái khía cạnh hiện hữu vốn phải chỉ được xem là thuộc ý niệm suông. Du-già không đi xa hơn nữa để mà bảo rằng có “Duy tâm” như cái nguyên lý của sự đồng nhất hóa trong đó tất cả mọi biểu hiện (vijnapti), mọi sự nhận biết (namana), mọi phân biệt (vikalpa), và một thế giới của đặc thù (vishaya - sai biệt cảnh tượng) không để lại dấu vết nào. Theo sở luận của Sthiramati (An Huệ), Tam Thập Tụng được xem là viết

-
- (1) Trừ phần “Tổng kệ” mà chúng ta có lý do để nghi ngờ rằng đây là phần được tạo ra về sau chứ không phải chính kinh. Trong phần “Tổng kệ” có những chỗ nhằm trở đến Vijnaptimàtra, chẳng hạn, ở câu 44 và 47.
- (2) Vikalpamātram tribhavam (tr. 186); Vijnaptimātra - Vyavasthavam (tr. 169); prajnaptimātram tribhavam (tr. 168); prajnaptimātram katham (tr. 26, 33)...



cho những ai không hiểu đúng (Yathàbhùtam - như thực) Duy tâm là gì, nhưng điều này không có nghĩa rằng Duy tâm (Cittamàtra) là Duy thức (vijñaptimàtra). Duy tâm có thể được đặt căn bản trên Duy thức hoặc chúng ta có thể nói rằng Duy tâm được tuyên bố như là một sự kiện của cái biết trực giác, học thuyết Duy thức tiếp nối sự thể hội này bằng luận lý Tam Thập Tụng, do đó có thể tạo thành một phần của nền tảng triết học của Lăng-già, nhưng chúng ta không được bỏ qua sự việc rằng có một sự khác nhau về quan niệm giữa chủ đề của Lăng-già với cách diễn dịch về hiện hữu có tính cách tâm lý học hay đúng hơn là tri thức luận của Du-già.

Về phần người viết, diễn tiến tự nhiên của thể thức giờ đây đáng lẽ là phải viết về sự liên hệ giữa Lăng-già với Đại Thừa Khởi Tín mà người ta vẫn thường gán cho là của Mã Minh (A'svaghosa) vì Đại Thừa Khởi Tín hầu như là một nỗ lực hệ thống hóa triết học của Lăng-già. Nhưng vì tôi đang chờ công bố một bản dịch Anh ngữ có xem sửa lại về bản văn Đại thừa quan trọng nhất này, cho nên tôi đành bỏ qua cơ hội bàn về đề tài này trong chương này.

II. KHÁI NIỆM VỀ VÔ SINH (Ànùtpada)

1. Bát-nhã Ba-la-mật-đa (Prajñàpàramità) và Lăng-già

Kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa (Bát Thiên Tụng - Ashtasahasrika) mở đầu bằng một chương nói về đời sống của vị Bồ-tát, được đặt căn bản trên sự thể chứng cái trí siêu việt (Bát-nhã - Prajñà), và một ý chính của nó đại khái như sau:



Khi được đức Phật hỏi làm sao để dạy cho vị Bồ-tát đạt sự toàn hảo của Bát-nhã, Tu-bồ-đề (Subhuti) bạch rằng: Không có vị nào như một Bồ-tát mà một người có thể đặt bàn tay mình vào, cũng không có cái gì được gọi là Bát-nhã (cái trí siêu việt); do đó, nói về sự đạt được Bát-nhã là vô nghĩa. Thực ra, suy nghĩ hay tưởng tượng rằng có cái gì đang hành tác và diễn tiến trái với ý niệm chân thực về cái Tâm (Citta) vốn thanh tịnh, tức là tuyệt đối vượt khỏi mọi hình thức vận hành. Cái được gọi là tâm trong hý luận thì phi tâm (acitta), dù nếu không có nó thì không thể đạt tới Tâm. Trong bất cứ sự việc nào đều có Tâm vốn là phi tâm và không phải hữu, không phải vô, không được nhận biết cũng không được thủ nhiếp.

Hơn nữa, được gọi là vị Bồ-tát thì không có trú xứ; do đó khi ngài thể chứng Bát-nhã thì ngài không trú vào đâu cả, không ở trong Uẩn nào trong năm Uẩn, tức là, không được đặt ngài vào trong một thế giới vật chất và hình sắc, hay trong một thế giới của tâm thức. Lại nữa, không có cái gì trong Bát-nhã cho người ta một manh mối để nắm bắt nó. Khi ta bảo rằng một vị Bồ-tát đã thể chứng Bát-nhã thì chúng ta có thể tưởng tượng rằng Bát-nhã đã nhập vào tâm thức của ngài, và hơn nữa, tưởng tượng rằng ngài đã bám lấy Bát-nhã như một bà mẹ đang ấu yếm, nâng niu đứa con nhỏ của mình. Nhưng điều này hoàn toàn thiếu bằng cứ. Vì giờ đây vị Bồ-tát ở trong một Tam-ma-địa đôi khi được gọi là Sarvadharmāprarigrihita (Ư nhất thiết pháp vô nhiếp thọ định - tức là, cái Tam-ma-địa không nhiếp thọ bất cứ cái gì cả), đôi khi được gọi là sarvadar-mānupādāna (Ư nhất thiết pháp bất sinh định - tức là, cái Tam-ma-địa không bị ràng buộc vào bất cứ cái gì cả). Ở đây, ngài đã vượt khỏi năm Uẩn, không có ý thức nào về sự hành tác



hay không hành tác, vì ngài chẳng để ý chút nào đến chính cái Tam-ma-địa, vì Tam-ma-địa đấy là phi hiện hữu (avidyanatva - vô sở hữu), không hiện diện đối với tâm thức của ngài. Tại sao? Bởi vì trong sự vô tâm (acitta) của ngài, ngài không có ham muốn, không tôn giữ sự chấp trước bằng bất cứ thứ gì. Trong tâm ngài, vốn là vô tâm, tức là khi ngài đang trụ trong tâm thức siêu việt của ngài, ngài không ý thức gì đến một thế giới của các đặc thù trong đó các sự vật luôn luôn được quan niệm trong sự đối nghịch.

Hơn nữa, Tu-bồ-đề nói tiếp, vị Bồ-tát trong khi nhận ra mình đạt được một cái tâm chứng ngộ, một cái tâm toàn tri, một cái tâm không có các lậu hoặc (àsrava), một cái tâm vô thượng, và một cái tâm vượt lên khỏi các sở đắc của hàng Thanh văn và Duyên giác, thì vị ấy biết rằng không có cái tâm nào như thế để nắm lấy như cái tâm mà ngài phải thủ nhiếp. Tại sao? Vì có cái có thể được gọi là sự vô tâm (acittatà) trong đó tâm và vô tâm được hòa lẫn làm một, và sự vô tâm này không thể được chỉ định là hữu và phi hữu (vô), và như thế, nó hoàn toàn vượt khỏi sự nhận thức và lĩnh hội của chúng ta.

Những ai chưa từng được tập quen với cách suy nghĩ của Phật giáo thì khi lần đầu tiên đọc các lời trên, sẽ thấy chúng phi lý đến tột độ. Hãy nghĩ đến một người vốn không phải người đi tìm một cái tâm không phải tâm, rồi tiếp nữa, hãy nghĩ đến sự việc anh ta không biết phải nắm bắt cái gì khi đối với những sự việc ấy, chúng ta có thể nghĩ rằng hình như anh ta đang ở trong chính sự chứng ngộ. Còn gì có thể phi lý hơn nữa? Và chúng ta được yêu cầu chớ hoảng hốt (uttràsita - kinh), sợ hãi (samtràsita - bố). Theo Bát-nhã Ba-la-mật, giáo lý Đại thừa hình như đang hải hành trên một đại dương giông tố, ở đấy con thuyền đã mất la bàn và



tất cả mọi dụng cụ đi biển của nó. Đây có thể thực sự là trường hợp của Phật giáo Đại thừa không?

Điều quan trọng nhất là người học Phật học phải hiểu ngay từ lúc khởi sự việc học của mình rằng Phật giáo không phải là một hệ thống triết học, không dính dáng gì đến những lập luận như thế, không có ý định trình bày một mẩu thức mạch lạc một cách luận lý cho tư tưởng. Điều mà giáo lý Phật giáo tuyên bố làm là khiến chúng ta thành thạo thực sự (Yathàbhutam) với các sự kiện tối hậu của hiện hữu. Nó đòi hỏi chúng ta phải nắm chắc các sự kiện được xây dựng trên kinh nghiệm cá nhân, vì khi đã được như thế thì tất cả những gì còn lại, kể cả tri thức, sự lý thuyết hóa, hay sự triết học hóa tự chúng sẽ theo sau tùy theo những đòi hỏi của một cái tâm trong đó kinh nghiệm xảy ra. Do đó, thật là một sự sai lầm lớn khi ta xem kinh điển Đại thừa là một chuỗi “những bàn luận về siêu hình học của trường phái Phật giáo Đại thừa” như Rājendralāla miṭra quan niệm. Trường phái Trung quán hay Du-già có thể có “siêu hình học” riêng trong các kinh của mình, nhưng hề chừng nào xét đến các kinh Đại thừa, trừ một số rất ít kinh, ta vẫn thấy các kinh này không có liên hệ gì tới siêu hình học hay tri thức luận; những gì mà các kinh này chứa đựng đều là những khẳng định cụ thể những sự kiện mà những người Phật tử Ấn Độ kinh nghiệm; tức là, chúng là những khẳng định trực tiếp nhất được đặt căn bản trên cái biết trực giác mà họ đã đạt được đối với đời sống tôn giáo. Những khẳng định của họ có thể không vững về luận lý hoặc không thể chấp nhận được, nhưng họ đã không mất đi cái thấy về các sự kiện hay các kinh nghiệm đã lóe sáng xuyên qua tâm thức của họ. Tất cả những nghịch lý, những mâu thuẫn, những bất khả thông hội của họ và cả đến tất



cả những tuyên bố có vẻ vô nghĩa lý của họ trước hết phải được thấu rút lại vào các trực giác của họ. Do đó, những người học Phật học cần phải kiên nhẫn đào sâu cho tới cái nền móng làm căn bản cho những tuyên bố ấy nếu họ muốn làm cho chúng lộ những bí mật thâm sâu nhất của chúng bị che phủ trong những nhóm từ và những mệnh đề chất phác và gây kinh hãi (samtrāsamāpta - kinh bố) của Bát-nhã Ba-la-mật-đa.

Tưởng cũng nên nhìn xem cái quan điểm phi tâm (acittā) về kinh nghiệm tôn giáo trong Bát-nhã Ba-la-mật-đa lại chuyển thành cái lý thuyết gọi là Duy tâm (Cittamātra) của Lăng-già. Cả hai đều xuất phát từ sự bất khả đắc hay bất khả tri (anutpalabhyamānatva) về thực tính tối hậu vượt khỏi cái nhị biên của hữu và phi hữu, của sinh và diệt; và trong khi cái này chấm dứt bằng một hình thức phủ định thì cái kia đi đến một khẳng định mà bảo rằng không có cái gì ngoại trừ Tâm, rằng độc nhất cái tâm là lời cuối cùng mà người ta có thể nói về thế giới. Tuy nhiên, ở dưới đáy của cả hai mệnh đề này chỉ có một kinh nghiệm độc nhất, vì cả hai đều nhằm vào sự thể chứng cái chân lý cơ bản độc nhất và đồng nhất. Vì chúng ta đã bàn về quan điểm Duy tâm của Lăng-già, chúng ta hãy tiến hành xem bộ kinh phải nói gì về cái được gọi là quan điểm bất sinh về hiện hữu (sarvadharmānam anutpada - nhất thiết pháp bất sinh). Điều này sẽ soi sáng không những cái lập trường của Bát-nhã Ba-la-mật-đa mà soi sáng cả cái thái độ chung của Đại thừa đối với các vấn đề của hữu thể học.

Trong khi Bát-nhã Ba-la-mật-đa chúng ta được gây ấn tượng bằng cái ý niệm về Không tính ('Sūnyatā) thì Lăng-già lại không thường nói đến ý niệm ấy. Thực ra, có những khẳng định về hiện hữu là giống như huyền ảo không có



thực tính hay bản thể, nhưng người ta có thể tìm thấy trong Lăng-già một nỗ lực rõ ràng nhằm nêu ra sự tự chứng sẽ hiển lộ cho chúng ta một cảnh giới vô sinh diệt, hay đúng hơn, theo kinh, một cảnh giới bất sinh. “Khi không có sự nhận thức ngay liền (hiện lượng - pratyaksha) về chân lý, thì không có sự thấy thực sự nguồn gốc của các sự vật, tất cả những kiến giải triết học này chấm dứt bằng hư vô luận”.⁽¹⁾ “Tất cả những kiến giải này” gồm những ý niệm như “Sự tương tục, sinh, hành tác, đoạn diệt, hiện hữu, Niết-bàn, con đường, nghiệp quả, chân lý v.v...”. Trong trường hợp này, chúng ta phải luôn luôn tiếp xúc với chính kinh nghiệm Phật giáo khi ta bàn đến những gì có vẻ là một lý thuyết triết học như đề tài của chương này, cái quan điểm bất sinh về hiện hữu.

2. Bất sinh (anutpàda) nghĩa là gì?

Đây là một trong những ý nghĩa cơ bản nhất của Phật giáo Đại thừa, và được phối hợp chặt chẽ và hầu như không thay thế nhau được với những thuật ngữ như không tính (‘sunya’), vô tự tính (asvabhava), bất nhị (advaita), thực tế (bhùtakoti - giới hạn tối hậu), Niết-bàn (Nirvana), vô tướng (animitta), vô nguyện (apranihita), v.v... Trong Lăng-già, ba thuật ngữ đầu thường được nêu chung với nhau. Do bởi sự không tính mà có bất sinh, và do bất sinh nên không có thế giới của những đặc thù trong đó có cái ý niệm về tự tính, và có cả cái ý niệm về nhị biên tính hay sự đối nghịch hay các cặp đối nghịch; và khi thể chứng được điều này thì người ta có cái được gọi theo chuyên môn là “vô sinh pháp nhẫn” (anutpattikàdharmashànti - cam nhận cái thực tính

(1) Các tr. 40-41.



không được sinh ra). Điều này đã được bàn ở một trong các chương trước đây của cuốn sách này.⁽¹⁾ Phần trích dẫn sau đây từ Lăng-già⁽²⁾ có thể giúp chúng ta hiểu mối liên hệ mật thiết giữa bốn thuật ngữ *không* ('sunyatà), *bất sinh* (anutpàda), *bất nhị*, (advaya) và *vô tự tính* (nishvabhàva):

“Bấy giờ Bồ-tát Mahàmati thỉnh bạch đức Phật rằng: xin Ngài nói cho con biết về bốn đặc trưng của hiện hữu. Khi con và chư Bồ-tát khác biết được chúng, chúng con sẽ nhanh chóng từ bỏ sự phân biệt về hữu và phi hữu và đạt sự thể chứng về trí tuệ tối thượng (anuttara-samyak-sambodhi - a-nậu-đa-là tam-muội tam-bồ-đề).

“Thế rồi Thế Tôn dạy: Này Mahàmati, hãy lắng nghe những gì Ta sắp nói cho ông biết. Cái ý niệm về không thuộc phạm vi của sự sáng kiến tưởng tượng (parikalpita - Biện kế sở chấp), và vì người ta có thể chấp vào thuật ngữ của phạm vi này nên chúng ta có các học thuyết về Không, Bất sinh, Bất nhị, Vô tự tính [tức là, với cái quan điểm về giải phóng chúng ta khỏi sự chấp thủ.]

“Một cách vắn tắt, có bảy loại không ('sunyatà): 1. Cái không về Tướng (lakshana), 2. Cái không về Tự tính (bhàvasvabhàva), 3. Cái không về Vô hành (apracarita), 4. Cái không về Hành (pracarita), 5. Cái không với ý nghĩa là không thể gọi tên của Hiện hữu (sarvadharmā-nirabhilāpya - nhất thiết pháp bất khả thuyết không), 6. Cái không của Cấp độ tối thượng, nghĩa là Thực tính tối hậu (Paramārtha - Độ nhất nghĩa đế), tức Thánh trí (Āryajñāna), 7. Cái không về sự Hổ tương (itaretara - bỉ bỉ không).

(1) Xem các tr. 150 - 152.

(2) Các tr. 73 và tiếp theo



“Cái không về Tướng (Tướng không) nghĩa là gì? Sự hiện hữu được định tính bằng sự tùy thuộc lẫn nhau: tính đặc thù và tính phổ quát đều không có khi cái này được xem tách biệt với cái kia; khi các sự vật được phân tích cho đến mức độ cuối cùng thì người ta sẽ hiểu rằng chúng không hiện hữu; cuối cùng, không có những khía cạnh của đặc thù như “cái này”, “cái kia” hay “cả hai”; không có những dấu hiệu sai biệt cực vi tối hậu. Vì lý do này nên bảo rằng tự tướng là không (trống rỗng). [Điều này có nghĩa rằng tướng không phải là một sự kiện tối hậu.]

“Cái không về Tự tính (Tự tính không) nghĩa là gì? Đây là vì không có sự sinh ra của tự chính cái ngã thể. [Tức là, sự đặc thù hóa là cấu trúc của chính cái tâm chúng ta; nghĩ rằng thực ra có những sự vật đặc thù như thế là một ảo tưởng; chúng không có tự tính, do đó mà bảo rằng chúng là không.]

“Cái không về Vô hành (Vô hành không) nghĩa là gì? Nghĩa là, từ lúc đầu tiên, có Niết-bàn được chứa trong tất cả các Uẩn mà không để lộ ra dấu hiệu gì về hoạt tính cả. [Tức là, những hoạt động của các Uẩn như các giác quan của chúng ta nhận thức đều không thật, trong tự bản chất, chúng là im lặng và không hành tác]. Do đó, chúng ta nói đến sự vô hành của các Uẩn là cái được định tính là không.

“Cái không về Hành (Hành không) nghĩa là gì? Nó có nghĩa rằng các Uẩn thoát khỏi cái ngã tính và tất cả những gì thuộc về ngã tính, và rằng mọi hoạt động mà chúng biểu hiện đều do bởi sự tập hợp (hòa hợp) của các nguyên nhân và điều kiện (nhân và duyên). [Tức là, tự chúng không phải là những nhân tố sáng tạo độc lập, chúng không có cái gì để có thể tuyên bố là thuộc “cái ngã” (àtman)]



của chúng, và các hoạt động tạo nghiệp của chúng được sinh ra bởi sự nối kết của nhiều nguyên nhân hay sự kiện.] Vì lý do ấy nên có cái mà ta nêu định là cái không về Hành.

“Cái không về sự Bất khả thuyết của tất cả các sự vật (nhất thiết pháp bất khả thuyết không) nghĩa là gì? Vì sự hiện hữu này phụ thuộc vào sáng kiến tưởng tượng (Biến kế sở chấp - parikalpita) của chúng ta nên không có tự tính nào trong nó (sự hiện hữu - thế giới này) có thể được gọi tên và được miêu tả bởi cú pháp của cái trí tương đối của chúng ta. Sự bất khả thuyết này được nêu trở ở đây là một hình thức của Không.

“Cái Đại không về Thực tính tối hậu (Đệ nhất nghĩa đế đại không) tức là Thánh trí nghĩa là gì? Khi trí tuệ tối thượng được thể chứng trong tâm thức nội tại của chúng ta, bấy giờ ta sẽ thấy rằng tất cả mọi lý thuyết, ý niệm sai lầm, và tất cả những dấu vết của tập khí (vāsana) từ vô thủy đều bị tẩy sạch và hoàn toàn trống không. Đây là một hình thức khác nữa của không.

“Cái không về sự Hổ tương (bỉ bỉ không) nghĩa là gì? Khi bất cứ một tính chất nào mà một sự vật có, nhưng tính chất này lại không có trong một sự vật khác, thì sự thiếu vắng này được nêu định là không. Chẳng hạn, trong cái nhà của 'Srigālamātri (Lộc Mẫu) không có voi, trâu, bò, cừu, v.v..., và ta bảo cái nhà này trống không. Điều này không có nghĩa là không có các Tỳ-kheo ở đấy. Các Tỳ-kheo là các Tỳ-kheo, nhà là nhà, mỗi thứ đều có đặc tính riêng của nó. Còn về voi, ngựa, trâu, bò, v.v... chúng sẽ được tìm thấy ở nơi riêng dành cho chúng, chúng chỉ không có mặt ở nơi được dành cho mọi người đây. Theo cách như thế, mỗi sự vật có những đặc trưng riêng của nó mà nhờ đó nó được



phân biệt với sự vật khác, vì những đặc trưng ấy không có trong cái sự vật khác ấy. Sự thiếu vắng ấy được gọi là cái không về sự Hổ tương.

“Này Mahàmati, đây là bảy hình thức của không và hình thức nêu sau cùng (bỉ bỉ không) trong bảy hình thức là loại thấp nhất mà ông cần phải tránh.

“Lại nữa, này Mahàmati, có sự bất sinh do tự nó chứ không có các sự vật được gọi là không được sinh ra, ngoại trừ khi người ta đang trú trong một Tam-ma-địa. Do đó, chúng ta bảo rằng có những bất sinh.

“Này Mahàmati, khi chúng ta bảo rằng không có các tự tính thì điều ấy nghĩa là bất sinh theo một ý nghĩa sâu xa hơn của ngôn từ. Tất cả các sự vật đều không có tự tính vì rằng chỉ có một sự tương tục ngay liên không gián đoạn và những biến đổi từ trạng thái này sang trạng thái khác được quán thấy khắp hiện hữu. [Nếu có cái tự tính không chịu bị ảnh hưởng của các thay đổi và biến hóa thì cái dòng sinh hóa này của vũ trụ sẽ không bao giờ xảy ra.] Đây là điều được định nghĩa là sự phi hiện hữu của tự tính.

“Này Mahàmati, khi chúng ta bảo rằng không có nhị biên tính thì điều ấy nghĩa là gì? Tất cả các sự vật hiện hữu theo từng cặp như sáng và tối, dài và ngắn, đen và trắng; cái này không thể bị tách khỏi cái kia. Tất cả các thứ như Luân hồi và Niết-bàn cũng thế, chúng không phải là hai. Không phải rằng ở đâu có Niết-bàn thì ở đấy cũng có Luân hồi, hay ở đâu có Luân hồi thì ở đấy cũng có Niết-bàn; vì Luân hồi và Niết-bàn phát sinh từ những nguyên nhân khác nhau. Tuy thế, Luân hồi và Niết-bàn không phải là hai, và tất cả các sự vật cũng thế, đều giống như Luân hồi và Bát-niết-bàn (Parinirvāṇa). [Nhị biên tính chỉ có thể



có được bằng sự mặc nhận một cái gì đó không có tính cách nhị biên. Niết-bàn và Luân hồi hiển nhiên là hai, không nên hợp nhất chúng một cách bừa bãi, nhưng hễ chừng nào chúng ta còn chấp vào cái tư tưởng nhị biên này thì chúng ta vẫn không thể đạt tới cái tâm điểm nhất hóa của tư tưởng là nơi thể chứng đời sống Phật giáo. Điều này vượt khỏi cái nhị biên của hiện hữu, mà ở đây gọi là phi nhị biên (bất nhị). Nay Mahàmati, vì vậy, ông phải tu tập trong Không, Bất sinh, Bất nhị và Vô tự tính.

“Đây là phần đức Phật diễn tả bằng các câu kệ:

“Ta đã luôn luôn thuyết giảng về Không vốn vượt khỏi sự thường hằng và đoạn diệt; Luân hồi giống như một giấc mộng; như huyễn ảo, và tuy vậy không có sự biến diệt của nghiệp.

“Bầu trời và Niết-bàn vốn là hai hình thức của Diệt (Nirodha) thì cũng như thế; người ngu phân biệt một cách sai lầm ở nơi không có hành động, nhưng người trí thì vượt lên trên hữu và phi hữu.

“Bấy giờ Thế Tôn nói với Mahàmati: Nay Mahàmati, Không, Bất sinh, Bất nhị và Vô tự tính - đây là những gì mà hết thảy chư Như Lai đều thuyết giảng trong tất cả các kinh; thực thế, không có kinh nào trong đó người ta không gặp giáo lý này. Nhưng nay Mahàmati, những gì được diễn tả trong các kinh đều phù hợp với cách suy nghĩ của tất cả các chúng sinh. Chúng phát xuất từ con đường đúng, chúng không phải là những lời nói được thiết lập trực tiếp trong chân lý của như như. Nay Mahàmati, ví dụ con nai khát tưởng ảo ảnh là nước và cứ khẳng khẳng với ý tưởng ấy mà không hiểu rằng ở đấy không có nước. Cũng thế, giáo lý của tất cả các kinh là một sự lôi cuốn cái thói quen phân



biệt của tâm ở phía các chúng sinh hữu tình. Nó không phải là lời nói về cái chân lý của như như mà trí tuệ tối thượng thiết lập. Do đó, này Mahāmāti, hãy thích nghi với cái ý nghĩa nội tại và đừng để cho ông bị mải mê trong các ngôn từ của giáo lý”.⁽¹⁾

Từ phần trích dẫn này, chúng ta có thể thấy rằng bốn thuật ngữ *không*, *bất sinh*, *vô tự tính* và *bất nhị* có cùng một nghĩa, hay đúng hơn, diễn tả rất nhiều khía cạnh của cùng một sự việc. Khi bảo rằng, tất cả các sự vật là không, không có nghĩa rằng tất cả là trống rỗng mà có nghĩa rằng các sự vật đặc thù như thế không có thực tính tối hậu. Sự đặc thù hóa là cấu trúc của tâm, nó không có sự sinh trong thế giới đối tượng, tức là vốn không có gì đã được tạo ra trong thế giới này có thể tuyên bố được là tuyệt đối chân thực, tức là, thuộc sở hữu của một tự tính. Vì hiện hữu cứ vẫn hình thành mãi mãi cho nên không có cái gì trong thế giới của những đặc thù vẫn giữ cái tự tính hay ngã thể của nó hay cái ngã tính không thể bị thay đổi và không thay đổi xuyên suốt sự thường hằng. Cái ý niệm về sự trở thành bao hàm một tương đối tính, tức là, nhị biên tính, và hễ chừng nào cái nhị biên tính hay cái đa phức tính này còn bị chấp là thực tính tối hậu thì cái thế giới chắc đặc và có vỏ cứng này vẫn sẽ còn ngăn cản sự thâm nhập của trực giác của chúng ta. Kết quả là sẽ không có sự hợp nhất của chủ thể và đối tượng của cái này và cái kia, của ngã và vô ngã, điều này có nghĩa là một sự tranh cãi mãi mãi giữa hai cái, và đưa đến sự bất ổn định mãi mãi. Khi không, bất sinh và vô tự tính được chấp nhận thì

(1) Trích các tr. 73-77.



bất nhị hay bất đa cũng phải được nhận biết là thực. Tất cả những thứ này là những ý niệm liên hệ với nhau.

Trong phần “Tổng kệ” chúng ta đọc thấy: ⁽¹⁾

“Bất sinh, như như, giới hạn tối hậu của thực tính (thực thể) là không - tất cả là những cái tên khác nhau để cùng gọi một sự việc ⁽²⁾, chớ có phân biệt một cách sai lầm mà xem chúng là phi hiện hữu.

“Vì trong thế giới *hasti* (bàn tay) cũng được gọi là *Kara*, và Indra (Đế-thích) cũng được gọi là *Sakra* hay *Purandara*, đối với tất cả các sự vật cũng thế, có nhiều tên gọi khác nhau [cho một và cùng một sự vật]. Chớ phân biệt một cách sai lầm mà xem chúng là phi hiện hữu.

“Sắc (*rùpa*) và không thì không khác nhau và bất sinh cũng không khác. Chớ phân biệt một cách sai lầm, tất cả các vọng kiến sinh khởi từ khẳng định rằng có sự khác nhau.

“Như như nghĩa là bất sinh” ⁽³⁾

3. Quan niệm của Phật giáo về Bất diệt

Nói một cách tương đối, bất sinh bao gồm bất diệt, và khi nhà triết học Đại thừa tuyên bố rằng hiện hữu có bản chất bất sinh thì có phải ông ta muốn bảo rằng thế giới như nó đang trong tình trạng hiện nay là bất tử và không

(1) Các kệ 683-685.

(2) Bản Phạn ngữ chỗ này ghi là *rùpasya* mà bản Đường không dịch từ gì tương ứng cả, trong khi bản Ngụy ghi là Pháp (法) tương ứng với từ *dharma* hay *bhava*.

(3) Kệ 675.



bị ảnh hưởng bởi luật nhân quả hay không? Kiến giải này khác thế nào với kiến giải mà những triết gia Ấn Độ khác với chủ trương cái giả thuyết về một đấng sáng tạo và sự bất tử của đấng ấy? Tóm lại, cái bất tử của Phật giáo khác với cái hình thức bất tử khác về mặt nào? Đây là câu hỏi mà Mahāmāti nêu ra và đặt nó theo hình thức sau đây:

“Học thuyết bất diệt (anirōdhānutpāda) mà Thế Tôn chủ trương theo con thấy thì hình như không khác gì với học thuyết của tất cả các triết gia. Vì các triết gia này cũng nói về sự bất tử của những tác nhân thuộc nguyên nhân cũng nhiều như chính Thế Tôn khẳng định sự bất tử của không gian, của Phi trạch diệt (Apratisaṃkhyā - nirodha) và của Niết-bàn. Các triết gia giải thích sự sinh khởi của thế giới từ một đấng sáng tạo và từ luật nhân quả, trong khi Thế Tôn cũng giải thích sự sinh khởi ấy là do bởi vô minh, khát ái và nghiệp. Cả hai bên đều chủ trương tính nguyên nhân, sự khác nhau chỉ ở tên gọi. Điều này cũng áp dụng cho các sự vật bên ngoài vốn được đặt điều kiện (duyên) ở bên ngoài. Do như vậy, không có sự khác nhau giữa các kiến giải của Thế Tôn và của các triết gia. Các triết gia chủ trương với các nguyên tử, các chủng tử cơ bản, đấng Tự tại, đấng Sáng tạo v.v..., và quả quyết sự bất tử của chín đối tượng này; trong khi đó Thế Tôn thì bảo rằng tất cả các sự vật không được sinh ra cũng không bị diệt mất mà các phạm trù về hữu và phi hữu không áp dụng vào đấy. Và rồi các thành tố không thể bị đoạn diệt, tự tính của chúng không được sinh ra cũng không bị diệt mất; di chuyển qua những con đường hiện hữu khác nhau, chúng vẫn giữ cái tự thể của chúng. Dù sự phân biệt mà Ngài chủ trương có cái gì đó khác biệt nhưng tất cả cũng được các triết gia nhận biết. Vì lý do này, Ngài vẫn đã không tỏ ra có khác



gì với học thuyết của các triết gia. Nếu có cái gì đó trong học thuyết của Ngài có khác với những gì của các triết gia, xin Ngài nói cho con biết. Khi xét đến quan niệm về bất tử thì quan niệm của Ngài và quan niệm của họ không tỏ ra có gì tương phản cả. Theo đức Phật dạy thì nhiều Như Lai không xuất hiện trong thế giới vào cùng một lúc, tại cùng một nơi. Nếu các triết gia cũng nêu các khẳng định giống như chính đức Phật, thì ta phải bảo rằng có nhiều đức Như Lai [chứ không phải một] (xuất hiện cùng một lúc, tại cùng một nơi).”.

Đây là cách Mahāmāti trình bày cái nghi ngờ của ngài về sự cùng nhau của lập trường Phật giáo với lập trường của các đối thủ của họ. Trong đoạn sau đây, đức Phật cố định nghĩa học thuyết của Ngài trái với cái gọi là học thuyết của các triết gia về vấn đề bất diệt hay vấn đề “bất sinh” và “bất diệt”:

“Này Mahāmāti, kiến giải của Ta không cùng một thứ với kiến giải của các triết gia, không những chỉ về sự bất diệt mà cả về sự sinh và sự thường hằng. Tại sao? Theo họ, có một cái tự tính mà họ khẳng định là sự bất tử và sự bất khả biến. Lập trường của Ta không phải thế, vì nó không rơi vào các phạm trù hữu và phi hữu. Nó vượt khỏi các phạm trù hữu và phi hữu, của sinh và diệt; nó không phải hiện hữu cũng không phải phi hiện hữu. Nó không hiện hữu như thế nào? Vì tự tính của các hình tướng không thể được khẳng định là hiện hữu. Chúng ta nhìn thấy chúng như là các hình tướng vốn không phải là những thực tính, chúng ta chấp (grahana) chúng mà cho là chúng đang ở trước chúng ta, tuy thế chúng thực sự không thể bị chấp. Vì lý do này nên mọi hiện hữu cần phải được xem là không hiện hữu cũng không phi hiện hữu. Nếu chúng ta biết rằng



những gì chúng ta nhìn thấy ở trước chúng ta chỉ là sự biểu hiện của chính cái tâm của chúng ta và nếu chúng ta trú ở bên trong chúng ta, trong đó không có sự phân biệt có tính cách nhị biên xảy ra, thì chúng ta thấy rằng không có gì động loạn trên thế giới. Người ngu tin chắc vào những hành động của họ và phân biệt trong đó chứ người trí thì không như thế.

“Này Mahàmati, chính là do sự phân biệt những cái không thực mà theo đó người ngu bị lẫn lộn hoàn toàn trong những phán đoán của họ. Đấy cũng giống như lâu đài của Càn-thác-bà hay những hình tượng được tạo ra bằng ảo thuật. Này Mahàmati, cũng giống như đứa trẻ quan sát người buôn bán do ảo thuật tạo ra đang hiện ra mà đi vào lâu đài của Càn-thác-bà rồi lại đi ra; trong trí óc mê lầm của nó, nó tưởng rằng tất cả sự việc này là thực và tin chắc vào sự việc ấy. Đối với người ngu cũng thế, họ lầm lẫn trong sự phán đoán về sinh và bất sinh, về cái được tạo ra và cái không được tạo ra; thực ra, không có sự xuất hiện, cũng không có sự biến mất của những hình tượng, do ảo thuật mà chúng ta khẳng định là được sinh ra hay biến diệt, vì không thể nêu tả chúng là hữu hay phi hữu. Người ngu tin một cách sai lầm vào sinh và diệt, chứ người trí thì không như thế.

“Này Mahàmati, sự không đúng thực có nghĩa rằng tự tính của các sự vật không được nhận ra một cách đúng thực như nó trong tự nó. Tuy nhiên, khi một kiến giải không đúng mà thù thắng thì có một sự chấp vào tự tính của các sự vật mà không nhìn thấy chúng nó trong sự tịch tịnh của chúng; và hễ chừng nào không nhìn thấy sự tịch tịnh này, thì sự phân biệt sai lầm sẽ không bị mất đi. Do đó, này Mahàmati, một kiến giải được đặt căn bản trên sự phi sắc



tướng thì cao hơn kiến giải được đặt căn bản trên sắc tướng, vì sắc tướng là nguyên nhân của sự sinh. Khi có sự phi sắc tướng thì sự sinh khởi của phân biệt bị chấm dứt, và có một trạng thái bất tử tức Niết-bàn. Nay Mahamati, người ta tìm thấy Niết-bàn tại nơi mà người ta nhìn thấy chỗ ở của thực tính trong ý nghĩa chân thực của nó và từ bỏ sự phân biệt tất cả những gì là tâm và tất cả những gì thuộc về tâm. Bấy giờ có sự thể chứng cái trí tuệ tối cao nằm trong tâm thức sâu thẳm nhất của Như Lai. Điều này Ta gọi là sự tịch tịnh (vivikta) và Niết-bàn”.⁽¹⁾

4. Bất sinh nghĩa là vượt khỏi tương đối tính

Một trong những sự phê bác chủ yếu của Lăng-già đã tỏ lộ khắp bộ kinh này là sự vô minh và do đó cái trạng thái luôn luôn bị câu thúc là do bởi người ta tạo ra sự phân biệt sai lầm về tự tính của hiện hữu. Tức là, vì chúng ta quá mê đắm vào các phạm trù hữu và phi hữu, sinh và diệt, sự tạo lập và sự hủy hoại, v.v..., vốn là những sản phẩm của phân biệt, nên chúng ta không thể nhìn suốt vào chân lý và thực tính của các sự vật, chúng ta phải thoát ra khỏi sự câu thúc của cái gọi là sự cần thiết thuộc luận lý về những đối lập và quay trở về cái kinh nghiệm cơ bản nếu như chúng ta có được mà nhìn thấy và diễn dịch các sự vật bằng cái trí tuệ được hiển lộ ở trong kinh nghiệm ấy và do bởi kinh nghiệm ấy. Nhờ vào cái kinh nghiệm cơ bản này, vốn không thuộc luận lý mà phát sinh do tu tập, mà ta thủ đắc được sự hiện hữu trong ý nghĩa chân thật của nó, tất

(1) Các tr. 197-200, theo bản Đường. Xem phần tóm tắt ở trước đây và xem phần dịch từ bản Phạn ngữ ở dưới phần “Duy tâm” của tập nghiên cứu này.



cả mọi giàn giá và kiến trúc của tri thức do đó mà bị phá bỏ, và điều được gọi là cái trí vô phân biệt (avikalpajnana) trong thuật ngữ học Đại thừa sẽ tỏa sáng, và kết quả là chúng ta thấy rằng tất cả các sự vật là không sinh ra, không được tạo lập và không bao giờ tiêu diệt, và thấy rằng mọi tướng trạng đều giống như những hình tượng được tạo ra bằng ảo thuật, hay giống như một giấc mộng, những cái bóng được phản chiếu trên mặt tấm màn của sự tịch tĩnh miên trường. Con mắt Đại thừa luôn luôn nhìn vào chính cái màn, nhưng nó sẽ ý thức về tấm màn khi cái màn được phân biệt với những cái bóng vốn chính là những phân biệt. Điều này không phải là một thủ đắc toàn hảo, Lăng-già muốn tiếp tục đi xa hơn mà tuyên bố rằng tấm màn của thường hằng cũng phải bị loại bỏ, và chỉ có như thế thì vô minh mới bị xua tan vĩnh viễn mà để cho chúng ta hoàn toàn tự do và không bị trở ngại trong mọi cái thấy và hành động của chúng ta. Khi chúng ta đến đỉnh điểm này của nhận định thì chúng ta thể hội được điều gọi là tất cả các sự vật đều bất sinh và chúng ta phù hợp với Vô sinh pháp nhẫn (Anutpattika-dharma-kshanti).

Khi các câu kệ sau đây⁽¹⁾ được nhìn trong ánh sáng này, thì học thuyết bất sinh, vô nguyên nhân v.v... sẽ trở nên hoàn toàn dễ hiểu, và như Bát-nhã Ba-la-mật-đa đã báo cho biết, học thuyết ấy sẽ không còn làm ta kinh sợ nữa.

(1) Các tr. 200-204, dịch thoát về các câu kệ 86-96, xin xem ở trên. Tôi xin nói thêm rằng toàn bộ chuỗi kệ từ 86-1171 đều được lập lại hết ở phần "Tổng kệ" nhưng có thay đổi đôi chút. Xem các tr. 337-341, các kệ 581-613. Sự tái xuất hiện trong phần "Tổng kệ" của quá nhiều câu kệ vốn là những câu kệ thuộc riêng phần chính văn, gợi cho ta những vấn đề đáng chú ý về việc biên soạn Lăng-già.



97. “Bảo rằng tất cả các sự vật được phát sinh không do nguyên nhân là vì các sự vật không thể được miêu tả bằng các thể cách thuộc tương đối tính như hữu và phi hữu, năng phân biệt và sở phân biệt. Đây là điều mà ta gọi là bất sinh.

98. “Cái tâm được rút ra khỏi khách quan tính (tức các sự vật bên ngoài) và thoát khỏi hai tự tính (svabhāva) ⁽¹⁾, cái tâm đạt được bởi một sự đột chuyển (parāvṛitti) tại căn bản của tâm thức - đây là cái mà ta gọi là bất sinh.

99. “Không phải sự hiện hữu bên ngoài, không phải phi hiện hữu; thực vậy, nó vượt khỏi sự chấp của tâm và vượt khỏi mọi kiến giải triết học; đây là điều được định tính là bất sinh.

100. “Tất cả các từ như “không”, “vô tự tính”, v.v... phải được hiểu như thế. Chúng ta bảo cái gì đó là không không phải do bởi sự rỗng không mà do bởi sự bất sinh.”

Ý ở đây muốn nói là học thuyết Phật giáo về Không không phải là một sự đoạn diệt tuyệt đối mà chỉ là một sự bác bỏ một thể giới tương đối được xem là thực tính tối hậu, nơi mà sinh và diệt thực sự xảy ra. Tuy nhiên, điều này không có nghĩa rằng đằng sau cái thể giới hình tướng này lại có một cái gì trái với nó và thực sự là thực, khác biệt với hiện tượng giới. Theo Đại thừa, thể giới danh và sắc ở bên ngoài và thể giới tư tưởng và cảm thọ ở bên trong đều chỉ là sự cấu trúc của tâm, và khi tâm ngưng dứt thì sự dẹt nên một thể giới của các đặc thù cũng bị chấm dứt. Sự chấm dứt này được gọi là không hay bất sinh, nhưng

(1) Kiến giải Biến kế sở chấp (Parikalpita) và Y tha khởi (paratantra) về hiện hữu.



đấy không phải là sự xóa sạch hiện hữu, mà trái lại đấy là sự nhìn thấy hiện hữu thực sự bị làm hại bởi các phạm trù của phân biệt. Do đó, Phật giáo chủ trương tính nguyên nhân trên căn bản rằng các sự vật trở thành được thấy và trở thành không được thấy, và Phật giáo chỉ bác bỏ cái kiến giải cho rằng nguyên nhân có nguyên nhân tính có cái giới hạn đầu tiên của nó, đã khởi sự từ một nguyên nhân tiên sơ hay cái tác tố có tính cách nguyên nhân là một thực tính tối hậu cố định. Phần trích sau đây cần được hiểu dưới ánh sáng ấy:

101. “Có một sự nối kết của chuỗi nhân duyên (nhân duyên cộng tập), nhờ đó mà các sự vật trở thành hiện hữu và biến diệt. Nếu sự nối kết này được tháo gỡ ra thì sẽ không có sinh, không có diệt.

102. “Ngay khi có một sự tháo gỡ nào đó trong cái chuỗi nhân duyên hỗ tương ấy thì sẽ không có hiện hữu; sự nhất thể và sự tách ly là những ý niệm mà các triết gia dựa vào lấy để phân biệt [nhân duyên].

103. “Không có cái gì thực sự được sinh ra - hữu, phi hữu (vô) và phi hữu phi phi hữu; chỉ có một sự kết hợp trong đó người ta nhìn thấy các sự vật trở thành hiện hữu và biến diệt.

104. “Chỉ nhờ vào những ý niệm qui ước mà chúng ta nói đến một chuỗi nhân duyên nối kết với nhau. Khi có sự đứt đoạn xảy ra trong chuỗi ấy thì không có sự sinh nào.

105. “Vì có sự thiếu vắng của sự sinh nên chúng ta gọi nó là bất sinh, thực ra chỉ có một chuỗi tương tục; và như thế chúng ta tránh những lầm lạc của các triết gia. Người ngu không hiểu được điều ấy.



106. “Ngoài sự kết hợp thì không có gì để được xem là được sinh ra; nếu kẻ nào bảo rằng có thì kẻ ấy phạm lỗi trái với học thuyết nhân duyên; kẻ ấy là kẻ phá hủy chuỗi nhân duyên.

107. “Nếu chuỗi nhân duyên là [một cái gì ở bên ngoài các sự vật chịu ảnh hưởng bởi nó], giống như một ngọn đèn soi sáng nhiều đồ vật, thì phải có một cái gì đó ở đâu đó [được gọi là chuỗi, nhưng] hoàn toàn khác với cái [thực sự] là nó.

108. “[Những sự vật như thế, nếu có, sẽ] không có tự tính, không được sinh ra và tự bản chất sẽ giống như bầu trời; những chuỗi như thế là những thực tính khác với cái thực tính thực sự, chúng là những gì mà người không có trí chủ trương.

109. “Có một loại bất sinh khác là chính cái chân lý mà người trí thể chứng; họ trú trong sự hòa hợp với cái chân lý bất sinh này và sự sinh của nó [là cái thực sự tạo nên] cái bất sinh.

111.⁽¹⁾ “Vô minh, ái, hành, v.v... là những chuỗi nhân duyên bên trong; cây, hòn đất sét, đồ dùng, bánh xe, các chủng tử, các thành tố v.v... tạo nên chuỗi nhân duyên bên ngoài.

112. “Nếu có một cái gì đó sinh ra ở đâu đó ngoài những thứ này và tuy vậy được nêu định bởi chuỗi nhân

(1) Trong nguyên bản của Suzuki, câu 110 bị bỏ lướt. Chúng tôi thấy bản dịch Lăng-già của tác giả, câu 110 như sau: “Khi toàn bộ thế giới này được xem là sự nối kết, là không có gì ngoài sự nối kết, thì bấy giờ tâm đạt được sự tĩnh lặng.”



duyên, thì điều này trái với cái quan điểm chủ trương duy nhân duyên, và không phù hợp với giáo lý chân chính.

113. “Nếu bảo rằng sinh thực sự là phi hiện hữu, thì có ai mà biết được sự nối kết? [Nhưng trong phạm vi các giác quan quy ước của chúng ta thì] có sự tương duyên và sự sinh, và vì lý do này nên chúng ta chủ trương học thuyết nhân duyên.

114. “Những phạm trù như hơi nóng, tính trôi chảy, sự vận động, tính rắn chắc v.v... là do người ngu phân biệt; đấy là những sự nối kết; chúng không thể được nêu định là các phạm trù (các loại), và do đó, chúng không có tự tính”. (1)

5. Bất sinh, chân lý siêu việt, và sự Thường hằng bất khả tư nghì

Chúng ta biết rằng có hai lập trường mà nhà tư tưởng Đại thừa thường chủ trương để tấn công các vấn đề hữu thể học. Nếu chúng ta không biết vào lúc này ông đang chủ trương lập trường nào trong hai lập trường ấy thì chúng ta sẽ thấy rằng ông thường hay tự mâu thuẫn với chính ông. Một lập trường là lập trường qui ước luận, và lập trường kia, nếu cần nêu, là một lập trường siêu hình học cao cấp. Nếu ta nêu định lập trường thứ nhất là lập trường tương đối thì chúng ta có thể gọi lập trường sau là lập trường tuyệt đối. Từ quan điểm tương đối hay qui ước, Đại thừa chấp nhận rằng có nhân duyên và thế giới vận hành từ một trạng thái này sang trạng thái khác phù hợp với qui luật này, nhưng Đại thừa từ chối mà không cho sự tương tục

(1) Các tr. 200-204.



này có một giá trị tuyệt đối, vì sự tương tục này chỉ là thực trong phạm vi các giác quan (căn) của chúng ta mà thôi. Duy quy ước hay duy thực gây thơ rối lại không làm thỏa mãn thực sự cho những đòi hỏi sâu hơn của tâm thức tôn giáo. Cho nên các nhà Phật học đòi hỏi chúng ta phải vượt khỏi thế giới của hình tượng này vốn là thế giới mà trong đó mọi sự sinh và diệt đều được giả thiết là thực một cách khách quan. Tuy vậy, một phạm vi vượt khỏi các giác quan phải được mở ra từ bên trong chúng ta. Khi chúng ta theo đuổi cái tiến trình khách quan của chúng ta thì người ta có thể bảo rằng chúng ta không đến mức cuối được. chuỗi xích này dẫn đến chuỗi xích khác, sự kết hợp không có sự khởi đầu cũng không có sự kết thúc. Giờ đây chúng ta rút lui và đào sâu dần xuống đến tận lớp đá nền tảng của tâm thức. Khi chúng ta làm như thế, theo Lăng-già bảo, thì cuối cùng sẽ xảy ra một sự đột biến (*paràvritti*) rõ ràng trong tâm của chính chúng ta. Ở đây mở ra một viễn cảnh mới trong đó chúng ta không bao giờ mong chờ một điều gì thuyết phục chúng ta về mặt tôn giáo hay về mặt tinh thần. Từ lúc đầu, chúng ta đã rằng chúng ta không thể xuống đủ sâu để tiếp xúc với bất cứ cái gì siêu việt. Nhưng giờ đây cái kinh nghiệm mới truyền cho chúng ta một niềm tin mới mà từ trước chúng ta hoàn toàn không biết tới. Đây là một lập trường siêu cảm quan tuyệt đối, đây là Thánh trí (*Āryajñāna*), sự thể chứng những gì ở bên trong chúng ta mà bộ kinh vẫn nhắc đi nhắc lại hùng hồn. Và chính từ quan điểm này mà bây giờ thế giới mới được miêu tả là bất sinh, vô tự tính, tuyệt đối không và chẳng bị nhân duyên hạn chế chút nào. Bất sinh (*anutpada*) hay Không không thuộc phạm vi của tâm thức tương đối của chúng ta. Về mặt này bộ kinh hoàn toàn rõ ràng để khỏi phạm khinh



suất. Sự phát triển và sự xác quyết sau này trong trường phái Trung quán về khái niệm về hai chân lý, Tục đế (Samvritti) và Đệ nhất nghĩa đế (Paramàrtha) hay thế tục và siêu việt là kết quả tự nhiên của các lập trường mà Lăng-già chủ trương.

Để chứng tỏ, dù có phần lập lại quá đáng rằng sự bất sinh của tất cả các sự vật (nhất thiết pháp bất sinh - sarvadharmànām- anutpādam) là nhằm trở đến một thế giới không bị đầy tràn bởi những dư kiện cảm quan, tôi xin trích dẫn đoạn sau đây:⁽¹⁾

“Lại nữa, này Mahāmati, chư Như Lai trong quá khứ, vị lai và hiện tại bảo rằng tất cả các sự vật là không được sinh ra. Tại sao? Tất cả các sự vật⁽²⁾ là không được sinh ra vì chúng là những biểu hiện của cái tâm của chính chúng ta và chúng không có thực tính của chính chúng và chúng ta có thể nói về điều này rằng chúng là hiện hữu hay phi hiện hữu, hoặc rằng chúng được sinh ra.

“Này Mahāmati, tất cả các sự vật đều giống như sừng của một con thỏ, hay một con ngựa, hay một con lạc đà. Vì chúng bị phân biệt một cách sai lầm do bởi những phán đoán lầm lạc mà những người ngu và những kẻ bị rối loạn chủ trương, nên chúng có vẻ hiện hữu mà thực ra thì chúng không được sinh ra. Tất cả các sự vật vốn tự bản chất của chúng là không bao giờ được sinh ra. Điều này chỉ có thể

(1) Tr. 62.

(2) Toàn bộ bản văn, khi thì sarvabhāva (nhất thiết hữu), khi thì sarvadharmā (nhất thiết pháp) là không được sinh ra vì chúng ta là những biểu hiện của cái tâm của chính chúng ta và chúng không có thực tính của chính chúng và chúng ta có thể nói về điều này rằng chúng là hiện hữu hay phi hiện hữu, hoặc rằng chúng được sinh ra.



được hiểu bằng trí tuệ tối thượng nằm sâu trong phần sâu kín của tâm thức và không thể hiểu được bằng cái trí phân biệt và nhị biên của người ngu hay kẻ bị rối loạn. Các phạm vi của trí tuệ tối thượng và của trí tương đối không cùng ở trên một bình diện. Cái thế giới trong đó thân thể chúng ta được nuôi dưỡng và những công việc thực dụng được tiến hành và trong đó chúng ta ở, cái thế giới được định tính như thế này sinh khởi từ A-lại-da thức khi A-lại-da thức tự phân ra thành cái bị chấp và cái chấp; theo đó người ngu bị trói buộc vào cái kiến giải nhị biên về các sự vật mà nghĩ rằng có sinh, trụ và cuối cùng có diệt, và hơn nữa, họ tưởng tượng rằng thực sự có sự sinh ra của các sự vật phải được đặt dưới các phạm trù hữu và phi hữu. Do đó, này Mahāmāti, ông phải kiên trì tu tập điều này”.

Việc nêu trở đến sừng thỏ cần phải được giải thích. Như các kinh nghiệm cảm quan thông thường về chúng cho biết, thỏ thì không có sừng, và điều này cung cấp một trong những dẫn dụ hay những minh họa rất quen thuộc đối với các triết gia và luận lý gia Ấn Độ giúp họ lập luận về sự phi hiện hữu hay sự trống rỗng. Do đó mà Lăng-già thường nêu những ám chỉ về sự minh họa này khi sự bàn luận quay sang vấn đề bất sinh hay những đề tài tương tự khác. Điều mà bộ kinh khẳng định sự việc này là học thuyết bất sinh không nên được hiểu theo cùng ý nghĩa với sự không có sừng trên đầu một con thỏ. Trong trường hợp ấy, sự không có sừng thuộc về phạm vi của trí tương đối trong khi bất sinh là một trong những tuyên bố xuất phát trực tiếp từ kinh nghiệm tôn giáo cao nhất trong đời sống Phật giáo, và đương nhiên nó vượt khỏi một thế giới chỉ gồm những dữ kiện cảm quan suông. Sự việc thỏ không có sừng chỉ có ý nghĩa khi nó tương phản với một con bò có một cặp sừng.



Do đó, loại phi hiện hữu hay bất sinh này là một loại tương đối và không có sự so sánh nào giữa nó và học thuyết Phật học về bất sinh. Còn có một ý nghĩa khác nữa trong đó sự so sánh này không thể làm sáng tỏ sự bất sinh. Vì cái ý niệm con bò có sừng là một sản sinh của sự phân biệt hư ảo vì những cái sừng ấy không có thực tính giống như các đối tượng khác trong thế giới của các đặc thù này. Khi một cái gì tương phản với một sự vật không còn hiện hữu nữa thì sự tương phản ấy tự nó sẽ mất ý nghĩa. Còn có một khía cạnh khác đối với sự so sánh này làm cho nó không thích đáng cho sự hiểu biết đúng đắn học thuyết bất sinh của Phật giáo tức là bảo rằng, khi chỉ riêng con thỏ được xét trong khía cạnh tuyệt đối của nó mà không nhằm trở đến bất cứ sự vật nào ở bên ngoài thì chúng ta không thể có khẳng định nào hoặc xác nhận hay phủ nhận về sừng của nó. Đây là điều mà kinh Lăng-già muốn trở đến khi kinh bảo rằng chân lý tuyệt đối vượt khỏi những phạm trù tương đối của hữu và phi hữu (vô) như trong trường hợp sừng của con thỏ. Không những sự không có sừng trên con thỏ là một xác nhận tương đối mà chính cái ý niệm ấy còn là một kết quả của phân biệt. Khi chỉ riêng tự chính con thỏ mà thôi chứ không nhằm trở bất cứ cái gì được nêu ra trước chúng ta thì chúng ta có thể nêu ra lập luận nào, suy diễn nào, liên hệ nào và bàn cãi nào về nó? Quả thực đây là sự bất sinh của tất cả các sự vật như các nhà Đại thừa chủ trương ⁽¹⁾.

Khi ý niệm về bất sinh (anutpāda) được diễn tả bằng một hình thức tích cực hơn thì nó là sự thường hằng không

(1) Đây là một đoạn trích của lập luận về sừng thỏ ('sa'savishāna) đã được bàn qua ở các tr. 51-53ff.



thể nghĩ bàn (Nityam acintyam - thường bất tư nghĩ). Chân lý ở bên trên phạm trù nhân duyên và không bị ảnh hưởng bởi sinh và diệt thì nó không thể được diễn tả bằng cách nào khác sự thường hằng, và vì sự thường hằng này là một sự tuyệt đối và không tương phản với vô thường hay sự tạm bợ, nên nó hầu như được nêu định một cách thích hợp nhất là bất khả tư nghĩ. Cho nên ở đây chúng ta có “nityam acintyam” như là phạm vi của trí tuệ tối thượng thể chứng được trong tâm thức sâu thẳm nhất của người ta, như là ý nghĩa tối hậu được đóng bằng dấu ấn như như (Yàthātathyamudrà - như thực ấn).⁽¹⁾ Điều này sẽ được chứng tỏ theo ý nghĩa nào trong các trang sau đây.

Mahāmāti muốn biết có sự khác nhau nào giữa chính kiến giải của đức Phật về ý nghĩa của thường hằng bất khả tư nghĩ và kiến giải của các triết gia vốn cũng nói về những kẻ tạo dựng (kàraṇa - tác giả) hay những nhân tố sáng tạo như thế. Đức Phật giải đáp: “Những gì mà các triết gia quan niệm thì không thể được thiết lập như thế vì ý niệm của họ về một nguyên nhân thì không đủ, vì kẻ gây nguyên nhân vốn không có lý do để được thiết lập như là thường hằng. Cái mà họ cho là thường hằng thì tự bản chất nó là cái gì không thường hằng. Kiến giải của họ được xây dựng trên một sự đối chiếu không thích hợp: Vì sự thường hằng của họ là tương phản với các sự vật không thường hằng, tức là, các sự vật tạm bợ của một thế giới tương đối. Cái thường hằng của họ là một thường hằng có điều kiện (hữu vi) chứ không phải bất khả tư nghĩ hay siêu việt, thường hằng của họ không có giá trị về thực tính. Nó cũng giống như sừng thỏ. Nó chỉ được nói về, nó hiện hữu trong ngôn

(1) Tr. 159ff và tr. 166.



ngữ của chúng ta, nó là thực nhưng không có thực tính tương ứng. Các triết gia không thể hiểu được ý nghĩa của *svaheṭulakṣhaṇa* (nhân tự tính) mà theo đó đức Phật nêu khẳng định của Ngài về sự thường hằng bất khả tư nghì. Đây là trạng thái mà tất cả chư Như Lai thể chứng được trong tâm thức sâu thẳm nhất của chư Vị và chư Bồ-tát nhằm vào đây làm sự tối hậu của đời sống tu tập hằng ngày. Dựa vào kinh nghiệm này là kinh nghiệm không bị ảnh hưởng bởi những phạm trù luận lý về hữu và phi hữu mà là một sự tự chứng không cần đến những chứng cứ bên ngoài, lập trường của đức Phật là không thể bị công kích được. Nó hoàn toàn khác với quan niệm của các triết gia về một tác giả; nó là một cái gì không được tạo ra và không tạo ra. [Chúng ta có thể nói là một cái gì bất sinh], nó giống như hư không, Niết-bàn, tịch diệt và do đó nó có thể được định nghĩa một cách thích hợp nhất là sự thường hằng bất khả tư nghì (*nityācintyātā*).⁽¹⁾

Cái “thường hằng bất tư nghì” này cũng được gọi là chân lý đúng như chân lý, hay trí tuệ tối thượng được thể chứng bằng tâm thức sâu thẳm nhất của chư Như Lai. *Nityācintaveyam tathāgatānāṃ pratyātmāryajñānādhiḡmatatathā*⁽²⁾ (thử thường bất tư nghì, thị chư Như Lai tự chứng Thánh trí sở hành chân lý). Sự bất sinh có một ý nghĩa tích cực chỉ có thể hiểu được bằng một kinh nghiệm mà thôi. Nhưng vì cuộc sống hằng ngày của chúng ta quá bị đè nặng và lệch lạc bởi những tiên kiến tri thức và đạo đức nên Lăng-già có những cố gắng táo bạo để giúp chúng ta thoát khỏi sự phiền phức tai hại này. Do đó, mà kinh

(1) Trích các tr. 59-61.

(2) Tr. 60, d. 8-9.



không tỏ ra mỗi một khi lặp lại cái ý nghĩa của sự vượt lên mọi hình thức nhị biên, - và điều này là bằng kinh nghiệm chứ không bằng tri thức. Tại sao? Vì tri thức là một tên gọi khác của phân biệt (vikalpa), và phân biệt là người xây dựng nên một thế giới của các đặc thù. Hễ chừng nào một người còn ở trong những trói buộc như thế thì không có hy vọng gì về việc giải thoát cho anh ta.

6. Quan niệm tích cực về Bất sinh

“Tại sao tất cả các sự vật đều bất sinh?”

“Vì không thể nêu định chúng là cái được tạo ra hay cái tạo ra, vì chúng không có người sáng tạo (tác giả).

“Tại sao chúng không có tự tính?”

“Vì khi chúng được nhìn lại bằng trí tuệ tự nội (svabuddhi - tự trí),⁽¹⁾ các phạm trù như đặc thù tính và phổ quát tính đều không thể áp dụng cho chúng được.

“Tại sao tất cả các sự vật không đi cũng không đến?”

“Vì dù cho chúng được định tính bằng những tướng trạng của đặc thù và phổ quát, thì những tướng trạng này, sự đến và sự đi, cũng không đến, cũng không đi.

“Tại sao tất cả các sự vật không bao giờ ngưng hiện hữu?”

“Vì sự việc chúng không có tự tính khiến không thể nắm bắt chúng được.

“Tại sao tất cả các sự vật là vô thường?”

(1) Cũng được gọi là “pratyātmadhigatabuddhi” (tự chứng sở chứng trí), tr. 166, d. 4.



“Bởi vì ngay khi chúng mang lấy các hình tướng [hay xuất hiện với những tướng trạng đặc thù], chúng cũng mang bản chất vô thường.

“Tại sao tất cả các sự vật là thường hằng?

“Vì chúng mang lấy các hình tướng [hay xuất hiện với những tướng trạng đặc thù], chúng [thực sự] không mang những hình tướng như thế, và thực ra không có gì được sinh ra, không có gì mất đi”.⁽¹⁾

Khi tuyên bố rằng không có sự sinh của bất cứ sự vật nào, rằng tất cả là không và không có tự tính, chúng ta có thể đi đến một kết luận sai lầm rằng: Nếu thế thì việc tu tập của chúng ta để tẩy sạch các phiền não ô nhiễm và thể chứng trí tuệ tối thượng có ích lợi gì đâu? Há chẳng phải đây toàn là một giấc mộng, một hiện tượng được tạo ra bằng ảo thuật mà bên trong chẳng có thực tính nào đó sao? Vì cách suy nghĩ như thế cho nên Phật giáo, nhất là Phật giáo Đại thừa đã bị phê bác. Nhưng như chúng ta đã khẳng định mãi hoài, những ai chủ trương kiến giải này thì đều vẫn còn trong vòng trói buộc của những phán đoán và những phân biệt sai lầm. Luận đề chủ yếu của Lăng-già ngoài bức thông điệp về tự chứng của kinh có thể được xem là để loại bỏ hình thức suy diễn sai lầm này. Do đó đức

(1) Các tr. 115-116 và t.t, tr. 166, ở đây đức Phật bác bỏ mệnh đề “Tất cả các sự vật không được sinh ra” mà các triết gia thiết lập, vì họ cố gắng xây dựng mệnh đề ấy trên luận lý của phân biệt. Đức Phật cũng khẳng định như thế, nhưng trong trường hợp của Ngài, vốn là một cái biết trực giác không thể nêu được bằng hý luận. Ngoài ra không có cái trí nào của Phật giáo lại bị ô nhiễm vì những động lực quy ngã.



Phật⁽¹⁾ tuyên bố, học thuyết về phi hữu (abhava) thực ra là một phương tiện mà nhờ đó người ngu tách khỏi sự tưởng tượng (parikalpita) và phân biệt (vikalpa) sai lầm, và khi họ được tách khỏi những thứ ấy và nhập vào hàng Thánh chúng (Àrya), thì họ sẽ hiểu rằng quả thực có một cái gì đó thực sự tồn tại và có tự tính. Con mắt nhìn thấu suốt vào chân lý là con mắt của trí tuệ (prajñācakṣuṣ - tuệ nhãn).⁽²⁾

Cái gì đó không được sinh ra này và giờ đây được khẳng định một cách tích cực là tathatā, như như, như đã được bàn ở trên nhưng như như vẫn có một mùi vị tri thức. Nếu muốn, thì đây là một khẳng định với một ý nghĩa thuộc về hữu thể học mà qua đó tôi muốn trở biểu từ Àryajñāna-svabhāva-vastu (Thánh trí tự tính sự), hay Àrya-vastu-svabhāva⁽³⁾ (Thánh sự tự tính). Vastu thường có nghĩa là “một sự vật hiện hữu thật sự” hay “bản thể của một sự vật”, nhưng trong Phật giáo nó rất thường có nghĩa là một sự vật đặc thù trong thế giới của các đặc thù và không nhất thiết phải được hiểu theo một ý nghĩa siêu hình học. Điều này đặc biệt quan trọng vì Phật giáo vốn là một hình thức của lý niệm, không dễ gì chấp nhận những thể cách mang mùi vị của một sự diễn dịch về hiện hữu có tính cách duy thực. Dù thế nào đi nữa, sự hiện hữu của một vastu (sự) được Lăng-già xác nhận, mà tự tính của nó là trí tuệ tối thượng đang ở trong bề sâu thẳm của tâm thức chúng ta.

(1) Tr. 163 và tt.

(2) Xem thêm tr. 140, d. 4.

(3) Tr. 165, xem thêm tr. 50, ở đây Mahāmāti thỉnh cầu đức Phật giảng về Àrya-jñāna-vastu (Thánh trí sự) vốn là căn bản của sự phân biệt một trăm lẻ tám đề mục.



Vastu thường được dịch là *sự* (事) trong các bản Hoa ngữ, và bản Tống cũng ghi như thế ở đây nhưng bản Ngụy lại dịch là *bổn hữu* (本有) nghĩa là “sự hiện hữu từ nguyên gốc” và bản Đường dịch là *diệu vật* (妙物), “sự vật kỳ diệu”, phần dịch kệ⁽¹⁾ dưới đây rõ ràng đã tỏ ra rằng *vastu* ở đây có một ý nghĩa đặc biệt:

“Hữu và phi hữu, giữa hai giới hạn này, cái tâm hoạt động; khi môi trường này mất đi thì cái tâm ngưng vận hành ngay (9).

“Khi một thế giới đối tượng không còn bị chấp thủ thì không có sự biến diệt cũng không có sự phi hữu [vì tất cả những thứ này thuộc một phạm vi tương đối], ngoại trừ một cái gì đó tuyệt đối gọi là như như (*tathatà vastu* - hữu chân như diệu vật)⁽²⁾ mà phạm vi của nó là của người trí (10)”.

Nhìn thế giới từ quan điểm này tức là từ điểm của cái chân như thường hằng bất khả tư nghì (*acintya*) và bất khả đắc (*anupal- abdhya*), thì thế giới là tịch lặng và bất sinh, nó vượt lên trên sự đến và sự đi, và trong ý nghĩa này nó là không giống như sừng thỏ, giống như một giấc mộng, giống như đứa con của người đàn bà không thể sinh đẻ và giống như những sáng tạo bằng ảo thuật từ sự nhận biết hiện hữu có tính cách lý niệm thì có chính cái Tâm

(1) Tr. 147.

(2) Hai câu kệ này và những câu khác ở trang này (147) được lập lại ở phần “Tổng kệ”, tr. 288, kệ 176-177, kệ 180; tr. 290, kệ 194-196, có hơi khác với trước; ví dụ, thay vì *tathatàvastu* thì ở đây lại ghi là *tathatàvasthà*, “trú xứ của như như”. Câu kệ ở trước ngay những câu này (tức câu 175) trong phần “Tổng kệ” rõ ràng là để đặt trong liên hệ với những câu ấy: “Ngôn từ thuộc phạm vi của tư tưởng (*citta*), chúng làm lạc hướng; Bát-nhã là chân lý và vô phân biệt; tư tưởng rơi vào nhị biên do đó Bát-nhã không thuộc phân biệt.



(cittamàtra) mà khi được xác nhận thì phân ra thành chủ thể và đối tượng, và từ đó phát sinh một sự nối kết thường hằng của những chuỗi nhân duyên. Các triết gia tưởng những biến hóa này (parinàma - chuyển biến) là thực tính và chấp vào chúng với những động cơ có tính cách quy ngã và những ý định xấu. Chính sự chuyển biến mà các triết gia nhận biết là hình sắc (samsthàna - hình), tướng trạng (lakshana - tướng), nguyên nhân (hetu - nhân), hòa hợp (yukti), kiến giải (drishti - kiến), sự sinh (utpàda - sinh), sự hiện hữu (bhàva - hữu), điều kiện được thể hiện (pratyayabhivyakti - duyên minh liễu chuyển biến), và công việc được biểu hiện (kriyabhivyakti - sở tác minh liễu chuyển biến)⁽¹⁾.

Dù cho người ta có thể nói gì về thế giới hiện tượng được bày ra trước những cảm quan của chúng ta, Lăng-già vẫn nhấn mạnh rằng tất cả các sự vật là không được sinh ra vì chúng được thấy là như thế và không vì lý do gì khác. Ở đây chúng ta quay trở lại vị trí mà từ đó chúng ta đã khởi hành, tức là, sự việc rằng những khẳng định có tính cách siêu hình học và tri thức luận được nêu trong bộ kinh này cuối cùng đều có thể tan vào trong sự tự chứng (pratyātma-vedya-gati-dharma - tự chứng Thánh trí sở hành pháp).

III. BA THÂN CỦA ĐỨC PHẬT

1. Khái quát về học thuyết này

Học thuyết Tam thân (Trikāya) như hiện nay được tất cả các trường phái Đại thừa của Phật giáo ở Trung Hoa và Nhật Bản chấp nhận là một sự phát triển về sau trong lịch

(1) Các tr. 158-159. Ngoại trừ sự chuyển biến về hình (samsthàna), tám chuyển biến kia đều không được nêu lời giải thích.



sử Đại thừa. Học thuyết này trước khi được trở thành mẫu thức đây đủ đã chỉ được phác họa đây đó trong các kinh Đại thừa vào thời đầu có lẽ không đợi đến khi triết học Du-già bắt đầu được kết tinh thành một hệ thống do bởi Vô Trước và những vị đi trước ngài, quan niệm về Ba thân đã hình thành một phần chương trình của các vị ấy.

Theo triết học Du-già, Ba thân là Pháp thân (dharmakàya - 法身), Báo thân (sambhogakàya - 報身), và Hóa thân (nirmāṇakàya - 化身). *Dharma* (Pháp) ở đây có thể được hiểu hoặc như là “thực tính”, hoặc như là “nguyên lý tạo luật” hay đơn giản là “luật”. *Kāya* (thân) nghĩa là “thân thể” hay “hệ thống”. Tập hợp *Dharmakāya* có nghĩa đen là một thân thể hay một người hiện hữu như là nguyên lý, và nay nó có nghĩa là thực tính tối thượng mà từ đó tất cả các sự vật có được sự hiện hữu và luật tắc của chúng nhưng thực tính này tự nó vốn vượt khỏi mọi điều kiện giới hạn. Nhưng *Dharmakāya* không phải chỉ là một từ triết học suông như khi nó được nêu định bằng từ “kāya” là từ gợi lên cái ý niệm về nhân tính, đặc biệt là khi nó liên hệ với Phật tính. Nó thuộc về đức Phật, nó là cái gồm thành Phật tính một cách nội tại và một cách thiết yếu, vì không có nó thì đức Phật mất đi toàn bộ sự hiện hữu của Ngài. Chúng ta có thể xem Pháp thân (*Dharmakāya*) tương ứng với ý niệm của Thiên chúa giáo về đức Chúa Cha. Pháp thân cũng còn được gọi là *svabhāvakāya* nghĩa là “cái thân thể tự tính” tự tính thân - 自性身), vì nó trú trong chính nó, nó vẫn giữ như là giữ tự tính của nó. Đây chính là ý nghĩa của khía cạnh tuyệt đối của đức Phật mà trong Ngài sự tịch lặng toàn hảo là thù thắng.

Cái thân thứ hai là *Sambhogakāya* (Báo thân) thường được dịch là cái thân của sự đền bù hay sự vui hưởng. Theo



nguyên nghĩa “sự vui hưởng” là từ tốt nhất để dịch *sambhoga*, vì nó phát xuất từ ngữ căn *bhuj*, “ăn”, “vui hưởng”, tiền tố của nó là *sam*, nghĩa là “cùng với nhau” được thêm vào đấy. Như thế, *Sambhogakàya* thường được dịch sang Hoa ngữ là Cộng dụng thân (共用身), Thọ dụng thân (受用身), hay Thực thân (食身). Khi chúng ta có từ Báo thân (報身), cái thân của sự khen thưởng, đền đáp dành cho nó thì tiếng Trung Hoa hình như trở vào một từ khác gốc Phạn ngữ, hay nó không hoàn toàn là một sự dịch theo nguyên nghĩa mà được nêu ra theo ý nghĩa biến đổi của nó. Vì cái thân thọ dụng này đạt được như là kết quả của hay như là một sự đền đáp cho một chuỗi tu tập tâm linh đã thể hiện xuyên qua rất nhiều kiếp. Cái thân được hiểu như thế là Thọ dụng thân (*Sambhogakàya*), cái thân của sự đền đáp, tức là cái thân được an hưởng bởi một vị rất xứng đáng tức là vị Bồ-tát Ma-ha-tát.

Đức Phật như là cái thân Thọ dụng thường được biểu thị như là một hình ảnh bao gồm tất cả sự vinh quang của Phật tính; vì ở trong Ngài, với hình hài, có một thứ tốt đẹp và thánh thiện do từ sự toàn hảo của đời sống tâm linh. Những nét đặc trưng của từng vị Phật như thế có thể thay đổi tùy theo các bốn nguyện của Ngài, ví dụ, hoàn cảnh của Ngài, danh tánh, hình tướng, xứ sở và sinh hoạt của Ngài có thể không giống với các vị Phật khác; đức Phật A-di-đà có tịnh độ của Ngài ở phương Tây với tất cả mọi tiện nghi như Ngài đã mong muốn từ lúc khởi đầu sự nghiệp Bồ-tát của Ngài, và đức Phật A-súc (*Akshóbhya*) cũng thế, như được miêu tả trong bộ kinh mang tên Ngài (A-súc Phật Kinh).

Cái thân thứ hai này của Tam thân đôi khi được gọi bằng Hoa ngữ là Ứng thân (應身) thay vì Báo thân (報



身). Từ gốc Phạn ngữ để được dịch là Ứng có thể vốn không cùng một từ để được dịch là Báo. Ứng nghĩa là “đáp ứng” và bây giờ thật khó mà khẳng định từ gốc của nó là gì, vì chúng ta chưa tìm thấy, nếu có kinh Phạn ngữ nào mà trong đó từ này được dùng. Ứng (應) không thể được suy ra từ sambhoga hay sambhogya⁽¹⁾, trong khi chương nói về “Tam thân” trong kinh Kim Quang Minh (Suvarnaprabhāsa) lại không có trong bản Phạn ngữ mà chúng ta hiện có, rõ ràng từ này đã được thêm vào về sau. Hai bản dịch Hoa ngữ về kinh Kim Quang Minh, một của Nghĩa Tịnh (義淨) và một của Paramārtha (Chân Đế Tam Tạng) lại có chương Tam thân này và cả hai dịch giả đều dùng từ Ứng thân để chỉ cho cái thân thứ hai. Còn về từ gốc của Báo thân chúng ta hãy bàn sau.

Cái thân thứ ba là Nirmānakāya, thường được dịch là Hóa thân (化身) nghĩa là cái “thân Biến hóa” hay đơn giản là cái thân được mang lấy. Pháp thân là một cái thân quá cao vời đối với những chúng sinh bình thường, khiến những chúng sinh này khó có thể có sự tiếp xúc tâm linh với nó được. Vì nó vượt khỏi mọi hình thức giới hạn nên nó không thể trở thành một đối tượng của giác quan hay tri thức. Những thường nhân phải chịu sinh tử là chúng ta đây chỉ có thể nhận thức và thông hội với cái thân tuyệt đối này nhờ vào những hình tướng biến hóa của nó mà thôi. Và chúng ta nhận thức những hình tướng này theo các khả năng của chúng ta về tâm linh, trí tuệ. Chúng xuất hiện với chúng ta không theo cùng một hình thức như nhau. Do đó mà chúng ta đọc thấy trong kinh Diệu Pháp Liên Hoa

(1) Trong Đại thừa Trang Nghiêm Kinh Luận (Mahāyāna sūtra lankāra) của Vô Trước, ấn bản của Sylvain Lévi, IX, 60.



rằng Bồ-tát Quán Thế Âm (Avalokite'svara)⁽¹⁾ hóa hiện ra thành rất nhiều hình tướng khác nhau tùy theo loại chúng sinh ngay lúc mà ngài thấy cần cứu độ. Kinh Địa Tạng (Kshitigarbha-sùtra) cũng ghi rằng Bồ-tát Địa Tạng mang nhiều hình tướng khác nhau để đáp ứng những cầu xin của kẻ thờ phụng ngài. Quan niệm về Hóa thân là quan trọng, vì cái thế giới của tương đối này đối lập với giá trị tuyệt đối của Như như là giá trị vốn chỉ được đạt tới bằng cái trí như như (tathatājna). Bản thể của Phật tính là Pháp thân, nhưng hễ chừng nào đức Phật vẫn ở trong bản thể của Ngài thì cái thế giới của những đặc thù này vẫn không có hy vọng được cứu độ. Đức Phật phải từ bỏ trú xứ nguyên bốn của Ngài và phải mang lấy những hình tướng mà các cư dân của trái đất này có thể nhận thức và chấp nhận được. Ta có thể bảo rằng đức Thánh linh phát xuất từ Phật tính tuyệt đối và được nhìn thấy bởi những ai mà tiền nghiệp của họ đã chuẩn bị cho họ nhìn thấy Ngài.

Nirmàna (trong Nirmànakàya - Hóa thân) phát xuất từ ngũ căn mà, “đo lường”, “hình thành”, “biểu lộ”, được đặt trước nó là *Nir*, nghĩa là “do từ, ra khỏi”, toàn bộ từ Nirmànakàya thường được dịch là cái thân của sự Biến hóa (Hóa thân, 化身) trong hầu hết các kinh luận. Tuy nhiên, đôi khi Ứng thân (應身), cái thân Đáp ứng được dùng cho chi phần thứ ba của Tam thân này. Khiến người ta nhầm lẫn với chi phần thứ hai là chi phần đôi khi cũng được nêu trở là Ứng thân. E rằng Ứng thân khi trở cái thân thứ ba không phải là Nirmànakàya của Phạm ngữ, mà có lẽ có là samvriti (tục đế) như ta có thể gộp nhặt được ở các tài liệu Tạng ngữ. Samvriti (tục đế) trái nghĩa với Paramārtha

(1) Chương XXIV - Bản dịch của Keru, tr. 406 và tt.



(chân đế) khi chân lý được xem là có hai khía cạnh, một là chân lý tuyệt đối, một là chân lý tương đối (paratmārthasatya và samvritisatya), tùy thuận theo hay đáp ứng cho lối suy nghĩ của thế tục. Samvritikāya do đó có thể có nghĩa là cái thân của đức Phật mà Ngài mang lấy để đáp ứng những cầu xin của các tín đồ của Ngài. Trong cái thân này, đức Phật đã xuất hiện sau khi đã biến hóa chứ không ở trong khía cạnh bốn nguyên như ngài trong chính ngài.

2. Kinh Kim Quang Minh bàn về Tam thân

Như đã được nêu trên, có một chương trong bản Hoa ngữ *Survarna-prabhāsa*⁽¹⁾ (Kim Quang Minh) chuyên về học thuyết Tam thân. Tựa đề của chương ấy là “Phân biệt Ba thân”. Sau đây là một đoạn trích từ đó. Đức Phật hỏi Bồ-tát Địa Tạng rằng: “Này Nam tử của thiện tộc, Như Lai có Ba thân, Hóa thân, Ứng thân và Pháp thân. Khi đạt được Ba thân thì đạt được giác ngộ vô thượng. Một vị Bồ-tát hiểu Hóa thân (*Nirmānakāya*) như thế nào? Này Nam tử của thiện tộc, khi xưa đức Như Lai đang còn tu tập, Ngài thực hành một thứ đức hạnh nhằm vì lợi ích cho các chúng sinh hữu tình. Sự tu tập đạt đến chỗ toàn hảo, và do công đức tu tập, Ngài đạt trạng thái giải thoát, và do bởi sự giải thoát này, Ngài biết phải bám sát vào những cái tâm của chúng sinh như thế nào, phải phù hợp với tánh hạnh của họ như thế nào và phải nhập vào thế giới của họ như thế nào. Ngài

(1) Nghĩa Tịnh (634-713) đã dịch kinh này sau khi ngài từ Ấn Độ trở về vào năm 695. Bản dịch của *Paramārtha* (Chân Đế Tam Tạng) được thực hiện vào năm Thừa Thánh nguyên niên (552). Bản dịch sớm nhất là của *Dharmarakṣa* (Pháp Hộ) ở Bắc Lương (397-439) và không có chương Tam thân.



hiếu biết mọi cách thức đa dạng mà theo đó họ đang sống, và vì lý do này nên Ngài xuất hiện ra trước mắt họ trong nhiều hình tướng khác nhau đúng vào lúc, vào nơi thích hợp nhất cho họ thông hội được sự hiện diện của Ngài. Ngài không bao giờ sai lầm về mặt này cả, không những chỉ trong thời gian và trong không gian mà cả trong thái độ và thuyết giảng nữa. Cái thân mà Ngài mang trong rất nhiều hình tướng như thế được gọi là cái thân Biến hóa (Hóa thân).

“Này Nam tử của thiện tộc, hết thầy chư Phật và chư Như Lai đều thuyết giảng cái chân lý tối hậu cho chư Bồ-tát để chư Bồ-tát hoàn toàn quen thuộc với [bản chất của các sự vật] để khiến họ thấy suốt cái nhất thể của Niết-bàn và Luân hồi, để khiến cho tâm chúng sinh được hoan hỷ bằng cách tẩy sạch cho họ khỏi mọi sợ hãi sinh khởi từ cái ý nghĩ về một ngã, để đặt những nền tảng cho các giáo lý và hành trạng của chư Phật, là những thứ phải không có những ràng buộc để thực sự phù hợp với cái Như như của các sự vật và cả với các bốn nguyên của họ. Cái thân của Như Lai xuất hiện, mang ba mươi hai tướng của một nhân cách vĩ đại, có kèm theo tám mươi phụ tướng về sự cao vời, và được bao bọc trong một ánh sáng quanh vai và lưng, cái thân ấy là Ứng thân - cái thân “Đáp ứng”.

“Này Nam tử của thiện tộc, để tẩy sạch hết mọi chướng ngại có thể có khởi sinh từ các phiền não và các sự việc khác, và để bảo tồn mọi điều thiện, không có gì ngoài cái như như của các sự vật và các trí như như, đấy gọi là Pháp thân (Dharmakàya).

“Hai thân đều được tạm thời phân biệt, trong khi thân thứ ba là thực tính chân thực vốn là gốc của hai thân kia. Vì khi bị tách khỏi cái như như của các sự vật và khỏi cái trí vô phân biệt, thì tất cả chư Phật không còn những đức



tính riêng của chư Phật nữa. Vì trạng thái của Phật tính tinh khiết chỉ được đạt khi cái trí tạo thành thể tính của hết thảy chư Phật được thể chứng và từ đó vĩnh viễn chấm dứt mọi phiền não. Do đó, sự như như của các sự vật và cái trí như như gồm trong nó tất cả những gì tạo thành Phật tính”.

3. Pháp thân (Dharmakāya) trong Lăng-già

Cái ý niệm cho rằng các bậc đại sĩ thì bất tử hình như là bầm sinh của chúng ta là những chúng sinh người. Chúng ta không muốn nghĩ rằng cái chết ở trần gian của chúng ta là những gì có trong chúng ta. Chúng ta cảm thấy rằng phải có một tinh linh hay linh hồn hay một cái bóng vẫn sống mãi. Việc thờ cúng ông bà không phải là một sự mê tín suông vì cái chân lý của nó nằm sâu thẳm trong bản chất con người. Các tín đồ của đức Phật quan niệm Ngài là Pháp thân thường trụ trong họ và mãi mãi vẫn thuyết pháp trên núi Linh Thứu, dù Ngài đã nhập Niết-bàn sau khi đã sống đời sống với hình hài tám mươi năm; quan niệm ấy là hoàn toàn tự nhiên.

Do đó mà chúng ta đọc thấy trong Diệu Pháp Liên Hoa XV: “Ta đã đạt chứng ngộ tối thượng từ vô số muôn ngàn kiếp (kalpa) trước và ta chưa bao giờ ngưng thuyết pháp.⁽¹⁾ Ta đã cải hóa rất nhiều Bồ-tát và an lập họ trong

(1) Trong các bản dịch Hoa ngữ về Kim Quang Minh của Nghĩa Tịnh và cả của Jñanagupta, có một bài kệ lặp lại đúng với tình cảm được diễn tả ở trong ấy: “Ta luôn luôn ở tại Linh Thứu và giảng kinh bảo này; sự nêu trở Niết-bàn của Ta là nhằm để làm chín muồi các chúng sinh. Vì người ngu không chịu tin vào Ta do bởi những kiến giải sai lầm của họ nên Ta nêu trở Niết-bàn để đưa họ đến trạng thái chín muồi”. Chương II, “Về đời sống (thọ mạng) của Như Lai”. Đoạn này không có trong bản Phạn ngữ.



CÁC NÊU TRỞ KHÁC NHAU VỀ TAM THÂN THEO CÁC KINH BẢN KHÁC NHAU

Kinh bản và người dịch	Suvarṇa-prabhāsa (Kim Quang Minh) Nghĩa Tịnh	Đại Thừa Khởi Tín		Sūtrālamkāra Trang Nghiêm Kinh Luận (Prahbha-karamitra)	Mahāvāyana-pariśaṃgraha-sāstra (Đại Thừa Trang Nghiêm Kinh Luận)				
	法身 Pháp thân	Paramārtha (Chân Đế)	'Skshānanda (Thực-xoa-nan-đà)	法身 Pháp thân	自性身 Tự tính thân	Paramārtha (Chân Đế)	Buddha'santa (Đàm Đế)	Dharmagupta (Đàm Vô Đức)	Huyền Trang
Thân thứ Nhất	法身 Pháp thân	法身 Pháp thân	法身 Pháp thân	Svabhāva hay Dharmakāya (自性身 hay 法身)-Tự tính thân hay Pháp thân	自性身 Tự tính thân	真身 Chân thân	自性身 Tự tính thân	自性身 Tự tính thân	自性身 Tự tính thân
Thân thứ Hai	應身 Ứng thân	報身 Báo thân	報身 Báo thân 受用身 Thọ dụng thân	Sambhogakāya (食身) Thực thân	應身 Ứng thân	報身 Báo thân	井用身 Cộng dụng thân	受用身 Thọ dụng thân	受用身 Thọ dụng thân
Thân thứ Ba	化身 Hóa thân	應身 Ứng thân	化身 Hóa thân	Nairmāṇikakāya (變化身 hay 化身) Biến hóa thân hay Hóa thân	化身 Hóa thân	應身 Ứng thân	化身 Hóa thân	變化身 Biến hóa thân	變化身 Biến hóa thân
LĂNG GIÀ CÓ CÁC TÊN SAU ĐÂY TƯƠNG ỨNG VỚI TAM THÂN :									
Trò cho Dharmakāya	Dharma-buddha, (Pháp Phật),	Dharmatā-buddha, (Pháp tính Phật),	Mūlatatthāgata, (Căn bản Như Lai),	Tathatājñana-buddha (Như Lai trí Phật)					
Trò cho Sambhogakāya	Niśyanda - (Nishanda) - Sớ lưu	(Nishanda) - buddha, Sớ lưu	(Đẳng lưu) Phật,	Dharmatā - Nishyanda-buddha Pháp tính Sở lưu Phật					
Trò cho Nirmānakāya	Nirmāna - buddha (Ứng hóa Phật)								

Phật trí; trong suốt nhiều muôn ức kiếp Ta đã làm cho hàng vạn ức chúng sinh được chín muồi.⁽¹⁾ Để giáo hóa chúng sinh ta chỉ cho họ cảnh giới Niết-bàn, Ta dùng các phương tiện thiện xảo, nhưng Ta chưa bao giờ nhập Niết-bàn, vì Ta vẫn giảng Pháp tại nơi này (3)."

Các dòng dưới đây được trích từ kinh Kim Quang Minh ("Về đời sống của Như Lai") cần phải được hiểu dưới ánh sáng ấy: "Đức Phật không diệt, Chánh pháp không suy tàn, chính vì nhằm mục đích làm chín muồi các chúng sinh hữu tình mà đức Phật làm như là đã diệt. Thế Tôn, đức Phật là bất khả tư nghĩ, Như Lai là cái thân thường hằng; để làm lợi cho chúng sinh nên Ngài bày ra nhiều công việc được xếp đặt rất khéo léo."

Khi đức Phật đang nêu lời từ già, Ngài đã nói một điều gì đó về sự việc này rằng: "Những ai thấy Pháp thì cũng thấy Ta sau khi Ta nhập diệt". Lời này có thể được xem là sự khẳng định cái tâm lý chung về tính bất tử. Thế thì hiển nhiên rằng học thuyết về hai thân được đưa ra ngay sau khi đức Phật nhập Niết-bàn, một thân là Rùpakàya (sắc thân, cái thân vật chất) và thân kia là Dharmakàya (Pháp thân, cái thân của chân lý). Cho nên ta còn đọc thấy trong kinh Kim Quang Minh rằng thân thể của đức Phật thì rắn chắc như kim cương và cái được biểu hiện từ Ngài là cái thân của sự Biến hóa ⁽²⁾ của Ngài, và rằng Pháp thân quả thực là sự chứng ngộ và Pháp giới (Dharmadhātu) là Như

(1) Na buddhah parinirvāti na dharmah parihīyate.
Sattvaṇam paripākaya parinirvānam nidar'sayate.
Acintyo bhagavān buddho nityakāyas tathāgatah.
De'seti vividhān vyūhān sattvaṇāni hitakāraṇāt.

(2) Vajrasaṇihata nakāyo nirmītam kāyam dar'sayet.



Lai.⁽¹⁾ Hai ý niệm này, Pháp thân không thay đổi như một viên kim cương, tạo thành bản chất của chứng ngộ và một cái thân phải chịu sự thay đổi và biến hóa, hẳn phải đã ở trong tâm trí của những nhà Phật học thời đầu, dù rằng, sau đó họ không ý thức về hai ý niệm này là tách rời nhau một cách rõ ràng như chúng ta thấy trong kinh Kim Quang Minh và trong các kinh khác. Có thể họ chỉ có ý thức mơ hồ về sự khác nhau giữa đức Phật đã diệt và đức Phật mà sự hiện hữu của Ngài cùng với họ mà bằng cách nào đó họ không thể không biết, trước khi hai đức Phật này được quan niệm dưới hình thức cái thân (kàya) và được xem như ít nhất là có hai khía cạnh của cái thân ấy, vĩnh viễn và tạm bợ.

Đối với học thuyết Tam thân (Tri-kāya) thì cũng như thế. Các nhà Phật học Đại thừa thời kỳ đầu nghĩ rằng có thể phân biệt được đức Phật Pháp tính (Dharmatābuddha) với đức Như Lai căn bản (Mūlatathāgata) và đức Phật Báo ứng (Vipākābuddha) với đức Phật Biến hóa; nhưng trong các kinh Đại thừa vào thời đầu như kinh Lăng-già mà chúng ta đang lưu tâm khảo sát, không thấy có học thuyết về Thân (Kāya). Quả thực, các đức Phật đều được nói đến bằng nhiều cách khác nhau, nhưng được không nói đến như là thuộc hệ thống Thân. Vì Hóa Phật (Nirmāṇabuddha) và Hóa thân (Nirmāṇakāya) không phải là một, Pháp tính Phật (Dharmatābuddha) và Pháp thân (Dharmakāya) cũng không là một. Sự nêu định tính chất của một đức Phật bằng hình thức một cái thân là một sự phát triển về tư tưởng hơn là sự nêu trở suông về một đức Phật là Hóa Phật (Nirmāṇika) hay không phải Hóa Phật. Ngay cả Long Thọ cũng lầm lẩn khi ngài phân biệt chư Phật khác nhau là thuộc về những cái thân khác nhau. Ngài

(1) Dharmakāya hi sainbuddho dharmadhātus-tathāgatah.



ghi nhận hai loại thân nhưng không phân biệt chúng cho rõ ràng, và hơn nữa, chúng lại được nêu trở bằng nhiều cách khác nhau. Quan niệm dứt khoát về Thân hình như đã khởi đầu bằng trường phái Du-già đứng đầu là Vô Trước (Asanga) và những vị đi trước ngài.

Pháp thân thường được nói đến trong Lăng-già và trong các kinh thời trước khác nhưng không được nói đến như là một trong những chi phần của Tam thân. Lăng-già nói đến “Pháp thân của Như Lai”, đến “Pháp thân bất khả tư nghì” và đến “Pháp thân như là Ý sinh thân”, nhưng trong tất cả các trường hợp này không trở gì đến quan niệm về Tam thân hay bất cứ thân nào ngoại trừ nó có ý nghĩa là cái gì đó về mặt thể tính tạo nên Như Lai tính hay Phật tính. Các đoạn văn trong Lăng-già có xuất hiện thuật ngữ “Pháp thân” là như sau:

1. Ở chỗ nào mà sự đạt Như Lai thân trong các cõi trời được nói đến như là kết quả của sự hiểu biết những chân lý tâm linh tối thượng thuộc Phật giáo Đại thừa ⁽¹⁾, thì tại đấy Pháp thân được dùng kèm với Như Lai như là một cái gì vượt khỏi bản chất của Năm pháp, có được những thứ phát xuất từ Trí tuệ tối thượng (Prajñā), và chính nó an trụ trong cảnh giới của những tướng trạng huyền ảo, (mâyàvishaya - ảo ảnh). Ở đây, chúng ta có thể xem tất cả các từ Pháp thân, Như Lai thân, và Như Lai đồng nghĩa với nhau.

2. Như Lai thân cũng được nói đến khi vị Bồ-tát đạt đến một hình thức Thiên định nào đó mà nhờ đấy vị ấy thấy mình phù hợp với sự như như của các sự vật và những biến

(1) Tr. 51.



hóa của như như. Như Lai thân được thể chứng khi những hoạt động tâm linh của vị ấy vận hành một cách có điều kiện ngưng dứt và bấy giờ xảy ra một sự chuyển biến từ gốc trong tâm thức của vị ấy, thân không khác gì Pháp thân.⁽¹⁾

3. Khi vị Bồ-tát được miêu tả như là được đăng quang giống như vị đại vương bởi tất cả chư Phật vì vị ấy đã vượt khỏi Bồ-tát địa sau cùng thì bảo rằng vị ấy cuối cùng đã thể chứng Pháp thân.⁽²⁾ Cái thân này được định tính là va'savartin (tự tại) và được đồng nghĩa với Như Lai. Trong Phật giáo, tự tại được dùng trong nghĩa quyền năng tối thượng mà ý muốn là hành động vì không có gì ngăn chặn trong thể cách điều ngự của quyền năng ấy. Pháp thân ở đây có thể đồng nhất với Báo thân, chi phần thứ hai của Tam thân. Ở đây, vị Bồ-tát đang ngồi trong điện Liên Hoa được trang hoàng bằng đủ loại ngọc, được vây quanh bởi các Bồ-tát có phẩm chất tương tự và bởi tất cả chư Phật duỗi tay đón nhận Bồ-tát. Hẳn không cần phải nói rằng vị Bồ-tát được miêu tả ở đây đã hiểu cái chân lý Đại thừa rằng không có tự tính trong các sự vật ở bên ngoài hay bên trong và rằng vị ấy đang an trú trong sự thể chứng viên mãn được hiển lộ cho tâm thức của ngài ở chỗ thâm sâu nhất.

4. Ta còn thấy Pháp thân⁽³⁾ nối kết với những sản phẩm tinh thần đạt được trong một cảnh giới của cái tâm hoàn toàn thanh tịnh. Thuật ngữ này giờ đây đi kèm với acintya, bất khả tư nghì, cũng như với va'savartita, tự tại tính).

(1) Các tr. 42, 43, 51, 70.

(2) Tr. 70.

(3) Tr. 134.



5. Ở chỗ nào mà tất cả chư Phật được nói đến như là cùng một tính chất (samata - bình đẳng tính) theo bốn cách⁽¹⁾ thì sự bình đẳng của Thân (Kāyasamata - thân bình đẳng) được xem là một trong bốn cách ấy. Hết thấy chư Phật vốn là chư Như Lai, bậc Giác Ngộ và A-la-hán đều chia xẻ tính chất bình đẳng về mặt Pháp thân và về Sắc thân (rūpakāya) của chư Vị với ba mươi hai tướng tốt và tám mươi vẻ đẹp, trừ khi chư Vị khoác lấy những hình tướng khác nhau trong những thế giới khác nhau để giữ cho hết thấy chúng sinh khéo tu tập. Trong ánh sáng của lý thuyết Tam thân được phát triển về sau, tất cả ba thân đều có thể được vạch ra trong đoạn văn này của Lăng-già. Ngoài cái Pháp thân được bàn đến một cách rõ ràng, chúng ta cũng có Báo thân được long trọng hóa bằng tất cả những đặc trưng có tính cách vật lý của một con người thượng đẳng, và cả Hóa thân, cái thân biến hóa, đáp ứng với những yêu cầu của các chúng sinh hữu tình mà mỗi người đang ở trong cảnh giới riêng của họ.

6. Bất sinh (Anutpāda) được bảo là một tên khác nữa của cái Pháp thân do ý sinh của Như Lai (Manomaya-dharmakāya - Như Lai ý thành Pháp thân).⁽²⁾ Manomaya “được tạo thành do ý muốn” và như đã được giải thích,⁽³⁾ một vị Bồ-tát có thể mang nhiều hình tướng khác nhau tùy theo ý muốn của ngài, thật dễ dàng như người ta dùng ý nghĩ vượt qua hay vượt lên trên mọi thứ trở ngại vật lý. Thế thì có phải cái “Pháp thân do ý sinh” không nhằm chỉ cái Pháp thân trong chính nó mà chỉ cái Pháp thân trong

(1) Các tr. 141 tt.

(2) Tr. 192.

(3) Các tr. 81, 136.



liên hệ của nó với một thế giới của đa phức ở đây nó có thể mang những hình tướng mà nó muốn tùy theo hoàn cảnh hay không? Trong trường hợp Pháp thân được định tính như thế thì nó không khác gì Hóa thân. Cho nên chúng ta còn đọc thấy rằng những danh xưng khác của Như Lai là rất nhiều trong thế giới này, thế nhưng các chúng sinh không thể nhận ra được, ngay cả khi họ nghe được các danh xưng ấy.⁽¹⁾

7. Pháp thân của Như Lai sánh với tính chất bất hoại diệt của cát sông Hằng là thứ bao giờ cũng vẫn giữ nguyên như thế khi chúng bị bỏ vào trong lửa.⁽²⁾ Xa hơn nữa, bản dịch Đường còn nói đến cái Pháp thân không có thân thể nào cả, và vì lý do ấy nên nó không bao giờ bị hủy diệt. Trong bản Phạn ngữ từ tương ứng là *'Sarira* (Xá-lợi) hay *'Sarirawat* (Như xá-lợi) chứ không phải Dharmakàya, nhưng theo văn mạch, ta có thể xác định rằng *'Sarira* được dùng ở đây đồng nghĩa với Dharmakàya. Thực ra, bản Ngụy và bản Tống, ở đây cũng có từ Pháp thân (法身), tức là Dharmakàya. Trong Phật giáo, Xá-lợi (*'Sarira*) là một cái gì rắn chắc và không thể bị hủy hoại được còn lại sau khi một thi thể bị đốt cháy, và người ta nghĩ rằng chỉ các Thánh nhân mới để lại cái chất không thể hủy hoại được như thế. Quan niệm này có lẽ phát sinh từ sự suy diễn rằng Pháp thân vẫn sống mãi và tạo thành bản chất tinh linh của Phật tính.

8. Trong câu kệ kết thúc đoạn này, nói về cát sông Hằng, Phật tính của đức Phật (Buddhasyabuddhatà) thay vì Pháp thân được làm thành chủ thể so sánh với cát là

(1) Sẽ bàn thêm trong cuốn nghiên cứu này.

(2) Tr. 232.



những thứ thoát khỏi mọi sai lầm vốn có trong các sự vật tương đối. Chắc chắn rằng Pháp tính cũng có nghĩa là Pháp thân của Như Lai, chỉ khác nhau về cách nêu trỏ mà thôi.

Từ những ý trên, chúng ta có thể thấy rằng ý niệm về Pháp thân không phải không có trong Lăng-già, và rằng ý niệm ấy không được dùng theo ý nghĩa Pháp thân của học thuyết Tam thân. Chắc chắn cái khái niệm tiềm ẩn là ở đây và sau này đóng góp vào việc hình thành học thuyết được phát triển đầy đủ này. Trong các trang sau đây, những hình thái khác nhau của chư Phật như được nêu trong Lăng-già sẽ được bàn xét nhằm xác định xem Lăng-già đã lát được chừng nào con đường dẫn đến học thuyết Tam thân.

4. Chưa có Tam thân nhưng có Tam tính của đức Phật

Khi những thể cách khác nhau của đức Phật được phân biệt trong Lăng-già, kinh bàn đến đức Phật (Buddha) chứ không bàn đến thân (kāya). Chư Phật là khác nhau về mặt chư Phật chứ không khác nhau như là thuộc một tính nào trong Tam tính. Tôi nghĩ rằng, sự phân biệt này là quan trọng khi nhận định sự phát triển của lý thuyết Tam thân là lý thuyết chỉ được hình thành một thời gian sau Long Thọ (Nāgārjuna). Như đã xác định trước đây, khi thuật ngữ Pháp thân được dùng trong Lăng-già thì nó không phải như là một trong Tam thân, mà chỉ đơn giản là trái với khía cạnh vật lý, và do đó là cái khía cạnh có thể bị hoại diệt của Phật tính. Pháp thân, do đó có nghĩa là cái thể cách của Phật khi nó được hoàn toàn đồng nhất với Pháp, hay chính là chân lý tuyệt đối tạo nên bản thể của Phật giáo.



Trong Lăng-già có cái tương ứng với cái ý niệm về Pháp thân như là một thành phần của Tam tính là ý niệm về Dharmatà-Buddha (Pháp tính Phật), cũng được nêu trở là Tathagatajnàna-Buddha (Như Lai trí Phật) hay là Mula-tathàgata (Căn bản Như Lai). Dharmatà-Buddha đôi khi được xét lại thành Dharma-Buddha, nhưng thực ra cả hai đều trở một sự việc. Dharmatà được dịch sang Hoa ngữ là Pháp tính (法性), bản chất của các sự vật, và do đó, Dharmatà-Buddha nghĩa là đức Phật có bản tính là chính thực tính, và từ đức Phật này phát xuất tất cả các thể cách Phật khác. Trong đoạn sau đây, cách bàn về các đức Phật khác nhau của Lăng-già được minh họa rõ ràng ⁽¹⁾.

“Lại nữa, này Mahàmati, tất cả sự vật trở thành hiện hữu khi chúng ta phân biệt giữa tính đặc thù và tính phổ quát vì chúng ta bị ràng buộc bởi tập khí mà nhìn thấy các sự vật được phóng chiếu ngoài tâm của chính chúng ta. Và do sự phân biệt sai lầm này vốn là sự phân biệt mà ta chấp vào mà nghĩ rằng đó là thật, cho nên chúng ta thấy có nhiều chúng sinh và nhiều cảnh trí khác nhau; cho nên chúng ta chấp chúng là thực thì chúng chẳng chút tồn tại nào [như thế]; đây là điều được thuyết giảng bởi đức Phật là vị phát xuất từ Thể tính Tối hậu (Dharmatà - Pháp tính).

“Lại nữa, này Mahàmati, sự phát sinh của phân biệt sai lầm xảy ra từ sự chấp vào cái trí tương đối [mà cho đây là tối hậu]. Cũng giống như một người thông thạo ảo thuật, nhờ vào cỏ, cây mọc, cây bụi, cây leo, phô diễn đủ mọi loại hữu thể và hình tướng. Khi một người được tạo ra bằng ảo thuật mang một hình tướng giống như một người có thể

(1) Tr. 56f.



chất, thì hình tướng ấy được [những người xem] nhận thức theo nhiều cách khác nhau và phán đoán sai lạc. Nay Mahàmati, tuy được nhận thức như thế nhưng không có cái gì có thể chất ở đây cả; cũng thế, nay Mahàmati, do cái trí tương đối mà có sự phân biệt sai lầm, từ đó tâm phân biệt theo nhiều cách khác nhau và nhận thức các tướng trạng đặc thù. Nay Mahàmati, phân biệt sai lầm sinh khởi từ tập khí là thứ khiến người ta chấp vào cái khía cạnh đặc thù hóa của hiện hữu, và thế rồi chúng ta có cái gọi là phân biệt sai lầm. Nay Mahàmati, đây là giáo pháp của đức Phật phát sinh từ [Thể tính Tối hậu (Pháp tính)].

“Lại nữa, nay Mahàmati, Hóa Phật (Nirmàna-Buddha) chịu sự biến hóa xác định các chức năng và phạm vi được phân chia riêng cho lòng Bác ái, Giới đức, Thiên định (Dhyàna), Tịch lặng (Samàdi), và nhiều loại Trí tuệ (Prajna), và Tri thức (Jnana), các Uẩn (Skhandha), các Giới (Dhatu), các Xứ (Àyatana), các Giải thoát, và các Thức, mà tỏ ra rằng những thứ này vốn tự bản chất của chúng, vượt khỏi các kiến giải duy vật chất của các triết gia.

“Lại nữa, nay Mahàmati, Pháp tính Phật thì tự tại, Ngài vốn tự đầy đủ, thoát khỏi mọi hành động, ý nghĩa, đo lường và tướng trạng; Ngài không ở trong tầm của những kẻ sơ trí, Thanh văn, Duyên giác và các triết gia là những người mê muội mà chấp vào cái ý niệm về một ngã thể.

“Vì vậy, nay Mahàmati, ông phải chuyên trì thể hiện trạng thái tự chứng cao vời và tách khỏi những kiến giải xem những phóng ảnh tâm thức của chính ông [là thực một cách khách quan]”⁽¹⁾

(1) Tr. 56ff.



Ba loại đức Phật được phân biệt là Pháp tính, Sở lưu (hay Pháp tính Sở lưu - Dharmatà-nishyanda), và Biến hóa (hay Ứng hóa) rõ ràng tương ứng với bộ ba Pháp thân, Ứng thân (Báo thân) và Hóa thân. Pháp tính là bản thể tuyệt đối của Phật tính, vượt khỏi mọi hình thức của giới hạn và không có gì có thể nêu trỏ nó được. Nó chỉ được thể chứng trong tâm (abhisamaya).⁽¹⁾ Trong khi đó Sở lưu phát xuất từ Pháp tính, do bởi tập khí hay ký ức (vāsana) chõng chất từ thời vô thủy, biểu hiện một thể giới của những đặc thù, ở đây cái trí tương đối (paratantra - y tha khởi tính) sinh ra bởi những phạm trù như tính đặc thù và tính phổ quát, và dựa vào cái trí tương đối này mà sự phân biệt sai lầm (parikalpita - biến kế chấp) khả hữu, tạo nên những phán đoán lầm lạc về các sự vật chỉ hiện hữu một cách huyền ảo. Tức là, quan niệm về Sở lưu (Nishyanda) có nghĩa là sự khởi đầu của một thể giới của những sự vật đặc thù.

Nishyanda hay *Nisyanda* (Sở lưu) có ngữ căn là Syand, nguyên nghĩa là “chảy xuống” hay “chảy ra” (phát sinh từ, bắt nguồn từ), và từ Phật được gắn từ ấy ở trước nó (tức *Nishyanda Buddha*) đôi khi được dịch là Báo Phật (報佛) hay đức Phật của sự Báo đáp; trong khi trong bản Tống là Y Phật (依佛), đức Phật của sự y tựa. Chẳng những không có sự liên hệ nào giữa *Nishyanda* và *Sambhoga* nghĩa là “sự vui hưởng” mà cái định nghĩa được nêu trong Lăng-già về đức Phật *Nishyanda* về các chức năng của Ngài có vẻ hoàn toàn khác với tính chất của *Sambhogakāya* như chúng ta thường thấy. Có một điều lạ là cả hai bản dịch Hoa ngữ đều thỉnh thoảng dùng từ Báo (報) để dịch từ *Nishyanda*, và đồng thời để dịch từ *Vipāka* nữa,⁽²⁾ trong đó *Vipākasthā-*

(1) Tr. 242.

(2) Các tr. 28, 34.



Buddha và Vipàkaja - Buddha đều được dịch là Báo Phật (報佛). *Vipàka* nghĩa là “sự chín mùi” hay “sự nấu chín” và có thể được dịch là “báo đáp” hay “tưởng thưởng”, nhưng sao lại *Nishyanda* trở thành *báo* như là *Vipàka*? Và sao lại *Nishyanda*-Buddha và *Vipàka*-Buddha lại được xem là tương ứng với chi phần thứ hai trong thân (kàya)? Hay là thực sự có sự liên hệ giữa ba ý niệm? Lý do tại sao *Nishyanda* và *Vipàka* được các dịch giả Trung Hoa dịch là *báo* có lẽ là thế này: cả hai từ đều thuộc phạm trù nhân và quả. Trong triết học Phật giáo, năm loại kết quả (phala) được kể ra so với sáu loại nguyên nhân (hetu), và *Vipàka* và *Nishyanda* là hai trong năm loại kết quả, những loại kết quả kia là *Purushakàra* (sĩ dụng quả), *Adhipati* (Tăng thượng quả) và *Visamyoga* (Ly hệ quả).⁽¹⁾ Quả *Vipàka* (Dị thực quả) có nghĩa là tính chất của một kết quả không cùng bản chất của nguyên nhân. Khi một người làm một điều gì thì người ấy được đền đáp bằng một điều gì hay. Lạc và thiện không phải cùng một tính, nhưng giữa lạc và thiện có mối liên hệ mật thiết như nhân và quả. Tuy nhiên, trong trường hợp *Nishyanda* thì nhân và quả không thuộc một bản chất giống nhau, một hành động thiện có khuynh hướng tạo ra sự thực hiện nhiều điều thiện hơn, một kết quả thuộc tính chất như thế phát sinh từ nguyên nhân của nó vì *Nishyanda* và *Vipàka* được xem là diễn tả những hình thức khác nhau của kết quả, hay sự đền đáp hay một cái gì phát xuất từ một nguyên

(1) Quả *Purushakàra* (Sĩ dụng quả) xảy ra khi nhà nông trồng trọt mảnh đất để làm cho nó mang lại một mùa gặt lúa; *Adhipati* (Tăng thượng quả) là kết quả của một nguyên nhân hữu hiệu; và quả *Visamyoga* (Ly hệ quả) là kết quả của Niết-bàn, từ đó người ta được thoát khỏi mọi ràng buộc.



nhân, nên chúng được định nghĩa là báo (報), kết quả, dù chúng có hơi khác nhau, vì cái ý niệm được diễn tả rõ ràng trong Lăng-già là sự phát sinh từ hay sự tùy thuộc vào chứ không phải ý niệm về sự đền đáp: Giáo lý của Nishyanda-Buddha vốn liên hệ với khía cạnh đặc thù hóa của hiện hữu được phát xuất hay thoát ra từ bản chất của thực tại, như ta đọc thấy rõ ràng trong nhóm từ “Dharmatà-Nishyanda” (Pháp tính Sở lưu).

Sự việc rằng không có ý niệm về sự thọ hưởng (sambhoga) trong việc tạo thành đức Nishyanda-Buddha là hiển nhiên, nhưng có một cái gì đó trong Lăng-già cơ hồ gợi lên một ý niệm trong đó đức Nishyanda-Buddha được nói đến như là đang ở trong cõi trời Sắc cứu cánh (Akanishtha). Ta hãy đọc đoạn sau đây:⁽¹⁾

“Này Mahàmati, cũng giống như A-lại-da thức làm thể hiện ngay một thể giới của thân thể (deha - thân), nhà cửa (pratishtha - kiến lập), đồ dùng (ābhoga), là sự phóng chiếu của chính tâm người ta. Này Mahàmati, đối với đức Nishyanda cũng thế, làm chín muồi các điều kiện của tất cả chúng sinh, Ngài hướng dẫn sự tu tập của các tín đồ tại trú xứ của Ngài ở trong một cung điện của cõi trời Sắc cứu cánh. Này Mahàmati, cũng như đức Dharmatà-Buddha được chiếu sáng bằng những tia sáng phát xuất từ Nishyanda và từ Nirmàna; này Mahàmati, dù như thế, với sự thể chứng chân lý ở trong tâm thức sâu thẳm nhất của người ta, nó tỏa sáng ra ngay và tự tách ra khỏi những kiến giải sai lầm về hữu và phi hữu.”

Trong đoạn trích này, chúng ta thấy rằng đức Nishyanda-Buddha có trú xứ của Ngài ở Sắc cứu cánh thiên

(1) Tr. 56.



là cảnh giới cao nhất trong tất cả các cảnh giới được nêu định là có một hình tướng (rùpa - sắc) và Ngài phóng ánh sáng giống như đức Nirmàna-Buddha, và ánh sáng này được quy là của đức Dharmatà-Buddha. Sự việc cõi Sắc cứu cánh rực rỡ ánh sáng được thấy ở bài kệ 3 của chương về “Hiện chứng” (Abhisamaya), Sắc cứu cánh Xí nhiên (Akanishtho-Virajate), và sự việc vị Bồ-tát đạt Toàn giác sau khi vượt qua Bồ-tát địa thứ mười và trở thành một vị Phật viên mãn ở cõi trời Sắc cứu cánh được bàn tới ở nhiều chỗ⁽¹⁾ trong Lăng-già. Rõ ràng cõi trời này là trú xứ của chư Phật Nishyanda, tức là, chư Phật của Sambhogakàya, hay chư Phật đang “thọ hưởng” trạng thái an lạc tối thượng là kết quả của việc tu tập tâm linh lâu dài và tận lực của chư Vị. Trong khi đây là kết quả tự nhiên của Tam tính, thì chắc chắn cũng là hậu quả của chân lý tối thượng mà dựa vào đó tất cả các sự vật hiện hữu. Thế thì phải chăng vì lý do này mà đức Nishyanda - Buddha được dịch là Báo Phật (報佛) cũng như Y Phật (依佛) và sát nghĩa hơn, Sở lưu Phật (所流佛)?

Còn về đức Vipàka-Buddha hay đức Vipàkasthà-Buddha tương ứng với cái thân thứ hai của Tam thân thì chỉ được nêu trong “một trăm lẻ tám câu hỏi”, và trong “Tổng kệ”, không thể nói là thuộc riêng của Lăng-già được. Ở chỗ đầu tiên chúng ta thấy: “Chư Phật Nirmànika là gì? Chư Phật Vipàkaja là gì? Và chư Phật Tathatà-jnana là gì? Xin Ngài nói cho con biết”.⁽²⁾ Ở vài trang sau,⁽³⁾ chúng ta đọc thấy: “Ông đã hỏi Ta chư Phật Nirmànika, chư Phật Vipàkasthà

(1) Các tr. 28, 34, 51, 56, 215, 269, 361, v.v...

(2) Tr. 28.

(3) Tr. 34.



và chư Phật Tathatà-jnàna là gì.” Đoạn sau đây được trích ở phần “Tổng kệ”:⁽¹⁾ “Chư Phật Vaipàkika, chư Phật Nairmànika, tất cả các chúng sinh, Bồ-tát, và tất cả các quốc độ ở mười phương (140). Nishyanda, Dharma và Nirmàna-Nairmànika. Tất cả đều phát xuất từ cội cực lạc của đức A-di-đà (141). Những gì mà [chư Phật] Vipàkaja dạy - đều là cái học thuyết được trình bày trong các kinh Tỳ-phật-lược (hay Phương Quảng - Vaipulya). Ông nên hiểu mật nghĩa của học thuyết ấy (142). Những gì mà các nam tử của đức Phật nói thì cũng được các bậc Đạo sư tuyên bố. Nhưng thuyết giảng của đức Nairmànika không phải do từ chư Phật Vipàkika [truyền giảng] (143)”.

Để nêu tỏ mối liên hệ giữa các từ gốc Phạn ngữ về những tên khác nhau của chư Phật và những từ Hoa ngữ tương ứng được nêu ra trong các bản dịch khác nhau, chúng ta phải lập bảng kê về chúng ở các trang sau đây (408-410).

5. Đức Phật Nishyanda (Sở lưu Phật, Y Phật, Báo Phật) và đức Phật Nirmàna (Hóa Phật, Biến Hóa Phật)

Như tôi đã nói trước đây, sự khác biệt giữa đức Mùla-Tathagata (hay đức Phật Dharmatà) và đức Phật Nishyanda (hay đức Phật Vipàka) hay đức Phật Nirmàna đã được định nghĩa rõ ràng: Vì đức Mùla-Tathagata là bản thể siêu việt của hết thảy chư Phật và Bồ-tát, mà không có Ngài thì không có gì có thể hiện hữu được; vì “Chư Phật Nirmita không phải là do nghiệp tạo ra (Karmaprabhava - bất tùng nghiệp sinh), và Như Lai không ở trong, cũng

(1) Tr. 283.



không ở đâu ngoài đây”.⁽¹⁾ Không những sự việc đức Phật Nirmàna có lý do hiện hữu từ Pháp tính (Dharmatà), mà cả sự việc đức Phật Nishyanda cũng tùy thuộc vào Pháp tính đều đã được chúng ta bàn tới rồi. Nhưng về nét đặc trưng của Nirmàna thì có sự lẫn lộn giữa Nirmàna và Nishyanda; vì rõ ràng công việc của cả hai vị Phật này là thuyết giảng về các phạm trù của tính đặc thù và tính phổ quát; cả hai vị đều thuộc thế giới của tương đối.⁽²⁾ Điều khác biệt rõ rệt nhất của đức Phật Nirmàna với bất cứ loại Phật tính nào là trực tiếp đi vào tiếp xúc với cái thế giới của các chúng sinh khổ đau và lắng nghe những sợ hãi, lo lắng của họ. Dù không phải rằng một trong những chức năng của Ngài là khai thị trực tiếp cho chúng ta những bí mật của sự thể chứng tự nội, Ngài cũng giúp cho chúng ta, những chúng sinh vô minh, biết rằng phải tìm kiếm chỗ tối hậu của chúng ngộ và giải thoát ở đâu. Thế thì chúng ta có thể xem đây là đặc tính của đức Phật Nirmàna. “Giáo lý này [của đức Phật Nairmànika] dạy cả những kiến giải được nuôi dưỡng trong tâm của những người sơ trí và không khai thị cho họ cái chân lý nào có bản chất có thể trái với [sự hiểu biết của họ], và không khai thị cho họ cái trí tuệ tối thượng nhờ đó sự thể chứng cái gì tự nội có thể được tạo thành, hay sự an hưởng lạc thú của một Tam-ma-địa”.⁽³⁾

Sự việc đức Phật mang nhiều hình tướng khác nhau, được hóa hiện để đưa mọi chúng sinh đến chỗ chín muồi và để chiếu sáng rực rỡ như trăng trong nước,⁽⁴⁾ hay như một

(1) Tr. 242.

(2) Các tr. 56, 93.

(3) Tr. 93.

(4) Tr. 22f.



I. ĐỨC PHẬT TRONG THỂ TÍNH TUYỆT ĐỐI CỦA NGÀI.

Bản Phạn	DHARMATĀ- BUDDHA ⁽¹⁾	DHARMATĀ- BUDDHA ⁽²⁾	TATHĀGATA- JNĀNA BUDDHA ⁽³⁾	MAULA- TATHAGATA
Bản Gunabhadra	法佛 (Pháp Phật)	法佛 (Pháp Phật)	如如佛 智慧佛 平等智慧佛 (Như như Phật, Trí tuệ Phật, Bình đẳng Trí tuệ Phật)	真如來 (Chân như lai)
Bản Bodhiruci	法佛 (Pháp Phật)	法佛 (Pháp Phật)	如智佛 (Như Trí Phật)	根來如來 (Căn bản Như lai)
Bản 'Sikshānanda	法性佛 (Pháp tính Phật)	法佛 (Pháp Phật)	真如智慧佛 (Chân như Trí tuệ Phật)	根本佛 (Căn bản Phật)

II. ĐỨC PHẬT TRONG HÌNH THỨC PHÁT CHUYỂN CỦA NGÀY

Bản Phạn	DHARMATĀ- NISHYANDA BUDDHA ⁽⁵⁾	NISHYANDA BUDDHA ⁽⁶⁾	VIPĀKAJA- BUDDHA ⁽⁷⁾	VIPĀKASTHĀ- BUDDHA ⁽⁸⁾	VAIPĀKĪKA BUDDHA ⁽⁹⁾
Bản Gunabhadra	法依佛 (Pháp y Phật)	依佛 (Y Phật)	報生佛 (Báo sinh Phật)	報佛 (Báo Phật)	(Không có)
Bản Bodhiruci	法佛報佛 (Pháp Phật Báo Phật)	報佛 報相佛 Báo Phật (Báo tướng Phật)	報佛 (Báo Phật)	報佛 (Báo Phật)	報佛 (Báo Phật)
Bản 'Sikshānanda	法性所流佛 (Pháp tính Sở lưu Phật)	報佛 (Báo Phật)	報佛 (Báo Phật)	報佛 (Báo Phật)	報佛 (Báo Phật)

III. ĐỨC PHẬT TRONG NHỮNG BIẾN HÓA CỦA NGÀI

Bản Phạn	NIRMÀNA- BUDDHA ⁽¹⁰⁾	NIRMÀNIKA- (NAIRMÀNIKA) BUDDHA ⁽¹¹⁾	NIRMITA- (NIRMÀNA-NAIMÀNIKA) BUDDHA ⁽¹²⁾
Bản Gunabhadra	化佛 (Hóa Phật)	化佛 (Hóa Phật)	化佛 (Hóa Phật)
Bản Bodhiruci	化佛 (Hóa Phật)	化佛 (Hóa Phật)	應化化佛 應化佛 Ứng Hóa Hóa Phật (Ứng Hóa Hóa Phật)
Bản 'Sikshànanda	變化佛 化佛 Biến Hóa Phật (Hóa Phật)	變化佛 化佛 Biến Hóa Phật (Hóa Phật)	變化佛 化佛 Biến Hóa Như Lai (Hóa Phật)

Chú thích:

1. Tr. 56, d. 10, 14; tr. 57, d. 3, 13; tr. 93, d. 10; tr. 241, d. 7.
2. Tr. 283, d. 6; tr. 313, kệ 381 và 382.
3. Tr. 28, d. 6; tr. 34, d. 3.
4. Tr. 16, d. 14; tr. 242, d. 7, 8. Mauna-tathàgata trong ấn bản Phạn ngữ.
5. Tr. 56, d. 14. Đôi khi Nisyanda.
6. Tr. 56, d. 8, 11, 14; tr. 57, d. 8; tr. 283, d. 6; tr. 320, d. 1.
7. Tr. 28, d. 5; tr. 283, kệ 142.
8. Tr. 34, d. 2.
9. Tr. 283, kệ 140 và 143.
10. Tr. 56, d. 11; tr. 283, d. 6; tr. 241, d. 7 (Kāya); tr. 320, d. 2.
11. Tr. 28, d. 5; tr. 283, d. 6; tr. 93, d. 9, 10; tr. 34, d. 2; tr. 283, d. 4, 6, 8.
12. Tr. 16, d. 13; tr. 57, d. 10; tr. 242, d. 12, 6; tr. 314, d. 2 (panca); tr. 320, d. 1.

ngọn lửa thiêng,⁽¹⁾ có thể được tìm thấy từ nhiều đoạn rải rác trong Lăng-già.⁽²⁾

Tuy nhiên, trong phần “Tổng kệ”, chúng ta thấy có nói rất rõ về đức Phật Nirmàna: “Cõi trời Sắc cứu cánh, nơi đó không có những tội lỗi trỗi lên, được trú ngụ bởi những ai luôn luôn tu tập sự vô phân biệt, tách khỏi cái tâm và những vận hành của nó (38). Các vị ấy có các Năng lực, Trí tuệ về tâm linh và sự Tự điều ngự (thần thông, tự tại), và toàn hảo trong sự đạt Tam-ma-địa, và ở đấy, các vị ấy được tỉnh giác mà trở thành toàn chứng, và ở đấy, các vị ấy được nhận thức như là [đức Phật] Nirmita. Có hàng

(1) Tr. 215.

(2) Ví dụ, ngoài những trang vừa nêu, xem thêm các tr. 72, 142, 196, v.v...



triệu [hình tướng] Nirmàna của chư Phật, chư Vị ấy quả thực không thể lường, tính được và được thể hiện ở khắp nơi. Những người sơ trí theo chư Vị mà nghe giảng Pháp (Dharma) [40]”.

Chúng ta lại còn đọc thấy rằng: “Có một quốc độ và có chư Phật Nirmàna [thuyết giảng học thuyết về] Nhất thừa và Tam thừa; Ta không bao giờ nhập Niết-bàn, [vì] chư Phật biết rằng tất cả đều là không và không dính dáng gì đến sinh [và diệt] (kệ 379). Chư Phật được xếp thành ba mươi sáu loại, mỗi loại lại chia thành mười; tùy theo tâm thức của mọi chúng sinh mà chư Vị hiển hiện ở mọi góc độ (kệ 380). Trong khi trong thế giới của phân biệt có sự đa phức nhưng thật ra không có đa phức nào hiện hữu cả. Dù có đức Phật Dharma ở trên thế giới này cũng vậy (kệ 381). Đức Phật Dharma là đức Phật [chân thực] và các vị Phật khác đều là những hóa hiện của Ngài (Nirmità); phù hợp với bốn tính của chúng sinh mà những hóa hiện ấy được chúng sinh thấy là chư Phật (kệ 382). Sự phân biệt xảy ra do vì bị những bề ngoài gây mê muội dẫn dắt; [Tuy vậy] phân biệt không khác gì như như; những tướng trạng bên ngoài không [tự chúng] phân biệt (kệ 383). [Đức Phật] Tự tính (Svabhāva), [đức Phật] Thọ hưởng (Sambhoga), [đức Phật] Biến hóa (Nirmità), [đức Phật] Ngũ hóa (Pāncanirmità) và ba mươi sáu nhóm Phật, - chư Vị ấy đều là chư Tự tính Phật (kệ 384)”.

Trong các trích dẫn trên đây chúng ta có thể tìm thấy được sự chuyển biến của chư Phật Nishyanda và Nirmàna từ đức Phật Dharmatā; nhưng về các đặc điểm rõ ràng của chư Phật Nishyanda và Nirmàna thì chúng ta vẫn còn mù tối. Trong bộ kinh có bàn rất nhiều về đức Phật Nirmàna, có lẽ là do từ mối lưu tâm sâu xa của Ngài đến các sự việc



của các chúng sinh đang phải bị sinh tử. Ở mức độ chúng ta là những chúng sinh phải chịu sinh tử, chúng ta hầu như có thể bỏ qua không để ý tới đức Phật Nishyanda mà chẳng sao cả. Vị Phật này an nhiên vui hưởng cuộc sống của Ngài tận trên cõi trời Sắc cứu cánh, và được bao phủ trong ánh sáng của đặc tính siêu nhiên, Ngài có vẻ như không mong muốn gì lắm đến việc đi vào trong những công chuyện của con người. Nhưng có thể rằng tự Ngài mang hình tướng của đức Phật Nirmàna, khi chúng ta nhìn lên Ngài mà cầu xin Đấng tối cao rủ con mắt thương xót của Ngài vào chúng ta là những kẻ tự bản chất vốn chẳng khác bản chất của Ngài xưa kia chút nào. Có lẽ đây là lý do tại sao số lượng đức Phật Nirmàna là vô lượng và tại sao chư Vị hiện ra với chúng ta với hình tướng mà chúng ta nghĩ rằng chư vị phải như thế, dù rằng mỗi người trong chúng ta làm điều này theo ánh sáng của sự hiểu biết của mình.

Hẳn là trong trường hợp này chúng ta không thể thắc mắc vì sao đức Phật Nishyanda lại được nêu định là đức Phật của sự Thọ hưởng⁽¹⁾ như đã nêu dẫn trên và đồng thời chúng ta có thể kết luận rằng quan niệm Tam thân đã không đạt được sự phát triển viên mãn của nó trong Lăng-già. Vì đức Phật Nishyanda hay Vipàka xuất hiện mà không được miêu tả rõ ràng, trong khi ý nghĩa của đức Phật Nirmàna được nhấn mạnh rõ rệt để lôi cuốn sự chú ý của chúng ta trong việc đọc kỹ bộ kinh. Lăng-già phải được bảo rằng bộ kinh này thuộc thời kỳ đầu của Phật giáo Đại thừa. Sự việc phần “Tổng kệ” là một bổ sung về sau vào phần chính kinh cũng có thể được bao hàm trong ý mạch này, vì nó miêu tả những liên hệ giữa các đức Phật khác nhau một cách

(1) “Tổng kệ” câu 384.



chi tiết hơn và hệ thống hơn, và hơn nữa nó lại đưa ra cái ý niệm về một đức Phật Sambhoga vốn không hề được làm thành đề tài bàn luận riêng trong bộ kinh.

Có một câu kệ khác (434) trong phần “Tổng kệ” mà ý nghĩa khó hiểu nhưng lại trở về mối liên lạc giữa ba đức Phật. Trong bản Phạn ngữ chúng ta đọc thấy như sau:

De’sanà-dharma-nishyando yac-ca nishyanda-nirmitam.

Buddhà hyete bhavet pauràh ’seshà nirmàna-vigrahàh.

Bản Đường dịch câu kệ này như sau: “Dựa vào Pháp thân mà có *Báo* (Nishyanda) và từ *Báo* mà khởi lên *Hóa thân* (Nirmànakàya). Đây là [hoặc những thứ này là] đức Phật Căn bản (Căn bản Phật), và tất cả những vị còn lại đều là những hóa hiện”. Phần thứ nhất của bản Ngụy thì tối nghĩa trong khi phần sau thì lại hoàn toàn trùng hợp với bản Đường. Phần tối nghĩa ấy như sau: Thuyết thị chân Pháp tập, sở hữu tập tác hóa (說是真法習, 所有集作化).

6. Đức Phật Vipàka (Báo Phật, Báo sinh Phật)

Bản chất của một đức Phật Vipàka là bản chất của một đức Phật Nishyanda khi điều này được hiểu trong ý nghĩa là một kết quả phát xuất từ một nguyên nhân trước nó, tức là, như là một trong năm quả (pancaphala), chứ không theo nghĩa của một cái gì đó phụ thuộc sinh ra từ một hữu thể căn bản hơn, và ý niệm này có liên hệ mật thiết với lý thuyết về Nghiệp (Karma). Điều này không phải là khó thấy, vì lý thuyết về Nghiệp luôn luôn đòi hỏi một cái gì đó là kết quả của một nguyên nhân, tức là, theo lý thuyết này, không có hành động nào có thể bị tiêu đi mà không để lại kết quả của nó bằng cách này hay cách khác.



Lý thuyết về Nghiệp là tên gọi khác của luật nhân quả. Do đó, một hành động, hoặc thuộc đạo đức hay tâm lý một khi bị mắc phải trong tiềm thức hoặc bằng thân thể vật lý, sẽ không bao giờ không mang lại không những cho chính người làm hay người suy nghĩ mà còn cho những ai có liên hệ mật thiết với người ấy một kết quả nào đó vào một ngày nào đó mà giá trị của kết quả sau sẽ phản nào tương ứng với kết quả trước. Do đó, Phật giáo đã phát triển một khoa học phức tạp bàn về luật nhân quả trong thế giới đạo đức. Đây chính là trường hợp của những tín đồ vào thời đầu tiên của đức Phật trước khi Đại thừa bắt đầu phát triển đến chỗ hoàn toàn mạnh mẽ. Những câu truyện Bốn sinh (Jātaka) được soạn hoàn toàn theo cái quan điểm là tập cho chúng ta quen với những lối kể chuyện thực tiễn minh họa lý thuyết về Nghiệp.

Một trong những hình thức mà trong đó lý thuyết Nghiệp đã in dấu ấn của nó trong Phật giáo Đại thừa là quan niệm về đức Phật Vipāka hay đức Phật Nishyanda. Kết quả của sự tu tập tâm linh được gọi là sáu hay mười Ba-la-mật (Pāramitā) mà mỗi ứng viên Bồ-tát tính cần phải quán sát, phải được nhìn thấy bằng một cách nào đó khi là một vị Bồ-tát. Và hễ chừng nào một thế giới của những hình tướng đặc thù (rūpaloka - sắc giới) còn phải được chấp nhận như là một hậu quả không thể tránh được của phân biệt (vipāka), thì kết quả của sự việc tu tập Phật giáo vẫn phải được nói đến trong giới hạn này. Thế rồi, vị Bồ-tát lên đến cõi trời Sắc cứu cánh ở đây cái thân thô phù của vị ấy được hóa thành một cái thân sáng chói với tất cả những dấu hiệu của một nhân cách toàn hảo một cách lý tưởng. Bấy giờ vị ấy không còn là một Bồ-tát có thân vật lý thô phù như thân của chúng ta mà là một vị Thiên hay một



đức Phật bất tử có được một cái thân do ý sinh (manomaya-kaya) mà Lăng-già vẫn thường nói đến.

Tuy nhiên, ở đây có một quan niệm khác về sự trở thành một đức Phật sáng chói phát sinh từ những khát vọng tôn giáo sâu xa của chúng ta. Đây là tôi muốn nói đến sự khát khao sâu xa của con người muốn có một cái thân Biến hóa. Chúng ta không thỏa mãn với sự hiện hữu bằng thân thể của chúng ta, chúng ta luôn luôn bị dồn ép bởi cái cảm giác về sự tù túng, tâm linh của chúng ta bay vút khỏi thế giới của những giới hạn vật lý này, mãi mãi chúng ta mong cầu một cái thân do ý sinh. Cái thân thể vật lý này không thể diễn tả đầy đủ cái ý nghĩa của tâm linh, nó gây phiền phức, nó độc đoán. Thực ra, tất cả mọi đấu tranh và khát vọng tôn giáo, mà chúng ta kinh nghiệm trong cuộc đời này đều qui hướng vào việc điều ngự cái thân thể này. Các nhà theo thuyết thần trí, những người theo học thuyết của Swedenborg, và những người theo Lão giáo và các triết gia Ấn Độ - tất cả đều có ý niệm về một thân thể phi vật chất mà chúng ta có thể mang lấy khi chúng ta được ân sủng từ đấng Thiêng liêng ban cho hoặc khi sự tu tập tâm linh của chúng ta đạt tới đỉnh điểm của nó. Trong một ý nghĩa, ấy là mong mỏi của chúng ta về sự bất tử. Chúng ta bất tử hóa tất cả những vĩ nhân lịch sử vì chúng ta không thể hòa giải được với cái ý niệm cho rằng sự chấm dứt thân thể của họ là chấm dứt của tất cả những gì đã nhập vào sự hiện hữu của họ.

Sự nhập Niết-bàn của đức Phật không thể nào có nghĩa là sự mất đi tất cả những gì thuộc về Ngài. Các môn đệ của Ngài có thể không bao giờ tự mình tin rằng bậc Đạo sư của mình không còn với mình nữa. Học thuyết về Dharmakaya (Pháp thân) là kết quả không thể tránh được



của tâm lý cũng như của luận lý của họ. Nhưng Pháp thân vẫn còn quá trừu tượng và không thể tạo sự thỏa mãn hoàn toàn cho những ước vọng tôn giáo thâm sâu của họ. Những ước vọng này vốn gắn liền với tâm người ta được kết hợp lại trong trường hợp của người Phật tử với học thuyết về Nghiệp, và như là kết quả của đức Phật Vipàka hay đức Phật Nishyanda hay Báo thân (報身), những ước vọng ấy hiển lộ ra trong sự tôn vinh có tính cách lý tưởng của người ấy. Đức Phật A-di-đà, đấng Vô lượng quang, vốn là một trong những đức Phật Báo thân này giờ đây đang an nhiên trong quốc độ Cực lạc và Thanh tịnh của Ngài, được vây quanh bởi các tín đồ, mời gọi chúng ta - những kẻ đáng thương phải chịu sinh tử, phải đấu tranh chật vật ở chốn trần gian - đến với Ngài ở đấy.

Giữa đức Phật Vipàka và đức Phật Nirmàna, cần phải có sự nghiên cứu thêm để xác định ưu tính của vị này hay vị kia, dù ta có thể nói gì về sự tự hưởng thụ của vị Bồ-tát hay đức Phật đi nữa, vị ấy không thể là một đức Phật nếu vị ấy không hóa hiện trong mọi hình tướng có thể có được vì lợi ích tâm linh của hết thảy chúng sinh. Bốn nguyện của Ngài (pùrvapramidhàna) là cứu độ các chúng sinh thân mến của mình khi Ngài đạt chứng ngộ; nay Ngài đã thành tựu mục đích ấy, làm sao Ngài có thể ở yên trong cõi trời Sắc cứu cánh mà nhập định trong một Tam-ma-địa tối thượng và được bao bọc bằng thứ ánh sáng siêu nhiên được? Dù cho Ngài không rời khỏi điện Liên Hoa (Padmavinàma) thì ít ra Ngài cũng gởi một trong những Hóa thân của Ngài đến bất cứ chỗ nào, bất cứ khi nào mà các chúng sinh hữu tình mong muốn. Hay với tư cách là những linh hồn đau khổ, họ phải có thể đến với đức Phật bằng một cách nào đó. Nếu chính đức Phật là quá siêu việt và tách khỏi một



thế giới của các sự vật đặc thù, thì các linh hồn khổ đau phải được phép nhập vào mối liên hệ thâm thiết với cái bóng của Ngài hay Hóa thân của Ngài, được biến hóa (nirmità-nirmàna) vì lợi ích của các chúng sinh chưa được cải tiến. Đây là lý do tại sao đức Quán Thế Âm (Avolokite'svara) có ba mươi ba thân, và tại sao đức Địa Tạng (Kshitigarbha) có vô số lượng thân.

Như thế, sự hiện hữu của đức Phật Nirmàna có thể được hiểu theo hai cách: một cách từ vị trí của chính đức Phật, mà trái tim từ bi của Ngài không thể kìm nén trước mọi phương tiện cứu độ có thể có, và cách kia là từ vị trí của những chúng sinh tội lỗi muốn bất cứ sự cứu giúp nào có thể có được từ một năng lực cao hơn năng lực của chúng ta. Sự hỗ tương này đã làm đầy thế giới bằng chư Phật Nirmita-Nairmànika. Hễ chúng ta quay về đâu, chúng ta cũng xuyên qua một trong những hóa hiện ấy, và nếu chúng ta nỗ lực, chân thành và mong mỗi từ tận đáy lòng thì chúng ta cũng có thể thấy cả chính đức Phật thực sự ở trong và xuyên qua những hóa hiện ấy. Đây là một ý niệm bao gồm những kết quả vừa tốt, vừa xấu. Khi tôn giáo, không được chủ trương đúng đắn thì nó trở thành một khối mê tín dị đoan và sự sùng bái nổi dậy.

Sự liên hệ giữa ba đức Phật này với nhau có thể được hiểu trong sự đối chiếu với một con người đặc thù. Sự việc có một cái gì đó tối hậu làm nên lý do cho sự hiện hữu đặc thù này phải được chấp nhận, vì chính cái quan niệm về tính đặc thù không thể có được nếu như không đòi hỏi một cái gì đó đằng sau nó. Cái gì đó này được nêu định một cách khác nhau trong triết học và tôn giáo và cũng được diễn dịch, suy luận một cách khác nhau. Ngay cả việc phủ nhận một sự hiện hữu của cái gì đó này thực ra là sự khẳng



định nó, vì cả phủ nhận lẫn khẳng định đều được dựa trên cùng một nguyên lý. Chúng ta không thể thoát khỏi điều này, và điều làm cho nó không thể tránh được đối với chúng ta hoặc khẳng định hoặc phủ nhận nó là cái nguyên lý của đặc thù. Điều này tương ứng với quan niệm về Pháp tính, hay khi được nhân hóa, nó tương ứng với đức Phật Pháp tính (Dharmatà-Buddha).

Giờ đây, con người đặc thù này hiện hữu trong mọi cách có thể có được về mối liên hệ với các đồng chúng sinh, người hay không phải người của vị ấy. Như Trang Tử bảo, một người đàn bà có thể được những người đồng loại xem là người đẹp nhất được mến mộ, tôn ái và yêu thương. Nhưng khi nàng đến gần một cái ao và soi bóng nàng trong nước, thì tất cả các cư dân ở nước sẽ vụt chạy tránh xa nàng như là một kẻ thù nguy hiểm nhất. Thuốc gì là thuốc độc của một người lại là thuốc trường sinh của người khác. Cũng cùng một con người nhưng đối với mọi người khác không phải luôn luôn là như thế. Ngay cả một cái bàn đang đứng trong phòng cũng không có vẻ giống nhau đối với tất cả các người xem. Vì nó được quán sát từ nhiều góc độ khác nhau và với những dạng tâm thức khác nhau, cái sự vật ở trước họ không những về vật lý không có cùng kích thước và màu sắc, mà về tâm lý chẳng có giá trị và ý nghĩa giống nhau tí nào. Trong trường hợp một con người đang sống, tính chất khác nhau này, tạm thời hay thường hằng có giới hạn của nó. Một người tự chính mình bề ngoài có vẻ không thay đổi nhưng anh ta mang lấy hay hình như mang lấy những hình tướng khác nhau đối với người hàng xóm của anh ta. Há không thể gọi khía cạnh hiện hữu này của anh ta là giá trị Nirmàna của anh ta ư? Dù tất cả những biến đổi bên ngoài và tương đối này, cá nhân ấy chẳng thay đổi chút nào đối với tâm thức của chính anh ta. Sự việc anh ta



chính là anh ta, anh luôn luôn biết và thọ hưởng nhân cách của mình. Điều này tương ứng với đức Phật Vipàka hay Thọ dụng thân (Sambhogakàya).⁽¹⁾

Như thế, ta có thể nói một cách bóng bẩy hay đúng hơn, một cách siêu hình rằng mọi chúng sinh có ý thức đều là người sở hữu Tam thân. Trong trường hợp đức Phật, học thuyết này đây ý nghĩa tôn giáo và đóng một vai trò quan trọng nhất trong việc phát triển Phật giáo Đại thừa. Một điều ta phải lưu ý ở đây là sự thay thế Tam tính Phật bằng Tam tính thân (kàya). Sự việc các nhà triết học Phật giáo đã nói đến Tam thân (Tri-kàya) thay vì Tam tính Phật, đây không phải chỉ là một vấn đề thay đổi thuật ngữ mà nó bao hàm một ý nghĩa sâu hơn. Lý do là từ Thân (Kàya) có một giá trị tổng đề hơn, trong khi từ Phật (Buddha) gợi nhiều tính đặc thù hơn. Ba loại khác nhau của Phật tính khiến người ta nghĩ đến ba tư cách khác nhau, tách rời nhau, còn Tam thân có nghĩa là một thể tính với ba khía cạnh. Trong quan niệm về Tam thân, chúng ta tìm thấy được một tư tưởng hệ thống hóa. Do đó, Lăng-già đánh dấu một bước tiến về sự hệ thống hóa này.

7. Tam thân trong Đại Thừa Khởi Tín

Cùng với tác giả của bộ Đại Thừa Khởi Tín, lý thuyết Tam thân mang một hình thức hoàn chỉnh hơn. Đoạn sau đây bàn về đề tài này.

(1) Quan niệm về cái Thân Thọ dụng là đáng lưu ý từ quan điểm về nghiệp (karma), vì Đại thừa đã không phải không biết đến ảnh hưởng của nghiệp vào đời sống cá nhân dù trong học thuyết về Parinidhàna (Nguyện) và Parinàmanà (Hồi hướng), Đại thừa dạy rằng có một năng lực vượt khỏi nghiệp và nhằm đến sự giác ngộ và cứu độ phổ quát.



“Lại nữa, các chức năng của Như như (Tathàtā) có nghĩa là hết thấy chư Phật - Như Lai trong lúc đang còn ở giai đoạn tu tập, đã khởi lên lòng đại từ bi, thực hành mọi đức hạnh toàn hảo và đã ôm trọn mọi chúng sinh mà làm thành các Đại nguyện, trong đó chư Vị bày tỏ ước muốn giải thoát toàn bộ thế giới của chúng sinh mà không phân biệt hay ngoại trừ ai cả, chư Vị cũng không đặt giới hạn vào số niên kỷ, vì các bốn nguyện của chư Vị trải đến tận cùng của thời gian. Chư Vị xem hết thấy chúng sinh như là chính chư Vị. Tuy vậy, chư Vị không mang một hình tướng của một hữu thể [đặc thù] nào. Tại sao như vậy? Vì chư Vị thực sự (yathābhutam) biết rằng mọi chúng sinh và chính chư Vị đều thuộc Như như; rằng cả hai bên đều thuộc cùng một bản thể (samatā - bình đẳng) không có dấu hiệu nào khác biệt cả. Vì chư Vị có cái Phương tiện trí (Upāyajnāna) lớn lao như thế, chư Vị xua tan vô minh mà thấy Pháp thân trong bản thể của nó, và không cần ý thức về nó, chư Vị thực hiện những hành động tuyệt vời và nhiều hoạt động khác. Quả thực chư Vị giống như chính Như như thể hiện khắp vũ trụ, và tuy vậy, chẳng để lại dấu vết nào khiến cho các hoạt động của chư Vị có thể bị nhận ra. Tại sao? Vì bản chất của hết thấy chư Phật - Như Lai chính là Pháp thân trong hình thức thuần túy trí tuệ của nó. Không có phần nào trong chân lý tuyệt đối tương ứng với các chân lý thế tục, nó không có liên hệ gì đến [những câu thúc của] sự thành tựu. Ấy vậy mà nó gây lợi lạc cho mọi chúng sinh một khi chúng sinh thoáng thấy được nó nhờ các giác quan của mình, và từ đó, chúng ta nói về các vận hành của nó.

“Về các vận hành ấy, Ta phân biệt hai loại. Hai loại ấy là gì? Loại thứ nhất tùy thuộc vào cái Tâm phân biệt (vastuprativikalpa - vijñāna - sự phân biệt trí) và được những tín đồ hàng Nhị thừa nhận biết. Nó được gọi là Ứng thân



(cái thân Đáp ứng).⁽¹⁾ Vì họ không biết rằng đây là do cái Tâm sinh khởi (Pravrittivijnàna - Chuyển thức) phóng chiếu ra, nên họ tưởng nó là cái gì ở bên ngoài họ, và khiến cho nó mang một hình tướng có thân thể mà không thể có một cái biết thông suốt về bản chất của nó.

“Loại thứ hai tùy thuộc vào nghiệp thức,⁽²⁾ tức là nó xuất hiện đối với tâm của chư vị Bồ-tát nào đã nhập vào con đường của Bồ-tát tính cũng như đối với tâm của những vị đã đạt đến cấp độ (địa) cao nhất. Loại này được gọi là Báo thân (報身).⁽³⁾ Cái thân có thể được nhìn thấy trong vô số hình tướng, mỗi hình tướng có vô số nét, và mỗi nét là cao vời theo vô số cách, và cái thế giới trong đó thân trú ngụ cũng được trang nghiêm theo vô số thể cách. Vì [thân] thể hiện khắp mọi nơi nên nó không có giới hạn nào cả, nó có thể không bao giờ suy diệt, nó vượt khỏi mọi hoàn cảnh nêu trỏ. Tùy theo yêu cầu [của mọi chúng sinh], nó hiển lộ ra và luôn luôn được [các chúng sinh] tín thủ. Nó không bị đoạn diệt cũng không biến mất. Những đặc điểm ấy [của Thân] là những kết quả huân tập (vāsana) của những hành động thuần khiết như các đức hạnh toàn hảo (các Ba-la-mật) và cũng là sự xông ướp (huân tập) vi diệu [vốn có sẵn trong Như Lai tạng]. Vì có được các tính chất vô lượng an lạc như thế nên nó được gọi là cái thân của sự Báo đáp (Báo

(1) Ứng thân tương ứng với Nirmānakāya hay đức Phật Nirmāna của Lăng-già. 'Sikshananda (Thực-xoa-nan-đa) dịch là Hóa thân (化身).

(2) Nghiệp thức nghĩa là sự khởi dậy đầu tiên của tâm thức nhờ đó tất cả các loại hoạt động về tâm lý, luận lý và vật lý được khởi động lên.

(3) 'Sikshananda (Thực-xoa-nan-đa) dịch chỗ này là Thọ dụng thân (受用身, Sambhogakāya). Bản của ngài rõ ràng là khác với bản của Paramārtha (Chân Đế).



thân) ⁽¹⁾. Những cái thân nào mà các chúng sinh tâm thường nhìn thấy được là đều thuộc loại thân thể thô phù, hiện ra khác nhau mà theo đó một người sống trong sáu đường hiện hữu (lục đạo). Những hình tướng khác nhau được các chúng sinh khác nhau nhận biết thì không có tính chất an lạc. Do đó, chúng được gọi là cái thân Đáp ứng (Ứng thân). ⁽²⁾

“Lại nữa, vị vị Bồ-tát lúc đầu tiên bước vào Bồ-tát đạo có một niềm tin vững chắc vào chân lý của Như như, nên ngài được ban cho một cái nhìn riêng [về Báo thân]. Ngài biết rằng các hình tướng, các nét đặc biệt, các sự trang nghiêm, v.v... là của [Báo thân]. Trong tự bản chất, chúng không đến cũng không đi, vượt khỏi các loại định nghĩa, rằng chúng chỉ được nhìn thấy tùy theo cái tâm và không tách rời Như như. Nhưng trong [tâm của] vị Bồ-tát này còn có sự đặc thù hóa vì ngài chưa nhập vào lĩnh vực của Pháp thân. Tuy vậy, Tâm ngài thì được hoàn toàn thanh tịnh, ngài có thể nhìn thấy những sự vật có tính chất tinh tế, và hoạt động của ngài sẽ cao vời hơn bao giờ hết. Ở cấp độ (địa) tột cùng của Bồ-tát tỉnh, cái thấy của ngài đạt tới đỉnh cao của nó ⁽³⁾ vốn có mặt khắp nơi mà các hình tướng của

(1) Ở đây 'Sikshananda dịch là “nó cũng được gọi là Báo thân”. Điều này cũng quan trọng, vì trước đó nó được gọi là Thọ dụng thân.

(2) 'Sikshananda dịch là Hóa thân.

(3) Trong trường hợp này, Pháp rõ ràng được hiểu trong ý nghĩa của sắc (rūpa) chứ không phải trong ý nghĩa của chân lý hay luật tắc. Nó tương phản với trí (jñāna) vốn thuộc về tâm. Sự nhị biên của trí và pháp, của tâm và sắc sẽ biến mất khi ta hiểu rằng rốt lại chúng đều là một, như Bát-nhã Ba-la-mật đã khẳng định một cách mạnh mẽ nhất. Iha 'sāriputra rūpam 'sūnyatā, 'sūnyataiva rūpam, rūpanna prithak 'sūnyatā, 'sūnyatā yā na prithagrūpam, yadrūpam sā 'sūnyatā, yā 'sūnyatā tadrūpam.



nó không có những điều kiện giới hạn. Các hình tướng này xuất hiện tùy theo tâm. Ở khắp mười phương thế giới có vô số Bồ-tát, vô số Báo thân,⁽¹⁾ vô số sự trang nghiêm; tất cả đều khác biệt nhau, và tuy vậy, tất cả đều không bị ảnh hưởng bởi những điều kiện giới hạn, cũng không loại trừ nhau. Điều này vượt khỏi sự phân biệt của một cái tâm phân biệt, vì đây là do bởi cái hoạt tính tuyệt đối của Như như”.⁽²⁾

IV. ĐỨC NHƯ LAI

Lăng-già là một trong những kinh điển Đại thừa chủ yếu bàn về chân lý tự nội được Như Lai thể chứng (pratyātma-vedya-gati-dharmanam-tathāgatānam), chúng ta cần phải có một số hiểu biết về chính đức Như Lai trong chừng mức mà bộ kinh nêu ra. Thực ra, chúng ta vốn đã biết phần nào về Ngài khi chúng ta khảo sát xem chân lý tự nội này là gì, vì nó gồm thành chính bản thể của Như Lai tính và Ngài không thể là chính Ngài nếu không có bản thể ấy. Không những thế, toàn bộ đời sống của Ngài được xem là chỉ nhằm để truyền bá Tự chứng pháp (Pratyātma-dharma). Sự đồng nhất hoá Như Lai với Tự chứng pháp không đòi hỏi một luận chứng đặc biệt nào, vì quả thực điều này bao gồm nội dung của chính Lăng-già. Nhưng Tự

(1) Thọ dụng thân, theo 'Sikshananda.

(2) Đoạn này trích từ bản dịch Hoa ngữ của Paramārtha (Chân Đế). Bản dịch của 'Sikshananda có hơi khác như đã ghi chú trên. Bản dịch Đại Thừa Khởi Tín của tác giả (Suzuki) đã được xuất bản do The Open Court Publishing Co., Chicago, tuy vậy đã bị ngưng ấn loát một thời gian. Từ lâu tác giả vẫn dự định cho xuất bản một bản dịch có hiệu đính.



chứng pháp tự riêng nó không tạo thành toàn bộ sự hiện hữu của đức Như Lai và Ngài đòi hỏi một cái gì hơn thế nữa trong những người ngu và những kẻ bị mê lầm và Ngài muốn dẫn tất cả chúng sinh lên cùng mức độ với Ngài. Cảnh giới mà ở đây Ngài hoạt động cùng với sự thể chứng tự nội (pratyātmagatigocara - tự chứng sở hành cảnh giới) quả thực vượt khỏi cảnh giới của các triết gia, Thanh văn và Duyên giác, như chúng ta đã được nhắc nhở không ngừng trong Lăng-già, nhưng sự thọ hưởng cái Tam-ma-địa an lạc này không phải là điều mà chúng ta mong chờ ở đức Như Lai. Ngài phải bày tỏ một điều gì hơn thế nữa, Ngài phải khác hơn chính Ngài, phải vượt khỏi sự thể chứng tự nội của Ngài. Điều này có nghĩa là Ngài phải là một nhân cách.

Như đã được ghi nhận, một tấm lòng đại từ bi (kripa hay karunā), phải được khởi dậy trong những người trí vốn đã thực sự (yathābhūtam - như thực) thấy suốt cái chân lý tự nội của các sự vật,⁽¹⁾ vì đây là điều làm cho những tinh linh vĩ đại thực sự sống động. Là một con người có nghĩa là phải là một hữu thể sống động giữa các sự vật khác, có một trái tim cảm thọ, sống giữa đám người ngu si và mê lầm, và vẫn không tách rời với sự siêu việt trí tuệ của chính mình. Cho nên hết thấy chư Như Lai trong quá khứ, hiện tại và vị lai phải có được tấm lòng yêu thương này đối với thế giới. Thánh trí (Āryajñāna) mà nhờ đó chư vị có thể thể chứng trong chính mình cái chân lý tự nội của các sự vật không nên chỉ thuộc trí tuệ riêng mà thôi; phải có ở đây một yếu tố tình cảm. Đây quả thực là điều phân biệt Đại thừa với Tiểu thừa. Lý do tại sao Lăng-già vẫn kiên trì bàn nặng vào thái độ tâm thức (gocara - Sở hành cảnh giới) của

(1) Tr. 22.



Như Lai đối với thế giới như là tương phản với thái độ của hàng Thanh văn, Duyên giác và cả các triết gia (tirthakara - ngoại đạo) là thái độ của đức Như Lai (hay của vị Bồ-tát) bao gồm sự triu mến đối với những người khác dù sự chứng ngộ của Ngài vượt lên trên mọi phạm trù về hữu và phi hữu, về sinh khởi và đoạn diệt. Trí tuệ tối thượng lại tự phân biệt bởi ba dấu hiệu,⁽¹⁾ thứ nhất là Nirabhāsa (Vô ảnh tượng) nghĩa là “thoát khỏi những hình tướng hư giả bên ngoài”, “vượt khỏi cái vẻ ngoài”, “không có bóng dáng”, “không có hình ảnh”; thứ hai là ý chí và năng lực của chính đức Phật; thứ ba là sự thể chứng chân lý tự nội. Khi ba khía cạnh hay ba đặc điểm này của Thánh trí (Āryajñāna) ở trong sự hòa hợp toàn hảo và vận hành một cách hài hòa, thì một vị Bồ-tát được gọi là đến gần Phật tính. Cho nên chúng ta có thể bảo rằng trí tuệ tối thượng vốn là thể tính của Như Lai tính gồm ý muốn của đức Như Lai cộng với sự hiểu biết phi nhị biên này. Thánh trí là Trí tuệ (Prajñā) được phụ trợ bởi Nguyên (Pranidhāna), tức là bởi “mười vô tận nguyện” trong khi cái trí tuệ không được phụ trợ được xem như là một con lừa què (khanjagardabha - Bí lô).⁽²⁾ Khi hiểu được chỗ này của giáo lý Phật giáo thì chúng ta đã thông thạo hơn phân nửa những vi mật của nó.

Ý nghĩa của Tathatagata (Như Lai) là gì? Điều này đã được các học giả bàn thảo nhiều nhưng cho đến nay vẫn chưa đạt đến kết luận nào. *Tathā* nghĩa là “như thế”, nhưng vấn đề là nên chia *tathāgata* thành *tathā*, và *gata* hay thành *tathā* và *agata*: trong trường hợp thứ nhất, *gata* là “đã đi” hay “đã khởi hành”, và trong trường hợp thứ hai, nếu là

(1) Tr. 49-50.

(2) Tr. 50.



àgata thì nó có nghĩa là “đã đến” hay “đã đến nơi”. Các dịch giả Trung Hoa đã phỏng theo cách hiểu thứ hai vì họ đã dịch *Tathàgata* là Như Lai (如來). Nhưng các dịch giả Tây Tạng lại dịch *Tathàgata* là ཏི་བཞིན་ན་གཤེགས་པ་. Thực ra, *Tathagata* là “Vị đã đến như thế” hay “Vị đã đi như thế” thì cũng chẳng thành vấn đề. Khi sự xuất hiện của Ngài trong thế giới được làm thành chủ điểm thì Ngài là “Vị đã đến như thế”. Và mặt khác, nếu chúng ta nghĩ đến sự biến mất của Ngài khỏi chúng ta nhiều hơn thì ngài là “Vị đã ra đi như thế”.⁽¹⁾ Tuy nhiên, vấn đề chủ yếu với các nhà Đại thừa là thế này, - tại sao Ngài được nêu trở là “như thế”? Cái “như thế” này nghĩa là gì? Đây là điều mà chúng ta mong được biết.

Chắc chắn rằng tathà có liên hệ với quan niệm Đại thừa về chân lý tối hậu tathatà (như như hay như thị) và cũng liên hệ với cái ý niệm nhìn thấy suốt bản chất của các sự vật như thực (yathàbhutam). Khi sự việc đức Như Lai xuất hiện trong đời và biến mất khỏi cuộc đời được xét từ quan điểm *như thực* (yathàbhutam), tức là, được xem như không đến cũng không ra đi, như không dính dáng gì đến phạm trù về hữu và phi hữu thì sự hiện hữu và hành động của Ngài rất có thể được định tính là có tính chất “Như thị”. Không có cách đúng đắn nào để miêu tả chúng. Do đó, mà gọi là “vị có bản chất của Như như trong sự đến và sự đi của Ngài”, tức là đức *Tathagata*.

Trong kinh Kim Cang,⁽²⁾ chúng ta đọc thấy: “Này Tu-bồ-đề (Subhùti), nếu như có một người bảo rằng, “Như

(1) Đức Phật cũng còn được gọi là Sugata (Thiện Thệ - 善誓), “Vị đã khéo đi”.

(2) S.B.E., tập XLIX, tr. 142.



Lai đi, đến, đứng, ngồi hay nằm", thì người ấy không hiểu ý nghĩa của điều Ta nói. Tại sao? Vì Như Lai là vị không đi đâu cả và không từ đâu đến cả. Do đó, Ngài được gọi là Như Lai, A-la-hán, bậc Toàn Giác (29)".

Sự diễn dịch Tathagata thành sự Như như của các sự vật (sarvadharmatathatà - nhất thiết pháp như thị) được nêu trong Bát Thiên Tụng Bát-nhã Kinh (Ashta'sahasrikā-prajñāpāramitā-sūtra) một cách đặc biệt như sau đây:

"Bấy giờ Tôn giả Tu-bồ-đề bạch Thế Tôn rằng: Ngài thuyết giảng cái chân lý rằng tất cả các sự vật đều vượt khỏi sự nắm bắt của hiểu biết. Chân lý này không có ngăn ngại nào; không có những dấu hiệu nào ngăn ngại trong nó; giống như hư không, không có dấu vết nào được để lại trong nó; nó không để cho có sự tương tự nào vì nó không có mối đồng sự nào cả; nó không có sự ngang bằng nào vì nó đứng ở trên mọi đối thủ; nó không để lại dấu chân vì nó không hề tự mang lấy nó; nó chưa bao giờ được sinh ra vì nó vượt lên trên sự sinh và tử; nó không có con đường nào để theo vì không có con đường nào từng được vạch ra ở đây; [nó không cho phép hý luận nào vì nó không liên hệ gì tới ngôn từ và phân biệt. Thế Tôn bảo với Tu-bồ-đề: Đúng thế, đúng thế; đúng như ông nói."⁽¹⁾

"Sakra (Đế-thích), vị chủ của chư Thiên, Brahman (Phạm thiên), chúa của thế giới, và chư Thiên thuộc Dục giới, chư Thiên thuộc Sắc giới bạch Thế Tôn: Tu-bồ-đề, vị Thanh văn cao cả, vị Trưởng lão thực sự là vị được sinh ra sau đức Phật.⁽²⁾ Tại sao? Vì chân lý mà Tôn giả tuyên

(1) Ấn bản của Rajendralāla Mitra, các tr. 306-309.

(2) Anujāta, nghĩa là "một Tỳ-kheo trẻ hơn".



thuyết, quả thực Tôn giả tuyên thuyết phù hợp với học thuyết Không ('Sūnyatā).

“Bấy giờ, Tôn giả Tu-bồ-đề bảo với Sakra và chư Thiên khác rằng: Về những gì mà chư Thiên nói về Tu-bồ-đề được sinh ra sau đức Phật thì quả là như thế, vì Tu-bồ-đề chưa bao giờ được sinh ra. Trưởng lão Tu-bồ-đề được sinh ra sau sự như thị [hay như như] của Như Lai, tức là Vị đã đến như thế. Vì như thị của đức Như Lai không đến cũng không đi, nên như thị của Tu-bồ-đề cũng không đến cũng không đi. Cho nên, quả thực như thị của Tu-bồ-đề không đến cũng không đi. Cho nên, quả thực Trưởng lão Tu-bồ-đề được sinh ra sau đức Như Lai, phù hợp với như thị của đức Như Lai; quả thực từ lúc đầu Tu-bồ-đề được sinh ra sau đức Như Lai phù hợp với như thị của Như Lai. Tại sao? Cái gì là như thị của đức Như Lai; cái ấy là như thị của tất cả các sự vật; và cái gì là như thị của đức Như Lai cũng như như thị của tất cả các sự vật, cái ấy là như thị của Trưởng lão Tu-bồ-đề. Trưởng lão Tu-bồ-đề được sinh ra sau cái như thị này, do đó Trưởng lão là người được sinh ra sau đức Như Lai. Và cái như thị này là phi như thị, và Tu-bồ-đề được sinh ra sau cái như thị này. Cho nên, quả thực Trưởng lão Tu-bồ-đề được sinh ra sau đức Như Lai. Cái gì là sự thường hằng của đức Như Lai, cái ấy là sự thường hằng của như thị, và do bởi sự thường hằng này mà Trưởng lão Tu-bồ-đề là một người được sinh ra sau đức Như Lai.

“Vì như thị của đức Như Lai là không thay đổi, thoát khỏi sự thay đổi, không phân biệt, thoát khỏi sự phân biệt,⁽¹⁾

(1) Bản dịch Hoa ngữ của Huyền Trang có thêm một tính chất nữa: “Vận hành một cách phổ quát trong tất cả các sự vật”.



cho nên như thị của Tu-bồ-đề là không thay đổi, thoát khỏi sự thay đổi, không phân biệt, thoát khỏi sự phân biệt, và không bị ngăn ngại ở đâu cả. Tại sao? Cái gì là như thị của đức Như Lai và cái gì là như thị của tất cả các sự vật thì cái ấy chính là một cái như thị, cái như thị này không phải hai, không phải là một lưỡng tính, nó không phải là cái Như thị gồm hai. Cũng vậy, Trưởng Lão Tu-bồ-đề cũng được sinh ra sau cái như thị không được tạo ra của đức Như Lai. Cái gì là cái như thị không được tạo ra thì cái ấy không khi nào là không phải như thị.⁽¹⁾ Một khi nó là như thị không lúc nào không phải là như thị thì cái như thị này không phải hai, không phải một lưỡng tính (nhị biên), không phải một như thị gồm hai. Cho nên quả thực Trưởng lão Tu-bồ-đề được sinh ra sau đức Như Lai. Vì như thị của Như Lai là ở mọi nơi trong mọi sự vật mà không có phân biệt, thoát khỏi phân biệt, cũng vậy, cái như thị của Tu-bồ-đề ở mọi nơi trong mọi sự vật mà không có phân biệt, thoát khỏi phân biệt. Cho nên Tu-bồ-đề được biến hóa bởi sự như thị của Như Lai, và tuy vậy không có sự chia chẻ thành nhị biên, như thị này không bị chia chẻ thành hai, sự chia chẻ là không thể có được. Cho nên quả thực cái như thị của Trưởng lão Tu-bồ-đề không khác với sự như thị của tất cả các sự vật. Cái gì không khác với như thị của tất cả các sự vật thì cái ấy không ở đâu không phải là như thị, nó đúng là sự như thị ấy, sự như thị của tất cả các sự vật. Phù hợp với cùng một sự như thị ấy, Trưởng lão Tu-bồ-đề đi theo sự như thị kia, bảo như thế thì được, nhưng bảo rằng sự đi

(1) Ý nghĩa là: cái như thị không được sinh ra và không sinh ra, lúc nào cũng vẫn như thế, không mất đi cái căn bản tuyệt đối của nó dù nó hiện diện và hoạt động trong tất cả mọi sự vật.



theo sau của Trưởng lão là ở đâu đó, bằng một cách nào đó, thì điều này không được chấp nhận. Cho nên, quả thực Trưởng lão Tu-bồ-đề được sinh ra sau đức Như Lai.

“Vì sự như thị của đức Như Lai không thuộc về quá khứ, không thuộc vị lai hay hiện tại, cho nên quả thực sự như thị của tất cả các sự vật không thuộc quá khứ, không thuộc vị lai hay hiện tại. Vì Trưởng lão Tu-bồ-đề được sinh ra sau sự như thị này, cho nên Trưởng lão được bảo là được sinh ra sau đức Như Lai. Quả thực đi theo sau như thị bằng sự như thị của đức Như Lai, Trưởng lão đi theo sau sự như thị của quá khứ bằng sự như thị của đức Như Lai. Trưởng lão đi theo sau sự như thị của đức Như Lai bằng sự như thị của quá khứ. Bằng sự như thị của đức Như Lai, Trưởng lão đi theo sau sự như thị của vị lai. Bằng sự như thị của vị lai, Trưởng lão đi theo sau sự như thị của đức Như Lai. Bằng sự như thị của đức Như Lai, Trưởng lão đi theo sau sự như thị của hiện tại. Bằng sự như thị của hiện tại, Trưởng lão đi theo sau sự như thị của đức Như Lai. Bằng sự như thị của đức Như Lai, Trưởng lão đi theo sau sự như thị của quá khứ, vị lai và hiện tại. Bằng sự như thị của quá khứ, vị lai và hiện tại, Trưởng lão đi theo sau sự như thị của đức Như Lai. Như thế, quả thực sự như thị của Tu-bồ-đề và sự như thị của quá khứ, vị lai và hiện tại, và sự như thị của đức Như Lai - sự như thị này quả thực không phải hai, nó không phải là một lưỡng tính; cho nên sự như thị của tất cả các sự vật và sự như thị của Tu-bồ-đề không phải là hai, nó không phải là một lưỡng tính. Cái gì là sự như thị của đức Thế Tôn và của một vị đang trở thành một Bồ-tát, cái ấy là sự như thị của đức Thế Tôn là vị đã giác ngộ viên mãn trong sự chứng ngộ toàn hảo tối thượng. Sự như thị này mà nhờ nó vị Bồ-tát Ma-ha-tát giác ngộ viên



mãn trong sự chứng ngộ toàn hảo tối thượng được nêu định bằng cái tên “Như Lai” (Tathàgata).

“Thế rồi khi bài thuyết giảng này về sự như thị của đức Như Lai đang tiếp tục, quả đất lớn đã rung động theo sáu cách khác nhau với mười tám dấu hiệu lớn: nó lắc lư, rung rinh, rì rào, co quặn, dùng dùng, đúng y như vào lúc đức Như Lai giác ngộ đến sự chứng ngộ toàn hảo tối thượng.”

Một trong những cách nêu định quan niệm về Như Lai là biết những gì là các thành tố tinh yếu của Bồ-tát đạo, không những chỉ sau khi Ngài đạt được một cuộc sống Phật giáo lý tưởng mà cả trong khi Ngài đang tu tập để đạt đến cuộc sống như thế. Một vị Bồ-tát là một chúng sinh hữu tình vốn có cái Giác trí (Bodhi) hay là vị đang tu tập để thể chứng cái Giác trí hay sự giác ngộ. Như thế ngài còn lâu mới là một đức Như Lai, nhưng sự khác biệt là giữa khả năng và hiện thực, tức là, giữa một vị sẽ phải là và một vị đang là. Khi chúng ta biết vị này đang nhằm đến điều gì thì chúng ta có thể đoán được vị kia là gì sau khi đạt đến mục đích.

Các thành tố của Bồ-tát đạo là gì? Những tính chất thiết yếu của vị Bồ-tát là gì? Theo Lăng-già ⁽¹⁾, vị Bồ-tát là một vị nỗ lực để:

1. Tách khỏi mọi kiến giải lâm lạc (prapanca-dar'sana - hư vọng kiến) mà vị ấy đã tôn giữ từ thời vô thủy;

2. Từ đó thoát khỏi những điều kiện của phân biệt (vikalpapratyaya - phân biệt duyên), và vượt lên khỏi mạng

(1) Các tr. 42-43, xem thêm các trang miêu tả về vị Bồ-tát trong cuốn Nghiên cứu này.



lưới của ngôn cú do tưởng tượng sai lầm (parikalpita-abhidhàna - vọng tâm sở thủ danh nghĩa) dệt nên;

3. Và hơn nữa để hiểu rằng một thế giới bên ngoài được gọi là của những đặc thù như thế thì chỉ là sự cấu trúc của A-lại-da thức;

4. Đạt một thái độ tâm thức mà nhờ đó vị ấy nhìn thấy Niết-bàn và Luân hồi như là hai khía cạnh của một sự việc và là sự bình đẳng (samatà).

5. Có được a) Cái tâm đại từ bi (mahàkarunà) và b) Những phương tiện thiện xảo (upàyakau'sala);

6. Thực hiện những hành vi không nỗ lực (anàbhogacara - vô công dụng hạnh), đi trên con đường của vô tướng (animittapatha - vô tướng đạo), nhập vào một trạng thái tâm thức không có tướng trạng (cittaniràbhàsa - tâm vô tướng).

7. Đạt sự toàn hảo về Tam-ma-địa trong đó các sự vật được nhìn thấy là ở bên trên mọi hình thức của điên đảo và là bất sinh.

8. Ở trong sự toàn hảo của Trí tuệ (Bát-nhã Ba-la-mật), từ đó luôn luôn sống như thị của các sự vật (tathatà).

9. Cuối cùng thể hiện Phật thân mà giờ đây có được mười năng lực, sáu khả năng tâm linh (lục thần thông), và mười sự tự điều ngự (tự tại), có thể mang bất cứ hình tướng nào theo ý muốn mà viếng mọi Phật độ, và dẫn mọi chúng sinh đến cái nhận thức chân lý “Duy tâm”.

Khi tất cả những điều này được thành tựu, một vị Bồ-tát, hay thực ra là bất cứ chúng sinh nào, được xem là đã đạt tới Như Lai tính. Từ câu hỏi Phật thân hay Như Lai thân thực sự là gì - điều này đã được bàn phần nào trong



chương trước đây, nhan đề “Tam thân” - chúng ta có thể ghi nhận rằng sự thủ đắc viên mãn cái thân này xảy ra ở cõi trời Sắc cứu cánh là cõi cao nhất của sắc giới (Rùpadhātu - thế giới của hình tướng).⁽¹⁾ Theo đó chừng nào chúng ta còn ở trong cõi dục giới này ở đây kẻ phải sinh tử như chúng ta đây không thể thoát khỏi sự ràng buộc của vật chất thô phù, chúng ta không thể đạt tới sự toàn hảo của Như Lai thân (Tathàgatakàya) vốn hiển nhiên là một loại thân tinh linh có thể mang bất cứ hình tướng nào như ý muốn của chính mình hoặc của những người khác. Do đây mà có quan niệm về Sambhogakàya và Nirmanakàya.

Sự khảo sát về Như Lai trong Lăng-già có thể được chia làm hai đề mục: 1. Như Lai đúng như chính Ngài, và 2. Như Lai trong mối liên hệ của Ngài với các chúng sinh hữu tình. Về đề mục thứ nhất, chúng ta đã bàn nhiều và thực ra chương trước về sự liên hệ của Phật giáo Thiên với Lăng-già trong một cách nào đó có thể được xem như là một trình bày về tâm thức tự nội của Như Lai. Những trích dẫn sau đây có liên quan với bản thể của Như Lai tính⁽²⁾ đều là những lặp lại hoặc ít hoặc nhiều xác nhận những kiến giải đã được trình bày.

“[Thể tính của chúng ngộ] vượt khỏi mọi đo lường luận lý và mọi ý nghĩa; nó không phải là kết quả cũng không phải nguyên nhân; nó không thuộc tri thức, nó cũng không thể được đạt đến bằng lý luận; nó không định tính cũng không bị định tính (79).

(1) Điều này được nói đến trong nhiều chỗ, chẳng hạn, các tr. 51, 33, 56, 215, 269, v.v...

(2) Xem “Bản thể của Phật tính”, trong cuốn sách này.



“Các uẩn, nhân duyên và chúng ngộ - những thứ này không được ai nhìn thấy ở đâu cả. Làm sao có thể có ai ở đâu mà có sự khẳng định [hay phân biệt] nào về những gì không được nhìn thấy? (80).

“Nó không phải là cái gì được tạo ra, không phải là cái gì không được tạo ra; nó không phải Uẩn cũng không phải phi Uẩn, nó cũng không phải là sự cấu tạo nào khác (81).

“Nó không phải bị phân biệt như là cái gì hiện hữu, nó không được nhìn thấy; cái không được nhìn thấy này không nên được gọi là không gì cả, vì nó là cái tạo thành thể tính của mọi sự vật (82).

“Một cái gì đó ban đầu thì hiện hữu, và có sự phi hữu, tuy không có gì hiện hữu mà có hiện hữu; do đó, không nên hiểu là phi hữu, và không nên phân biệt là hữu (83).

“Những ai không hiểu ngã là gì và phi ngã là gì thì vẫn chỉ bị ràng buộc vào ngôn từ mà thôi. Họ tự kéo mình vào trong nhị biên, chính họ bị suy tàn và làm suy tàn những người ngu (84).

“Khi họ thấy học thuyết của Ta thoát khỏi mọi sai lầm thì họ thấy một cách chân thực, họ không làm hại bậc Đạo sư (85)”.⁽¹⁾

Khi Mahāmāti hỏi cái gì đã tạo nên Như Lai tính thì đức Phật trả lời:⁽²⁾ Chư vị là chư Như Lai và chư Phật, hiểu hai vô ngã, loại bỏ hai chướng ngại (āravāna), giữ mình tách xa với hai hình thức của tử (cyuti) và với hai loại phiền

(1) Các tr. 190-191.

(2) Tr. 140.



não (kleśa). Dù chư vị là Thanh văn hay Duyên giác chư vị cũng đều là chư Như Lai nếu chư vị cứ tự định tính như thế, và về mặt này, đức Phật bảo rằng Ngài chỉ dạy một thừa mà chớ hết mọi loại chúng sinh hữu tình mà không thiên vị gì cả. Hai chương ngại cho sự thể chứng cái chân lý thâm sâu nhất là chương ngại của những ham muốn xấu xa (phiền não chương) và chương ngại của tri thức (sở tri chương); chúng ta có thể nói, chương ngại về ý chí và chương ngại về lý trí. Hai loại tử (cyuti - tử) là cái tử của sự gián đoạn, và cái tử của sự biến hóa kỳ diệu (acintya-parināma - bất tư nghì huân biến). Cái tử thứ nhất là cái tử xảy ra ở bình diện cơ thể và cái tử thứ hai là một hình thức của sự biến hóa tinh tế tiến hành trong tâm thức của một chúng sinh thuộc cấp cao. Hai loại phiền não là, 1. Các phiền não bị khuấy động trong chúng ta do bởi tác nhân vô minh, và 2. Các phiền não theo sau từ cái xấu căn bản này.

Một trong những giáo lý quan trọng của Lăng-già liên hệ tới bài thuyết giảng của đức Như Lai về chân lý của Phật giáo là sự nhấn mạnh của nó vào sự phân biệt giữa chính chân lý và một sự giảng giải về chân lý. Điều này phát xuất từ thái độ của Đại thừa đối với việc sử dụng ngôn ngữ trong Phật giáo, thái độ ấy là ý nghĩa phải được tách rời khỏi ngôn từ vì ngôn từ không có cách nào diễn tả hết được ý nghĩa và luôn luôn có một cái gì đó thoát đi mà không bao giờ có thể được diễn tả một cách xứng hợp trong các ngôn từ. Dĩ nhiên chúng ta phải sử dụng các ngôn từ khi một điều gì đó được truyền đạt từ người này sang người khác, nhưng các ngôn từ chỉ là sự nêu tỏ suông chứ không phải là chính sự việc. Như kinh bảo, chúng ta phải dùng đến ngọn đèn ngôn từ để đi vào trong cái chân lý nội tại



của kinh nghiệm vượt khỏi ngôn từ và tư tưởng.⁽¹⁾ Nhưng quả thực là hoàn toàn ngu dại khi tưởng ra rằng ngôn từ ấy là mọi sự. Lăng-già hoàn toàn dứt khoát về điều này, vì kinh bảo: “Chỉ bằng cách đi theo ngôn từ suông mà cố phân biệt để nêu lên một mệnh đề về chân lý đúng như chân lý, một người sẽ bị rơi thẳng vào tận đáy địa ngục do bởi chính cái mệnh đề này”.⁽²⁾ Lại nữa, “khi người ngu không hiểu mặt nghĩa (samdhi) mà cố nắm vào cái biết về hiện hữu bằng ngôn từ, nên họ thấy họ, giống như con tầm, ở trong một cái kén được cuốn bằng sự phân biệt sai lầm của chính họ”.⁽³⁾ Do đó Mahāmāti trong kinh này luôn luôn muốn hỏi đức Phật về mối liên hệ giữa chính chân lý và sự diễn tả chân lý trong ngôn từ; vì người ấy tin rằng khi mối liên hệ này được làm cho rõ thì chư Bồ-tát gồm cả chính người ấy sẽ tiến lên nhiều bước về việc đạt sự chứng ngộ tối thượng (Anuttara - samyak - sambodhi - A-nậu-đa-la Tam-muội Tam-bồ-đề).

Trong Lăng-già, mối liên hệ này được gọi là mối liên hệ giữa siddhanta (tông thú) và désana (ngôn thuyết), tức là, giữa sự thể chứng và sự hiểu biết trong ngôn từ. “Sự thể chứng tuyệt vời nhất này vượt khỏi ngôn từ và chữ nghĩa của phân biệt, vì nó thuộc cảnh giới của vô lậu (anasravadhātu) và được định tính bằng cái bên trong của nhận thức nhờ đó người ta bước vào trong cấp độ [của Như Lai tính]. Bằng cách hủy diệt những kiến giải sai lầm của các triết gia và những cách suy nghĩ tệ hại, người ta bứng

(1) Vāg - vikalpa - ruta - pradīpena bodhisattva mahāsattva - vāg - vikalpa - rahitāḥ svapratyātma - 'ryagatim anupravi'santi (tr. 155).

(2) Tr. 156, kệ 34.

(3) Tr. 163, kệ 87.



sáng trong ánh sáng của chân lý tự nội. Về sự dẫn dắt của đức Như Lai bằng ngôn từ, thì đã được diễn tả trong chín cách chia trong đó có nêu ra học thuyết phi nhị biên, vượt khỏi các phạm trù về đồng và dị, của hữu và phi hữu (vô), nhưng điều chủ yếu trong ấy là, bằng các phương tiện thiện xảo, dẫn dắt các chúng sinh hữu tình đến cứu cánh mà chính những tấm lòng tin tưởng của chính họ đang nỗ lực hướng đến.

“Có cái chân lý của sự thể chứng và sự dẫn dắt chân lý ấy bằng ngôn từ, sự nhận thức tự nội và sự thuyết giảng về sự nhận thức ấy; những ai thấy rõ suốt vào sự sai biệt ấy thì sẽ không bị ảnh hưởng bởi lý trí suông (15).

“Trong chính chân lý không có những phân biệt nào như người ngu tôn giữ. Quả thực, trong phi hữu có giải thoát! Tại sao không tìm giải thoát ở đó - những kẻ bị mê đắm trong lý luận (16)?

“Khi chúng ta nhìn kỹ vào thế giới của các sự vật được tạo ra (hữu vi) này, chúng ta chỉ thấy một sự tương tục của sinh và tử; và [người ngu] đang nuôi dưỡng những kiến giải nhị biên của họ và do bởi sự điên đảo của họ nên họ không thể nhìn thấy [chân lý] (17).

“Chỉ riêng đây là chân lý; Niết-bàn không nên được nắm bắt bằng suy nghĩ. Thế giới mà phải chịu sự phân biệt thì giống như một cuộn lá của một cây chuối, đấy là huyền ảo, là một cái bóng (18).

“Không có tham, sân, si, cũng không có cả một người; quả thực từ khát ái khởi sinh các Uẩn, chúng giống như các đối tượng được nhìn thấy trong một giấc mộng (19) ⁽¹⁾.

(1) Dịch thoát, các tr. 148-149; các câu kệ này được lập lại trong phần “Tổng kệ”.



Sự phân biệt này giữa tông thú (siddhàna) và ngôn thuyết (desana) còn được lặp lại về sau⁽¹⁾ trong bộ kinh bằng những từ hầu như giống nhau. Ngôn thuyết là nhằm cho người ngu và tông thú nhằm cho những ai đã tận lực tu tập về nó. Sự khẳng định rằng đức Như Lai không tuyên thuyết một lời nào từ khi Ngài chứng ngộ nhằm trở đến cái chân lý của thể chứng (tông thú).

Chúng ta đã bàn một lần (và sau này sẽ bàn nữa - lần này sẽ bàn kỹ hơn) về lời dạy của đức Như Lai về Nhất thừa (Ekayàna) mà các Phật tử nào thấy suốt vào cái chân lý có thể được thể hội trong tự nội thì được chuyển chỗ trong đó, bất kể họ có thể thuộc thừa nào trong Ba thừa. Do bởi một thừa phổ quát mà hết thấy chư Phật, Như Lai và A-la-hán giờ đây được bảo là cùng một bản chất (samatà - bình đẳng), và được bảo cả rằng hết thấy chư vị là một, tức là cùng một thể tính. Các kinh điển Đại thừa thường ám chỉ đến chư Phật của quá khứ, hiện tại và vị lai, và chư Vị là vô số lượng; hiện nay mỗi Vị đang trú trong Phật độ của mình, đây khắp cả những vũ trụ được thấy và không được thấy. Dù Lăng-già không nêu một cách xác định dứt khoát nào, chúng ta cũng có thể suy diễn một cách hoàn toàn hợp lý rằng tất cả chư Phật ấy thực sự là một đức Phật, tự hiển hiện trong thời gian và không gian và như thế Ngài tự nhân mình một cách kỳ diệu ra thành vô cùng, tất cả đều vượt khỏi các khả năng của sự suy nghĩ có giới hạn của chúng ta. Đây là kết luận mà đương nhiên, mà chúng ta đi đến khi chúng ta theo đuổi cái samatà (nhất thể hay bình đẳng) một cách luận lý.⁽²⁾

(1) Các tr. 143, 144, 240, 194.

(2) Các tr. 141-142.



“Mahāmāti thỉnh bạch Thế Tôn: Theo ý nghĩa thâm mật nào mà Ngài bảo trong hội chúng rằng Ngài là toàn thể chư Phật của quá khứ? Và cũng bảo rằng trong các tiền kiếp của Ngài, Ngài đã là Chuyển Luân Vương (Māndhātṛi), hay voi, oanh vũ, Đế-thích (Indra), Tỳ-da-bà (Vyāsa), hay Thiện Nhân (Sunetra) vào những dịp như thế.. như thế...?”

“Đức Phật dạy: Ta nói trong hội chúng giáo lý thâm mật về bốn bình đẳng (samatā) rằng xưa kia Ta đã là đức Phật Câu-lưu-tôn (Krakucchanda), Câu-na-hàm Mâu-ni (Kanakamuni) hay Ca-diếp (Kāśyapa). Bốn bình đẳng ấy là gì? 1. Bình đẳng về chữ, 2. Bình đẳng về ngôn từ (vào), 3. Bình đẳng về thân (kàya), 4. Bình đẳng về chân lý (dharma - Pháp) đạt được.

“1. “Bình đẳng về chữ” nghĩa là danh hiệu Phật được nêu như nhau cho hết thầy chư Như Lai, không có sự phân biệt nào trong chư Vị trong phạm vi các chữ P-H-Ậ-T.

“2. “Bình đẳng về ngôn từ” nghĩa là tất cả chư Như Lai đều nói sáu mươi bốn âm giai hay âm thanh khác nhau mà ngôn ngữ của Phạm thiên phát âm, và nghĩa là ngôn ngữ của chư Vị nghe ra giống như những âm giai của con chim Ca-lăng-tân-già (Kalavinka) là chung cho tất cả chư Như Lai.

“3. “Bình đẳng về thân” nghĩa là tất cả chư Như Lai đều tỏ ra không khác biệt gì khi được xét về Pháp thân (Dharmakāya) của chư Vị, về đặc trưng thuộc thân thể của chư Vị (rūpalakṣhaṇa - sắc tướng) và các nét cao đẹp phụ. Tuy vậy, chư Vị là khác nhau khi được nhìn bởi các chúng sinh khác nhau mà chư Vị có thể cách riêng biệt để điều ngự và dạy bảo.



“4. “Bình đẳng về chân lý” nghĩa là tất cả chư Như Lai đều đạt cùng một sự thể chứng nhờ vào ba mươi bảy chi phần của chứng ngộ.”

Sự việc tất cả chư Như lai là một trong cái chân lý mà chư Vị đã thể chứng tự nội (pratyatmadharmatā - tự chứng pháp tính)⁽¹⁾ thì dễ hiểu, nhưng làm sao chư vị là một trong thân tướng của chư Vị? Đây là một giáo lý quan trọng trong Lăng-già. Cái quan niệm về một bản thể vốn ở trong các sự vật, tức, bốn trụ pháp tính (paurāṇa - sthiti-dharmatā)⁽¹⁾ có thể giúp chúng ta hiểu điều này và cả cái quan niệm về Như Lai tạng cũng thế. Sự đồng nhất hóa của ý niệm về Pháp tính (Dharmatā) và ý niệm về Như Lai tạng (Tathāgata-garbha) đã không được thực hiện một cách rõ ràng trong Lăng-già. Sự liên hệ giữa một cái gì - được-đồng- nhất-hóa - như thế và Pháp thân (Dharmakāya) cũng không được nêu trở đến mức độ cho phép chúng ta bảo một cách xác quyết rằng Pháp thân của đức Phật là ở trong mỗi người chúng ta, rằng chúng ta là những biểu hiện của Pháp thân, và do đó, bảo rằng chúng ta là chư Phật ngay cả khi chúng ta đang thế này đây, và cuối cùng, bảo rằng tâm Phật và tất cả chúng sinh đều cùng một thể tính, một bản chất, bản thể. Lăng-già không phải là một khảo luận có hệ thống nhằm trình bày một bộ học thuyết mà là một mỏ chứa đủ mọi thứ kim loại đang còn trong trạng thái quặng cần phải được phân tích và tổng hợp. Nó đầy cả những tư tưởng gợi ý phải được khơi dậy đúng lúc trong tim óc của các nhà tư tưởng Đại thừa. Hai trường phái lớn của Phật giáo Đại thừa, Trung quán và Du-già đều nằm ở đây trong một cấp độ phát triển và sai biệt đang còn phôi thai.

(1) Tr. 143.



Trong khi tất cả chư Như Lai đều là một trong Pháp thân, chư Vị có thể được các tầng lớp chúng sinh khác nhau biết đến theo nhiều cách khác nhau, các chúng sinh này tưởng đối tượng tôn thờ của họ là đặc biệt của riêng họ. Quả thực, có rất nhiều từ đồng nghĩa với cái tên Như Lai mà chúng ta không thể khởi sự nêu ra hết được. Người trí biết điều này rất rõ, nhưng người ngu thì có thể từ chối mà không chịu chấp nhận theo cách hiểu này ngay cả khi họ đã được chỉ dạy. Do đó mà có những ghi nhận sau đây trong Lăng-già.

“Đức Phật dạy, này Mahāmāti, hãy lắng nghe những gì Ta nói cho ông đây. Như Lai không phải là sự phi hữu (abhāva), Ngài không phải là người nắm lấy tất cả những gì bất sinh và bất diệt trong tất cả các sự vật, Ngài không phải là vị chờ đợi các điều kiện; Ta tuyên bố Ngài là bậc Bất Sinh, có đồng danh hiệu là cái Pháp thân tự thể hiện theo ý muốn. Điều này vượt khỏi sự hiểu biết của tất cả các triết gia, Thanh văn, Duyên giác, và chư Bồ-tát nào chưa vượt qua địa thứ bảy.

“Cũng giống như Indra (Đế-thích) được gọi là 'Sakra và Purāṇidara (kẻ phá hoại thành phố - năng phá vật giả); cũng giống như *hasta* (bàn tay) có các từ đồng nghĩa là *kara* và *paṇi*; lại cũng giống như *tanu*, *deha*, *śarīra*, nghĩa là thân thể; giống như *prithivī*, *bhūmi*, *vasūnidhara*, nghĩa là mặt đất; cũng giống như *kha*, *ākāśa*, *gagana* nghĩa là bầu trời. Bất cứ đối tượng nào cũng có thể được gọi như thế bằng nhiều tên gọi dù chúng không nên bị chấp vào như là sự nêu trỏ nhiều đối tượng khác nhau, mỗi sự vật có những đặc tính riêng không thể giảm trừ đi được. Không nên tạo ra những phán đoán sai lầm ở đây.

“Ta vào trong tâm nghe của những người ngu trong thế giới ta-bà (*sāhaloka*) này bằng hàng trăm ngàn lần ba



a-tăng-kỳ (asamkhyeya) tên gọi, và họ nói với Ta dưới những tên gọi ấy mà tuy vậy họ không thể nhận ra rằng tất cả những tên ấy đều là những tên gọi của chính Ta. Có một số người gọi Ta là đấng Tự Hữu (Svayambhuva), vị Lãnh Đạo (Nàyaka - đạo giả), bậc Thắng Đạo (Vinàyaka), bậc Dẫn Đạo (Parinayaka), Phật, bậc Thấu Thị (Rishi), Ngưu Vương (Vrishabha), đấng Phạm thiên (Brahma), bậc Tỳ-nữu (Vishnu), đấng Tự Tại (I'svara), vị Ca-tỳ-la (Kapila), bậc Chấp Thực (Bhùtata), đấng Vô Tận (Arishta), đấng A-lợi-trạch-tra-ni-di (Nimina), đấng Tô-ma (Soma), Lửa, La-ma (Ràma), Tỳ-da-bà (Vyasa), Luân-già (Suka), Đế-thích (Indra), bậc Đại Lực, Thủy thần (Varuna); có một số người khác gọi Ta là Bất sinh Bất diệt (Anirodhànūtpada), Không, Như Như, Chân Lý (Satyatà), Thực Hữu (Bhùtatà), Thực Tế (Bhùtakoti), Pháp Giới (Dharmadhātu), Niết-bàn (Nirvāṇa), Thường Hằng (Nitya), Bình Đẳng (Samatà), Bất Nhị (Advaya), Bất Diệt (Anirodha), Vô Tướng (Animitta), Duyên (Pratyaya), Phật Tính Giáo Đạo (Buddha-hetupāde'sa), Giải Thoát (Vimoksha), Đạo Đế (Mārgasatyam), Nhất Thiết Trí (Sarvajñā), Thắng Giả (Jina), hay Ý Sinh Thân (Manomayakāya).

“Trong khi Ta được gọi bằng hàng trăm ngàn lần ba a-tăng-kỳ danh hiệu như thế, không những chỉ ở trong thế giới này, mà cả trong các thế giới khác, các danh xưng của Ta cũng không hết; Ta giống như mặt trăng rọi bóng của nó trên nước, Ta không phải ở trong nó cũng không phải ở ngoài nó. Những ai biết Ta sẽ nhận ra Ta ở khắp nơi, nhưng người ngu không thể vượt lên khỏi nhị biên sẽ không biết được Ta.

“Họ đánh lễ và cúng dường Ta, nhưng họ không hiểu rõ ý nghĩa của ngôn từ, không phân biệt các ý niệm, chân lý với cái sai lầm; họ không nhận ra chính cái chân lý; chấp



vào ngôn từ và giáo lý, họ phân biệt một cách sai lầm rằng bất sinh và bất diệt có nghĩa là một sự phi-hiện hữu. Do đó, họ không thể hiểu rằng một đức Như Lai có thể được biết bằng nhiều danh xưng và danh hiệu khác nhau”.⁽¹⁾

Sự đa tính vô cùng của danh xưng mà qua đó tất cả các chúng sinh biết đến đức Như Lai, dù họ không thể hội được sự việc, đã phản lại cái khuynh hướng phiếm thần xuyên suốt tất cả các trường phái Đại thừa của Phật giáo, và đồng thời đưa chúng ta đến cái quan niệm về cái thân Biến hóa của đức Phật. Không có sự bí mật nào trong học thuyết Tam thân của Phật giáo. Nếu đức Phật là từ bi đủ để thấy các chúng sinh đau khổ, thì sẽ chỉ có một cách để thỏa mãn ý muốn của lòng Ngài là cách tự phân Ngài ra thành thật nhiều hình tượng và đến với những kẻ khổ đau. Tuy nhiên, những người này có thể nghĩ rằng họ có những gì họ muốn riêng trong cái hình tượng mà tâm thức họ phát hiện. Thực ra, đức Như Lai chẳng hề tự phân chia mình Ngài; nếu có vẻ như có sự việc phân thân ấy thì đấy là do bởi các tín đồ của Ngài phân biệt ra. Như thế cái thân Biến hóa là một sự sáng tạo thuộc phía họ, nó không phải là một sự phóng xuất của đức Như Lai. Tôi đã bảo rằng Ngài đã phải tự phân mình ra để thỏa mãn lòng Ngài, nhưng đấy chỉ là một lối nói quy ước và mang tính chất con người mà thôi. Do đó, kinh so sánh hoạt động của đức Như Lai với bóng trăng phản chiếu trong nước. Mặt trăng được chia thành hàng ngàn phản ảnh quả thực là nhiều bằng với những chỗ có chứa nước. Đây là do bởi sự hiện diện và vận hành của các bốn nguyện trong các trái tim của tất cả chư Phật, và sự vận hành là hoàn toàn không cố gắng và có ý định;

(1) Các tr. 192-193.



và tuy vậy nó tỏ ra có chủ đích biết bao nhiêu! Đây là một trong những thông điệp chủ yếu được truyền trong Lăng-già. Giờ đây chúng ta thấy rằng cái thân Biến hóa được nối kết một cách thâm thiết nhất với Pranidhàna (Nguyện) của đức Phật, và cái Pranidhàna này là tiếng dội tinh linh hay sự đáp ứng cho sự khổ đau của các chúng sinh. Khi các chúng sinh hữu tình bắt đầu có một ý muốn (à'saya - ý lạc) mãnh liệt được sinh khởi đối với một loại nhất thể hay hài hòa nào đó có thể được gọi là giải thoát, hay chứng ngộ, cứu độ, tùy theo cái quan điểm được chủ trương của hoàn cảnh. Ý muốn mãnh liệt này được khơi dậy như thế trong lòng các chúng sinh hữu tình không thể tồn tại nếu không kêu gọi đến một sự đáp ứng nào đó ở đâu đó, vì cảm thọ là tiếng kêu phát xuất từ chính cuộc đời, và nếu có cái gì sinh động trong Pháp thân của đức Phật thì Ngài có thể không bao giờ vẫn ở trong sự tĩnh lặng của Tam-ma-địa. Ngài phải rời khỏi tòa sen của Ngài. Sự rời khỏi này, theo thuật ngữ của Phật giáo Đại thừa, là Pranidhàna hay Nguyện của Ngài. Lăng-già, như là một tác phẩm văn học Đại thừa, không quên bàn đến đề tài này. Một cách chính xác, Lăng-già nhằm làm sáng tỏ cái chân lý tự nội phải được thể chứng trong chính người ta, nhưng sự bỏ qua mà không nêu ra cái Pranidhàna (Nguyện) hẳn là một sai sót trầm trọng về phía người viết.

Toàn bộ ý nghĩa của ý niệm về Nguyện đại lược là: "Vị Bồ-tát cũng thể chứng cái chân lý nội tại như được đạt bởi hàng Thanh văn, nhưng vì do bởi cái nhìn từ bi của ngài đối với tất cả chúng sinh hữu tình và do bởi các bốn nguyện của ngài giờ đây đang hoạt động trong ngài, nên ngài không có lòng nào mà hưởng hạnh phúc của sự tịch diệt (Nirodha-sukha - Tịch diệt lạc) và hạnh phúc của sự



tự định (samà-patti-sukha - chính thọ định lạc)". Lăng-già thỉnh thoảng có ám chỉ đến mười bốn nguyện của một vị Bồ-tát mà ngài đã lập khi khởi đầu sự nghiệp của ngài. Những bốn nguyện này chủ yếu là liên hệ đến vị Bồ-tát chứ không liên hệ đến đức Như Lai; nhưng ít ra chúng cũng có thể được xem là trên nguyên tắc có liên hệ cả với đời sống của đức Như Lai nữa. Bốn mươi tám lời nguyện của đức A-di-đà được nêu trong một trong những bản dịch Hoa ngữ về kinh Vô Lượng Thọ (Sukhà-vatīvūha-sutra), các lời nguyện của đức Phật A-súc (Akshobhya) trong bộ kinh A-súc Phật Quốc, mười lời nguyện của đức Địa Tạng (Kṣhitigarbha) trong kinh Địa Tạng, mười hai lời nguyện của đức Dược Sư Lưu Ly Quang Như Lai (Bhaiṣajya - guru - vaidurya - prabhāsa - tathāgata) trong bộ kinh mang tên Ngài, các lời nguyện của đức Quán Thế Âm (Avalokiteśvara) trong một trong những chương của kinh Diệu Pháp Liên Hoa (Saddharmapundarika), v.v... đều là những phát triển rất nhiều của cái ý niệm về Nguyện này.

Về các đề tài như năng lực của đức Phật được gia trợ cho các tín đồ của Ngài (adishthāna - gia trì lực) hay sự thúc đẩy họ từ bên trong họ của năng lực này và khiến cho họ hành động theo cách này hay cách nọ (prabhāva hay anubhāva - uy lực hay uy thần lực), thì các đề tài này đã được bàn đủ có phần vắn tắt trong phần trước đây của cuốn sách này.

V. CÁC TIỂU ĐỀ TÀI KHÁC

Trong các đề tài được bàn đến có phần ít nhiều tóm lược và theo một cách riêng lẻ trong Lăng-già, những đề tài sau đây đã được chọn lựa mà xem là quan trọng. Với



các đề tài này, tôi hy vọng bộ kinh đã được giải thích hầu như toàn bộ trong xét về mặt các ý chính tạo thành cái khung sườn lớn của Phật giáo Đại thừa. Tôi đã cố ý bỏ qua mà không bàn đến các quan điểm của Số luận (Sāmkhya) và Lộ-ca-da-đa (Lokāyatika) mà tác giả của Lăng-già phê bác. Những quan điểm này là có giá trị khi vị trí lịch sử của bộ kinh phải được xác định, chúng sẽ được bàn tới khi một bản dịch Anh ngữ đầy đủ của bộ kinh được xuất bản. Tôi tự giao cho mình việc nghiên cứu những tư tưởng Đại thừa đã khiến tác giả của bộ kinh chú ý. Ông không có cách nào trình bày hết các học thuyết Đại thừa, có lẽ vì kinh đã được soạn quá sớm; tuy nhiên, có một điều tôi có thể ghi nhận ở chỗ này là một trong những ý niệm rõ rệt nhất là thuộc Đại thừa đã không được mấy may chú ý tới trong Lăng-già, dù chỉ nêu tên suông. Tôi muốn nói đến học thuyết về sự chuyển công hạnh cá nhân về sự đạt chứng ngộ hay về sự giúp người khác đạt chứng ngộ. Học thuyết ấy được gọi là Parināmana, sự hồi hướng.

Parināmana phát xuất từ quan niệm về Parinidhāna. Thực ra, Parinidhāna (Nguyện), Mahākāraṇa (Đại từ bi), Upāya - kau'salyo (các Phương tiện thiện xảo), và Adhiṣṭhāna (Gia trì lực) là những ý niệm có quan hệ mật thiết nhất với nhau; khi một trong những thứ ấy sinh khởi và làm vận hành các hậu quả riêng của nó, thì những thứ còn lại thế nào cũng sinh khởi theo sau. Các kinh Bát-nhã Ba-la-mật vốn được xem là một tác phẩm sớm nhất của văn học Đại thừa vẫn mãi nói về Nguyện (Parināmana), và cả trong Hoa Nghiêm và trong Vô Lượng Thọ, Nguyện cũng là một trong những thuật ngữ đặc biệt. Do đó, sự việc Lăng-già hoàn toàn im lặng về ý niệm ấy thì cũng thật là lạ.



Những đề tài được nêu dưới đây là 1. Nhất Thừa và Tam Thừa, 2. Năm Tội vô gián, 3. Sáu Ba-la-mật, 4. Bốn Thiên định và 5. Sự Ăn thịt.

1. Nhất thừa (Ekayàna - các tr. 133 và tt.)

Đức Phật thường được so sánh với một đại lương y có thể chữa lành mọi thứ bệnh bằng cách chữa trị tinh diệu⁽¹⁾. Theo y học, cũng cùng một nguyên tắc độc nhất, nhưng ở trong tay của một bác sĩ giàu kinh nghiệm thì có nhiều sự áp dụng khác nhau. Giáo lý của đức Phật không thay đổi theo thời gian và không gian, nó có một sự ứng dụng phổ quát; nhưng vì người thọ nhận khác nhau về tâm tính, học tập và di truyền nên họ hiểu giáo lý theo những cách khác nhau và nhờ đó mà mỗi người được chữa lành căn bệnh tinh thần riêng của mình. Đây là một nguyên lý có thể áp dụng một cách phổ quát và vô cùng, được gọi là Nhất Thừa (Ekayàna), hay Đại thừa (Mahàyàna). “Giáo lý của Ta không bị phân chia, nó vẫn luôn luôn là một và vẫn là nó, nhưng do bởi các ham muốn và khả năng của chúng sinh vốn khác nhau đến vô cùng, nên cũng có thể biến đổi đến vô cùng. Chỉ có Một Thừa mà thôi, và Bát Chánh đạo luôn luôn nhắc nhở”.⁽²⁾

Đại thừa và Nhất Thừa được dùng đồng nghĩa với nhau trong tất cả các kinh điển Đại thừa. Cái ý niệm xem giáo lý của đức Phật là một phương tiện chuyên chở chắc chắn đã nảy phát từ ý niệm vượt qua dòng Luân hồi và đạt đến bờ bên kia là Niết-bàn. Đại thừa đối lập với Tiểu thừa,

(1) Tr. 204.

(2) Dựa vào tr. 204, kệ 117.



và Nhất Thừa đối lập với Nhị Thừa (Dviyāna). Nhị Thừa gồm các Thanh văn và Duyên giác, trong khi Nhất Thừa dành cho chư Bồ-tát. Các đệ tử của Lăng-già đương nhiên là những người theo Đại thừa có cái trí thâm nhập vào bản chất của tất cả các sự vật, biết rõ sự sai khác giữa ngôn từ và ý nghĩa, và đưa những người khác đến chỗ cùng chia sẻ như nhau trong hạnh phúc của vô tướng (animitta-sukha - vô tướng lạc).⁽¹⁾ Những người theo Nhị Thừa quả thực thoát khỏi cái tư tưởng về một ngã - linh hồn được gọi là Thân kiến (Satkāyadrishṭi), và không có Nghi (Vicikitsa) về những gì họ đã thể chứng bên trong họ, và không mong cầu những đền đáp phát xuất từ sự tuân giữ giới hạnh ('silavrata-parāmar'sa - giới cấm thủ). Tuy vậy, họ vẫn chưa đạt đến cảnh giới của trí tuệ bất khả tư nghì thuộc đời sống nội tại của đức Như Lai;⁽²⁾ và vì lý do này nên họ không có ý muốn làm lợi lạc cho những kẻ khác hay hy sinh vì những kẻ khác. Họ ở lại trong sự vui hưởng cái Tam-ma-địa của họ, vì trong họ, một cái tâm đại từ bi chưa từng được khơi động như trong trường hợp của vị Bồ-tát Đại thừa. Vì Bồ-tát ấy là người theo Nhất Thừa.

Ngoài cái Nhất Thừa và Nhị Thừa này, các kinh Đại thừa thường nói đến Tam Thừa gồm Thanh văn thừa, Duyên giác thừa và Bồ-tát thừa. Nhưng chúng ta phải nhớ rằng Nhất Thừa thực sự chẳng dính dáng gì số Thừa dù eka nghĩa là "một"; trong trường hợp này, eka có nghĩa là "nhất thể" thì đúng hơn, và Ekayāna là sự nêu trở về cái học thuyết dạy về sự nhất thể của các sự vật, qua đó, tất cả

(1) Tr. 195.

(2) Tathāgatācintya-gati-vishaya - gocara (Như Lai bất khả tư nghì sở hành cảnh giới), tr. 117 và tt.



các chúng sinh kể cả Tiểu thừa hay Đại thừa đều được cứu khỏi sự ràng buộc của hiện hữu. Cho nên chúng ta có:

“Đại thừa của Ta không phải là một Thừa (chiếc xe), một tiếng nói hay chữ viết, cũng không phải là cái gì được mệnh danh là chân lý, hay giải thoát, hay cảnh giới vô tướng.

“Tuy nhiên, khi người ta được đưa vào Đại thừa thì người ta hưởng cái cảm giác tự do hoàn toàn phát xuất từ Tam-ma-địa, và người ta có thể hóa mình ra thành mọi hình tướng mà người ta muốn, và được trang nghiêm bằng hoa mà trở thành vị thầy tuyệt đối của tất cả các sự vật”⁽¹⁾.

Từ quan điểm tích cực này của Đại thừa hay Nhất Thừa, và từ quan điểm khác đã được nêu định là siêu việt, những khẳng định này về Thừa chắc chắn là có tính cách qui ước, chúng nhằm gây lợi lạc cho người ngu.

“Ta thuyết giảng Tam Thừa, Nhất Thừa và Vô Thừa, nhưng tất cả các Thừa ấy đều nhằm cho người ngu, kẻ sơ trí, và cho những người trí mê đắm trong sự thọ hưởng sự tịch tịnh.

“Cánh cửa của chân lý tối hậu thì vượt khỏi cái nhị biên của tri thức (vijñapti); khi nó đang ở trong cảnh giới vô tướng, làm sao có thể có sự thiết lập Tam Thừa được?”⁽²⁾

Chúng ta lại còn đọc thấy:

“Thiên Thừa, Phạm-ma Thừa Thanh văn Thừa, Như Lai Thừa và Duyên giác Thừa - Ta thuyết giảng những Thừa này.

(1) Tr. 137, kệ 1-2.

(2) Tr. 65, kệ 131-132.



“Hễ khi nào Tâm còn sinh khởi thì những Thừa này vẫn không thể được bỏ đi; khi tâm kinh nghiệm một sự đột biến (*parāvritti* - chuyển y), thì không có xe (thừa) nào, cũng không có người lái xe.

“Ta nói đến nhiều Thừa khác nhau, nhưng không có một sự thiết lập thực sự nào về chúng; Ta nói đến nhiều Thừa để dẫn dắt người ngu.

“Có ba hình thức giải thoát; thể chứng rằng không có tự tính trong bất cứ sự vật nào, cái trí bình đẳng, và sự thoát khỏi những ham muốn xấu (phiền não).

“Giống như một miếng gỗ trôi dạt trên biển, bị tròng trành vì sóng, người Thanh văn, yếu kém về trí tuệ, bị tròng trành vì các hình tướng.

“[Hàng Thanh văn] quả thực được gỡ khỏi những phiền não hiện tại, nhưng vẫn bị trong vòng trói buộc của các phiền não sinh khởi từ các tập khí (*vāsanā*); say vì chất rượu của Tam-ma-địa nên họ vẫn còn ở trong thế giới của vô lậu.

“Đối với họ, chưa có sự đạt đến những giới hạn tối hậu của thế giới ấy, cũng không còn bị thối thất. Đối với ai đã hoàn toàn nhập vào trong Tam-ma-địa, thì dù cho đến vĩnh cửu, vẫn không có hy vọng gì thức tỉnh khỏi nơi ấy được.

“Giống như một người say chỉ thức tỉnh sau khi hiệu lực của rượu không còn nữa, hàng Thanh văn, khi được thức tỉnh thì sẽ thể chứng cái thân của Ta gọi là Phật pháp”.⁽¹⁾

(1) Các tr. 134-145.



Cuối cùng, con đường của Nhất thừa là gì? Người ta thể chứng nó như thế nào?

“Cách để thể chứng con đường của Nhất thừa là hiểu rằng quá trình của nhận thức là do bởi phân biệt; khi sự phân biệt này không còn xảy ra nữa, và khi người ta trú trong cái như như của các sự vật thì có sự thể chứng cái Thừa của nhất thể. Thừa này chưa bao giờ được ai thể chứng, chưa bao giờ được thể chứng bởi hàng Thanh văn, Duyên giác, hay Bà-la-môn, ngoại trừ chính Ta. Do đó nó được gọi là Thừa của Nhất thể”.⁽¹⁾

Tại sao đức Phật nói đến Tam Thừa mà không nói đến Thừa của nhất thể? Đây là điều mà Mahāmāti hỏi. Đức Phật trả lời: “Không có cái chân lý Đại Tịch diệt (Parinirvāṇa) nào được đạt bởi hàng Thanh văn, Duyên giác do tự chính họ; do đó, Ta không thuyết giảng cho họ về Thừa của nhất thể. Sự giải thoát của họ chỉ có thể được hình thành nhờ sự dẫn dắt, khai thị, dạy dỗ và điều khiển của Như Lai; sự giải thoát ấy không xảy ra do một mình họ. Họ chưa thể tự làm cho họ thoát khỏi sự trở ngại của tri thức (jñeyāvarāṇa - sở tri chướng) và sự vận hành của tập khí; họ chưa thể chứng cái chân lý rằng không có tự tính trong mọi sự vật, cũng chưa đạt đến cái chết biến hóa không thể quan niệm được (acintyaparināmacārya - Bất khả tư nghì biến dị tử). Vì lý do này nên Ta thuyết giảng Thừa của nhất thể. Ta thuyết giảng Tam Thừa cho hàng Thanh văn. Khi cái tập khí tị hại của họ được tẩy sạch hết, khi họ thấy suốt bản chất của tất cả các sự vật vốn không có tự tính, và khi họ giác tỉnh khỏi cái kết quả gây mê đắm của Tam-ma-địa phát xuất từ tập

(1) Tr. 133-134.



khí tệ hại, thì họ vượt khỏi trạng thái của các vô lậu. Khi họ giác tỉnh như thế, họ sẽ tự cung cấp cho mình những thức ăn tinh thần trên cùng một bình diện vượt khỏi trạng thái của các vô lậu mà bấy lâu họ vẫn ở đấy”.⁽¹⁾

2. Năm Tội Vô gián.⁽²⁾

Phật giáo xem năm hành động sau đây là những tội nặng nhất nếu các Phật tử đã phạm phải: 1. Giết mẹ; 2. Giết cha; 3. Giết A-la-hán; 4. Phá sự hòa hợp trong Tăng-già; và 5. Vì một động cơ xấu mà làm đức Phật chảy máu. Những tội ấy được gọi là “những tội lỗi tức thời và không gián đoạn”⁽³⁾ do vì người phạm tội này phải chịu sự hành hạ liên tiếp không ngừng trong địa ngục. Lăng-già lại nêu ra sự diễn dịch trái nghịch về ý nghĩa trên như sau: “Ai là mẹ của tất cả các chúng sinh? Sự khát ái (hay dục, trishnà) được sinh ra lại và được kèm theo bởi lạc và tham, là người mẹ nuôi dưỡng. Cái tính chất cha của vô minh (avidyà) khiến cho người ta được sinh ra với cái cộng đồng (hay xóm) gồm sáu nhà (àyatana-grāma - lục xứ tụ lạc). Khi căn rễ của hai thứ ấy bị chặt đứt thì được gọi là giết cha và mẹ. Nhổ hết gốc rễ của các phiền não theo đuổi người ta như một kẻ thù nguy hiểm và kích động anh ta một cách cuồng liệt như một con chuột bị trúng độc - đấy là giết A-la-hán. Thế nào là phá vỡ Tăng-già? Diệt hết gốc rễ sự hổ tương và sự bền vững kết chặt năm Uẩn với nhau - đấy gọi là phá vỡ Tăng-già. Đây Mahāmāti, đoạn diệt

(1) Tr. 134.

(2) Tr. 138 và tt.

(3) Pancanantarāni.



toàn bộ hệ thống tám⁽¹⁾ Thức vốn nhận thức một thế giới bên ngoài được xây dựng trên những nguyên lý của tính đặc thù và tính phổ quát độc lập với tâm, và làm điều này nhờ vào một sự phân biệt gây hại [cho sự vận hành của hệ thống Thức] nhưng lại sinh ra ba giải thoát không có lậu hoặc (anàsrava) - đấy gọi là “vô gián” (anantarayaka), vì nó làm chảy máu cái Phật thân của các Thức bằng một động cơ xấu.

“Này Mahàmati, có năm nội “vô gián” (vô gián ở bên trong). Đối với những ai phạm vào các tội này, hẳn là nam tử hay nữ tử của gia tộc tốt thì sẽ có sự thể chứng tức thời về chân lý.

“Lại nữa, này Mahàmati, Ta sẽ nói cho ông nghe về các ngoại “vô gián” (vô gián ở bên ngoài) để cho ông và chư Bồ-tát khác sau này có thể không nghi ngờ về chúng. Ta muốn nói đến những ngoại “vô gián” được ghi trong các kinh điển. Những ai phạm vào các tội ấy sẽ không bao giờ có được loại thể chứng nào về ba giải thoát (vimokshatraya), ngoại trừ những ai đạt tới sự thể chứng nhờ gia trì lực (adhishtàna) của Hóa Phật. Khi vị Thanh văn được phụ trợ bởi năng lực của một vị Bồ-tát hay bởi năng lực của một đức Như Lai nhìn những kẻ khác phạm tội “vô gián”, và muốn làm cho họ bỏ những hành động xấu xa của họ,

(1) Đáng chú ý là bản Tống ở chỗ này bảo là “bảy” thay vì “tám”. Thức thứ tám là A-lại-da, ở đó xảy ra một sự đột biến (parāvṛtti) và kết quả là một sự thay đổi toàn bộ nội dung tâm thức của người ta. Khi các nhà Đại thừa bàn đến học thuyết Duy tâm, cái tâm này có ý nghĩa thâm sâu là A-lại-da hay Thức thứ tám; vì chính ở nơi đây mà tập khí (vāsanā) từ vô thủy được chất chứa mà từ đó toàn bộ thế giới bên ngoài sinh khởi.



khiến cho họ thoát khỏi cái ách của những lầm lạc của họ, đến thức tỉnh họ thì khi ấy vị Thanh văn ấy được gia trợ bởi thần lực của đức Hóa Phật⁽¹⁾ và sẽ đạt thể chứng. Nhưng không có sự thể chứng nào như thế đối với những ai chỉ mê đắm vào các hành động vô gián. Còn người nào hiểu cái học thuyết rằng tất cả các sự vật đều chỉ là những biểu hiện của Tâm mà từ bỏ những kiến giải cho rằng quả thực có thế giới của các đặc thù, ở đây, thân thể, tài sản và nhà cửa được phân biệt, tách mình khỏi cái ý niệm về một ngã thể và những gì thuộc về nó, thân thiết với những người bạn tốt bất cứ khi nào và bất cứ ở đâu mà mình gặp họ và họ sẽ đưa mình sang một thế giới khác, và có thể thoát khỏi những lỗi lầm của sự tự phân biệt, một người như thế sẽ có sự thể chứng (abhisamaya - hiện chứng). Cho nên bảo rằng:

“Khát ái quả thực là mẹ và vô minh là cha khi cái Phật trí khởi sinh từ sự hiểu biết về một thế giới đối tượng.

“Các phiền não là A-la-hán và năm Uẩn là Tăng-già; vì những thứ này chứ không phải những "vô gián" nào khác phải được đoạn trừ, nên ở đây quả thực là một nhóm hành động được gọi là "vô gián"”.

(1) Lý thuyết về Hóa Phật cũng được minh họa bằng sự xếp loại sau đây về các A-la-hán: “Đây là ba loại, 1. Những vị nào còn sơ trí muốn đi trên con đường của tịch lặng, 2. Những vị nào tu tập trong một đời sống giác ngộ chất chứa thiện hạnh, và 3. Những vị nào là các hình tướng của đức Hóa Phật. Loại một là của các Thanh văn, còn hai loại kia là của chư Bồ-tát và những sự hóa hiện của đức Phật hiện ra do phương tiện thiện xảo phát xuất từ các bốn nguyện của chư vị và cũng để trang nghiêm hội chúng của chư Phật” (tr. 120).



Trong các trích dẫn này, tôi muốn lưu ý độc giả về sự biến hóa gia trì (nirmita-adhithana). Thuật ngữ này có vẻ được đưa ngang vào đây, nhưng cái ý niệm được nêu trở ở đây là một ý niệm quan trọng; vì nó trở ra rằng từ những ngày đầu của Phật giáo đã có một khái niệm rằng không những chỉ riêng đức Như Lai mà cả đến một vị Bồ-tát khi đạt đến một trạng thái tâm linh cao cũng có thể hiện ra thành nhiều hình tướng nếu cần để tạo an lạc cho mọi chúng sinh và cứu rỗi cho họ. Nếu một vị Bồ-tát muốn cứu một người nghiện rượu tệ hại chẳng hạn, thì ngài có thể hóa mình ra thành một trong những đồng bạn của anh ta nếu ngài nghĩ rằng đây là cách tốt nhất để đến với anh ta và thức tỉnh anh ta khỏi cái vị thế tệ hại của anh. Vì khi vị Bồ-tát vẫn ở trong sự thanh tịnh và thánh thiện bốn nguyên của ngài thì người say kia có thể không vào được phạm vi ảnh hưởng tâm linh của ngài; đồng khí tương cầu, và do đó những người say cảm thấy giao tiếp với nhau dễ dàng hơn, họ ghét một cộng đồng phức tạp, đặc biệt là giao tiếp với kẻ nào rõ ràng là đối nghịch với họ và tỏ ra lo lắng cứu linh hồn họ. Cho nên trong Phật giáo, vị Bồ-tát trong sự biến hóa bề ngoài của ngài, tự khoác áo của một người say và hòa mình với đám bạn lưu linh của anh ta mà chờ một cơ hội. Có thể ngài sẽ tỏ ra rằng ngài đã được cải hóa và được đưa đến một bình diện tâm linh cao hơn. Các bạn ngài giờ đây có thể tự hỏi tại sao một người nghiện rượu lại có thể được cải thiện như thế, và vân vân. Sự tự hỏi này một khi được ghép vào tâm thức của người bạn nghiện rượu của ngài, thì vị Bồ-tát sẽ tăng cường các nỗ lực của ngài, và dùng “các phương tiện thiện xảo” (upāya) của ngài mà thấy rằng cái ý niệm được gắn vào ấy đầu tiên chỉ chiếm một góc tối trong cái tâm thức mê mờ, là một người bạn cũ của



vị Bồ-tát, đâm rễ dần dần, lớn lên vững vàng và cuối cùng gây một sự thức tỉnh đột ngột (*paràvritti*) trong cái tâm hồn mà từ trước đến nay vẫn ở trong một tình trạng tâm linh tẻ nhạt nhất, hay đúng hơn là phi tâm linh. Vị Bồ-tát này mà trong trường hợp này đã tỏ ra là một công cụ của sự-cứu độ được gọi là một cái thân biến hóa của đức Như Lai được dẫn dắt bằng gia thần lực của Ngài (*adhishtàna*). Những phương tiện thiện xảo mà ngài đã dùng đến ở đây được gọi theo cách chuyên môn là *samànàrthata* (Hoa ngữ là đồng sự, 同事), vào trong cùng một công việc, vốn là một thứ đạo đức của hàng vô sản. Tính quý tộc của hàng Thánh không thể đi vào bề sâu của một linh hồn tâm thường, và hiểu như thế, vị Bồ-tát đã phải tự trở thành một con người tâm thường. Học thuyết về Phương tiện thiện xảo (*Upāya-kau'saya*) là một học thuyết hay trong sự phát triển của Phật giáo Đại thừa. Tư tưởng được nối kết một cách hữu cơ và thâm thiết với trái tim đại từ bi là trái tim tạo nên trung tâm của hiện hữu.⁽¹⁾

3. Sáu Ba-la-mật (*Pàramità*, tr. 236, tt)

Đây là một trong những dấu hiệu đặc biệt nhất phân biệt Đại thừa với Tiểu thừa. Trong phần lớn các kinh Đại thừa, sáu Ba-la-mật được nêu lên đặc biệt nhằm cho chư Bồ-tát. Tất cả các đức hạnh nhằm cho Bồ-tát tính đều gồm trong đó, và quả thực, chính do kết quả của sáu Ba-la-mật mà đức Phật đã có thể đạt tới đại ngộ khoảng từ hai ngàn năm trăm năm trước đây. Nếu Ngài không thực hành tất

(1) Xem thêm Diệu Pháp Liên Hoa, bản dịch Anh ngữ của Keru, tr. 140 và tt, ở đây Bồ-tát Quán Thế Âm và những biến hóa của ngài được miêu tả.



cả các đức hạnh này đến tột đỉnh của chúng trong các đời sống quá khứ của Ngài thì đã không bao giờ đạt được một trí tuệ thấu suốt cái chân lý của hiện hữu. Pàramittà có nghĩa hoặc là “đến bờ bên kia”, hoặc là “sự toàn hảo”. Trong các kinh Hoa ngữ, từ này trong hầu hết các trường hợp đều không được dịch ra mà để là Ba-la-mật (波羅密).

Sáu Ba-la-mật là: 1. Bố thí (dàna), 2. Trì giới ('sila), 3. Nhẫn nhục hay khiêm tốn (kshànti), 4. Tinh tấn hay nỗ lực (virya), 5. Thiền định (dhyàna), 6. Trí tuệ, hay sự hiểu biết trực giác cái chân lý tối hậu của các sự vật (prajna).

Lăng-già đưa ra ba loại Ba-la-mật: 1. Thế gian; 2. Siêu thế gian; 3. Siêu thế gian trong mức độ tối thượng của nó. Loại thế gian được thực hành bằng những người thế gian tâm thường chấp vào cái ý niệm về một ngã và những gì thuộc về ngã; họ không thể vùng thoát khỏi những ràng buộc nhị biên như hữu và phi hữu, và tất cả các đức hạnh mà họ thực hành đều được đặt căn bản bên trên cái ý niệm đạt một cái gì đó có tính cách vật chất như là một sự đền đáp lại. Họ có thể đạt được một số khả năng tâm linh (thần thông) nào đó và sau khi chết, được sinh vào cõi trời của Phạm thiên. Loại siêu thế gian được chư Thanh văn và Duyên giác thực hành, chư vị này chấp vào ý niệm về Niết-bàn và quyết đạt cho được Niết-bàn bằng mọi giá; họ cũng giống như hạng người thế gian bị ràng buộc vào sự hưởng thụ quy ngã. Các Ba-la-mật siêu thế gian trong ý nghĩa cao nhất được thực hành bởi một vị Bồ-tát hiểu rằng thế giới được quan niệm một cách nhị biên do bởi cái tâm phân biệt và vị ấy thoát khỏi những tưởng tượng sai lầm và những ràng buộc hư vọng đủ mọi loại, như tâm, hình tướng, đặc tính v.v... Vị ấy thực hành cái đức hạnh bố thí chỉ nhằm làm lợi lạc cho tất cả các chúng sinh hữu tình và



đưa họ đến một trạng thái tâm linh hạnh phúc. Thực hành sự trì giới mà không tạo bất cứ ràng buộc nào vào điều kiện mà vị ấy buộc mình vào - đây là Trì giới Ba-la-mật ('Sila-pàramitā) của ngài. Biết được sự khác biệt giữa chủ thể và đối tượng và tuy vậy vẫn yên lặng chấp nhận nó mà không khởi lên bất cứ ý nghĩa nào về sự gắn bó hay tách ly nào, đây là Nhẫn nhục Ba-la-mật (Kṣhānti-pàramitā) của vị Bồ-tát. Tu tập một cách mạnh mẽ nhất suốt đêm, hòa mình theo mọi đòi hỏi của kỷ luật mà không khởi lên cái tâm phân biệt nào - đây là Tinh tấn Ba-la-mật (Vīrya-pàramitā). Không chấp vào kiến giải về Niết-bàn của các triết gia và thoát khỏi sự phân biệt - đây là Thiền định Ba-la-mật (Dhyāna-pàramitā). Còn về Bát-nhã Ba-la-mật (Prajña-pàramitā), đây là không sinh một cái tâm phân biệt bên trong mình, không nhìn thế giới bằng bất cứ loại hiểu biết phân tích nào, không rơi vào nhị biên mà gây nên một sự chuyển biến từ căn bản của tâm thức. Đây là không đoạn diệt sự vận hành của một nghiệp trong quá khứ mà cố gắng tu tập để tạo ra một trạng thái tự chứng, đây là Trí tuệ Ba-la-mật (Prajña-pàramitā).

4. Bốn Thiền định (Dhyāna) (các tr. 97 và tt)

Sự xếp đặt Thiền định thành bốn đề mục đã được bàn trước đây trong cuốn Khảo sát về Phật giáo Thiền (Essays in Zen Buddhism)⁽¹⁾ của tôi và tôi sẽ không lặp lại cách phân chia ấy ở đây mà chỉ trích dẫn các câu kệ xuất hiện sau phần văn xuôi.

(1) Tập I, tr. 81 và tt.



“Có 1. Thiền định nhằm quán sát ý nghĩa (quán sát nghĩa thiên), 2. Thiền định do người ngu thực hành (ngu phu hành thiên), 3. Thiền định dựa vào như như (như như thực pháp thiên), và 4. Thiền định tinh thuần của Như Lai (Như Lai thiên).

“Bậc tu hành (yogin) [trong khi Thiền định] có thể thấy cái gì đó trong hình tượng của mặt trời hay mặt trăng, cái gì đó giống như một hoa sen, hay giống như cội thắp nhất; vị ấy có thể nhìn thấy cái gì đó giống như bầu trời, hay lửa, hay một bức tranh, hay một cái gì đó được chất đồng lên (pùnjàn?).

“Tất cả những hình tượng này, nhiều sự vật khác nhau, chỉ dẫn vị tu hành đến con đường của các triết gia và làm cho vị ấy rơi vào các cảnh giới của hàng Thanh văn và Duyên giác.

“Khi tất cả những thứ này bị loại bỏ và vị ấy ở trong trạng thái vô tướng, tất cả chư Phật sẽ cùng đến từ các quốc độ của chư Vị và làm lễ quán đảnh vị ấy bằng những bàn tay chói ngời của chư Vị; trạng thái [tâm thức] của vị ấy hoàn toàn phù hợp với như như (tathatà).”⁽¹⁾

Xuống dưới nữa còn có một khẳng định khác về sự đạt các Thiền định.

“Tất cả các Thiền định (Dhyàna), các Vô lượng (Apramàna), Vô sắc (Àrùpa), Tam-ma-địa (Samàdhi), và Diệt tướng (Nirodhasamà) - tất cả những thứ này đều là những cấu trúc của tâm, không có cái gì là thực sự có thể đạt được.

(1) Tr. 98.



“Quả vị thu đạt được từ đời sống của một vị Nhập lưu. (Srotàpanna), một vị Nhất lai (Sakridàgàmin), một vị Bất lai (Anàgàmin), hay một vị A-la-hán (Arhat) - tất cả những quả vị ấy đều là sự rối loạn của tâm.

“Thiền giả, chính Thiền định và đề tài Thiền định, sự từ bỏ và sự thấy chân lý, - tất cả đều là phân biệt; ai hiểu được điều ấy thì được giải thoát”.⁽¹⁾

5. Về sự Ăn thịt (tr. 244 và tt)

Động cơ để đưa chương này thêm vào trong Lăng-già khi nó không có sự liên hệ hữu cơ với phần chính kinh, hình như nằm trong một đoạn gần cuối. Theo đoạn ấy, rõ ràng đức Phật không thích cái ý niệm cho rằng một người được phép việc ăn thịt trong đám môn đồ của Ngài. Ngài bảo: “Có thể có một số tín đồ của Ta còn u tối sau khi Ta nhập diệt, không biết được tinh thần của lời dạy và sự dạy của Ta và có thể kết luận sai lầm rằng Ta cho phép họ ăn thịt và rằng chính Ta cũng ăn thịt. Điều này hẳn là sai lầm. Vì làm sao mà những người đang trú trong một cái tâm từ bi, tu tập trong khổ hạnh và cố gắng theo con đường Đại thừa lại có thể bảo những người khác ăn thịt thú vật? Quả thực, Ta đã từng đưa ra những luật tắc về sự ăn chứ không về sự ăn thịt, mười điều phải tránh và ba điều được chấp nhận. Nhưng trong Lăng-già này cũng như trong các kinh Tượng-Hiếp (Hastikakshiya), Bảo Vân, Niết-bàn (Nirvāṇa) và Chỉ Man (Angulimālīka), ăn thịt là tuyệt đối bị cấm. Không phải chỉ trong quá khứ mà cả trong tương lai và hiện tại, tất cả các tín đồ của Ta phải kiêng thịt thú vật dù thịt ấy đã được làm bằng bất cứ cách nào. Nếu có ai tố cáo rằng chính Ta đã ăn thịt và cho phép những kẻ khác

(1) Tr. 121.



ăn thịt thì kẻ ấy chắc chắn phải bị sinh vào một cõi khổ. Những người thánh thiện từ chối mà không ăn cả đến thức ăn của người bình thường huống chi là ăn thịt! Thức ăn của chư vị ấy là thức ăn chân lý (Dharmàhàra - Pháp thực); Pháp thân của Như Lai được phù trợ bằng thức ăn ấy.”⁽¹⁾

Theo như trên, hẳn phải có sự chấp nhận ăn thức ăn thịt trong những tín đồ Phật giáo trong thời gian Lăng-già được soạn. Rõ ràng đức Phật không ngăn cản việc ăn thịt của họ nếu như con vật không bị đặc biệt giết để cho họ. Điều này khiến các tôn giáo khác phê phán gay gắt, chẳng hạn Lộ-ca-da-đà,⁽²⁾ và những người Phật tử dĩ nhiên không thích những phê phán ấy và điều này hẳn đã phải phát xuất một nỗ lực mới để cấm ăn thịt trong khắp những người ủng hộ Đại thừa.

Sau đây là những lý do không ăn thịt được nêu ra trong bộ kinh này:

(1) Tất cả các chúng sinh hữu tình đều luôn luôn trải qua những vòng luân hồi và có mọi hình thức có thể có được về mối liên hệ với nhau. Một số chúng sinh ấy giờ đây đang sống cả bằng hình thức những con vật thấp kém. Trong khi chúng giờ đây khác với ta như thế, tất cả chúng đều cùng một loại với chúng ta. Giết hại đời sống của chúng và ăn thịt chúng thì cũng giống như ăn thịt của chính chúng ta vậy. Con người không thể cảm nhận điều này nếu như họ quá nhẩn tâm. Khi sự kiện này được hiểu thì ngay cả các Rakshasa (La-sát) cũng có thể ngưng ăn thịt. Vị Bồ-tát xem mọi chúng sinh như là đứa con độc nhất của mình, không thể mê đắm trong việc ăn thịt.

(1) Các tr. 254-256.

(2) Tr. 244.



(2) Thể tính của Bồ-tát đạo là lòng đại từ bi, vì nếu không có nó thì vị Bồ-tát không phải là ngài. Do đó, kẻ nào xem những người khác như là chính mình (sarva-bhutatmabhùta - nhất thiết chúng sinh do như kỷ thân), và có ý tưởng thương hại (kripatma - từ tâm) là làm lợi ích cho kẻ khác cũng như cho chính mình, thì kẻ ấy không ăn thịt. Vị Bồ-tát vì chân lý mà hy sinh thân thể, tài sản của mình, ngài không ham muốn gì cả; vị ấy đầy lòng từ bi đối với tất cả các chúng sinh hữu tình và sẵn sàng chất chứa thiện hạnh thanh tịnh và tự tại đối với sự phân biệt sai lầm, thì làm sao vị ấy có thể có sự ham ăn thịt được? Làm sao vị ấy có thể mắc phải những thói quen ác hại của các giống ăn thịt được?

(3) Thói quen ăn thịt ác độc này thay đổi toàn bộ về dáng đặc trưng của một vị Bồ-tát khiến da của vị ấy phát ra một mùi hôi khó chịu và độc hại. Những con vật khá nhạy bén để cảm thấy sự đến gần của một người như thế, một người giống như chính một con quỷ La-sát, và chúng sợ hãi mà tránh xa người ấy. Do đó, kẻ nào bước đi vào từ bi (maitri) phải tránh không ăn thịt.

(4) Nhiệm vụ của một vị Bồ-tát là tạo ra một thiện tâm và một cái nhìn thân ái về giáo lý đức Phật trong các chúng sinh thân ái của ngài. Nếu họ thấy vị ấy ăn thịt và gây kinh hãi cho thú vật, thì tâm của họ tự nhiên sẽ tránh xa vị ấy và tránh xa giáo lý mà vị ấy thuyết giảng. Thế rồi họ sẽ mất niềm tin vào Phật giáo.

(5) Nếu một vị Bồ-tát ăn thịt, vị ấy không thể đạt đến cứu cánh mà vị ấy ước nguyện, vì vị ấy sẽ bị chư Thần, chư Thiên là những vị ái mộ và hộ trì của vị ấy ghét bỏ. Miệng của vị ấy sẽ có mùi hôi, vị ấy có thể ngủ không yên; khi thức dậy, vị ấy không tươi khỏe; những giấc mộng của



vị ấy đầy cả điềm xấu; khi vị ấy ở một nơi vắng vẻ, riêng biệt một mình trong rừng, vị ấy sẽ bị ác quỷ ám ảnh; vị ấy sẽ bị rối reng, động loạn; khi có một chút kích thích, vị ấy sẽ bệnh; không có khẩu vị, sự tiêu hóa riêng cũng không có sự tương đồng; quá trình tu tập, tâm linh của vị ấy sẽ mãi bị gián đoạn. Do đó, kẻ nào muốn gây lợi ích cho mình và cho những người khác trong sự tu tập tâm linh, phải đừng nghĩ đến việc ăn thịt thú vật.

(6) Thịt của thú vật thì dơ bẩn, chẳng chút sạch sẽ nào để làm nguồn dinh dưỡng cho vị Bồ-tát. Nó đã hư hoại, thối rữa và dơ bẩn. Nó đầy cả ô uế, và khi bị đốt lên, nó có mùi vị đủ để xúc phạm đến những ai có sở thích tinh tế về các thứ thuộc tâm thần.

(7) Về mặt tâm linh, người ăn thịt chia xẻ sự ô uế này. Có một lần vua Simbhasaudana (Sư Tử Tô-đà-bà) vốn thích ăn thịt, đã bắt đầu ăn thịt người, và điều này làm cho dân chúng ghét ông. Ông bị đuổi ra khỏi vương quốc của chính ông. Sakrendra (Thích Đề Hoàn Nhân), một vị Thiên, có lần biến thành điều hâu và đuổi theo một con bò câu, do bởi ông có một quá khứ bị dơ bẩn vì đã là một kẻ ăn thịt. Sự ăn thịt không những làm ô uế cuộc sống của cá nhân đương sự mà làm ô uế cho cả cuộc sống của con cháu người ấy nữa.

(8) Đồ ăn thích hợp của một vị Bồ-tát mà tất cả hàng Thánh thiện đi theo chân lý trước đây chấp nhận là gạo, lúa mì, lúa mạch, và tất cả các thứ đậu, bơ lọc, đậu, mật, mật mía và đường được làm ra theo nhiều cách. Ở chỗ nào không có sự ăn thịt, sẽ không có người đồ tể sát hại đời sống của các chúng sinh và sẽ không có ai phạm những hành động nhẫn tâm (gataghrinà) trong thế giới này.



GIẢI THÍCH CÁC THUẬT NGỮ PHẠM-HÁN

Trong phần giải thích sau đây, các số trong ngoặc đơn nhằm trỏ số trang và số dòng của bản Lăng-già Phạm ngữ, ví dụ: 28-7, 8 nghĩa là tr. 28, dòng 7 và 8 của bản Phạm ngữ; các con số sau “Tổng kệ” là nhằm trỏ các câu kệ. Đ : bản Đường dịch, N : bản Ngụy, và T: bản Tống.



Akanistha (bhavana) 色究竟天, 阿迦膩吒天; *Akanishtha* nghĩa đen là “không phải cái ít nhất” hay “không phải cái nhỏ nhất”, và cõi trời được nêu tả như thế được xem là ở chỗ tốt cùng cao nhất của Sắc giới (Dhātu hay Rūpaloka), thế giới của Hình sắc. Theo Ts. Unrai Wogihara (Mahāvīyūtpatti, “Chú thích”, tr. 306), *aka* hẳn phải vốn là *agha* và *agha* thường có nghĩa là “tệ hại” hay “khổ đau”, nhưng các nhà Phật học đã hiểu nó theo nghĩa sắc, có lẽ vì sự đau khổ là một sự đi kèm không thể tránh được của sắc. Do đó mà Hoa ngữ dịch là 色究竟天, tức là, giới hạn hay chỗ tốt cùng của sắc. Trong Lăng-già (28-7,8), chúng ta đọc thấy : kāmādhātu katham kena na vibudho vadāhi me, akanishthe kim artham tu vitarageshu budhyase. 云何於欲界, 不成等正學, 何故色究竟, 離染得菩提

(Đ) Cái ý niệm về vị Bồ-tát đạt sự chứng ngộ tối cao của ngài khi ngài tái sinh trong cõi trời Akanishtha chứ



không phải khi ngài ở trần gian, tức là, ở trong Dục giới (Kàmadhātu) xuất hiện khắp Lăng-già. Kàmadhātu tathārūpye na vai buddho vibudhyate; rūpadhātuvakanishtheshu vitarāgeshu budhyate ("Tổng kệ", 744), 欲界及無色, 不於彼成佛, 色界究竟天, 離欲得菩提 (Đ) Hễ chúng nào chúng ta còn có tham dục (rāga) được đặt căn bản trên những động lực vị kỷ thì chúng ta còn bị ngăn cách với sự thể chứng tâm linh thực sự, và khi chúng ta có được sự thể chứng ấy thì chúng ta không còn ở trong cõi Dục này, nơi mà sự hiện hữu quá thâm nhiễm nhị biên tính. Do đó, Sambhogakāya (Ứng thân, Thọ dụng thân) thuộc cõi trời mà ở đó sắc hay tính đặc thù đạt tới đỉnh điểm cuối cùng của nó, vì các tinh linh ở đây không còn bị ràng buộc bởi cái ý nghĩa đặc biệt cần về một sự hiện hữu bằng thân thể. Phải chăng niềm tin rằng người ta đạt chứng ngộ tối thượng khi được tái sinh vào cõi Tịnh độ phát xuất từ khái niệm về cõi trời Akanishtha (Sắc cứu cánh thiên)? *Akanishtho varājate*, 色究竟熾然, sự việc cõi trời này đây cả ánh sáng rực rỡ là tự nhiên, vì sắc làm trở ngại và ngăn chận trong khi ánh sáng thì hòa lẫn nhau, và Akshaniśtha là trú xứ của chư Phật và chư Bồ-tát sáng ngời.

Akshara, 文字, từ, chữ, âm tiết. *Tattvam hy aksharavarjitam* (48-12), 真實離文字, (Đ), "chân lý thì tách rời với văn tự". *Niraksharatvat tattvasya* (190-6), 真實之法離文自故, (Đ), "Do bởi chân lý thì tách rời với văn tự". *Na ca mahāmate tathāgatā aksharapatitam dharmam de'saayanti* (194-3), 大慧如來不說墮文字法, (Đ), "Chư Như Lai không thuyết giảng cái học thuyết bị thối chuyển vào các từ ngữ suông". *Aksharasamatā*, 字平等, sự bình đẳng của chữ.



Acalà, 不動地, không chuyển động, địa (cấp độ) thứ tám trong mười Bồ-tát địa. Khi vị Bồ-tát đạt đến đây, vị ấy tách bỏ phân biệt, hiểu thấu suốt bản chất của hiện hữu, hiểu tại sao hiện hữu giống như huyễn ảo, v.v..., hiểu phân biệt phát xuất từ sự mong mỏi vốn có của chúng ta để được thấy sự hiện hữu được chia thành chủ thể và đối tượng như thế nào, hiểu tâm và những gì thuộc về tâm bị khuấy động lên như thế nào; thế rồi vị ấy sẽ thực hiện tất cả những gì gắn liền với đời sống của một Phật tử tốt mà đưa đến con đường chân lý tất cả những ai chưa đến đấy. Đây là Niết-bàn vốn không phải là sự đoạn diệt của vị Bồ-tát.

Acitta, 非心, phi tâm, vượt khỏi tâm thức, *Acittā* hay *acittatva*, không phải tâm sự phi tâm. Các thuật ngữ trừu tượng như thế này thường được gặp trong các kinh thuộc loại Bát-nhã Ba-la-mật của văn học Đại thừa.

Acintya, 不思議, vượt ngoài tâm thức; *Acintyajnāna*, 不思議智, cái biết hay cái trí vượt ngoài sự hiểu biết, tức là, 不思議諸佛如來智慧境界 (*acintyajnānaginagocaravishaya*); *Acintyaparināmacūti* 不思議變易死 cái chết thuộc sự biến hóa kỳ diệu, hay cái chết thuộc sự biến hóa không thể quan niệm được xảy ra bên trong tâm (*citta*), làm cho tâm hiểu một thế giới bên ngoài của các sự vật đặc thù.

Ajāta, 不生, không được sinh ra.

Ajnānakarmatrishnā, 無明, 業, 愛, vô minh, nghiệp, ái - ba động lực giữ cho thế giới này vận hành. *Ajnānatrishnākarmā diḥ samkalādhātṃ bhavet* (203-14). 無明與愛業則內鉤鎖, (Đ). “vô minh, ái, nghiệp, v.v... là những mối ràng buộc bên trong”. *Bhagavān apyajnānatrishnā - ākarma vikalpaprat yāyebhyo jagata utpattim varṇayati*



(197-14,15) 世尊亦說無明愛業妄想爲緣生諸世間。

(T). “Theo đức Phật, cũng thế, thế giới sinh khởi từ những tổ hợp có tính cách nguyên nhân như vô minh, ái, nghiệp và phân biệt”.

Atyataprakripari'suddhi, 畢竟自清淨, ,
Tathāgatagarbha prakritiprabhāsvaravi'suddha (77-15).
如來藏本生明亮清淨. Bản thể của Như Lai tạng là thanh tịnh và trong suốt, nghĩa là nó tuyệt đối trung tính và vượt khỏi mọi phạm trù luận lý sinh ra từ cái nhị biên của chủ thể và đối tượng. Đây là như như, trạng thái của bất sinh.

Advaya, 無二 hay 不二, vô nhị biên, *Advaita*,
hay , vô nhị, phi nhị biên tính.

Adhigamāvabodha, 證知, thực tri, sự thể chứng.

Adhipatiphala, 增上果, Tăng thượng quả, một trong ngũ quả; xem phala ở sau đây.

Adhisthāna, 加持力, hay 威神力, năng lực tâm linh của đức Phật được gia thêm vào cho một vị Bồ-tát và hộ trì vị ấy xuyên qua quá trình tu tập của vị ấy. Đây là một trong những quan niệm đặc biệt của Phật giáo Đại thừa. Amitāyushas tathāgatasya purvapranidhānādhīsthanena (kinh Vô Lượng Thọ, 55-14), 無量壽佛威神力故本願力故, (Samghavarman). “Nhờ vào gia thần lực của các bốn nguyện của đức Phật A-di-đà”. A'sraushid rāvano... tathāgātādhishtānāt (2-10), 羅婆那以佛神力問佛語, (Đ).

Anāgāmin, 阿那含 (不還) vị không quay trở lại. Anāgāminiphala, trạng thái của sự không quay trở lại. Một trong bốn “quả” của đời sống ẩn tu của Phật giáo (沙門, Sa-môn, 'Sramana), đó là: 1. Srotrāpanna, 須陀洹 (預流



) vị đã vào dòng (Thánh); 2. Sakridàgamin, 斯陀含(一來), vị trở lại đời này một lần nữa; 3. Anàgamin, vị không quay trở lại; và 4. Arhat 羅漢, vị đã đạt cứu cánh tối thượng của đời sống Phật giáo.

Anabhinirvritti, 無起, không sinh khởi.

Anavabodha, 不覺, không biết. *Vastusvabhāva-bhinive'sah svacittadri'syamàtrānavabodhāt pravarte* (100-4,5) 事自性相計著者, 從不覺自心現分齊生 (T); 何者執着世事體相, 謂不如實知唯是自心見外境界故 (N); 執着諸法自性相者不覺自心所現故起,

(Đ). “Sự chấp của người ta vào tự tính của các thực tính xảy ra do bởi người ta không biết cái chân lý rằng những gì được bày ra [như là một thế giới bên ngoài] chỉ là chính cái tâm mà thôi”. Hãy xem *vastusvabhāva* ở đây được các dịch giả Trung Hoa dịch theo nhiều cách khác nhau.

Anābhāsa, đôi khi là **Nirābhāsa**, 無影像 無影, 無相. Xem thêm **Nirābhāsa**.

Anābhoga 無功用, 無開發, (T), không dụng công, không nhằm mục đích, không biết đến những nỗ lực tâm thức. *Anābhogāpūrvapranidhāna vi'svarūpamanisadri'sa vishayānantalakshanapracādam* (89-6,7), 以無功用本願力故. 如如意寶普現一切無邊境界 (Đ); 依本願力, 如如意寶無量境界修行之相自然行故 (N); 無開發本願, 譬如衆色摩尼, 境界無邊相行. (T). “Do bởi các bốn nguyện vốn không có những động cơ hướng mục đích, vị ấy hiện thân mình giống như một viên ngọc nhiều màu sắc trong mọi điều kiện có thể được và bằng nhiều tướng trạng khác nhau đến vô cùng”. *Anābhogacandrasūrya - manimahābhūtacārya gati gamāh* (161-1,2), 無方



便行,猶日月摩尼四大(T);譬如四大日月摩尼,自然而行.
(N);以無功用,種種變化,光明照耀.如日月摩尼地火風.

(Đ). “Quá trình cuộc sống của chư vị thì không có mục đích giống như mặt trăng, mặt trời, viên ngọc và tứ đại”. *Anàbhogacarya*, 無功用行, 無開發行, những hành động không có mục đích, một cuộc đời tự tại với mọi nỗ lực tâm thức, một trong những khái niệm quan trọng của Phật giáo Đại thừa.

Anàsrava, 無漏, vô lậu. *Àsrava* (有漏 - hữu lậu) là một cái gì tiết ra hay chảy ra khỏi tâm và thường làm hư sự nghiệp hướng thượng của đời sống Phật giáo; loại bỏ hữu lậu là mục tiêu của việc tu tập khổ hạnh. Bốn hữu lậu độc hại chủ yếu là: dục (kàma, ham muốn), hữu (bhava, níu lấy đời sống), kiến (drishti - kiến giải) và vô minh (avidyà). *Anàsrava* (vô lậu) là cái trạng thái thoát khỏi những ô nhiễm này. *Anàsravadhātu*, 無漏界, cảnh giới của các vô lậu.

Animitta, 無相, vô tướng, không có hình tướng, không có các vẻ bên ngoài. Vô tướng thường được dùng trong liên hệ với sùnyatà (không) và apranihitam (vô nguyện). *Animitta* = *nirabhāsa*. *Animittapatha* (hay *animittadhishtàna*), 無相道, 無相處, con đường hay chỗ ở của vô tướng. *Svātmānam ca samyaganimittasukhena prīṇayanti parāṃ'sca samyanmahāyāne pratiśthāpayanti* (195-7,9), 彼則能以正無相樂而自娛樂,平等大乘建立衆生, (T);爾時自身於無相法樂而受樂,安住大乘中,令衆生知 (N);則能令衆生自身受無相樂亦能令他安住大乘 (Đ). “Chư vị ấy sẽ làm cho mình thọ hưởng đúng cái hạnh phúc vô tướng và cũng làm cho những người khác an trú đúng trong Đại thừa”.



Anirodha, 不滅, bất diệt, không bị tiêu hủy,
Anirodhànūtpāda, 不滅不生, vượt khỏi sự sinh và diệt.

Anishthita, 無尽 vô tận, không bị hết.

Anujāta, 隨生, được sinh ra sau. Yathā tathāgata tathatā'nāgata'gata evam hi subhūtiḥ, sthāvirastahāgatatathatām anujātaḥ (Praj - tr. 307-1,2) 如來真如無來無去,本性不生,善現真如亦無來無去,本性不生故善現隨如來生 (Huyền Trang); 如如來如不來不去須菩提如從本已來,亦不來不去,是故須菩提隨如來生 (Kumārajīva Cū-ma-la-thập).

Anuttara-samyak-sambodhi, 阿耨多羅三藐三菩提
 無上正等正覺, sự chứng ngộ tối thượng mà đức Phật thể chứng.

Anutpatti, 不生, không có sự sinh ra.

Anutpattikadharma, 不生法, tám. Tám cách mà quan niệm vô sinh được thiết lập là: 1. Các sự vật (dharma - pháp) chưa từng được sinh ra vì ý niệm sinh và diệt không tồn tại trong thực tính. 2. Từ cái đi trước mà có cái đi sau, và không có phân biệt nào giữa những cái trước và những cái sau, và không có sự khởi đầu tuyệt đối nào có thể được quy cho sự vật. 3. Ý niệm về tự tính phát xuất từ sự tưởng tượng là thứ không được đặt căn bản trên thực tính. 5. Do bởi sự tùy thuộc tương đối (paratantra-y tha khởi, duyên khởi tính) mà chúng ta tin là nguồn gốc tự nhiên, nhưng thực ra, không có gì có thể được gọi là tự tính. 6. Sự nhất tính tuyệt đối của trí tuệ toàn hảo (pariniṣpanna - viên thành) loại trừ cái ý niệm về dị biệt. 7. Khi cái trí của sự đoạn diệt hoàn toàn (kṣaya-jñāna) được thể chứng thì sẽ không bao giờ còn sự xác định về các phiền não nữa. 8. Trong Pháp thân của tất cả chư Phật có cái nhất thể toàn



hảo, và không có sự cá biệt nào phân khác cả. Khi tám ý niệm này về bất sinh được thể chứng thì người ta đạt tới cái nhận biết về sự vô sinh của tất cả các sự vật.

Anutpattikadharmakshanti. 無生法忍. Đây là sự nhận ra rằng không có gì đã được sinh ra hay được tạo ra trong thế giới này, rằng khi các sự vật được thấy đúng như chúng nó (yathabhutam - như thực) từ quan điểm của cái trí tuyệt đối, thì chúng chính là Niết-bàn, là không bị ảnh hưởng bởi sinh và diệt chút nào cả. Trong ý mạch này, kshanti (nhẫn) hình như được hiểu có phần khác với khi nó được dùng trái nghĩa với Jnana như trong Abhidharmako'sa. Kshanti (nhẫn) của Đại thừa là một ý niệm độc lập và tối hậu trong phạm vi giá trị tâm linh của nó, vì khi người ta đạt đến Anutpattikadharmakshanti (Vô sinh pháp nhẫn) thì người ta đã thể chứng cái chân lý tối hậu của Phật giáo. Sự đạt cái kshanti này là adhigama, sự thể chứng (12-10)

Anutpanna, 無生, không được sinh ra. *Anutpannasvabhàvah.* 自性不生. Nếu có một cái gì được gọi là tự tính, thì cái ấy không thể bị sinh và tử.

Anutpada, 不生, không được sinh ra. *Anutpadaṃ sarvadharmànām.* 諸法不生 *Anutpadaṃ nirvāṇam,* 涅槃者不生, Niết-bàn nghĩa là bất sinh (cái gì bị sinh và diệt thì không phải là Niết-bàn).

Anutpalabdhyā, 不可得, không thể đạt được, không thể biết được; *Anutpalabhyamānatva,* sự không thể biết được. *Bhāvasvabhāvalakṣhaṇāsattvāt sarvadharmā nopalabhyante* (115-16,17), 諸一切法無性相故, 不可得故 (Đ), "Tất cả các sự vật ở ngoài tầm hiểu biết vì không có sự vật nào như tự tính và những tướng vẻ bên ngoài của nó cả". *Cittamātra vinirmuktam brahmādir nopalabhyate* (210-1),



若離於心者，一切（梵天等）不可得（Đ），“Ngoài Duy tâm, những ý niệm như Phạm thiên, v.v... không thể được biết.”

Anubhàya, 威神力, 神力, 威力, Buddhànubhàvena utthàyàsanàt (22-2,3), 承佛神力從坐而起, “Đã đứng lên khỏi chỗ ngồi nhờ năng lực của đức Phật”.

Anulomikishànti, 柔順忍 đức Nhẫn về sự vâng theo.

Anuvyanjana, (八十) 隨好, các tướng phụ về sự cao vời (vẻ đẹp) được kể gồm tám mươi (tám mươi vẻ đẹp). Về chi tiết, xem Mahavyutpatti (Phiên Thích Danh Nghĩa Tập), XVIII.

Anyonyahetuka, 互為因, theo tác động tương hỗ; Dve'pyete'hinnalakshane'nyonyahetuke (37-18), 此二識無異相互為因. “Hai thứ này không có những tướng trạng sai biệt, chúng tác động tương hỗ”.

Aparapraneya, 不由於他, không tùy thuộc vào kẻ khác. Svapratyàtmabuddhyà vicàrayatyaparapraneyah (133-10,11), 自覺觀察不由於他, (T). “Không dựa vào kẻ khác, vị ấy suy nghĩ bằng trí của chính mình.”

Apavàda, 誑謗, sự bài báng, sự tranh cãi. Kudrish-tisamàropasyànupalabdhipravicayàbhavàd apavàdo bhavati (71-6,7), 於諸惡見所建立法 求不可得, 不善觀察遂生誑謗 (Đ). “Một sự tranh cãi xảy ra khi bản chất bất khả hữu của một mệnh đề được đặt căn bản trên các kiến giải sai lầm không được hiểu rõ ràng.”

Apracarita ('sùnyatà). 無行 (空) Cái không của sự không hành động, một trong bảy không.

Apratishthita, 無所住, không có chỗ trú. Cái ý niệm về vô trú này chỗ nào trong kinh Bát-nhã Ba-la-mật



cũng rõ hơn trong Lăng-già = anabhinivishta = anàbhoga = apranihita, v.v...

Apratisam khyànirodha, 非擇滅, sự đoạn diệt xảy ra mà không cần có những nỗ lực chủ định trước. Một trong ba vô vi, Asamskrita (無爲).

Apranihita, 無顛, không có những nỗ lực câu thúc. Một trong ba Giải thoát (vimoksha).

Apramàna, 無量, vô lượng, không đo đếm được. **Apramànàni**, 四無量心, “bốn đức tính lớn lao vô cùng” là 1. từ, maitrì慈; 2. bi, karunà悲; 3. hỷ, mudità喜, và 4. xả, upekshà捨.

Apravishtam, 不入 không vào. **Udakacandra ivàpravishtanirgatam** (193-5), 如水中月不入不出 (Đ), “Giống như mặt trăng trong nước, không phải ở trong, cũng không phải ở ngoài nước”.

Apravritti, 無轉, không thay đổi, không xảy ra.

Apsarà, 采女, Thiên nữ chuyên về vũ nhạc.

Abhàva, 非有, không có thực tính. **Abhàvasvabhàva**, không có tự tính. 無自爲性, ('Sikshananda), 無所有性 (Kumàrajiva).

Abhijñà, 六神通, sáu khả năng siêu nhiên. Trong Lăng-già, các khả năng siêu nhiên này thường được thấy kèm với mười sự tự điều ngự (tự tại - va'sita) và mười năng lực (thập lực - bala) mà một vị Bồ-tát viên thành có được. Sáu abhijñà (Lục thần thông) là: Divyam cakshus, sự thấy thần thông, 天眼通; 2. Divyam'srotra, sự nghe thần thông, 天耳通; 3. Paracittajñàna, khả năng đọc được các ý nghĩ của những người khác; 他心通 4. Pùrvanivāsānasmritijñàna, cái trí phá diệt các lậu hoặc (bất tịnh), 漏尽通



Abhidhàna, 語言, sự gọi tên. 'Abhidhànavi-nirmuktam abhidheyam na lakshyate (187-2) 若離於語言, 其義不可得 (Đ), 若離於言說, 亦無有所說 (T), 離於言語法, 可說不可得 (N).

Abhidheya, 義, ý nghĩa.

Abhidheyavikalpa, 所說分別, sự phân biệt sai lầm về những gì được miêu tả, một trong mười hai đề mục của sự phân biệt sai lầm (vikalpa).

Abhinirhàra, 行 (引發) -Hành (Dẫn phát).

Abhinive'sa, 執着, sự ràng buộc, chấp trước. Abhinive'samdhi, 密執, sự chấp chặt. Aparimito mahàmate sarvadharmànà yathàrutàrthàbhini ve'sasamdhih (161-10,11). 大慧, 於一切法, 如言取義, 執着深密其數無量(Đ); 無量一切諸法, 如所說義, 計著相續(T); 一切諸法, 相續不相續者... (N). "Này Mahàmati, có vô số lượng các hình thức chấp chặt vào thế giới bằng cách xem văn tự là tương ứng đúng đắn với ý nghĩa". Kinh nêu ra một số hình thức tiêu biểu.

Abhinnaalakshana, 異相, những tướng trạng sai biệt.

Abhilashana, sự mong ước mãnh liệt, 專求(Đ), 樂修(N), 善樂(T). Bản Phạn ghi là abhilakshana thay vì abhilashana, nhưng các bản dịch Hoa ngữ hình như đã hiểu khác đi. Svapratyàtmàryajnànadhigamàbhilashanatayà, 專求自證聖智故 (Đ); "Tha thiết mong cầu sự thể chứng trí tuệ tối thượng vốn ở trong tâm thức sâu kín nhất của mình". (80-1,2).

Abhilàpavikalpa, 言說分別, sự phân biệt sai lầm về các thanh và các biểu thể, một trong mười hai sự phân biệt. Vicitravaragitamàdhuryàbhinive'sah (128-9,10) 執著



種種美妙，音詞 是名言說分別 (Đ), “Chấp vào những âm thanh và bài hát hay đẹp khác nhau - đây là abhīlāpavikalpa.”

Abhisheka, 灌頂， quán đánh. Khi vị Bồ-tát đạt đến địa cuối cùng (Dharmamegha - Pháp vân) của sự tự tu, ngài được quán đánh bởi chư Phật bằng chính những bàn tay của chư Phật và được chính thức khai nhận như là một vị trong chư Phật. Dharmameghābhishekābhishiktā tathāgata-pratyātmabhūmm adhigamya.. (123-6,7) 至法雲地而受灌頂入於佛地。(Đ).

Abhisamaya, 現證， sự thể chứng tự nội. Sự thể chứng này cao hơn sự hiểu biết bằng trí thức về chân lý, nó thuộc tâm linh. Phật giáo gồm đầy những thuật ngữ thuộc loại này.

Abhisambodha, 證， giác ngộ hoàn toàn.

Abhūtaparikalpa, 虛妄分別 sự phán đoán sai lầm. Arthavividhavaicitryābhūtaparikalpābhīnive'san mahāmate vikalpāh pravartamānah pravartate (150-9,10), 種種義， 種種不實妄想，計著妄想生 (T); 於種種境…計能所。取虛妄執着，起諸分別；(Đ); 執着不實虛妄想者從見種種虛妄法生 (N). “Vì nhiều phán đoán sai lầm được nêu ra về các sự vật được quan niệm trong phức tính của chúng, nên xảy ra một sự thủ chấp mạnh mẽ [vào một thể giới bên ngoài]; này Mahāmāti, đây là cách mà sự phân biệt tiếp tục tự khẳng định nó.”

Amitābha-Buddha, 無量光佛， thường là 無量壽佛。

Ayāna, 非乘， triyānam ekayānam ca ayānam ca vadāmy aham (65-11), 我所立三乘，一乘及非乘。(Đ).



Arishta, 無色行, những hành động vô hình sắc. Thuật ngữ này đúng nghĩa là gì thì thực khó mà biết được. Phải chăng nó nhằm trở đến đời sống ở cõi vô sắc? Hay nó phải được xem như đồng nghĩa với anābhogacarya (vô công dụng hạnh)? Sự nêu trở về arūpya (drishti) trong liên hệ với tirthyadrishti xác nhận cách hiểu thứ nhất.

Artha, 義, hay 境, hay 財, ý nghĩa, hay sự vật, hay tài sản. Khi từ này được dùng theo nghĩa thứ nhất, nó trái nghĩa với ngôn từ hay văn tự, và ngôn từ được cho rằng không tương xứng để miêu tả đầy đủ về ý nghĩa. Khi từ này có nghĩa là các sự vật (đối tượng) nói chung thì nó hầu như tương đương với thế giới bên ngoài, tuy thế giới bên ngoài được diễn tả bằng từ Vishaya thì tốt hơn. Vishaya hình như có một ý nghĩa chung hơn là Artha khi cả hai đều trở vào thế giới đối tượng (khách quan).

Arthapravicayam, 觀察義理 một trong bốn Thiên định. Sự khảo sát ý nghĩa của một mệnh đề hay một lý thuyết.

Arthavikalpa, 財分別, một trong mười hai phân biệt (128-5). Suvarnarūpyavividharatnārthavishayabhilāpah, 謂取著種種金銀等寶而起言說 (Đ); “Thủ chấp vào vàng, bạc và nhiều đồ quý khác và vào sự nói về các thứ ấy - đây là phân biệt về tài sản (artha).

Artha, 阿羅漢, vị đã thể chứng quả vị cao nhất trong đời sống ẩn tu, vị Thánh lý tưởng của Phật giáo Tiểu thừa. Vị lý tưởng của Đại thừa là Bồ-tát chứ không phải A-la-hán (Arhat), vì vị Bồ-tát không nhập Niết-bàn như vị A-la-hán, mà vẫn ở trong thế giới này chừng nào vẫn còn có một trong những đông chúng sinh của ngài vẫn còn chưa được cứu độ. *Arhattva*, 羅漢, trạng thái của một vị A-la-hán.



Alakshana, 無相, không có các tướng trạng hay các dấu hiệu có thể nhận được.

Alabdha, 不可得, Bất khả đắc (不可得) thường được dùng cho na lakshyate cũng như cho na vidyate, và trong những trường hợp này nó chỉ đơn giản nghĩa là “không hiện hữu”. Như khi Tattvam được nói đến như là bất khả đắc (alabdha) thì nó trở vào sự vượt khỏi phạm vi của cái trí tương đối hay sự hiểu biết lang bang của nó. Tattvam bhùtam ni'scayo nishthà prakritih svabhàvo'nupalabdhìh tat tathàlakshanam (228-12,13), 真實 (不虛); 決定, 究竟, 根本, 自性, (不)可得, 是如如相, (Đ). “Chân thực, thực tính, sự chắc chắn, giới hạn, căn bản, tự tính, bất khả đắc, không thể hiểu được - đây là những tướng trạng của như như”. Xem thêm Anupalabdhyā.

Alātacakra, 旋火輪, vòng lửa, một trong nhiều sự so sánh mà Lăng-già phỏng theo để minh họa cái bản chất ảo hóa của hiện hữu. Một bánh xe hay một vòng tròn thực sự được nhìn thấy khi một que lửa quay nhanh theo vòng tròn, nhưng thực ra không có bánh xe mà đây chỉ là một ảo ảnh mà thôi.

Avalokite'svara, 觀自在菩薩, (Bồ-tát) Quán Tự Tại hay Quán Thế Âm.

Avastu, 非物, không phải là thực tính, sà ca na vastu nàvastu (108-9) 非即是物, 亦非非物 (Đ).

Avikalpa, 無分別, vô phân biệt, *Avikalpajnāna*, 無分別智, vô phân biệt trí; *Avikalpapracāra*, cảnh giới của vô phân biệt; *Avikalpapracārasthitāsya* (9-12), 住無分別; (Đ); 不住於分別必中, (N).

Avidyā, 無明, vô minh (sự ngu tối).



Avidyamànatva, 無所有, không hiện hữu. *Avidyamànatvena tasya samàdhes tam samàdhim na jànàti na sainjànite* (Ashta - sàhasrika, Bát Thiên Tụng, 24-8,9), 如是諸空無所有故, 於如是空無解無想 (玄奘譯, 大般若第五百三十八卷, 縮別, 八十二丁, 六行)

Avinà'sa, 不壞, không bị hủy hoại, *Avinà'sita*, 無壞 không bị tan rã - *Samyagjnànam tathatà ca mahàmate avinà'satvāt svabhāvah parinishpanno veditavyah* (227-15,17), 正智如如, 不可壞故, 圓成性 (Đ). “Vì Chánh trí và Như như là không thể bị hủy hoại nên cả hai đều được xem là Viên thành trí, của ba Tự tính (Svabhāva)”.

Ashtottaram pada'satam, 百八句, 108 mệnh đề (cú). *Ashtottaram pra'sna'satam*, 百八問, 108 câu hỏi.

Asambhūta, 無成, không được hợp thành.

Asamskrita, 有爲. Các triết gia Tiểu thừa chia hiện hữu thành hai nhóm chính, Samskrita (有爲法, hữu vi pháp) và Asamskrita (無爲法, vô vi pháp). Samskrita gồm các pháp bị ràng buộc vào nhân duyên và có thể sinh ra các kết quả, trong khi Asamskrita hiện hữu vô điều kiện (không bị ảnh hưởng gì cả). Ba pháp thuộc đề mục này là: hư không (ākāra), Niết-bàn, và một trạng thái phủ định do bởi sự vắng mặt của những điều kiện thích hợp.

Astināsti, 無有, hữu và phi hữu (vô).

Asvabhāva, 無自性, không có tự tính (ngã tính); *asvabhāva* = 'sūnya = nairātma = anutpāna. *Asvabhāvat va*, 39, 無自性, trạng thái của hữu mà không có tự tính.

Ākā'sa, 虛空, bầu trời, không gian (hư không).

Āgata, 來 đã đến, đã đến nơi.



Àgantukle'sa, 客塵 . . Kle'sa nghĩa đen là “sự đau đớn”, “bụi bặm bên ngoài”, “nỗi khổ đau” hay “một cái gì gây đau đớn” và được dịch là 煩惱. Vì không có cái gì gây đau đớn tâm linh bằng những ham muốn và đam mê xấu xa ích kỷ, kle'sa đã trở nên được hiểu chủ yếu là theo biến nghĩa của nó. Trong cuốn sách này, thuật ngữ này được dịch là “sự xúc động, đam mê tẻ hại” (evil passion - Việt dịch là phiền não) sinh khởi từ những thúc đẩy vị kỷ, tức là, từ cái quan niệm về một bản thể - linh hồn cá nhân thường hằng. Cả bản Đường lẫn bản Ngụy đều dùng từ (khách trần), bụi bặm bên ngoài để dịch agantukle'sa, trong khi bản Ngụy, ngoài 客塵, còn dịch là 煩惱 (phiền não), vì khách trần chưa được đủ nghĩa. Xem thêm từ kle'sa.

Àtman, 我; ngã-linh hồn; àtman = svabhāva = pudgala. **Àtmakatva**, 體性, thể tính, ngã thể (tự tính). Àtman nghĩa là một cái gì đó được quan niệm về mặt bản thể là mãi mãi vẫn là một, không thay đổi và tự do. Khi một ngã-linh hồn (pudgala) được nghĩ là như thế thì điều ấy tạo thành àtmadrishṭi (ngã kiến - 我見). Khi thực tính của một sự vật đặc thù (dharma) như thế bị phủ nhận thì điều này có nghĩa là dharmanairātya (pháp vô ngã - 法無我).

Àtmavāda, lý thuyết về ngã. Tirthakàtmavādupadeśasatulyas tathāgatagarbhopadeśo na bhavati (78-18, 79-1), 我說如來藏，不同外道所說之我 (Đ). “Cái Như Lai Tạng mà ta nói đến không giống với học thuyết về ngã mà các triết gia chủ trương”.

Àtmasukha, 自樂, sự vui hưởng của tự mình. Yathaiva bàlā àtmasukhanirvānābhilāṣṇah (237-10), 如愚癡凡夫爲於自身求涅槃樂(N). “Giống như những



người ngu kia cầu tìm Niết-bàn cho sự vui hưởng của tự mình". *Ātmahitam*, 自利, tự làm lợi cho mình.

Ādar'savimba (hay *prativimba*), 鏡中像, ảnh trong tấm kính - *Ādar'savimbadar'sanavat* (44-10) 譬如明鏡現衆色像 (Đ); giống như một tấm kính phản chiếu các hình ảnh.

Ādānavijnāna, 阿陀那識, hay 執持識, thức A-đà-na, cái thức nắm giữ (Trở về A-lại-da thức).

Anantarya, 無間 (業), năm hành động mang tội lớn nhất mà người phạm phải chịu những loạt hành hạ "không gián đoạn" trong địa ngục.

Ābhāsvaravimāṇa, 光音宮 hay 極光淨天, một cõi trời, thuộc cõi Sắc (*rūpaloka*), theo một nhà số luận thì ở đây không nghe thấy âm thanh nào; khi các cư dân ở đây muốn nói chuyện, một tia sáng thanh tịnh thoát ra khỏi miệng được dùng làm ngôn ngữ.

Āyatanagrāma, 六處聚落, xóm gồm sáu nhà.

Ārūpya, 無色定. Có bốn *saṃpatti* (Đẳng chí, 等至 = cùng nhau đến = sự tập hợp tâm thức) thuộc cõi Vô sắc (*arūpaloka*): 1. *Ākāśānantya* - *āyatanam* 空無邊處. Khi cái tâm được tách khỏi cảnh giới hình và chất, được đặc biệt đưa thẳng đến không gian vô biên, thì nó được gọi là trú trong hình thức định này. 2. *Vijñānānantya* 識無邊處. Khi cái tâm vượt khỏi cái không gian vô biên mà tập trung vào sự vô biên của thức, thì nó được gọi là trú trong cái *saṃpatti* này. 3. *Ākimkāya* 無所有處. Khi cái tâm vượt khỏi cả cái cảnh giới của thức mà thấy không có chỗ nào riêng để trú, thì nó đạt cái định được gọi là "Không biết chỗ nào để hiện hữu". 4. *Naivasamjñānāsamjñā*. 非想



非非想處. Ba samàpatti (định - tam-ma-bạt-đê) đều được nêu định từ quan điểm tu tập của chính vị tu hành, trong khi samàpatti thứ tư có danh hiệu của nó về bản chất của cái định không ở trong cảnh giới hoạt động tâm thức cũng không ở ngoài cảnh giới ấy.

Àrya, 聖人, hay 賢聖, (bậc Thánh), người trí về mặt phân biệt với người vô trí 無智 (avidvat), kẻ sơ trí 愚夫 (bàla), kẻ mê lâm 迷者 (bhranta), và cũng phân biệt với các triết gia (ngoại đạo) 外道 (tirthaka).

Àryajnàna, 聖智, cái trí tuệ tối thượng nhờ đó người ta có thể nhìn vào những chỗ thâm sâu nhất của tâm thức để nắm lấy cái chân lý thâm mật nhất vẫn bị che khuất khỏi cái thấy của sự hiểu biết tâm thường. Àryajnàna = Prajnà. Trong Lăng-già, ta thường thấy từ này ở trong các tập hợp như svapratyàtmàryajnàna hay àryapratyàtmajnàna. **Àryajnànacakshus**, 聖智眼, con mắt của trí tuệ tối thượng, cũng được gọi là prajnànacakshus; (慧眼) Àryajnànasvabhàvavastu, 聖智自性事, trí tuệ tối thượng như là tạo thành sự kiện tối hậu của hiện hữu. Kim idam... viviktadharmopade'sàbhàva'sca kriyata àryajnànasvabhàvavastude'sanaya (165-9,10), 何以故, 不說寂靜空無之法, 而說聖智自性事, (Đ); 何故說空法非性而說聖智自性事 (T); 何以故以言諸法寂靜無相聖智法體如是無相故, (N). “Bạch Thế Tôn, tại sao Ngài chưa phủ nhận cái chân lý về phủ định bằng cách chủ trương sự hiện hữu của một thực tính làm thành bản thể của trí tuệ tối thượng?”.

Àryavastusvabhàva (= Àryajnànasvabhàvavastu),
聖智自性



Àlambana, 183, 192, 所緣 hay 攀緣 dựa vào hay tùy thuộc vào. Tad hetvā lambanatvāt... saptānām vijñānām pravrittir bhavati (126-17,18), 以彼爲因及所緣故七識得生 (Đ); 彼因及彼攀緣故七識不生 (T); 以依彼念觀有故轉識滅七識亦滅 (N). Ta hãy thấy ba bản dịch khác nhau đến thế nào! Bản Đường hợp với bản Phạn, bản Ngụy không có nghĩa, trong khi bản Tống thêm vào từ 不 không cần thiết, làm thay đổi toàn bộ ý nghĩa của văn mạch. *Àlambālambya*, 能緣所緣, sự tùy thuộc lẫn nhau, chủ thể, và đối tượng; *Àlambavigata*, 遠離 (一切) 所緣 thoát ngoài mọi điều kiện.

Ālayavijñāna, 阿賴耶識 hay 藏識, 阿梨耶識 (N), cái tâm chứa tất cả; *Ālayavijñānādhī*, 藏識大海; *Ālayaughā*, 藏識海.

Āvarana, 障 hay 礙, ngăn ngại sự thể chứng chân lý; *Āvaranadvaya*. Hai chướng ngại là thuộc ý muốn và thuộc trí thức, *kle'sāvarana* (煩惱障) và *jneyāvarana* (所知障) - *kle'sāvarana* dễ bị đoạn diệt hơn *jneyāvarana*, vì ý muốn sống và những thúc đẩy vị kỷ là cái cuối cùng mà người ta có thể điều phục hoàn toàn.

Ā'sraya, 所依, sự chuyển biến hay sự đột chuyển (chuyển lật) xảy ra ở căn bản của tâm thức, nhờ đó người ta có thể nắm được cái chân lý thâm sâu nhất của tất cả sự hiện hữu, mà giải thoát chúng ta khỏi những ràng buộc của phân biệt. Tất cả việc tu tập Phật giáo đều nhằm vào cái biến cố này mà không có nó thì không có sự cải tiến thường trực nào cả... *svacitta dri'syabāhyārthaparijñānād vikalpasyā'srayaparāvrittir mokṣho na nā'sah* (233-15,16), 了知外境自心所現分別轉依名爲解說非滅壞也,

(Đ); 自心現智外義, 妄想身轉, 解說不滅 (T);



如實能知唯自心現，，外所分別心迴轉故，是故我說名唯解說，言解說者非是滅法，(N). Xem như thế, bản Ngụy thường vụng về mà không trở đúng nghĩa lắm, trong khi bản Tống thì quá vắn tắt đến tối nghĩa. Bản Đường phù hợp với bản Phạn. “Khi người ta thông hiểu rằng thế giới bên ngoài chỉ là sự biểu hiện của chính tâm mình; thì có một sự đột chuyển từ căn bản của phân biệt, đây là sự giải thoát chứ không phải sự hủy diệt”. Paràvrittam hi tathatà viharah kalpavarjitah (“Tống kê”, câu 151). 所住離分別，轉依即真如，(Đ); 轉彼即真如，離分別是行(N). Sự đột chuyển (chuyển y) là chân như (Như như); chỗ trú thoát ngoài sự phân biệt.”

À'sraya paràvrittim anutpàdain vadāmyaham (202-3). Dòng đầu của câu kệ này là: *cittam dri'syavinirmuktam svabhāvadvaya - varjitam*. 唯心無所見，亦離於二性，如是轉所依，我說是無生，(Đ); 心離於見法及離二法體，轉身依正相，我說名無生，(N) 唯有微(?) 心住，想所想俱離，其身隨轉變，我說是無生(T).

À'saya, 意樂, ý muốn.

Àsraya, 漏 (lậu), những dòng bất tịnh của tâm, cũng được gọi là *kle'sa* (煩惱). Ba sự bất tịnh là *kāma* (欲, muốn có), *bhava* (有, muốn sống), và *avidyā* (無明, sự si muội). Khi *drishti* (見, kiến giải sai lầm), được thêm vào thì chúng ta có bốn sự bất tịnh. Xem thêm *Anāsvara*.

Īcchantika, 一闍提迦, 無佛性, những người không có Phật tính.

Ītare tara, 彼彼空 sự tương hồ, một trong bảy loại không.



Indra, 因陀羅 Nhân-dà-la (một tên của Đế-thích).

Uccheda, 斷, cắt đứt, đoạn diệt; *uccheda* - 'sà'svata. 斷常. Xem thêm 'sasvata.

Ucchedadar'sana hay *Ucchedavāda*, 斷見, phủ định luận hay đoạn diệt luận đối nghịch với thường hằng luận; trường phái triết học cho rằng thế giới phải đi đến một sự đoạn diệt hoàn toàn khi luật nhân quả không còn vận hành nữa.

Uttrāsita, 驚, bị kinh hãi. *Bhodhisattva* và *mahāsattva* *imanimide'sam 'srutva nottrasishyanti na samtrasishyanti na samtrāsam āpatsyante*". (*Ashtasāhasrikā*, tr. 17, v.v...). Đây là một trong những ý nghĩa thường được gặp nhất trong kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa, 菩薩摩訶薩聞是說無驚怖退沒 (Kumārajīva). Trong Lăng-già, từ này được bàn ở tr. 64-15,17... *acintyavishaya - de'syamāne nottrassatti na samtrasati na samtrāsam āpadyate veditavyamayam tathāgatayānābhisamayagotraka iti*, 若有聞說不思議境不驚不怖不畏常知此是如來性(D) "Kẻ nào không kinh hãi, hoảng hốt, không tỏ ra ý sợ hãi nào ngay cả khi cái cảnh giới vượt ngoài sự hiểu biết này được nêu trỏ cho kẻ ấy thì kẻ ấy được gọi là thuộc gia tộc Như Lai thừa."

Utpāda, 生, 起, sự sinh khởi, *Utpādanirodha*, 生滅, , sinh và diệt, *Utpādapadam anutpādapadam*, v.v... 生句非生句, , "cái được gọi là sự sinh thì không sự sinh". *Utpādavikalpa*, 生分別, sự phân biệt về sự sinh, một trong mười hai phán đoán sai lầm sinh khởi từ sự tưởng tượng (*parikalpitasvabhāva*, 妄計自性).

Udakacandra, 水月 hay 水中月, trăng trong nước. Sự so sánh này được dùng để minh họa tính chất huyền ảo của hiện hữu vốn vượt khỏi mọi nêu định. Mặt trăng trong



nước không phải là mặt trăng thật vì nó là một phản ảnh, nhưng sự xuất hiện của nó ở đấy thì không thể phủ nhận được. Cho nên chúng ta cũng đọc thấy: *Tad yathà mahāmate jalāntargatā vrikshacchāyā khyāyate sà ca na cchāyā nācchāyā vrikshasamsthānāsamsthānatah* (93-13f), 大慧, 譬如水中有樹影現, 彼非影非非影, 非樹形非非樹形, (Đ). Nhiều dẫn dụ nữa như một hình ảnh trong tấm kính, một tiếng dội, một ảo ảnh được nêu ra trong cùng một mạch tư tưởng.

Udadhitarangālayavijnānagocaram *tathāgatānugitam dharmakāyam prabhā'sasva*, 說如來所歎海浪藏識境界法身, (T). “Xin Ngài nói cho chúng con nghe về bản chất của A-lại-da-thức được ví với biển và sóng biển [và cả về Pháp thân mà chư Như Lai ca ngợi”.

Upaklista, (客薩) 所染, bị ô nhiễm (bởi bụi bặm bên ngoài).

Upalakshana, nhìn thấy rõ ràng, 善知 (Đ), 觀 (T), 善解 (N). *Bāhyabhāvābhavopalakshanatayā*, 善知外法無性故 (Đ), 觀外性非性 (T) 善解外 (法) 有無故 (N); “bằng cách hiểu rõ bản chất không thực của các sự vật bên ngoài” (80-1).

Upāya, 方便, phương tiện, mưu lược, phương pháp, thủ đoạn, *Upāyakau'salya*, 善巧方便, các phương tiện thiện xảo; *Upāyajnāna*, 方便智. Ý niệm về “phương tiện thiện xảo” là một ý niệm quan trọng trong Phật giáo Đại thừa và không tách rời với ý niệm về một trái tim đại từ bi vận hành toàn bộ hữu thể của Phật tính. Nó không đủ để vị Bồ-tát có được Thánh Trí hay Bát-nhã được thức tỉnh viên mãn vì ngài cũng phải được phò trợ bằng phương tiện



trí nhờ đó ngài có thể đưa toàn bộ cơ phận cứu độ vào thực tiễn tùy theo các yêu cầu của các chúng sinh.

Ubhaya - anubhaya, hay **Ubhaya - nobhaya**, 俱不俱 cả hai và không phải cả hai.

Riddhipàda, 如意足 hay 神足, các năng lực tâm linh kỳ diệu đạt được nhờ vào Tam-ma-địa. Có bốn cách thể chứng Tam-ma-địa (Samàdhi) bằng 1. Năng lực của ý (chanda, 欲), 2. Năng lực của tư tưởng (citta, 心), 3. Các nỗ lực mạnh mẽ (virya, 精進) và 4. Sự suy nghĩ sâu xa (nùmàmsà, 觀).

Rishi, 仙, triết gia ẩn dật, vị tiên.

Ekacittam, 一心, một tâm.

Ekatva-anyatva, 一異, đồng (nhất) và dị (biệt).

Ekam api aksharam nodàhritam na pravayàhritam 不說一字, “không một từ nào được nói hay tuyên bố ra”. Lời tuyên bố đặc sắc của các Thiên sư, 四十九年一字不說, phát xuất từ khẳng định này.

Ekayàna, 一乘, một Thừa hay Thừa của Nhất thể. Từ này được đồng nhất hóa với Đại thừa (Mahàyàna). **Ekayànavabodha**, sự thể chứng Nhất thừa. **Yathàbhùtavas - thànàd apravritter vikalpasya...** (133-16), 如實處不生妄想, 是名一乘覺 (T), 雖 (能取所取) 分別如實而住 (Đ). “[Sự thể chứng nghĩa là] sự dập tắt sự phân biệt sai lầm bằng cách trú trong Như như”.

Ekàgra, 一緣, nhất duyên (sự nhất thể).

Kara, 手 bàn tay.

Karunà, 悲, lòng thương xót.

Kartri, 作者, tác giả (kẻ sáng tạo).



Karma, 業, nghiệp (hành động). *Nakarmaprabhava*, 不從業生 không phải được sinh ra do nghiệp (hành động). *Sarve hi nirmītabuddhā na karmaprabhavāḥ* (242-12), 一切佛化佛不從業生 (Đ); *karmabīja*, 業種子, hạt giống của nghiệp, *karmāvaraṇa*, 業障, sự trở ngại cho việc đạt Giác (Bodhi), sinh khởi từ nghiệp trong quá khứ, *karmavijñāna*, 業識.

Kalāpah pratyayānām (ca pravartate nivartate, 202-9), 因緣共集會是故有生滅 (Đ). “Do bởi sự nối kết của các chuỗi nhân duyên mà có sự sinh, có sự diệt”.

Kāmadhātu, 欲界, cõi (thế giới của) Dục, một trong Tam giới (ba cõi) (triloka, 三界), hai cõi kia là cõi Sắc (色界) và cõi Vô sắc (無色界).

Kāma-bhava-drishti-avidyā, 欲.有.見.無明, làm thành nội dung của Āsrava (漏, lậu).

Kāya, 身, hệ thống, thân thể; *Kāyasamata*, 身平等 [Tất cả chư Như Lai đều] cùng như nhau về thân thể, [vi aham ca tathāgata... dharmakāyena ca rūpalakṣhaṇa - nuvyanjanakāyena ca samā nirvi'siṣṭāḥ (142-6f)], 我與諸佛, 法身, 色相, 及隨形好等, 無差別 (Đ).

Kāraṇa, 作者, đấng sáng tạo, thần linh tính.

Kāshtha, một miếng gỗ. *Yathā hi kāsṭham udadhau...* (135-8), 譬如海中水 (Đ).

Ku'salānāsrava, 善無漏法, các đức tính tốt thoát khỏi các lậu hoặc mà người trí hưởng được khi họ đắm sâu vào hạnh phúc của sự hiện hữu đúng như hiện hữu.

Ku'salamūla, 善根, sự chất chứa công đức.



Kritaka - akritaka, 作非作, được tạo ra và không được tạo ra, hay được làm và không được làm.

Kripà, 悲, sự thương xót, lòng bi mẫn; *kripàtmà*, tư tưởng thương xót. *Māmsam sarvam abhakshyam kripatmano bodhisattvasya* (245-8), 菩薩當生悲愍不應敢一切肉, (Đ). “Vị Bồ-tát với lòng bi mẫn không nên ăn bất cứ thứ thịt nào”.

Kriyà, 行, hành động; *kriyābhivṛtyakti*, 所作明了 (轉變) công việc được biểu hiện.

Klishtamanas, 染汚意, Mạt-na bị nhiễm ô.

Kle'sa, 煩惱, *kle'sakshaya*; 煩惱斷 sự đoạn diệt các phiền não, *kle'svaya* 二煩惱, hai thứ phiền não, chủ yếu và phụ thuộc; *kle'sajneya*, tức là *kle'savarana* và *jneyavarana*, những chướng ngại gây nên bởi phiền não và bởi tri thức, 煩惱障及所知障; *kle'saśāyāvivarjita*, 離諸煩惱, được thoát khỏi những phiền não như thế; *kle'savarana*, 煩惱障, trở ngại của *kle'sa*. *Kle'sa* thường được chia thành hai nhóm, chính và phụ. Các *kle'sa* (phiền não) chính gồm những thúc đẩy xấu vốn nằm trong nền tảng của mọi tư tưởng và ước muốn gây đau khổ. Chúng có sáu thứ: 1. Rāga 貪 (muốn có, tham), 2. Pratigha 瞋 (sự sân hận; sân), 3. Mūdhaya 癡 (sự si muội), 4. Māna 慢 (sự ngã mạn), 5. Drishti 見 (các kiến giải sai lầm), và 6. Vicitiksā 疑 (sự nghi ngờ). Đôi khi là 1. Ātmadrishti (我見 tin vào sự hiện hữu của một ngã thể), 2. Ātmamoha (我癡, sự si muội về ngã), 3. Ātmamāna (我慢, kiêu mạn về ngã), và 4. Ātmasukha (我愛, tự yêu thương mình) - bốn thứ này được xem là những phiền não căn bản bắt nguồn từ cái kiến giải cho rằng thực sự có một bản thể được gọi là ngã-linh hồn. Các *kle'sa* (phiền não) phụ đôi khi gồm hai mươi thứ,



đôi khi hai mươi bốn, đôi khi chỉ mười chín, tùy theo các trường phái khác nhau. Tam Thập Tụng của Thế Thân nêu ra hai mươi bốn thứ 1. Sự nóng giận (忿, phẫn, krodha), 2. Sự sân hận (恨, hận, upanāda), 3. Sự che giấu (覆, phủ, mraksha), 4. Lời nói gây phiền khổ (惱, nảo, pradā'sa), 5. Sự đố kỵ (嫉, tật, irshya), 6. Sự keo kiệt (慳, xan, mātṣarya), 7. Lời nói lừa dối (誑, cuống, māyā), 8. Sự nịnh nọt (諂, siểm, 'sāthya), 9. Gây hại cho người khác 害, hại, vihinisa), 10. Sự kiêu mạn (慢, mạn, mānāh), 11. Sự không hổ thẹn (無慚, vô tām, ahri), 12. Sự khinh suất (無愧, vô quý, atrapā), 13. Sự trì trệ (昏沈, hôn trầm, styānam), 14. Sự chao đảo (掉舉, trạo cử, uddhava), 15. Sự không tin (不信, bất tín, a'sraddha), 16. Sự biếng nhác (懈怠, giải đãi, rau'sidya), 17. Sự buông lung (放逸, phóng dật, pramāda), 18. Sự mất chánh niệm (失念, thất niệm, mushitasmṛitā), 19. Trạng thái tán loạn (hay không ổn định) của tâm 散亂, tán loạn, vikshepa), 20. Sự hiểu biết không đúng (不正見, bất chánh kiến), 21. Sự làm ác (惡作, ác tác, kaukriya), 22. Sự buồn ngủ, mê trầm (睡眠, thụy miên, middha), 23. Sự truy tầm nghiên cứu (尋, tầm, vitarka), 24. Sự suy nghĩ, dò xét (伺, tứ, vicāra).

Kshanikam, 剎那, sát-na, sự tạm bợ.

Kshānti, 忍, thường được dịch là “sự kiên nhẫn”, hay “sự cam chịu”, hay “sự khiêm tốn”, khi nó là một trong sáu hay mười Ba-la-mật. Nhưng khi có xuất hiện trong sự nối kết với pháp bất sinh thì tốt hơn nên dịch là “sự chấp nhận” hay “sự nhận biết” hay “sự quy phục”. Trong A-tỳ-đạt-ma-câu-xá (Abhidharmako'sa), chương VII, Kshānti được dùng theo cách trái nghịch với Jnāna (Trí). Theo trong đây thì Kshānti không phải là cái biết chắc chắn như Jnāna, vì trong Kshānti, sự nghi ngờ chưa được hoàn toàn nhổ bật.



Những đặc tính của nó cần được thẩm tra, nghiên cứu, khảo sát sao cho sự hiểu biết bằng tri thức có thể chuyển thành sự chân xác trực nhập nhờ đó các sai lầm hoàn toàn bị hủy diệt và không bao giờ sinh khởi trở lại. Trong trường hợp này, jnàna = parijñà = prajñà = adhigama = abhisamaya = svasidhanta = pratyātmaśānti, trong khi Kṣānti là một sự nhận thức về một lý thuyết hay một học thuyết.

Kṣitigarbha, 地藏尊

Kha, 處空, bầu trời (không gian).

Khacitavigraha, 譬上彩尽, một hình vẽ trên tường (bhitti).

Khanjagardahbha, một con lừa què... iva cittaprajñā-nalakṣanānīhitvā (50-1), 捨跋驢智慧心相 (Đ), “vứt bỏ tư tưởng, trí tuệ là thứ giống như tính chất của một con lừa què.”

Khyātivijñāna, 現識, hầu như tương ứng nhất với nhận thức.

Gagana, 虛空, bầu trời (không gian).

Gata, 去, đã đi, đã ra đi; **Gataghrina**, 無慈愍, không có lòng thương.

Garbha, 藏, hay 胎, thai tạng.

Garbhako'sadhātu, 177, 胎藏界 Hai thứ garbhako'sa và vajra là nỗ lực của các triết gia phái chân ngôn (Shingon) để miêu tả cấu trúc và sự phát triển của thế giới tâm linh. Garbhako'sa quan niệm thế giới như là một cảnh giới trên đó đức Vairocana-buddha trú trong cái tâm thâm sâu nhất của mỗi chúng sinh mà phát triển những khả năng vốn có của Ngài, trong khi Vajra miêu tả đức



Phật trong những biến hóa riêng của Ngài. Những hình ảnh minh họa sơ đồ và quá trình của những phát triển này được gọi là mandala (曼陀羅).

Guna, 求那, 德, đức hạnh hay những tùy tính.

Gocara, 境界, 所行, kinh nghiệm, thái độ tâm thức. Gocara, nghĩa đen là “phạm vi cho súc vật” hay “đồng cỏ cho súc vật”, là một phạm vi cho hành động và một đối tượng của giác quan. Trong Lăng-già, ý nghĩa còn hơn thế nữa, vì nó trở đến một thái độ tâm linh chung mà người ta có đối với thế giới bên ngoài, hay đúng hơn là một khung cảnh tâm linh mà sự hiện hữu của người ta được bao bọc trong đó. Artha cũng được dịch là 境, là một đối tượng của cảm quan, trong khi vishaya cũng có nghĩa là 境, có một ý nghĩa tổng quát hơn khi nó trở một thế giới của các đặc thù các đối tượng của hoạt động tâm thức. (Tàrkikànām avishayam 'srāvakānāni na caiva hi) yam de'sayanti vai nāthāḥ pratyātmagatigocaram (49-4,5) 世間依怙者, 證智所行處, 外道非境界, 聲聞亦復然 (Đ). “Các vị dẫn đạo thế giới giảng dạy cái trạng thái tâm thức mà sự nhận thức nội tại của chư vị thể chứng được, vượt khỏi phạm vi của các triết gia và hàng Thanh văn”.

Grāhaka, 能取, sự nắm lấy, người nắm chấp hay nhận thức; **Grāhana**, 能取, sự nắm lấy hay sự nhận thức; **Grāhya**, 所取, bị nắm lấy, cái được nhận thức; **Grāhyagrāhaka**, 所取 能取, cái được nhận thức hay được hiểu, và cái nhận thức hay cái hiểu.

Ghoshānugakṣhānti, 音響忍, kṣhānti trong các âm thanh. Từ này được hiểu là sự đáp ứng sẵn sàng, vui lòng được người tín đồ thuần thành đặc biệt nêu ra đối với sự giảng dạy bằng lời của thầy mình.



Cakshurvijnàna, 眼識, cái biết của sự thấy.

Catuskotika, 四句 (有句, 無句, 非有, 非無句, 亦有亦無句), bốn mệnh đề.

Citta, được định nghĩa như là toàn bộ hệ thống thức, bốn nguyên thanh tịnh, 心, tâm. Citta thường được dịch là “ý tưởng”, nhưng trong Lăng-già cũng như trong các kinh Đại thừa khác nó có thể được dịch đúng hơn là “tâm”. Khi nó được định nghĩa là sự chất chứa” hay “nhà kho” trong đó các chủng tử của nghiệp được cất giữ thì nó không phải chỉ là ý tưởng mà thôi, nó có một ý nghĩa có tính cách hữu thể học. Cittam vikalpo vijnaptir mano vijnanam eva ca, àlayam tribhava'sceshta ete cittasya paryapàh (“Tổng kệ”, 459), 心意及與識, 分別與衣示, 本識作三有, 皆心之異名 (Đ); 心分別及識, 意及於意識, 阿梨耶三有, 思惟心異名 (N); Tad hetukam tad àlambya manogatisamà'srayam, hetum dadāti cittasya vijñānam ca samà'sritam (127-10,11), 意識為心因, 心為意境界, 因及所緣故, 諸識依止生 (Đ); 彼固彼攀緣, 意趣等成身, (一?) 為識之所依 (T); 依彼固及念, 意趣諸境界, 識與心作因, 為識之所依 (N); 依依因及觀, 共意取境界, 依於識種子, 能作於心因 (N) phần “Tổng kệ”.

Cittam avyākṛitam nityam, 心常為無記 (Đ); 心常無記法 (N); Tâm mãi mãi tịch lặng hay trung tính, hay không bị phân chia. Toàn bộ câu kệ (“Tổng kệ”, 103) như sau, cittama vyākṛitam nityam mano hyubhayasamcaram, vartamānam hi vijñānam ku'salāku'salam hi tat. 心常為無記, 意具二種行, 現在識通具, 善與不善等 (Đ); 心常無記法, 意二邊取相, 取現法是識, 彼是善不善 (N). “Tâm vẫn luôn luôn trung tính; ý vận



hành theo hai cách, ý thức nhận lấy trong những gì được tỏ ra, hoặc thiện hoặc bất thiện”.

Cittam mana's ca vijñānam, 心, 意, 意識. Bộ ba này thường được thấy đi kèm với nhau khắp Lăng-già, có nghĩa là toàn bộ máy móc của tâm thức. Khi Citta được kèm theo như thế thì nó tương ứng với cái tâm thức thực nghiệm, tức là Citta trong khía cạnh tương đối của nó cùng với sự phân biệt sai lầm... *cittamanomanovijñānavikalpasam-jñāvigamat...* (215-5)... 離心意意識妄分別想 ... (此是菩薩所得涅槃)(Đ).

Cittamhi traidhātukayoniḥ, 三界由心生 (Đ).
“Tâm là nguồn gốc của ba cõi”.

Citam hi sarvam (*sarvatra sarvadeheshu vartate vicitram grihyate 'sabdhī's cittamātram hy alakṣaṇam*, 282-7,8), 心遍一切處, 一切處皆心, 以心不善觀心性無諸相; (N); 心起一切法, 一切處及身, 心性實無相, 無智取種種 (Đ). “Tất cả đều là tâm, tâm tỏa tràn khắp mọi nơi, trong mọi thân thể. Người ngu nhận thức cái đa phức, nhưng không có cái gì có thể được nêu định trong Duy tâm”.

Cittam utpādayitavyam, na kvacit pratisṭhitam, 應無所住而生其心 (*kumārajīva*). “[Một vị Bồ-tát] nên có các tư tưởng được thức tỉnh mà không trụ vào bất cứ gì cả”.

Cittakalāpa, 心聚 (Đ, T), hệ thống tâm thức. *Citta kalāpāḥ pravartate 'nyonyahetukah* (127-3,4), 生種種心, 猶如束竹迭共爲因 (N), 心聚生起展轉爲因, (Đ). “Toàn bộ hệ thống tâm thức được phát sinh, ảnh hưởng lẫn nhau [giống như một bó tre]”.



Cittaniràbhàsa, 心無相 tâm không có hình tướng.

Cittabàhyàdar'sana (42-10,11), 離心無得 (Đ);
心外無所見 (T); 自心見外境界故 (N). Bản Ngụy rõ ràng là một bản khác.

Cittamanàdimatisamcitam, Toàn bộ dòng này là Avidyàhetukamcittam anàdimatisam citam (368-15). 無始所積集, 無明為心因 (Đ) “Vô minh bị chất chứa càng lúc càng nhiều thêm do bởi cái tri thức bất toàn từ thời vô thủy là nguồn gốc của tâm.”

Cittamanomanovijnàna, hay cittam mana's ca vijnanam, 心意. 意識,

Cittamàtra, 唯心, Duy tâm, hay chính Tự tâm; *Cittamàtram lokam*, 世間唯是心, thế giới là Duy Tâm. Bàhyabhàvànabhyupagamàt tribhavacittamàtropade'sàd vicitralakshanànupade'sat (208-13, 14), (何以故) 不取外法故, 三界唯心故, 不說諸相故 (Đ); (所以者何) 謂外法不決定故 唯說三有微心, 不說種種相 (T). (何以故) 我不說外境界有故, 我說三界但是自心, 不說種種諸相是有 (N). “Tại sao? Vì Ta không chấp nhận sự hiện hữu của một thế giới bên ngoài, mà Ta dạy rằng ba cõi là Duy Tâm và không dạy về những tướng trạng của đa phức”. *Cittamàtram yadà lokam prapa'syanti jinàtmajàh, tadà nairmànikam kàyam kriyàsam kàravajitam...* (73-8, 9) 佛子能觀見, 世界唯是心, 示現種種身, 所作無障礙. (Đ); 心量世間, 佛子觀察種類之身, 離所作行 ... (T); 佛子見世間, 惟心無諸法, 種類非身作 ... (N). “Khi thế giới được những người được sinh ra từ đức Phật nhìn thấy là không gì khác hơn là cái Tâm, thì họ mang nhiều thân khác nhau là những



cái thân thoát khỏi những hành động và hoàn toàn bị câu thúc”.

Cittamàtradri'sya, 唯心所現 hay đơn giản hơn, **cittamàtra**, 唯心 là một trong những nhóm từ chính tái xuất hiện đều trong Lăng-già. Ye grāhyagrāhakābhiniṣṭhā svacittadri'syamàtram nāvabudhyante... (104-8,9). 若不了諸法唯心所現, 計有能取及以所取... (Đ). “Những ai bị ràng buộc vào ý niệm nhị biên (đối tượng và chủ thể) thì không thể hiểu được rằng chỉ có cái được nhìn thấy do từ Tâm.”

Citta màtravinirmuktam nopalabhyate, 離心不可得. “Ngoài cái tâm ra, không có cái gì có thể được đạt, tức là không thể được hiểu”; nói một cách khác, **Dri'syacittaparijnānād vikalpo na pravartate** (343-17), 了境唯是心, 分別則不起 (Đ). “Khi những gì được nhìn thấy [hay một thế giới bên ngoài] được hiểu một cách thâm sâu là [chính] cái Tâm, thì phân biệt không bao giờ xảy ra.” “Sự không thể đạt được” hay “sự không thể hiểu được” có nghĩa là sự vật đều vượt khỏi phạm vi của cái trí phân biệt, tương đối. Xem thêm **Anupalabhya**.

Cittavikalpalakshana, 心分別相, **Svaticit-tavaicitryavikalpakalpita**... **vaicitryabhāvalakṣanābhiniṣṭhā**... (152-2,3) 分別自心種種諸法, 著種種相... (Đ). “Từ khi Tâm của người ta bị phân biệt dưới nhiều hình thức khác nhau của phân biệt và từ khi người ta trở nên bị ràng buộc vào nhiều hình tướng khác nhau của hiện hữu”...

Cittasvabhāva, 採集業爲心 (Đ,T) (觀察諸法智, Đ; 不採集爲智, T); 識能採諸業... (智能了分別, N). Toàn bộ dòng này là:... **jñānena ca vidhiyate** (158-3). “Nghịệp



(karma) được chất chứa bởi tâm, được sắp xếp thứ tự bởi Jnàna [cái trí phân biệt, trái với Prajna là cái trí siêu việt, trực giác]. Bản Tổng rõ ràng là theo một bản khác vì bản Tổng ghi là 不採集 thay vì 觀察 hay 分別; 不採集 có lẽ dịch từ vicīyate như trong “phần Tổng kệ”, câu 285, ở đây dòng này được lặp lại.

Cittodadhi, 心海, biển tâm. Vishayapavanacittodadhitarangā acyucchinna... (44-11), 心海亦爾, 境界風吹, 起諸識浪, 相續不絕 (Đ); “Sóng của biển tâm [bị quấy động] không ngừng bởi cơn gió đối tượng tính”.

Citra, nhiều, vaicitrya, citralā, sự nhiều; 種種.

Cintāmani, 如意寶珠 viên ngọc ước nguyện, Vi'svarūpacintā manisadrisā (72-15), 如摩尼隨心現色 (Đ), “giống như viên ngọc ma-ni hiện mọi màu sắc theo sự ước nguyện của người ta”.

Cittaye, 積集, được tích tập, từ ngữ căn *ci* nghĩa là tích tập.

Cyuti, 𑖩𑖦𑖫𑖰, tử. Có hai loại tử, một loại tử của thân thể và loại kia là của cái siêu vật lý, một loại 'sukshma'sarira, 微細身, mà một vị Bồ-tát mang lấy. Xem thêm Acintyaparināmacyuti.

Chindati, 𑖩𑖦𑖫𑖰𑖪𑖰𑖫𑖰, hay 分別, phân biệt hay nhận rõ, từ ngữ căn *chid*, “chia chẻ”, “tách rời”. Từ này xuất hiện trong văn mạch sau đây: Cittena dhāryate kayo mano mayati vai sadā, vijñānam cittavishayam vijñānaih saha chindati (323-4,5). 心住持於身, 意常覺諸法, 識自心境界, 共於識分別 (N); 心能持於身, 意恒審思慮, 意識諸識俱, 了自心境界 (Đ). “Tâm (citta) chịu đựng thân thể, Mạt-na luôn luôn phản ứng, [Mạt-na] thức cùng với các



[căn] thức phân biệt một thế giới của những đặc thù do Tâm tạo ra.”

Janmahetu, 生因, nguyên nhân của sự sinh. Animittadar'sanam eva 'sreyo, na nimittadar'sanam, nimit-tam punar janmahetutvād a'sreyah (200-3,3). 無相見勝, 非相身 相者受生因, 故不勝 (T); 非相見勝, 非是相見, 相是生動 (Đ); 見寂靜者名為勝相, 非見諸相名為勝相, 以不過斷生因相故 (N); 生因 nghĩa là khi thực tính của một thế giới hiện tượng được khẳng định và được chấp là như thế, thì người ta bị đưa đến sự chấp nhận học thuyết của sự sinh, tức là, học thuyết của nhân quả vượt ngoài cả lĩnh vực của tương đối.

Jalacandra, 水中月 mặt trăng trong nước. Sa (tathāgatabhūmim) pratilabhya sattvapariṣādanatayā vicitrair nirmāṇa kiranair virājate jalacandravat (227-3,4) 得如來地已, 種種變化, 圓照示現, 成熟衆生, 如水中月, (T); 入如來地已, 為教化衆生, 現種種光明, 應莊嚴身, 如水中月 (N); 成如來地已, 為衆生故, 如水中月, 普現其身 (Đ). “Đạt được Như Lai địa, vị ấy tự hiện hình, để đưa chúng sinh đến chỗ chín muồi, theo nhiều hình tướng khác nhau sáng rực như trăng trong nước”.

Jalpo hi traidhātukaduhkhayanīh, 言說三界(苦)因 (Đ); 言語三(界)苦本 (T). Toṇaṃ dōṇaṃ... tattvaṃ hi duhkhasya vinā'sahetuh (186-9). 真實滅苦因 (Đ). “Chân lý là nguyên nhân diệt trừ khổ đau.”

Jāti, thường được dịch là 生, nhưng ở đây có nghĩa là trạng thái chân thực của một sự vật đúng như trong chính nó.

Jambūnada, 瞻陪捺陀金, vàng từ sông Jambū.



Jina, 勝者, người Chiến Thắng, một danh hiệu của đức Phật. *Jinadhātu*, 佛舍利, xá-lợi của đức Phật, chất cứng rắn còn lại sau khi thiêu thân thể, cũng như 'sarira; *Jinaputra*, 勝者子, 佛子, con của bậc Chiến Thắng, nghĩa là chư vị Bồ-tát.

Jiva, 壽, đời sống hay sự sống được xem như là một nguyên lý.

Jnàna, 智 Jnàna là một từ rất linh động vì đôi khi nó có nghĩa là cái trí thế gian tầm thường, cái trí của tương đối không thâm nhập vào chân lý của hiện hữu, và đôi khi nó cũng có nghĩa là cái trí siêu việt, trong trường hợp này nó đồng nghĩa với Prajnà hay Aryajnàna. Xem Lăng-già, các tr. 157-8, ở đây sự khác biệt giữa Jnàna như là trí siêu việt và Vijnàna như là trí tương đối thì rất rõ. Asanga - lakshanam jnànam vishayavaicitryasangalakshanam ca vijnànam (157-14,15), 著境界相是識, 不著境界是智 (Đ); 智者無障礙相, 識者識彼諸境界相 (N); 無礙相是智, 境界種種礙相是識 (T). "Jnàna là sự vô chấp, Vijnàna là bị ràng buộc (chấp) vào một thế giới bên ngoài của các đặc thù." *Jnànakāya*, 智身, cái thân trí = Dharmakāya, = Tathāgatakāya.

Jnànam lokottaram, 出世間智 cái trí xuất thế gian; *Jnanam lokottaram*, 出世間上上智 cái trí tối thượng xuất thế gian; *Jnànain laukikam*, 世間智, cái trí thế gian; *Jnanam 'subham...*, 'sante kshāntivi'seshe vai jnànam tathāgatam 'subhamsamjāyate vi'seshārtham samudācāra-varjitam (158-9,10), 寂滅殊勝忽, 如來清淨智, 生於善勝義, 遠離諸所行 (T, N, Đ). "Cái Như Lai trí thanh tịnh có được trong [sự nhận biết hay khẳng định] kshānti (nhẫn), tịch tịnh và tuyệt vời nhất và nó tạo ra ý nghĩa tuyệt vời



nhất vượt khỏi mọi hành động". *Jnānam anāsrava*, 無漏智, cái trí thanh tịnh. Không bị ô nhiễm vì vị kỷ.

Jneyāvarana, 所知障, trở ngại của tri thức, thường được kèm với *klésavarana*, trở ngại của các phiền não, 煩惱障.

Tattvam, 真實, chân thực (chân lý). *Tathā ni aksharasamsaktā tattvam na veti mānakam* (224-1). 計著文字者, 不見吾真實 (Đ). "Cũng thế, những ai bị ràng buộc vào văn tự thì không biết được cái chân lý của Ta". *Tattvam aksharavarjitam* (48-12), 真實離文字 (Đ). "Chân lý thì tách khỏi văn tự." *Tattvam pratyātmagatikam* (*kalpyakalpena varjitam*, 48-14), 真實自證處, 能所分別離 (Đ). *Tattvam duḥkhasya vinā'sahetuh*, 如實智滅苦, chân lý là kẻ đoạn diệt sâu khổ. Xem thêm Jalpa.

Tattvajñāna, 真實智, cái trí thuộc chân lý tuyệt đối, trái với *Upāyajñāna*, 方便智, cái trí thuộc phương tiện hay thuộc những đặc thù.

Tathatā, 如如 (五法者所謂相、名、分別、如如, 正智 Đ). 真如 (名相、分別、自性相, 正智, 真如是圓成性 Đ), 真理; *Tathatājñāna*, 真如智慧; *Tathatājñānabuddha*, 真如智慧佛; *Tathatālambanam*, 緣真如禪. Đây là Thiên định thứ ba trong Tứ Thiên định (*Dhyāna*) được miêu tả trong Lăng-già, tr. 97. Đối tượng của sự tu tập là thể chứng cái như như của chân lý bằng cách giữ các tư tưởng vượt lên trên cái nhị biên của hữu và phi hữu và cũng vượt lên trên hai ý niệm về vô ngã. Nó là Thiên định "dựa vào như như". *Tathatāvastu*, 有事悉如如 (T); 如真如本有 (N); 有真如妙物 (Đ). Xem *Vastu*. *Tathatāvasthāna*, 住真如 (N), 住如如 (Đ) trú vào chân như.



Tathà, 如, như *Tathàtva*, hay *tathatva*, 如如, như thị, như như hay như thế.

Tathàga. 如來. Từ này có thể được chia hoặc theo biểu thức *tathà + gata*, hoặc *tathà + àgata*. Trong trường hợp thứ nhất, nó là 如來 và trong trường hợp sau, nó là

Tathàgatapūrvapranīhitatva, 如來本願 (Đ), bốn nguyên của đức Như Lai. **at sarvasukhasamāpattiparipūrṇa sattvānām na kalpayanti na vikalpayanti* (231-13). 如來本願以三昧樂安衆生故無有惱亂 (T); ... 無有愛憎, 無有分別 (Đ).

Tathāgatasvapratyātmaṛyajnānādhiḡamam nirvānam (200-7,8), 獲如來內證聖智 我說此是寂滅涅槃 (Đ). Xem *Nirāna*.

Tathāgatakāya, 如來身, 佛身, cái thân đức Phật.

Tathāgatagarbha, 如來藏, cái thai tạng trong đó Như Lai được mang, được nuôi dưỡng và được chín muồi; = A-lại-da thức được hoàn toàn thanh tịnh, sạch tập khí習氣 (năng lực của thói quen - *vāsanā*) và các khuynh hướng xấu (*daśhthulya* - quá ác); *Tathāgatagarbho mahāmāte ku'salāku'saḡetukah* (*sarvajānamagatikartā*, 220-9,10), 大慧, 如來藏是善不善因, 能徧興起一切趣生 (Đ); ..能與 (興?) 六道作生死因緣 (N). “Như Lai Tạng là nguyên nhân của thiện cũng như bất thiện, sinh ra nhiều con đường hiện hữu (lục thú) khác nhau”; *Tathāgatagarbharīdayam, eśha mahāmāte parinīshpannasvabhāvah* (68-1), 大慧, 此是圓成實性, 如來藏心 (Đ).

Tathāgatācintyagati viśhayagocara, 如來不可思議智慧 (所行) 境界 (Đ); 如來不可思議境界修行



(N); 諸如來不思議究竟境界 (T). Vishaya là gocara và gocara vishaya đều được dịch một cách thích hợp là 境界. Trong quyển sách này, tôi thường dùng từ “cảnh giới” (hay phạm vi) hay “thái độ chủ quan” để trở từ gocara, và “đối tượng tính” (khách quan tính) hay “thế giới đối tượng” (khách quan) để trở từ vishaya.

Tathàgatayāna, 如來乘 Như Lai thừa.

Tathāgatasvapratyātmaṛyajnānādhigama, 如來所獲自證境智. Xem Pratyāmāryajnāna.

Tanu, 身, thân thể.

Taranga, 波浪, sóng.

Tarka, 計度, sự suy đoán, hay sự tưởng tượng.

Tathāgatam (dhyāna), 如來禪, một trong bốn Thiên định (tr. 97). Đây là loại Thiên định cao nhất mà các tín đồ Đại thừa của Phật giáo tu tập. Vị Thiên giả đã thể chứng cái chân lý tự nội ẩn giấu thâm sâu trong tâm thức nhưng vị ấy không say đắm với cái hạnh phúc đạt được ở đấy mà vị ấy ra khỏi đấy mà bước vào trong thế giới để thực hiện những hành động tuyệt vời của sự cứu độ vì hạnh phúc của các chúng sinh thân yêu của mình.

Timira, 醫, bệnh nhặm mắt (catarat). Bālā grihnanti jāyanatam timiram taimirā yathā (95-13). 如醫者所見, 愚夫生執著 (Đ) “Người ngu chấp cái được tạo ra như một người có mắt bị nhặm chấp vào cái bóng của chính mình.”

Tirthakara, 外道, các triết gia không thuộc Phật giáo. Tirthakara thường được thấy dùng kết hợp với 'srāvaka (Thanh văn, người nghe) và Pratyekabuddhas (Duyên giác, Bích-chi, những vị Phật độc cư) là những vị đều không biết đến các lý tưởng Bồ-tát.



Tirthya, cũng như tirthakara.

Trishnà, 愛, nguyên nghĩa là sự khát, ý muốn sống. Cùng với avidyà (vô minh, 無明) và karma (nghiệp, 業), trishnà là nhân tố nội tại của sự sáng tạo thế giới. Trishnà hi màtā ity uktā avidyā ca pitā tathā (140-5), 貪愛名為母, 無明則是父 (Đ). “Sự tham ái là mẹ và vô minh là cha.” Trishnàyā hy uditā skandhā (149-11), 從愛生諸蘊 (Đ). “Các Uẩn được sinh ra bởi ý muốn sống”.

Tair àcitāni karmāni (358-14), 彼所積集業 (Đ). “Tất cả các loại nghiệp được chất chứa bởi chúng (tức, A-lai-da và Mạt-na).”

Trikāya, 三身, ba thân của đức Phật.

Tribhavasvacittamātram, 三界唯心 (Đ); 三界·唯是自心 (N); 三有微 (唯?) 心 (T).

Triyāna, 三乘 Thanh văn, (’Srāvaka), Duyên giác (Pratyeka- buddha) và Bồ-tát.

Trisamtati, 三相續; ba sự tương tục. Ba sự tương tục này là gì thì cho đến nay tôi vẫn chưa thể tìm ra được. Từ điển Pāli (của Rhys Davids và Stede) ghi cittasantati (心相續), dhamma*, (法), rūpa (色) và saṅkhāra* (行).

Traihātuka, 三界; ba cõi là Kāma* (欲界), Rūpa (色界) và Arūpa* (無色界).

Darpana, 鏡, tấm kính.

Da’sanishthapāda, 十無尽句 (T, N) hay 十無尽頌 (Đ); đôi khi chỉ đơn giản là, (da’sa) nishthapāda, 十尽句. Ý nhằm trở đến mười lời nguyện vô tận (da’sanishthapranidhāna) của một vị Bồ-tát ở Hoan hỉ địa (pramuditā), một



trong mười địa (da'sabhùmi) của Bồ-tát tính. Các lời nguyện này được gọi là “vô tận” vì đối tượng của chúng thuộc bản chất như thế. Mười đối tượng mà các lời nguyện của vị Bồ-tát được hướng đến là: 1. Sattvadhātu (無生界, thế giới của các chúng sinh); 2. Lokadhātu (世界, thế giới này); 3. Àkā'sadhātu (虛空界, không gian, hư không); 4. Dharmadhātu (法界, thế giới trong đó Pháp là thù thắng); 5. Nirvānadhātu (涅槃界, thế giới Niết-bàn); 6. Buddhotpādadhātu (佛出現界, thế giới mà ở đây đức Phật ra đời); 7. Tathāgatajñānadhātu (如來智界, thế giới của Như Lai trí); 8. Cittāmbanadhātu (心所緣世界, thế giới làm đối tượng của ý tưởng); 9. Buddhaviśayañānadhātu (佛智所入境界, thế giới làm đối tượng của Phật trí); và 10. Lokavartanidharmavartani - jñānavartani - dhātu (世間轉法轉智轉界, thế giới mà ở đó cuộc đời trần tục này, Pháp và Phật trí phát sinh). Tất cả mười thế giới này sẽ không bao giờ dứt tận, và hễ chứng nào chúng còn tiếp tục hiện hữu thì vị Bồ-tát vẫn sẽ thực hiện các đại nguyện của ngài với năng lực và quyết định. Xem Rahder, Da'sabhūmika, tr. 17, và Avatamsaka của 'Sikshānanda, quyển XXXIV.

Dāna, 布施, một trong sáu Đức hạnh Toàn hảo (Lục Ba-la-mật - 六波羅密).

Dīpaṇḍīpa, 燈火, ánh lửa của đèn.

Dūramgamā, 遠行地, đi xa, địa thứ bảy (Viễn hành địa).

Dṛi'sya, 所現, những gì hiển lộ ra cho người ta thấy.

Dṛiṣṭa, 所見 được nhìn thấy; *drishti*, 見, thường là 妄見, một kiến giải sai lầm do hàng Tīrthakara (các triết gia ngoại đạo) chủ trương.



Drishtànta, 喻, sự minh họa, ví dụ, một từ thuộc luận lý. Ngọn đồi thì có lửa (宗, pratijnà, tôn, mệnh đề). Vì nó có khói (因, hetu, nhân, lý do). Tất cả những gì có khói là có lửa, như một nhà bếp, và hễ cái gì không có lửa thì không có khói như một cái hồ (喩, drishtànta, dụ, ví dụ).

Drishtivikalpa, 見分別, các kiến giải dựa vào phân biệt nhị biên về hiện hữu như các triết gia chủ trương; một trong mười hai ý niệm Parikalpita (127f).

Devayàna, 天乘, Devayànam brahmayànam 'sràvakiyam tathaiva ca, tathàgatam ca pratyekam yànan etànvadàmyaham (134, 135) 天乘及梵乘, 聲聞緣覺乘, 諸佛如來乘, 諸乘吾所說 (Đ)

De'sanà (nayalakshana), 言說法相 giáo lý bằng ngôn từ trái với sự tự chứng (siddhànta, 宗趣 hay pratyàtma-dharma, 自證法), Siddhànta's ca naya's cāpi pratyàtma-sàsanam ca vai, ye pa'syanti vibhàgajnà na te tarkava'sam gatàh (149-2,3). 宗趣與言說, 自證及教法, 若能善見, 不隨他妄解 (Đ). “Những ai hiểu rõ sự khác biệt giữa sự thể chứng và giáo lý, giữa cái biết tự nội và sự giáo huấn, đều được tách xa sự điều động của suy diễn suông”.

De'sanàpàtha, 語言文字. Avalokya de'sanàpàthà-bhiratànām sattvànām cittavibhramo bhavishyatiti (14-2). 觀察一切衆生心皆樂於名字說法, 心迷生疑 (N). *De'sanàpàthakathām*, (N), giáo lý, sự đọc tụng, và chuyện kể. Ở đây (12-16,17) từ này trái với Tathàgatapratyàtmagatigocarakathām, (說於內身修行境界, N) cũng như ở chỗ khác, tỏ ra rằng toàn bộ ý định của Lăng-già là nhấn mạnh vào sự đạt tự nội cái chân lý mà hết thấy chư Như Lai trong quá khứ, hiện tại và vị lai thể chứng.



De'sanàrutapàthàbhive'satam, na, 莫執著文字
 đừng chấp vào văn tự! Tathàgatagarbha àlayavijnànavishayas
 ... bodhisattvànàmmahasattvànàm arthapratisaranànàm no
 tu yathàrutade'sanàpàthàbhinivishtànàm (223-6,9). 如來藏
 藏識(是佛)境界,菩薩摩訶薩,隨順義者所行之處,
 非是執著文字(外道二乘)之所行處(Đ). “Cảnh giới của
 Như Lai tạng vốn là A-lại-da thức thì thuộc chư Bồ-tát
 Ma-ha-tát theo đuổi chân lý chứ không thuộc các triết gia
 chấp vào văn tự, học hành và suy diễn suông.”

Deha, 身, thân thể.

Dehabhogapratishthàna. 身資, 所住. Tổ hợp từ
 này rất thường xuất hiện trong Lăng-già và nhằm trở đến
 mặt vật chất của đời sống. Deha là thân thể vật lý, bhoga
 là tài sản thuộc thân thể và được thân thể thọ hưởng, và
 pratishthàna là hoàn cảnh vật chất trong đó thân thể sinh
 hoạt. Tuy nhiên, các thứ này đều là những biểu hiện của
 A-lại-da. Dehabhopratishthànàm àlayam khyàyate nrinàm
 (54-10). 自受用安立, 識藏現衆生(T); 內識衆生見, 身資
 生住處(N) 身資所住影(?) 衆生藏識現(Đ).

Daushtulya, 過惡, khuynh hướng xấu, hay sự sai
 lầm. Anàdikàlaprapancadaushtulyavàsitam vikalpavijnànàm
 (94-12). 無始戲論惡習所薰(Đ) 無始虛僞習氣所薰妄
 想計著(T); 因無始來煩惱心薰習戲論分別(N). “Cái tâm
 thức phân biệt vốn đã bị khuynh hướng xấu hay tập khí
 vốn có trong mê lầm lấn phá từ thời vô thủy”. Na mahàmate
 màyà bhràntikàranam a daushtulyadoshàvahatvāt (109-4,5)
 非諸幻事爲妄惑因, 以幻不生諸過惡故(Đ); 大慧非迷
 惑法生煩惱過(N); 大慧非幻惑因, 不起過故(T).
 “Này Mahàmati, huyền ảo (màyà) không phải là nguyên



nhân của mê lầm, vì nó không tạo ra các sai lầm [vì các sai lầm phát xuất từ sự phân biệt hư vọng]”.

Dravya, 物, 陀羅驛 (T), vật, chất thể. Bhùtagu-nànudravayasamsthànasamnivesavishesham drishtvā... (51-13). 見大種 求那, 塵等諸物, 形量, 分位, 各差別 (Đ).

“Thấy rằng các thành tố (đại), các tính chất, các nguyên tử và các chất thể đều khác nhau về mặt hình tướng và vị trí của chúng”.

Dvaya, 二, hai, nhị tính.

Dvayanairātmya, 無我, hai thứ vô ngã, tức, pháp (dharma) [vô ngã] và nhân (pudgala) [vô ngã].

Dvātrimsadvaralakshana, 三十二相, ba mươi hai tướng của sự cao vời được thấy trong thân thể của đức Phật.

Diviyāna (?), 二乘 (聲聞乘與緣覺乘) hai thừa của Thanh văn và Duyên giác.

Dvesha, 瞋, sân hận, một trong ba phiền não (三毒) được gọi là độc (visha); hai độc kia là raga (貪, tham, muốn được có) và moha (痴, si muội).

Dharma, 法, chân lý, pháp (luật); về các ý nghĩa khác liên hệ với thuật ngữ này, xem các tr. 154f; *Dharma, aksharapatita*, 法墮於文字, chân lý trong sự ràng buộc của văn tự. Rutam mahāmate aksharapatitam, artho'naksharapatitah (194-1). 一切言說墮於文字, 義則不墮 (Đ). *Dharmo naiva ca de'sito bhavagatā pratyātma vedyo yatah*, 自證不可說 (引物說法性, Prabhākaramitra). *Dharmā-dharma*, chân lý và phi chân lý, một sự vật nào đó và cái không phải sự vật ấy, A và không phải A, một quan niệm nhị biên trong bất cứ hình thức nào như sat và asat, hữu và phi hữu, Samsāra và Nirvāna, v.v...



Dharmapancakam, 五法, “năm loại” (năm pháp, năm phạm trù), một trong những chủ đề quan trọng được bàn trong Lăng-già.

Dharmakàya, 法身, thường được dịch là Pháp thân hay Chân thân (cái thân của chân lý). 1. Cái chân lý được quan niệm theo thể cách một cái thân thể vật lý và trái ngược với cái thân vật lý này, tức Rùpakàya (色身); 2. Một trong Ba thân của đức Phật khi Ngài được đồng nhất hóa với Tuyệt đối; 3. = Tathàgatakàya, Buddhakàya, Jnanakàya - *Dharmakàyo hi sambuddho dharmadhàtus tathà gatah*, 315, 法身是正覺, 法界即如來 (Nghĩa Tịnh).

Dharmakshanti, 法忍, cũng như 無生法忍, chấp nhận sự khẳng định rằng tất cả các sự vật là đúng như chính chúng, không phải chịu luật sinh và diệt là luật chỉ thù thắng trong thế giới hiện tượng được tạo ra do phân biệt sai lầm.

Dharmacakra, 法輪, bánh xe pháp.

Dharmatà, 法性, 體性 bản thể tối hậu của các sự vật hiện hữu. *Cittasya dharmatà 'suddhà* (298-9) 心性本清淨 (Đ). *Dharmatànishyanda*, 法性所流 **buddha*, 法性所流 佛 đức Phật được quan niệm như là phát xuất từ bản thể tối hậu của các sự vật, tức là, một hình tướng của tuyệt đối được hiện ra; *Dharmatàbuddha*, 法性佛, đức Phật của chính bản thể, tức Dharmakàya trong khía cạnh tuyệt đối của nó.

Dharmadvaya, 二法, nhị biên tính, nhị tính.

Dharmadhātu, 法界. Nó có thể được dịch một cách xác hợp là “phạm vi của ý niệm” vì từ này diễn tả cái quan niệm rõ ràng nhất về vũ trụ, không những gồm cái thế giới



của giác quan có thể nhìn thấy được này mà gồm tất cả những thế giới lý niệm có thể quan niệm và có thể có được.

Dharmaniyàmata, 法位, sự thứ tự hay sự ổn định của các sự vật mỗi mỗi ở trong vị trí riêng của nó, hay *gesetzmässigkeit*⁽¹⁾

Dharmanairàtmya. 法無我 Cái ý niệm cho rằng không có tự tính hay Àtman (ngã) tạo nên tính đặc thù của mỗi sự vật được những người theo Phật giáo Đại thừa khẳng định là đặc biệt riêng của họ chứ không phải của Tiểu thừa; nhưng điều này khó mà xác nhận về mặt lịch sử được. Vì ý niệm về Dharmanairàtmya có liên hệ rất chặt chẽ với ý niệm về 'Sùnyatà (không tính) và ý niệm về 'Sùnyatà là một trong những điểm đặc biệt nhất của Đại thừa, nên thật là tự nhiên khi các học giả Đại thừa đặt nó ở một vị trí nổi bật trong triết học của họ. *Dharmanairàtmyajñāna*, 法無我智 năng lực về nhận biết nhờ đó cái chân lý về Dharmanairàtmya được chấp nhận. *Cittamanomano vijñānapancadharmaśvabhāva varāhitān mahāmāte sarvadharmān vibhāvayan bodhisattvo mahāsattvo dharmanairàtmyaku'salo bhavati* (69-11,13). 觀察一切諸法，離心意意識。五法自性，是名菩薩訶薩法無我智 (Đ). “Khi một vị Bồ-tát Ma-ha-tát nhận ra rằng tất cả các pháp đều thoát ngoài Citta (tâm), Manas (ý, mặt-na) và Manovijñāna (ý thức, mặt-na thức), năm Pháp, và ba Tự tính, thì vị ấy được gọi là hiểu rõ ý nghĩa của Dharmanairàtmya”.

Dharmaparyāya, 法門, học thuyết, hay hệ thống giáo lý - một từ khác nữa của Lăng-già là “Cittamanomano-

(1) Từ tiếng Đức, trong bản Anh ngữ có nghĩa là tính hợp pháp, pháp chế. (N.D.)



vijnānapancadharmaśvabhāva, lakṣaṇadharmamāparyāya” (43-14,15) 心意·意識五法自性相衆妙法門 (Đ); và còn có tên khác nữa là “Āryajñānavastu pravicaṇa” (50-14,15) 聖智事自性法門. Khi cái tên đầu được rút ngắn thì nó thế này: “Pancadharmaśvalakṣaṇapravicaṇam” (68-6), 觀察五法自性相法門. Bản Tống dùng từ 經 thay vì 法門 mà dịch từ dharmamāparyāya.

Dharmapūjā, 法供養, những cúng dường thuộc tâm linh.

Dharmabuddha, 法佛, rõ ràng cũng cùng nghĩa với Dharmatābuddha.

Dharmamegha, 法雲地, nghĩa đen là mây pháp, địa cuối cùng trong mười địa Bồ-tát.

Dharmavaram, 最勝法, chân lý tối cao.

Dharmavaśavartin, 於法自性者, một vị điều ngự tất cả các sự vật hay một vị hoàn toàn thành thạo tất cả các chân lý. Từ này tùy thuộc vào sự việc chúng ta hiểu dharma như thế nào trong ý mạnh này. Sarvadharmānābhogavaśavartinā dharma ityucyate (181-1); 於一切法悉得自在, 是名法利 (Đ). 於一切法無開發 (無功用, Đ) 自在, 是名爲法 (T). Sarvadharmā, 諸法 hay 一切法, nghĩa là “tất cả các sự vật”, “sự hiện hữu nói chung” hay “thế giới”; và toàn bộ đoạn văn phải được hiểu là: “hoàn toàn điều ngự các sự vật trên đời mà không nhằm một mục đích vị kỷ nào cả”. Tự điều ngự mình cũng như điều ngự toàn thế giới, đấy quả thực là Dharma. Bhagavantam sarvayogavaśavartinam (11-16), 世尊於觀自在 (Đ), “Ta muốn nhìn thấy Thế Tôn, vị thầy toàn hảo của tất cả mọi thực hành tu tập.”



Dharmaviraja, 清淨法, chân lý thanh tịnh.

Dharma's cà'sarirah, 法身無有身 (Đ), Pháp (thân) mà không có thân.

Dharmasamatà, 法平等, sự bình đẳng (giống nhau) của chân lý mà chư Như Lai thuyết giảng, một trong bốn bình đẳng.

Dharmasthititā, 法住 sự tương tục của hiện hữu.

Dharmasvabhāvānāboddhamanomaṇāya, cái thân do ý sinh được mang khi tự tính của các sự vật được hiểu là vô tự tính.

Dharmāhāra, 法食, đồ ăn chân lý - Dharmāhāra hi matāmate mama 'srāvakaṃ pratyekabuddhā bodhisattā's ca nāmishā- hārāṃ prāṇa eva tathāgatāṃ (225-13,14).

我諸聲聞緣覺菩薩唯法食 (不食肉), 豈況如來 (Đ). “Này Mahāmāti, các Thanh văn, Duyên giác và Bồ-tát của Ta nuôi sống mình bằng chân lý chứ không bằng thịt; huống chi là chư Như Lai!”.

Dharmatmyalakshana, 法我相, sự tin rằng có một cái gì đó thuộc bản chất đằng sau những gì hiện ra cho người ta thấy.

Dharmanām dharmatā, 諸法性, thứ tạo nên lý do của các sự vật.

Dhyāna, hay đơn giản là 禪, một trạng thái tập trung của tâm. Sự chia Dhyāna thành bốn đề mục, là đặc biệt thuộc Đại thừa, và sự liên hệ thâm sâu của Lăng-già với giáo lý của Phật giáo Thiên có thể được thấy từ đây. *Na shaddhyānādīdhyāyina* (10-11), 不應住六定等中 (Đ). Tác giả đã không thể quyết chắc những thứ này là gì.



Nata, 工技兒, vũ công (người múa).

Nàyaka, 導者, người lãnh đạo.

Nàgakanya, 龍女, các con gái Nàga (Long).

Nàma, 名, tên gọi, một trong năm Pháp; *Nàmamàtra*, 唯名, duy danh. *Vijnaptir nàmamatreyam lakshanena na vidyate* (96-4), 唯假設名, 求相不可得 (Đ).

Nàstyasti, 有無, hữu và vô (phi hữu).

Nihsvabhàva, 無自性, không có tự tính. **lakshana*, 無自性相, những dấu hiệu trở sự vắng mặt của tự tính.

Nikàyasahajàsamkàrakriyàmanomayakàya, 種類俱生無作行意成身, cái thân do ý sinh đạt được bằng cách thâm nhập vào sự thể chứng tự nội của đức Phật.

Nitya, 常, thường hằng; **tā*, 120, tính thường hằng; *Nityam acintyam*, 常不思議, sự thường hằng không thể nghĩ bàn được. *Nityam acintyam pratyàtmāyagatigocaram paramārthagocaram ca* (59-11,12). 常不思議, 自聖證智第一義境 (Đ). *Nityānitya*, 常無常, thường và vô thường. *Nityācintaiveyam tathāgatānam pratyàtmāyajnānādhigamatathatā* (60-11,12), 此常不思議, 是諸如來自證聖智所行真理 (Đ).

Nimitta, 相, tướng (về bên ngoài) một trong “năm Pháp”.

Nimittalakshanābheda tvāt, (106-16), 相相不壞故 (T), 相不異故 (Đ), 以想差別故 (N).

Nirābhāsa, 無影像, theo thông thường, hay 無相, không có hình ảnh, không có bóng dáng. *Cittam hi bhūmayah sapta nirābhāsā tvihashtami* (215-11), 七地是有心, 八地無影像 (Đ); 七地為心地, 無所有八地 (N); 心量地第七,



無所有第八 (T). “Lên đến địa thứ bảy còn có dấu vết của tâm lý, nhưng ở địa thứ tám thì có trạng thái vô hình tướng (tức không có những nỗ lực có ý thức). *Prajnaya ca niràbhàsam prabhàvam càdhigacchati* (158-4). 慧能得無相, 及妙莊嚴境 (N); 慧能證無相及自在威光 (Đ); (觀察一切法) 通達無所有, 及得自在力, 是則名慧 (T). “Chính nhờ Trí tuệ (*Prajnà*) mà vô tướng và sự vinh quang siêu nhiên (diệu trang nghiêm) được thể chứng”. *Niràbhàsagocara*, 無照現境, cảnh giới của vô hình tướng. *Tathatavyasasthita's ca bodhisattvo màhàsattvo niràbhàsagocarapratilābhītvāt pranuditam bodhisattvabhūmim pratilābhate* (226-12f). 菩薩摩訶薩住如如者, 得無所有境界故, 得菩薩歡喜地 (T); 菩薩住真如法者, 得入相寂淨境界入已, 得入菩薩摩訶薩初歡喜地 (N); 菩薩摩訶薩住如如已, 得無照現境, 昇歡喜地 (Đ). “Vị Bồ-tát Ma-ha-tát trú trong cái như như của các sự vật, nhập vào cảnh giới vô tướng, và từ đó đạt đến địa Bồ-tát gọi là Hoan hỷ”; *Niràbhàsabuddhi*, 273, 無相智 (Đ), 無所有智 (T), 真實智 (N), cái trí vô tướng.

Nirālamba, 非所攀緣, không được nương tựa; *Dharmatābuddhah nirālambah* (57-13), 法性佛非所攀緣 (Đ)

Nirukti, 辭句, sự giải thích theo từ cú.

Nirodha, 滅, sự dứt bật; *Nirodhasamāpatti*, 滅盡定 sự tịch lặng tâm linh; *Nirodhasukha*, 寂滅樂, hạnh phúc của sự tịch diệt (ngưng bật). *Bodhisattvena... nirodhasukham samāpattisukham ca sattvakriyāpekshayā pūrvasvapranidhānābhīnirhritatayā ca na sākshāt karaniyam* (58-13,15), 菩薩不取寂滅空門樂, 不取三摩跋提樂, 此憐愍眾生故, 起本願力行故. (N); 菩薩非滅門樂, 正受樂, 願



慳眾生及本願，不作證 (T); 以憐慳眾生故，本願所持故; 不證寂滅門及三昧樂 (Đ). “Do bởi lòng từ bi mà ngài nhìn tất cả các chúng sinh và do bởi ngài muốn thành tựu các bốn nguyện của ngài, vị Bồ-tát không thể chứng cho riêng mình cái hạnh phúc của sự tịch diệt và hạnh phúc của tam-muội.

Nirgatam, 不出， không ra khỏi (nước). Xem Apravishtam.

Nirmàna, hay **Nirmanika**, 應身; *Nirmànakàya*, 347, 化身， cái thân biến hóa; *Nirmànabuddha*, 化佛， đức Phật Biến hóa; *Nirmitàdhisthàna*, được hộ trì bởi năng lực của một vị được hóa hiện; *Nirmitanirmàna*; 應化化佛, *Nirmitabuddha*, 化佛.

Nirvāna, 涅槃，滅度 *Nirvānam āryajñānapratyātma-gatigocaram* (99-1). 涅槃者自證聖智所行境界 Đây là một định nghĩa Niết-bàn trong Lăng-già, luôn luôn quan trọng. *Nirvānam manavarjitam* (14g-8), . 涅槃離心意 Na buddhah parinirvāti na dharmah parihiyate, sattvānām paripākāya parinirvānam nidar'sayet. Acintyo bhagavān buddho nityakāyas tathāgatah, de'seti vividhān sattvānām hitakāranat. Tr. 315. 佛不般涅槃，正法亦不滅，為利眾生故，示現有滅盡，世尊不思議，妙體無異相，為利眾生故，現種種莊嚴 (Nghĩa Tịnh). *Nirvānamiti yathābhūtarthasthānadar'sanam* (200-6), 涅槃者見如實處. (Đ), “Niết-bàn nghĩa là thấy suốt vào trú xứ của thực tính đúng chính thực tính. *Nirvānadhātu*, 涅槃界， trú xứ của Niết-bàn, một trong ba Asamskrita (三無為法).

Nirvikalpa, 無分別， vô phân biệt. *Nirvikalpanirābhāsagocaram tathāgatagocaram* (78-10), 無分別， 無影像處， 是如來藏門 (Đ). *Nirvikalpàcāra*, 無分別行， những



hành động vô phân biệt. *Nirvikalpalokottarajñānam*, 無分別出世間智, cái trí xuất thế gian vô phân biệt.

Nirvritti, 滅, sự biến mất.

Nishyanda, 所流, 等流, sự chảy ra hay xuống; *Nishyandabuddha*, 所流佛, 等流佛.

Nemina 阿利吒尼彌 (N).

Nairātmyam, 無我, vô ngã; *Nairātmyadvaaya*, 二無我, hai vô ngã, *pudgalanairātmya* (人無我) và *dharma-nairātmya* (法無我).

Nairmānika, 化, được hóa thành, *Nairmānikabuddha*, 化佛, chư Phật Biến hóa.

Padmavimāna, 蓮花 (微妙) 宮殿 (Đ), cung điện Hoa sen.

Pancadharma, 五法, “năm loại” (năm Pháp)

Pancanirmītabuddha, 五化佛, năm đức Phật Biến hóa, chưa rõ là thế nào.

Pancaphala, 五果, năm quả (hay hiệu quả); xem phala.

Pancavijnānakāya, 五識身, hệ thống các Thức.

Paratantra, 依他起性, 緣起相, cái biết (trí) tương đối.

Paramārtha, hay *paramārthasatya*, 第一義諦, đôi khi được phân biệt với *samvritisatya*, cái biết tương đối hay chân lý thế tục.

Parihita, 利他, làm lợi cho những người khác. *Bodhi-sattvāḥ... parahitahetor anekarūpave'sadhārino bhavanti* (72-12,14). 菩薩為衆生故, 作種種身 (Đ); 為安 (穩)



衆生故，作種類像 (T, N). “Để làm lợi cho những người khác, chư vị Bồ-tát mang lấy nhiều hình tướng khác nhau.”

Paràvritti, 轉依, lật ngược lên, quay lật, sự đột chuyển.

Parikalpa, thường được dịch là 分別, không có sự đặc biệt nào giữa kalpa, pratikalpa, và vikalpa. Đôi khi chúng ta gặp một biến từ khác của kalpa là samkalpa cũng được dịch là 分別. Nhưng trong “Tổng kệ” (các câu 686 và 687) các từ này được phân biệt: parikalpa là 偏分別, samkalpa là 總分別 và vikalpa là 別分別. Theo ở đây, sainkalpa là chức năng tổng quát của Citta (Tâm), parikalpita là công việc của Manas (Mạt-na, ý) trong khi vikalpa thì do Manovjinàna (Mạt-na thức, ý thức) thực hiện.

Parikalpita, 妄計, sự phân biệt sai lầm, một trong ba Svabhàva (Tự tính) hay Lakshana (Tướng). Từ này thường được dịch là 偏計所執性

Parikalpitabhidhàna, 妄心所取名義 (Đ), nghĩa cú thuộc sự tưởng tượng sai lầm.

Pariccheda (vishaya), 差別, sự sai biệt.

Parijnà hay **parijnàna**, 了知, cái biết xác đáng.

Parinàma, 轉變, chuyển biến, biến hóa. Parikalpa-mupàdàyaivain sarvaparinàmabhedo drashtavyo... (159-12) 但分別故, 一切轉變如是 (Đ). “Tất cả những chuyển biến phải được xem là do bởi sự phân biệt sai lầm.”

Parinàmanà, 迴向, sự chuyển nhượng, đặc biệt là chuyển nhượng công đức của một người sang người khác hay chuyển đến sự thể chứng tri tuệ tối thượng. Đây là một trong những ý niệm đặc sắc của Phật giáo Đại thừa.



Parinàyaka, 普導者, vị Dẫn Đạo, một trong những danh hiệu của đức Phật.

Parinirvāṇa, 般涅槃, Bát-niết-bàn.

Parinishpanna, ***Lakshana** 圓成性, trí tuệ toàn hảo, một trong ba Tự tính (Svabhava, 自性) tương ứng với Chánh trí (Samyagnāna, 正智) của năm Pháp.

Pari'suddhi, 清淨 thanh tịnh.

Pāṇi, 手, bàn tay.

Pāramitā, 波羅密, sự toàn hảo, hay sự đạt đến bờ bên kia. Có sáu (đôi khi mười) Đức hạnh Toàn hảo, được vị Bồ-tát thực hành đều đặn. Xem thêm Prajñā.

Pi'sāca, 毘舍闍, một tên quỷ.

Punyaṇpunya, 福非福, Phước (công hạnh). Phi phước. Anye punyā punyaparikshayāt (183-17). 或計福非福盡, 是涅槃 (Đ), “Những người khác [nghĩ rằng Niết-bàn gồm] trong sự dập tắt cả công hạnh và phi công hạnh.”

Pudgala, 人, linh hồn cá nhân; *Pudgaladharmanairātmya*, 人法無我, sự vô ngã cả của linh hồn cá nhân lẫn của các sự vật bên ngoài; *Pudgalanairātmyajñāna*, 人無我智, cái trí biết rằng không có ngã-linh hồn.

Puramdara, 不闍陀羅 (N), kẻ tàn phá thành phố, danh hiệu của Indra (Đế-thích).

Purusha, 人, 人夫, tinh linh thượng đẳng.

Purushakāra, 士用果, một trong năm “quả” (phala, 果), nghĩa đen là sự vận dụng của người. Nó là kết quả của nhân tố người trong công việc.

Punjān, cái gì được chất lên (?).



Pùrvadharmasthititā, hay *Paurānasthitidharmatā*, 本住法, cái chân lý hay thực tính vốn vẫn trụ.

Pùrvapranidhāna, 本願, một lời nguyện từ nguyên bản của một vị Bồ-tát khi ngài khởi đầu sự nghiệp theo tư cách tín đồ Đại thừa của đức Phật.

Prithagjana, 異生, thường được kèm với bàla, 愚夫 nghĩa là một người chưa được soi tỏ, tức là kẻ ngu.

Prithivi, 大地, đất.

Posha, 壽者, 養者, sự lớn lên, sự nuôi dưỡng, hay người nuôi lớn; được thấy trong nhóm từ (183-13,1) với Ātma (我), satta (衆生), jiva (命), Poshā (壽者), Puruṣha (士夫), Pugala (人).

Prakṛiti, 自性, tự tính hay bản tính, trái với puruṣa, tinh linh thượng đẳng; *Prakṛitiprabhāsvaranī*, 自性清淨, thanh tịnh trong bản thể của nó. - Cittam upakleśair manādibhiḥ, ātmanā saha samyuktam (358-11). 本性清淨心, 隨煩惱意等, 及與我相應 (Đ), “Cái tâm thanh tịnh trong bản tánh của nó, lại buông cho ảnh hưởng của các phiền não phụ thuộc (tùy), mặt-na, v.v... và cái ngã”.

Pracārita ('sūnyata), 行空, cái không về hành động, một trong bảy không ('sūnyatā).

Pranāpti, 假設, = vijñāpti, sự tượng trưng, giả thiết, cấu trúc tâm thức; *Prajñāptināmanātreyaṃ*, 唯假設名. Đây là một hình thức trong “Tổng kệ” 23, nhưng ở trang 96 thì lại là vijñāpti. Rõ ràng, prajñāpti và vijñāpti là những từ có thể thay thế cho nhau trong phạm vi Lăng-già. *Prajñāptimātra*, 云何唯假設; *Prajñāptimātram tribhāvam* (nāsti vastus vabhāvataḥ, 168-7), 三有唯假名, 無有實法體(Đ); *Prajñāptisatya*, 假名 (Đ), 世諦 (T, N), cách



suy nghĩ tâm thường ở đời. *Prajnaptisatyato hy àtmā dravyasan na hi vidyate* (153-10), 假名世諦我, (施設世諦我) 彼則無實事 (T, N); 施設假名我, 而實不可得 (Đ). “Phù hợp với cách suy nghĩ thông thường thì có một ngã thể, tuy nhiên thực sự nó không hiện hữu”.

Prajñā, 般若, 智慧, cái biết siêu việt; *Prajñācakshus*, 慧眼, con mắt trí tuệ; *Prāṇāpāramitā*, 般若波羅密多, một trong các Bát-nhã (Paramita) có sáu hay mười Đức hạnh Toàn hảo (Pāramitā, Ba-la-mật) được nêu ra; khi được kể là mười thì bốn thứ sau đây được thêm vào sáu thứ đã có: 7. Upāya, 方便, phương tiện; 8. Prādhāna, 願, nguyện; 9. Bala, 力, lực và 10. Jñāna, 智, trí. Hai Ba-la-mật cuối cùng đều ít hoặc nhiều lặp lại ý của Virya và Prajñā. Theo các triết gia Yogācāra (Đu-già) thì cả bốn thứ đều được xem là sự nhấn mạnh của Pāramita thứ sáu, Prajñā. *Prajñopāya*,

智慧方便, trí tuệ và phương tiện.

Pratityasamutpāda, 緣起, lý thuyết duyên khởi.

Pratibimba, 影像, ảnh tượng

Prativikalpa, 分別, sự phân biệt. Kalpa (20-3), vikalpa, samkalpa (總分別, 350-7), parikalpa (徧分別, 350-7), pratikalpa - các từ này đều ít nhiều đồng nghĩa với nhau. Xem Parikalpa.

Prati'srut, 警, tiếng dội.

Pratishthāpikabuddhi, 建立智, cái trí nhờ đó một mệnh đề được thiết lập.

Pratisamkhyanirodha, 擇滅, sự đoạn diệt các tham dục xấu nhờ vào trí tuệ và ý chí, tức Niết-bàn mà các Phật tử đạt tới. Một trong ba Vô vi (Asamskrita, 三無爲法).



Pratyaksha, 現證, 現量, nhận thức ngay liền. Một định nghĩa hay về pratyaksha được nêu trong mahavyutpatti, CCII, 1. Satsamprayoge purushasyendriyānam buddhijāna pratyaksham 遇有則人之諸根生覺, 謂之現前. “Khi một sự vật xuất hiện trước một cơ quan cảm giác (căn) thì cơ quan này nhận thức nó và nhận biết nó là một cái gì ở bên ngoài”. Đây là cái biết ngay liền (trí) tạo thành nền tảng cho tất cả các hình thức biết khác = pratyātma jñāna.

Pratyaya, 緣, duyên.

Pratyāyātbhivṛtyakti, 自證 (覺) 聖智 Pratyātma (自證), āryajñāna (聖智), gatigama (所行), adhigama (所證), gocara (境界), dharma với các từ đồng nghĩa của nó và một số từ khác xuất hiện trong Lăng-già theo hầu như một tổ hợp có thể có được. Đây là điều tự nhiên vì đối tượng của bộ kinh là làm sáng tỏ học thuyết về Pratyātma jñāna (Tự chứng trí). Sau đây là tất cả các tổ hợp chính được thấy trong kinh, gộp thành ba đề mục: 1. Những tổ hợp từ chứa āryajñāna làm ý chính; dù chúng không thường gồm những từ như gocara, lakshana, gati, gatigama, hay adhigama, tuy vậy sự nhấn mạnh chủ yếu của tổ hợp từ có thể được xem là đặt trên jñāna; 2. Những nhóm từ ngụ ý nhấn mạnh cái khía cạnh kinh nghiệm về sự thể chứng, tức là những nhóm từ được hình thành bằng những từ như gocara, gotra, gati, gatigama, hay adhigama, và không hàm ý đặc biệt nào đến ý nghĩa tri thức; và 3. Những tổ hợp từ rõ rệt hơn về ý nghĩa siêu hình nằm trong các từ như dharma, dharmatā, vastu, tathātā, tattvam, hay bhūtakoti.

1. Pratyātma jñāna (có hay không có sva), 2-7, 98-2, 228-4, 231-10; (với gocara), 13-13, 21-4, 35-7, 50-10, 281-1; (với gatigocara), 99-1, 67-17, 68-6, 62-12); (với gatilakshana),



49-17, 50-6, 133-2, 13; (với gatigama), 89-3, 87-12; (với adhigama), 61-12, 75-8, 80-2, 93-1,12, 194-18; (với tathàgatabhumi và gata), 94-4; (với vastu mukha), 94-14, được dịch theo nhiều cách sang Hoa ngữ chứng tỏ sự thiếu nhất quán của các bản kinh gốc. 聖智自證法性門 (Đ), 聖人內身證智 (N), 自性事門 (T). Trong trường hợp buddhi được dùng để dịch từ jnana, 133-10; đôi khi àryojnana không có từ pratyātma ở trước nó, ví dụ, 125-12, 77-10, 75-9, 165-10; đôi khi chúng ta thấy vedyà thay cho jnana, 88-13, 215-13; đôi khi vedyagati, 33-12,16.

2. Pratyātmagati (có kèm hoặc không kèm sva, và đôi khi có kèm tathàgata, àrya, hay lakshana), 5-14, 6-2, 8-12, 11-6, 18-12, 58-10,11,16,17, 62-1, 123-8, 127-17, 155-12, 224-18, 238-6,7; (với gati gocara), 4-16, 5-5, 7-8, 7-11, 11-16, 13, 23-16, 39-16, 49-5, 55-1, 57-9, 59-11, 155-2, 172-12, 242-15, (với gati gama), 43-8, 222-3; (với adhigama), 58-13,4,12, 60-4, 61-8, 148-11; (với abhisamayagotra), 64-12; (với tathàgatabhumi), 224-10, 214-4, 10-15.

3. Pratyāmadharma (hay dharmatà), 6-11, 8-1, 143-5, 144-12, 185-3, 226-18; (được định tính với vedyagati), 3-12, 3-16, (với nayalakshana), 15-3; (với tatvam), 48-14; (với vastu), 95-4; (với tathatà), 132-3; (với bhùtakoti), 88-13.

Trong phần “Tổng kê” chúng ta thấy có các tổ hợp từ sau đây: Pratyātma-vedyayana, 163, *dharmatà, 350, *vedya, 421, *tathatà, *gatigama, 746, *drishtigatika, 781, *drishtadharma, 881.

Pratyekabuddha, 獨覺, 緣覺, một vị Phật độc cư không muốn tuyên bố chân lý của Ngài cho thế giới, Pratyekabuddhayana, 緣覺乘.



Pradhàna, 勝者, Pradhànam i'svarah kartà cittamà-tram vikalpyate (79-12), 勝自在作者, 此但心分別 (Đ).

Pranidhàna, 願, nguyện, sự cầu nguyện, ước mong mãnh liệt nhất, **dar'sana*, 虛妄見, **daushthuya*, 戲論遇惡; Anàdikàla prapancadaush - thulyavikalpavà- sanàhetukam (43-7), 無始虛偽遇惡妄想習氣因 (T). “Do bởi tập khí mà sự phân biệt thông thường sai lầm chất chứa từ thời vô thi”.

Drabandha, 相續, sự tương tục.

Prabhàva, 威力, 威神力, quyền năng tối cao = anubhàva và adishthàna.

Prabhedapracàra (m vyavasthànayati, 57-12), 分別觀察建立 (T), 建立差別行 (N).

Prabhedanayalakshana (127-14), (妄計自性) 差別相, khía cạnh của sự đặc thù sinh khởi từ sự tưởng tượng sai lầm.

Pramàna, 量, cái nhìn có tính cách luận lý. Naikat-vànyatvobhayatvànubha yatvasambaddham tat sarvapramànavinivritam (189-16), 非一非異, 非俱非不俱, 以是義故, 超一切量 (Đ). “Thức gì không bị ràng buộc bởi [những đối nghịch như] đồng và dị, vừa đồng và dị vừa không đồng và dị thì vượt khỏi mọi cái nhìn luận lý”.

Pramudità, 歡喜地, Hoan hỷ địa (cấp độ, cảnh giới thuộc sự vui mừng), một trong mười địa Bồ-tát (Bodhisatvabhùmi).

Praviçayabuddhi, 觀察智, cái trí thấy suốt vào tự tính của hiện hữu là cái vượt khỏi bốn mệnh đề (tứ cú, catushotika - 四句)



Pravritti, 生起, 轉, sinh khởi, xuất hiện; **vijnàna*, 轉識, cái thức (*vijnàna*) trong khía cạnh năng động của nó, tức là đang phát triển nối kết với các cơ quan cảm giác (căn).

Pra'sama, 寂滅, sự tịch diệt (tịch lặng).

Prà yogikacarya, 加行, 有功用行, đời sống nỗ lực, trái với *anàbhoga*, 無功用

Preta, 餓鬼, quỷ đói.

Phala, 果. Có năm “quả” hay kết quả (*pancaphalàni*): 異熟果, 1. *Vipàkaphala*, khi phạm phải một hành động xấu, người phạm phải chịu khổ đau, khi làm được một hành động tốt, người ấy hưởng sung sướng. Sung sướng và đau khổ trong tự chúng là không thuộc tính cách đạo đức và trung tính xét về tính chất nghiệp của chúng. Do đó mà có tên “chín theo những cách khác nhau” (dị thực). 2. *Nishyanda** 等流果: khi làm một hành động xấu (hay một hành động tốt), điều này khiến cho người làm hành động ấy dễ có xu hướng tiến đến những hành động (hay người) xấu (hay tốt). Vì nhân và quả thuộc cùng một bản chất nên *phala* này được gọi là “chảy trong cùng một dòng” (đẳng lưu). 3. *Purusha**, 士用果: rau quả hay ngũ cốc sinh sôi từ đất lên do bởi ý chí, trí tuệ và sự cần mẫn của người nông dân; vì mùa gặt là kết quả do bởi nhân tố con người mang lại, nên cái tên *Purusha* được đặt cho hình thức kết quả này. 4. *Adhipati**, 增上果: hễ có sự vật nào hiện hữu được là do bởi sự hợp tác tích cực hay tiêu cực của tất cả các sự vật khác, vì nếu sự hợp tác này thay đổi theo một cách nào đó thì sự vật kia sẽ không còn hiện hữu nữa. Khi sự đồng hiện hữu của các sự vật như thế được xem là kết quả của tính tương hỗ phổ quát, thì nó được gọi là “sự phụ trợ”. 5.



Visamyoga*, 離繫果 : Niết-bàn là kết quả của sự tu tập tâm linh, và vì nó khiến cho người ta thoát khỏi sự trói buộc của sinh và tử nên nó được gọi là “thoát khỏi sự trói buộc”.

Bandhanam cittasambhavam, (彼相郎是過)
皆從心縛生 (Đ), sự trói buộc là do tâm sinh ra, tức là, thế giới của những hình tướng hư ngụy này là cấu trúc của tâm.

Bandhàbandhavikalpa, 縛解分別 , sự phân biệt về sự trói buộc và giải thoát, một trong mười hai vikalpa.

Bala, 力 . Mười năng lực của vị Bồ-tát theo Avatamsaka ('Sikshananda, LVI) là: 1. À'sayabala*, 深心力 , có một cái tâm tránh xa một cách dứt khoát thế tục; 2. Adhyà'saya*, 增生深心力 , có một niềm tin vào Phật giáo càng lúc càng mạnh; 3. Prayoga*, 加行 hay 方便力 , năng lực tự tu trong tất cả mọi tu tập Bồ-tát đạo; 4. Prajna*, 智力 , năng lực trực giác để hiểu tâm thức của mọi chúng sinh; 5. Pranidhàna*, 願力 , năng lực làm cho mọi lời nguyện được thành tựu; 6. Caryà*, 行力 , năng lực vận hành cho đến khi dứt thời gian; 7. Yàna*, 乘力 , năng lực tạo ra mọi loại thừa (yàna) mà không bao giờ bỏ Đại Thừa; 8. Vikurvana*, 神變力 , năng lực tạo thành một thế giới thuần khiết thanh tịnh trong mỗi lỗ chân lông của da; 9. Bodhi*, 菩提力 , năng lực thức tỉnh cho mọi chúng sinh giác ngộ; 10. Dharmacakrapravartana*, 轉法輪力 , năng lực của sự tuyên thuyết; một phần câu mà kêu gọi đông bộ những cái tâm của mọi chúng sinh.

Bala-abhijñà-va'sita, 力, 神通, 自在 , các năng lực khả năng siêu nhiên - sự tự điều ngự (lực, thần thông, tự tại) thường được thấy thành một nhóm ba trở những sở hữu của vị Bồ-tát.



Balin, 大力者, vị có sức mạnh to lớn (đại lực), một danh hiệu của đức Phật.

Bàlopacàrikam, 愚夫所行禪, một trong bốn Thiền định được nêu trong Lăng-già, tr. 97. Dù người thực hành loại Thiền định này bị xem là kẻ ngu si hay kém trí, Thiền định này vẫn là hình thức Thiền thông thường mà phần đông người ta đều thực hiện, một số người trong đó là người thông minh và nhạy trí. Nhưng Đại thừa còn đi xa hơn các Thiền định này là những thứ vốn ít nhiều vẫn có tính cách tương đối, thiếu tự nhiên và không phải là loại tối thượng; vì Thiền quán về các bất tịnh, về sự vô thường của các sự vật và về những khổ đau của cuộc đời, v.v... là bài học đầu tiên cho những người mới nhập môn Phật giáo.

Bàhyamdhyàmaka, 内外法, bên trong và bên ngoài.

Bàhyabhàva, 外法, một thế giới bên ngoài - abhàva-nabhinive'sat (184-16), 不取外境 (Đ), 不著外性 (T), 不取著外諸境界 (N), “bằng cách không chấp vào sự hiện hữu hay phi hiện hữu của một thế giới bên ngoài”.

Buddha, 佛, 佛陀, 覺者, bậc Giác Ngộ. De'sanàdharmanishyando yac ca nishyandanirmitam, buddha hy ete bhavet pauràh 'seshà nirmànavigrahàh (320-1,2), 依法身有報, 從報起化身, 此為根本佛, 餘皆化所現 (Đ); 說是真法習, 所有集作化. 是諸佛根本, 餘者應化佛. (N).

Buddhatà, 佛性, 佛體性 Phật tính,... kle'sadva-yaprahànac ca mahàmate budhànām bhagavatām buddhatà bhavati (140-12,13),.... 斷二煩惱是佛體性 (Đ). “Lý do của Phật tính gồm trong sự đoạn trừ hai thứ phiền não, v.v...”

Buddhadharma, 佛法, Aparapraneyà bhavishyanti buddhadharmeshu (133-5), 於佛法中不由他悟 (Đ),



“Trong các giáo lý của đức Phật, họ tự an trú mà không phụ thuộc vào bất cứ ai khác”. *Buddhabudhata sarvapramānendriyavinivrittā*, 正等覺者, 永離一切諸根境界 (Đ). *Buddhasya buddhata*, 佛體性, và *hānukūla nitya'sca tathā buddhasya buddhata* (234-8), (譬如恒河沙, 悉離一切過), 而恒隨順流, 佛體亦如是 (Đ). “Vì cát sông Hằng luôn luôn nằm dọc theo dòng nước, Phật tính cũng như thế [phù hợp theo dòng Niết-bàn].”

Buddhahetupade'sa, 佛性 ... 教導 (Đ), vị dạy về lý do hiện hữu của Phật tính.

Buddhi, (hai loại), 智. Đôi khi khó mà vạch ra một cách rõ ràng sự khác biệt giữa *buddhi* và *jñāna*, vì cả hai đều trở cái trí tương đối của thế tục cũng như cái trí siêu việt. *Prajñā* rõ ràng là cái trí siêu việt.

Buddhiboddhavya, 覺, 所覺, sự biết và cái có thể biết được - *rahitam samyak sambuddhatvam* (190-7), 正等覺體 (Đ) 離覺所覺.

Bodhi hay *sambodhi*, 菩提, hay 正覺, sự giác ngộ, *Bodhi-cittopāda*, 發菩提心, khởi lên cái tư tưởng về sự chứng ngộ.

Bodhipakshya, số ba mươi bảy, 三十七助道品, viết đầy đủ là *saptatrim'sadbodhipākshita dharmā*, ba mươi bảy đề mục đưa đến sự chứng ngộ. Đây là: I. Tứ niệm xứ, *smṛityupasthāna*, 四念處, bốn đối tượng của Thiên định; 1. *Kāya**, 身, thân, 2. *Vedanā**, 受, 受, các cảm nhận; 3. *Citta**, 心, tâm, ý tưởng; 4. *Dharma**, 法, pháp, học thuyết. II. Tứ chính đoạn, *samyakprahana*, 四正斷, bốn con đường đúng đắn để đoạn trừ các tham dục và ý tưởng xấu: 1. Giữ cho những điều xấu chưa được thành tựu không được thành tựu; 2. Dứt bỏ những điều xấu đã được thực hiện; 3. Làm



những điều tốt chưa được làm; 4. Làm cho những điều tốt đã được làm cứ lớn mạnh lên mãi. III. Bốn như ý túc, 四如意足, bốn sự quyết định mạnh mẽ để đạt các năng lực siêu nhiên nhờ bởi sự tập trung vào: 1. chanda, dục, 欲, sự ham muốn; 2. tâm, 心, ý tưởng; 3. tinh tấn, 精進, sự năng nổ; 4. quán, nùṃamsa, 觀, sự quán tưởng. IV. Ngũ căn, Indriya, 五根, năm nguyên tắc kiểm soát: 1. tín, 'sraddhà*, 信, lòng tin; 2. tinh tấn, virya*, 精進, sự năng nổ; 3. Niệm, smṛiti*, 念, niệm tưởng; 4. định, sàṃadhi*, 定, tập định; 5. tuệ, prajñā*, 慧, trí tuệ. V. Ngũ lực, Bala, 五力 năm năng lực giống như Ngũ căn (Indriya), lực này được xem như là một loại nguyên lý mà nhờ đó lực kia được biểu hiện. VI. Thất giác chi, Bodhyanga, 七覺支, bảy yếu tố đưa đến sự chứng ngộ: 1. niệm, smṛiti*, 念, niệm tưởng; 2. trạch pháp, dharmapra-vicaya*, 擇法, một phán đoán rõ ràng về học thuyết đúng đắn; 3. tinh tấn, virya*, 精進, sự năng nổ; 4. hỷ, prīti*, sự vui mừng; 5. khinh an, pra'srabhi*, 輕安, sự an nghỉ; 6. định, sàṃadhi*, sự tập định; 7. Xả, upekṣhā*, 捨, sự xả bỏ; VII. Bát chánh đạo, Angikamārga, 八正道 tám con đường thanh khiết của sự chân chính: 1. chánh kiến, samyagdrishti, 正見, cái thấy đúng đắn; 2. chánh tư duy, *kalpa, 正思惟, sự suy nghĩ đúng đắn; 3. chánh ngữ, *vāg, 正語, sự nói năng đúng đắn; 4. Chánh nghiệp, *karmānta, 正業, sự hành xử đúng đắn; 5. Chánh mạng, *jīva, 正命, sự sinh hoạt đúng đắn; 6. Chánh cần, *vyāyāma, 正勤, sự nỗ lực đúng đắn; 7. Chánh niệm, *smṛiti, 正念, sự niệm tưởng đúng đắn; 8. Chánh định, *sāṃadhi, 正定, cái tâm được tập định cao độ.

Bodhisattva, ý nghĩa về, 菩提薩埵, 菩薩, 覺有情 vị cầu tìm giác ngộ không chỉ cho riêng mình mà cả cho những người khác, một tên khác của người theo Đại thừa;



Bodhisattvecchantiki'tra mahàmate àdiparinirvritàn sarvad-harmàn vi ditvātīyāntato na parinirvāti (66-11), 大慧 彼菩薩一闍提, 知一切法本來涅槃, 畢竟不入 (Đ). “Này Mahàmati, vị Bồ-tát nhất xiển đề biết rằng tất cả các sự vật đều ở trong Niết-bàn từ lúc khởi thủy, nên vẫn giữ mãi mãi không nhập Niết-bàn.

Bodhyangas, 菩提支, các yếu tố của sự chứng ngộ.

Brahma, 梵.

Brahmayāna, 梵乘

Bhàva, 法, 有, sự hiện hữu, hữu thể, đôi khi = dharma, đôi khi = lakshana. Trong các trường hợp sau đây, = dharma: Astitvam sarvabhàvànām (156-7), 見諸法實有, (N). Abhàvāt sarvadharmànām (156-9), 一切法若無 (N); sarvabhàva anutpannàniruddhah (198-1), 一切法不生不滅 (Đ). Bhàva là lakshana trong các vị dụ sau: Bhùtāvina'sāca svalakshanam notpadyate na nirudhyate (198-2), 大種不壞, 以其自相不生不滅 (Đ); Bhùto bhùtasvabhàvam na vijhāti (198-3), 大種不舍其自性 (Đ). *Bhàvabhàva*, 有無, hữu và phi hữu (vô).

Bhàvasvabhàva, 性自性 (T), 自性 (Đ), 諸法自性 (Đ), 法性 (Đ), lý do, hữu thể, tự tính, cái gồm nên bản thể của một sự vật. Na mahàmate yathà bàlaprithagjanair bhàvasvabhà vo vikalpyate tathà bhavati (163-16), 一切凡愚, 分別諸法, 而諸法性非如有 (Đ). “Này Mahàmati, bản chất của hiện hữu không phải như người ngu phân biệt nó”. Tatra vitatham iti mahàmate na tathà yathà bhàvasvabhàvah kalpyate (199-16f), 言虛妄者不如法性起顛倒見 (Đ). “Không phân biệt các sự vật đúng như các sự vật trong chính chúng nghĩa là hư vọng.” *Bhàvasva-*



bhàva ('sùnyatà), 自性空, cái không của tự tính, một trong bảy 'sùnyatà (không).

Bhàs'kara, 火, một danh hiệu của đức Phật.

Bhùta, 實, thực tính, thành tố (*mahàbhùta*, đại).

Bhùtakoti, 實際, giới hạn của thực tính.

Bhùtatà, 法性 (., Đ), thực tính. *Yanmayà... adhigatam sthitaivaishà dharmatà... tathatà bhùtatà...* (144-4f), 我所證真如常住法性 (Đ). “Điều mà ta thể chứng tức là cái bản chất thường trụ của các sự vật, như thị, thực tính, v.v...”

Bhùmi, 地, địa (cấp độ); 大地, đất. *Bodhisattvabhùmi*, 菩薩地, có mười Bồ-tát địa, đi dần lên dòng tiến của sự phát triển tâm linh của vị Bồ-tát, mà đỉnh điểm là sự thể chứng Phật tính. Kinh Thập Địa (*Da'sabhùmika - sùtra*) đặc biệt nhằm bàn về mười địa Bồ-tát. Xem ấn bản của J. Rahder, trong đó các phần kệ lại hầu như bị bỏ mất. Trong Lăng-già (chương về “*abhisamaya*”; sự khác biệt giữa vị Bồ-tát và Nhị thừa được nhấn mạnh, Nhị thừa không thể tiến quá địa thứ sáu và tại đó chư vị nhập Niết-bàn. Ở địa thứ bảy, vị Bồ-tát đi qua một kinh nghiệm tâm linh hoàn toàn mới, được gọi là *anàbhogacarya* và có thể được dịch là “một đời sống vô mục đích” (vô công dụng). Nhưng được hộ trì bởi thần lực của chư Phật là cái năng lực nhập vào các đại nguyện mà vị Bồ-tát thiết lập đầu tiên khi ngài mới khởi đầu sự nghiệp của ngài và giờ đây ngài thiết định nhiều phương pháp cứu độ khác nhau nhằm lợi lạc cho các đồng chúng sinh u mê lầm lạc của ngài. Nhưng, Lăng-già tiếp, từ quan điểm tuyệt đối về chân lý tối hậu (*paramārtha*) mà vị Bồ-tát đạt được, thì không có sự tiến bộ của tâm linh



như thế trong đời sống của ngài, vì ở đây quả thực không có sự tăng bậc (krama), không có sự thăng tiến tương tục (kramānusandhi 相續) mà riêng chân lý (dharma, 法) là không có tướng trạng (Nirabhāsa, 無影像) và tách ly hoàn toàn với sự phân biệt (vikalpa vikīrtadharmā). Tên của mười địa là: 1. Pramuditā (歡喜地); 2. Vimalā (離垢); 3. Prabhākari (發光); 4. Arcishmati (燄慧); 5. Sudurjayā 極難勝; 6. Abhimukhi, 現前; 7. Dūramgamā, 遠行; 8. Acalā, 不動; 9. Sābhumati, 善慧, và 10. Dharmameghā. 法雲. Xem bản dịch Pháp ngữ của Sylvain Lévi về Mahāyāna-sūtrālamkāra của Asanga, có diễn tả bằng bảng kê về từng địa.

Bhānti, 妄法, lầm lạc, sai lầm, *Bhāntistattvam* (107-3), 妄法是真實 (Đ). 迷惑法名為實 (N); 惑亂真實 (T); *Bhāntih 'sa'svatā*, (106-16), 妄法是常相 (Đ); 迷惑法常 (N); 惑亂常 (T).

Mattapurusha, 昏醉人, người say. *Yathāhi mattapurusho madyābhāvād vibudhyate* (135-14), 譬如昏醉人, 酒消然後悟 (Đ). “Giống như một người say tỉnh trí khi hiệu lực của rượu không còn nữa.”

Madhyamā, 中道, con đường ở giữa. *Vinivrittir vikalpasya pratipatsye ca madhyamā* (311-2), 亦離妄分別, 此行契中道 (Đ). “Khi phân biệt bị loại bỏ thì trung đạo được đạt đến”.

Manas, 意, ý thức hiểu theo nghĩa ý muốn hiện hữu.

Manomayakāra, 意生身, cái thân do ý sinh.

Manomayadharmakāya, 如來意成法身. Pháp thân của đức Như Lai theo ý nghĩa một cái thân do ý sinh.



Manovijnàna, 意識, cái thức tâm được quan niệm một cách mang tính chất tri thức hơn; thế giới của các đặc thù.

Manohyubhayasamcaram, 意俱二種行 (Đ),
Mạt-na vận hành theo hai cách.

Manyati, 思慮, suy nghĩ.

Mahà - augha, 暴流, dòng nước lớn. Yathà kshine mahà-augha taramgànàam asambhavah (127-12), 如大暴流尽波浪則不起 (Đ). “Giống như một dòng nước lớn có sức mạnh đã kiệt tận, sóng không còn bị quấy động trong nó nữa”.

Mahàkarunà, 大悲 大悲心, tình yêu rộng lớn, lòng đại từ bi. Bodhisattvā... purvapranidhānakripākaraṇopetā... (214-2,3) 菩薩便憶念本願大悲 (Đ). “Nhớ lại các bốn nguyện phát sinh từ một tấm lòng đại từ bi, chư vị Bồ-tát,...”

Mahāpranidhana, 大願, các lời nguyện lớn mà vị Bồ-tát thiết lập khi khởi đầu sự nghiệp tâm linh của ngài.

Mahābhūta, 大種, các thành tố chủ yếu.

Mahāmati, 大慧, người tham vấn chính trong Lăng-già (tức Bồ-tát Đại Tuệ)

Mahāyānaprabhāva, 大乘光明定 một Tam-ma-địa.

Mahāyogayogin, 大修行者, người dẫn mình vào sự tu tập lớn lao dẫn đến Phật địa.

Mahāsūnyatā, 大空, cái không thuộc mức độ cao nhất, tức là, paramāthāryajnāna, 第一義聖大空



Màmsacakshus, 肉眼, mắt [thịt] của người. Buddhya na màmī sacakshā (13-3), 以慧眼觀, 非肉眼觀 (Đ).

Māmsabhakshana, 肉食, sự ăn thịt.

Māyā, 幻, ảo thuật; *Māyāvishaya*, 幻境, cảnh giới của huyền ảo (huyền thuật).

Māyopama, 如幻, như ảo; *māyopamasamādhi*, 如幻三昧 Tam-ma-địa (Tam-muội, định) cao nhất trong Lăng-già; *māyopamasamādhikāya*, 140, 如幻三昧身, cái thân mà trong đó Tam-ma-địa này được thể chứng.

Mārga, 道, con đường, *mārgamashtamgikam*, 八支道 tám con đường. Xem Bodhipakshya; *maryasatya*, 道諦.

Muni, 牟尼

Mūlatathāgata, 根本如來, đức Như Lai căn bản = Dharmakāya (Pháp thân), Dharmatā buddha (Pháp tính Phật)

Mrigatrishnā, 陽炎, 鹿渴, cái khát của nai, *fata morgana* (ảo hóa).

Mritparamānu, 泥微塵, bụi đất, **byomritpindo na cānyo nānanyah* (38-9), 泥團與微塵, 非異不非異 (Đ), “Một khối đất sét thì không khác cũng không phải không khác với các hạt bụi (nguyên tử) của nó.”

Maitrivihāri, 安住慈心, những người an trú trong lòng từ bi.

Moksha, 解脫, sự giải thoát.

Moha, 癡, si dại, một trong tam độc.



Maunatathàgata, đức Như Lai trong tịch lặng = mùlatathàgata: không có từ nào tương ứng với từ này trong các bản dịch Hoa ngữ.

Maulatathàgata, 根本如來, đức Như Lai căn bản.

Yathàtathyadar'sana, 如實印, dấu ấn của như như vimokshatrayàdhigatayàthàtathyamudràsumudrità bhavasvabhàveshu pratyàtmàdhigatayà buddhyà pratyakshavihàrino bhavishyanti nàstyastitva vastivivarjitàh (166-3,5). 得三解脫, 如實印所印, 於性自性, 得緣自覺觀察住, 雖有無事見相 (T); 得三解脫門, 得已以如實印善印諸法 自身內諸智慧觀察 雖有無見 (N) 悟三解脫門 獲如實印, 見法自性, 了聖境界, 遠離有無一切諸著 (Đ). “Hãy để cho tất cả các chúng sinh thể chứng ba sự giải thoát, hãy được in dấu hân hoi bằng dấu ấn của như như, hãy trú trong sự hiểu biết trực giác về tự tính của các sự vật là cái phải được đạt bằng khả năng tự nội của sự thể chứng và hãy ngưng dứt cái nhìn các sự vật trong khía cạnh tương đối của chúng.”

Yathàbhùtam, 實, đúng thực, đúng như nó là.

Yathàbhùtasvalakshanàvasthànavasthitam, 如實相自相分齊住 (T); 住如實處 (Đ); 住於自相如實法中 (N). “Trú tại chỗ mà trong đó thực tính vẫn ở trong cái căn gốc của nó.”

Yathàbhùtārthasthànadar'sana, Tatra nirvānam iti mahāmāte (200-6), 123; 大慧, 言涅槃者, 見如實處 (Đ); ... 如真實義見 (T); ... 謂見諸法如實住處 (N). “Này Mahāmāti, Niết-bàn nghĩa là thấy suốt vào trú xứ của thực tính trong ý nghĩa chân thực của nó.” Trú xứ của thực tính là nơi mà một sự vật tự nó trú, và chúng ta đọc thấy



trong Lăng-già như sau (178-15): avasthàne 'vatishtata iti na pravartata ity artho..., 自處住者, 是不起義 (Đ). “Trú trong chính cái chỗ của mình nghĩa là không xao động, [tức là mãi mãi tĩnh lặng]”.

Yathàbhùtāvasthānadar'sana, *m sarvadharmānām yaduta svacittadris'yamātrāvātārah (112-6), 如實處見一切法者, 謂起(超)自心現量 (T); 云何住如實見, 謂入自身見諸法故 (N); 見一切如實法者, 謂能了達唯心所見 (Đ). “Nhìn thấy suốt vào trú xứ của thực tính đúng như nó” nghĩa là “thông hiểu rằng chỉ có cái được nhìn thấy từ chính cái tâm mình, [chứ không có thế giới nào bên ngoài như thế cả]”.

Yathārutārthābhiniṣṭa, 隨言取義 (Đ); 如說而取著 (N), “Chấp vào văn tự mà cho rằng văn tự hoàn toàn phù hợp với ý nghĩa.”

Yathārutārthābhinive'sasamdḥau na prapātata (164-14), 不墮如言取義深密執着 (Đ); 不墮如所說義計著相續 (T); 不墮執著諸法相續不相續 (N). Bản Ngụy hình như rất khác với cả bản Tống lẫn bản Đường. Nhưng bản Ngụy và cả bản Tống đều cùng đồng ý hiểu samdhi là 相續 (kết hợp hay tương tục) trong khi bản Đường hiểu là 深密 (ý nghĩa sâu kín). Tôi theo cách hiểu của bản Đường.

Yathālabdham (ở cuối bộ Lăng-già Tạng ngữ), trong chừng mức có thể chấp nhận được, hay có thể có giá trị.

Yāna, 乘, thừa (chiếc xe). Phật học đưa người ta từ bờ sinh và tử bên này sang bờ Niết-bàn bên kia đã được so sánh với một chiếc xe chuyên chở ngay từ thời đầu của Phật giáo.



Yugàntàgni, 劫火, lửa ở vào lúc tận cùng của thế giới.

Yukti, 如實, chân lý; 相應 (轉變), sự tương hợp, tương ứng, sự chuyển biến; *yuktivikalpa*, 理分別, lý luận về sự hiện hữu của một cái ngã, một trong mười hai sự phân biệt sai lầm.

Yoga, 瑜伽, 修行, sự tu tập; *Yogin*, 修行者, người tu hành.

Ranga, 觀伎衆 (T, Đ), 伎兒 (N), sân khấu, kịch nghệ - *Natavan nrityate cittam mano vidùshasàdri'sam, vijnanam pancabhish sàrdham dri'syam kalpeti rangavat* (224-2,3). 心如工伎兒, 意如和支者, 五識爲伴侶, 妄心觀支衆 (T, Đ); 心如工伎兒, 意如狡猾者, 意識及五識, 虛妄取境界, 如支兒和合, 誑惑於凡夫 (N).

Ràkshasa, 羅刹, một loại quỷ sống ở Lanka (Lăng-già) dưới sự lãnh đạo của Ràvana.

Ràga, 貪, tham, muốn có.

Ràgadveshamoha, 貪瞋癡, được gọi là ba thứ độc (三毒).

Ràma, 羅摩, tên của một vị anh hùng.

Ruta, 文字, 語, từ ngữ, lời. *Katham ca bhagavan bodhisattvo mahàsattvo yathàrutàrthagrahi na bhavati* (154-9,10), 世尊, 菩薩摩訶薩何故不應依語取義 (Đ). “Bạch Thế Tôn, thế nào là một vị Bồ-tát Ma-ha-tát không nên nắm ý nghĩa theo từ ngữ?”

Rutàrtha, 語與義, từ ngữ và ý nghĩa. *Rutàrthaku'salo bodhisattvo mahàsattvo rutam arthad anyannanyad iti*



samanupa'syati, artham ca rutat (155-5.6), 菩薩摩訶薩
善於語義 , 知語與義 , 不一不異 , 義之與語 ,
亦復如是 (Đ). “Vị Bồ-tát Ma-ha-tát thành thực với từ ngữ
và ý nghĩa, nhận biết rằng từ ngữ không khác cũng không
phải không khác với ý nghĩa, và ngược lại.”

Rùpa, 色 , hình tướng, sự hiện hữu có tính cách vật
chất; *Rùpakàya*, 色身 , cái thân thể vật lý; *Rùpadhātu*, 色
界 , thế giới của hình sắc, thế giới vật chất; *Rùpalakshana*,
色相 , các đặc trưng thuộc thân thể; *Rùpaloka*, 色界 , thế
giới của hình sắc; *Rùpasvabhāva*, 色自相 , tự tính của thế
giới bên ngoài.

Lakshana, 相 , khía cạnh, dấu hiệu, vẻ bên ngoài.
Àbhāsa và Nimitta đều được dịch là 相 , và các bản kinh
Hoa ngữ thường lẫn lộn hai từ ấy với nhau. Lăng-già thường
trở nghĩa các “dấu hiệu” đặc thù mà do đó một sự vật được
ghi nhận là khác với sự vật khác; nimitta là “vẻ bên ngoài”
hay “hình thức cụ thể”; trong khi àbhāsa không được dùng
bằng chính nó trong Lăng-già mà lại được dùng theo hình
thức phủ định của nó, anābhāsa hay nirābhāsa, nghĩa là
“không có hình ảnh”, hay “không có bóng dáng”, tức là
“vượt khỏi phạm vi của các giác quan”. Lakshyalakshana,
cái nêu định và cái được nêu định. Loại phản đề này xuất
hiện khắp Lăng-già; Lakshanavikalpa, một trong mười hai
sự phân biệt sai lầm; Lakshana'sūnyatā, cái không về hình
tướng, một loại 'sūnyatā (không).

Lokam vijnaptimātram (ca drishyaugham dharma-
pudgalam, (270-1), 如是諸世間 , 唯有假施設 , 諸見如
暴流 , 行於人法中 (Đ); 但心如是是 , 我法如暴水 (N).
“Thế giới chỉ là sự cấu trúc có tính cách chủ quan; nhiều
kiến giải khác nhau về nó sôi nổi như một dòng thác [xác



tín cái thực tính của] một ngã linh hồn và của một thế giới bên ngoài”.

Vajragarbha, 金剛藏, người thuyết giảng chính trong kinh Thập Địa (Da'sabhùnika-sùtra), là vị được đức Phật cảm ứng, tranh luận với Vimukticandra (解脱月). Sự việc Vajragarbha là vị Bồ-tát độc nhất được nói đến trong Lăng-già ngoài người đối thoại chính của kinh, Mahamati, đã chứng tỏ kinh này có liên hệ một cách nào đó với kinh Thập Địa hay kinh Hoa Nghiêm (Avatamsaka sutra).

Vajradhātu, 金剛界, vũ trụ được nhìn như là sự thể hiện của đức Phật Vairocana (Kim Cang) mà hình ảnh của Ngài được phản chiếu trong tâm của mọi chúng sinh. Xem thêm Garbhako'sadhātu.

Vajrapāṇi, 金剛手, nghĩa đen là người cầm lưỡi tầm sét, một vị thần Phật giáo, theo đức Phật và hộ trì Ngài trong mọi lúc.

Vajravimbopama, 金剛喻定 hay, 三昧, một Tam-ma-địa. Đây là Tam-ma-địa cao nhất đạt được bởi người tu Phật, là vị nhờ Tam-ma-địa này mà đoạn diệt cái hình thức tinh tế nhất của kle'sa (phiền não) như thể vị ấy sử dụng lưỡi tầm sét. (Xem cuốn Abhidarmako'sa, Louis de la Vallée Poussin, chương VI, các tr. 228f.)

Vajrasamhatanakāyo nirmītakāyam dar'sayet, 世尊金剛體, 權現於化身 (Nghĩa Tịnh).

Varuna, 如水者 (Đ), hay 水神, Thần sông, một trong vô số danh hiệu của đức Phật nhờ đó Ngài được vô số loại chúng sinh chấp nhận.

Vasumdhara, 大地, trái đất như là chỗ chứa của cải.



Va'savartin, 自在, điều ngự các sự vật. Đức Phật được xem là Sarvayogava'savartin (11-16), 於觀自在, acintyadharmakàya'savartin, (154-14), 不思議自在法身, sarvadharmànàbhogava'savartin (181-1), 於一切法悉得自在 (Đ, trong đó không có 無功用) v.v...

Va'sita, 自在, sự tự điều ngự. Mười sự điều ngự hay tự tại như được tả trong Hoa Nghiêm ('Sikshàna, XXXVIII và LV) là: 1. Àyurva'sita, 命自在, sự điều ngự về thời gian của đời sống; 2. Citta*, 心自在, sự điều ngự cái tâm có thể đi vào mọi hình thức có thể có được của sự tự tập định; 3. Parishkàra*, 資具 (hay 財) 自在, năng lực về vô số trang nghiêm nhờ đó vị Bồ-tát làm phong phú các thế giới; 4. Karma*, 業自在, chịu nhận sự hành tác của nghiệp theo trường hợp cần thiết; 5. Upapatti*, 受生 (hay 生) 自在, điều ngự sự sinh đẻ ngài có thể sinh ra trong bất cứ thế giới nào; 6. Adhimukti*, 解自在, năng lực nhìn thấy chư Phật đầy khắp vũ trụ; 7. Pranidhàna*, 願自在, năng lực đạt chứng ngộ bất cứ lúc nào và bất cứ ở đâu như ngài muốn; 8. Riddhi*, 神力 (hay 如意) 自在, năng lực thi triển mọi loại công việc kỳ diệu; 9. Dharma*, 法自在, khả năng giảng dạy Phật học trong tất cả các khía cạnh có thể có của Phật học và 10. Jnàna*, 智自在, năng lực hiểu biết mà nhờ đó ngài phát hiện trong mỗi ý tưởng của ngài những năng lực kỳ diệu và sự an tịnh toàn hảo (abhaya) của đức Như Lai đưa đến sự thể chứng Bồ-đề (Bodhi).

Vastu, 本有, 妙物, 事, 事物, sự kiện, dữ kiện, thực tính. Vastu là một từ linh động, thường có từ 事 dành cho nó nhưng ta cũng thường gặp nhiều biến nghĩa của nó. Ví dụ, để dịch vidyate tathatàvastu (147-6), bản Đường dùng, 真如妙物, bản Ngụy dùng 如真本有, và bản Tống. 有事悉如如. Citravastuva (108-8) được dịch là 種種



事物 trong bản Đường và 種種法體 trong bản Ngụy; và na vastu nàvastu (108-9) là 非郎是物, 亦非非物 (T). Tuy nhiên, nói rộng ra, vastu (事) nghĩa là một đối tượng (sự vật) đặc thù được cái tâm phân biệt, nhưng nó cũng có thể trở thực tính tối hậu được quan niệm như là một đối tượng của trực giác siêu việt.

Vastuprativikalpajnàna, 事分別識, tức là cái tâm thực nghiệm hay tâm thức theo nghĩa khả năng phân biệt các sự vật đặc thù.

Vàksamata, 語平等, sự bình đẳng của hết thầy chư Như Lai về mặt năng lực điều động các âm thanh và ngôn ngữ của chư Vị.

Vàgaksharasamyogavikalpa, (云何爲語), 謂言字妄相和合 (T), “sự phân biệt sai lầm hòa hợp với [tức là như được diễn tả trong] các từ ngữ và âm tiết”.

Vàgvikalpabuddhigocara, 言語分別智境, Paramàrthas tu mahàmate àryajnànapratyàtmagatigamyo na vagvikalpabuddhigocarāh tena vikalpo nodbhāvayati paramàrtham (87-12,13), 第一義者是聖智自內證境, 非言語分別智境, 言語分別不能顯不 (Đ). Bản Tống chủ yếu là đồng ý với bản Đường nhưng bản Ngụy trong những trường hợp khác thì đẩy xa nghĩa: 第一義者, 聖智內證非言語法是境界, 以言語能了彼境界 (N). “Chân lý tối hậu trở vào sự thể chứng cái trí tuệ tối thượng trong tâm thức sâu thẳm nhất, và không thuộc phạm vi của ngôn từ và cái tri thức phân biệt; sự phân biệt như thế không thể phát hiện được chân lý tối hậu.” Nhưng ngọn đèn ngôn từ là có ích lợi cho việc soi sáng con đường đưa đến chứng ngộ tối hậu. Vàgvikalparutapradipena bodhisattvā vàgvi-



kalparabritàh svapratyàtmàryagatim anupravi'santi (155-11),
 菩薩因語言燈八難言說自證境界 (Đ).

Vàsanà, 習氣 薰習, ấn tượng, ký ức, tập khí xông ướp; **Vasanàvija**, các hạt giống tập khí (huân tập chủng tử) mọi hành động, tâm linh và vật lý, tạo ra những chủng tử (hạt mầm) của nó, những chủng tử này được gieo trong A-lại-da để được nảy mầm về sau dưới những điều kiện thuận lợi. Trong trường phái Duy Thức của Vô Trước và Thế Thân, ý niệm này đóng một vai trò quan trọng.

Vikalpa, 分別, sự phân biệt (sai lầm). Trong Lăng-già, phân biệt trái nghịch với sự hiểu biết trực giác là sự hiểu biết vượt ngoài phân biệt (avikalpa). Trong cuộc sống thế tục hàng ngày, vikalpa, nếu được xử lý một cách đúng hợp, sẽ vận hành để sản sinh những hiệu quả tốt, nhưng nó không thể đi vào sâu tới tâm thức mà chân lý tối hậu nằm ẩn trong đó. Để đánh thức chân lý ra khỏi một giấc ngủ sâu, vikalpa phải bị từ bỏ. Do đó mà Lăng-già có những lý lẽ mạnh mẽ để chống lại sự phân biệt. Những thứ sau đây được xem là đồng nghĩa với vikalpa, có nghĩa là tất cả chúng đều là những sản phẩm của sự phân biệt: *Āyur ushmātha vijnānam vikalpasya vi'seshanam* (323-2,3), 壽, (命 N), 及於煖識, 阿賴 (梨, N) 耶命根 意及與意識, 皆分別異名 (Đ).

Vikalpapratyaya, các điều kiện của phân biệt; **prapanca*, 分別戲論, sự phân biệt và sự lý luận lang bang; **mātra*, 唯分別, **mātram tribhavam* (bāhyam artham na vidyate, 186-16), 三有唯分別 (外境悉無有), “ba cõi chỉ là [sản phẩm của] phân biệt, không có một cái gì như là thế giới bên ngoài cả” **lakṣaṇagrāhābhīnive'sapra - śthāpikā (buddhi)*, 取相分別執着智, cái làm cho



người ta chấp vào các tướng trạng của đặc thù và tiến hành sự phân biệt sai lầm. Cái Buddhi này trái nghịch với Pravicya (觀察智) (*Nirabhāsa*) *vikalpa viviktadharma*, 無所有妄想寂滅法, cái chân lý vô tướng và tách khỏi phân biệt. Xem thêm *Viviktadharma*, 寂滅之法, sự cô tịch, cái tĩnh lặng thường hằng.

Vikridita, 遊戲, nguyên nghĩa là sự giải trí, tiêu khiển. Đây là một khái niệm quan trọng miêu tả cuộc sống của một vị Bồ-tát thoát khỏi mọi hình thức câu thúc và cưỡng ép. Nó giống như đời sống của ngỗng trên không và của hoa hệ ngoài đồng và tuy vậy trong ngài lại có một tấm lòng từ bi rộng lớn luôn luôn vận hành một cách tự tại và viên mãn = *Lalita*.

Vicàràparapraneya, *svapratyātma*buddhyā (133-11), (自覺) 觀察不由於他 (T), quán sát bằng cái trí của chính mình, không dựa vào kẻ khác.

Vicikitsā, 疑, sự nghi ngờ.

Vicitratva, hay *vicitratā*, 種種, sự nhiều, sự đa phức, đa dạng.

Viciyate, phân chia, sắp đặt theo thứ tự; nhưng các dịch giả Trung Hoa hiểu là “tích tập một cách rộng rãi”. *Manāsā ca viciyate* (46-17). 意能廣積集 (Đ); 意名廣採集 (T); 意能觀察境 (N). Ở tr. 302 chúng ta đọc thấy “*jñānena ca viciyate*”, 智於中分別 (N); và ở tr. 158 “*jñānena vidhiyate*”, 不採集爲智 (T); 智能了分別 (N); 觀察法爲智 (Đ). Xem thêm *Vidhiyate* và *Cittena ciyate karma*.

Vijānati, phân biệt rõ, nhận biết. *Vijñānena vijānati dri'syam kalpeti pancabhih* (46-18), 了別故名識, 對現



境說五 (Đ); 諸識識所識 , 現等境說五 (T); 識能了所識, 五識現分別 (N). “Sự nhận biết tiến hành bằng Thức (Vijnàna), trong khi sự phân biệt về những gì được bày ra [như một thế giới bên ngoài] được thực hiện bởi năm [Thức]”.

Vijnapti, sự biểu thị, trình bày. Được dịch theo nhiều cách khác nhau trong các bản Hoa ngữ: 1. 說 hay, 識, na svabhàvo na vijnaptir na vastu na ca àlayah (167-16), 無自性無說, 無事無依處 (Đ); 無相續 (T); 無自體無識, 無阿梨耶識 (N). 2. 假名, 設言教, 施設名, nimittam vastu vijnaptim manovispanditam ca tat (186-9) 相事設言教, 意亂極震掉 (T), 相事及假名, 心意所受用 (N); 假名諸事相, 動亂於心識 (Đ). Vijnaptimàtravyavasthànam (169-5), 是施設量建立 (T), 境界唯是假名 (Đ); 善知唯是內心 (? N đi lệch nhiều và khó tìm được bản gốc). 3. 表示 (Đ), Cittam vikalpo vijnaptir mano vijnànam eva ca (323-17), 心意及與識, 分別與表示 (Đ); 心分別及識, 意及於意識 (N). 4. 假施設, lokam vijnaptimàtram (“Sagàthakam” 44), 如是諸世間, 唯有假施設 (Đ); 但心如是見 (N, có lẽ từ một bản khác). 5. Vijnapti xuất hiện trong những ý mạch khác trong đó Hoa ngữ tỏ ra có tính chất thiếu nhất quán: Vijnaptimàtram tribhavam (“Sagathakan” 77), 三界唯是心 (Đ, N). Param àlayavijnànam vijnaptir àlayam punah (“Sagathakam” 59), 顯示阿賴耶, 殊勝之識藏 (Đ); 阿賴耶本藏, 意及於意識 (N). Tarkavijnaptivarjitam (Sagà-28), 離於妄計度 (Đ), 離於諸覺觀 (N). Dehah pratishtà bhoga's ca gràhya vijnaptayas trayah, manodgrahavijnaptivikalpo gràhakàs trayah (“Sagà...” kệ 72) 身資及所住, 此三為所取, 意取及分別, 此三為法取 (Đ). Bản Ngụy không có gì tương đương cả, trong khi bản Đường không có vijnapti; nhưng thân thể, tài sản và trú xứ, Mạt-na, sự thủ nhiếp và sự phân biệt - những thứ này hiển nhiên là vijnapti, tức



những ý niệm hay những biểu thị. *Vijnaptimàtra*, 唯識 hay 假施設, chỉ những ý niệm, **vyavasthànam* (164-5), 境界唯是假名 (Đ). *Vijnaptidvayavarijta*, 遠離於二取 (Đ, 教 T), thoát khỏi sự nhận biết có tính cách nhị biên. *Dvāram hi paramārthasya vijnaptidvaya varjitam, yānatrayavyavasthānam nirābhāse kutah* (65-13,14), 第一義法門, 遠離於二取 (教), 住於無境界 (無所有), 何建立三乘 (Đ, T); 建立於三乘, 為住寂靜處 (N). Bản Ngụy rất khác ở phần dịch nửa sau của câu kệ, nhưng bản Tống và bản Ngụy đều đồng ý trong việc dùng để dịch các từ tương đương với *vijnapti*. Tôi cho *vijnapti* trong trường hợp này có nghĩa là “sự lĩnh hội”, tức “sự nhận biết”. *Vijnaptivishaya*, lĩnh vực của biểu thị. *Atha canyonyābhinna lakṣhanasahitā pravartante vijnaptivishayaparicchede* (44-18). Đây là một trong những câu khó hiểu khi nó được nhìn từ nhiều cách dịch khác nhau dành cho nó. 教俱時而起, 無差別相, 各了自境 (Đ); 而被各各壞相俱轉, 分別境界段差別 (T); ý nghĩa của câu này khó vạch ra; 而彼各各不異相, 俱現分別境界 (N). Rõ ràng là ở đây bản Ngụy và bản Tống đều dùng 分別 để dịch *vijnapti*.

Vijnāna, 識, sự nhận thức, sự phân biệt, ý thức, nhưng mỗi từ này đều không bao gồm hết ý nghĩa chứa đựng trong *vijnāna*, trong cuốn sách này, từ này được để nguyên không dịch⁽¹⁾; *Vijnānamàtra* = *Vijnaptimàtra*, nhưng trong trường hợp này, nên hiểu *vijnāna* theo nghĩa sự hiểu biết (nhận thức) về khía cạnh tương đối của hiện hữu. *Vijnānamātram* bấy giờ sẽ có nghĩa rằng sự hiện hữu chỉ có tính cách tương đối; *Vijnānataranga*, 識浪, những cơn sóng tâm (ý) thức.

(1) Phần dịch Việt ngữ thường dùng từ Thức để dịch *Vijnāna*.



Vijnàna, 識, cái biết (trí) tương đối. Từ này cũng được tất cả các dịch giả Trung Hoa dịch là 識 ngay cả khi nó được dùng trong trường hợp này theo nghĩa đối lập với jnàna trong ý nghĩa trí thức đơn thuần. Jnàna là cái trí siêu việt thuộc các chủ đề như sự bất tử, sự phi tương đối, cái bất khả đắc, v.v... trong khi Vijnàna bị ràng buộc với tính nhị biên của các sự vật.

Vitatham, 虛妄 (Đ), 不如實 (T), 顛倒 (N), sự hư ngụy. Tatra vitatham iti mahàmate na tathà yathà bhàvasvabhàvah kalpyate nàpyanyathà (199-17). 顛倒者如必分別, 此法如是如是, 而彼法不如是如是 (N); 不如實者不爾如性自性 妄想亦不異 (T); 虛妄者不如法性起顛倒見 (Đ).

Vitarka, 計度, 臆度, sự suy diễn, sự ước đoán. Trong Abhidharmako'sa (A-tỳ-đạt-ma-câu-xá), từ này thường được dịch là 尋 (sự suy nghĩ) và được thấy có kèm vicàra (伺, sự tầm cứu). Thàgatà na vitarka yanti na vyavacaryanti (240-7), 如來無覺無觀 (Đ, N); 如來 (常定故) 亦無慮亦無察 (T). Vitarkadar'sana: Ayam tathàgatagarbhàlaya vijnànagocarah sarva'sràvakapratyekabuddhatirthyavitarkadar'sanànàm prakritipari'suddho 'pi sanna'suddha ivàgantukle'sopakhishtatayà... (222-14f), 此如來藏藏識, 一切聲聞緣覺心想所見 雖自性淨, 客塵所覆故猶見不淨 (T); 此如來心阿梨耶識如來藏諸境界, 一切聲聞辟支佛諸外道皆不能分別, 何以故, 以如來藏是清淨相, 客塵煩惱, 垢染不淨, (N); 此如來藏藏識, 本性清淨, 客塵所染, 而為不淨, 一切二乘及諸外道臆臆度起見, 不能現證 (Đ). “Cảnh giới (lĩnh vực) này của Như Lai tạng vốn là [một tên gọi khác của] A-lại-da thức, vượt khỏi những kiến giải được đặt căn bản trên sự tưởng tượng của hàng Thanh văn, Duyên giác và của các triết gia, dù



bản chất của nó là thanh tịnh nhưng nó bị mất sự thanh tịnh này vì có thể nói, nó bị ô nhiễm vì bụi bặm bên ngoài.”

Vidùsha, người phụ họa (trò, đàn...); *mano vidùshasàdri'sam* (224-2), 意如和伎者 (Đ).

Vidhiyate, 觀察 (?Đ), 了分別 (N), 不採集 (?T), sắp xếp.

Vinàyaka, 勝導者 (Đ), 廣導者 (T), 將者 (N), người gỡ bỏ mọi chướng ngại.

Viparyāsa, 顛倒, sự mê lầm, sự lẫn lộn. *Bhṛāntir āryānām viparyāsaviparyāsavarjitā* (106-14,15). 諸聖於此惑亂, 不起顛倒覺, 非不顛倒覺 (T); 諸聖人迷惑法中不生顛倒心, 亦不生實心 (N); 諸聖者於妄法中, 不起顛倒非顛倒覺 (Đ). “Đối với bậc trí [những gì thường phải được xem là] một sự lầm lẫn, [tức là, cái thế giới của các đặc thù này] vẫn không biểu hiện là điên đảo hoặc phi điên đảo”.

Vipāka, 成就; 異熟, sự làm cho (trở nên) chín muồi, thành thực. *Vipākaja* (-buddha), 報生佛; *Vipākabuddha* (異熟佛?), 報佛; *Vipākasthabuddha*, 報(住)佛, (異熟住佛?).

Vibhāvana, 觀察 (Đ), 善分別 (T) 善知 (N), sự thấu hiểu. *Svacitta dri'syavibhavanataya* (79-18), 觀自心所現故 (Đ), “Do bởi sự thông hiểu rằng thế giới là biểu hiện của chính cái tâm mình”.

Vimoksha, 解說, sự giải thoát, **mukha*, 解脫門, lối vào giải thoát; **traya*, 三解脫, ba sự giải thoát, đó là: 1. 'Sūnyatā (空, không), 2. Animitta (無相, vô tướng), 3. Aprāṇihita (無願, vô nguyện); cả ba cũng được gọi là ba Tam-ma-địa.



Vivarjana, thoát khỏi. Utpàdasthitibhangadrishti vivarjanataya (80-1), 遠離生住滅見故, “Do bởi sự thoát khỏi cái kiến giải [được đặt căn bản trên cái thực tính] của sinh, trụ và diệt”.

Vivikta,寂滅, (Đ), 寂靜 (T, N), bị đứt đoạn, cô độc, một mình, mãi mãi tịch lặng; **dharma*, 寂滅之法, cái đơn độc, cái chân lý đơn độc. Na... paramàrthe kramo na kramàmusamdhir niràbhàsavikalpa viviktadharmopade'sat (215-7,8) 第一義中亦無次第, 無次第行, 諸法寂靜亦如虛空 (N); 於第一義無次第相續說, 無所有妄想寂滅法 (T); 第一義中, 無有次第, 亦相續遠一切境界分別, 此則名寂滅之法 (Đ). *Viviktadharmamatibuddhi*, 寂滅慧 (Đ), 寂滅智慧覺 (T); 知覺諸法寂靜, (N).

Vivecya, 觀察 (thực tính) được phân biệt (với sự hư ngụy).

Vi'suddhi, 清淨, sự thanh tịnh hay sự thanh tịnh hóa.

Vishaya, 境界, sự cá biệt, thế giới bên ngoài, thế giới của những đặc thù; thường có thể phân biệt với artha có nghĩa là mỗi môi trường giác quan (trần) đặc thù (riêng) hay một đối tượng giác quan đặc thù; **pavana*, 境界風, ngọn gió đối tượng tính; **paricchedalakshana*, 差別境相, khía cạnh của đặc thù.

Visamyoga, 雜繫果, thoát khỏi sự ràng buộc một trong năm “quả” (phala), V.

Virya, 精進, sự tinh tấn, một trong năm đức hạnh của sự toàn hảo (Ba-la-mật - Paramità).

Vritti, 轉, sự chuyển biến, phân hóa.



Vaipākika Buddha, 報佛,

Vyavasthānam, 建立, kiến lập; 安立, một chỗ yên nghỉ. Cittamātram vyavasthānam kudrishtyā na prasidati (54-16), 心量安立處, 惡見所不樂 (T); 唯心所安心, 惡見者不信 (Đ); 但心安住處, 惡見不能淨 (N), 說但是於心, 邪見不能淨 (N trong phần “Tổng kệ”, 439). Xem thêm Vijnaptimātra vyavasthānam.

Vyavahāra, 世俗, cách suy nghĩ thế tục. Na cotpādyam na cotpannah pratyayo’pi na kim ca na, samvidyante kvacit kecid vyavahāras tu kathyate (85-8,9). 無法生所生, 亦復無因緣, 但隨世俗故, 而說有生滅 (Đ); 非已生當生, 亦復無因緣, 一切無所有, 斯皆無言說 (T); 如是等諸法, 自體是空無, 亦無有住處, 為世間說有 (N). “Không có gì được sinh tạo, không có gì đang sinh tạo và cả nhân duyên cũng không ở đâu cả; không có cái gì hiện hữu, không ở đâu có hiện hữu, nhưng để phù hợp với kinh nghiệm thế tục của chúng ta mà nói đến [chúng như là những sự vật hiện hữu thực sự]”.

Vyāsa, 毗耶娑, một nhà hiền triết nổi danh.

Vyāvṛitti, 轉依, sự chuyển biến, sự chuyển lặt, (hay đột chuyển). Manovijñānavyāvṛittam cittam kàlūshyavarjitam (296-11), 意識若轉依, 心貝離濁亂 (Đ).

’Sakra, 帝釋天

’Samathasukha, 奢摩多樂, hạnh phúc của sự tịch tĩnh. ’Samatha là kỹ thuật thực hành giữ tâm thanh tịnh và không bị rối loạn bởi những tư tưởng và phiền não xấu; trong khi Vipā’syanā (觀 hay 毘鉢舍那) là sự thiên định gắn tâm của mình vào một chủ đề hay mệnh đề cụ thể. Khi tâm được tịch lặng bằng ’Samatha (chỉ), nó sẵn sàng cho



một loại hoạt động cao hơn của trí. Tuy nhiên, Lăng-già không nêu tỏ rõ ràng về điểm này bằng Đại Thừa Khởi Tín.

'**Sarira**, 舍利, 體, 身; '**Sariravat**, 如舍利, như xá-lợi, rắn chắc, chất không thể bị hủy hoại. Ato jnànàtmakàs tathàgatà jnàna'sriràh (20-2,3). 是故如來以智為體 以智為身 (Đ); 如來為智身智體 (N). '**Sariravatam hi mahàmate nà'so bhavati, nà'sariravatam dharma's cà'sarirah** (232-14,16). Bản Tống dịch là: 大慧, 身法者有壞, 如來法身非是法身; bản Ngụy: 大慧, 一切有身皆是無常磨滅之法 非無身故, 諸佛如來, 唯法身故; bản Đường, 大慧, 以有身故, 而有滅壞, 法身無身, 故無滅壞. Trong khi cả ba bản dịch Hoa ngữ này đều có "dharmakàya" (法身), thì bản Phạn ngữ chỉ có "dharma". "Những ai có thân thể [vật chất] thì phải chịu sự đoạn diệt chứ những ai không có thân thể thì không bị như thế, và Dharma (pháp) thì không có thân thể".

'**Sa'savishàna**, 兔角, sừng thỏ - Thuật ngữ này thường đi cặp với kùrmaropa 龜毛, lông rùa. Một trong những so sánh hay được các học giả Phật học dùng để cố gắng minh họa bản chất của hiện hữu như là vừa thực vừa không thực.

'**Sànti**, 寂靜, 寂滅, sự tịch lặng.

'**Sà'svata**, 常, trái với uccheda (斷); thường hằng, không thay đổi; 'sà'svata - uccheda, 常斷. '**Sà'svatocchedavarja's ca lokah** (22-10), 世間遠離於斷常 (Đ). '**Sà'svata vada**, 常見, trường phái triết học chủ trương sự thường hằng của hiện hữu đúng như hiện hữu.

'**Sila**, 戒, đạo đức, một trong sáu Pàramitā (Ba-la-mật).



'Silavrataparàmar'sa, 戒禁取, chấp vào cái công hạnh phát sinh do sự tuân thủ giới luật đạo đức. Một trong ba mối thắt buộc (三結, tam kết, samyoga) trói chặt những người theo Nhị thừa. Xem thêm Satkàyàdrishti và vicikitsà.

'Suka, 戌迦, một trong những danh hiệu của đức Phật, không có từ nào tương ứng với từ này trong bản Tống và bản Ngụy. Cũng là tên của một tùy tướng của Ravana.

'Suddhi satyātman, cái ngã thực sự thanh khiết.

'Sùnya, hay **'Sùnyatà**, 舜若多, 空, không, sự trống rỗng, không có gì. Phật giáo Đại thừa thường được đồng nhất hóa với triết học 'Sùnyatà (Không tính) điều này là đúng về mặt nó phủ nhận cái lý thuyết về bản thể mà các trường phái duy thực của Phật giáo chủ trương, nhưng chúng ta phải nhớ rằng Đại thừa có cái khía cạnh tích cực của nó luôn luôn kèm theo với học thuyết Không tính của nó. Khía cạnh tích cực này gọi là học thuyết như như hay như thị (tathatà). Lăng-già luôn luôn cẩn thận làm cân bằng 'Sùnyatà với Tathatà, hay cẩn thận nhấn mạnh rằng khi thế giới được nhìn như là 'Sùnya, Không, thì nó được người ta nắm bắt về cái như như của nó. Dĩ nhiên, một học thuyết như thế này vượt qua cái nhìn luận lý được đặt căn bản trên sự nhận biết suy diễn vì nó thuộc phạm vi của trực giác mà theo thuật ngữ của Lăng-già, là sự thể chứng cái trí tuệ tối thượng trong tâm thức sâu thẳm nhất. Iha'sari putra rùpam 'sùnyatà, 'sùnyataiva rùpam, yad rùpam sà 'sùnyatà, yà'sùnyatà tad rùpam (Prajnàpàramitāhridaya), 舍利子, (色是空空是色) 色不異空, 空不異色, 色即是空, 空即是色, "Này Sariputra (Xá-lợi-phất) thế giới hiện tượng (hay sắc tướng) này là không, và không quả thực là thế giới hiện tượng. Không không khác với thế giới hiện



tượng, thế giới hiện tượng không khác không. Cái gì là thế giới hiện tượng thì đấy là không, cái gì là không thì đấy là thế giới hiện tượng”.

'Sùnyatànutpàdanishsvabhàvadvaya, 空, 無生, 無自性, 無二 (Đ), không, vô sinh, vô tự tính, vô nhị. De'sayatu bhagavàn chùnyatànutpàdadvayanishsvabhàvalakshanam sarvadharmànàm yena 'sùnyatànutpàdadvayanishsvabhàvalakshanà vabodhenàham cànye ca bodhisattvà mahàsattvà nàstyastivikalpa varjitàh kshipram anuttaràm samyaksambodhim abhisambudhyeram (73-12,16). 願爲我說一切空無生無二自性相 我及諸菩薩悟此相故, 雖有無分別, 疾得阿耨多羅三藐三菩提

(Đ). “Xin Ngài nói cho chúng con về khía cạnh của hiện hữu trong đó các sự vật được gọi là không, vô sinh, vô nhị, và vô tự tính; khi con và chư Bồ-tát Ma-ha-tát khác có được sự thông suốt về khía cạnh hiện hữu này thì chúng con sẽ nhanh chóng đạt đến sự thể chứng tối thượng”.

'Sràvakayàna, 聲聞乘, “hạng người nghe”, thường nhằm trở những Phật tử không thuộc Đại thừa.

'Srivatsa, 德字 (卐), tức là swastika.

'Srotravijnàna, 耳識, cái biết thuộc tai (nghe).

Samvritti (-kàya), 應身 (?). Cái thân mà đức Phật mang nhằm vì lợi ích của chúng sinh.

Samvriti, hay samvritisakaya, 世俗, 世帝 (N), 俗帝 cái biết hay cái chân lý tương đối của thế tục. Samvritih paramàrtha's ca tritiyam nàstihetukam, kalpitam samivritir hy uktà tac chedàd àryagocaram (131-2,3), 世俗第一義第三無因生, 妄計是世俗, 斷則聖境界 (Đ). Sarvam vidyate sainvritiyàm paramàrthe na vidyate, dharmànàm



nihsvabhàvatvam paramàrthe 'pi dri'syate, upalabhinihsvabhàve samvritis tena ucyate (250-108). 世俗一切有, 第一義則無, 諸法無性性, 說為第一義, 於無自性中, 而有物起者 (?), 是名為俗帝 (Đ). “Theo chân lý tương đối thì tất cả các sự vật đều hiện hữu, nhưng trong chân lý tuyệt đối thì không có gì hiện hữu cả; trong chân lý tuyệt đối, người ta thấy rằng tất cả các sự vật đều không có tự tính; tuy vậy, có một sự nhận thức chỗ nào không có tự tính, do đó mà có cái chân lý tương đối”.

Samvritya de'sana, 隨俗說, giáo lý tương đối — kàtham (25-4, 33-5) 云何隨俗說 (Đ). Xem thêm Vyavahàra.

Samsakta, 計著, bị ràng buộc. Angulyagram yathà bàlo na grihnanti ni'sakàram, tathà hy aksharasamsaktàs tattvam na veti màmakam (223-224). 如愚見指月, 觀指不觀月, 計著文字者, 不見我真實 (Đ).

Samsàra, 生死, sinh và tử. Samsaranirvānasamata (42-7). 生死涅槃平等. “Sự bình đẳng (giống như nhau) của sinh tử và Niết-bàn” là một trong những chứng đắc của vị Bồ-tát và tuy vậy vị Bồ-tát thực hành các hành động “không dụng công” (vô công dụng hạnh) và các phương tiện thiện xảo” phát xuất từ lòng đại từ bi.

Samskrita, 有為, được phân biệt với 無為, asainskrita. Các Pháp được gộp thành hai loại chính, và theo Abhidharmako'sa những Pháp thuộc loại thứ nhất (samskrita) thì gồm bảy mươi hai thứ và những Pháp thuộc loại thứ hai thì gồm ba thứ, nhưng theo trường phái Duy thức hay Du-già thì có chín mươi bốn pháp Hữu vi (Hữu vi pháp - Samskrita-dharma) và sáu pháp Vô vi (Vô vi pháp - Asamskrita-dharma). Samskrita nghĩa là bất cứ cái gì làm



một điều gì và tạo ra một kết quả nào đó, bất cứ cái gì có thể được tạo ra do ảnh hưởng của luật nhân quả và sự tùy thuộc lẫn nhau (duyên). 有爲 “làm một điều gì đó” (hữu vi) nhằm để dịch samskrita và 無爲 “không làm gì cả” (vô vi) là những từ Hoa ngữ rất hay.

Samsthàna, 形, 處, hình, xứ (nơi, vị trí).

Sakridàgàmin, 斯陀含, 一來, vị quay trở lại đời sống của thế gian này một lần nữa trước khi chứng ngộ viên mãn; quả thứ hai trong bốn quả vị (phala) tu ẩn dật. Xem thêm Anàgàmin.

Sakridàgamiphala, 斯陀含果, 一來果, tình trạng quay trở lại một lần nữa.

Samketa, 假名, dấu hiệu, cái tượng trưng tạm. Nàmasamjnàsamketàbhinive'sena mahàmate bàlà'scittam anusaranti (225-6,7) 凡愚不知名是假立, 心隨流動, (Đ); 愚夫計著俗數名相, 隨心流散 (T); 一切凡夫計著名相, 隨順生法 (N). “Này Mahàmati, vì bị ràng buộc vào các tên gọi, các hình ảnh và dấu hiệu nên những người ngu để mặc cho tâm thức của họ lang bạt”.

Samgha, 僧伽, Tăng-già, một trong Tam Bảo (Ratma): Phật, Pháp, Tăng.

Samcodana, 命覺知, (N), gây cảm hứng, làm cho thức tỉnh. Apramànah sattvapariipàkasamcodanam upàdàya (232-6), 欲為成熟無量衆生 (Đ); 為化象生命覺知故 (N); Pùrvaku'salamùlasamcoditasya (9-12,13) 往昔所種善根力故 (Đ), 以過去世善根力故 (N). Cả bản Đường lẫn bản Ngụy ở đây đều không có các từ tương ứng cho samcodana.

Samjnànirodha, 想滅, sự dứt bật của ý tưởng.



Samdha, 密意, 密語, ý nghĩa bí mật; *sandhi* (-*artha*), *sarvadharmā**, 一切法深密義, ý nghĩa thâm mật của hiện hữu.

Satkāyadrishṭi, 身見, ý tưởng về một cái ngã, một trong “ba nút thắt” (Tam kết, 三結, *trini samyojanāni*). Có hai cách mà người ta có thể đi đến cái quan niệm cho rằng có sự hiện hữu thực sự của một cái ngã: một cách là sự tưởng tượng chủ quan và cách kia là quan niệm khách quan về thực tính.

Sattva, 有情, 衆生, chúng sinh, chúng sinh hữu tình.

Sattya, 諦, chân lý; *satyā*, 諦性, chân lý, sự thực.

Sadasat, 有無, hữu và phi hữu (vô).

Saddharma, 正法, Chánh pháp, giáo lý thực sự, học thuyết chân chính. *Saddharma parigrahacca mahāmāte buddhavam 'sasyānupacchedaḥ krito bhavati* (195-13,14).

若能攝受正法則不斷佛種 (Đ). “Này Mahāmāti, khi Chánh pháp được hiểu thì sẽ không có sự gián đoạn của dòng giống đức Phật”:

Samtati, 相續, sự tương tục. Ở đây (79-11) rõ ràng nó là một trong những kiến giải mà các triết gia chủ trương. Trong những chỗ khác “Ba sự tương tục” (*trisaṃtati*) được nói đến dù nội dung của nó không được nêu trong Lăng-già. Xem các tr. 9-18 và 146-17.

Samtrāsamaṃpta, 驚怖 gây sợ hãi.

Saintrāsita, 怖, sợ hãi. *Bālānāṃ nairātmyasamtrāsapadavivavarjitārtham* (78-9), 爲令愚夫離無我怖 (Đ); 爲斷愚夫畏無我句故 (T); 爲諸一切愚痴凡夫,



聞說無我生於驚怖 (N). “Để xua tan cái cảm giác kinh sợ mà người ngu vẫn giữ khi họ nghe nói đến vô ngã”.

Samatà, 平等, sự bình đẳng (như nhau); *samàtājñāna*, 平等智, cái trí nắm lấy nguyên lý của sự bình đẳng.

Samatikram, 超過, vượt khỏi.

Samādhi, 三昧, 定. Cittam samādhīyate (58-8). 心得寂止 (T). 心住一境 (Đ); 心得三昧 (N); *samādhimada*, 入 Tam muội; *samādhisukha*, hạnh phúc khởi sinh từ một trạng thái tập định (tập trung) của tâm. Những vị chưa có thể lên đến hàng Bồ-tát thì quá mê đắm vào hạnh phúc của một Tam-ma-địa và quên mất thế giới ngoài mà tại đây có rất nhiều chúng sinh chưa giác ngộ đang mong chờ sự giải thoát. Loại người theo Phật giáo mà tự mãn này bị những người theo Đại thừa phê phán nghiêm khắc; *samādhisukhasamāpattimanomayakāya*, 三昧樂正意生身, một trong ba loại do ý sinh (manomayakāya - ý sinh thân).

Samāpatti, 正受, 等持, 定, 三摩鉢底, 三摩跋提. Samāpatti, Samādhi, và Định đều được dùng đồng nghĩa với nhau trong tất cả các kinh trừ phi mỗi kinh có cách dùng và ý nghĩa đậm nhạt riêng. Các từ này đều trở cái trạng thái tập trung của tâm trong đó chủ thể được hoàn toàn đồng nhất với đối tượng trong một sự cân bằng toàn hảo, tức “tịch lặng”; *samāpattisukha*, 正受樂, 三昧樂 = *samādhisukha*.

Samāropa, 建立, sự khẳng định, hay sự thiết lập lý thuyết. Samāropa trái nghịch với Apavāda (sự bác bỏ), tức là 建立 trái với 誹謗. Tuy nhiên, ở trang 226-10, Samāropa và Apavāda được 'Sikshānanda (Đường) dịch là 損益 (mất và được). Đây là một trường hợp độc nhất trong bản dịch này. Samāropāpavādāntadvavakudrishtivivarjitam...



遠離損益二邊惡見 (D), 以離有無邪見故 (N), 捨離二見建立及誹謗 (T).

Samànàrthata, 同事, vào trong cùng một công việc. Đây là một trong bốn hành động thiện tinh gọi là Catvārisamgrahavastūni (四攝法), đây là: 1. dāna, 布施, bố thí; 2. priyavacana, 愛語, ái ngữ, lời nói thân ái; 3. arthacarya, 利行, lợi hành, những hành động có ích, và 4. samànàrthata, 同事, đồng sự, vào cùng cung một việc làm.

Samāhita, 定, trạng thái tập trung của tâm.

Sambandhavikalpa, 相屬分別, phân biệt về sự tùy thuộc, một trong mười hai phân biệt (vikalpa).

Sambodhi, 資糧, thực phẩm thuộc tinh thần, chất liệu chuẩn bị.

Sambhogakāya, 應身, cái thân Báo đáp. *Sambhogabuddha*, 報身, 受用身, đức Phật Báo đáp (Báo ứng).

Samyagjñā, hay **Samyagjñāna**, 正智, cái trí đúng đắn, một trong năm Pháp (Dharma).

Sarvakalpanāvirahitam, 遠離一切諸分別, tách khỏi mọi phân biệt.

Sarvajñā, 一切智, sự biết mọi sự.

Sarvadharmā, 一切法, 諸法, tất cả các sự vật, sự hiện hữu nói chung, thế giới, **tathatā*, 諸法如, 一切法真如, sự như như của tất cả các sự vật; **nirabhilāpya* ('sūnyatā), 一切法不可說空, cái không về sự không thể được gọi tên của hiện hữu, một trong bảy không; **aparigrihita*, 於一切法無攝受定, (Huyền Trang), một Tam-ma-địa, *'sūnyatā, 一切法空, cái không của tất cả các sự vật; sarvadharmānām 'sūnyatā - anutpāda - advaya - nihsvabhāva



lakshana, 一切法空, 無生, 無二, 無自性相, khía cạnh hiện hữu trong đó tất cả các sự vật được xem là không, không được sinh ra (vô sinh), không phải hai (vô nhị) và không có tự tính (vô tự tính); *sarvadharmànām anutpada*, 一切法無生, tất cả các sự vật đều không được sinh ra; *sarvadharmā nirāmāṇaḥ*, 一切法無我, tất cả các sự vật đều vô ngã; *sarvadharmānupādāna*, 於一切法無執取定 (Huyền Trang), một Tam-ma-địa; *sarvadharmā bhaṅg-otpāḍavarjitāḥ* 一切諸法 (亦爾) 離於生滅 (Đ), = *sarvabhāva anutpannā niruddhāḥ* (198-1), 一切諸法不生不滅 (Đ); *sarvadharmava'savartin* (世尊) 於法自在 (Đ), bậc thầy của tất cả thế giới.

Sarvāpramāṇa (-indriyavinivrittāḥ, 242-9), (離) 諸 (根) 量 (Đ), vượt khỏi tất cả các giác quan và các độ lượng luận lý.

Sarvabhāva, 諸法, giống như *sarvadharmā*, cả hai đều được dùng không khác gì nhau trong Lăng-già.

Sarvabhūtātmanabhūta (-sya kripātmanah sarvam mamsam abhakshyam bodhisattvasya 248-15f), 菩薩慈念一切衆生猶如己身.. 不應食肉 (Đ). “Vị Bồ-tát xem tất cả chúng sinh như chính mình thì không nên ăn thịt”.

Sarvābhogavigata, 捨一切用行, ('Sikshānanda), bỏ hết mọi công việc có tính cách dụng công.

Sarvarūpavabhāsam hi yadā cittam pravartate (276-12), 衆色由心起 (Đ), 現諸一切色, 心法如是生 (N).

Sahāloka, 娑婆世界, một thế giới, một thế giới của sự kiên chịu, tức là thế giới này.

Sādhumati, 善慧地, một trong Thập địa (Da'sabhūmi, 十地, mười cấp độ của Bồ-tát đạo).



Sàmānyalakṣhaṇa, 共相, tính phổ quát, hay những tướng trạng chung cho tất cả các sự vật hữu vi, như là sự vô thường, khổ, không và vô ngã.

Siddhānta, 宗, mệnh đề, chân lý trực giác, sự tự chứng. *Drishtāntahetubhir yuktah siddhānto de'sanā katham* (30-11). 云何因譬喻, 相應成悉檀 (Đ), 譬喻因相應, 力說法云何 (N), 譬喻因成悉檀 (T). Lăng-già đặc biệt cẩn thận để phân biệt một cách sắc bén giữa *rūpa* (văn tự) và *artha* (nghĩa), tr. 154, và giữa *de'sanā* (giáo lý) và *siddhānta* (sự thể chứng, sự chân thực), các tr. 148, 172; vì những gì đến bằng văn tự và giáo lý thực sự không thuộc chính tự mình, và chỉ những gì phát xuất từ chính cái tâm của mình mới đoạn trừ các ràng buộc cho nên chúng ta đọc thấy: *Nayo hi dvividho mahyam siddhānto de'sanā ca vai, de'semi yā (?) bālānām siddhāntam yoginām aham* (172-17,18), 我說二種法, 言教及如實, 教法示凡夫, 實為修行者 (Đ). “Ta thuyết dạy hai chân lý: sự thể chứng và giáo lý. Ta thuyết dạy cho người ngu, sự thể chứng (sự nhận thức) là dành cho những kẻ tu tập trong [Phật giáo]”. *Siddhānta's ca naya's cāpi pratyātma'sāsanam ca vai, ye pa'syanti vibhāgajānā nate tarkava'sam gatah* (149-2,3). 宗趣與言說, 自證及教法, 若能善知見, 不隨他妄解 (Đ). “Sự tự chứng và triết học, nhận thức tự-nội và giáo thuyết - những ai thấy suốt sự khác nhau giữa những thứ này và hiểu rõ thì sẽ không bị ảnh hưởng bởi sự suy diễn suông”. Xem *Abhidharmako'sa*, chương VIII, bản dịch Pháp ngữ của Louis de la Vallée Poussin, tr. 218f, ở đó Chánh pháp của bậc Đạo Sư được bảo là gồm hai tính chất: *āgama*, giáo thuyết và *adhigama*, sự chân thực (hoặc thể chứng).

Siddhi, 成就, có giá trị, được thành tựu.



Sugata, 善逝, một danh hiệu của đức Phật.

Sumeru, 須彌山, núi Tu-di, một ngọn núi thần thoại.

Sùkshmamati, 妙慧, (Đ), trí tuệ tinh diệu.

Sthiti, 住, sự trú (ở), thường ở trong trường hợp này, Utpàdasthitinirodha (hay bangha), 生住滅, sinh-trụ-diệt.

Srotaàpanna, 須陀洹 (預流), vị nhập quả vị đầu tiên trong bốn quả vị ẩn tu. Xem Anàgàmin.

Srotaàpattiphala, 須陀洹果, trạng thái nhập vào dòng [Thánh].

Skandha, 陰, 蘊, âm, uẩn, sự tập hợp. Theo triết học Phật giáo, mỗi hiện hữu cá nhân gồm năm thành tố hay Uẩn, đó là: 1. rùpa, 色, sắc, thành tố vật chất; 2. vedanà, 受, thọ, thành tố cảm thọ; 3. samjñà, 想, tưởng, nhận thức hay ý tưởng; 4. saṃskāra, 行, hành, nguyên tác hình thành và 5. vijñāna, 識, ý thức; *Skandhata*, 蘊, thể tính của một skandha, khiến cho skandha là skandha-skandhànām skandatā tadvat prajñaptya na tu dravyataḥ (153-11). 諸蘊蘊假名, 亦皆無實事 (Đ). *Skandha-dhātu-āyatana*. 蘊, 界, 處. Sự tập hợp một cá nhân và thế giới của cá nhân ấy. Các Skandha (Uẩn) là những cấu trúc của một phân tích đặc thù về tâm và thân, trong khi các Dhātu (Giới) và Āyatana (Xứ) tạo thành thế giới đối tượng (khách quan) ở đây sáu Thức (Vjñāna) mỗi thứ đều nhận lấy môi trường nhận thức riêng của nó (duyên trần). Mười tám Dhātu (môi trường hay phạm vi - giới) và mười hai Āyatana (chỗ ở hay trú xứ - xứ) được phân biệt riêng nhưng đúng ra chúng là hai cách phân loại khác nhau của cùng những đối tượng như nhau. Mười hai Āyatana (xứ) là ở trong và ở ngoài. Các Āyatana ở trong là: 1. cakṣurāyatana, 眼處. 2. 'srotra*, 耳處. 3. ghrāṇa*,



鼻處 . 4. *jihva**, 舌處 . 5. *kāya*, 身處 và 6. *mano**, 意處 ; các Àyatana ở ngoài là: 1. *rūpayatana*, 色處 , 2. *'Sabda**, 聲處 , 3. *gandha**, 香處 , 4. *rasa**, 味處 , 5. *sparshtavya**, 觸處 và 6. *dharma**, 法處 . Mười tám Dhātu là sáu thứ sau đây cộng thêm với mười hai Àyatana: 1. *cakshurvijnānadhātu*, 眼識界 , 2. *'srotravijnāna**, 耳識界 , 3. *ghrānavijnāna**, 鼻識界 , 4. *jihvavijnāna**, , 5. *kāyavijnāna**, 身識界 , và 6. *manovijnāna**, 意識界 .

Skandhebhya nānyo nānanyas tathāgatah, (188-16), 如來與蘊非異非不異 (Đ). “Như Lai không khác cũng không phải không khác với các Uẩn (Skandha)”.

Svacitta, 自心 tự tâm. (*Cittamanomanovijnānamātram traidhātukam samanupa'syati, àtmātmīyavigatam svacittavikalpodhavam*) *na ca bāhyabhāvalakṣaṇavāicitryapatitam anyatra svacittam anyatra svacittam eva* (212-7) 菩薩摩訶薩, 見於三界但是自心 . 心意意識離我我所法, 唯是自心分別, 不 離 外 法 種 種 諸 相 (N) 菩薩摩訶薩觀三界 , 心意意識量 , 離我我所 , 自妄想 ; 修隨外法種種相 (T), 觀察三界一切唯是心意意識自分別起離我我所 不見外法種種諸相 (Đ). “Vị Bồ-tát Ma-ha-tát thấy rằng thế giới chỉ là [sự sáng tạo của] tâm, ý (mạt-na) và ý thức (mạt-na thức), rằng thế giới được sinh tạo do phân biệt sai lầm cái tâm của chính mình, rằng không có những tướng trạng (dấu hiệu) nào của một thế giới bên ngoài mà trong đó nguyên lý của đa phức điều động, và [cuối cùng] rằng đây chính là cái tâm của mình”. *Svacittamātram traidhātukam*. 三界唯是自心 . “Ba cõi chỉ là tâm của mình”. *Svacittadri'sya*, 自心所現 , sự biểu hiện của chính tâm mình. *Svacittadri'syadhāra vi'suddhi*, 淨自心現流 . *Katham bhagavan svacittadri'syadhāra vi'suddhyati yugapat kramavrittīyā* và (55-4). 世尊 , 云何



淨諸衆生自心現流 , 爲漸淨 , 爲頓淨耶 (Đ). Svacitadri'syamàtra, chẳng gì khác hơn là sự biểu hiện của chính tâm của mình.

Svaparinidhànàdhishthàna, Pùrvaduddhasvapram-dhànàdhishthànatah pravarte (50-6). 由諸佛自本願力所加持故 , 而得生起 (Đ).

Svabuddhabuddhata, 自覺性 , thể tính của Phật tính. De'sayatu me bhagavams tathàgato' rhansamyaksambuddhah svabuddhabuddhatam yenàham cànnye ca bodhisattvà mahàsattvàs tathàgatasvaku'salà svamàtmànànam paràm's cāvabodhayeyuh (187-4-6). 世尊願爲我說 , 如來應正等覺自覺性 , 令我及諸菩薩摩訶薩 , 而得善巧自悟悟他 (Đ). “Bạch Thế Tôn, xin Ngài nói cho con biết về bản chất của sự thể chứng tự nội mà đức Như Lai, bậc A-la-hán, bậc Toàn Giác đạt được, nhờ đó con cùng chư Bồ-tát Ma-ha-tát khác có thể được chứng ngộ đúng đắn, không những chỉ cho chúng con mà cả cho những người khác”.

Svabuddhi, 自智 , svabuddhyà vàsanà'srayapà-ràvrittipurvakah (155-2). 自智境界 , 轉諸習氣 (Đ). “Nhờ vào trí tuệ của chính mình, vị Bồ-tát gây nên một sự chuyển biến trong trí xú thâm sâu nhất của ngài, nơi mà tập khí xưa cũ của ngài được tích tập”.

Svabhàva, và Àtman 自性 . Thuật ngữ này được dùng trong Lăng-già, ít ra là theo hai nghĩa. Khi nó có nghĩa là cái tự tính tạo thành thể tính của một hữu thể cá biệt thì nó đồng nghĩa với Àtman (ngã) và Pudgala (nhân). Điều này có thể được thấy từ các nhóm từ như “Svabhàvasùnyatà”, 自性空 , hay “nihsvabhàvāh”, 一切諸法無自性 . Nó cũng có nghĩa là lý do hay sự như như của hiện hữu, trong



trường hợp này nó đồng nhất với tathatà (như như, như thị). Svabhàvo 'nupalabdhih tathatàlakshanam (228-13), 自性不可得, 是如如相 (Đ). “Cái Tự tính bất khả đắc là tướng trạng của như như”. Hơn nữa, svabhà được dùng theo nghĩa “bản chất” hay “cái làm thành hữu thể của một sự vật”. Rutam evārtha iti rutasvabhàvāparijnānāt (193-16).

是人不了言音自性, 謂言即義. “Chính là do vì người ấy không biết rõ cái bản tính của các ngôn từ nên người ấy xem ngôn từ là đồng nhất với ý nghĩa”. Bảy hình thức svabhàva được nêu ra nhưng lại không nêu lời giải thích nào về chúng, không thể biết chúng thực sự nghĩa là gì (39-9,12) : 1. amudayasvabhàva, 集自性, sự tập hợp hay tụ tập; 2. bhàvasvabhàva, 性自性, hữu thể, sự hiện hữu; 3. lakshanasvabhàva, 相自性, dấu hiệu, cái tượng trưng; 4. mahābhūtasvabhàva, 大種自性, các thành tố; 5. hetusvabhàva, 因自性, nguyên nhân, lý do; 6. pratyayasvabhàva, 緣自性, điều kiện, duyên; và 7. nishpattisvabhàva, 成自性, sự hoàn thành (toàn hảo). Về ba Svabhàva, xem dưới đây: *Svabhāvam ekam de'semi tarkavijnaptivarjitam* (... svabhāvadvayavarjitam, (267-13,14), 277. 我唯說一性, 離於妄計度, 自性無有二 ... (Đ). 我說一實法, 離於諸覺觀 ... 離二法體相 (N). *Svabhāvatraya* hay svabhāvalakshanatraya, 三自性(相). Svabhāvadvaya cũng được bàn đến (các tr. 99f) về mặt sự ràng buộc của chúng ta vào ngôn thuyết (abhiḷāpa, 言說) và các sự vật (vastu, 諸法) khi những thứ này bị tưởng rằng có những tướng trạng (dấu hiệu) của tự tính hay thực tính. Thường thường, hai svabhàva trong Lăng-già ám chỉ hai svabhàva đầu trong ba svabhàva, đấy là, 妄計性, parikalpita, sự tưởng tượng, (biến kế sở chấp), và 依他起性, paratantra, thực tính (y tha khởi). *Svabhāvavikalpa*, 自性分別, sự



phân biệt về tự tính; một trong mười hai vikalpa. *Svabhàvabuddha*, 自性佛, đức Phật đúng như chính Ngài.

Svayam evàdhigatayàtathatthya viviktadharma, 如實證寂靜 (Đ), 自得如實空法 (N).

Svayambhuva, 無師者 (Đ), 自覺者 (T), 自在者 (N), bậc Tự Hiện Hữu là một trong những danh hiệu của đức Phật.

Svalakshana (= svabhàva), 自相, tính đặc thù hay những tướng trạng đặc thù phân biệt loại hiện hữu với các loại khác, ví dụ, vật chất (sắc) có những đặc tính riêng của nó khác với tâm, và tâm có những đặc tính riêng của nó khác với sắc, và v.v... Những hợp từ sau đây rất thường được gặp, *svalakshanasàmànyalakshana*, 自相與共相, *svasàmanayalakshana*, 自共相.

Svasiddhanta, 自悉檀, sự tự chứng. Bodhisattvena mahàsattvena sva'siddhàntaku'salena bhavitavyam (43-12,13) 菩薩摩訶薩於自悉檀應善修學 (Đ); 諸菩薩摩訶薩修行自內法故 (N).

Svahetulakshana, 因自性, đặc tính tự là nguyên nhân, tức là thực tính. Vagvikalpamàtram hi mahàmate 'sa'savishànam svahetulakshanabhàvat (61-7). (外道常不思議) 唯是分別, 但有言說, 何故, 彼因同於兔角, 無自因相故 (T). “Đây chỉ là sự phân biệt bằng ngôn từ suông mà thôi. Đây Mahàmati, đây là sừng thỏ, không có những dấu hiệu thực sự của tự tính”.

Hasta, 手, bàn tay.

Hetu, 因, nguyên nhân, cái đi (ở) trước; điều kiện, lý do, nguyên lý. Hợp từ “hetupratyaya” nghĩa là nguyên nhân hay nguyên nhân tính (hay tính nhân duyên) thường được gặp. Hetu và Pratyaya thực ra đồng nghĩa với nhau,



dù chúng nó được nêu ra theo cách khác nhau, tức là, sáu Hetu và bốn Pratyaya. Trong trường hợp này, Hetu được xem là một nhân tố thâm sâu và hiệu quả hơn là Pratyaya. Những từ đồng nghĩa khác là kàrana, nidàna, và nimitta. Sáu nguyên nhân (hetu) là: 1. kàranahetu, 能作因, lý do hiện hữu của mọi sự vật có thể có; 2. sahabhù*, 俱有因, luật hỗ tương, tức là tình trạng hỗ tương ảnh hưởng (làm điều kiện cho nhau); 3. vikalpa*, 異熟因, luật báo ứng hay kết quả; 4. samprayukta*, 相應因, luật tương ứng hay phối hợp. 5. sarvatraya*, 徧行因, luật tổng quát, có thể áp dụng vào một số đặc tính tâm thức làm căn bản chung cho các đặc tính khác; và 6. sabhàga*, 同類因, luật định rằng cái như thế thì tạo ra cái như thế. Lăng-già còn đưa ra một nhóm khác về sáu Hetu, các tr. 83f: 1. bhavishayaddhetu, 當有因, sự khả hữu của một sự vật trở thành nguyên nhân cho các sự vật khác; 2. sambandha, 相屬因, sự tùy thuộc lẫn nhau; 3. lakshana*, 相因, tính tương tục không gián đoạn của các tướng trạng; 4. karana*, 能作因, nhân tố tạo thành quyền lực tối cao như một đại vương; 5. vyanjana*, 了因, điều kiện trong đó các sự vật được biểu hiện như là được ánh sáng chiếu rọi, và 6. Upeksha, 觀待因, luật về sự gián đoạn.

Hetuvikalpa, 因分別, một trong mười hai phân biệt sai lầm.

Hetupratyaya, 因緣, nhân duyên; cũng là một trong bốn nguyên nhân phụ, đây là: 1. Hetupratyaya, 因緣, luật tổng quát về nhân duyên; 2. Samanantara*, 次第緣, (hay 第無間緣) điều kiện điều động sự diễn tiến của các sự kiện; 3. Ālambana*, 所緣緣, điều kiện trở thành một đối tượng của nhận thức; và 4. Adhipati*, 增上緣 = Kàranahetu, điều kiện “tối cao”.



NGHIÊN CỨU KINH LĂNG GIÀ

Trách nhiệm xuất bản :

Thượng tọa THÍCH HIỂN PHÁP

Biên tập : Đại đức THÍCH THIỆN PHÁP

Sửa bản in : TƯỜNG NHƯ

Kỹ thuật và thực hiện :

TÂM DUNG - NGUYỄN TRÙNG

In đợt I : 2.000 bản, khổ 14,5 × 20,5cm tại XÍ NGHIỆP IN SỐ 2. 6-8
Mạc Thị Bưởi, Quận 1, Thành phố Hồ Chí Minh. Giấy phép xuất bản
số: 389/CXB ngày 15-12-1991. In xong và nộp lưu chiểu tháng 5-1991.



THƯ VIỆN
HUỆ QUANG



DAISETZ TEITARO SUZUKI

(1870 — 1966)

Thiền sư, Tiến sĩ, Giáo sư tại nhiều trường Đại học lớn ở Nhật Bản, Hoa Kỳ và châu Âu — Tác giả của hơn một trăm tác phẩm viết bằng Nhật ngữ và Anh ngữ — Được xem là người có công lớn nhất trong việc truyền bá Phật giáo

và Thiền học sang Âu Mỹ và có thể nói, khắp thế giới kể từ đầu thế kỷ 20 — Được Nhật hoàng trao tặng Huân chương Văn hóa, được giải thưởng Văn hóa Asahi.

Tác phẩm nổi danh đã được dịch ra nhiều thứ tiếng : Giới thiệu Phật giáo Thiền (Introduction to Zen Buddhism), Sống Thiền (Living by Zen), Cơ bản Phật giáo Thiền (Manual of Zen Buddhism), Nghiên cứu Phật giáo Thiền (Studies in Zen Buddhism), Phật giáo Thiền (Zen Buddhism), Biệt truyền (Myticism), Người Ki-tô giáo và người Phật tử (Christian and Buddhist), Nghiên cứu kinh Lăng-già (Studies in Lankavatara Sutra), Khảo luận Phật giáo Thiền (Essays in Zen Buddhism), Thiền và Phật giáo Nhật Bản (Zen and Japanese Buddhism)...