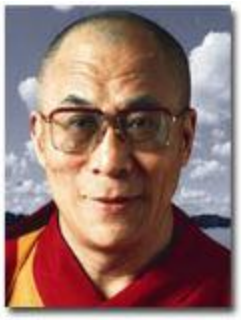
TU TẬP TRÍ TUỆ SIÊU VIỆT

Đức Đạt Lai Lạt Ma

theo con đường bồ tát của Tịch Thiên

Lời mở đầu (Bài 1)

Bản dịch Việt: Đặng Hữu Phúc
Bản Anh: Practicing Wisdom. The Perfection of Shantideva's Bodhisattva's Way.
Translated and edited by Geshe Thupten Jinpa.
Wisdom, 2005.
Nguồn: thuvienhoasen

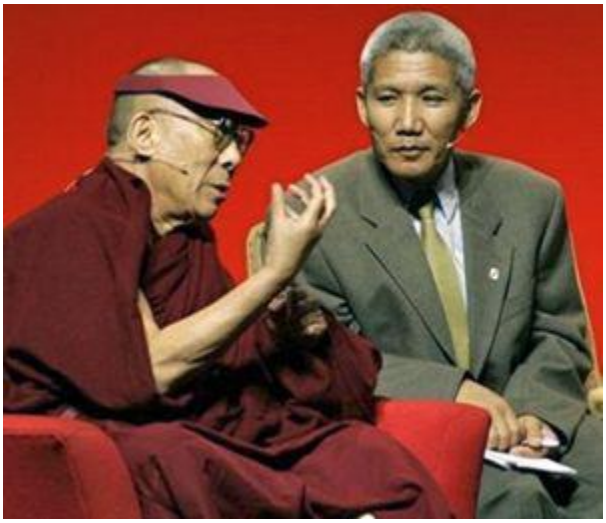


Lời mở đầu

Tăng trưởng lí do phát khởi trong sáng

Trong quyển sách này, phần của tôi là thầy, tôi cố gắng tăng trưởng lí do phát khởi trong sáng theo khả năng để làm lợi ích các bạn độc giả. Về phần các bạn, cũng thế, các bạn tiếp cận các giáo pháp này với thiện tâm và lí do phát khởi thiện hảo, cũng là một điều quan trọng.

Đối với những độc giả là những Phật tử đang tu tập và những bạn mong thành tựu toàn giác là mong cầu tâm linh tối hậu của các bạn, duy trì mục tiêu trở thành một người thiện hảo và một người nhiệt tình với nhân sinh cũng là một điều quan trọng. Với mục đích này bạn có thể bảo đảm rằng các nỗ lực của bạn ở đây đều là đem lại lợi ích, và sẽ giúp bạn tích tập phúc đức và tạo lập năng lượng tích cực xung quanh bạn. Khi bạn chuẩn bị đọc giáo pháp này, trước nhất bạn nên quy y Tam Bảo và xác định lại sự phát tâm vị tha, mong cầu thành tựu giác ngộ hoàn toàn để làm lợi ích tất cả hữu tình. Không quy y Tam Bảo, sự tu tập của bạn không trở thành một sự tu tập Phật giáo. Và không phát khởi lòng mong cầu vị tha thành tựu giác ngộ vì lợi ích cho tất cả hữu tình, các hoạt động của bạn không trở thành hành hoạt của một Phật tử Đại Thừa. *(Hình bên dưới: Đức Đạt Lai Lạt Ma và Geshe Thupten Jinpa)*



Vài độc giả, chắc chắn không là các Phật tử đang tu học, nhưng tuy thế vẫn có một quan tâm nghiêm trang vào giáo pháp Phật giáo. Vài độc giả sẽ đến từ các bối cảnh tôn giáo khác biệt, tỉ dụ Ki tô

giáo, và sẽ có một quan tâm trong các phương diện nhất định của các kĩ thuật Phật giáo và các phương pháp để có các chuyển hoá tâm linh. Đối với các độc giả không là các Phật tử đang tu tập, bạn cũng có thể phát khởi một thiện tâm và lí do phát khởi thiện hảo khi bạn chuẩn bị cho bạn đọc những giáo pháp này; và nếu bạn tìm thấy các kĩ thuật nhất định và các phương pháp mà bạn có thể chấp thuận và kết hợp vào đời sống tâm linh của chính bạn, bạn cứ vui vẻ tiến hành. Trái lại, nếu bạn không tìm thấy bất cứ phương pháp hữu ích như thế, dĩ nhiên bạn có thể đặt quyển sách sang một bên.

Về phần tôi, tôi chỉ là một nhà sư Phật giáo đơn giản, có lòng ngưỡng mộ sâu sắc và tận tụy thiết tha với các giáo pháp của Đức Phật, và đặc biệt với giáo pháp của ngài về đại bi và lí hội thông hiểu về bản chất của tính thật tại ở phương diện thâm sâu hơn. Tôi không có bất cứ một kiêu hãnh nào về khả năng của chính tôi để trình bày một cách đầy đủ các giáo pháp tâm linh phong phú của đức Phật, tuy nhiên tôi cố gắng hết sức để đảm nhận trách nhiệm lịch sử đặt cho tôi bằng cách chia sẻ sự lí hội thông hiểu của cá nhân tôi về các giáo pháp của đức Phật với càng nhiều người như khả năng có thể

.

Độc giả đọc nhiều lần những giáo pháp này, với mục đích chính là đang tìm kiếm các phương pháp để chuyển hoá tâm của họ. Về phần của người thầy, điều đáng mong muốn, nếu có thể được, đối với người thầy là có trí tuệ đầy đủ về chủ đề đang giảng dạy. Về phần tôi, theo như mức độ tôi quan tâm, tôi không thể tuyên bố có trí tuệ đầy đủ, trọn vẹn về chủ đề tôi đang đảm nhiệm ở đây. Tuy nhiên, bản văn chúng ta đang nghiên cứu có uy tín nổi bật về học thuyết tính không, và tôi có lòng ngưỡng mộ sâu sắc đối với triết học về tính không, và mỗi khi có cơ hội, tôi đều cố gắng tư duy cẩn thận (try to reflect) về nó nhiều như tôi có thể. Căn cứ trên kinh nghiệm nhỏ bé của tôi -- tôi có thể tuyên bố ít nhất có một kinh nghiệm nhỏ -- tôi có một nhận biết sáng tỏ rằng (I have a sense that) nó là một triết lí sống động và rằng một sự lí hội thông hiểu về tính không có một hiệu quả. Cũng thế, tôi cảm thấy về phương diện cảm xúc được kết nối với ý niệm về tính không. Đây đúng là một phẩm tính bởi vì tôi có thể phát biểu xác định trong tiến trình giảng dạy bản văn này (This is as much of a qualification as I can claim for teaching this text).

Tri thức và Tín (Intellect and Faith)

Đối với tất cả các độc giả, hoặc là đã tăng trưởng một quan tâm sâu sắc vào Phật giáo và đang bắt đầu trên

một đạo lộ tâm linh để khám phá các giáo pháp phong phú của Đức Phật, hoặc là bạn chỉ mới bắt đầu, điều quan trọng là không mù quáng chỉ có tín mà thôi -- bắt đầu hiểu mọi sự vật chỉ trên căn bản của tín. Nếu bạn chủ trương như vậy, có một sự nguy hiểm do đánh mất năng lực phê phán của bạn. Một cách khá hơn, đối tượng của tín hoặc thiết tha tận tụy của bạn phải được khám phá xuyên qua lí hội thông hiểu có được do tư duy phê phán cẩn thận. Nếu, là một kết quả do sự tư duy phê phán cẩn thận của bạn, bạn tăng trưởng một nhận biết sáng tỏ của xác quyết sâu sắc, lúc đó tín của bạn có thể tăng trưởng. Tự tin và tín được tăng trưởng trên căn bản của lí tính (reason) sẽ nhất định vững chắc và có thể tin cậy được. Không sử dụng tri thức của bạn, tín của bạn trong các giáo pháp của đức Phật sẽ chỉ là một tín không lí do và không căn cứ vào sự lí hội thông hiểu của chính bạn.

Nghiên cứu để mở rộng sự lí hội thông hiểu của chính bạn về các giáo pháp của Đức Phật là một điều quan trọng. Ngài Long Thọ, một vị thầy Ấn Độ thế kỉ thứ hai, khẳng định rằng cả hai tín và trí tuệ (faith and intelligence) là các yếu tố chủ yếu cho sự tăng trưởng tâm linh của chúng ta, và trong hai yếu tố đó, tín là nền tảng. Tuy thế, ngài minh bạch khẳng định rằng để cho tín có đầy đủ năng lực điều hướng tiến bộ tâm linh của

chúng ta, chúng ta cần trí tuệ, một khả năng cung cấp cơ hội phương tiện làm cho chúng ta nhận định được đạo lộ đúng và để đào luyện các tuệ quán sâu sắc. Tuy thế, sự lí hội thông hiểu của bạn không nên cứ ở lại phương diện chỉ thuần trí tuệ và tri thức (knowledge and intellect). Một cách khá hơn, nó nên được hội nhập vào trong tim và tâm của bạn để có hiệu ứng trên hành vi của bạn. Nếu chuyện xảy ra khác đi, sự nghiên cứu về Phật giáo của bạn sẽ chỉ thuần túy là trí thức và sẽ không có hiệu quả trên các thái độ của bạn, hành vi của bạn, hoặc lối sống của bạn.

Bản văn gốc

Trong Phật giáo Tây Tạng các bản văn gốc, tỉ như các bản kinh và các tantra là những lời nguyên thủy của chính Đức Phật. Thêm vào đó, các học giả Ấn Độ uy tín cũng viết nhiều bộ luận, được sưu tập thành Luận Tạng (Tạng ngữ: Tengyur). Các vị đại sư của tất cả bốn truyền thống của Phật giáo Tây Tạng cũng viết hàng ngàn tác phẩm luận giải.

Bản văn gốc chúng ta đang sử dụng để trình bày giáo pháp này là “Trí tuệ siêu việt” (“Wisdom”), chương thứ chín trong “Nhập Bồ tát hạnh”

(Bodhicharyavatara) của đại sư Ấn Độ Tịch Thiên (Shantideva), viết trong thế kỉ thứ tám.

Tôi đã nhận sự truyền pháp của bản văn này từ Khunu Rinpoche, Tenzin Gyaltsen. Ngài đã quá cố và là một thiền giả và vị thầy tâm linh tuyệt vời. Ngài đã chuyên biệt trong tu tập phát tâm tỉnh thức vị tha / tâm bồ đề (altruistic mind of awakening), căn cứ trên bản văn của Tịch Thiên. Khunu Rinpoche đã nhận sự truyền pháp từ ngài Dza Patrul Rinpoche [tác giả "Lời vàng của Thầy tôi"; The Perfect Words of my Teacher].

Tôi sẽ sử dụng hai nguồn tham khảo chính yếu là căn bản cho giải thích của tôi về bản văn của ngài Tịch Thiên. Bản thứ nhất là bản viết bởi Khenpo Kunpal và phản chiếu các thuật ngữ của tông Nyingma, học phái Cựu Dịch. Bản thứ hai là bản viết bởi Minyak Kunso, một người tuy là học trò của Patrul Rinpoche, nhưng bản thân là một đệ tử của tông phái Geluk và thế nên đã sử dụng các thuật ngữ của truyền thống Geluk. Khi tôi trình bày bản minh giải chi tiết về chính bản văn gốc, tôi cũng sẽ làm hiện rõ các vị trí mà hai trí giả này đưa ra các diễn dịch không đồng nhất (divergent interpretations) về chương thứ chín của ngài Tịch Thiên. Chúng ta hãy cùng nhau xem sự vụ này diễn tiến ra sao (Let's see how it goes).

Chú thích

1. Bản dịch Việt các các phẩm của Tịch Thiên

* Nhập Bồ tát hạnh (Bản in 1999), Ni sư Trí Hải dịch (trong có bản dịch Hán -Việt, dịch từ bản dịch Tạng-Hán của Trần Ngọc Giao).

Độc giả có thể đọc trên

thuvienhoasen.org hoặc trên hoagiacngo.com theo link sau đây:

http://hoagiacngo.com/Mnhapbotathanh.html

* Bồ tát hạnh.Trí Siêu dịch.

*Nhiều bản dịch Việt khác: xem thuvienhoasen.org

* Đại thừa tập bồ tát học luận. Thích Như Điển dịch. Chùa Viên Giác. 2005 [sách 398 trang]

2. Bản dịch Anh của Santideva (chỉ lược ghi vài bản)

*Santideva. The Bodhicaryavatara. A new translation by Kate Crosby and Andrew Skilton. Oxford University Press. 2005.

* A Guide to the Bodhisattva Way of Life by Santideva. Translated from the Sanskrit and Tibetan by Vesna A. Wallace and B. Alan Wallace. Snow Lion 1997

* Siksa Samuccaya. A compendium of Buddhist Doctrine. Compiled by Santideva. Translated by Cecil Bendall and W.H. D. Rouse. Motilal Banarsidass Publishers. 1922, 1977. Reprint 1999 [Sách có 19 chương; 328 trang]

3. Giải thích về chương chín Nhập bồ tát hạnh.

Đức Đạt Lai Lạt Ma giảng chương chín tại Thụy Sĩ 1979, bài giảng in thành sách dưới đây:

* The Dalai Lama. Transcendent Wisdom. Translated, edited and annotated by B. Alan Wallace. Snow Lion 1988, 1998, 2009

Đức Đại Lai Lạt Ma giảng chương chín tại Pháp 1993. Bài giảng in thành sách dưới đây, và là bản dịch Việt độc giả đang đọc:

***The Dalai Lama. Practicing Wisdom. The Perfection of Shantideva's Bodhisattva Way. Translated and edited by Geshe Thupten Jinpa. Wisdom 2005.**

Trong bài giảng này ngài có quy chiếu tới hai bản ghi chú giải thích của hai vị thầy, vốn là hai đệ tử của Patrul Rinpoche (1808-1887), có bản in trong hai sách dưới đây:

* Kunzang Pelden. The Nectar of Manjusri's Speech. A detailed commentary on Shantideva's Way of Bodhisattva. Translated by Padmakara Translation Group. Shambhala 2010.

[Bài giảng chương chín, trang 313 - 389 (dài 76 trang) trong sách này]

** Wisdom: Two Buddhist Commentaries. Khenchen Kunzang Pelden and Minyak Kunzang Sonam. Edition Padmakara, 1993, 1999

4. Phụ Bản

Trích từ Nhập Bồ tát hạnh. Bản dịch của Ni sư Trí Hải, đăng trên hoagiacngo.com

http://hoagiacngo.com/Mnhapbotathanh.html

Dẫn Nhập *

Thích Như Thạch

(Trần Ngọc Giao)

Nhập Bồ Tát Hạnh Đạo Luận

Nói một cách tổng quát, nội dung bộ Nhập Bồ Tát Hạnh là muốn chỉ rõ thứ lớp tu tập pháp môn Đại thừa: Thế nào phát khởi Bồ Đề tâm và tu tập Bồ Tát hạnh. Toàn bộ luận phân làm mười chương. Chương thứ nhất **Những lợi lạc của tâm Bồ Đề**, khuyến khích chúng sinh phát tâm Bồ Đề chân thực. Chương thứ hai **Sám hối tội nghiệp**, kế đó tu tùy hỉ, khuyến thỉnh, và hồi hướng phúc đức rộng lớn. Chương thứ ba **Gìn giữ tâm Bồ Đề**, phát khởi tâm Bồ Đề nguyện cùng thọ giới Bồ Tát. Chương thứ tư **Không buông lung**, tu tập hạnh không buông lung, hầu tránh vi phạm Bồ Tát học xứ. Chương thứ năm **Giữ gìn chánh tri**, cho biết làm thế nào để giữ gìn Bồ Tát học xứ. Chương thứ sáu **Nhẫn nhục**, dạy tu nhẫn nhục để trừ khử tâm lý chướng ngại trong sự tu tập Bồ Tát hạnh. Chương thứ bảy **Tinh tấn**, vì muốn được tăng trưởng Bồ Tát hạnh, phải tinh cần tu tập. Chương thứ tám **Thiền định**, trước tiên tu tĩnh lự để đối trị hôn trầm, tán loạn (đặc biệt quở trách sự tham dục). Sau đó tiến thêm một bước tu tập pháp môn **tự tha hoán** (trao đổi mình và người), để tăng trưởng tâm Bồ Đề thế tục. Chương thứ chín **Trí tuệ**, vì muốn thông đạt thực tướng của chư pháp, dẫn đến tâm Bồ Đề thắng nghĩa, hầu có thể đoạn trừ phiền não, nên phải có trí

tuệ. Chương thứ mười **Hồi hướng**, đem tất cả công đức của nghiệp lành hồi hướng đến tất cả chúng sinh.

Phần trên là đại ý nội dung của bộ luận này. Nếu qui nạp lại, có thể chia làm bốn phần:

(1) Ba chương đầu là tông chỉ chủ yếu, đối với chúng sinh chưa phát tâm, dẫn phát thế tục tâm nguyện Bồ Đề và tâm hạnh Bồ Đề.

(2) Ba chương **Không buông lung, Giữ gìn chánh tri, Nhẫn nhục**, chỉ dẫn, khuyến khích thế nào giữ gìn tâm Bồ Đề cùng nghiêm trì giới luật Bồ Tát, không để cho ngoại duyên làm ô nhiễm, thoái thất.

(3) Ba chương **Tinh tiến, Thiền định, Trí tuệ**, một mặt giúp hành giả tăng tiến tâm Bồ Đề thế tục, một mặt đem hành giả đến sự phát sinh tâm Bồ Đề thắng nghĩa, thuần tịnh không nhiễm. Cùng y vào đây thực hành xuất thế gian Ba la mật, tăng trưởng phúc tuệ tư lương, tăng tiến cho đến lúc thành Phật.

(4) Cuối cùng là chương **Hồi hướng**, hồi hướng phát nguyện, và đây cũng là một phương cách tăng trưởng vô tận phúc đức.

Nếu từ một khía cạnh khác, theo quan điểm của chính ngài Tịch Thiên trong quyển Học Xứ Tập Yếu, có thể giải thích như sau:

(1) Tông chỉ chủ yếu của ba chương đầu là muốn dẫn phát một loại ý nguyện tối thù thắng. Nguyện đem thân thể, tài sản, thiện căn của mình, hoàn toàn bố thí cho tất cả chúng sinh. Hơn nữa, lại bắt đầu chân thành tu tập hạnh Bồ Tát.

(2) Ba chương **Không buông lung**, v.v..., chủ yếu muốn nói đến trong quá trình tu học, làm thế nào để giữ gìn thân thể, tài sản, thiện căn của mình để thuận tiện cho việc lợi ích chúng sinh.

(3) Bốn chương cuối là muốn chỉ đạo hành giả, sau khi giữ gìn thân thể, tài sản v.v... , làm thế nào tiến thêm một bước nữa trong công việc tịnh hóa cùng tăng trưởng.

Nói một cách tổng quát, nội dung chủ yếu của bộ Nhập Bồ Tát Hạnh này là chỉ dẫn hành giả trong quá trình tu học hạnh Bồ Tát, làm thế nào tu tập lục độ vạn hạnh, để thuận tiện dùng những phương thức bố thí, giữ gìn, tịnh hóa cùng tăng trưởng thân thể, tài sản, thiện căn v.v..., trong việc lợi tế quần sinh. Tịch Thiên trong quyển Học Xứ Tập Yếu, chương Học tập bố thí, có nói: "Đem thân

thể, tài vật cùng thiện căn của mình hoàn toàn bố thí cho tất cả hữu tình. Hơn nữa, phải giữ gìn, tịnh hoá cùng tăng trưởng chúng. Đây là yếu lĩnh của Bồ Tát học xứ". Tại cuối chương đó, Tịch Thiên dẫn kinh Bảo Vân mà kết luận như sau: "Thí xả là Bồ Đề của Bồ Tát". Nhập Bồ Tát Hạnh, chương thứ ba, bài kệ 10, 11 cũng nói: "Vì muốn thành tựu sự lợi ích của tất cả hữu tình, con bố thí thân mệnh mình không chút luyến tiếc. Bố thí tất cả tài sản cùng thiện căn phúc đức. Nếu có thể từ đáy lòng thí xả tất cả thân thể, tài sản, thiện căn, con sẽ vượt qua tất cả khổ, thành tựu Niết Bàn".

Do đây, có thể thấy được Tịch Thiên rất chú trọng đến sự tu tập bố thí. Từ cái nhìn của ngài, chữ **Xả** là tổng trì trong sự hành trì của cả Đại thừa lẫn Tiểu thừa. Hành giả Tiểu thừa, do vì xả ly tất cả sự tham luyến đối với tam giới mà chứng được sự diệu lạc của Niết Bàn. Hành giả Đại thừa, lại tiến thêm một bước, xả bỏ luôn sự diệu lạc của Niết Bàn, đạt tới cái gọi là "Trí không trụ ba cõi, Bi không trụ Niết Bàn", chính là cảnh giới vô trụ của vô thượng Bồ Đề.

Chính do Tịch Thiên nghĩ rằng tu tập bố thí là trọng yếu nhất trong quá trình tu học Bồ Tát hạnh, vì thế ngài không lập riêng một chương Bố thí, mà đem quan niệm "thí xả tất cả" vào trong tất cả các chương khác. Nhân

đây, trong mỗi chương của quyển Nhập Bồ Tát Hạnh, chúng ta có thể thấy rõ ý nghĩa của sự "**thí xả tất cả**" này.

---

5. Nội dung Nhập Bồ Tát Hạnh

* Bodhicaryavatara.

Translated by Kate Crosby and Andrew Skilton. 1995

1. Praise of Awakening Mind
2. Confession of Faults
3. Adopting the Awakening Mind
4. Vigilance regarding the Awakening Mind
5. The Guarding of Awareness
6. The Perfection of Forbearance
7. The perfection of Vigour
8. The Perfection of Meditative Absorption
9. The Perfection of Understanding
10. Dedication

***A Guide to the Bodhisattva Way of Life.**

Translated by Vesna A. Wallace and B.Alan Wallace .1997

1. The Benefit of the Spirit of Awakening
2. The Confession of Sin
3. Adopting the Spirit of Awakening
4. Attending to the Spirit of Awakening
5. Guarding Introspection
6. The Perfection of Patience
7. The Perfection of Zeal
8. The Perfection of Meditation
9. The Perfection of Wisdom
10. Dedication.

Nhập Bồ tát hạnh. Ni sư Trí Hải dịch. 1999

1. Những lợi lạc cuả Tâm Bồ Đề
2. Sám hối tội nghiệp
3. Phát Bồ Đề Tâm
4. Thực hành Bồ đề Tâm
5. Chính Niệm, Tỉnh Giác
6. Nhẫn nhục
7. Tinh tấn
8. Thiền Định
9. Trí Tuệ
10. Hồi hướng

TU TẬP TRÍ TUỆ SIÊU VIỆT
theo con đường bồ tát của Tịch Thiên
Bối cảnh Phật giáo (Bài 2)

Nội dung

Bối cảnh lịch sử
Đạo lộ Phật giáo
Tính nhân quả và bốn chân lí cao quý
Ba loại đau khổ
Tiềm năng cho Tự do
Duyên Khởi
Trí tuệ phân tích
** [Thực tập phân tích trí tuệ] [Tư]
Căn bản của sự thành công
*** [Thiền Định] [Tu]

Bối cảnh lịch sử

Đức Phật Thích Ca Mâu Ni đạo sư đại bi và thiện xảo đã sống ở Ấn Độ cách đây hơn 2500 năm. Ngài giảng nhiều kĩ thuật và phương pháp khác nhau để chuyển hoá tâm linh, và ngài giảng hoà hợp với các tập khí sai biệt, các quan tâm, và các thái độ, cách thức tư duy,

năng lực tinh thần (diverse dispositions, interests, and mentality) của những hữu tình ngài giảng dạy.

Một truyền thống triết học và tâm linh phong phú đã tăng trưởng, và được nâng cao và duy trì bởi các giòng truyền thừa liên tục của các đại sư Ấn Độ tỉ như Long Thọ và Vô Trước. Phật giáo đã bắt đầu nở hoa trọn vẹn ở Ấn Độ và sau đó đi tới nhiều nước khác trong châu Á. Tại Tây Tạng, Phật giáo đã bắt đầu hoạt động mạnh mẽ tích cực trong các thế kỉ thứ bảy và thứ tám. Rất nhiều nhân vật đã góp phần vào tiến trình lịch sử này, trong đó có Tịch Hộ tu viện trưởng Ấn Độ (Shantarakshita), đạo sư Liên Hoa Sinh (Padmasambhava), và Trisong Detsen Hoàng Đế Tây Tạng đương thời. Từ thời kì này trở đi sự tăng trưởng của Phật giáo ở Tây Tạng đã cực kì nhanh chóng. Như ở Ấn Độ, các giòng truyền thừa kế tiếp nhau của các đại sư Tây Tạng đã góp phần lớn lao để truyền bá các giáo pháp của Đức Phật trên chiều rộng toàn thể đất nước. Qua mọi thời, và do vì các yếu tố địa dư Tây Tạng, bốn học phái Phật giáo chính yếu tăng trưởng tự nhiên trong Tây Tạng. Điều này dẫn đến sự khác biệt trong sự chọn lựa thuật ngữ học và dẫn tới sự nhấn mạnh các phương diện khác nhau về các thực hành và các tri kiến về thiền định Phật giáo.

Học phái đầu tiên của bốn học phái là Nyingma, học phái "cựu dịch", khởi đầu từ thời ngài Liên Hoa Sinh. Từ thời kì của đại dịch giả Rinchen Sangpo, ba học phái khác, có tên chung là các học phái "tân dịch", từ từ tự nhiên sinh khởi Kagyu, Sakya, và Geluk. Bốn truyền thống này có chung một điểm là đều có tất cả các hình thức đầy đủ của Phật giáo. Mỗi truyền thống đều có các tinh hoa của các giáo pháp Phật giáo Tiểu Thừa, Đại Thừa và Kim Cương Thừa.

Đạo lộ Phật giáo

Đối với các bạn không là Phật tử hoặc là các bạn mới biết đến các giáo pháp, nay tôi trình bày sơ lược về đạo lộ Phật giáo có lẽ cũng đem lại đôi chút lợi ích cho các bạn.

Tất cả chúng ta, là các con người có cảm thọ và tâm thức, chúng ta theo bản năng đều tìm kiếm hạnh phúc và vượt qua đau khổ. Cùng với lòng mong cầu bẩm sinh, chúng ta cũng có quyền hoàn thành mục tiêu căn bản này. Bất kể hoặc chúng ta thành công hoặc thất bại, tất cả những sự theo đuổi của chúng ta trong đời sống này đều là, cách này hay cách khác, đều nhắm hướng tới sự hoàn thành lòng ham muốn căn bản này. Điều này đúng cho tất cả chúng ta những người đang tìm

kiếm sự giải thoát tâm linh -- bất kể niết bàn hoặc sự cứu độ, bất kể chúng ta tin tưởng vào tái sinh hoặc không. Điều hiển nhiên là các kinh nghiệm của chúng ta về đau đớn và lạc thú, hạnh phúc và bất hạnh đều liên quan mật thiết tới các thái độ, các tâm niệm, và các cảm xúc của chính chúng ta. Trong thực tế chúng ta có thể nói rằng tất cả chúng đều sinh khởi từ tâm. Thế nên chúng ta thấy trong các giáo pháp của tất cả các truyền thống tôn giáo chính của thế giới, có một sự nhấn mạnh trên các đạo lộ tâm linh đều đã căn cứ vào cảm thọ và tâm trí (heart and mind).

Điều độc đáo của giáo pháp Phật giáo là điều căn bản cho toàn thể đạo lộ tâm linh Phật giáo là tiền đề (premise) nói rằng có một sự sai biệt thâm sâu giữa các tri nhận của chúng ta về tính thật tại và thật tướng của các sự vật (our perceptions of reality and the way things really are). Sự sai biệt này ở ngay tại tâm yếu của hiện thể của chúng ta (at the heart of our being) dẫn đến đủ loại mê lấp tâm lí, các phiền não do cảm xúc, các thất vọng, và các tức bực chán nản -- nói trong một lời, đau khổ. Ngay cả trong đời sống hàng ngày, chúng ta luôn luôn lâm vào các tình huống chúng ta cảm thấy bị lừa dối, thất vọng do thấy biết thực tế (disillusioned), và các thứ tương tự. Một trong các thuốc giải hữu hiệu nhất cho loại tình huống này là tăng trưởng theo một

cách ý thức trí tuệ của chúng ta, mở rộng các toàn cảnh khách quan của chúng ta (our perspective), và giao tiếp nhiều hơn với thế giới. Bằng các tiến hành này, chúng ta sẽ tìm thấy chúng ta có nhiều khả năng đối phó với các sự đối nghịch và sẽ không ở mãi trong trạng thái tức bực chán nản và thất vọng do thấy biết thực tế.

Một cách tương tự, cũng ở phương diện tâm linh, điều chủ yếu là mở rộng các toàn cảnh khách quan của chúng ta và tăng trưởng một trí tuệ phân tích thực sự về bản chất thực của thật tại (= tính thật tại) (the true nature of reality). Theo cách này, tri nhận sai lầm căn bản, hoặc vô minh, thâm nhập tất cả các tri nhận về thế giới của chúng ta và về hiện hữu của chúng ta; vô minh đó có thể bị xoá bỏ. Bởi vì điều này, trong Phật giáo, chúng ta tìm thấy các cuộc thảo luận về bản chất của hai chân lí [chúng] hình thành cấu trúc căn bản của tính thật tại. Căn cứ trên sự lí hội thông hiểu này về tính thật tại, nhiều phương diện sai biệt của các đạo lộ tâm linh và các nền tảng (grounds) được giải thích. Tất cả chúng có thể được thật chứng bên trong chúng ta trên căn bản của trí tuệ phân tích thật sự. Thế nên, trong Phật giáo, khi chúng ta bắt đầu bước vào đạo lộ tâm linh hướng về giác ngộ, chúng ta cần tiến hành như thế bằng cách đào luyện trí tuệ phân tích thật sự về bản chất thâm sâu hơn của tính thật tại. Không có một nền tảng như thế, thì

không có khả hữu thành tựu các thật chứng tâm linh ở mức cao, và các nỗ lực tâm linh của chúng ta có thể trở thành một chỉ thuần hoang tưởng (mere fantasy) chẳng được xây trên một nền móng vững mạnh nào cả.

Tính nhân quả và bốn chân lí cao quý

Sau khi Đức Phật toàn giác, ngài giảng bài pháp đầu tiên trong cấu trúc của bốn chân lí cao quý. Đây là những chân lí về đau khổ, nguồn gốc của đau khổ, sự diệt tận của đau khổ, và đạo lộ dẫn đến sự diệt tận của đau khổ.

Ở tâm yếu của giáo pháp về bốn chân lí cao quý là nguyên lí nhân quả. Với trí tuệ này, bốn chân lí có thể được chia thành hai cặp của một nguyên nhân và một hiệu quả. Cặp thứ nhất là về những gì chúng ta không ham muốn và quan tâm các trải nghiệm của chúng ta về đau khổ. Cặp thứ nhì của nguyên nhân và hiệu quả là về hạnh phúc và sự tịch tĩnh (serenity) của chúng ta. Nói cách khác, chân lí thứ nhất về đau khổ là hiệu quả của chân lí thứ nhì, nguồn gốc của đau khổ; và một cách tương tự, chân lí thứ ba về sự diệt tận, đó trạng thái của giải thoát, hoặc tự do cách tuyệt với đau khổ, là hiệu quả của chân lí thứ tư, đạo lộ dẫn đến trạng thái tự do đó. Sự chấm dứt đau khổ là mục tiêu của người mong

cầu về tâm linh, và là tự do thực, hoặc hạnh phúc. Những giáo pháp này chiếu soi một sự lí hội thông hiểu sâu sắc về tính thật tại.

Ba loại đau khổ

Chân lí về đau khổ quy chiếu nhiều phương diện hơn là chỉ nói về các trải nghiệm của chúng ta về **các đau khổ rất hiển nhiên** của chúng ta, tỉ dụ cảm giác của đau đớn; các sinh vật cũng nhận định đó là cái chúng không ham muốn. Có một phương diện thứ nhì của đau khổ, được nhận biết là **đau khổ của biến dịch**, nó quy chiếu tới những gì chúng ta thường xem là các cảm thọ lạc thú.

Dựa trên những trải nghiệm của chính chúng ta mỗi ngày về bản chất biến dịch của các cảm thọ lạc thú này, chúng ta có thể cũng công nhận phương diện này của đau khổ, vì chúng ta có thể thấy trong chính bản chất của nó sự không thoả mãn đó hẳn luôn luôn có phần trong đó.

Phương diện thứ ba của đau khổ được biết đến là **đau khổ trải khắp do duyên hội** (pervasive suffering of

conditioning). Đây là điều khó khăn nhiều hơn cho chúng ta công nhận là đau khổ. Để công nhận, chúng ta

cần đến một mức độ chiếu soi sâu sắc (deep reflection). Chúng ta có đủ các loại thành kiến do thiếu thông tin, kinh nghiệm (preconceptions), thiên kiến do không công bằng (prejudices), các tiến trình tư duy (thoughts), các nỗi sợ hãi, và các hi vọng. Các tiến trình tư tưởng và các cảm xúc như thế làm sinh khởi các trạng thái nhất định của tâm, kế tiếp chúng thúc đẩy nhiều loại hành động khác nhau, trong đó nhiều thứ có tính phá hoại và thường gây ra sự mê lấp tâm ý và ưu tư phiền muộn do cảm xúc (mental confusion and emotional distress). Như vậy tất cả những tâm niệm và cảm xúc phiền não này đều liên quan đến các hành nghiệp nhất định -- tâm, ngữ và thân. Tuy nhiên, vài hành nghiệp không có động cơ chuyên biệt do các trạng thái tiêu cực hoặc tích cực của tâm; chính xác hơn (rather = to be more exact) chúng đến từ một trạng thái lãnh đạm (indifference), một trạng thái trung tính của tâm. Những hành nghiệp như thế bình thường không có năng lực mạnh mẽ và chỉ lưu lại một chút ảnh hưởng. Trái lại, các hành nghiệp bị chỉ huy bởi động cơ hoặc cảm xúc mạnh mẽ -- là tích cực hoặc tiêu cực -- lưu lại một ấn tượng quyết định trên cả hai trạng thái tâm của chúng ta và cách hành xử của chúng ta. Đặc biệt nếu động cơ (motivation) là tiêu cực, dấu ấn tập khí trên cả tâm và thân có khuynh hướng là rất định tướng (to be very

marked). Thế nên, căn cứ trên kinh nghiệm hàng ngày của chính chúng ta, chúng ta có thể suy luận một liên kết nhân quả giữa các tâm niệm và cảm xúc của chúng ta. Chu kì này của các tâm niệm và các cảm xúc sản sinh ra các hành xử tiêu cực (negative behaviours), kế tiếp chúng tạo duyên hội (condition) thêm nữa cho các tâm niệm và các cảm xúc bị phiền não (afflicted thoughts and emotions), là một tiến trình tiếp tục tự nó/ tự nó không chấm dứt (perpetuates itself) mà không có bất cứ nỗ lực nào nào từ phía chúng ta. Phương diện thứ ba của đau khổ quy chiếu tới bản chất của hiện hữu của chúng ta về căn bản là bị vướng mắc trong một chu kì không thoả nguyện.

Tiềm năng cho Tự do

Các câu hỏi có thể được nêu lên ở đây: “Có khả hữu nào để thay đổi ngay đúng bản chất của hiện hữu của chúng ta, vì nó được hình thành bởi các thành phần vật chất và tinh thần bị nhơ nhuốm? Có khả hữu nào để hiện hữu mà không bị vướng mắc trong một hiện hữu do duyên hội như thế?” Trong sự thảo luận về diệt tận, Phật giáo chỉ rõ vào tính khả hữu của tự do, nghĩa là sự xoá bỏ toàn diện của tất cả các phương diện tiêu cực cuả tâm và hoạt động của tâm chúng ta, tính khả hữu

của tự do hoàn toàn cách tuyệt tất cả đau khổ. Đây là một vấn đề đòi hỏi quan tâm suy nghĩ về phần hành giả.

Trong thời chuyển pháp luân thứ nhất, Đức Phật nói về diệt tận, tuy nhiên chỉ trong các giáo pháp đại thừa của thời chuyển pháp luân thứ nhì và thứ ba, bản chất của diệt tận và giải thoát mới được giải thích với mức độ đầy đủ của chúng. Trong thời chuyển pháp luân thứ nhì, chủ yếu là trong các kinh trí tuệ toàn hảo (bát nhã ba la mật), đức Phật giải thích bản chất tinh yếu của tâm là thanh tịnh (pure). Từ quan điểm này, các cảm xúc và tâm niệm phiền não khác nhau đều là thâu nhận tình cờ (adventitious) [không có tính tự nội], đó là chúng không là một phần quan yếu (an integral part) của bản chất tinh yếu của tâm (essential nature of the mind) và thế nên có thể bị nhổ đi (be removed).

Là các Phật tử đang tu tập chúng ta nên tư duy phê phán cẩn thận các câu hỏi sau đây: “Có phải các trạng thái phiền não của tâm -- và đặc biệt tri nhận sai lầm căn bản và vô minh của chúng ta, nó khiến chúng ta chấp thủ vào hiện hữu tự nội của các hiện tượng -- hoà hợp với bản chất của tính thật tại? Hoặc có phải các phiền não của chúng ta đã làm sai lệch các trạng thái của tâm chúng không có căn cứ trong các trải nghiệm hiệu quả hoặc tính thật tại ?”

(“Do our afflictive states of mind -- and in particular our underlying

misconception and ignorance, which has us grasping at the intrinsic existence of phenomena -- accord with the nature of reality? Or are our afflictions distorted states of mind that have no grounding in valid experience or reality?”)

Xuyên qua sự tư duy cẩn thận này sẽ thấy hiển nhiên cần thiết thứ nhất là khảo sát tổng quát xem có hoặc không các hiện tượng đương sở hữu -- vì chúng rất thường xuất hiện như là -- một tính thật tại tự nội và độc lập. Có phải các cá nhân, các sự vật, và các biến cố mỗi thứ hiện hữu một cách riêng biệt, trong tự chúng, không xuyên qua một cái gì khác? (in their own right?). Trong các kinh trí tuệ toàn hảo chúng ta tìm thấy một sự thảo luận sâu rộng liên quan đến sự không có hiện hữu tự nội (=hiện hữu tự tính) của tất cả các hiện tượng. Những kinh này tuyên bố rằng mặc dầu chúng ta có thể tri nhận và trải nghiệm cả hai hiện hữu của chính chúng ta và các hiện tượng khác là có hiện hữu tự nội, nếu chúng ta thăm dò với sự phân tích sâu sắc hơn, chúng ta tìm thấy rằng các tri nhận của chúng ta về hiện hữu cụ thể và độc lập của chúng bị sai lệch và thế nên hư dối (our perception of their concrete and

independent existence is distorted and therefore false). Chúng ta sẽ tìm thấy rằng tri nhận này thực ra là một tri nhận sai lầm và không có căn cứ trong tính thật tại (reality; Skt. dharmata; tính thật tại; pháp tính).

Kết quả là (it follows that) tất cả các trạng thái duyên hội theo sau (all the ensuing states) bị ảnh hưởng bởi loại tri nhận sai lầm này, tỉ dụ các cảm xúc phiền não -- giận dữ, thù ghét, ham muốn, kiêu mạn, v.v… -- đều rỗng thông không có quan hệ tương ứng với tính thật tại (are also devoid of a valid correlation with reality). Bởi vì nguyên nhân gốc rễ căn bản này, vô minh căn bản, nó tri nhận một cách sai lầm tất cả các sự vật và các biến cố là thực một cách tự nội, bị sai lệch, thế nên nó có thể được làm cho đúng, xuyên qua trí tuệ phân tích (insight). Điều này gợi ý tính khả hữu làm chấm dứt toàn thể chu kì của hiện hữu bất giác tạo bởi vô minh. Các hiệu quả của vô minh, [tức là] những uẩn nhơ nhuốm kia của thân và tâm, chúng trói buộc chúng ta trong hiện hữu bất giác này, cũng có thể được xoá bỏ. Trạng thái hoàn toàn tự do cách tuyệt các vướng mắc do kết quả từ tri nhận sai lầm căn bản này là niết bàn, hoặc giải thoát chân thực. Trong cách này, Đức Phật đã trình bày các giáo pháp về bốn chân lí cao quý. Đức Phật đã tìm kiếm thêm và tăng trưởng thêm các chủ đề

của bốn chân lí cao quý trong các giáo pháp của ngài về mười hai chi của duyên khởi.

Duyên Khởi

Trong Kinh Duyên Khởi Đức Phật tuyên bố:

< Nếu có cái này, cái kia duyên hội theo sau;

Bởi vì cái này bắt đầu đi vào hiện hữu, cái kia bắt đầu đi vào hiện hữu.

Như vậy: Do vì vô minh hành nghiệp sinh khởi…>

(Kinh trình bày chi thứ nhất trong chuỗi xích của Duyên Khởi và các phân bộ của nó. Bản Tạng ngữ).

Nói cách khác, để cho một biến cố đặc thù hoặc trải nghiệm xảy ra, phải có một nguyên nhân, và nguyên nhân chính nó phải hiện hữu. Nguyên nhân đó cũng sẽ là một hiệu quả của một nguyên nhân đứng trước, bởi vì nếu chính nó không là là một sản phẩm (a product), lúc đó nó sẽ chẳng có tiềm năng hoặc khả năng sản sinh ra bất cứ kết quả nào. Thế nên nguyên nhân chính nó phải là một sản phẩm của một nguyên nhân khác. Thế nên Đức Phật đã nói rằng bởi vì nguyên nhân này sinh khởi, hiệu quả được tạo ra. Và không chỉ nguyên nhân phải có một nguyên nhân, nguyên nhân phải liên quan

tương ứng với hiệu quả (correlate to the effect). Điều không đúng thực rằng bất cứ sự vật gì có thể sản sinh mọi thứ, nói chính xác, chỉ các nguyên nhân nhất định có thể dẫn đến một số loại nhất định của các hiệu quả.

Sau khi nói điều này, Đức Phật đã tuyên bố rằng sự hiện diện của vô minh căn bản dẫn đến nghiệp hoặc hành nghiệp (karma or action). Các trải nghiệm không mong muốn về đau khổ, tỉ dụ đau đớn, sợ hãi, và chết, tất cả một cách căn bản đều là các hiệu quả sản sinh bởi các nguyên nhân tương ứng. Thế nên để chấm dứt những đau khổ này, chúng ta phải chấm dứt cái thứ tự diễn tiến quan liên (relevant sequence) của các nguyên nhân và các hiệu quả. Đức Phật đã giải thích cách nào, trong cấu trúc của mười hai chi duyên khởi, các yếu tố đứng trước trong thứ tự diễn tiến nhân quả làm sinh khởi các yếu tố theo sau. Ngài cũng đã giảng tiến trình ngược chiều mười hai chi duyên khởi. Nói khác đi, làm chấm dứt các yếu tố đứng trước, chúng ta có thể xoá bỏ các yếu tố theo sau. Thế nên, bằng cách cắt đứt hoàn toàn gốc rễ nhân quả -- xoá bỏ vô minh căn bản của chúng ta -- cuối cùng chúng ta sẽ bắt đầu kinh nghiệm tự do hoàn toàn cách tuyệt tất cả đau khổ và nguồn gốc của đau khổ.

Trong mười hai chi duyên khởi, vô minh được liệt kê là nguyên nhân thứ nhất. Tôi cảm thấy điều này phản chiếu chân lí căn bản rằng chúng ta tất cả theo bản năng ham muốn hạnh phúc và tìm kiếm cách tránh thoát đau khổ. Không cần đến một ai dạy chúng ta ham muốn bẩm sinh này. Nhưng, mặc dầu chúng ta sở hữu mong cầu tự nhiên này để tìm kiếm hạnh phúc và vượt qua đau khổ, tuy thế chúng ta tìm thấy chúng ta chẳng có hạnh phúc lâu dài và bị vướng mắc trong đau khổ. Điều này chỉ rõ rằng có một điều gì sai trái trong đường lối hiện hữu của chúng ta. Chúng ta không biết về các phương tiện hữu hiệu (ignorant of the means) để hoàn thành mong cầu căn bản của chúng ta để có hạnh phúc. Thế nên trí tuệ phân tích chúng ta đạt được từ các giáo pháp về mười hai chi duyên khởi -- rằng vô minh là nguyên nhân gốc rễ của đau khổ của chúng ta -- thì thực sự xác thực (indeed true).

Dĩ nhiên có các diễn dịch khác biệt giữa các tư tưởng gia Phật giáo, tỉ dụ Vô Trước (Asanga) và Pháp Xứng (Dharmakirti), về bản chất của vô minh căn bản này. Điểm nổi bật là vô minh này không phải chỉ là một trạng thái không biết, nhưng chính xác hơn là một trạng thái thông hiểu sai lầm chủ động, nghĩa là chúng ta nghĩ chúng ta đã thông hiểu trong khi chúng ta không. Nó là một đường lối bị sai lệch về thông hiểu tính thật tại ở

nơi chúng ta trải nghiệm các sự vật và các biến cố của thế giới như là mỗi cái có một kiểu loại nào đó của hiện hữu tự nội, độc lập.

Trí tuệ phân tích

Thuật ngữ **vô minh**, được dùng một cách tổng quát, có thể quy chiếu cả hai trạng thái tiêu cực và trung tính của tâm. Tuy nhiên, khi nói **vô minh căn bản**, chúng ta định nói rằng nó là nguyên nhân gốc rễ của sinh tử luân hồi. Chúng ta đang quy chiếu tới một trạng thái của tâm bị sai lệch (distorted). Bởi vì nó bị sai lệch, nên thông hiểu sai lầm về bản chất của tính thật tại, thế nên cách để xoá bỏ vô minh này là sẽ lưu xuất trí tuệ phân tích (generate insight) về bản chất thực của tính thật tại, thấy được sự thật không còn bị lừa gạt bởi sự giả dối do vô minh tạo lập (to see through the deception created by ignorance). Một trí tuệ phân tích như thế có thể có được chỉ do trải nghiệm sự hoàn toàn vô căn cứ (utter

groundlessness) của quan điểm hình thành bởi trạng thái bị sai lệch này của tâm. Chỉ thuần cầu nguyện, "Tôi cầu nguyện tôi xoá bỏ được vô minh căn bản này" sẽ không đem lại mục tiêu được mong muốn. Chúng ta cần đào luyện trí tuệ phân tích.

Chỉ xuyên qua sự lưu xuất một trí tuệ phân tích như thế và sự thâm nhập vào bản chất của tính thật tại mà chúng ta sẽ có khả năng trục xuất tri nhận sai lầm căn bản này. Bằng trí tuệ phân tích này, hoặc trí tuệ siêu việt, tôi đang quy chiếu về cái được nói đến trong thuật ngữ học Phật giáo là sự lí hội thông hiểu về **tính không** hoặc **vô ngã** (the understanding of emptiness or no-self). Có các diễn dịch khác nhau về ý nghĩa các thuật ngữ **tính không, vô ngã, sự vô ngã, sự vô tướng trạng** (emptiness, no-self,

selflessness, and identitylessness) trong các giáo pháp Phật giáo. Tuy nhiên, ở đây tôi đang sử dụng những thuật ngữ này để quy chiếu tới tính không của hiện hữu tự nội (the emptiness of intrinsic existence) (hiện hữu tự nội = hiện hữu tự tính). Chấp thủ vào cái đối nghịch -- rằng các sự vật và các biến cố sở hữu một loại nào đó của hiện hữu độc lập hoặc tự nội -- là vô minh căn bản/ căn bản vô minh. Trí tuệ phân tích thâm sâu sinh khởi với sự thật chứng về sự chẳng có bất cứ hiện hữu tự nội như thế thì được nhận diện là đạo lộ chân thật (the true path).

Trong thời chuyển pháp luân thứ nhì, chủ yếu trong các kinh về trí tuệ siêu việt toàn hảo, Đức Phật tuyên bố rằng vô minh của chúng ta nằm tại gốc rễ của tất cả các

phiền não và sự mê lấp của chúng ta -- các tâm niệm và các cảm xúc tiêu cực của chúng ta và sự đau khổ chúng gây ra. Ngài tuyên bố rằng vô minh căn bản của chúng ta và các phiền não gây ra đều không phải là bản chất tinh yếu của tâm (the essential nature of the mind). Những phiền não này một cách căn bản đều li cách với tướng trạng tinh yếu của tâm (the essential character of mind), mà nó được định nghĩa là "quang minh và tính giác /tính biết" (luminous and knowing) [xin nhớ có sự khác nhau: knowing (biết trực tiếp) và knowing about (biết về; biết do có thông tin về) -- ĐHP]. Bản chất tinh yếu của tâm là thanh tịnh (pure) và khả năng tri nhận các sự vật và các biến cố là chức năng tự nhiên của tâm. Sự miêu tả này về tính thanh tịnh tự nhiên của tâm và khả năng của tâm đối với trí tuệ (cognition) thì được nhấn mạnh trong các kinh trí tuệ siêu việt toàn hảo, chúng trình bày bản chất của tâm là có tướng trạng của quang minh giác chiếu (clear light).

[clear light là Anh ngữ dịch từ Tạng ngữ -- không phải dịch từ Phạn ngữ sang Anh ngữ -- nên nghĩa gốc Phạn ngữ không sáng tỏ trong Clear Light và trong danh từ Việt tương đương với Clear Light. ĐHP]

[Bài giảng có các phần có 3 tiểu đề: Commentary; practicing wisdom; meditation. Bản Việt: Giải thích bản văn [văn]; thực tập phân tích trí tuệ [tư]; thiền định [tu]

** **[Thực tập phân tích trí tuệ] [Tư]**

Căn bản của sự thành công

Đối với một Phật tử đang tu tập mục đích tâm linh cuối cùng là **niết bàn**, trạng thái của tâm đã được thanh lọc hết tất cả các trạng thái ưu tư phiền muộn và bị dối gạt (distressed and deluded states). Đây là một điều khả thi xuyên qua một tiến trình có thứ tự về tu tập, và nó đòi hỏi thời gian. Nếu chúng ta dự định sở hữu các khả năng quan yếu cần thiết để theo đuổi hành trình tâm linh của chúng ta, vậy thì đúng ngay từ các giai đoạn phát khởi (initial stages) của đạo lộ này để đi tới niết bàn, hoặc giải thoát, chúng ta phải bảo đảm rằng các hình thức của hiện hữu của chúng ta và các phong cách sống của chúng ta đều hoàn toàn dẫn đường tới tu tập Pháp (fully conducive to Dharma practice).

Trong Bốn trăm tụng về Trung Đạo

(Chatuhshatakashastra), ngài Thánh Thiên (Aryadeva) trình bày một thủ tục chuyên biệt để tiến hành trên đạo lộ tới giác ngộ.

< Trước nhất, ngăn ngừa xảy ra những gì bất thiện

Thứ nhì ngăn ngừa chấp thủ ý niệm ngã

Sau cùng, ngăn ngừa tri kiến các loại

Những ai biết điều này đều là người trí [Tụng 190] >

Điều này gợi ý rằng điều quan trọng là theo đuổi đạo lộ theo một hệ thống có thứ tự, bắt đầu bằng ngăn ngừa các hành nghiệp tiêu cực và duy trì một lối sống lành mạnh đạo đức. Đây là để bảo đảm sự thành đạt của một tái sinh tốt đẹp thuận duyên (favorable) để chúng ta có khả năng tiếp tục theo đuổi đạo lộ tâm linh của chúng ta trong tương lai. Ngài Thánh Thiên khẳng định rằng giai đoạn thứ nhất của đạo lộ là ngăn ngừa các hiệu quả của các trạng thái tiêu cực và phiền não của tâm khi chúng hiển lộ trong hành xử của chúng ta, bởi vì điều này bảo vệ an toàn cho chúng ta chống lại sự đi vào tái sinh nghịch duyên trong đời sống kế tiếp. Trong giai đoạn kế tiếp, sự nhấn mạnh được đặt trên sự sự lưu xuất trí tuệ phân tích về bản chất của vô ngã hoặc tính không. Giai đoạn cuối của đạo lộ là sự xoá bỏ toàn bộ tất cả các tri kiến sai lệch và vượt qua ngay cả những che lấp vi tế nhất đối với trí tuệ (knowledge).

Chính là trên căn bản của sự lí hội thông hiểu bốn chân lí cao quý mà chúng ta có khả năng tăng trưởng một sự lí hội thông hiểu chân thực về bản chất của Tam Bảo Phật, Pháp, và Tăng già. Xuyên qua sự lí hội thông hiểu bốn chân lí cao quý một cách sâu sắc, chúng ta sẽ có khả năng thực sự nhận định tính khả hữu của thành tựu niết bàn, hoặc giải thoát chân thực. Khi chúng ta thông hiểu rằng các trạng thái phiền não và tiêu cực của tâm có thể bị nhổ đi, lúc đó chúng ta sẽ có khả năng nhận định được tính khả hữu thật sự của sự thành tựu giải thoát chân thực -- không chỉ theo nghĩa tổng quát, nhưng trong liên hệ tới chính cái bản ngã của bạn. Chúng ta sẽ nhận biết sáng tỏ (we will sense), là các cá nhân, rằng tự do này thì thực sự trong tầm đạt đến xuyên qua sự thật chứng của chính chúng ta. Một khi chúng ta đạt đến niềm tin xác định này, chúng ta sẽ thông hiểu rằng chúng ta cũng có thể vượt qua các kiểu mẫu thói quen hình thành bởi các trạng thái bị dối gạt của tâm. Trong cách này chúng ta lưu xuất (generate) một niềm tin xác định trong tính khả hữu thành tựu giác ngộ hoàn toàn. Và một khi chúng ta tăng trưởng một niềm tin xác định như thế, lúc đó chúng ta sẽ có khả năng tán thưởng giá trị chân thực của quy y vào Phật, Pháp, và Tăng già.

Sự diễn tả thứ nhất của tiến trình quy y Tam Bảo -- cam kết thứ nhất của chúng ta -- là hướng dẫn đời sống của chúng ta hoà hợp với nghiệp, luật của nguyên nhân và hậu quả. Điều này tạo nên kết quả cần thiết (this entails) sống một cuộc sống có kỉ luật đạo đức nơi mà chúng ta tự ngăn ngừa mười hành nghiệp bất thiện -- ba hành động sai trái do thân là giết, trộm cắp, và tà dâm, bốn hành động sai trái do ngôn ngữ là nói dối gạt, nói chia rẽ, nói thô ác, và nói ba hoa, và ba hành động sai trái do tinh thần là ham muốn chiếm đoạt các thứ của người khác (covetousness), ý muốn làm tổn hại và xa lánh điều thiện hảo (ill will), và ôm giữ tà kiến (harboring wrong views). Bước thứ nhì là vượt qua chấp thủ vào ngã, hoặc hiện hữu tự nội/hiện hữu tự tính. Giai đoạn này chính yếu là thực hành các tu tập của ba tu học tăng thượng -- kỉ luật đạo đức (giới), thiền định (định), và trí tuệ siêu việt (tuệ). Trong giai đoạn thứ ba và cuối cùng, chúng ta cần vượt qua không chỉ các trạng thái phiền não và tiêu cực của tâm của chúng ta, nhưng chúng ta phải vượt qua ngay cả các tập khí

(predispositions) và các thói quen do các trạng thái bị dối gạt này.

Giai đoạn cuối cùng này thì được thành tựu xuyên qua kết hợp trí tuệ phân tích về tính không -- bản chất tối

hậu của tính thật tại -- với đại bi phổ quát (universal compassion) [phổ quát: universal: mọi thời, mọi nơi]. Để làm cho điều đó được thành tựu, thật chứng về tính không của chúng ta phải được bổ túc với các phương tiện thiện xảo của thành tựu, gồm cả các yếu tố như thế là lòng mong cầu vị tha để thành tựu phật quả vì lợi ích của tất cả hữu tình, đại bi phổ quát, và từ bi (loving-kindness). Chỉ xuyên qua sự bổ túc trí tuệ của chúng ta thật chứng tính không với những yếu tố này của phương tiện thiện xảo mà chúng ta sẽ có thực sự có khả năng tăng trưởng trí tuệ siêu việt năng lực mạnh mẽ đủ để xoá bỏ tất cả các tập khí và các thói quen hình thành bởi các trạng thái tinh thần và cảm xúc bị dối gạt (our deluded mental and emotional states) [bị dối gạt là có ngã, có hiện hữu tự tính]. Điều này sẽ dẫn đến sự thật chứng của giai đoạn cuối cùng, phật quả.

Khi thật chứng tính không của chúng ta sinh khởi trên căn bản của các chuẩn bị mở đầu đã đầy đủ (complete

preliminaries), nó trở thành một thuốc giải năng lực mạnh mẽ đủ để xoá bỏ các che lấp đối với giác ngộ hoàn toàn. Ngay ở mở đầu chương chín, ngài Tịch Thiên tuyên bố rằng tất cả các phương diện khác của tu tập Pháp đã được Đức Phật giảng dạy vì mục đích lưu xuất trí tuệ siêu việt [= Khai Thị Ngộ Nhập Tri Kiến

Phật]. Thế nên, nếu mục đích của bạn là làm duyên hội xảy ra sự chấm dứt đau khổ, vậy thì bạn phải tăng trưởng trí tuệ siêu việt về tính không (Therefore, if your objective is to bring about an end to suffering, then you must develop the wisdom of emptiness)

*** **[Thiền Định] [Tu]**

Hãy thiền định ở đây trên sự lí hội thông hiểu bốn chân lí cao quý theo như chúng ta đã thảo luận cho tới nay. Đặc biệt hãy tư duy cẩn thận/ chiếu soi cách nào căn bản vô minh khoá giữ chúng ta trong một chu kì của đau khổ và cách nào trí tuệ phân tích về bản chất thực của tính thật tại cho chúng ta phương tiện, cơ hội (allow us) để xoá sạch các tâm niệm và các cảm xúc tiêu cực từ tâm của chúng ta. Hãy chiếu soi cách nào trí tuệ phân tích về tính không được kết hợp với phương tiện thiện xảo của đại bi và ý nguyện vị tha (altruistic intention) có thể xoá bỏ các tập khí vi tế đối với các hành nghiệp tiêu cực.

Chú thích từ Anh -Việt

be removed: được nhổ đi

underlying: căn bản

allow us: cho chúng ta cơ hội, phương tiện

entail: tạo nên kết quả cần thiết

in their own right: trong tự chúng, không xuyên qua một cái khác

reality (Skt.dharmata): tính thật tại; pháp tính

It follows that… : happen (duyên hội xảy ra); be true; as a result (of something)

dependent origination; dependent arising: duyên khởi

action (Skt. samskarakarma): hành nghiệp; hành động

development: tăng trưởng

Chú thích -- Phụ bản

Tất cả từ đây tới cuối bài đều lược trích từ :

Đức Đạt Lai Lạt Ma. Trung Đạo. Bài 2. Mười hai chi của Duyên khởi

http://hoagiacngo.com/Mtrungdaochanhtindhp2.html

Kính giới thiệu: Kinh Duyên Sinh. Hoà Thượng Thích Tâm Châu dịch

http://www.thuvienhoasen.org/D_1-2_2-58_4-16038_5-50_6-1_17-132_14-1_15-1/

Bản dịch Việt, Trung Luận, chương XXVI, căn cứ vào 5 bản dịch dưới đây:

1. Bản dịch Thupten Jinpa (2009) (dịch từ Tạng-Anh) (The Dalai Lama. The Middle Way.)

2. Bản dịch Ngawang Samten & Garfield (2006) (dịch từ Tạng- Anh) (Tsong Khapa. Ocean of Reasoning)

3. Bản dịch Sanskrit – English của Louis Vallé de Poussin in trong McCagney (1997)

4. Bản dịch Sanskrit- English của Inada (1970,

reprinted 1993)

5. Bản Trung luận thích—Thanh Mục, do La Thập dịch Hán, và Thiện Siêu dịch Việt (2001).

Trung Luận, chương XXVI

Quán mười hai chi của Duyên khởi

Bản dịch Việt: Đặng Hữu Phúc

Tụng 1.

Do vô minh che lấp,

chúng sinh tạo ba hành,

nên theo ba hành nghiệp,

vào luân hồi sáu cõi.

Tụng 2

Ba hành nghiệp quá khứ,

duyên thức đi sáu cõi.

Ở nơi thức an lập,

danh và sắc tăng trưởng.

Tụng 3

Danh và sắc tăng trưởng,

làm duyên sinh sáu xứ.

Có sáu xứ làm duyên,

nên sáu xúc sinh khởi.

Tụng 4

Mắt làm duyên cho sắc,
và thấy sắc trong tâm;
Cũng vậy, thức làm duyên,
danh và sắc sinh khởi.

Tụng 5

Khi mắt, sắc và thức
hội tụ gọi là xúc.
Có sáu xúc làm duyên,
thế nên thọ sinh khởi.

Tụng 6

Thọ làm duyên, ái sinh
theo đối tượng của thọ.
Ái làm duyên cho thủ,
bốn loại thủ hiện diện.

Tụng 7

Khi có thủ: có hữu
của kẻ thủ sinh khởi.
Không thủ: sẽ giải thoát
vì sẽ không có hữu.

Tụng 8

Hữu này là năm uẩn.
Từ hữu nên có sinh.
Già và chết, và sầu,
bi, khổ, và vân vân,

Tụng 9

Và cộng thêm ưu, não:
chúng đều đến từ sinh.
Những gì sinh khởi là
khổ gắn vào năm uẩn.

Tụng 10

Gốc sinh tử: hành nghiệp.

Kẻ vô minh: tác giả.

Kẻ trí thấy pháp tính

và không là tác giả.

Tụng 11

Khi vô minh diệt tận,

hành nghiệp không sinh khởi.

Vô minh diệt do tuệ

và thiền Lí duyên khởi.

Tụng 12.

Chi vô minh này diệt,

nên chi sau cũng diệt,

mỗi chi làm sao sinh?

Nên khổ năm uẩn diệt.

Phụ Bản: Bổn Vô = Chân Như

Đại sư Tăng Triệu (384 - 414) trong Triệu luận, phần Tông Bản Nghĩa:

“Bổn vô, Thật tướng, Pháp tánh, Tánh không, Duyên hội, năm danh từ trên vốn chỉ có một nghĩa.

Để vạch ra tông chỉ chánh pháp là căn bản của bổn Luận, hai chữ Bổn Vô chỉ ngay tâm tịch diệt vốn không một pháp, lià tất cả tướng, dứt bặt Thánh phàm, nên gọi là Bổn Vô, chẳng phải có ý làm thành vô.

(*có nghĩa là chẳng phải từ hữu lần biến thành vô, vì Bổn Vô này nó vượt ngoài cái có và không tương đối. Thích Duy Lực*).

Vì tất cả pháp đều do vọng tâm tùy duyên biến hiện mà có, tâm vốn vô sanh, chỉ do nhân duyên hội hợp mà sanh nên gọi là **Duyên Hội.**

Vì duyên sanh ra các pháp, vốn không có thật thể, do nhân duyên sanh ra nên nói không, nên gọi là **Tánh Không**, vì pháp thể là chơn như biến hiện nên gọi là **Pháp Tánh.**

Do chơn như pháp tánh mà thành các pháp, chơn như không có tướng, nên bản thể các pháp tịch diệt, nên gọi là **Thật Tướng.**

Vì bổn vô là thể của tâm, duyên hội là dụng của tâm, thật tướng, pháp tánh, tánh không, đều là cái nghĩa

do tâm tạo thành vạn pháp nên nói là một nghĩa vậy …

Tại sao vậy? Tất cả các pháp đều do nhân duyên hội hợp mà sanh, **duyên hội** mà sanh thì khi chưa sanh không có, duyên lìa thì diệt, nếu mà thật có, có thì chẳng diệt. Theo đó mà suy ra thì biết, dù nay hiện ra có, cái có ấy tánh thường tự không, vì tánh thường tự không, nên gọi là **Tánh Không**, bởi vì tánh không nên gọi **Pháp Tánh**, pháp tánh chân thực như thế nên gọi là **Thật Tướng**, thật tướng vốn không có tự thể, chẳng phải do suy lường mà cho đó là không, nên gọi là **Bổn Vô**."

(Trích từ Triệu Luận Lược giải. Thích Duy Lực dịch, in trong Chư Kinh Tập Yếu, trang 470 - 471).

Chú thích về Bản Vô = Chân Như: trích từ Phật quang đại từ điển, Thích Quảng Độ dịch, xb 2000.

Chân Như: Sanskrit: bhuta-tathata hoặc tathata.

Chỉ bản thể chân thực tràn khắpvũ trụ; là nguồn gốc của hết thảy muôn vật.

Còn gọi Như như, Như thực, Pháp giới, Pháp tính, Thực tế, Thực tướng, Như lai tạng, Pháp thân, Phật

tính, Tự tính thanh tịnh thân, Nhất tâm, Bất tư nghị giới.

Trong sách Phật Hán dịch ở thời kì đầu dịch là Bản vô. Chân, chân thật không hư dối; Như, tính của sự chân thật ấy không thay đổi.

Phụ bản

Ngài Tịch Thiên (Santideva). Nhập Bồ tát hạnh

(Chú thích trích từ:

http://hoagiacngo.com/tamquangminhdhp16.html

Chương 7. Tinh tấn .Tụng 44. (bản dịch Việt:Thích nữ Trí Hải)

“ Nhờ những thiện nghiệp về trước, tôi sẽ sinh vào trong lòng mát rượi của một đoá sen thơm tho khoáng đạt.

Nhĩ căn tôi được nuôi dưỡng bằng Pháp ngữ vi diệu của đức Như Lai, thân tâm thấm nhuần phát sáng.

Khi hào quang Phật chiếu đến, hoa sen trắng nở ra một thân thể thù thắng, tôi sung sướng thành Con Phật đứng trước đức Như Lai.”

Nhập Bồ tát hạnh. Bản Hán dịch: Trần Ngọc Giao

Đệ Thất Phẩm. Tinh tấn. Tụng 44

“Nhân tích tịnh thiện nghiệp,

Sinh cư đại liên tạng,

Phân phân cực thanh lương;

Văn cực diệu Phật ngữ,

Tâm nhuận quang trạch sinh;

Quang chiếu bạch liên khai,

Sinh xuất tối thắng thân,

Hỉ thành Phật tiền tử.”

Santideva. The Bodhicaryavatara.

A new translation by Kate Crosby and Andrew Skilton.

The Perfection of Vigour

Verse 44.

“Born in the womb of lake-growing lotuses, expansive, sweet-smelling, and cool, with thriving splendor granted by the sustenance of the Conqueror’s

melodious voice, their beautiful forms emerging from the water-born lotuses as they blossom in the rays of light from the Sage, the Sons of the Sugata appear before him in consequence of their skilful deeds.”

Bùn lầy sinh tử

Đức Đạt lai lạt ma có nói đến bùn lầy sinh tử.

1. Ngài Thế Thân: Tụng mở đầu Luận Câu Xá –

Chư nhất thiết chủng chư minh diệt,

Bạt chúng sinh xuất sinh tử nê,

Kính lễ như thị như lí sư,

Đối pháp tạng luận ngã đương thuyết.

Đại ý bài tụng kính lễ:

Diệt hết những hạt giống hôn muội hắc ám và hôn muội hắc ám,

Cứu độ chúng sinh vốn gốc rễ trong bùn lầy sinh tử,

Kính lễ bậc thầy như lí giảng pháp như thị.

Tôi nay nói về trí tuệ thanh tịnh.

Đại ý câu hai là: Cứu độ chúng sinh vốn gốc rễ trong bùn lầy sinh tử bằng bàn tay giáo pháp như thị như lí.

2. Ngài Vô Trước giảng: Vô Si, Ngu si, Vô minh, Vô trí, Vô kiến, Phi hiện quán, Hôn muội, Hắc ám đều đồng nghĩa.

1. Kinh Trung Bộ nói về lý tính Duyên khởi:

Cái này có, nên cái kia có;

Cái này sinh, nên cái kia sinh;

Cái này không có, nên cái kia không có;

Cái này chấm dứt, nên cái kia chấm dứt.

(Majjhima Nikaya II, 32 :

This being, that becomes;

from the arising of this, that arises;

this not becoming, that does not become;

from the ceasing of this, that ceases)

---

2. Kinh Đại-thừa nói về lý tính duyên sinh:

Salistambasutra (Sanskrit)

(Xá-Lê-Sa-Đảm-Ma kinh) = Kinh Duyên-Sinh (=Phật thuyết Đại-thừa Đạo-cán kinh)**.**

Thích-Tâm-Châu dịch chữ Hán ra chữ Việt [Saigon 1957; in lại trong: Chư Kinh Tập Yếu Tập I, Thích-Tâm-Châu, Toronto, Canada, 2004, gồm 21 bản kinh ngắn]

Đạo-cán nghĩa là lúa nếp. Đức Phật nhân trông thấy cánh đồng lúa nếp Ngài nói ra kinh này.

“ …Đại Bồ-tát Di-Lặc đáp lại Cụ Thọ Xá-Lỵ-Tử rằng :

Nay Phật, Pháp Vương, Chánh-Biến-Tri bảo các vị Tỳ-khưu **:** *‘Nếu ai thấy được Nhân-duyên , tức là người ấy thấy được Pháp; nếu ai thấy được Pháp tức là người ấy thấy được Phật’, vậy trong này thời cái gì là Nhân-duyên ? Nói là Nhân-duyên, thời : “đây có nên kia có, đây sinh nên kia sinh”.*

Như : Vô-minh duyên cho Hành, Hành duyên cho Thức, Thức duyên cho Danh-sắc, Danh-sắc duyên cho Lục-nhập, Lục-nhập duyên cho Xúc, Xúc duyên cho Thụ, Thụ duyên cho Ái, Ái duyên cho Thủ, Thủ duyên cho Hữu, Hữu duyên cho Sinh, Sinh duyên cho Lão-tử, sầu, thán, khổ, ưu, não, sinh khởi được. **Như thế, là chỉ**

sinh-khởi sự kết-tụ những khổ đau lớn-lao , thuần-nhất, cùng cực vậy.

Cũng trong này,Vô-minh diệt nên Hành diệt, Hành diệt nên Thức diệt, Thức diệt nên Danh-sắc diệt, Danh-sắc diệt nên Lục-nhập diệt, Lục-nhập diệt nên Xúc diệt, Xúc diệt nên Thụ diệt, Thụ diệt nên Ái diệt, Ái diệt nên Thủ diệt, Thủ diệt nên Hữu diệt, Hữu diệt nên Lão-tử, sầu, thán, khổ, ưu, não, cũng diệt được. **Như thế là chỉ diệt sự kết-tự những khổ đau lớn-lao, thuần-nhất, cùng cực là được. Đó là Đức Thế-Tôn nói ra pháp Nhân–duyên vậy.**

---

3. Phật nói về lão-bệnh-tử

‘’ Các đệ tử ơi!

Ta thuở bé giàu-sang như thế. Ta sống trong cảnh huy-hoàng như thế. Mà tư-tưởng ta lại nảy ra như thế này:

người thường-tục, ngu-muội, mặc dầu biết phải có lúc già-nua, và không thoát được khỏi năng-lực của sự già-nua, lại ghét, lại gớm-nhờm, chán-ngán, khi trông thấy một kẻ khác già-nua. Rồi lòng ghét ấy quay trở về mình.

Còn ta, ta cũng phải già, không thoát được già. Vậy, đã mà cũng phải già, không thoát được già, ta có nên ghét, nên gớm, nên chán, khi ta trông thấy một người khác già hay không? Không có lẽ ta như thế.

Rồi trong khi ta ngẫm-nghĩ như thế riêng cho ta, thời, các đệ tử ơi!

Bao nhiêu những cái vui của tuổi thanh-niên, không lià tuổi thanh niên, bao nhiêu những cái vui ấy lại tiêu-tan hết ở nơi ta.

Một người thường-tục, ngu-muội, mặc dầu biết mình phải có lúc chịu bệnh, lại gớm-nhờm, chán ngán, khi trông thấy một kẻ khác bị bệnh tật giày-vò. Rồi lòng ghét ấy quay trở về mình.

Còn ta, ta cũng phải có lúc chịu bệnh và không thoát khỏi năng lực của tật-bệnh, ta có nên ghét, nên gớm, nên chán, khi ta trông thấy một người khác bị tật-bệnh giày-vò hay không? Không có lẽ ta như thế.

Rồi trong khi ta ngẫm-nghĩ như thế riêng cho ta, thời, các đệ-tử ơi!

Bao nhiêu những cái vui của sự mạnh-khoẻ, không rời sự mạnh-khoẻ, bao nhiêu những cái vui ấy lại tiêu-tan hết ở nơi ta.

Một người thường-tục, ngu-muội, mặc dầu biết mình phải có lúc chết và không thoát được năng-lực của sự chết, lại ghét, lại gớm-nhờm, chán-ngán, khi trông thấy một kẻ khác bị làm vật hy-sinh cho sự chết. Rồi lòng ghét ấy quay trở về mình.

Còn ta, ta cũng phải có lúc chết, không thoát khỏi năng lực của sự chết. Vậy đã mà phải có lúc chết, không thoát được khỏi năng-lực của sự chết, ta có nên ghét, nên gớm, nên chán, khi ta trông thấy một người khác bị làm vật hy-sinh cho sự chết hay không? Không có lẽ ta như thế.

Rồi trong khi ta ngẫm-nghĩ như thế, thời, các đệ-tử của ta ơi! bao nhiêu những cái vui của đời sống, không là đời sống, bao nhiêu những cái vui ấy lại tiêu-tan hết ở nơi ta .”

[Phan Văn Hùm- Triết học Phật giáo trang 24-- dẫn từ kinh Anguttara nikaya -- dẫn bởi Oldenberg---dịch ra chữ pháp do Foucher]

---

4. Duyên khởi và tích tập Phúc Tuệ

Đức Dalai Lama thứ 14, trong “The Middle Way“(2009) có dạy, nếu chỉ thực hành từ bi hỷ xả và

mười nghiệp thiện thì vẫn chưa phải là thực hành phật pháp **-- thực hành phật pháp là tu tập đi đến giải thoát**.

Ngài cũng dạy-- *nền tảng cuả lý tính Duyên khởi về phương diện hiển hiện (apparent aspect) giúp hữu-tình tích-tập phúc-đức (accumulate merit) và nền tảng của lý tính duyên khởi về phương diện rỗng thông (=empty aspect) giúp hữu-tình tích-tập trí-tuệ (accumulate wisdom)*

[trống thông = rỗng thông vô tự tính = thông viên = dung thông = vô ngại = empty = open = free-- thế nên có thể tích-tập trí-tuệ ---ĐHP].

5. Duyên khởi và Như huyễn

Ngài Long Thọ. Trung luận VII, 34

34. Như huyễn tượng, như chiêm bao, như thành phố giữa hư không,

Cũng như thế, những gì xuất hiện, tồn tại và hủy hoại đã được minh diễn.

34. As illusion, as dream, as an imaginary city in the sky,

so have arising, endurance, and destruction been illustrated

(Nagarjuna and the Philosophy of Openness. Nancy McCagney,1997)

Đức Dalai Lama trong " Awakening the mind , Lightening the heart" , trang 228-229 , có giảng, có hai loại như huyễn (illusion: huyễn tượng; như huyễn), một là nói đến tính không theo nghĩa là sự sự vật vật hiện hữu nhưng không có cái hiện hữu có tự tính (nên sự-sự vật-vật giống như huyễn tượng), hai là mặc dầu chúng (=sự sự vật vật) chẳng có hiện hữu có tự tính (true or intrinsic existence), chúng phóng chiếu cái hiện tướng của hiện hữu có tự tính.

Thế nên, đơn giản, nói: Duyên khởi = Tính Không = Trung Đạo = Như Huyễn.

6. Duyên khởi, Tính không, Trung đạo

Trung luận XXIV,18

18. Cái gì do duyên khởi

Tôi nói là tính không

Tính không là giả danh

Chính nó là trung đạo

18. That which is dependent origination

Is explained to be emptiness

That, being dependent designation

Is itself the middle way.

(Trích từ Ocean of Reasoning , trang 503)

Ngài Long Thọ giảng trong Hồi tránh luận (Vigrahavyavartani):

71. Tôi kính lễ Phật vô thượng, và

giảng pháp tối thượng rằng

Tính không, duyên khởi và

Trung đạo cùng một nghĩa.

71. I prostrate to the Buddha who is unparalleled, and

Who has given the supreme teaching that

Emptiness, dependent origination and

The middle path have the same meaning.

(Tsong Khapa. Ocean of Reasoning. trang 505)

7. Duyên khởi là gì?

Ngài Nguyệt Xứng trong " Bản diễn giải Bốn trăm bài tụng của Thánh Thiên Đề bà" / "Commentary on Aryadeva's Four Hundred " viết

<< Hỏi: Ngài đề nghị học thuyết gì vậy?

Trả lời: Tôi đề nghị học thuyết duyên khởi.

Hỏi: Vậy thì, ý nghĩa của duyên khởi là gì?

Trả lời: Duyên khởi có nghĩa là chẳng có hiện hữu có tự tính. Nó có nghĩa là sự sinh khởi của những hiệu quả mà chúng có một bản chất giống như bản chất của những huyễn tượng, những ảo ảnh sóng nắng, những phản chiếu, những thành phố huyễn thuật của những kẻ sống bằng mùi hương (càn thát bà), những hoá hiện, và những chiêm bao. Nó nghĩa là tính không và vô ngã."

(Jeffrey Hopkins. Meditation on Emptiness. p. 674) >>

TU TẬP TRÍ TUỆ SIÊU VIỆT
theo con đường bồ tát của Tịch Thiên
Hai Chân Lí (Bài 3)

Nội dung

*GIẢI THÍCH BẢN VĂN

1. Tính cần thiết của trí tuệ siêu việt
2. Các định nghĩa về hai chân lí
3. Tính thật tại và sự lí hội thông hiểu do trí tuệ phân biệt
4. Thứ tự để lí hội thông hiểu hai chân lí
5. Đồng nhất và dị biệt
6. Hai loại vô ngã
7. Các quy ước thế tục xác thực và giả dối
8. Các miêu tả về từ nguyên
9. Tính Không và Đại Bi
10. Quan tâm về hai chân lí: thiền gia (có chánh định) và người bình thường

*** Thiền Định

*GIẢI THÍCH BẢN VĂN

Trước hết, tôi muốn chỉ rõ các mục lớn trong bản văn của ngài Tịch Thiên mà tôi đang sử dụng làm căn bản để trình bày chương thứ chín, “Trí tuệ siêu việt”. Theo hai giải thích của Khenpo Kunpal và Minyak Kunso, chương thứ chín được chia thành ba đoạn như sau:

1. Tính cần thiết của đào luyện trí tuệ siêu việt về tính không (Tụng 1)

2. Giải thích chi tiết về cách nào đào luyện trí tuệ siêu việt này (tụng 2 - 150)

3. Giải thích ngắn và sáng tỏ về cách nào thật chứng tính không (tụng 151 - 167)

1. Tính cần thiết của trí tuệ siêu việt

Và bây giờ chúng ta có thể bắt đầu với tụng 1, ngài Tịch Thiên minh bạch khẳng định tính cần thiết của sự tu tập trí tuệ siêu việt:

Tụng 1

Đức Phật giảng dạy tất cả các tinh yếu giáo pháp vì mục đích cho trí tuệ siêu việt. Thế nên

muốn chấm dứt đau khổ, bạn phải tăng trưởng trí tuệ siêu việt.

(The Sage taught this entire system for the sake of wisdom. Therefore, with the desire to ward off suffering, one should develop wisdom)

Nói vắn tắt, tất cả các phương diện của các giáo pháp của Phật đều có mục đích hướng dẫn các cá nhân tới

trạng thái giác ngộ hoàn toàn. Tất cả các giáo pháp cuối cùng đều gặp nhau ở điểm này. Bởi vì điều này, hoặc trực tiếp hoặc gián tiếp, tất cả các giáo pháp đều liên quan đến đạo lộ phát sinh trí tuệ siêu việt. Đây là lí do tại sao ở dây ngài Tịch Thiên tuyên bố tất cả các chi nhánh của các giáo pháp đều cho mục đích thành đạt trí tuệ siêu việt.

Theo triết học Trung Quán của truyền thống Đại Thừa, sự thật chứng tính không là không thể thiếu được, ngay cả đối với giải thoát cách tuyệt sinh tử luân hồi. Trong bản văn Con đường bồ tát, ngài Tịch Thiên nhiều lần tuyên bố điểm này. Khi chúng ta nói về thành tựu tự do cách tuyệt đau khổ, điều quan trọng chủ yếu là sự lí hội thông hiểu về đau khổ của chúng ta thì không chỉ giới hạn trong đau khổ của các cảm thọ đau đớn. Lí hội thông hiểu của chúng ta cũng phải gồm luôn cả các nguồn gốc (= nguyên nhân) của đau khổ, tỉ dụ các cảm xúc và các tâm niệm phiền não.

Phân đoạn thứ nhì (tụng 2 - 150) là sự giải thích về cách nào để tăng trưởng sự thật chứng tính không, và nó có 3 mục. Mục thứ nhất (tụng 2 - 39) của 3 mục này được chia làm 3 tiểu mục, mỗi tiểu mục liên quan đến các phương diện chuyên biệt của hai chân lí. Chúng là:

1. các định nghĩa về hai chân lí (tụng 2)

2. các loại cá nhân an lập hai chân lí (tụng 3 - 4ab)

3. giải quyết các phản đối về cách thức hai chân lí được đề khởi (tụng 4cd - 39)

2. Các định nghĩa về hai chân lí

Trước hết đây là các định nghĩa về hai chân lí mà ngài Tịch Thiên trình bày trong tụng thứ nhì.

Tụng 2

Chân lí này được công nhận là hai loại: chân lí quy ước thế tục và chân lí tối hậu. Tính thật tại tối hậu thì ở ngoài phạm vi của trí tuệ phân biệt. Trí tuệ phân biệt được gọi là tính thật tại quy ước thế tục.

(This truth is recognized as being of two kinds: conventional and ultimate. Ultimate reality is beyond of the intellect. The intellect is called conventional reality)

Như tôi đã nói ở trên, vì có sự sai biệt căn bản này giữa cách chúng ta tri nhận các sự vật và cách các sự vật thật sự hiện hữu, nên các nhận thức của chúng ta về hiện hữu của chính chúng ta và về hiện hữu của thế giới xung quanh chúng ta có một tính chất tương-tợ huyễn-tượng (an illusion-like quality).

Để có thể tăng trưởng trí tuệ quán chiếu xác thực vào bản chất tối hậu của tính thật tại, điều quan trọng là lí hội thông hiểu **hai chân lí**, ở đây hai chân lí quy chiếu bản chất hai phương diện của tính thật tại/pháp tính.

(In order to develop true insight into the ultimate nature of reality, it becomes important to understand the **two truths**, which refers to the twofold nature of reality).

Chúng ta tìm thấy thuật ngữ hai chân lí cũng được dùng trong văn chương phi Phật giáo, tỉ dụ các tác phẩm triết học của nhiều học phái Ấn Độ cổ đại chủ trương các khái niệm về tự do tâm linh. Tuy nhiên giáo pháp về hai chân lí ngài Tịch Thiên quy chiếu nơi đây được miêu tả trong các tác phẩm của học phái Trung Quán Ấn Độ, và đặc biệt trong học phái Trung Quán - Hệ Quả (Prasanga-Madhyamaka).

Các tư tưởng gia Phật giáo thời quá khứ, sai biệt nhau khi giải thích lí do phân chia thành hai chân lí. Vài vị chủ trương rằng căn bản của sự phân chia là trải nghiệm quy ước thế tục của chúng ta về thế giới. Các vị khác, tỉ dụ Buton Rinpoche, xem chân lí trong tính toàn thể của nó là căn bản của sự phân chia. Thế nên họ thấy hai chân lí là hai phương diện của chân lí trong tổng quát. Một nhóm thứ ba gồm các học giả chủ trương các đối

tượng ứng tri (knowable objects) là căn bản, mà họ chia thành hai phương diện, chân lí quy ước thế tục và chân lí tối hậu. Cách tiếp cận thứ ba này được căn cứ trên các suối nguồn Ấn độ nhiều uy tín, tỉ như "Bộ sưu tập giáo pháp" (Shikshasamuchaya;

Compendium of Buddhist Doctrine; Compendium of Learnings;

Compendium of Deeds; Đại thừa tập bồ tát học luận) của ngài Tịch Thiên, trong đó ngài minh bạch dẫn chứng các đối tượng ứng tri là căn bản của sự phân chia giữa hai chân lí.

Trong Bản Giải Thích của Minyak Kunso, tác giả nêu rõ rằng hai chân lí được trình bày từ quan điểm của hai toàn cảnh khách quan khác nhau. **Từ toàn cảnh khách quan của kinh nghiệm hàng ngày của chúng ta, tính thật tại của thế giới là quy ước thế tục và tương đối. Từ toàn cảnh khách quan của cách thức các sự vật hiện hữu một cách tối hậu, tính thật tại của thế giới là tính không, nó là chân lí tối hậu. Hai chân lí được lí hội thông hiểu là hai toàn cảnh khách quan khác nhau trên thế giới đồng nhất (one and the same world).**

Trong Nhập Trung Đạo

(Madhyamakavatara), ngài Nguyệt Xứng khẳng định rằng tất cả các sự vật và biến cố đều có hai bản chất hoặc hai phương diện. Phương diện quy ước thế tục, hoặc tương đối được nhận biết từ kinh nghiệm hiện tượng của chúng ta, và bản chất tối hậu của sự vật được tri nhận từ quan điểm của toàn cảnh khách quan tối hậu. Thế nên cũng ở đây chúng ta tìm thấy rằng hai chân lí được định nghĩa trong hai phương diện của hai toàn cảnh khách quan khác nhau. **Một định nghĩa là từ toàn cảnh khách quan của kinh nghiệm hàng ngày của chúng ta, và một định nghĩa khác là từ toàn cảnh khách quan của trí tuệ quán chiếu chính xác vào bản chất tối hậu của tính thật tại /pháp tính (reality; Skt. dharmata).**

Trong quan điểm này, khi chúng ta khảo sát bản chất của tính thật tại của các sự vật và các biến cố -- các đối tượng hàng ngày tỉ như những bàn, những ghế, những cái bình, và những bông hoa -- cấp độ của tính thật tại mà chúng ta nhận biết ở phương diện của kinh nghiệm hiện tượng của chúng ta quan liên tới chân lí quy ước thế tục (= tương đối) của chúng. Và chừng nào chúng ta vẫn còn hài lòng với cấu trúc này, chúng ta vẫn còn ở phương diện của kinh nghiệm hiện tượng và tính xác thực quy ước thế tục (conventional validity). Thời điểm mà chúng ta không bằng lòng với tính xác thực của cấu

trúc quy ước thế tục và tìm kiếm đi ra ngoài các giới hạn của nó, lúc đó chúng ta đang truy tìm về một tính thể chính xác hơn hoặc một tướng trạng cốt lõi. Thêm nữa (= yet) những gì chúng ta tìm thấy xuyên qua sự phân tích duyên hội theo sau (ensuing analysis) là những sự vật và những biến cố không thể tìm thấy được. Khi tham dự trong cách này, chúng ta đang có một quan hệ tốt với thế giới, với các sự vật và các biến cố, ở phương diện tối hậu, tính không toàn thể của chúng (their total emptiness). Đây là tính không của hiện hữu tự tính (= tự tính không), sự chẳng có bất cứ tướng trạng và hiện hữu của các sự vật và các biến cố trong tự chúng, không xuyên qua một cái khác (in their own right). Ở điểm này chúng ta tìm thấy rằng hai chân lí đều được thông hiểu một cách sáng tỏ là hai toàn cảnh khách quan khác nhau về các sự vật và các biến cố chúng tạo thành thế giới.

Bản Giải Thích của Kunpal phản chiếu quan điểm của học phái Nyingma. Một trong các đặc trưng trong phong cách trình bày của nó có thể được thấy rõ ràng trong Bản Giải Thích của Mipham (1846 - 1912) về Trang nghiêm Trung Đạo (Madhyamakalamkara; Ornament of the Middle Way) của Tịch Hộ

(Shantarakshita), nơi mà ngài Tịch Hộ công nhận phân biệt giữa các học phái Trung Quán-Hệ Quả (Prasangika-Madhyamaka) và Trung Quán-Tự Trị (Svatantrika-Madhyamaka) trên căn bản của sự lí hội thông hiểu của họ về hai chân lí. Tuy thế ngài nói rằng hai học phái Trung Quán đều cùng chủ trương chân lí tối hậu là vượt ngoài phạm vi của trí tuệ phân biệt (intellect), và vì như thế nó không được xem là một đối tượng của trí tuệ phân biệt. Theo Mipham, bất cứ cái gì là một đối tượng của trí tuệ phân biệt tất yếu phải là tương đối và quy ước thế tục.

3. Tính thật tại và sự lí hội thông hiểu do trí tuệ phân biệt (Reality and Intectual Understanding)

Giữa các nhà luận giải Tây Tạng có hai diễn dịch sai biệt về giòng chữ này, "Tính thật tại tối hậu thì ở ngoài tầm của trí tuệ phân biệt". Một diễn dịch là chấp nhận một sự lí hội thông hiểu về chân lí tối hậu từ hai toàn cảnh khách quan khác nhau và chủ trương rằng chân lí tối hậu hoạt sinh (actual ultimate truth) nằm ở ngoài phạm vi của trí tuệ phân biệt, nhận thức của người bình thường (the cognition of an ordinary being). Đó là diễn dịch của Khenpo Kunpal. Một diễn dịch khác về giòng chữ rất quan trọng này đến từ tác phẩm của Tsongkhapa [Các chú thích về chương trí tuệ siêu việt; Notes on

Wisdom chapter. The collected works of Tsongkhapa. vol.14-- chú thích của bản Anh ngữ]. Trong quan điểm của Tsongkhapa chân lí tối hậu không là một đối tượng của trí tuệ phân biệt, vì trí tuệ phân biệt là nhị nguyên đối đãi, và đối tượng nhận thức của trí tuệ nhị nguyên đối đãi là tương đối và quy ước thế tục (In his view the ultimate truth is not an object of an intellect that is dualistic, whose object of cognition is the relative and conventional). [Intellect, dịch là trí tuệ phân biệt, thì nghĩa sáng tỏ, và đồng nghĩa với giải thích này. ĐHP]. Thay vào đó, chân lí tối hậu là một đối tượng của tri nhận trực tiếp hoặc kinh nghiệm trực tiếp mà nó hoàn toàn không có các cấu trúc của tưởng và các khái niệm nhị nguyên đối đãi (Instead, the ultimate truth is an object of a direct perception or experience that is totally free of dualistic elaborations and concepts). Thế nên, cũng theo Tsongkhapa, hai chân lí được định nghĩa trên căn bản của hai toàn cảnh khách quan khác nhau.

Theo sự lí hội thông hiểu của Tsongkhapa, chúng ta có thể đọc tụng thứ hai của chương chín là trình bày các định nghĩa của hai chân lí. Sự quy chiếu tới tính thật tại tối hậu là không ở trong phạm vi của trí tuệ phân biệt cung cấp định nghĩa của chân lí tối hậu.

Thế nên chúng ta giờ đây đọc định nghĩa chân lí tối hậu của Tịch Thiên là phương diện của tính thật tại là một đối tượng của tri nhận trực tiếp hoàn toàn không có các cấu trúc hữu niệm và nhị nguyên đối đãi.

Trái lại, phương diện của tính thật tại nằm trong phạm vi của trí tuệ nhị nguyên đối đãi là tương đối và quy ước thế tục. Trong cách này, chúng ta thấy đoạn văn của Tịch Thiên là định nghĩa hai chân lí.

Khi Mipham, trong bản trình bày về Trang Nghiêm Trung Đạo của Tịch Hộ (The Ornament of the Middle Way), giải thích giòng chữ, " Tính thật tại tối hậu thì ở ngoài tầm của trí tuệ phân biệt", ngài nói rằng mặc dầu sự chỉ thuần phủ định về hiện hữu tự tính của các hiện tượng là một đối tượng của trí tuệ phân biệt, nhưng tính không là sự hợp nhất của sắc tướng và tính thật tại (appearance and reality) vẫn còn không có lối cho trí tuệ phân biệt đi vào. Điều ghi chú quan trọng khi chúng ta nói về tính không ở đây, trong ngữ cảnh của "Con đường bồ tát"

(Bodhicharyavatara), chúng ta nói đến lí hội thông hiểu trong hệ thống kinh thừa (hệ thống kinh điển). Tuy nhiên, khi ta nói về tính không trong ngữ cảnh tantra, trí

tuệ phân biệt hoặc nhận thức (intellect or cognition) có một ý nghĩa khác hẳn. Tantra nói về nhiều phương diện và tính vi tế khác nhau trong trí tuệ siêu việt thật chứng tính không, và bằng sự khai triển các phương diện của tự do cách tuyệt các cấu trúc của tưởng nhị nguyên đối đãi.

Một điều quan trọng là cần công nhận rằng phạm vi của hai chân lí bao gồm tất cả các sự vật và các biến cố -- toàn thể vô tận của tính thật tại/pháp tính. Nói cách khác, không có một khả hữu thứ ba. Không có một cái chi trong phương trời vô tận của tính thật tại không là hai chân lí (There is nothing in the expanse of reality that is neither of the two truths).

4. Thứ tự để lí hội thông hiểu hai chân lí

Theo như thứ tự an lập hai chân lí, chúng ta hãy lấy tỉ dụ về một đối tượng hằng ngày, một bông hoa. Mở đầu, đối tượng, bông hoa, sẽ xuất hiện đối với tâm trí, và lúc đó, trên căn bản của sắc tướng đó, chúng ta có khả năng khảo sát bản chất thực của nó. “Tinh yếu bồ tát học” của Tịch Thiên (Đại thừa tập bồ tát học luận) với nhiều trích dẫn kinh điển trong đó Đức Phật giảng chi tiết tường tận về nguyên lí nhân quả hiện hữu trong bản chất -- cách nào các nguyên nhân và các duyên nhất

định dẫn đến các hiệu quả và các tình huống nhất định. Trước nhất trong những bản kinh này là những các nghiên cứu thảo luận sâu rộng về phương diện quy ước thế tục của tính thật tại. Bằng khảo sát cách nào các nguyên nhân và các duyên nhất định làm cho các biến cố nhất định duyên hội xảy ra, chúng ta có thể trở thành quen thuộc /an trú với thế giới của tính bội thù này (this world of multiplicity), mà kế tiếp đến phiên nó có một hiệu quả trực tiếp trên các trải nghiệm của chúng ta. Duy chỉ trên căn bản của căn cứ xây dựng vững chắc như thế trong sự lí hội thông hiểu cách nào các sự vật hoạt động trong thế giới hiện tượng của tính thật tại quy ước thế tục mà sự phân tích về bản chất tối hậu của tính thật tại có thể được có đầy đủ các thông tin cần thiết (can be brought into the picture). Một khi chúng ta đã tăng trưởng sự xác tín trong sự lí hội thông hiểu của chúng ta về chân lí của thế giới quy ước thế tục, lúc đó chúng ta có thể gia nhập một cách có kết quả tốt vào sự khảo sát về chân lí tối hậu. Lúc đó chúng ta sẽ có khả năng nhận định được toàn thể sự khác biệt hiện hữu giữa tri nhận của chúng ta về thế giới và thật tướng của các sự vật (our perception of the world and the way things really are).

Để nhận định được đầy đủ giá trị và tán thưởng phương trời khác biệt giữa các tri nhận của chúng ta và tính thật

tại, điều tinh yếu là chúng ta phải chứng tỏ thành công khái niệm về tính thật tại cụ thể mà chúng ta bình thường phóng chiếu trên các sự vật và các biến cố. Đây là tin tưởng và trải nghiệm của chúng ta rằng các sự vật và các biến cố hiện hữu do tự chúng không xuyên qua cái khác và rằng chúng sở hữu một loại ngã tướng và hiện hữu có tự tính. Chính là xuyên qua tiến trình này để phủ định tin tưởng này mà chúng ta đi tới một sự lí hội thông hiểu sâu sắc hơn về chân lí tối hậu, về tính không.

5. **Đồng nhất và dị biệt** (sameness and difference)

Kết quả là có câu hỏi vậy hai chân lí đồng nhất hoặc khác biệt. Về vấn đề này có nhiều quan điểm khác nhau. Tỉ dụ, Buton chủ trương rằng hai chân lí khác biệt trong phương diện bản chất của chúng, trong khi đó Tsongkhapa, trích dẫn "Bồ đề tâm luận"

(Bodhichittavivarana; Commentary on the Awakening Mind) của Long Thọ, là tác phẩm uy tín của ngài, khẳng định rằng hai chân lí, mặc dầu có các tướng trạng sai biệt về phương diện quy ước thế tục, đều có cùng một bản chất. Giống như sự khác biệt trong triết lí Phật giáo giữa các tướng trạng của hiện hữu vô thường và tướng trạng hiện hữu của một pháp do tạo tác (= pháp

hữu vi), sự khác biệt giữa hai chân lí thuộc về hai toàn cảnh khách quan khác biệt trên cùng một thực thể. Cả hai chân lí đều quan liên tới cùng một thế giới (one and the same world). Chính là trên căn bản của chấp nhận hai toàn cảnh khách quan khác nhau mà chúng ta có khả năng phân biệt được các bản chất và các tướng trạng (identities) của hai chân lí.

Tướng trạng của hai chân lí và sự chung nhau bản chất cũng được quy chiếu trong Tâm Kinh. Đoạn văn nổi danh đọc, "Sắc là không, không là sắc. Sắc chẳng khác với không, và không chẳng khác với sắc. Bản kinh tiếp tục tuyên bố rằng tất cả các sự vật và các biến cố sở hữu tướng trạng này của tính không. Khi chúng ta nói về tính không của sắc và các hiện tượng khác, chúng ta không nên có quan niệm rằng tính không là một loại phẩm tính bên ngoài được phóng chiếu trên các đối tượng. Nói đúng hơn, chúng ta cần lí hội thông hiểu tính không của chúng là một chức năng của bản chất duyên khởi của chúng.

[Kalu Rinpoche: Tính không mở ra tất cả các khả hữu cho tất cả các biến hiện. Openness (= emptiness) opens to possibilities for manifestations. ĐHP. Xin đọc hoagiacngo.com: Tâm quang minh giác chiếu. Bài 2. Bản chất của tâm]

Khi chúng ta phân tích cẩn thận, chúng ta nhận thấy rằng cả hai hiện hữu vật lí và tướng trạng của một sắc tướng (identity of a form), tỉ dụ, sinh khởi trong tùy thuộc vào các yếu tố khác, tỉ dụ các nguyên nhân và các duyên của sắc tướng đó. Bên ngoài các yếu tố tương liên tạo lập hiện hữu của nó, chúng ta không thể nói về một tướng trạng hoặc hiện hữu độc lập, tự trị của bất cứ một hiện tượng chỉ định nào (any given phenomenon; given: stated; decided). Điều này không nói rằng sắc tướng (the form) không hiện hữu, vì một cách rõ ràng chúng ta có thể trải nghiệm nó, tri nhận nó, và tương tác với nó. Ở phương diện tính bội thù, trải nghiệm hàng ngày của chúng ta, **có** một sắc tướng. Nhưng sắc tướng này không hiện hữu một cách tự tính -- với tính thật tại độc lập, không liên kết của chính nó (with its own discrete, independent reality). Nó hiện hữu chỉ xuyên qua sự liên hệ với các yếu tố khác, tỉ dụ các nguyên nhân, các duyên và nhiều bộ phận hợp thành khác nhau của nó. Điều này chỉ rõ rằng sắc tướng thì hoàn toàn chẳng có một hiện trạng độc lập (independent status). Nếu (Given that) nó chẳng có bản chất độc lập, kết quả là nó tùy thuộc trên các yếu tố khác. Nó rất dễ bị ảnh hưởng để chuyển hoá, và thế nên xuyên qua tương tác với các yếu tố khác, nó đảm nhiệm các tướng trạng khác nhau. Sự chẳng có bất cứ một bản chất độc lập của

sắc tướng (form) -- tướng trạng này của rỗng thông chẳng có hiện hữu tự tính -- là chân lí tối hậu của nó. Đó là lí do tại sao Đức Phật tuyên bố trong Tâm Kinh rằng "sắc là không, không là sắc."

6. Hai loại vô ngã

Khi nói về chân lí tối hậu, có hai phân chia chính: vô ngã, hoặc vô ngã tướng, của các con người và vô ngã hoặc vô ngã tướng của các hiện tượng (the selflessness, or identitylessnes, of persons and the selflessness or identitylessness of phenomena). Ngài Nguyệt Xứng tuyên bố trong Nhập Trung Đạo rằng sự phân chia thành vô ngã của các con người và vô ngã của các hiện tượng thì không được thiết lập trên căn bản của hai loại vô ngã hoàn toàn khác biệt nhau. Chính xác hơn, nó được thực hiện trên căn bản rằng trong thế giới có hai hạng mục chính về các hiện tượng -- các chủ thể và các đối tượng. Thế nên "các hiện tượng" quy chiếu ở đây tới thế giới, tới các sự vật và các biến cố, và "con người/cá nhân"quy chiếu tới các hữu tình. Căn cứ trên sự phân chia này về tính thật tại, chúng ta tìm thấy các kinh điển trình bày hai loại tương ứng về chân lí tối hậu.

Đây là lập trường của Trung Quán - Hệ Quả. Các học phái tư tưởng khác, tỉ dụ Trung Quán -Tự Trị và các học phái triết học Phật giáo khác, chủ trương rằng có một sự khác biệt lớn và quan trọng giữa vô ngã của người và vô ngã của các hiện tượng. Trong Trung Quán - Hệ Quả, mặc dầu chấp thuận có nhiều cấp độ sai biệt của tính vi tế trong sự lí hội thông hiểu vô ngã của người, trong sự phân tích cuối cùng, cả hai vô ngã của người và vô ngã của hiện tượng đều vi tế tương đương. Chúng ta cũng tìm thấy chân lí tối hậu được phân chia thành các danh sách bốn, mười sáu, và hai mươi tính không. Các nguyên lí phân loại khác biệt này cung cấp nhiều cách thức khác nhau để nói về tính không. Tỉ dụ, tính không có thể được chia thành nội không, ngoại không, nội ngoại không, và tiếp tục, thường kết thúc với tính không của tính không. Điểm chủ yếu để nhận diện tính không của tính không là một hạng mục nổi bật (distinct) là rằng,vì tính không được trình bày là chân lí tối hậu, (nên) có một nguy hiểm về chấp thủ trên tính không là một tuyệt đối. Thế nên Đức Phật nói rằng ngay chính tính không cũng rỗng thông chẳng có hiện hữu tự tính.

7. Các quy ước thế tục xác thực và giả dối (True and False Conventions)

Chân lí quy ước thế tục, hoặc tương đối được phân chia thành các quy ước thế tục xác thực và giả dối. Tuy nhiên theo các nhà Trung Quán - Hệ Quả, bởi vì hiện hữu hữu ngã, hoặc hiện hữu tự tính, bị bác bỏ ngay cả trên phương diện quy ước thế tục, thế nên sự phân chia chân lí quy ước thế tục thành xác thực và giả dối chỉ có thể thực hiện từ một toàn cảnh khách quan nhất định. Trong tính thật tại, không có sự phân chia thực sự trong thế giới quy ước thế tục. Nhưng sử dụng một toàn cảnh khách quan như thế, chúng ta có thể nói về tri nhận thật và phi thật, và chúng ta có thể tướng trạng hoá (characterize) các loại nhất định của kinh nghiệm hiện tượng là xác thực và các thứ khác là giả dối.

8. Các miêu tả về từ nguyên

Chúng ta hãy nhìn vào miêu tả từ nguyên về hai chân lí. Thuật ngữ **chân lí quy ước thế tục** ngụ ý một phương diện của chân lí xác định bởi chủ thể quy ước thế tục hoặc chủ thể nhận thức dựa trên tin tưởng sai lầm vào hiện hữu thực hữu của các sự vật. Bởi vì điều này, nhà Trung Quán -Hệ Quả không chấp thuận **chân lí** trong ngữ cảnh của chân lí quy ước thế tục là quy chiếu tới chân lí trong nghĩa chân thực. Thế nên **chân lí** ở đây không quy chiếu tới một sự tương ứng nào đó với thật tướng của các sự vật. Nói đúng hơn nó quy chiếu tới

chân lí trong một cấu trúc tương đối, có giới hạn nhất định. “Chân lí” trong cấu trúc quy ước thế tục này quy chiếu tới một chân lí được tạo lập bởi một quan điểm biệt thù, và quan điểm đó là tri nhận của chúng ta -- hoặc đúng hơn, sự tri nhận sai lầm của chúng ta -- về thế giới, trong đó chúng ta tri nhận tất cả các sự vật dường như là chúng sở hữu một loại tính thật tại có tự tính. Tri nhận bị dối gạt này nhận thức người người, các sự vật và các biến cố là hiện hữu một cách có tự tính và thực hữu. Từ quan điểm này, các sự vật trong kinh nghiệm quy ước thế tục của chúng ta được nhìn thấy là xác thực (valid), khả tín (reliable), trung thực (truthful), và thọ hưởng một loại hiện hữu không liên kết (discrete), độc lập, và khách quan. Chân lí quy ước thế tục cũng được xem là chân lí bị che lấp (veiled truth or concealed truth).

Giải thích từ nguyên này có thể có vẻ như cung cấp một mức độ tính xác thực cho toàn cảnh khách quan về các trạng thái bị dối gạt của tâm. Tuy nhiên, nó chỉ là một giải thích miêu tả từ nguyên. Trong thực tế, các sự vật được thấy đúng thực từ toàn cảnh khách quan bị dối gạt này không cần tạo lập nên chân lí tương đối. Tỉ dụ, ngay cả tính không bị chấp thủ là xác thực từ toàn cảnh khách quan bị dối gạt này, nhưng không có nghĩa rằng tính không có thể được chấp thuận là chân lí quy ước

thế tục hoặc là chân lí tương đối. Thế nên quan điểm bị gạt gẫm xem các hiện tượng là thực không thể được chấp thuận là xác thực (valid). Thế nên chúng ta cần tìm thấy một toàn cảnh khách quan có khả năng an lập tính xác thực (the validity) của thế giới quy ước thế tục. Toàn cảnh khách quan để an lập tính thật tại của chân lí quy ước thế tục không thể là toàn cảnh khách quan của một trạng thái tri nhận sai lầm hoặc bị sai lệch của tâm.

Bây giờ chúng ta hãy nói về ý nghĩa của chân lí trong ngữ cảnh của **chân lí tối hậu**. Ngài Nguyệt Xứng trong Minh cú luận (Prasannapada; Clear Words) tuyên bố rằng thuật ngữ **tối hậu**, quy chiếu tới cả hai đối tượng, tính không và tới kinh nghiệm trực tiếp của tính không. Thế nên, từ quan điểm này, "tối hậu" trong ngữ cảnh của chân lí tối hậu quy chiếu cả hai tới kinh nghiệm chủ thể và cũng như tới đối tượng, tính không. Đi xa hơn, tính không là cả hai cái tối hậu và chân lí được nói đến khi chúng ta nói về chân lí tối hậu. Tỉ dụ, ngài Nguyệt Xứng nói rằng tính không là "ý nghĩa" hoặc "chân lí" (Tạng ngữ: don) và nó cũng là cái "tối hậu" (Tạng ngữ: dampa). Thế nên ở đây chúng ta thấy một hội tụ của các thuật ngữ **tối hậu** và **chân lí**.

Nếu không có sự lí hội thông hiểu bản chất của hai chân lí này -- quy ước thế tục và tối hậu -- thật là một điều

khó khăn để hoàn toàn tán thưởng sự khác biệt giữa hiện tướng/sắc tướng và tính thật tại, đó là, sự khác biệt chúng ta kinh nghiệm giữa các tri nhận của chúng ta và thật tướng của các sự vật. Nếu không có một sự lí hội thông hiểu sâu sắc về sự kiện này, chúng ta sẽ không ở một vị trí đi tới được gốc rễ của vô minh căn bản của chúng ta.

9. Tính Không và Đại Bi

Dĩ nhiên có nhiều thuốc giải khác nhau cho các phiền não, tỉ dụ thiền về từ bi để đảo ngược sân hận, thiền về bất tịnh của cơ thể của chúng ta để đảo ngược lòng ham muốn, và v.v…Các kĩ thuật khác nhau này có thể làm giảm bớt các loại khác nhau của các tâm niệm và các cảm xúc phiền não. Tuy nhiên, như ngài Pháp Xứng (Dharmakirti) nói trong Hiện Lượng (Valid Cognition), các phương pháp này chỉ đối phó với các hiển lộ hiển nhiên của các phiền não này. Đó là, chúng chỉ ảnh hưởng một cách gián tiếp các phiền não của chúng ta và vô minh căn bản đang ẩn dấu chúng. Chúng không có khả năng để hành động như là một lực phản công trực tiếp tới tri nhận sai lầm căn bản của chúng ta. Chỉ có phát sinh trí tuệ quán chiếu đúng thực vào bản chất tối hậu của tính thật tại mà chúng ta có thể đi tới gốc rễ của sự mê lấp của chúng ta -- cách thức tri nhận bị dối gạt

của của chúng ta -- và sự đau khổ nó gây nên. Nếu không tăng trưởng một sự lí hội thông hiểu đầy đủ về hai chân lí, chúng ta sẽ không có khả năng để đạt được trí tuệ quán chiếu sâu sắc vào bản chất thực của tính thật tại. Bằng một sự tăng trưởng một sự lí hội thông hiểu sâu sắc về hai chân lí, chúng ta sẽ có khả năng để công nhận nhiều sự sai biệt hiện hữu giữa các tri nhận của chúng ta về thế giới và cũng trong các trạng thái nhận thức và cảm xúc. Trên căn bản của trí tuệ quán chiếu này chúng ta có thể làm tăng tiến khả năng và sức mạnh của các trạng thái tinh thần tích cực của chúng ta, tỉ như đại bi, từ bi, nhẫn nhục, và v.v…và đồng thời làm giảm bớt sức mạnh của các trạng thái tiêu cực và phiền não, tỉ dụ giận dữ, thù ghét, ganh tị, và tham luyến mạnh mẽ. Bởi vì tất cả các trạng thái gạt gẫm và phiền não này đều bắt gốc rễ trong niềm tin của chúng ta vào một hiện hữu có tự tính của thế giới, bằng cách phát sinh trí tuệ quán chiếu đúng thực vào tính không chúng ta sẽ có thể cắt đứt cái gốc rễ của tất cả các trạng thái gạt gẫm này. Chúng ta sẽ ở trong vị trí để tăng trưởng đầy đủ và tăng tiến các tiềm năng tích cực hiện hữu trong tâm của chúng ta và làm giảm bớt và cuối cùng loại bỏ các tâm niệm và các cảm xúc tiêu cực và phiền não. Đây là một trong các lợi ích chủ yếu của sự

tăng trưởng một sự lí hội thông hiểu thâm sâu về hai chân lí.

Trích dẫn bản văn của ngài Long Thọ, Khenpo Kunpal tuyên bố trong Bản Giải Thích rằng sự thật chứng về tính không và sự sinh khởi của đại bi trong cảm thọ của bạn đều là đồng thời (Chú thích của bản Anh: Tụng 73. Bodhichittavivarana. Như vậy khi các nhà du già tăng trưởng tính không này, tâm của họ sẽ dốc lòng tận tụy cho an sinh của những người khác). Ngài cũng giải thích rằng bởi vì sự lí hội thông hiểu của chúng ta sâu sắc, thế nên đại bi của chúng ta đối với các hữu tình khác cũng sẽ tăng tiến. Tuy nhiên khó thấy được sự liên kết tự động giữa sự thật chứng đại bi và sự sinh khởi của đại bi không phân biệt (vô duyên đại bi) đối với tất cả các hữu tình. Tuy nhiên sự thật chứng tính không của chúng ta càng thâm sâu hơn, sự công nhận khả hữu của chúng ta chấm dứt đau khổ của chúng ta càng thâm sâu hơn, điều này được thấy là xác thực. Và khi chúng ta xác tín sâu sắc mỗi hữu tình có tiềm năng giải thoát cách tuyệt đau khổ, dĩ nhiên lúc đó đại bi của chúng ta đối với các hữu tình khác sẽ tăng tiến. Bởi vì lúc đó chúng ta biết có một lối thoát, và đại bi của của chúng ta đối với các hữu tình -- những người bị trói buộc trong sinh tử luân hồi này do không biết con đường giải thoát cách tuyệt sinh tử luân hồi -- sẽ tự nhiên tăng tiến.

Thế nên khi thật chứng tính không của chúng ta sâu sắc, tôi cảm thấy rằng có một sự tăng tiến tương ứng và quyết định trong sức mạnh của đại bi của chúng ta đối với những người khác.

Thế nên, nếu bạn là một thiền gia có chánh định bạn thấy đúng rằng thật chứng tính không của bạn đang thâm sâu mà không có sự tăng tiến tương ứng trong đại bi của bạn đối với các người khác, lúc đó có lẽ đây là một chỉ dấu rằng sự lí hội thông hiểu tính không của bạn thực sự không thâm sâu hoặc không xác thực. Như tôi thường nói, thiền định trên tính không riêng biệt thì không phải là một điều gì đó đáng được ngưỡng mộ. Trong tương tác hàng ngày của chúng ta, điều cũng quan trọng chủ yếu là khả năng tương liên trong con đường đạo đức và đại bi. Thế nên nếu sự lí hội thông hiểu tính không của bạn không đóng góp tích cực trong bất cứ cách nào vào mục tiêu này, nó chẳng có giá trị gì cả. Có gì để ngưỡng mộ về một sự thật chứng tính không mà nó không dẫn đến một đại bi tuyệt vời hơn nữa?

Chúng ta không nên có quan niệm rằng quả phật là một trạng thái vô cảm (apathy), chẳng có cảm thọ, cảm xúc và thương cảm (empathy) đối với các hữu tình khác. Vì nếu như thế, sẽ không có gì đáng ngưỡng mộ về trạng

thái quả phật. Thiền định trên tính không không phải là một loại chủ nghĩa đào thoát (escapism), từ chối giải quyết với tính sai biệt và tính phức tạp của thế giới quy ước thế tục và tương đối. Mục đích là có khả năng quan liên với thế giới hiện tượng trong một đường lối đúng đắn và ý nghĩa.

Bản trình bày vắn tắt về bản chất và vai trò của hai chân lí đến đây là xong.

10. Quan tâm về hai chân lí: thiền gia (= có chánh định) và người bình thường

Tiếp đến bản văn gốc nói về các nhóm người thông hiểu các thuyết lí học phái (tenets) và tu tập của Phật giáo được phân loại thành các nhóm khác nhau.

Tụng 3

Quan liên tới hai chân lí, con người được thấy là hai loại: thiền gia (= có chánh định) và người bình thường. Quan điểm thế giới của các người bình thường bị thay thế do không xác thực và lỗi thời (superseded) bởi quan điểm của các thiền gia (= có chánh định).

Tụng 4.

Do trí tuệ phân biệt có khác nhau, trí tuệ quán chiếu của các thiền gia có chánh định bậc thấp bị thiền gia có chánh định bậc cao làm thành không xác thực, bằng các phương pháp hữu hiệu của các sự tương tợ (huyễn tượng, ảo ảnh sóng nắng, phản chiếu của thành càn thát bà,…) được cả hai bên chấp thuận (không có hiện hữu tự tính), bất kể họ mục đích chứng minh gì.

Sự lí hội thông hiểu hai chân lí là quan trọng chính yếu nên bản văn của ngài Tịch Thiên giảng tiếp theo có hai mẫu người chính tùy theo quan liên đến hai chân lí, thiền gia (= có chánh định) và người bình thường. Trong Tạng ngữ jiktenpa là người bình thường, và naljorpa là thiền gia có chánh định, trong ngữ cảnh này là người sở hữu một toàn cảnh khách quan đỉnh cao hơn. Jik gợi ý một cái gì đó biến dịch nhanh chóng (transient), một cái gì đó dễ dàng chấm dứt, và ten quy chiếu tới một căn bản hoặc một nền tảng. Thế nên thuật ngữ jikten ngụ ý chẳng có thường hằng, và jiktenpa quy chiếu tới một con người hoặc một hữu thể biến dịch nhanh chóng (a person or a transient being). Ý niệm của jik, li tán (disintegration), phủ định tính khả hữu của thường hằng, hoặc tính vĩnh hằng (eternity). Bằng cách chiếu soi / tư duy cẩn thận (reflecting) trên từ ngữ này chúng ta có thể thông hiểu chẳng có một ngã đơn biệt, vĩnh cửu, tuyệt đối (no absolute, eternal, unitary self).

Ở đây người bình thường cũng gồm cả những người theo các thuyết lí học phái triết học (philosophical tenets) vốn chủ trương một hình thức toàn cảnh khách quan mang tính duy thực trên vấn đề về bản chất tối hậu của tính thật tại/ pháp tính. Từ ngữ người bình thường này gồm cả các người theo tất cả các học phái Ấn độ cổ đại phi Phật giáo và những người theo vài hệ thống thuyết lí học phái trong các học phái Phật giáo. Tỉ dụ, các nhà Tì bà sa (Vaibhashikas) tin tưởng vào một thế giới có tính nguyên tử -- một thế giới độc lập, khách quan tạo lập bởi những nguyên tử bất khả phân. Thế nên trong các thuyết lí học phái của họ (their tenets) có một niềm tin vào tính thật tại hữu tướng của các sự vật và các biến cố (substantial reality of things and events). Các quan điểm của học phái này bị học phái Kinh lượng bộ (Sautrantika) bác bỏ. Các nhà Kinh lượng bộ chủ trương rằng có những phương diện nhất định của tính thật tại -- tỉ như các cấu trúc tinh thần tương tợ các kết hợp trừu tượng (abstract composites) -- tính thật tại của chúng có thể được đề khởi (posited) chỉ từ toàn cảnh khách quan của tâm niệm (perpective of thought) và sự hữu niệm phân biệt hoá (conceptualization). Thế nên họ tranh biện rằng chúng ta không thể tạo ra hiện trạng khách quan tuyệt đối (absolute objective status) đối với các sự vật và các biến cố. Các thuyết lí học phái

của học phái này lại bị tranh biện bởi các học phái Phật giáo khác, và tiếp tục như thế. Đây là điều ngài Tịch Thiên định nói khi ngài khẳng định rằng toàn thể khách quan của vị này bị chứng tỏ sai lầm (confuted) hoặc bị làm vô hiệu bởi toàn cảnh khách quan của một vị khác. Ngay cả giữa các thiền gia có chánh định, do vì mức độ khác nhau của các kinh nghiệm tâm linh, toàn cảnh khách quan của những thiền gia có chánh định ở mức độ cao hơn sẽ thay thế các toàn cảnh khách quan của các thiền gia có chánh định ở mức độ thấp hơn về thật chứng.

Bây giờ chúng ta hãy nhìn kĩ vào tuyên bố của ngài Tịch Thiên rằng toàn cảnh khách quan của người bình thường bị làm thành vô hiệu và bị thay thế do lỗi thời không xác thực bởi toàn cảnh khách quan của các thiền gia có chánh định. Tôi tin rằng cách thức trong đó một toàn cảnh khách quan thay thế và làm vô hiệu (supersedes and invalidates) một toàn cảnh khách quan khác phải được lí hội thông hiểu trên các phương diện của mức độ tăng trưởng của lí luận (reasoning). Một cách tự nhiên, trong một giảng thuyết ở trong các học phái Phật giáo sẽ có các cơ hội để uy quyền kinh điển của Đức Phật sẽ được trích dẫn. Tuy nhiên, chúng ta phải đặt căn cứ cho biện luận của chúng ta trên lí luận, và toàn cảnh khách quan của thiền gia có chánh định sẽ

thay thế và làm vô hiệu các toàn cảnh khách quan của người bình thường bởi vì lí luận cao cấp của thiền gia có chánh định. Tỉ dụ, các đệ tử của các thuyết lí học phái nhất định được chấp thuận bởi các học phái Phật giáo Kinh lượng bộ và Tì bà sa có thể trích dẫn các nguồn kinh điển cho uy quyền của nhiều lập trường của họ. Tuy nhiên, nếu uy quyền kinh điển là căn cứ duy nhất trên đó chúng ta có thể phán xét quyết định, điều này sẽ tạo nên một sự tăng nhanh chóng của các lập trường mâu thuẫn.

Thế nên trong Phật giáo nói chung, và đặc biệt trong Phật giáo Đại Thừa, điều quan trọng là phân biệt chính trong phạm vi lời Đức Phật, hai hạng mục của các bản kinh. Về một phương diện có những bản kinh có thể được chấp thuận nguyên văn như bản kinh xuất hiện, và có những bản kinh không thể được chấp thuận theo nguyên văn, và cần diễn dịch thêm. Một khi bạn chấp thuận sự sai biệt về giải thích kinh điển, lúc đó bạn sẽ ở một vị trí để bác bỏ chân lí nguyên văn của một kinh điển, đặc biệt khi nó mâu thuẫn với kinh nghiệm xác thực của bạn, ngay cả nếu nó chính là lời của Đức Phật. Điều này chủ yếu chỉ cho ta thấy sự quan trọng của phê phán về lí luận và lí hội thông hiểu trong cách tiếp cận tâm linh Phật giáo. Chính Đức Phật đã nói trong một bản kinh rằng mọi người không nên chấp thuận lời của

Phật chỉ đơn thuần do tôn kính ngài. Chính xác hơn, họ phải trắc nghiệm chúng dựa theo sự lí hội thông hiểu có tính phê phán và kinh nghiệm bản thân, hoàn toàn như một thợ kim hoàn nhiều kinh nghiệm sẽ trắc nghiệm phẩm chất của vàng bằng cách đem nó ra cắt, đốt, và chà bóng.

Phát biểu của ngài Tịch Thiên rằng ngay cả các quan điểm của những người ở vào các giai đoạn thật chứng thấp hơn bị thay thế và bị làm thành không xác thực bởi những người có các giai đoạn thật chứng cao hơn có thể được lí hội thông hiểu là một sự kiện căn cứ trên kinh nghiệm bản thân của chính chúng ta. Khi chúng ta khảo sát sự thông hiểu hiện tại của chính chúng ta về các chủ đề Phật giáo theo cách như thế tỉ dụ vô thường, vô ngã của các sự vật và các biến cố, và v.v… , và so sánh cái này với sự thông hiểu thời quá khứ, chúng ta tìm thấy rằng vì sự lí hội thông hiểu và kinh nghiệm của chúng ta tăng trưởng nên nó trở thành thâm sâu nhiều hơn. Bởi vì điều này, chúng ta có thể nói rằng sự lí hội thông hiểu của chúng ta hiện nay thay thế sự nhận thức chúng ta có trong quá khứ. Thế nên, vì chúng ta đạt được các toàn cảnh khách quan mới, các chân trời mới xuất hiện trong trải nghiệm và sự lí hội thông hiểu về thế giới của chúng ta.

****** Thiền Định***

Nơi đây hãy thiền trên chân lí về đau khổ và nguồn gốc của nó. Gốc rễ của đau khổ là nghiệp, và nghiệp bị động cơ, và bị điều khiển, bởi các trạng thái gạt gẫm tỉ dụ các phiền não của chúng ta. Hãy thẩm xét: khi các cảm xúc phiền não sinh khởi trong chúng ta, nó giống như cái gì? Chính miêu tả từ nguyên của "klesha" có nghĩa là các phiền não, ám chỉ một cái gì đó mà, khi nó sinh khởi trong các tâm trí của chúng ta, tạo nên một cách tự động một sự nhiễu loạn (disturbance). Thế nên chúng ta hãy thực hiện một thiền định ngắn hạn, điều tra xem chúng ta cảm thấy như thế nào khi các cảm xúc và các tâm niệm gây phiền nhiễu này, tỉ dụ giận dữ, thù ghét, ganh tị, và v.v…, sinh khởi trong chúng ta, và kinh nghiệm của chúng ta về các cảm xúc này làm phiền nhiễu chúng ta ở mức độ bao nhiêu. Hãy tập trung trên các phương diện phá hoại của các cảm xúc và các tâm niệm này.

Chú thích

[2] Bản dịch Việt các tụng trong chương 9 -- Trí Tuệ siêu việt, căn cứ chính yếu vào (Bản dịch 1)

*(Bản dịch 1) = << A Guide to the Bodhisattva Way of Life -- Translated from the Sanskrit and Tibetan by Vesna A. Wallace and B. Alan Wallace. (Snow Lion. 1997) (Con đường Bồ tát).>>

Trong khi dịch, có tham khảo thêm:

*(Bản dịch 2) = <<"The Dalai Lama. TranscendentWisdom. Translated, edited and annotated by B. Alan Wallace. Snow Lion. 1988, 1994." (Trí Tuệ Siêu Việt) >>. Sách này là bản dịch bài Đức Đạt Lai Lạt Ma giảng chương 9 - Trí tuệ siêu việt vào mùa hè 1979 tại Switzerland (Thụy Sĩ)

Ưu điểm của hai bản dịch này là dịch từ bản Phạn ngữ và bản dịch Tạng ngữ. Đặc biệt là bản này là bản duy nhất, khi dịch có các giới thiệu đối chiếu với Bản Giải Thích Panjika của Đại sư Prajnakaramati (Bát nhã Thủ Huệ).

*(Bản dịch 3) = << Santideva. The Bodhicaryavatara. Translated from Sanskrit by Kate Crosby and Andrew Skilton. Oxford 1995 >>

*(Bản dịch 4) = <<The Dalai Lama. Practicing Wisdom. The Perfection of Shantideva's Bodhisattva Way. Translated and edited by Geshe Thupten Jinpa.

Wisdom 2005.>> Đây là bài Đức Đạt Lai Lạt Ma giảng chương 9 - Trí tuệ siêu việt tại Pháp năm 1993.

Lí do bản dịch Việt khi dịch các tụng theo sát (Bản dịch 1) ghi trên là vì bản dịch 1 này dịch từ bản Phạn, có nhiều ưu điểm, và dịch giả cũng là người dịch trực tiếp bài Đức Đạt Lai Lạt ma giảng 1979, và ghi rõ đã chuẩn bị dịch sẵn các bài tụng trước đó; sau đó cộng tác với dịch giả thứ nhì Vesna B. Wallace để hoàn thành bản dịch 1997.

Bản dịch Việt không theo sát (bản dịch 4) là vì vài lí do. Khi giảng, Đức Đạt Lai Lạt Ma nói tiếng Tây Tạng, ngài phân chia các tụng theo như (bản dịch 1) (tỉ dụ bài 3, bài 4). Trong khi đó dịch giả (bản dịch 4) khi biên tập đã sử dụng bản dịch của Padmakara Translation Group, chỉ là một bản dịch Tibetan- English, nên cách phân chia các tụng có một số sai biệt so với (bản dịch 1 và bản dịch 2 --Sanskrit-English). Thêm nữa bản dịch 4, khi chuyển các tụng thành tụng 4 dòng Anh ngữ, nên đã thêm vào nhiều từ ngữ -- làm xa ý bản dịch Sanskrit-English -- nếu nay dịch thành tụng 4 dòng tiếng Việt, ý càng xa hơn so với bản Sanskrit. Ngoài ra , trong khi các bản dịch khác và các bản giải thích, nơi đầu mỗi tụng đều có chú thích ghi rõ đó là quan điểm của học phái nào (tỉ dụ Duy Thức, Trung Quán), thì bản dịch 4

lại nói rằng ghi chú như thế làm phức tạp vấn đề và làm độc giả sợ và bối rối hơn, làm mạch văn kém lưu loát (chú thích 101 trang 206 sách The Way of The Boddhisattva, translated by the Padmakara Translation Group.

Shambhala. 1997) nên không có các ghi chú tỉ dụ (Duy Thức, Trung Quán, Số Luận, Thắng Luận…)

Đây là vài tỉ dụ về cách phân chia các tụng có sai biệt, thế nên bản dịch Việt đi theo (bản dịch 1), vì thấy có vẻ hợp với thứ tự Đức Đạt Lai Lạt Ma giảng:

(1) Bản dịch Việt: Tụng 7 + bài giảng + tụng 8

(Bản dịch 4 Anh ngữ: Tụng 7abc + bài giảng + tụng 7d + tụng 8)

(2) Bản dịch Việt: Tụng 12 + bài giảng + tụng 13 +tụng 14

(Bản dịch 4 Anh ngữ: tụng 12 + tụng 13a + bài giảng + tụng 13bcd + tụng 14 + tụng 15a)

(3) Bản dịch Việt -- Bài giảng 3 chấm dứt sau tụng 14. Bài giảng 4 bắt đầu giảng tụng 15.

(Bản dịch 4 Anh ngữ: Bài giảng 3 chấm dứt sau tụng 15ab. Bài giảng 4 mở đầu giảng tụng 15cd).

Thế nên, độc giả có thể thấy bản dịch này, thứ tự và nội dung các tụng có sai biệt với (bản dịch 4) và bản dịch Việt nào đi theo (bản dịch 4)

---

[2] (bản dịch 1) trình bày tụng 2

2. Chân lí này được công nhận là hai loại: chân lí quy ước thế tục và chân lí tối hậu. Tính thật tại tối hậu thì ở ngoài phạm vi của trí tuệ phân biệt. Trí tuệ phân biệt được gọi là tính thật tại quy ước thế tục.

2. This truth is recognized as being of two kinds: conventional and ultimate. Ultimate reality is beyond the scope of the intellect. The intellect is called conventional reality.

Note 331.

Panjika [pp 170-171] định nghĩa các tính thật tại quy ước thế tục và tối hậu theo cách này:

“Tính thật tại quy ước thế tục là cái làm che lấp và làm chướng ngại tính như thị (yatha-bhuta) vì nó làm chướng ngại do niềm tin vào một tự tính và giải thích từ lập trường bị chướng ngại. Các đồng nghĩa của nó là vô minh (avidya;

ignorance) , ngu si (moha; delusion), thông hiểu sai lầm (viparyasa; misunderstanding; điên đảo; đảo kiến).

Panjika cũngnói rằng chân lí quy ước thế tục gồm có hai loại : chân lí quy ước thế tục xác thực (tathyasamvrti) và chân lí quy ước thế tục giả dối (mithyasamvrti).

<< "Một sắc tướng của một đối tượng, tỉ dụ màu xanh lam, v.v…nó sinh khởi trong tùy thuộc một sự vật khác và được tri nhận bởi các quan năng chính xác là luôn luôn xác thực; tuy nhiên sắc tướng của một đối tượng sinh khởi trong tuỳ thuộc vào một huyễn tượng, ảo ảnh sóng nắng, hoặc phản chiếu, nó thì bị tri nhận bởi các quan năng lỗi lầm, hoặc được tạo tác giả dối bởi các nhóm ngoại đạo (heterodox tirthika) là luôn luôn giả dối…Cả hai chân lí quy ước thế tục đều là giả dối, đối với các thánh giả, chư vị thấy một cách chính xác, bởi vì trong trạng thái của chân lí tối hậu, thì chân lí quy ước thế tục là giả dối. Chân lí tối hậu (paramartha) là tính thật tại tối hậu , cao nhất, bản chất chính xác (akrtrima; true) của các hiện tượng. Bởi vì lí hội thông hiểu [bản chất chính xác của các hiện tượng], các phiền não (klesa), các tập khí (vasana), và tất cả các chướng ngại (avarana) đều bị xoá sạch. Các đồng nghĩa của nó là tự tính không (= chẳng có tự tính) (nihsvabhavata)

của các hiện tượng, tính không (sunyata), như thị (tathata; thusness), bản tế (bhuta-koti; the pinnacle of existence), và pháp giới (dharma-dhatu; the sphere of reality) . v.v…” >>

Note 332.

Panjika, trang 177 , đọc: “Trí tuệ phân biệt được gọi là tính thật tại quy ước thế tục bởi vì mỗi trí tuệ phân biệt có bản chất hữu niệm phân biệt hoá (vikalpa; conceptualization; biến kế chấp) quan liên đến một đối tượng mà nó là phi đối tượng, và mỗi mỗi hữu niệm phân biệt hoá là có bản chất vô minh bởi vì nó nắm giữ tính phi thật tại. Như một nhà Trung Quán nói “Sự hữu niệm phân biệt hoá này chính nó tiếp nhận từ bản chất vô minh tâm linh, và vô minh tâm linh là chân lí quy ước thế tục . Nói xác đáng thì không trí tuệ phân biệt nào thấu hiểu một cách tối hậu bản chất của chân lí tối hậu.

Note 333

Theo Panjika, p.178 một thiền gia là một người có chánh định: các hiện tượng được thấy trực tiếp, không do hữu niệm phân biệt (According to Panjika p.178, a contemplative is one who has yoga , that is , meditative

concentration (samadhi) that is characterized by non-perception of all phenomena).

chánh định (samadhi): tam muội ; tam ma đề; tam ma đế; tam ma địa

Hán dịch: Chính định; Chính tâm hành xứ, Định ý; Điều trực định;

Hành giả trụ trong tam ma địa, lặng lẽ quán tưởng, trí tuệ sáng rỡ, chiếu soi, đoạn trừ tất cả phiền não mà chứng đắc chân lí . (Lược trích Phật Quang Đại tự điển)

Tụng 2 theo (bản dịch 4)

2. Relative and absolute

These the two truths are declared to be.

The absolute is not within the reach of intellect,

For intellect is grounded in the relative.

Từ ngữ Anh Việt

reality (Skt. dharmata): tính thật tại; pháp tính; thật tại

intellect: trí tuệ phân biệt

insight: trí tuệ phân tích; trí tuệ quán chiếu

knowable object: đối tượng ứng tri ; đối tượng ưng tri

Samadhi (Skt): chánh định; tam ma địa (meditative concentration)

Commentary: Bản Giải thích; Giải thích; Luận giải

valid; validity: chính xác; xác thực; xác đáng

a contemplative: thiền gia có chánh định

Các chú thích [1] [3] [4] dưới đây trích từ: Tâm quang minh giác chiếu. Bài 6. Nhị Đ ế

http://hoagiacngo.com/tamquangminhdhp6.html

[1] Trích từ Phật Quang Đại Từ Điển -- Thích Quảng Độ dịch -- Hội Văn Hoá Giáo Dục Linh Sơn Đài Bắc Xuất Bản năm 2000.[Bộ 6 quyển -7374 trang- và quyển mục lục.]

[1.1] **Đệ nhất nghĩa đế** || Phạm: Paramartha-satya || Pali: Paramattha-sacca .

Gọi tắt: Đệ nhất nghĩa. Cũng gọi: Thắng nghĩa đế, Chân đế, Thánh đế, Niết bàn, Chân như, Thực tướng, Trung đạo, Pháp giới. -- Đối lại với Tục đế.|| Chân lí sâu xa mầu nhiệm vượt trên tất cả pháp. Là một trong hai đế.

Học phái Trung quán thì cho rằng các bậc Thánh hiền hiểu rõ lí duyên khởi tính không và thấu suốt sự nhận thức điên đảo của thế tục, cái thấu suốt ấy là đạo lí Chân thực, gọi là Chân đế.

Đại thừa thì chủ yếu dựa vào Chân đế và Tục đế để điều hoà sự đối lập thế gian và xuất thế gian, rồi dung hợp 2 đế mà quán xét hiện tượng, gọi là Trung quán, Trung đạo, là một trong những nguyên tắc cơ bản nhất của Đại thừa. Ngoài ra, Thiền lâm thường dùng Đệ nhất nghĩa đế để diễn tả cảnh giới tuyệt đối không thể nghĩ bàn.

[1.2] **Tục đế** || Phạm: Samvrti-satya

Cũng gọi: Thế tục đế, Thế đế, Hữu đế || Đối lại: Chân đế.|| Chỉ cho lí sinh diệt có thật được thuyết minh thuận theo sự hiểu biết của thế tục. || Chữ "Thế" trong thế tục đế, tiếng Phạm có nghĩa là hoại diệt, tức là các pháp

hữu vi đều có tướng hoại diệt. Còn chữ "Tục" thì có nhiều nghĩa:

1. Nghĩa không biết hoặc không rõ: Tức không biết hoặc không rõ nghĩa chân thực của các pháp. 2. Nghĩa ngăn che: Do năng lực của vô minh ngăn che nghĩa chân thật của các pháp. 3. Nghĩa nương tựa nhau: các pháp hữu vi đều nương tựa vào nhau để tồn tại. 4. Nghĩa biểu diễn rõ ràng: Tức danh tự ngôn ngữ của thế gian có khả năng diễn bày tính, tướng các pháp một cách rõ ràng khiến người ta dễ hiểu.

Chữ 'Đế' là chân lí bất biến. Phú tục đế xưa gọi là Thế tục đế, nghĩa bất tận.Ý nói việc tục che lấp chân lí kia.

http://hoagiacngo.com/tamquangminhdhp6.html

(Trích từ J.Hopkins. Meditation on emptiness)

[3.2] Nhị đế là những đối tượng, không phải những ý niệm hàm hỗn của chân lý, sự đẹp và v.v…Chúng là những pháp (dharma), đối tượng (vishaya), những cái hiện hữu (existents || Skt. sat) và những đối tượng của trí tuệ (jneya).

Những chân lý là những sự-sự vật-vật chúng hiện-hữu theo cách chúng hiện-tướng, và như vậy chỉ những chân lý tối hậu (paramarthasatya ; chân đế,

thắng nghĩa đế, đệ nhất nghĩa đế, đệ nhất nghĩa), những tính không (18, 20 loại tính không) có tính đức là những chân lý. *(Truths are those things that exist the way they appear, and thus only ultimate truths (paramarthasatya) or emptinesses qualify as truths).*

[3.3] Những đối tượng vạn thù sai biệt khác nhau không hiện hữu theo cách chúng hiện-tướng, ngoại trừ đối với Chư Phật. Những đối-tượng này là những chân lý cho một cái che lấp tính như thị, một cái tâm thức vô minh ; thế nên chúng được gọi là những chân lý cho một cái che lấp cái thật (= Phú tục đế = Chân lý thế tục= thế tục đế = tục đế)

(These objects are truths only for a concealer of suchness, an ignorant consciousness; therefore, they are called truths-for- a-concealer || samvrtisatya).

Những chân lý cho một cái che lấp cái thật (=thế tục đế) là những cái hư dối, xuất hiện theo một cách và hiện hữu (=liên tồn) một cách khác. Như vậy, vì chỉ chân lý tối hậu có thể thực sự bảo toàn ý nghĩa của chân lý, nó không phải là những chân lý được phân chia thành nhị đế.

[3.4] Những đối tượng của trí tuệ, hoặc hiện tượng (= pháp), là cái căn bản của sự phân chia nhị đế.

Vì những cái được phân chia thành nhị đế là những pháp (và những cái đồng nghĩa pháp) [pháp = hiện-tượng = phenomena], mỗi thành viên của mỗi phần là một pháp, một đối tượng, một hiện hữu thể (an existent),và một đối tượng của trí tuệ. Điều này có nghĩa là một tính không là một pháp, một đối tượng, hiện hữu thể, và đối tượng của trí tuệ, như tất cả những đối tượng vạn thù sai biệt khác nhau. *(This means that an emptiness is a phenomenon, object, existent, and object of knowledge as are all other various and sundry objects)*

… Thế nên nhị đế không là những thực thể khác nhau; chúng là thực thể đồng nhất. Đây chính là cái mà Tâm Kinh định nói khi kinh nói rằng *không là sắc và sắc là không (emptiness is form and form is emptiness*). Nhị đế không phải là một, nhưng được định danh khác nhau, vì chúng xuất hiện một cách khác nhau đối với tâm niệm (thought).

[3.5] Những chân lý cho một cái che lấp cái thật (samvrtisatya) được gọi như thế bởi vì tất cả những đối tượng khác **đã bị vô minh giả định như hiện hữu theo cách chúng được thấy**. **Một tâm thức vô minh không phải chỉ là một tâm thức không nhận biết tính như thị nhưng còn là một cái che lấp tính như**

thị xuyên qua đồng ý một cách chủ động với hiện tướng hư dối của hiện hữu khách thể.

(An ignorant consciousness is not just a consciousness which does not know suchness but a concealer of suchness through actively assenting to the false appearance of objective existence.)….

Tất cả những pháp **-- ngoại trừ những tính không--** xuất hiện trước những chủ thể nhận thức **theo cách chúng chứng tỏ chúng như đang hiện hữu như là chúng hiện hữu có tự tính.**

*(**All** phenomena except emptinesses appear to cognizers that certify them as existing as if they exist inherently.)*

Bởi vì vô minh tán đồng với hiện-tướng này **là gốc rễ của sinh tử luân hồi**, vai trò của nó trong những nhận thức hàng ngày thì được nhấn mạnh qua định danh tất cả những hiện tượng ngoại trừ những tính không **" chân lý cho cái che lấp cái thật" , những chân lý cho vô minh**

(Since the ignorance that assents to this appearance is the root of cycle existence, its role in every perceptions is emphasized through naming all phenomena except

emptinesses " truth –for-a-concealer" , truths for ignorance .)

[3.6] Một chân lý tối hậu, hoặc theo nguyên văn hơn, một chân lý đối tượng cao nhất (paramarthasatya) được gọi như thế bởi vì một tính không là tối thượng của tất cả hiện tượng và là đối tượng của trí tuệ thật chứng tính như thị. **Nó là một chân lý bởi vì nó hiện hữu theo cách nó được thấy trong nhận thức trực tiếp.**

[3.7] Nhị đế không là những cõi hàm-hồ của chân lý mù sương như được hiểu theo lối dịch trong những bản dịch sử dụng danh từ ở mức đơn biệt, tỉ dụ "Absolute Truth" và "Conventional Truth" (Chân Lý Tuyệt Đối Và Chân Lý Quy Ước")

(*The two truths are not vague realms of misty truth as suggested by translations which use the singular, such as "Absolute Truth" and "Conventional Truth")*

Paramartha (Sanskrit) dịch thành tối hậu (ultimate) thì hay hơn là dịch thành "Tuyệt đối" (Absolute) là vì Absolute ngụ ý cái gì đó hiện hữu trong chính nó và của chính nó, một cách độc lập, **trong khi đó chẳng có cái gì độc lập trong hệ thống Trung Quán (Madhymika system), ngay cả một tính không.**

[3.8] Nhị đế hỗ tương loại trừ, nghĩa là nếu một cái gì là chân lý cho cái che lấp cái thật thì không là chân lý tối hậu. Và nếu cái gì là chân lý tối hậu thì không là chân lý cho cái che lấp cái thật.

[4] Trích từ: Tsong Khapa : Ocean of Reasoning - A Great Commentary on Nagarjuna's

Mulamadhyamakakarika.

Translated by Geshe Ngawang Samten and Jay L. Garfield, Oxford University Press, 2006. 603pp. [Tông Cách Ba: Đại hải của Suy lý - Đại luận giải về Căn bản Trung luận Tụng] [**Lược trích:** chươngXIII Quán các pháp hữu vi, chương XVIII Quán ngã và các pháp, chương XXIV Quán bốn thánh đế]

[4.1] Trung luận XIII, 8

Các đấng Tối Thắng đã nói

Cái tính không đó là sự loại bỏ tất cả các kiến chấp

(=các kiến chấp rằng các pháp hiện-hữu có tự-tính)

Bất cứ ai tính không là một kiến chấp

(= tính không thì hiện-hữu có tự tính)

Thì sai lầm không thể cứu chữa được.

The victorious ones have said

That emptiness is the elimination of all views

Anyone for whom emptiness is a view

Is incorrigible.

[4.2] The Kasyapa parivarta-sutra (trong

Ratnakuta-sutra: kinh Bảo Tích):

"Cái mà nó là tính không thì không làm rỗng thông (=trống thông) các pháp (=hiện tượng), bởi vì các pháp tự chúng thì rỗng thông; cái mà nó là vô tướng không làm các pháp vô tướng, bởi vì các pháp tự chúng vô tướng; cái mà nó là vô nguyện không làm các pháp vô nguyện, bởi vì các pháp tự chúng vô nguyện.

Phân tích như thế, này, Ca Diếp, được gọi là trung đạo.--sự phân tích đúng thật các pháp. Này, Ca Diếp, tôi nói rằng bất cứ ai phân tích tính không bằng cách đối tượng hóa tính không thì đã, đang rơi xuống thấp cách xa với giáo pháp của tôi".

"That which is emptiness does not empty phenomena, because phenomena themselves are empty; that which is signlessness does not make phenomena signless, because phenomena themselves are signless; that which

is wishlessness does not make phenomena wishless, because phenomena themselves are wishless.

To so analyze, oh Kasyapa, is called the middle path – in the correct analysis of phenomena. Oh, Kasyapa, I say that whoever analyzes emptines by objectifying emptiness has fallen, fallen far from my teachings". [trang 300]

[4.3] [Ngài Tsong Khapa giảng]

"Những biểu từ rằng những sự-sự vật-vật như tính không chẳng làm rỗng thông các pháp nhưng rằng các pháp tự chúng rỗng thông v.v có ý nói rằng không nên nhận lấy quan điểm rằng các pháp không tự chúng thực là rỗng thông mà thực là được làm rỗng thông bởi một cái gì khác.

Khi nói rằng hữu-niệm-hóa tính không là đã đang rơi xuống thấp cách xa,thì cách thế của sự hữu-niệm-hoá là, như nó được nói trong "bất cứ ai đối-tượng-hóa tính không", sự đối-tượng-hoá (này) của tính không tạo lập tính không như là một hiện-hữu thể đích thực (=hiện hữu có tự tính), nhưng nó không hoàn toàn là sự hữu-niệm-hóa tính không như là "đây là tính không". Nói một cách khác đi, là một điều mâu thuẫn khi nói ngay sau đó rằng sự phân tích cả ba cái này (*tính không, vô*

tướng, vô nguyện - ĐHP), gồm cả tính không, là trung đạo.[*1.Nếu đối tượng hóa tính không thành một hiện hữu thể có tự tính –tỉ dụ tự tính làm rỗng thông các pháp – thì đó là điều sai lầm xa với giáo pháp .2. Những sự phân tích tính không, vô tướng, vô nguyện đưa đến sự hữu niệm hoá "đây là tính không"... (thì sự hữu niệm hóa này hoàn toàn khác hẳn với sự đối tượng hoá nói trên) thì sự phân tích tính không, vô tướng, vô nguyện , theo cách thế như thế được gọi là trung đạo - ĐHP*]. Phương pháp ứng dụng tỉ dụ này có minh họa trong trường hợp " bất cứ ai kiến chấp tính không thì không cứu chữa được", như bản kinh nói đến ,

".....Đấng Vô Thượng lúc đó đáp, Này, Ca Diếp, cũng đúng như vậy, khi tính không chính là cái xóa đi tất cả các kiến chấp, tôi gọi một người chấp nhận tính không như một kiến chấp là kẻ không cứu chữa được."

"The statements that such things as emptiness do not empty phenomena but that phenomena themselves are empty etc., means that it should not be taken that phenomena are not themselves truly empty are truly emptied by something else.

When it says that to conceptualize emptiness is to have fallen far, the mode of that conceptualization is, as it is

said in "whoever objectifies emptiness", the objectification of emptiness as truly existent,but it is not just the conceptualization of emptiness as "this is emptiness. Otherwise, it would be contradictory to say immediately that the analysis of these three, including emptiness, is the middle path. The method of the application of the example to that which it illustrates in the case of "whoever views emptiness is incurable" is, as the sutra puts it.

"....The Transcendent Lord then replied, " Oh, Kasyapa, in exactly the same way, when emptiness is that which eliminates all views, I call someone incurable who adopts emptiness as a view " [trang 300]

[4.5] Nói về giáo pháp - Trung luận XVIII:

8. Các pháp đều thật; và đều không thật;

   Cũng thật và cũng không thật;

   Chẳng thật cũng chẳng không thật.

   Đây là giáo pháp của Phật.

8. Everything is real; and is not real;

   Both real and unreal;

Neither real nor real.

This is the Lord Buddha's teaching.

[Ngài Tsong Khapa giảng :]

"Thế nên, **thứ nhất** Đức Phật dạy giáo pháp **sự-sự vật-vật đều thật** trong tính chất không biến dịch từng sát na, mặc dầu chúng đều vô thường trong tính chất chấm dứt sự tương tục. **Thứ nhì**, ngài dạy giáo pháp để xóa bỏ sự chấp thủ vi tế của thường hằng qua sự xác nhận rằng bởi vì sự-sự vật-vật biến dịch từng sát na **chúng đều không thật**. **Thứ ba**, ngài dạy rằng có hai toàn cảnh khách quan trong tính chất của những sự-sự vật-vật **đều thật hoặc không thật**, cho tới khi chúng không biến dịch hoặc biến dịch từng sát na, một cách tương ứng. **Thứ tư**, ngài dạy rằng **cả hai cái nó thường và nó vô thường thì đều chẳng có hiện hữu có tự tính.**

Thứ tự giảng dạy là để chuyển hướng những người từ những con đường sai lạc và sau đó dẫn họ vào những thánh đạo. Như vậy bởi vì chúng được trình bày bởi vị thầy một cách tuần tự, vì chúng thích hợp cho những tâm thức của các đệ tử, chúng được gọi là "những giáo pháp". Chư vị tối thắng không dạy cái không là một phương tiện để thụ hưởng **cam lộ-- thật tướng của sự-sự vật-vật.***(The victors do not teach that which is not a*

means to enjoy the nectar—the way things really are.) [trang384]

Cũng như một thầy thuốc cho thuốc thích đáng theo bệnh ngài giảng dạy thích hợp cho mỗi người được nghe giảng.

"Bốn trăm bài tụng" [của ngài Aryadeva-Thánh Thiên] nói:

> Hiện-hữu, phi hiện-hữu, và cả hai
>
> Và thêm chẳng cả hai đã được dạy
>
> Có thể nào một thuốc kê chữa bệnh
>
> Không tùy thuộc vào bệnh? [VIII:20]
>
> *Existence, nonexitence, and both*
>
> *As well as neither have been taught*
>
> *Cannot anything be a medecine prescribed*
>
> *Depending on the diseae? [VIII:20]*

Chú thích 4.5.a : Đây là Tụng [195] theo bản [Aryadeva's Four Hundred Stanzas on the Middle Way-with commentary by Gyel-stap ||Additional

Commentary by Geshe Sonam Rinchen , translated by Ruth Sonam. Snow Lion, 2008] :

Giảng dạy hiện-hữu, phi hiện-hữu,

Cả hai hiện-hữu và phi hiện-hữu, và chẳng cả hai

Chắc chắn là những thuốc cho tất cả

Những ai đang có bệnh. [195]

Teaching existence, non-existence,

Both existence and non-existence, and neither

Surely are medecines for all

That are influenced by the sickness. [195]

Chú thích 4.5.b : Ngũ ngữ của Như Lai

Ngũ ngữ: Chơn ngữ, Thật ngữ, Như ngữ, Bất cuống ngữ, bất dị ngữ.

Phật thuyết chơn ngữ: là nghĩa chung với nhị thừa

(có sanh tử để diệt, có Niết Bàn để chứng)

thật ngữ: là nghĩa chung với Bồ tát

(nghĩa đại thừa, sanh tử Niết Bàn đều như hoa đốm trên không)

như ngữ: là nghĩa chung với Tam thừa--Thanh văn, Duyên giác, Bồ tát –

(trí huệ chẳng thể suy lường, lời nói chẳng thể diễn tả)

bất cuống ngữ: chẳng dối tức là vô hư

bất dị ngữ: thấy trước việc chưa đến nên gọi là bất dị tức là vô thật,

nên Phật nói pháp ấy là vô thật vô hư .

[H T Duy Lực lược giảng]

“Those all-beings of whom the Tathagata has spoken, they are indeed no-beings. Why? Because the Tathagata speaks in accordance with reality, speaks the truth, speaks of what is, not otherwise. A Tathagata does not speaks falsely”. **[**The Diamond Sutra – Edward Conze translated]

Kinh Kim Cương

Tu-Bồ-Đề ! Như Lai là người chơn ngữ, thật ngữ, như ngữ, bất cuống ngữ, bất dị ngữ. Tu-Bồ-Đề! Pháp của Như Lai chứng đắc, ấy là pháp vô thật vô hư.

[Ngài Tsong Khapa viết:]

“Ngài Buddhapalita (Phật Hộ) giảng điểm này [tụng VIII:20 = tụng 195] như sau :

Đức Phật đã dạy căn cứ vào trí tuệ của những người bình thường về cái gì là thật và cái gì là phi thật, và đó là theo các quy ước thế tục. Sự biện luận về cả hai tính thật tại và tính phi thật tại đều từ quan điểm tối hậu. Với một cách chọn lựa khác thì, tính thật tại, tính phi thật tại và cả hai có thể là hiện hữu, phi hiện hữu, hoặc cả hai, một cách tương ứng, của sự sinh khởi của hiệu qủa vào thời điểm của nguyên nhân. Đức Phật dạy rằng chúng đều chỉ là thuần được giả định trên căn bản của các nguyên nhân và các duyên xuyên qua sự biện luận bác bỏ các cực đoan về hiện hữu và phi hiện hữu. Thế nên, những ai cố gắng để thấy thật tướng sự-sự vật-vật nên hiểu biết sáng tỏ thật tướng là gì mà không bị gắn chặt vào giáo pháp chỉ thuần căn cứ vào những quy ước thế tục”. [trang 385]

[4.6] Nói về thật tướng -Trung luận XVIII.

9. Không thể nhận biết từ cái khác, tịch tĩnh,

Không sinh bởi cấu trúc của tưởng,

Không bị hữu niệm hoá, không bị phân biệt,

Đó là đặc tính của pháp tính/thực tại tính.

9. *Not dependent on another, peaceful and*

Not fabricated by fabrications,

Not conceptualized, without distinctions:

That is the characteristic of things as they really are.

"Để xóa đi các ý niệm sai lầm, thật tướng được nói là gồm có năm tướng trạng. Tướng trạng thứ nhất là "không lệ thuộc vào cái khác": Bạn không thể chỉ thuần thật chứng nó qua sự giảng dạy của một người khác. Nó phải được thật chứng trên chính bạn qua tuệ quán không bị nhơ nhuốm (uncontaminated insight). Tướng trạng thứ nhì là tịch tĩnh (peaceful): cũng như người không có mắt cườm không thấy những sợi tóc đang rơi, thật tướng của sự-sự vật-vật là chúng chẳng có hiện hữu có tự tính, nghĩa là tự tính không.

Tướng trạng thứ ba là "không còn cấu trúc của tưởng": Các cấu trúc của tưởng thành ngôn ngữ chấm dứt (dứt đường ngôn ngữ); đó là chúng đều không thể diễn tả được ("not fabricated by fabrication": The verbal fabrication by means of which things are fabricated no longer fabricates them; that is, they are inexpressible)

Tướng trạng thứ tư là "không bị hữu niệm hoá": sự hữu niệm hoá là sự lang thang của tâm. Khi một người thật chứng thật tướng của các pháp, thì không còn cái tâm lang thang đó nữa. Kinh Aksayamatinirdesa nói: *Cái gì là chân lý tối hậu ? Khi không có sự lang thang của tâm, thì không có nhu cầu để nói về từ, ngữ.*

Tướng trạng thứ năm là "không phân biệt" : Cũng như một pháp thì tối hậu , thì các pháp khác cũng như thế.Thế nên, một cách tối hậu thì không có sự cá biệt (Therefore, ultimately there is no individuality)". [trang 385-386]

Hí luận:

" Hí luận" có trong tụng mở đầu Trung luận , và trong tụng XVIII, 9 (bản dịch của Ngài La Thập). Phật Quang Đại Tự điển, bản dịch Thích Quảng Độ, ghi "Hí luận: Skt. prapanca. Những lời bàn luận sai lầm, trái với chân lí, không thể làm cho thiện pháp tăng trưởng…Luận Du già sư địa quyển 91 ghi: Những lời nói dẫn đến chỗ tư duy phân biệt một cách vô nghĩa, gọi là hí luận. Vì sao? Vì những lời nói ấy, dù có gắng sức tu hành, cũng không thể làm tăng thêm chút pháp lành nào, mà cũng chẳng thể làm giảm được pháp ác".

(Cấu trúc của tưởng (elaborations; Skt. prapanca) có khi dịch Sanskrit-Hán là -- hí luận. ĐHP)

TU TẬP TRÍ TUỆ SIÊU VIỆT
theo con đường bồ tát của Tịch Thiên
Phê bình các nhà Duy Thực Phật giáo (Bài 4)

Nội dung

**TU TẬP TRÍ TUỆ
Quán chiếu Vô thường
Chiến đấu chống sự không hài lòng liên tục của chúng ta
*GIẢI THÍCH BẢN VĂN
Biện luận bác bỏ các sắc tướng
Phúc đức và tái sinh
Thiện và Ác
Luân Hồi và Niết Bàn
***THIỀN ĐỊNH

[*TU TẬP TRÍ TUỆ]

Quán chiếu Vô thường

Đức Phật đã nói trong kinh rằng ba cõi của hiện hữu (dục, sắc và vô sắc) đều là vô thường, giống như ánh

chớp trên bầu trời hoặc các ảo ảnh sóng nắng (mirages). Tất cả các hiện tượng hiện hữu trong ba cõi của hiện hữu, tất cả các sự vật và các biến cố, sinh khởi một cách chỉ thuần xuyên qua sự tùy thuộc vào các nguyên nhân và các duyên. Bởi vì điều này, tất cả các sự vật đều biến dịch nhanh chóng -- có thể tan hoại nhanh chóng (perishable) và vô thường. Đặc biệt, đời sống của các hữu tình giống như một dòng sông cuồn cuộn, tuôn chảy mãnh liệt, chẳng bao giờ ngừng, dù chỉ một sát na. Các cuộc sống của các hữu tình chẳng có tính nhất định trên bất cứ một khoảng thời gian; chúng đều có thể tan hoại nhanh chóng và biến dịch nhanh chóng. Các hành trình này chỉ thẳng vào một trong mười sáu hành tướng của bốn chân lí cao quý: bốn hành tướng đầu là của đau khổ xác thực, và cái thứ nhất là vô thường (vô thường, khổ, không, vô ngã)

Như tôi đã nói trên đây, trong sự tăng trưởng sơ khởi của đạo lộ tâm linh của chúng ta, có hai giai đoạn. Giai đoạn thứ nhất là ngăn ngừa các hành nghiệp tiêu cực, chúng là các biểu hiệu của các trạng thái bị dối gạt của tâm. Chúng ta nên quán chiếu vô thường mức thô vì nó là một đối lực ngay từ đầu đối với các trạng thái này. Và để phản công các trạng thái bị dối gạt của tâm và sự tri nhận sai lầm mà nó làm căn bản các hành nghiệp tiêu cực, thì thiền định trên vô thường vi tế là thuốc giải chủ

yếu và đòi hỏi chúng ta quán chiếu sâu sắc bản chất động lực học, luôn luôn chuyển biến của tính thật tại. Trong cách thức này chúng ta có thể chiến đấu chống các tri nhận sai lầm, các cảm xúc phiền não và các tâm niệm bị dối gạt chúng vẫn tiếp diễn trong tâm.

Điều hiển nhiên là cuối cùng của sinh là chết, và chết là một hiện tượng không ai ham muốn. Tuy nhiên thể hiện một thái độ không chấp thuận và hoàn toàn tránh né nghĩ về chết thì đó không là một cách tiếp cận đúng đắn. Bất kể chúng ta thích nó hoặc không, chết là một sự kiện thật tế của hiện hữu của chúng ta, và không ích lợi gì khi phủ nhận tính thật tại của nó. Tính nhất định của chết không thể bị hủy bỏ. Nó là một hiện tượng mà chúng ta đều phải trải nghiệm sớm hoặc muộn. Nếu chúng ta so sánh người phủ nhận cái chết và hoàn toàn không muốn nghĩ về cái chết, với người đào luyện sự luôn luôn hiểu biết nhiều về tiến trình đối diện cái chết một cách trực tiếp, chúng ta sẽ tìm thấy được một sự đáp ứng khác biệt tiêu biểu trong khi đối diện với cái chết khi nó thực sự tấn công. Thế nên khi chúng ta nghĩ về Đức Phật nhấn mạnh cái chết và vô thường, chúng ta không nên quan niệm rằng Phật giáo là một đạo lộ tâm linh bi quan tạo nên một ám ảnh đầy bệnh hoạn với cái chết. Đúng hơn, ở đây chúng ta đang được khuyến khích hiểu biết nhiều hơn và chấp thuận cái chết là một

sự kiện tự nhiên của hiện hữu, thế nên khi chúng ta đối diện thời điểm chết thật sự, nó không đến như một sự sửng sốt (shock), như một sự gì đó không tự nhiên, bất ngờ, và hoàn toàn tràn ngập áp đảo (utterly overwhelming). Nếu chúng ta đối diện cái chết của chúng ta trong khi chúng ta vẫn khoẻ mạnh, chúng ta sẽ có khả năng duy trì sự bình thản của chúng ta và thế nên duy trì được một mức độ bình yên thanh thản khi hồi kết cuộc đến gần. Trong cách thức này, chúng ta sẽ bảo vệ chúng ta chống lại các lo âu có thể tránh được (unnecessary anxieties;

unnecessary = avoidable) mà nếu không biết tránh, chúng thường đến cùng với cái chết. Từ từ, xuyên qua tiến trình tâm linh, nếu chúng ta có duyên lành (fortunate), chúng ta có khả năng tới được một điểm chủ yếu nơi đó chúng ta sẽ thực sự chiến thắng các lo âu về chết và vượt ngoài nó.

Chiến đấu chống sự không hài lòng liên tục của chúng ta

Trong các bản kinh chúng ta tìm thấy bốn loại ma (maras) hoặc bốn lực chướng ngại, chúng áp đảo các chúng sinh. Loại thứ nhất là ma chết (the mara of death; tử ma), và nền tảng từ đó cái chết duyên hội xảy ra là

các uẩn vật chất và tinh thần, chúng tạo thành loại ma thứ nhì (ma năm uẩn). Tương tục của các uẩn tinh thần tiếp tục từ đời sống này tới một đời sống khác, và nguyên nhân của toàn thể luân hồi này là các cảm xúc và các tâm niệm phiền não, chúng tạo thành loại ma thứ ba (ma phiền não). Yếu tố then chốt tăng cường năng lực cho các phiền não này là tham luyến

(attachment), đó là loại ma thứ tư (ma tham luyến). Trong Phật giáo, điều cần thiết cho các người tu tập tâm linh là tăng trưởng ý nguyện thực sự đạt chiến thắng trên bốn loại ma. Một khi bạn tăng trưởng một lòng ham muốn thật sự để vượt qua chúng, bạn sẽ tự nhiên mong muốn thành tựu (aspire) đạo lộ dẫn đến chiến thắng.

Trong tinh yếu, điều mật thiết là hành giả chiến đấu chống các cảm xúc và các tâm niệm phiền não, mà nguyên nhân gốc rễ của chúng là vô minh căn bản -- sự chấp thủ các sự vật và các biến cố là thực có tự tính. Để thành công trong công trình của đạo lộ tâm linh này, điều quan trọng là hành giả cần thực hiện kết hợp ba huấn luyện cao cấp (ba tăng thượng học) -- kỉ luật đạo đức, tịnh chỉ, và trí tuệ siêu việt (giới, định, tuệ).

Thế nên giai đoạn tu tập thứ nhất là duy trì một lối sống có kỉ luật đạo đức, tập trung vào quán chiếu về vô thường. Trừ khi sự bám chặt của chúng ta với thường hằng được thư giãn, chúng ta sẽ không có khả năng duy trì thành công một lối sống kỉ luật đạo đức. Thế nên điểm cốt lõi ở đây là chiếu soi / tư duy cẩn thận (reflect) trên bản chất biến dịch nhanh chóng của hiện hữu của chúng ta. Chúng ta không nói về vô thường chỉ trên phương diện cái chết; đúng hơn chúng ta đang nói về vô thường vi tế nó là bản chất luôn luôn thay đổi, từ sát na tới sát na của các hiện tượng, nó tỏ lộ các sự vật và các biến cố không có một sự tự trị do bản ngã cai quản (no self-governing autonomy). Tất cả các hiện tượng được cai quản bởi các nguyên nhân và các duyên. Điều này đặc biệt xác thực cho các uẩn vật chất và tinh thần của chúng ta vì chúng bị cai trị bởi nghiệp và các phiền não.

Thế nên trong trường hợp hiện hữu do duyên hội của chúng ta (our conditioned existence), tri nhận sai lầm căn bản của chúng ta, hoặc vô minh, là nguyên nhân cai quản (governing cause). Trong bao lâu chúng ta vẫn còn ở dưới sự thống trị của trạng thái bị sai lệch/ điên đảo này, chúng ta vẫn còn ở lại trong vòng trói buộc luân hồi, và hiện hữu của chúng ta sẽ có tướng trạng không hài lòng và đau khổ. Thế nên sự nhận biết sai

lầm căn bản này (fundamental mis-knowing) là vị vua của tất cả các cảm xúc và các tâm niệm phiền não. Một khi chúng ta công nhận sự kiện này, chúng ta sẽ nhận định được rằng trong bao lâu chúng ta vẫn còn ở dưới sự thống trị của nhà cai trị uy lực này, chúng ta sẽ không có không gian cho bình an và tĩnh lặng, và chúng ta sẽ tăng trưởng một lòng ham muốn thật sự, từ chiều sâu của các cảm thọ của chúng ta, tìm kiếm tự do và giải thoát cách tuyệt với trói buộc vào vô minh.

Mặc dầu chúng ta có một ham muốn bẩm sinh tìm kiếm hạnh phúc và vượt qua đau khổ, chúng ta tìm thấy chính chúng ta trong một hiện hữu tướng trạng đau khổ và chỉ có hạnh phúc phù du (only fleeting happiness). Tại sao chúng ta tìm thấy chúng ta trong một trạng thái như thế. Điều này chủ yếu do vô minh căn bản của chúng ta. Thế nên điều cần yếu là công nhận sự nhận biết sai lầm này là nguyên nhân gốc rễ của đau khổ của chúng ta. Tiến trình gì để có thể trục xuất vô minh căn bản? Một cách chắc chắn, không phải là chỉ hoàn toàn mong ước vô minh căn bản ra đi, cũng không phải là chỉ cầu nguyện cho chuyện ra đi đó xảy ra. Cũng không phải là chỉ cần ở trong trạng thái trung tính vô phân biệt (Neither is it by remaining in a nonconceptual neutral state of mind). Chỉ bằng cách tăng trưởng trí tuệ quán chiếu (insight; trí tuệ phân tích) nhìn thấy sự thật không

bị huyễn tượng dối gạt do trạng thái bị sai lệch đó của tâm, chúng ta sẽ ở trong một vị trí để trục xuất vô minh đó. Thế nên, sau khi giảng dạy về vô thường, đức Phật đã dạy bản chất của đau khổ, hoặc sự không hài lòng, và sau đó ngài dạy về vô ngã.

Thế nên bây giờ chúng ta có bốn tướng trạng/hành tướng /phương diện sau đây của đau khổ. Thứ nhất là vô thường, sự thật chứng vô thường dẫn đến một nhận biết sáng tỏ sâu sắc về tướng trạng thứ nhì, khổ (= sự không hài lòng). Tướng trạng thứ ba là tính không (=không), và thứ tư là tính vô ngã (selflessness or identitylessness), của các con người, các sự vật và các biến cố. Có một tiến trình thứ tự quyết định đối với sự thật chứng bốn tướng trạng của đau khổ, bắt đầu một cách tự nhiên với sự lí hội thông hiểu về tướng trạng thứ nhất.

Chính là bằng cách tăng trưởng trí tuệ phân tích (insight) vào tính không mà chúng ta phản công sức mạnh của vô minh căn bản, và trí tuệ phân tích này phải được bổ túc bởi các phương pháp của các phương tiện thiện xảo, tỉ như đại bi và tâm tỉnh biết vị tha (= tâm bồ đề). Chính là chỉ xuyên qua sức mạnh kết hợp của hai yếu tố này -- trí tuệ và phương pháp -- mà chúng ta sẽ có khả năng xoá bỏ hoàn toàn không những chỉ các

trạng thái tinh thần bị dối gạt nhưng cũng cả các thói quen bản năng (= tập khí) bị hình thành bởi những phiền não này. Đối tượng của trí tuệ như thế hoặc trí tuệ phân tích là tính không, và tính không này là chủ đề chính yếu cuả chương thứ chín của ngài Tịch Thiên

*GIẢI THÍCH BẢN VĂN

Biện luận bác bỏ các sắc tướng

Ngài Tịch Thiên tuyên bố rằng các thuyết lí học phái (tenets) và các quan điểm của các học phái thấp hơn của Phật giáo bị làm vô hiệu xuyên qua tiến trình lí luận bởi các học phái cao hơn, tỉ dụ học phái Trung Quán. Tuy nhiên trong trật tự, để cho các cuộc tranh luận như thế thành công, phải có các tương tợ và các tỉ dụ được chấp thuận chung

Tụng 4

Do trí tuệ phân biệt có khác nhau, trí tuệ quán chiếu của các thiền gia có chánh định bậc thấp bị thiền gia có chánh định bậc cao làm thành vô hiệu, bằng các phương pháp hữu hiệu về các sự tương tợ (huyễn tượng, ảo ảnh sóng nắng, phản chiếu của thành càn thát bà…) được cả hai bên chấp thuận (không có hiện hữu tự tính), bất kể họ mục đích chứng minh gì.

Thế nên ở đây trong bài tụng 4, khi ngài Tịch Thiên nói về sử dụng các so sánh được chấp nhận chung và các tương tợ, ngài đang gián tiếp nói đến sự kiện rằng, ngay cả trong quy ước thế tục hàng ngày, các hiện tượng nhất định đều được xem là phi thật (unreal) hoặc giả dối (false). Tỉ dụ, có các hiện tượng, tỉ dụ các đối tượng chiêm bao và các ảo ảnh sóng nắng (mirages), mà chúng ta không thể tìm thấy được khi truy tìm tính thật tại của chúng. Ở đây các nhà Trung Quán đang sử dụng các tương tợ chúng được xem là giả dối ngay cả trong các các phương diện quy ước thế tục để miêu tả sự lưu tâm tới tính phi thật tại (unreality) của tất cả các hiện tượng. Điều này miêu tả sự lưu tâm của chúng ta tới sự kiện rằng tất cả các sự vật và các biến cố đều không thể tìm thấy được trên phương diện tối hậu khi chúng ta truy tìm tự tính của chúng (their essence).

Mặc dù vào giai đoạn sơ khởi, nhờ xuyên qua suy luận chúng ta lí hội thông hiểu tính không -- xuyên qua một tiến trình trí tuệ phân biệt (intellectual process), bằng cách sử dụng lý do, tranh luận, và v.v… -- nhưng một cách tối hậu sự lí hội thông hiểu này phải đến ở phương diện kinh nghiệm trực tiếp. Thế nên trong các bản kinh, trí tuệ suy luận (inferential knowledge) thì thường được so sánh với một người mù có thể đi lại với sự giúp đỡ của một cây gậy dò đường. Nhận thức do suy luận

(inferential cognition; tỉ lượng) không là một kinh nghiệm trực tiếp; nó là một sự gần như đúng của kinh nghiệm đó căn cứ trên lí luận và chiếu soi phê phán. Tuy nhiên, ở vào giai đoạn sơ khởi, chính là xuyên qua suy luận mà chúng ta có thể bắt đầu lí hội thông hiểu tính không, bản chất tối hậu của tính thật tại. Khoa học hiện đại, tỉ dụ vật lí hạt tử (particle physics) đã bắt đầu nhắm hướng tới một sự thông hiểu về bản chất của tính thật tại trong đó chính khái niệm tính thật tại khách quan càng trở thành không thể bảo vệ được. Những trí tuệ phân tích khoa học này đã tăng trưởng một cách độc lập với Phật giáo. Thế nên dường như xuyên qua sự thông hiểu kết luận của các luận đề khoa học của chính họ, các nhà khoa học trong lĩnh vực này đã đi tới một điểm chủ yếu ở nơi họ bị bắt buộc quan tâm ý niệm về tính vô tướng (nonsubstantiality) của các sự vật và các biến cố. Ngài Tịch Thiên đang khẳng định trong bản văn này rằng có nhiều căn cứ, các lí do, và các tranh luận chúng đều biểu thị tính vô tướng của các sự vật và các biến cố. Trái lại, không có một luận đề riêng biệt nào có thể chứng tỏ niềm tin rằng các sự vật và các biến cố sở hữu một hiện hữu khách quan, tự tính hoặc tự trị là một niềm tin đúng.

Bài tụng thứ tư cũng gián tiếp nói đến sự phản đối của các nhà Duy Thực về luận đề Trung Quán rằng các sự

vật và các biến cố chẳng có hiện hữu độc lập, tự tính. Các nhà Duy Thực chống đối trên các căn cứ rằng nếu luận đề Trung Quán đúng, lúc đó làm cách nào chúng ta chủ trương rằng xuyên qua tu tập tâm linh một người có thể đạt được mục tiêu của giải thoát? Các nhà Kinh Lượng Bộ đang nêu một điểm chủ yếu ở đây rằng, theo học thuyết Trung Quán về tính không, ngay cả tính nhân quả sẽ bị phủ định.

Các nhà Trung Quán trả lời phản đối này bằng các nói rằng học thuyết tính không chẳng bác bỏ tính nhân quả. Cái bị bác bỏ là tính xác thực của các nguyên lí nhân quả từ quan điểm của chân lí tối hậu. [Nhìn từ tam ma địa, các pháp là vô sinh; Này Đại Huệ, ý nghĩa thâm sâu nhất của không tự tính là vô sinh; Kinh Lăng Già. ĐHP]. Trên phương diện quy ước thế tục các nhà Trung Quán biện luận rằng họ duy trì tính xác thực của luật nguyên nhân và hiệu quả. Bởi vì nó ở trong cấu trúc quy ước thế tục -- cái mà các nhà Trung Quán chấp thuận không có nhu cầu phân tích bản chất tối hậu của các sự vật hoặc không truy tìm các quy chiếu xác đáng đằng sau ngôn ngữ và các khái niệm -- nó hoàn toàn có thể được chấp thuận là một bộ phận xác thực của thế giới quy ước thế tục hàng ngày. Trong phạm vi cấu trúc của chân lí tương đối hoặc quy ước thế tục, họ cũng chấp thuận khả hữu của thành tựu xuyên qua tu tập tâm

linh, mục tiêu của giải thoát và trạng thái phật. Thế nên, các nhà Trung Quán yêu cầu chú ý rằng hệ thống của họ không bác bỏ tính nhân quả.

Tụng 5

Các người bình thường thấy và tưởng tượng các sự vật là thật và không là huyễn. Trong phương diện này, có sự bất đồng ý kiến giữa các thiền gia có chánh định và các người bình thường.

Trong tụng này, ngài Tịch Thiên trước hết trình bày trả lời của các nhà Duy Thực đối với biện minh của các nhà Trung Quán. Các nhà Duy Thực phát biểu: "Nếu các ông chấp thuận tính xác thực của thế giới quy ước thế tục, tạo lập bởi các luật xác thực của nguyên nhân và hiệu quả, tôi gọi tính xác thực đó thực hữu và kết luận rằng nguyên nhân và hiệu quả sở hữu hiện hữu có tự tính. Thế thì ở đâu là tranh biện giữa các ông và chúng tôi? Trong thực tế, sự tranh biện có thể là thuần tuý về ngữ nghĩa"

("If you accept the validity of the conventional world, constituted by valid laws of cause and effect, I call that validity real and conclude that cause and effect possesses intrinsic existence. So where is the dispute

between you and us? In fact, the dispute is purely semantic.").

Đối với điểm này, nhà Trung Quán trả lời, "Điều đó không đúng. Các ông là các nhà Duy Thực không chỉ chấp thuận tính xác thực (validity) của nguyên nhân và hiệu quả ở phương diện quy ước thế tục, nhưng các ông còn tin tưởng vào tính thật tại có tự tính, khách quan của các sự vật và các biến cố này, vì các ông tin tưởng rằng các sự vật và các biến cố sở hữu một loại hiện trạng độc lập, khách quan (some kind of an objective, independent status), rằng chúng hiện hữu do tự chúng, không xuyên qua một cái gì khác (exist in their own right)."

Các nhà Trung Quán tiếp tục, "Mặc dầu chúng tôi chấp thuận rằng, đối với các tâm bị dối gạt/vọng tưởng của chúng ta (our deluded minds), các sự vật và các biến cố xuất hiện dường như (as if) chúng có một tính thật tại có tự tính và tự trị và hiện hữu một cách độc lập với tri nhận của chúng ta, chúng tôi chủ trương rằng đây là chỉ thuần một huyễn tượng (merely an illusion). Chúng tôi không quy tính xác thực là nguyên nhân của sắc tướng đó (We do not ascribe validity to that appearance). Chúng tôi công nhận một sự sai biệt giữa cách thức các sự vật hiện hữu (= thật tướng) và cách thức chúng ta tri

nhận chúng là (We regcognize a disprepancy between the way things exist and the way we perceive them to be). Chúng tôi không nghĩ đây chỉ là một sự bất đồng về ngữ nghĩa."

Tụng kế bắt đầu:

6 a. Ngay cả các đối tượng của tri nhận trực tiếp (direct perception; hiện lượng) tỉ như sắc (thanh, hương, vị, xúc, pháp), đều được an lập do đồng ý chung (consensus), không phải do nhận thức giá trị chính xác (verifying cognition).

Điều đồng ý chung giữa các nhà Duy Thực và các nhà Trung Quán là sự chấp thuận về sự hiện hữu của sắc, các sự vật và các biến cố. Tuy nhiên, điều bị tranh luận là sắc (thanh, hương…) có hay không hiện hữu như chúng được thấy hiện hữu. Các nhà Duy Thực chủ trương rằng không chỉ sắc (thanh, hương…) hiện hữu nhưng chúng cũng hiện hữu như chúng được thấy đối với chúng ta. Họ chủ trương rằng các tri nhận của chúng ta về các sự vật và các biến cố đều chính xác/xác thực (valid). Họ biện luận, như vậy các sự vật này và các biến cố phải sở hữu tính thật tại có tự tính, khách quan.

Đối với điều này, các nhà Trung Quán nói rằng mặc dầu đúng rằng các sự vật và các biến cố, tỉ như sắc, được nhận thức bởi các nhận biết chính xác (valid cognition; hiện lượng) tỉ như các nhận thức giác quan (sensory perceptions), điều đó không đem đến kết quả rằng những nhận thức này xác thực (valid) trong tất cả các phương diện. Chúng thì xác thực trong tri nhận các đối tượng, nhưng chúng là hư dối (delusory) trong tri nhận các đối tượng sở hữu hiện hữu có tự tính, độc lập, khách quan.

Thế nên, theo các nhà Trung Quán, chúng ta có thể nói về hai phương diện của tri nhận/nhận thức. Từ một quan điểm, nó là xác thực (valid), từ một quan điểm khác nó là giả dối hoặc bị dối gạt (deceptive or deluded). Từ sự lí hội thông hiểu này chúng ta có thể nói rằng hai phương diện này do từ một biến cố cá biệt của nhận thức (From this understanding we can attribute two aspects to a single event of cognition). Chỉ bởi vì chúng ta có các kinh nghiệm trực tiếp, xác thực về các đối tượng thì không có nghĩa rằng các sự vật và các biến cố này được kinh nghiệm bởi chúng ta sở hữu hiện hữu có tự tính, khách quan. Trong thực tế cuộc tranh luận này là tâm yếu của tranh luận giữa ngài Thanh Biện và ngài Nguyệt Xứng khiến học phái Trung Quán phát sinh ra hai học phái sai biệt là Trung Quán -

Tự trị và Trung Quán - Hệ quả. Tranh luận giữa Thanh Biện và Nguyệt Xứng đặt tâm điểm ở câu hỏi có hoặc không các đối tượng được thiết lập chung giữa các nhà Duy Thực và các nhà Trung Quán, đó là, các đối tượng hiện hữu một cách có tự tính và có bản chất hữu ngã (that exist intrinsically and have self-nature).

Tụng nói tiếp:

Tụng 6b.

6b Đồng ý chung đó là sai lầm, tỉ dụ giống như đồng ý tổng quát rằng các sự vật thanh tịnh là bất tịnh.

Các nhà Duy Thực trả lời: Nếu không có tính thật tại có tự tính hoặc ngã tính đối với các sự vật, nếu các sự vật và các biến cố không sở hữu hiện hữu tự tính, khách quan, vậy tại sao tất cả chúng ta đều tri nhận nó? Các nhà Duy Thực biện luận rằng chúng ta được thấy có một sự đồng ý chung rằng các sự vật là thực, ít nhất ở tầm mức khi xét đến các tri nhận của chúng ta. Các nhà Trung Quán trả lời rằng một sự đồng ý chung không làm ra kết quả tất yếu (does not entail) rằng một sự vật gì đó thì đúng thực/xác thực. Tỉ dụ, dường như có một sự đồng ý chung giữa các người bình thường rằng thân thể thì thanh tịnh, trong khi trong tính thật tại nó thì bị nhơ nhuốm và bất tịnh, vì nó được kết hợp bởi nhiều

yếu tố bất tịnh khác nhau. Trong cách thức này các nhà Trung Quán bảo vệ sự phủ định của họ về hiện hữu tự tính chống lại các sự chống đối từ các nhà Duy Thực. Một yếu tố then chốt bảo vệ lập trường của họ là hiển thị rằng sự tin tưởng vào hiện hữu tự tính mâu thuẫn với ngay chính kinh nghiệm xác thực hằng ngày của chúng ta.

Kế tiếp, trong tụng thứ bảy, các nhà Trung Quán bảo vệ triết lí tính không của họ chống lại các chống đối đến từ các trích dẫn kinh điển lời Phật.

Tụng 7

Đấng Bảo Hộ dạy các sự vật (uẩn, xứ, v.v…có tính sát na sinh diệt, vô thường) để giúp mọi người lí hội thông hiểu tính không.

[Nghi vấn] Nếu các sự vật này là sát na sinh diệt không tính cách tối hậu, nhưng chỉ tính cách quy ước thế tục, điều này là mâu thuẫn.

Các nhà Duy Thực phản đối quan điểm Trung Quán bằng cách biện luận rằng chính Đức Phật tuyên bố trong bài giảng pháp đầu tiên rằng các sự vật và các biến cố không chỉ hiện hữu, nhưng chúng còn sở hữu các tướng trạng tỉ dụ tính sát na sinh diệt, tính vô

thường, và khổ (= tính không thoả mãn). Nếu các sắc, thanh, hương, v.v…không hiện hữu một cách có tự tính, họ biện luận mạnh mẽ, cách nào chúng ta có thể chủ trương rằng chúng sở hữu những tướng trạng (không tự tính) này?

Các nhà Trung Quán trả lời bằng cách nói rằng bản ý chính yếu của Đức Phật trong các bài pháp như thế -- nói về bốn chân lí cao quý và đặc biệt các hành tướng của khổ trong bốn hành tướng tỉ dụ vô thường -- là thuần túy để giúp hữu tình vượt trên sự chấp thủ của họ vào thường hằng và sự tham luyến của họ với sinh tử luân hồi. Mục đích tối hậu của các giáo pháp này là để dẫn các cá nhân tới sự thật chứng trọn vẹn về tính không. Những giáo pháp của bài pháp thứ nhất là, lúc đó, những phương tiện thiện xảo trên đạo lộ dẫn đến thật chứng tính không. Thế nên, những giáo pháp này không mâu thuẫn với giáo pháp về tính không.

Kế tiếp ngài Tịch Thiên nói về các nhà Duy Thực nêu lên sự chống đối mức cao hơn đối với sự phủ định về hiện hữu tự tính của các nhà Trung Quán. Họ biện luận rằng nếu các sự vật không hiện hữu trên phương diện tối hậu, thì cũng sẽ không hiện hữu trên phương diện tương đối (= phương diện thế tục).

Lúc đó cuộc tranh luận tiếp tục với trả lời của nhà Trung Quán

Tụng 8

[Nhà Trung Quán] Không có sai lầm trong chân lí quy ước thế tục của các thiền gia có chánh định. Họ thấy tính thật tại/pháp tính, trái lại người bình thường không thấy. Nói khác đi, người bình thường sẽ làm thành vô hiệu các nhận thức về phụ nữ là bất tịnh.

Điểm tóm tắt của trả lời này là rằng mặc dầu, trong tính thật tại, các sự vật và các biến cố có tính sát na sinh diệt và vô thường, trong quan điểm hàng ngày của chúng ta về thế giới chúng ta có khuynh hướng tri nhận chúng là lâu dài hoặc thường hằng. Tuy nhiên điều này không đủ để làm vô hiệu sự kiện rằng các sự vật và các biến cố biến dịch mau chóng và có thể bị hủy hoại. Thế nên không có mâu thuẫn đối với nhà Trung Quán trong chủ trương lập trường rằng các sự vật và các biến cố, ở phương diện tương đối, đều vô thường, trong khi đó trong ý nghĩa tối hậu chúng không sở hữu tướng trạng này.

Nếu bất cứ sự vật gì mâu thuẫn với quan điểm khả năng xét đoán bình thường của chúng ta bị nói là không xác thực (invalid), lúc đó trí tuệ phân tích quán chiếu vào

cơ thể chúng ta là bất tịnh -- theo ý nghĩa kết hợp các chất liệu tỉ dụ máu, xương và thịt -- sẽ cũng trở thành không xác thực. Vì trong các tri nhận hàng ngày của chúng ta, chúng ta thường cảm thấy bị lôi cuốn tới một thân thể đẹp, trải nghiệm một chấp thủ căn bản đối với nó là đáng ham muốn, toàn hảo, và có cảm giác trong sạch.

Phúc đức và tái sinh

Kế đến, các nhà Duy Thực nhắm phê phán rằng nếu theo quan điểm Trung Quán thì sự tích tập công đức thành điều bất khả thi.

Tụng 9a

[Nghi vấn] Làm cách nào có thể tích tập phúc đức bởi vì Đấng Tối Thắng tương tợ một huyễn tượng, trong cùng một cách nếu ngài là hiện hữu thực hữu?

Ở đây các nhà Duy Thực biện luận rằng, theo các nhà Trung Quán, ngay chính Chư Phật đều tương tợ huyễn tượng (illusion-like) và thế nên không thật một cách tối hậu. Họ biện luận, nếu đúng như thế, làm cách nào chúng ta có thể chủ trương rằng bằng cách tôn kính các đối tượng quy y, tỉ dụ chư phật, chúng ta có thể tích tập phúc đức? Đối với điều này, các nhà Trung Quán trả lời

bằng cách nói rằng cũng như các nhà Duy Thực tin rằng tôn kính một vị Phật thực hữu tích tập các phúc đức thực hữu, một cách tương tự trong hệ thống của chúng tôi, chúng tôi có thể nói tôn kính một vị Phật tương tợ huyễn tượng tích tập phúc đức tương tợ huyễn tượng. Không có sự mâu thuẫn. Thế nên sự bác bỏ của chúng tôi về hiện hữu có tự tính không phủ định tính khả hữu của tích tập phúc đức.

Các nhà Duy Thực nêu lên một chống đối khác nữa:

Tụng 9b

[Nghi vấn] Nếu một hữu tình tương tợ một huyễn tượng, tại sao tái sinh sau khi chết?

Các nhà Duy Thực biện luận rằng theo triết lí Trung Quán về tính không -- nó bác bỏ hiện hữu thực hữu và đề khởi luận đề hiện hữu chỉ trên phương diện mệnh danh -- khái niệm tái sinh trở thành không thể bảo vệ được, bởi vì tất cả các hữu tình cũng sẽ là tương tợ huyễn tượng. Làm cách nào một hữu tình hư huyễn tái sinh sau khi chết?

Đối với điều này, các nhà Trung Quán trả lời bằng cách nói rằng tái sinh không chỉ khả hữu, nhưng sự tương tợ của các nhà Duy Thực thực sự xác định điều này.

Tụng 10

[Nhà Trung Quán] Cả đến một huyễn tượng tồn tại kéo dài theo tập hợp các duyên của nó. Tại sao một hữu tình phải hiện hữu thực hữu chỉ thuần vì tương tục của nó tồn tại một thời gian dài?

Ngay cả huyễn tượng bắt đầu hiện hữu chỉ tuỳ thuộc vào các nguyên nhân và các duyên. Một khi các nguyên nhân và các duyên tập hợp lại, lúc đó kết quả, trong trường hợp này huyễn tượng, sinh khởi. Nếu không có sự đến gặp nhau của các nguyên nhân và các duyên, ngay cả một sự vật tương tợ một huyễn tượng sẽ không sinh khởi. Một cách tương tự, bao lâu còn hiện hữu trong giòng tâm thức (mindstream) các nguyên nhân và các duyên liên hệ cho tái sinh, điều này sẽ dẫn đến tái sinh một cách tự nhiên sau khi chết. Thế nên không có tính bất tương hợp giữa sự xác nhận lí thuyết tái sinh trên một mặt và chủ trương học thuyết tính không trên một mặt khác.

Thiện và Ác

Trong tụng 11 và 12, các nhà Duy Thực đặt một câu hỏi, “Nếu mọi sự vật chẳng có hiện hữu có tự tính, có các căn cứ gì để phân biệt thiện và ác?

Tụng 11

[Nhà Duy Thức] Nếu thức không hiện hữu, không có tội trong sự giết một người huyễn.

[Nhà Trung Quán] Trái lại, khi bạn được sinh ra với huyễn tượng của tâm thức, bất thiện và phúc đức sinh khởi.

Tụng 12

[Nhà Duy Thức] Một tâm huyễn thì không khả hữu vì thần chú và các thứ tương tợ không có khả năng sản sinh tâm huyễn.

[Nhà Trung Quán] Các huyễn tượng khác nhau sinh khởi bởi vì các duyên khác nhau. Không nơi nào một duyên đơn nhất có công năng sản sinh mọi sự vật.

[Một nghi vấn] Nếu tất cả hữu tình đều giống như các ảo ảnh sóng nắng hoặc các huyễn tượng, lúc đó sẽ không có bất cứ một nghiệp tiêu cực bị tích tập bởi sự giết các chúng sinh (living beings). Thế nên, cũng như giết các huyễn tượng được huyễn tạo, chúng ta không tích tập nghiệp tiêu cực, theo như quý vị các nhà Trung Quán sẽ không có bất cứ nghiệp tiêu cực cho sự giết chúng sinh, những kẻ tương tợ các huyễn tượng.

Ngài Tịch Thiên trả lời chống đối này bằng tuyên bố rằng có một sự sai biệt tiêu biểu giữa hai tình trạng này. Các kiến tạo của thần chú và huyễn thuật đều không có tâm thức. Chúng không có khả năng về cảm thấy đau đớn và lạc thú; chúng đều chỉ thuần các huyễn tượng. Thế nên, một cách tự nhiên, giết một người do huyễn tạo sẽ không cộng thêm vào nghiệp tiêu cực. Tuy nhiên trong trường hợp của các hữu tình tương tợ huyễn tượng, mặc dầu chúng phi thật trong sự chúng không có hiện hữu tự tính, nhưng mặc dầu vậy (yet) chúng sở hữu khả năng cảm thấy đau đớn và lạc thú. Chúng là các hữu tình/hữu thức (sentient beings). Thế nên giết một hữu tình/hữu thức tương tợ huyễn tượng sẽ quyết định cộng thêm nghiệp tiêu cực tương tợ huyễn tượng. Lúc đó có một sự khác biệt phẩm tính giữa hai tình huống này.

Luân Hồi và Niết Bàn

Kế tiếp, các nhà Trung Quán trả lời cáo buộc rằng triết lí tính không của Trung Quán không thể tạo ra sự phân biệt giữa luân hồi và niết bàn.

Tụng 13

[Nhà Duy Thức] Nếu bạn có thể được giải thoát một cách tối hậu và mặc dầu vậy chuyển cư các cõi một

cách quy ước thế tục, lúc đó ngay cả Đức Phật sẽ chuyển cư các cõi. Vậy điểm chủ yếu để theo con đường bồ tát là gì?

Tụng 14

[Nhà Trung Quán] Một huyễn tượng không chấm dứt khi các duyên của nó không bị phá hủy. Bởi vì sự bất tương tục của các duyên của nó, nó không sinh khởi ngay cả một cách quy ước thế tục.

Ở đây, các nhà Duy Thực tuyên bố rằng theo các nhà Trung Quán, tất cả các hiện tượng chẳng có hiện hữu có tự tính và rằng sự chẳng có hiện hữu tự tính này được nói là niết bàn: Nếu quý vị các nhà Trung Quán gọi sự chẳng có hiện hữu tự tính này là niết bàn, lúc đó niết bàn trở thành đồng nhất với luân hồi, bởi vì luân hồi cũng chẳng có hiện hữu có tự tính. Nếu điều này là như thế, lúc đó theo quý vị các nhà Trung Quán, ngay cả luân hồi trở thành niết bàn. Điều này không thể đúng, vì luân hồi và niết bàn là khác nhau. Thật ra, chúng thì không tương hợp. Hơn nữa, nếu luân hồi và niết bàn là bất khả phân biệt, bạn sẽ bị bó buộc chấp thuận rằng ngay cả chư phật cũng vẫn còn trong trói buộc của luân hồi. Lúc đó, tại sao các người khao khát tâm linh bắt đầu đạo lộ trong nỗ lực thành tựu quả phật hoặc giải

thoát khi, theo quý vị, luân hồi và niết bàn là một, một cách tối hậu.

Ngài Tịch Thiên trả lời điều này bằng cách tuyên bố rằng các nhà Duy Thực đã không thể phân biệt sự diệt tận của hiện hữu có tự tính, nó là niết bàn tự nhiên, với niết bàn thành tựu xuyên qua một tiến trình của toàn hảo tâm linh. Hơn nữa, sự diệt tận thì không chỉ là một sự chẳng có hiện hữu có tự tính, nó cũng còn là một sự diệt tận của tất cả các sự che lấp/chướng ngại của chúng ta -- cả hai các cảm xúc phiền não của chúng ta và các tập khí của chúng ta. Thế nên chúng ta phải phân biệt được giữa niết bàn tự nhiên -- tính không -- và niết bàn được thành tựu do thiền định. Đây là hai sự kiện phân biệt. Và chừng nào khi giòng nhân quả dẫn đến hiện hữu kéo dài với luân hồi không bị chấm dứt, cá nhân sẽ tiếp tục ở trong trói buộc luân hồi. Một khi chuỗi xích nhân quả bị cắt đứt, lúc đó cá nhân sẽ không chỉ ở trong trạng thái của niết bàn tự nhiên, cá nhân sẽ cũng thực chứng niết bàn đó là tự do cách tuyệt đau khổ và trói buộc.

Các nhà Duy Thực ở đây nêu điểm chủ yếu rằng nếu không chấp thuận tính thật tại khách quan và có tự tính của các sự vật, thì sẽ không có tính nhân quả, không có cách thức nào các hiện tượng có thể vận hành chức

năng (function). Đối với tất cả các chống đối này, các nhà Trung Quán đáp ứng bằng cách khẳng định rằng, mặc dầu họ chủ trương rằng tất cả các sự vật và các biến cố đều tương tợ huyễn tượng trong đó chúng không có tính thật tại độc lập, tự tính, họ chấp thuận tính xác thực (the validity) của tính nhân quả và các chức năng khác của thế giới tương đối. Các nhà Trung Quán khẳng định rằng tính thật tại của thế giới quy ước thế tục thì không bị phá hủy bởi luận lí của họ về tính không nhưng vẫn hoàn toàn nguyên vẹn không bị đổi thay.

Thế nên, trong hậu quả của phủ định hiện hữu có tự tính, cái quan trọng cốt lõi là khả năng duy trì tính xác thực của thế giới của chân lí quy ước thế tục. Nếu chúng ta có khả năng làm điều này, chúng ta sẽ đi tới "Trung Đạo" chân thực, một lập trường tự do cách tuyệt các cực đoan của chủ nghĩa thường hằng và chủ nghĩa đoạn diệt. Và bởi vì lập trường này không phủ nhận tính thật tại và tính xác thực của thế giới quy ước, nó giữ lại tất cả tính chức năng, tỉ dụ nguyên nhân và hiệu quả, chủ thể và đối tượng, và v.v…Một khi chúng ta đi tới quan điểm này, lúc đó chúng ta đạt được một cách quyết định là phẩm tính của một người trong Trung Đạo thực sự. Nếu khác thế, lập trường triết học của chúng ta rơi vào một trong hai cực đoan. Hoặc là nó

phủ định tính thật tại của thế giới quy ước thế tục và đi xuống càng ngày càng xa hơn vào lập trường chủ nghĩa đoạn diệt, hoặc nó đu đưa tới cực đoan khác và ủng hộ một hình thức của chủ nghĩa thường hằng (= tuyệt đối), chấp thủ vào một sự vật tuyệt đối hoặc thường hằng. Theo ngài Tịch Thiên và các nhà Trung Quán, điều cốt lõi cho một học viên tâm linh là khả năng duy trì sự cân bằng của lập trường Trung Đạo.

***THIỀN ĐỊNH

Bây giờ lấy một thời điểm thực hiện một thiền định ngắn gọn khác. Chủ đề của thiền định này là vô thường vi tế. Trước nhất hãy chiếu soi trên chính thân của bạn, đặc biệt trên sự tuần hoàn của máu. Tim bơm máu như thế nào? Nếu bạn chiếu soi trên điều đó, bạn trải nghiệm rằng có một cái gì động lực học về thân của bạn; nó chẳng bao giờ trong một trạng thái không chuyển động. Và nếu bạn chiếu soi trên các đối tượng đối ngoại, bạn quan sát cùng một hiện tượng. Tỉ dụ, khi bạn thấy một toà nhà nổi tiếng trong sử sách, bạn có thể chiếu soi, “Toà nhà này trải qua vài thế kỉ.” Tuy nhiên, vào chính trong lúc duy trì tương tục trong thời gian của nó, căn nhà chịu đựng một tiến trình thay đổi mỗi sát na trong toàn thời gian.

Chiếu soi trên vô thường vi tế này, tiến trình động lực học này, bản chất sát na, hằng chuyển của các hiện tượng. Điều này không chỉ bị giới hạn vào các đối tượng đối ngoại; nó cũng trải rộng tới giòng tâm thức của chúng ta. Mặc dù có một tương tục, nếu chúng ta chiếu soi trên những biệt thù cá nhân của các biến cố thấy nghe hay biết (kiến văn giác tri) (individual instances of our cognitive events) -- các cảm xúc, các tâm niệm, và các trạng thái tinh thần chúng ta có -- chúng ta sẽ tìm thấy được rằng chúng đều là sự biến dịch mỗi sát na. Chúng chẳng bao giờ đứng yên. Thế nên hãy soi chiếu sát na tới sát na, sự biến dịch, và bản chất động lực học của các hiện tượng đối nội và đối ngoại. Nói vắn tắt, điều này là cách thế nào bạn có thể quán chiếu vô thường vi tế của tất cả các sự vật và các biến cố.

Chú thích

http://hoagiacngo.com/oshovotruocdhp.html

- Kính lễ Đức Phật:

Đức Phật Cồ Đàm Đại Thánh Chủ

Thương xót hữu tình thuyết nhân duyên

Để đoạn dứt tất cả kiến chấp

Nay tôi dốc lòng đảnh lễ Phật

(Bồ Tát Long Thọ -- Kệ tụng kết thúc Trung Luận)

- Bồ Tát Đại Huệ Mahamati tán thán Đức Phật (Kinh Lăng Già)

Thế gian lìa sinh diệt

Như hoa đốm trên không

Trí chẳng trụ hữu, vô

Mà khởi tâm đại bi

Tất cả pháp như huyễn

Xa lìa nơi tâm thức

Trí chẳng trụ hữu, vô

Mà khởi tâm đại bi

Xa lìa chấp đoạn thường

Pháp thế gian như mộng

Trí chẳng trụ hữu, vô

Mà khởi tâm đại bi

- Đức Phật giảng về không có tự tính và pháp tu tập vô tự tính trong kinh Lăng Già (trích Lăng Già Nhập Đại Thừa Kinh, bản dịch Thích Chơn Thiện, Trần Tuấn Mẫn trang 164-165):

[76] Lại nữa, này Mahàmati, không phải các sự vật là không được sinh ra, mà chúng không được sinh ra từ chính chúng, trừ phi chúng được quán sát trong trạng thái Tam-ma-địa, đấy là ý nghĩa của "các pháp đều vô sinh".

Này Mahàmati, theo ý nghĩa thâm sâu nhất thì không có tự tính là vô sinh. Tất cả các pháp không có tự tính nghĩa là có một sự trở thành luôn luôn có và liên tục, một sự thay đổi từng sát na từ trạng thái hiện hữu này sang trạng thái hiện hữu khác; này Mahàmati, thế thì tất cả các pháp đều không có tự tính. Đấy gọi là tất cả các pháp đều không có tự tính.

Lại nữa, này Mahàmati, vô nhị là gì? Này Mahàmati, đấy nghĩa là ánh sáng và bóng tối, dài và ngắn, đen và trắng là những biểu từ tương đối và cái này không độc lập đối với cái kia; như Niết-bàn và luân hồi, tất cả các

sự vật là không-hai, không có Niết-bàn ngoài nơi có luân hồi; không có luân hồi ngoài nơi có Niết-bàn; vì cái điều kiện hiện hữu không có đặc tính độc lập đối với nhau. Do đó mà bảo rằng tất cả các pháp là vô nhị như Niết-bàn và luân hồi vậy. Vì vậy, này Mahàmati, ông phải tu tập (thể nghiệm) cái không, vô sinh, vô nhị và vô tự tánh.

TU TẬP TRÍ TUỆ SIÊU VIỆT
theo con đường bồ tát của Tịch Thiên
Quan Điểm Duy Thức (Bài 5)

***Nội dung**

**GIẢI THÍCH BẢN VĂN*
Thế giới đối ngoại
Tâm tự nhận thức
Thông hiểu sáng tỏ sự chấp ngã
Huyễn tượng và Tâm
Tính cần thiết của đạo lộ Trung Quán

****THIỀN ĐỊNH*

---

*GIẢI THÍCH BẢN VĂN

Thế giới đối ngoại

Bây giờ chúng ta vào phần biện luận các quan điểm của học phái Duy Thức (Chittamatra; the Mind-Only). Mở đầu ngài Tịch Thiên trình bày các luận đề của học phái Duy Thức, và sau đó các biện bác của ngài từ lập trường Trung Quán. Trong bản văn, câu hỏi là quan điểm Duy Thức.

15. [Nhà Duy Thức] Dù là một nhận thức lầm lẫn không hiện hữu, một huyễn tượng được nhận biết xác định bởi cái gì?

15.[Yogacarin] When even a mistaken cognition does not exist, by what is an illusion ascertained?

Sự chống đối là nếu, như các nhà Trung Quán chủ trương, tất cả các hiện tượng đều tương tợ các huyễn tượng, kết quả là / thế nên (then: the result is) các khái niệm, các tri nhận, và tâm thức cũng phải tương tợ huyễn tượng. Các nhà Duy Thức hỏi, nếu như thế cái gì tri nhận các huyễn tượng?

Các nhà Trung Quán luận bác theo nhiều cách khác nhau về chống đối này của học phái Duy Thức. Một luận bác căn cứ trên các miêu tả song song. Trong bốn học phái về tư tưởng Phật giáo, có hai học phái tiểu

thừa (Kinh Lượng Bộ và Tì Bà Sa) và hai học phái Đại Thừa (Duy Thức và Trung Quán). Cả hai học phái Đại Thừa chấp thuận vô ngã của các hiện tượng. Tuy nhiên, hai học phái Duy Thức và Trung Quán có sự lí hội thông hiểu về cái gì đã kiến lập ý nghĩa vô ngã này thì khác nhau.

Học phái Duy Thức lí hội thông hiểu tính thật tại theo phương diện ba tính (three natures; ba tính tướng). Ba tính là tính y tha khởi (dependent nature), tính biến kế chấp (imputed nature) và tính viên thành thật hoặc tính tối hậu (thoroughly established or ultimate nature). Học phái Duy Thức nói về vô ngã của các hiện tượng trong cấu trúc hoạt động của ba tính này. Ngã hoặc ngã tính (self or identity) bị phủ định, trong sự lí hội thông hiểu về vô ngã của các hiện tượng, chủ yếu liên quan tới cách thức ngôn ngữ và các khái niệm quan liên tới các đối thể quy chiếu của chúng, hoặc các đối tượng (their referents, or objects). Tỉ dụ, họ biện luận rằng các sắc tướng (forms) hoặc mỗi đối tượng hàng ngày, tỉ dụ các bình, các cột trụ, và các cái bàn đều không hiện hữu trong tự chúng (= hiện hữu xuyên qua cái khác) như là cái căn bản cho các phương diện (do not exist in their own right as the basis for terms). Trong quan điểm này, tất cả các hiện tượng đối ngoại, trong sự phân tích tối hậu, đều là các phóng chiếu của tâm -- một cách tối

hậu, chúng đều là các khai triển của tâm. Trong ý nghĩa này, học phái Duy Thức bác bỏ tính thật tại của thế giới đối ngoại. (In this view, all external phenomena are, in the final analysis, projections of the mind -- they are ultimately extensions of the mind. In this sense, the Mind-Only school rejects the reality of the external world). Họ khẳng định rằng nếu chúng ta khảo sát các đối tượng hằng ngày, tỉ dụ các cái bình và các cái bàn, chúng xuất hiện đối với chúng ta có một hiện trạng độc lập -- như là chúng hiện hữu "ngoài kia" ("out there") -- trong khi đó trong tính thật tại, mỗi đối tượng hàng ngày chẳng là gì khác hơn là các khai triển của tâm chúng ta (while in reality, everyday objects are nothing but extensions of our mind). Chúng là các phóng chiếu, hoặc các kiến tạo, sinh khởi trong phạm vi của tâm, và chúng không có một tính thật tại độc lập, khách quan bên ngoài. (They are projections, or constructions, arising from within our mind, and they do not have an independent, objective reality outside). Một khi bạn tán thành sự chẳng có tính thật tại của thế giới đối ngoại trong cách thức này, khuynh hướng của bạn chấp thủ vào tính vững chắc do tri nhận về thế giới đối ngoại (the perceived solidity of the external word) sẽ chắc chắn giảm sút rõ ràng. Thế nên ngài Tịch Thiên luận bác luận đề trung tâm do học phái Duy Thức chủ

trương thế giới đối ngoại là hư huyễn (illusory), và các tri nhận chúng ta có về các đối tượng đối ngoại là các phóng chiếu được kiến tạo bởi tâm do từ các tập khí huân tập trong tâm (predispositions that are deeply embedded in the mind).

Trong tụng kế tiếp, ngài Tịch Thiên khẳng định rằng ngay chính tính thật tại của thế giới đối ngoại, theo học phái Duy Thức, không thể bảo vệ .

16. [Nhà Trung Quán:] Nếu đối với ông một huyễn tượng bản thân không hiện hữu, cái gì được tri nhận? Dù cho chính nó là một phương diện của tâm, trong tính thật tại nó hiện hữu là một cái khác hẳn.

[(Madhyamika:)] If for you an illusion itself does not exists, what is apprehended? Even if it is an aspect of the mind itself, in reality it exists as something different]

[Tụng này 16b, trong Panjika p.187, của Prajnakaramati (Bát Nhã Thủ Huệ) đọc là: Trong tính thật tại, nó hiện hữu là một cái gì khác hẳn phương diện đối nội của tâm, nó là chủ thể nhận thức || The Panjika p.187, “In reality, it exists as something other than the inner (Skt. antara) aspect of mind, which is the apprehender (Skt. grahaka)” -- Chú thích của bản Việt]

Học phái Duy Thức, do chủ trương các đối tượng đối ngoại không thật sự hiện hữu và chúng chỉ là các phóng chiếu của tâm, đang chấp thuận một mức độ nhất định về sai biệt giữa các tri nhận của chúng ta và tính thật tại của thế giới đối ngoại. Các nhà Trung Quán biện luận, nếu các nhà Duy Thức quan niệm như thế, kết quả là họ (đã) chấp thuận bản chất tương tợ huyễn tượng của tính thật tại, ít nhất là khi quan tâm đến thế giới đối ngoại. Thế nên họ sẽ phải chấp thuận rằng các đối tượng đối ngoại không sở hữu hiện hữu xác thực hoặc có tự tính -- chúng không có hiện trạng luận cứ bản thể học xác thực (real ontological status). Ngay chính các nhà Duy Thức sẽ phải phủ nhận tính thật tại của chính huyễn tượng.

Tâm tự nhận thức (The self-cognizing mind)

Các nhà Duy Thức có thể trả lời điều này bằng cách nói rằng mặc dù các đối tượng đối ngoại không hiện hữu như cách thức chúng ta tri nhận chúng -- là sử dụng tính thật tại khách quan, tự trị -- điều này không có kết quả tất yếu rằng chúng không hiện hữu trong trạng thái các biểu trưng của tâm.

(The Mind-Only may respond to this by stating that although external objects do not exsist the way we perceive them -- as enjoying autonomous, objective

reality-- this does not entail that they do not exist as expressions of the mind).

Mặc dù chúng không hiện hữu một cách độc lập, chúng có thể được nói rằng hiện hữu như là các hiện tượng tinh thần. Đó là một lập luận bảo vệ thực dụng bởi học phái Duy Thức. Nhưng các nhà Trung Quán chống lại quan điểm này trong tụng kế tiếp.

17. [Nhà Duy Thức] Nếu tâm chính nó là một huyễn tượng, nếu như thế cái gì được tri nhận bởi cái gì?

[Nhà Trung Quán] Đấng Bảo Hộ của Thế giới đã khẳng định rằng tâm không tri nhận tâm. Cũng như một thanh gươm không thể cắt chính nó, cũng thế tâm không thể tri nhận tâm.

Họ biện luận rằng nếu các đối tượng đối ngoại tương tợ ảo ảnh sóng nắng đều là thuần các khai triển của tâm, nếu như thế trong tính thật tại chúng là bộ phận của tâm. Nếu điều này là như thế, các nhà Duy Thức sẽ bị bó buộc chủ trương rằng, khi tâm tri nhận các đối tượng đối ngoại, cái đang duyên hội xuất hiện là tâm đang tri nhận tâm. Cách nào chúng ta có thể nói một cách nhất quán về các chủ thể và các đối tượng trong một tình trạng ở nơi mà, mặc dù có mọi thứ, chỉ có tâm mà không có gì khác.

(They argue that if the mirage-like external objects are mere extensions of the mind, then in reality they are part of the mind. If this is so, the Mind-Only will be compelled to maintain that, when mind perceives external objects, what is happening is the mind is perceiving mind. How can we conherently speak of subjects and objects in a situation where, after all, there is nothing but mind itself || after all: in spite of everything; mặc dù có mọi thứ).

Trong dòng kế tiếp, ngài Tịch Thiên trích dẫn một bản kinh nói rằng dù lưỡi gươm sắc bén thế nào đi nữa, nó không thể tự cắt chính nó.

18. [Nhà Duy Thức] Tâm chiếu sáng chính nó, cũng như một ngọn đèn chiếu sáng.

[Nhà Trung Quán] Một ngọn đèn không chiếu sáng chính nó, vì nó không bị bóng tối che lấp.

Một cách tương tự, một tâm thức chẳng bao giờ có thể tri nhận chính nó. Ngài Tịch Thiên đang khẳng định rằng khái niệm về một tâm thức tự nhận thức thì không thể bảo vệ được. Học phái Duy Thức trả lời phê bình này bằng cách chống đỡ rằng hình dung một tâm nhận thức chính nó là một khả thi (it is possible to conceive a mind cognizing itself || conceive: hình dung; quan

niệm). Họ sử dụng sự tương tợ của một ngọn đèn. Cũng giống như một ngọn đèn có thể chiếu sáng các đối tượng khác bởi vì bản chất của nó là tự phát sáng (self-luminous), tâm thức cũng nhận thức các đối tượng khác bởi vì nó là tự nhận thức (it is self-cognizing). Các nhà Trung Quán không chấp thuận sự giải thích này và trả lời trong tụng 18 nói trên.

Nhà Duy Thức trả lời bằng cách nêu ra một tương tự khác:

19. [Nhà Duy Thức] Một đối tượng màu lam không cần đến cái khác (= cái màu lam) để cho nó màu lam, trong khi pha lê lại cần. Thế nên một sự vật có thể hoặc không thể xuất hiện do sự tùy thuộc vào một sự vật khác.

Các nhà Duy Thức biện luận rằng chúng ta có thể phân biệt hai loại khác nhau của màu lam. Tỉ dụ, nếu một vật pha lê trong suốt được đặt trên một tấm vải màu lam, nó sẽ làm ra vẻ màu lam. Tuy nhiên, màu lam này thì được thu từ các yếu tố khác -- sự hiện diện của tấm vải lam bên dưới vật pha lê. Trái lại, có những viên đá quý màu lam; màu lam trong chúng thì không được thu từ các yếu tố khác. Thế nên, trong trường hợp thứ nhì, phẩm chất màu lam là một đặc tính tinh yếu, trong khi đó

trong trường hợp thứ nhất, nó thì tuỳ thuộc vào sự xuất hiện của một cái khác (contingen). Họ biện luận, một cách tương tự có hai loại chính về các biến cố nhận thức. Loại thứ nhất là các tri nhận giác quan của chúng ta trên các đối tượng đối ngoại. Loại thứ nhì không trên các đối tượng đối ngoại nhưng tri nhận chính nhận thức. Thế nên học phái Duy Thức phân biệt giữa các chủ thể tự nhận thức và các chủ thể nhận thức về các đối tượng khác (self-cognizers and cognizers of other objects). Sự chống đỡ này của các nhà Duy Thức bị ngài Tịch Thiên luận bác:

20. [Nhà Trung Quán] Màu lam của một vật màu lam thì không được xem là nguyên nhân tạo nó thành màu lam, giống như trong trường hợp pha lê không có màu lam do nhân duyên nên có màu lam. Chính màu lam có thể làm cho một vật màu lam được không?

Ngài biện luận rằng không có phẩm chất của màu lam mà không tùy thuộc vào các yếu tố khác. Màu lam là một phẩm chất của một sự vật, và tất cả các sự vật và các biến cố phải tùy thuộc vào các nguyên nhân và các duyên khác để cho nó bắt đầu hiện hữu. Cũng như màu lam của pha lê là tùy thuộc vào các yếu tố khác, màu lam của lưu li (lapis lazuli) thì cũng tùy thuộc vào các duyên khác. Ngài Tịch Thiên nói tiếp:

21. [Nhà Duy Thức] Người ta nói rằng một ngọn đèn chiếu sáng một khi điều này được nhận thức với tính biết (awareness). Nói tâm chiếu sáng một khi điều này được nhận thức với cái gì?

22. [Nhà Trung Quán] Nếu không có người tri nhận (thì) bất kể tâm đang chiếu sáng hoặc không chiếu sáng, kết quả là chẳng có lợi ích để thảo luận điều này, cũng như thảo luận về vẻ đẹp của con gái của một phụ nữ vô sinh.

Nhà Duy Thức phải thừa nhận rằng một ngọn đèn không chiếu sáng chính nó, vì nếu chủ trương ngọn đèn chiếu sáng chính nó, chúng ta phải chủ trương rằng bóng tối cũng che lấp chính nó. Vậy mà, tuy không đồng ý với quan điểm rằng một ngọn đèn đang tự chiếu sáng (a lamp is self-illuminating), chúng ta vẫn có thể chủ trương rằng ngọn đèn đang chiếu sáng (the lamp is illuminating). Các nhà Trung Quán biện luận rằng cũng như ngọn đèn không tự chiếu sáng, thế nên sự kiện rằng các nhận thức không nhận thức chính chúng không có kết quả tất yếu rằng các nhận thức đang không nhận thức, do bởi chính bản chất của chúng.

Ngài Tịch Thiên biện luận rằng ngay chính hành động chiếu sáng thì tuỳ thuộc vào các yếu tố khác --

không thể là một sự chiếu sáng mà chẳng có cái gì được chiếu sáng [xem bản dịch Việt chú thích về ánh sáng, bóng tối và cái được chiếu sáng]. **Một cách tương tự, không thể có một nhận thức mà không có một đối tượng.** Nó sẽ giống như nói về con gái của một phụ nữ vô sinh!

Tuy nhiên, học phái Duy Thức trình bày một biện luận để chứng tỏ tự tri, hoặc tri nhận hữu thức, phẩm chất của tri nhận (the self-knowing, or apperceptive, quality of perception).

23. [Nhà Duy Thức] Nếu tính biết tự nhận thức không hiện hữu, cách nào tâm thức được hồi tưởng?

[Nhà Trung Quán] Sự hồi tưởng đến từ quan liên của nó tới một sự vật khác được trải nghiệm, tương tự chuyện chất độc do chuột cắn.

[Con gấu khi ngủ không hữu thức khi bị chuột cắn, nó hồi tưởng chuyện bị cắn lúc nó tỉnh dậy và cảm thấy sưng do vết cắn nên hồi tưởng khi chất độc thâm nhập cơ thể nó].

23. [Yogacarin] If self-cognizing awareness does not exist, how is consciousness recalled?

[Madhyamika] Recollection comes from its relation to something else that was experienced, like a rat'spoison.

Nói tổng quát, hạng mục để chúng ta xác định một sự vật hiện hữu hoặc không, nó được an lập bởi một nhận thức chính xác (valid cognition). Nếu bất cứ một sự vật hoặc biến cố có thể an lập bởi một nhận thức chính xác, nó có thể được nói hiện hữu. Thế nên tính thật tại của một hiện tượng tùy thuộc vào tính chính xác của tri nhận hoặc nhận thức (the validity of perception or cognition). Vậy mà, tính chính xác của nhận thức đến lượt nó (in turn) tùy thuộc vào sự quan liên của nó với tính thật tại; thế nên có một sự quan liên về tuỳ thuộc hỗ tương giữa các tiến trình nhận thức và các đối tượng của chúng. **Nếu không có một đối tượng ở đó thì không thể có một chủ thể, và không có nhận thức hoặc tính biết/tính giác** (Without an object there cannot be a subject, and no cognition or awareness).

Tuy nhiên học phái Duy Thức không chấp thuận sự tùy thuộc hỗ tương này giữa nhận thức và đối tượng của nó. Theo quan điểm của họ, vài hiện trạng ưu thế được hoà hợp với tâm thức, hoặc chủ thể, bởi vì trải nghiệm chủ thể chứng nhận tính thật tại của các đối tượng. Tuy thế tính thật tại của chủ thể cũng phải được chứng nhận. Nói khác đi, nhận thức hoặc chủ thể cũng phải được

nhận thức. Nếu mỗi nhận thức cần đến một sự kiện nhận thức khác cho sự an lập của nó, nếu như thế cái chuỗi này sẽ trải dài vô tận. (If every cognition requires another instance of cognition for its establishment , then the chain would extend ad infinitum). Thế nên, nhà Duy Thức biện luận, chúng tôi phải chủ trương rằng nhận thức phải tất yếu nhận thức chính nó; phải có một năng lực tự tri đối với các biến cố nhận thức của chúng ta [năng lực tự tri] cho cơ hội, phương tiện các nhận thức của chúng ta tri nhận chính chúng (Therefore, the Mind-Only argues, we have to maintain that cognition must necessarily cognize itself; thre must be a self-knowing faculty to our cognitive events that allows our cognitions to perceive themselves).

Vì những lí do này, học phái Duy Thức chấp thuận năng lực tự nhận thức của tâm thức (a self-cognizing faculty of consciousness) (Tạng ngữ: rang rik). Biện luận của họ được căn cứ trên tiền đề của hồi tưởng (the premise of recollection), rằng khi chúng ta đang nhớ đến, chúng ta không chỉ đang nhớ đến đối tượng nhưng cũng đang hồi tưởng tri nhận của chúng ta về đối tượng đó. Theo họ, điều này tỏ rõ rằng khi chúng ta đã khởi sự tri nhận đối tượng đó thì phải có một năng lực nhiều hơn đã ghi nhận trải nghiệm của chúng ta. Nhà Duy Thức biện luận rằng, cũng như ngôn ngữ bình thường

chúng ta không thể nói về hồi tưởng mà không có một tri nhận trước đó về một đối tượng hoặc một biến cố, cũng tương tự như vậy, chúng ta không thể nói về hồi tưởng của một trải nghiệm mà không có một tri nhận trước đây về trải nghiệm đó. Họ kết luận, như vậy phải có một tính biết tự tri nhận vào thời điểm chúng ta đã khởi sự tri nhận đối tượng (Thus, they conclude, there must have been a self-perceiving awareness at the time we initially perceived the subject) .

Ngài Tịch Thiên đưa ra một giải thích khả thi hơn về hồi tưởng (Shantideva gives an alternative account of recollection).

Từ quan điểm của Trung Quán, năng lực bình đẳng được trao cho cả hai chủ thể và đối tượng, bởi vì chủ thể và đối tượng là tùy thuộc hỗ tương. Đó là nói, mỗi cái tùy thuộc vào cái khác và nhận được tính chính xác của nó trên căn bản của cái khác.Thế nên nhà Trung Quán không cung cấp bất kì hiện trạng đặc quyền tới tâm thức.

Khunu Lama Rinpoche khẳng định rằng khi bạn tri nhận, tỉ dụ, một màu lam xuyên qua tri nhận giác quan và sau đó hồi tưởng tri nhận của bạn, chính hành động hồi tưởng về đối tượng thì được kết hợp với hồi tưởng

của tri nhận. Hồi tưởng của một đối tượng chẳng bao giờ có thể sinh khởi một cách độc lập với trải nghiệm về đối tượng đó. Chính là vì điều này nên trải nghiệm chủ thể cũng được hồi tưởng khi chúng ta hồi tưởng đối tượng. Thế nên không có nhu cầu để đề khởi một năng lực tự tri nhận, độc lập để giải thích cho hồi tưởng (There is no need to posit an independent, self-perceiving faculty to account for recollection).

Kế tiếp học phái Duy Thức trình bày một biện luận khác bảo vệ tự nhận thức (self-cognition).

24. [Nhà Duy Thức] Tâm chiếu sáng chính nó, bởi vì tâm có các duyên khác nên tri nhận.

[Nhà Trung Quán] Sử dụng thuốc thoa mắt thần kì có thể nhìn thấy bình châu báu trong lòng đất nhưng vẫn không nhìn thấy chính thuốc thoa.

[Theo bản văn Panjika p.192, "các duyên khác" là tâm được cung cấp các tri thức về tương lai và với các tri nhận vượt ngoài giác quan tỉ dụ tính biết về các tâm niệm của các người khác. ĐHP]

Họ biện luận rằng, xuyên qua tịnh chỉ thâm sâu, các cá nhân nhất định có thể đạt được thần thông cho họ cơ hội phương tiện tri nhận các tâm của các người khác.

Thế nên tâm phải có năng lực tri nhận cái gần hơn, quen thuộc hơn -- chính nó (= tâm tri nhận tâm).

Các nhà Trung Quán trả lời điều này với một tỉ dụ tương tự khác. Họ biện luận rằng mặc dầu sự sử dụng các năng lực và các chất liệu thần kì các cá nhân có thể tri nhận các đối tượng chôn trong lòng đất, tuy thế mắt của người đó vẫn không có năng lực tri nhận chính con mắt. Họ biện luận, tương tự như thế chỉ vì một tâm có thể tri nhận các tâm của các người khác không có kết quả tất yếu là tâm cũng có thể tri nhận chính nó.

Theo học phái Duy Thức, nếu chúng ta không chấp thuận khả năng này của tự nhận thức, chúng ta tước đoạt bản thân chúng ta các căn cứ để an lập tính chính xác của tâm thức. Thế nên ngài Tịch Thiên lập lại rằng chúng ta không phủ định sắc cảnh, âm thanh, và nhận thức (sights, sounds, and cognitions):

25. Cách thức trong đó sự vật được thấy, nghe, hoặc nhận thức thì không là cái bị luận bác ở đây, nhưng sự phân biệt hữu niệm hoá về hiện hữu thực hữu của nó, là nguyên nhân của đau khổ, thì bị bác bỏ ở đây.

Chúng ta đang phủ định sự tri nhận sai lầm của chúng ta về các sự vật chúng ta thấy, nghe, và biết là thực hữu

một cách có tự tính, vì sự tri nhận sai lầm này là nguyên nhân gốc rễ của sự đau khổ của chúng ta.

Thông hiểu sáng tỏ sự chấp ngã

Để lí hội thông hiểu cách nào vô minh căn bản này -- chấp thủ hiện hữu tự tính -- nằm ở gốc rễ của sự nô lệ của chúng ta, điều quan trọng là phải có lí hội thông hiểu về tiến trình hiện tượng luận và tâm lí là kết quả tất yếu khi các phiền não sinh khởi trong chúng ta. Khi chúng ta trải nghiệm những cảm xúc tiêu cực này sinh khởi, tỉ dụ giận, ghét và tham, chúng ta nên khảo sát cách thế nào các đối tượng của các cảm xúc của chúng ta xuất hiện đối với chúng ta, đó là chúng ta tri nhận chúng như thế nào. Trong các tương tác bình thường của chúng ta với thế giới, chúng ta tri nhận các sự vật như là sử dụng một hiện trạng độc lập, khách quan, hiện hữu “ngoài kia” ; đây là vì chúng ta khuynh hướng quan liên với thế giới xuyên qua các tri nhận nhị nguyên đối đãi của chúng ta. Chúng ta có khuynh hướng đồng ý với các tri nhận của chúng ta, chấp thủ các hình ảnh chúng trình bày tới chúng ta, dường như là chúng sở hữu tính thật tại có tự tính, khách quan. Điều này thì đặc biệt xác thực khi chúng ta đang ở trong sương mù của các cảm xúc mãnh liệt .

Tỉ dụ, khi chúng ta đang trải nghiệm một ham muốn mạnh mẽ đối với một người hoặc một sự vật, vào thời điểm đó đối tượng hấp dẫn của chúng ta xuất hiện dường như nó thì hoàn hảo một trăm phần trăm và đáng ao ước. Tính đáng ao ước được thấy hiện hữu một cách độc lập với các tri nhận của chúng ta. Một cách tương tự, khi chúng ta trải nghiệm giận dữ hoặc thù ghét mạnh mẽ, đối tượng của giận dữ của chúng ta xuất hiện dường như nó thực sự sở hữu sự thù ghét này một cách độc lập với tri nhận của chúng ta. Chúng ta có khuynh hướng nhìn vào các sự vật trong phương diện trắng và đen khi chúng ta cảm xúc mạnh mẽ, nhận thức sự vật là hoặc một trăm phần trăm tốt hoặc một trăm phần trăm xấu. Trong những biến cố đặc biệt này, chúng ta nên thực sự quán chiếu cách nào chúng ta tương quan tới thế giới, và cách như thế nào sự tri nhận sai lầm của chúng ta về các sự vật và các biến cố là thực hữu có tự tính làm sai lệch các tương tác của chúng ta với thế giới xung quanh chúng ta.

Khi chúng ta phân tích cẩn thận những cảm xúc mãnh liệt này, tỉ dụ giận dữ, tham ái, và ghen tị, chúng ta sẽ khám phá trong tiến trình nhân quả của chúng một cảm thức mạnh mẽ về "tôi" hoặc bản ngã ở cốt lõi. Các cảm thọ tỉ dụ "Tôi không muốn điều này", "Nó làm tôi phải xa lánh nó", hoặc "Tôi cảm thấy nó hấp dẫn" là căn bản

các trải nghiệm của chúng ta. Chúng ta sẽ quan liên và chống lại cảm thọ mạnh mẽ này về "tôi" như thế nào. Phân tích chỉ là một bước. Một bước khác phản công các phiền não này là chúng ta cố gắng giảm bớt sức mạnh chấp thủ vào tính cụ thể của các đối tượng của cảm xúc của chúng ta.

Bạn có thể xem xét thái độ của bạn đối với một sở hữu có giá trị, tỉ như xe hơi của bạn, hoặc đồng hồ đeo tay của bạn. Nếu bạn có lòng tham luyến mạnh mẽ với các đồng hồ đeo tay, hãy cố gắng nhớ lại bạn đã phản ứng như thế nào đối với đồng hồ đeo tay của bạn trước khi bạn mua nó -- khi nó vẫn còn trong hiệu buôn, trên tủ hàng -- và so sánh các cảm thọ của bạn về nó sau khi bạn mua nó. Giờ đây nó là "của bạn", cái đồng hồ đeo tay trở thành liên kết với tâm thức - bản ngã, "tôi là". Trong hiệu buôn, bạn chắc chắn thấy nó hấp dẫn, nhưng bạn thấy nó không liên kết với cảm thọ bản ngã của bạn bởi vì nó không "thuộc về" bạn. Thế nên, ở đây chúng ta có thể quan sát cách thức thế nào chúng ta cảm thấy một cách khác biệt về cùng một đối tượng.

Nói tổng quát, các cảm xúc như giận dữ và tham ái xảy đến trong các mức độ khác nhau. Các mức độ này tương ứng theo số lượng chấp thủ vào cảm thức về ngã hoặc tâm niệm "Tôi là". Ở phương diện thô chúng ta có

khuynh hướng nhận thức ngã là một thực thể độc lập của thân và tâm, trong phong cách của một kiểm soát viên, sở hữu một loại tính thật tại tự trị, tự túc. Chấp thủ vào cảm thức này về ngã thì hoàn toàn có tính bản năng. Tỉ dụ, nếu thấy cần thiết và chúng ta cảm thấy chúng ta sẽ hưởng lợi ích, chúng ta sẽ thấy chấp thuận hoàn toàn chuyện sử dụng y học để được thay tim hoặc được cắt chi. Nếu chuyện khả thi, chúng ta sẵn lòng ngay cả trao đổi thân chúng ta cho một thân khác nếu chuyện này giúp cho chúng ta sống khá hơn. Một cách tương tự, nếu chúng ta cảm thấy chúng ta sẽ ở trong tình trạng tốt hơn khi trao đổi -- chúng ta cũng có thể sẵn sàng đổi ngay cả tâm trí chúng ta? Một sự sẵn lòng như thế chỉ rõ rằng chúng ta có một niềm tin vào một cảm thức về một ngã hoàn toàn độc lập của thân và tâm của chúng ta. Ngài Tịch Thiên đã hiển thị ở đây trong bản văn này là chẳng có một cái ngã như thế. Theo ngài, ngã, hoặc con người (person = cá nhân), hiện hữu chỉ trên căn bản của các uẩn. Tách riêng khỏi thân và tâm, chẳng có một thực thể (tách riêng như thế) được gọi là “ngã”.

Điểm quan trọng của điều này là một khi bạn chiếu soi trên sự chẳng có ngã tính, bạn nhất định sẽ giảm bớt chấp thủ vào một cái ngã như thế, như vậy bạn sẽ thư giãn và không nắm giữ chặt ngã tính hoặc cái tôi. Tôi

đã nói trên đây rằng nếu bạn xem tất cả các đối tượng đối ngoại là các phóng chiếu của tâm -- là một sự vật kiến tạo bởi chính tâm hư vọng của bạn (your own deluded mind) -- điều này mang đến một sự giảm sút đáng kể trong sự tham ái của bạn đối với các đối tượng đối ngoại. Trong cùng một cách thức, khi bạn bắt đầu nhận định được sự chẳng có cái ngã tự trị, độc lập này, sự chấp thủ theo bản năng của bạn vào một cái ngã như thế sẽ bắt đầu nới lỏng.

Huyễn tượng và Tâm

Kế tiếp ngài Tịch Thiên trình bày một luận đề khác của học phái Duy Thức.

26. Nếu bạn tưởng tượng rằng một huyễn tượng chẳng khác với tâm, cũng chẳng chẳng khác với tâm, trong trường hợp đó nếu nó là một sự vật hiện hữu thực hữu, vậy cách nào nó có thể là chẳng khác? Nếu nó là chẳng khác, trong trường hợp đó nó không hiện hữu thực hữu.

(26. If you fancy that an illusion is neither different from the mind nor non-different, then if it is a really existing thing, how can it not be different? If it is not different, then it does not really exist || then:1. the result is, was, etc. that; 2. if that is so)

Đây là sự khẳng định rằng một huyễn tượng thì chẳng khác với tâm, cũng chẳng đồng nhất với tâm -- huyễn tượng chẳng phải là tâm. Vì huyễn tượng chẳng đồng nhất chẳng li cách, nó chắc chắn phải là một phóng chiếu của tâm.

Ngài Tịch Thiên biện luận rằng nếu huyễn tượng hiện hữu đối ngoại, làm thế nào các nhà Duy Thức có thể khẳng định rằng nó là một thuần phóng chiếu của tâm? Về phương diện khác, nếu huyễn tượng không sở hữu bất kì một tính thật tại đối ngoại, nếu như thế huyễn tượng trở thành một thuần kiến tạo của tâm, trong trường hợp nào, cách nào các nhà Duy Thức chủ trương rằng các đối tượng hằng ngày, tỉ dụ các sắc thể, các cái bàn, và các cái bình hiện hữu thực sự? Chúng không thể là thực trong bất cứ ý nghĩa nào nhìn từ quan điểm Duy Thức.

Tuy thế, các người trung thành với Duy Thức chủ trương rằng mặc dầu các đối tượng đối ngoại đều tương tợ các ảo ảnh sóng nắng và không hiện hữu, chúng vẫn có thể được quan sát.

27. Cũng như huyễn tượng có thể được thấy mặc dầu nó không hiện hữu thực hữu, thế nên tâm không hiện hữu thực hữu cũng có thể được thấy với quan sát viên.

[Nhà Duy Thức] Sinh tử luân hồi có căn bản trong tính thật tại, hoặc nếu khác nó sẽ tương tợ hư không.

Ngài Tịch Thiên trả lời rằng một cách tương tự, mặc dầu tâm không hiện hữu từ toàn cảnh khách quan của chân lí tối hậu, chúng ta vẫn có thể chủ trương rằng tâm thì có thể quan sát được. Đối với điểm này, học phái Duy Thức trả lời rằng luân hồi sinh tử chắc chắn phải có một căn bản thực chất, khách quan trong tính thật tại; nếu không nó sẽ tương tợ một hư không trống rỗng, mà đối với họ là một sự thuần trừu tượng hữu niệm phân biệt (a mere conceptual

abstraction). Các nhà Duy Thức trong khi xem hư không là một thực thể trừu tượng, vẫn chủ trương rằng nó chắc chắn phải có căn bản thực chất trong tính thật tại. Ngài Tịch Thiên lập lại rằng trong trường hợp đó, từ quan điểm Duy Thức, chỉ tâm sử dụng hiện hữu thực hữu.

28. [Nhà Trung Quán] Cách nào một sự vật không hiện hữu có bất kì tính hữu hiệu bằng cách đặt căn cứ trên một cái gì thực hữu? Bạn đã tiếp cận tâm là một thể đơn nhất biệt lập.

29. Nếu tâm chẳng có bất kì một đối tượng được nhận thức, kết quả là tất cả các hữu tình đều sẽ là chư như

lai. Như vậy, điều tốt đẹp nào đạt được khi phỏng đoán không bằng chứng chỉ có tâm hiện hữu?

Thế nên các nhà Duy Thức bị luận lí của họ bó buộc họ chấp thuận rằng tâm hiện hữu độc lập với tất cả các đối tượng vì về phương diện tối hậu chỉ có tâm hiện hữu. Nếu đúng như thế, kết quả là điều này giống như trạng thái pháp thân (dharmakaya state), trong đó tất cả các tiến trình tâm niệm của thế giới đối ngoại bị tan biến và không còn các hiện tướng nhị nguyên đối đãi nào.

Cuối cùng, các nhà Duy Thức sẽ phải chấp thuận rằng bởi vì không có sự vật nào hiện hữu tách biệt với tâm, tâm chắc chắn phải không có các cấu trúc của tưởng nhị nguyên đối đãi. Đây là bởi vì tất cả các sắc tướng của tính nhị nguyên đối đãi đều thuần là các huyễn tượng và thế nên không hiện hữu. Điều này ngụ ý xa hơn nữa rằng tất cả các hữu tình, sở hữu các tâm như họ sở hữu, đều là các vị phật, toàn giác và không có các vọng tưởng và các tri nhận nhị nguyên đối đãi. Trong cách này, ngài Tịch Thiên hiển thị rằng quan điểm của học phái Duy Thức kết quả hình thành các kết luận vô lí.

Tính cần thiết của đạo lộ Trung Quán

Bây giờ ngài Tịch Thiên bắt đầu thảo luận về tính cần thiết của đạo lộ Trung Quán. Trước nhất, ngài trình bày

một phản đối lập trường Trung Quán về tính không của hiện hữu tự tính (= Tự Tính Không):

30. [Nhà Duy Thức] Ngay cả nếu công nhận tính tương tợ với huyễn tượng, làm cách nào một phiền não tinh thần chấm dứt, bởi vì ái dục với một huyễn nữ (illusory woman) sinh khởi ngay cả ở nơi kẻ kiến tạo huyễn nữ?

Ngài Tịch Thiên trả lời sự phê bình này trong tụng theo sau:

31. [Nhà Trung Quán] Bởi vì kẻ kiến tạo huyễn nữ chưa xoá bỏ các tập khí của các phiền não tinh thần đối với các đối tượng của trí tuệ nên khi thấy huyễn nữ, tập khí về tính không của kẻ đó vẫn yếu kém.

Ngài đồng ý rằng đúng là ngay cả nhà huyễn thuật -- là kẻ kiến tạo một huyễn nữ -- đôi khi có các cảm thọ ái dục, ngay dù ông biết rằng huyễn nữ là một thuần huyễn tượng. Ngài Tịch Thiên nói rằng điều này là do các tập khí và các khuôn mẫu tâm niệm của nhà huyễn thuật. Một cách tương tự, ngay cả sau khi thông hiểu bản chất rỗng thông, tương tợ huyễn tượng của các hiện tượng, chúng ta cũng vẫn có khuynh hướng thói quen chấp thủ các sự vật, các biến cố dường như là chúng

thực hữu một cách có tự tính. Đây là vì các thói quen bản năng được hình thành qua suốt nhiều đời sống.

Khi chúng ta nói về các hạt giống hoặc các tập khí ở đây, nhận định được hai loại chính yếu. là một điều quan trọng. Loại thứ nhất là các tập khí trong hình thức tiềm năng, chúng có thể hiển lộ về sau trong tâm thức trong nhiều hình thức công khai. Các loại khác không có nhiều tiềm năng như thế là các khuynh hướng, chúng vẫn còn là các khuôn mẫu tập quán, ảnh hưởng các tri nhận và các thái độ của chúng ta.

Ngài Tịch Thiên khẳng định rằng bằng tăng trưởng tính an trú liên tục với tuệ quán tính không của chúng ta, chúng ta vượt qua một cách thứ tự các hiệu quả của các bản năng tập quán mạnh mẽ này. Một khi chúng ta đạt được tuệ quán tính không thâm sâu -- phủ định sự chấp thủ tất cả các cực đoan -- kết quả là các khuynh hướng và chấp thủ nhị nguyên đối đãi sẽ chấm dứt. Thế nên, xuyên qua tính an trú liên tục và tăng trưởng về tuệ quán thâm sâu đó, chúng ta sẽ vượt qua một cách thứ tự luôn cả khuynh hướng do tập quán chấp thủ vào hiện hữu có tự tính.

Điều chính yếu là chúng ta nên đi tới tận gốc rễ và thật chứng tính không vi tế, vì điều này phủ định tất cả các

mức độ của tính thật tại có tự tính và có thực chất. Điều rất quan trọng là thực chứng tính không của chúng ta nên vượt trên mức độ sự thông hiểu của học phái Duy Thức, vì đó là mức độ chưa hoàn toàn. Sự thông hiểu đó (của học phái Duy Thức) phủ định tính thật tại của thế giới đối ngoại, nhưng nó vẫn khẳng định rằng tâm, hoặc tâm thức, sử dụng/vận dụng (enjoy) một loại tính thật tại tuyệt đối. Như vậy vẫn có một căn bản mạnh mẽ để chấp thủ, vì sự lí hội thông hiểu về tính không của chúng ta đã không vuơn tới phạm vi trọn vẹn của nó.

So sánh với lập trường Duy Thức, học phái Trung Quán - Tự trị (Svatantrika-Madhyamaka school) chủ trương một bước xa hơn bằng cách khẳng định rằng tâm và các đối tượng đối ngoại cũng đều chẳng sở hữu hiện hữu có thực chất. Tuy nhiên, họ vẫn chấp thuận một hình thức vi tế của tính thật tại có tự tính của tâm và đối tượng của nó, như vậy sự lí hội thông hiểu của họ về tính không thì cũng chẳng rốt ráo.

Trong trường hợp sự lí hội thông hiểu của Trung Quán - Hệ Quả (Prasanga-Madhyamaka) về tính không, vì tất cả tính thật tại có tự tính đều bị phủ định, tuệ quán thâm sâu này về tính không là hoàn toàn và rốt ráo và phá hủy tất cả các khuynh hướng chấp thủ bất kì sự vật gì là

tuyệt đối. Thế nên đây là sự lí hội thông hiểu chính xác về tính không mà chúng ta phải đào luyện.

Ngài Tịch Thiên đưa ra một lời khuyên cho chúng ta trong tụng kế tiếp.

32. Bằng cách làm các tập khí về tính không lớn dần, tập khí về hiện hữu bị giảm đi; và sau khi bạn quen với sự kiện không sự vật gì hiện hữu thực hữu, ngay cả quan điểm đó giảm đi.

Điều được nhấn mạnh ở đây là ý thức một cách phê phán sự nguy hiểm do cụ thể hoá chính tính không. Bạn có thể kết luận rằng mặc dầu tất cả các sự vật và các biến cố là rỗng thông chẳng có hiện hữu tự tính, chính tính không là tuyệt đối. Ngài Tịch Thiên khẳng định rằng khi tri kiến của chúng ta về tính không là hoàn hảo, ngay chính khuynh hướng cụ thể hoá tính không và nhận thức nó là một loại tuyệt đối sẽ bị trục xuất. Mặc dầu có một sự khác biệt chút ít trong cách diễn dịch điểm này giữa các bản giải thích của Khenpo Kunpal và Minyak Kunso, về phương diện tối hậu chúng tụ hội trên cùng một điểm -- nhu cầu tăng trưởng một sự thật chứng hoàn toàn về tính không để cho nó giải thoát chúng ta cách tuyệt sự chấp thủ ngay chính tính không là hiện hữu thể thực hữu (the need to

develop a complete realization of emptiness so that is free us from grasping even emptiness as truly existent).

Trong hai tụng kế tiếp, ngài Tịch Thiên chỉ rõ, bằng cách thiền định trên tính không, chúng ta có thể thành tựu trạng thái vô niệm nhị nguyên đối đãi.

33. [Nhà Duy Thức] Nếu quan niệm một hiện tượng không hiện hữu thực hữu không thể được tri nhận, kết quả là, một phi-thực thể không có căn bản, làm cách nào có thể đứng trước tâm?

34. [Nhà Trung Quán] Khi một thực thể và một phi thực thể cũng đều chẳng còn ở lại trước tâm, kết quả là, vì không có một khả hữu khác, không có các đối tượng, tâm trở thành tĩnh lặng.

Ngài Tịch Thiên khẳng định, là một nhà Trung Quán, ngài chấp thuận tính xác thực của tất cả các tính quy ước thế tục -- tỉ dụ luật nguyên nhân và hiệu quả và tính khả hữu của thành tựu giải thoát -- trong cấu trúc hoạt động tương đối. Các nhà Duy Thực, trong cấu trúc hoạt động Duy Thực của hiện hữu thực hữu của các sự vật và các biến cố, cũng nói về đạo lộ và tính khả hữu của thành tựu giải thoát hoàn toàn. Ngài Tịch Thiên biện luận rằng, trong lúc chủ trương rằng về phương diện tối hậu tất cả các sự vật đều là phi thật và không sử

dụng/vận dụng hiện hữu tự tính, chúng ta vẫn có thể nói một cách nhất quán về tính khả hữu của thành tựu quả phật. Ngài hình thành điểm chủ yếu này trong các tụng theo sau:

35. Cũng như một viên ngọc như ý hoặc một cây như ý thoả mãn các mong cầu, cũng thế hình ảnh của Đấng Tối Thắng được thấy, bởi vì bản nguyện của ngài và các đệ tử của ngài.

36. Khi một nhà thần chú chuyên trị chất độc từ trần sau khi hoàn thành một thanh gỗ được chú nguyện, nó hoá giải các chất độc và các thứ tương tự, ngay cả một thời gian dài sau khi ông từ trần.

37. Cũng giống như thế, thanh gỗ chú nguyện của Đấng Tối Thắng, hoàn thành chiếu theo bồ tát đạo, thật hiện viên mãn tất cả các hạnh, dù cho là khi Bồ tát đã nhập niết bàn.

Sau đó ngài Tịch Thiên nêu lên câu hỏi của người chống đối và ngài trả lời:

38. [Nhà Tiểu Thừa] Tỏ lòng tôn kính được dâng hiến tới một sự vật không có tâm thức, cách nào có thể có kết quả được?

[Nhà Trung Quán] Bởi vì giáo pháp dạy rằng tỏ lòng tôn kính kết quả đều như nhau bất kể ngài hiện diện hoặc ngài nhập niết bàn.

39. Theo các bản kinh, các hiệu quả của tỏ lòng tôn kính hiện hữu, bất kể phương diện quy ước thế tục hoặc phương diện tối hậu, thì có kết quả trong cùng một cách tỏ lòng tôn kính dâng hiến tới một đức Phật hiện hữu thực hữu. .

***THIỀN ĐỊNH

Giờ đây bạn hãy thực hiện một thiền định ngắn. Hãy tưởng tượng bạn đang trải nghiệm một cảm xúc mạnh mẽ, tỉ dụ giận dữ hoặc tham ái đối với một người. Sau đó hãy tưởng tượng trong cảm xúc này, bạn sẽ ứng xử với người đó theo cách nào trong kịch bản cả hai cùng tham dự. Hãy phân tích cách như thế nào bạn quan liên tới đối tượng của sự giận dữ hoặc tham ái của bạn, và hãy so sánh điều này với cách thức bạn quan liên tới mọi người trong trạng thái bình thường của tâm. Hãy nhìn vào sự khác nhau giữa hai kịch bản này và so sánh chúng. Cách thức này, bạn sẽ học biết để nhận định được tiến trình tâm lí tham dự trong một phiền não đầy áp lực, tỉ dụ giận dữ, và chấp thuận tán thành cách nào

chấp thủ vào vài tính chất cá nhân bị cụ thể hoá lại nằm tại gốc rễ của các cảm xúc phiền não .

Chú thích:

Chú thích 1 -- Nhận thức, đối tượng của nhận thức.

Dưới đây là lời giảng của Đức Đạt Lai Lạt Ma ở tụng 20:

<<Ngài Tịch Thiên biện luận rằng ngay chính tác hành chiếu sáng thì tuỳ thuộc vào các yếu tố khác -- không thể là một sự chiếu sáng mà chẳng có cái gì được chiếu sáng [xem bản dịch Việt chú thích [1]và [2] về ánh sáng, bóng tối, và cái được chiếu sáng]. **Một cách tương tự, không thể có một nhận thức mà không có một đối tượng.** Nó sẽ tương tự như nói về người con gái của một phụ nữ vô sinh >>

Để hiểu điều này, chúng ta đối chiếu với tri thức khoa học về ánh sáng, bóng tối:

<< "Ánh sáng giúp ta đánh giá được vẻ đẹp, sự lộng lẫy, và hài hoà của vũ trụ quanh ta. Ánh sáng điều chỉnh nhịp sinh học của cơ thể chúng ta. Nhưng ở đây có một nghịch lí lớn: nếu ánh sáng cho phép chúng ta nhìn thấy

thế giới, thì **bản thân ánh sáng lại không nhìn thấy được nếu không có các vật trong môi trường chặn đường đi của nó và làm cho nó bộc lộ mình**. Thật vậy, nếu bạn chiếu ánh sáng vào một cái thùng kín và chú ý để nó không đập vào bất kì vật hay bề mặt nào, bạn sẽ thấy chỉ có bóng tối. Chỉ khi nào bạn đưa một vật ngang qua đường đi của ánh sáng và bạn thấy nó được chiếu sáng thì bấy giờ bạn mới biết rằng cái thùng chứa đầy ánh sáng. **Tương tự, một nhà thiên văn học nhìn qua cửa sổ của một phi thuyền không gian sẽ chỉ thấy không gian sâu thẳm tối đen như mực, mặc dù ánh sáng Mặt trời choán đầy xung quanh anh ta. Ánh sáng Mặt trời ở đây không đập vào cái gì nên không nhìn thấy được" >>.**

(Trịnh Xuân Thuận. Les voies de la luminière. Librairie Arthème Fayard. 2007 -- Những con đường của ánh sáng . Vật lí và siêu hình học của ánh sáng và bóng tối . Tập I .trang Phạm Văn Thiều, Ngô Vũ dịch . Nhà xuất bản trẻ . Saigon 2008)

* Về thanh gỗ thuốc trong tụng 36

Theo Panjika p.200 của Prajnakaramati thì thanh gỗ (pillar) là thanh gỗ có nghi lễ chú nguyện (a pillar made of wood and consecrated with mantras)

PHỤ BẢN -- Đức Lạt Lai Lạt Ma giảng năm 1979, tại Thuỵ Sĩ

Trí Tuệ Siêu Việt -- Con đường bồ tát của Tịch Thiên.

Phê bình quan điểm Duy Thức

Tụng 15. Nếu ngay chính nhận thức hư dối không hiện hữu, huyễn tượng được xác định tìm thấy bởi cái gì?

Vì các nhà Trung Quán bác bỏ hiện hữu thực hữu của tất cả các thực thể, kết quả là tính biết về các sắc-thể tương-tợ huyễn-tượng và các thứ [thanh, hương..] phải chẳng có một ngã tướng có tự tính (Since the Centrists deny true existence of all entities, then the awareness of illusion-lke forms and so forth must be devoid of an intrinsic identity). Thế nên khi một nhà Duy Thức nghe rằng một sự vật chẳng có một tính tướng tự tính (intrinsic nature), vị ấy kết luận rằng nó thì hoàn toàn phi hiện hữu. Và như vậy vị ấy hỏi: Nếu ngay cả nhận thức (cognition) về một huyễn tượng không hiện hữu, do bởi cái gì mà huyễn tượng được biết? Điều ám chỉ là rằng sẽ chẳng tìm thấy một cái gì cả (The implication is

that it would be ascertained by nothing at all). Đối với điểm này nhà Trung Quán trả lời:

16. Nếu đối với ông huyễn tượng tự thân không hiện hữu, trong trường hợp đó cái gì được tìm thấy? Ông có thể trả lời rằng trong tính thật tại nó hiện hữu một cách khác, chỉ là một biểu trưng của tâm.

16. If for you illusion itself does not exist, then what is ascertained? You may respond that in reality it is otherwise, simply as an expression of the mind.

Nhà Duy Thức: Các đối tượng đối ngoại không hiện hữu. Tất cả các thực thể khả hữu đều có bản chất của tâm chủ thể. Chúng là các chất thể của tâm, chẳng có bất kì chất thể nào khác. Chúng tôi những nhà Duy Thức chủ trương nguồn kinh điển của chúng tôi là sự khẳng định rằng ba cõi của hiện hữu (dục giới, sắc giới, vô sắc giới) đều thuộc về bản chất (=tính tướng) của tâm.

Nhà Trung Quán: Theo ông, nếu các thực thể hiện hữu đối ngoại, như là chúng được thấy, chúng sẽ không là hư huyễn. Nếu chúng không hiện hữu đối ngoại, mặc dù các hiện tướng (appearances), chúng sẽ chẳng có một bản chất tự tính; và trong quan điểm của ông điều đó sẽ làm cho chúng hoàn toàn phi hiện hữu (utterly

non-existent). Trong trường hợp đó, nếu huyễn tượng tự thân không hiện hữu, kết quả là sẽ chẳng tìm thấy một cái gì cả.

Nhà Duy Thức: Trong tính thật tại, một thực thể không hiện hữu đối ngoại như nó được thấy. Các hiện tượng, tỉ dụ, sắc (thanh, hương..) hiện hữu một cách khác -- là các chất thể của tâm, tâm tri nhận chúng. Như vậy chúng chẳng hiện hữu là các đối tượng đối ngoại, cũng chẳng hoàn toàn phi hiện hữu.

17. Nếu tâm tự thân là một huyễn tượng, vậy thì cái gì được thấy bởi cái gì? Vì Đấng Bảo Hộ Thế Giới đã tuyên bố rằng tâm không tri nhận tâm. Cũng như một lưỡi gươm không thể cắt chính nó, thế nên với tâm, tâm không tri nhận tâm.

Nhà Trung Quán: Quý vị các nhà Duy Thức chủ trương rằng tâm thì cùng bản chất với đối tượng mà nó tri nhận. Nếu chủ thể và đối tượng là đồng nhất, làm cách nào bất kì sự vật gì được nhìn thấy bởi bất kì sự vật gì? Các bản kinh cũng luận bác tính khả hữu của một sự vật tri nhận chính nó. Trong kinh "Crown Jewel Discourse" Đức Phật khẳng định rằng tâm không tri nhận chính nó. Tâm không thể thấy chính nó cũng như một lưỡi gươm không thể cắt chính nó.

18. Ông có thể trả lời: Tâm thì giống như một ngọn đèn chiếu sáng chính nó. Một ngọn đèn không chiếu sáng chính nó, vì bóng tối không che lấp chính nó.

Nhà Duy Thức: Cũng giống như một ngọn đèn chiếu sáng bóng tối đang bao quanh, thế nên nó chiếu sáng chính nó. Có thể là một giả định hiểu ngầm rằng nếu nó không thể chiếu sáng chính nó, nó không thể chiếu sáng bất kì gì khác. Cũng giống như thế, cũng như tính biết/tính giác (awareness) tri nhận các đối tượng khác, thế nên nó tri nhận chính nó.

Nhà Trung Quán: Nói rằng một ngọn đèn chiếu sáng chính nó thì không hợp với quy ước thế tục. Tại sao? Bởi vì ngọn đèn không có tính chất của bóng tối. Nếu bóng tối hiện diện, nó có thể bị trục xuất, nhưng vì bóng tối chẳng có trong ngọn đèn, thật là vô nghĩa khi nói về một ngọn đèn chiếu sáng chính nó. Điểm chủ yếu này thì được thảo luận chi tiết trong Trung Luận của ngài Long Thọ.

19. Một vật màu lam không cần đến một vật khác [có màu lam] để cho nó màu lam, như là một viên pha lê trong suốt phải cần đến. Thế nên, tâm được thấy đôi khi tùy thuộc vào một cái khác, đôi khi không.

Nhà Duy Thức: Tỉ dụ, nếu bạn đặt một viên pha lê trong suốt trên một cái nền màu lam, hiện tướng màu lam (blue appearance) của nó sẽ tùy thuộc trên các chất thể màu lam khác. Bây giờ một vật tỉ như một viên ngọc lưu li thì màu lam ngay từ chính khi nó được tạo lập, thế nên màu lam của nó không tùy thuộc trên các chất thể màu lam khác. Như vậy, cũng giống như có hai trường hợp về sự tùy thuộc và sự chẳng tùy thuộc trên một đối tượng khác, thế nên vài nhận thức tuỳ thuộc trên các đối tượng khác tỉ dụ sắc, trong khi các nhận thức khác được hội tụ hướng nội và tri nhận chỉ tính biết (perceive awareness only).

Nhà Trung Quán: Để xác định sắc (thanh, hương..) và các thứ hiện hữu hoặc không hiện hữu, điều tất yếu là có một nhận thức chính xác (verifying cognition): Nếu một sự vật có thể được tri nhận bởi một nhận thức chính xác, nó hiện hữu; nếu nó không thể, nó không hiện hữu. Trong sự kiện "một sự vật có thể tìm thấy bởi một nhận thức chính xác" là tướng trạng / định nghĩa (definition) về một sự vật có một căn bản trong tính thật tại. Tất cả các học phái Phật giáo đều đồng ý về điểm này.

Thế nên, nếu không có nhận thức chính xác để an lập sự hiện hữu của một sự vật, bạn không thể khẳng định

(claim) rằng nó hiện hữu. Khi bạn khẳng định rằng có một nhận thức là chính xác về một sự vật, tỉ dụ một sắc tướng khách quan (objective form), bạn không thể chứng tỏ rằng nhận thức đó là chính xác chỉ trên các căn cứ rằng nó có một đối tượng; bạn cũng chẳng thể khẳng định rằng đối tượng đó hiện hữu chỉ trên các căn cứ rằng nó được tri nhận. Đó sẽ là lí luận không đi đến đâu (circular reasoning). Vấn đề sinh khởi do các nhà Duy Thực (Realists) không có khả năng an lập sự hiện hữu của một đối tượng và tính năng chính xác (the verifiability) của một nhận thức một cách thuần túy trên một căn bản quy ước thế tục. Như vậy để an lập tính chính xác (the validity) của một nhận thức của bạn , bạn sẽ cần một nhận thức chính xác khác để tri nhận nó… và một cái khác nữa sẽ được cần đến để an lập tính năng chính xác của nó, kéo dài vô tận (its verifiability, ad finitum). Đây là một tiếp cận có tính ngụy biện (fallacious approach).

Như vậy, nhà Duy Thức nói về một nhận thức chính xác, tự tìm thấy, nó tri nhận các nhận thức chính xác. Nhận thức đó an lập tính năng chính xác của các nhận thức (Thus, the Idealist speaks of a self- ascertaining, verifying cognition that apprehends verifying cognitions. That cognition establishes the verifiability of cognitions) (cognition: nhận thức; tiến trình nhận

thức; trí năng). Tỉ dụ, tri nhận hình ảnh về các sắc tướng (the visual perception of form) thì tùy thuộc vào một đối tượng khác. Nhưng một loại khác của tính biết tri nhận chính nó và không tùy thuộc vào một đối tượng khác: Người thấy và cái được thấy đều là không khác biệt.

(For example, the visual perception of form is dependent upon another object. But another type of awareness apprehends itself and does not depend upon another object: The seer and the seen are not different)

20. Màu lam của một vật màu lam thì không được xem là nguyên nhân của màu lam của chính nó, như trường hợp của không phải màu lam [của pha lê, nó có nguyên nhân tạo thành]. Màu lam tự thân có thể làm cho một vật tự thân màu lam được không?

Nhà Trung Quán: Màu lam của lưu li được tạo nên bởi các duyên khác, nó không được tạo nên bởi chính nó.

21. Phát biểu một ngọn đèn chiếu sáng thì do sự nhận biết điều này với tính biết (awareness). Phát biểu tâm chiếu sáng do sự nhận biết điều này bởi tính biết nào? (The statement that a lamp illuminates is made upon knowing this with awarenes. The statement that the

mind illuminates is made upon knowing this by what awareness?)

Nhà Trung Quán: Về sự phân tích, một tính biết đi trước (a prior awareness) không tri nhận một tính biết trong hiện tại mà nó chưa sinh khởi vào thời điểm của nhận thức đi trước. Một tính biết đi sau không tri nhận một tính biết đã sinh khởi và đã qua đi. Một tính biết trong hiện tại không thể là cả hai một chủ thể và đối tượng của chính nó. Như vậy, theo một hệ thống khẳng định rằng một đối tượng được đặt tên (designated object) được tìm thấy trên sự phân tích, bằng phương pháp hữu hiệu của nhận thức nào mà tính biết được nói là thông suốt? (Thus, according to the system that asserts that the designated object is found upon analysis, by means of what cognition is awareness said to be clear?)

22. Nếu không có một cái gì quan sát bất kể nó chiếu sáng hoặc không, nói về nó là ngu ngốc, như trong trường hợp nói về vẻ đẹp của con gái của một người đàn bà vô sinh.

Nhà Trung Quán: Chúng tôi công nhận tính năng không thể tìm thấy của chủ thể được truy tìm, chủ trương rằng không có nhận thức nào nhìn thấy điều này

(no cognition that sees this), thế nên bạn không thể khẳng định bất kể nó đang chiếu sáng hoặc không. Nó sẽ giống như nói về vẻ đẹp của con gái của một người đàn bà vô sinh -- không có nơi nào để tìm thấy (đứa con gái).

Nhà Duy Thức: Tính biết chiếu sáng chính nó là cần thiết, như đã khẳng định ở trên; và sự khẳng định này thì được cần đến để an lập nhận thức chính xác. Như vậy có tính biết tự nhận thức (self-cognizing awareness).

23. [Nhà Duy Thức] Nếu không có tính biết tự nhận thức, làm cách nào tâm thức được hồi tưởng?

[Nhà Trung Quán] Hồi tưởng là do sự liên kết với tri nhận về một sự vật khác. Điều này thì tương tự chuyện bị nhiễm độc do bị chuột cắn.

Nhà Duy Thức: Để cho hồi tưởng duyên hội xuất hiện, phải có trải nghiệm trước đó. Không có trải nghiệm trước đó thì không thể có hồi tưởng. Có hai phân loại là tự trải nghiệm (self-experience) và trải nghiệm-cái khác (other-experience). Nếu trải nghiệm [của tâm thức tự thân] là một trải nghiệm-cái khác -- nghĩa là một trải nghiệm về một thực thể khác -- tiến trình đi ngược vô tận duyên hội tiếp theo (infinite regress ensues). Thế

nên, trải nghiệm như thế phải là tự trải nghiệm [nghĩa là tính biết của một thực thể là cùng bản chất như tự thân tính biết]. Như vậy, trải nghiệm phải là trong đó có tính biết về tự thân, nếu khác đi hồi tưởng không thể duyên hội xuất hiện. Tỉ dụ, từ một trải nghiệm trước đây về màu lam, về sau duyên hội xuất hiện hồi tưởng về đối tượng -- màu lam -- và hồi tưởng của chủ thể -- "Tôi đã nhìn thấy màu lam". Thế nên cùng chung với một trải nghiệm trước đó về đối tượng, đã có một tính biết tự nhận thức của chủ thể -- tri nhận thị giác về màu lam. Trong cách thức này có thể duyên hội xuất hiện một hồi tưởng về sau rằng "Tôi đã nhìn thấy màu lam".

Nhà Trung Quán: Không có chuyện cần phải trải nghiệm một sự vật để sau đó được nhớ lại. Tỉ dụ, trong khi bạn không nhận biết, bạn có thể bị cắn và do đó bị nhiễm độc bởi một con chuột. Mặc dầu bạn trải nghiệm bị cắn, bạn không trải nghiệm sự xâm nhập của chất độc vào trong cơ thể của bạn. Mặc dù điều đó không được tri nhận, về sau, khi hiệu quả của chất độc được cảm thấy, bạn nhớ lại trong lúc không nhận biết, chất độc được đưa vào.

Cũng giống vậy, do tri nhận về màu lam, về sau bạn nhớ lại tri nhận thị giác về màu lam, nhưng để cho điều đó duyên hội xuất hiện đã không cần thiết là tri nhận đó

trải nghiệm chính nó. Làm cách nào hồi tưởng đó sinh khởi? Về trải nghiệm đối tượng khác -- màu lam -- do vì sự liên kết giữa chủ thể và đối tượng, hồi tưởng [của cái trước] duyên hội xuất hiện. Thế nên không có nhu cầu trước nhất trải nghiệm chủ thể.

24. [Nhà Duy Thức] Trong một hoàn cảnh khác, [các tâm của các người khác] được thấy, thế nên [tâm cũng phải] chiếu sáng chính nó.

[Nhà Trung Quán] Một cái bình được nhìn thấy do một thuốc thoa mắt thần diệu, nhưng thuốc thoa mắt sẽ không được thấy.

Nhà Duy Thức: Khi thành tựu tịnh chỉ thiền, tri nhận các tâm của các người ở xa là chuyện khả thi, phải không? Như vậy, chuyện phải khả thi là tâm của chính bạn được tri nhận bởi chính nó.

Bạn hãy thông hiểu điểm chủ yếu đang được luận bác ở đây. Điều này nói đến sự biện bác về [lí thuyết của Duy Thức về] tâm tri nhận chính nó. Tỉ dụ, bạn phải nhớ rằng đào luyện tịnh chỉ thiền được đặt tiêu điểm trên tâm là chuyện khả thi. Thảo luận này xem xét một tính biết đơn biệt tri nhận chính nó (This discussion concerns a single awareness perceiving itself). Một lần nữa, lập luận của nhà Duy Thức là rằng quan sát các

tâm của các hữu tình khác ở xa là khả thi, thì sẽ không sai lầm trong phát biểu rằng tính biết tri nhận chính nó, vì nó ở ngay đây.

Nhà Trung Quán: Sự kiện bạn có thể nhìn thấy một sự vật xa xôi không nhất thiết ám chỉ rằng bạn có thể nhìn thấy một sự vật khác gần bên. Tỉ dụ, bằng cách sử dụng một loại thuốc thoa mắt đặc biệt, thì quan sát một bình châu báu chôn dấu trong đất là một chuyện khả thi; nhưng thuốc thoa mắt thì chính nó sẽ không được nhìn thấy. Theo sự thông hiểu của chúng tôi về tính năng bất khả tìm thấy khi phân tích về các sự vật quy chiếu được truy tìm, thì tính biết chẳng thể quan sát chính nó (According to our understanding of the analytic unfindability of sought referents, it is not possible for awareness to observe itself). Khi bạn phân tích các thời điểm trước và sau của tính biết và tìm kiếm đối tượng được đặt tên (designated object), thì không thể tìm thấy được. Trong cách này, trình bày của nhà Duy Thức sụp đổ nghĩa là không thể áp dụng vào tính thật tại.

Nhà Duy Thức: Có phải quý vị Trung Quán luận bác toàn bộ trình bày về nhận thức, gồm cả trải nghiệm, thấy và nghe về các biến cố? Nếu quý vị theo lập trường nói trên [quan liên tới tính biết tự nhận thức], điều này làm vô hiệu tính biết (If you take the above

stance [with regard to self-cognizing awareness], this invalidates awareness).

25. Ở đây cái được thấy, được nghe, và được nhận thức thì không bị luận bác; nói đúng hơn, khái niệm [về chúng] là hiện hữu thực hữu (truly existent), nó là nguyên nhân của đau khổ thì bị ngăn chặn ở đây.

Nhà Trung Quán: Quan liên tới nhận thức, nếu bạn tìm kiếm đối tượng được đặt tên, nó không được tìm thấy. Nhưng đối tượng được nhận thức thì không bị làm vô hiệu hoặc bị luận bác bởi lí luận như thế. Mặc dầu nó hiện hữu, nếu bạn tìm kiếm nó với lí luận (bằng cách áp dụng phân tích tối hậu), nó thì không được tìm thấy. Nó thì không hiện hữu thực hữu, thế nên khi lí luận tìm kiếm một thực thể hiện hữu thực hữu, không có cái gì được tìm thấy. Nhưng sự kiện rằng nó không được tìm thấy dưới một sự phân tích như thế thì không bởi vì nó chỉ là phi hiện hữu.

Hình thức này của phân tích luận lí có mục đích xoá bỏ khái niệm về hiện hữu thực hữu, nó tác động như là gốc rễ của tham ái và tính thù hận và mang đau khổ tới các cá nhân. Nó là lí luận đem tới kết quả sự phân tích tối hậu. Nếu cái bị bác bỏ -- một thực thể hiện hữu tối hậu -- hiện hữu, kết quả là các sự vật sẽ hiện hữu theo cách

thế hiện hữu của chính chúng. Nếu điều đó đúng, kết quả là khi áp dụng phân tích luận lí, các sự vật [hiện hữu thực hữu] sẽ trình diện chính chúng. Chức năng của sự phân tích như thế là để kiểm tra xem các thực thể hiện hữu theo cách thế hiện hữu của chính chúng, có hoặc không; thế nên nếu chúng có, điều đó sẽ được khám phá bởi sự phân tích như thế. Nhưng bởi vì sự phân tích cho ra một kết quả tiêu cực, lí luận đó bác bỏ hiện hữu tối hậu hoặc thực hữu. Đó là sự khác biệt giữa một sự vật không được tìm thấy bằng lí luận, và một sự vật bị làm vô hiệu bằng lí luận.

Ở đây nhận thức không bị bác bỏ; nói đúng hơn, khái niệm về hiện hữu thực hữu, nó là nguyên nhân của đau khổ, thì bị trục xuất.

26. [Nhà Duy Thức] Huyễn tượng thì chẳng khác với tâm, nó cũng được xem là chẳng chẳng khác.

[Nhà Trung Quán]: Nếu nó thực sự hiện hữu, làm cách nào nó có thể là chẳng khác [với tâm]? Nếu nó là chẳng khác [với tâm], nó không hiện hữu trong tính thật tại.

Nhà Duy Thức: Vì các đối tượng đối ngoại không hiện hữu, chúng không khác về phương diện thực chất với tâm. Chúng cũng chẳng hiện hữu [trong trạng thái] là

tâm. Sắc và các thứ (thanh, hương..) không hiện hữu như là các đối tượng đối ngoại, nhưng chúng không chỉ là phi hiện hữu. Chúng không có một bản chất khác với tâm, chúng cũng không là tâm chính nó.

Nhà Trung Quán: Nếu các đối tượng đối ngoại hiện hữu thực hữu, chúng sẽ phải hiện hữu trong cách thức trong đó chúng được thấy (= xuất hiện; appear), và trong trường hợp đó, chúng sẽ phải khác về phương diện thực chất với tâm. Nay nếu chúng không khác về phương diện thực chất, và nếu các hình ảnh đa loại (manifold images) đều là thực hữu có bản chất của một nhận thức đơn biệt, kết quả là các hình ảnh đó sẽ là giả dối. Trong trường hợp đó, nhận thức sẽ không hiện hữu trong tính thật tại. Nếu chúng không khác về phương diện thực chất, chúng sẽ không hiện hữu thực hữu.

27. [Nhà Duy Thức] Mặc dầu huyễn tượng không hiện hữu thực hữu, nó là một sự vật được quan sát.

[Nhà Trung Quán] Cũng như thế, tâm [mặc dầu không hiện hữu thực hữu] là một quan sát viên.

[Nhà Duy Thức] Sinh tử luân hồi có một căn bản trong tính thật tại; nếu khác thế, nó sẽ giống như hư không.

Nhà Duy Thức: Sắc và các thứ được thấy là các đối tượng đối ngoại đều không hiện hữu thực hữu; nghĩa là chúng không hiện hữu là các đối tượng đối ngoại. Chúng thì rỗng thông chẳng có hiện hữu như thế, và như vậy chúng tương tợ các huyễn tượng. Tuy nhiên chúng được quan sát.

Nhà Trung Quán: Trong cùng một cách thức, tâm, nó là quan sát viên, được thấy là hiện hữu thực hữu, nhưng nó không. Như vậy, nó cũng có thể được xem là tương tợ huyễn tượng (illusion-like). Thế nên không có nhu cầu để khẳng định (assert) tâm là hiện hữu thể thực hữu (truly existent). Mặc dầu các hiện tượng đối ngoại xuất hiện/được thấy, chúng không hiện hữu thực hữu; và như vậy chúng được xem là tương tợ huyễn tượng. Trong cùng một cách thức này, tâm đang quan sát được thấy nhưng nó thì không hiện hữu thực hữu, và thế nên nó được nghĩ là tương tợ huyễn tượng. Trong lập trường nào có tưởng tượng không bằng chứng trong lí luận như thế? (Where is the fallacy in such

reasoning?).

Nhà Duy Thức: Sinh tử luân hồi, các sắc thể (forms), các thực thể giả danh/giả định (imputed entities) và các thứ (and so on) đòi hỏi một căn bản hiện hữu thực hữu

cho hiện tướng giả dối (a truly existent basis for their deceptive appearance). Đó là, mỗi sự vật phải có một căn bản trong tính thật tại. Nếu chúng chẳng có một căn bản như thế, chúng sẽ tương tợ hư không. Như vậy chúng sẽ không là khởi nguồn của hoặc lợi ích hoặc tổn hại.

28. Vì sự tùy thuộc vào tính thật tại là của một sự vật phi thực, vậy có thể nó có bất kì tính hữu hiệu nào không? Tâm, theo ông, bị giảm thiểu tới một trạng thái cô lập chẳng có bất kì cái gì đi chung.

(Since the dependence on reality is of a non-real [thing], could it have any efficiency? The mind , according to you , is reduced to astate of isolation without any accompaniment)

Nhà Trung Quán: Nếu sinh tử luân hồi và các thứ, là phi thực, tuỳ thuộc vào một căn bản thực hữu của hiện tướng giả dối của nó, làm cách nào chúng có thể có bất kì chức năng nào? Ông nói rằng nếu chúng không tuỳ thuộc vào một căn bản như thế, chúng sẽ không có chức năng về trói buộc hoặc giải thoát các hữu tình; và không thể có một khả thi tốt hơn thay thế trong đó nó có một căn bản như thế. Bởi vì không thể có thay đổi, sẽ không có nô lệ (bondage) hoặc giải thoát.

Nếu không có các đối tượng đối ngoại, tâm, như ông khẳng định về nó, sẽ bị biệt lập trong tự- nhận thức tự chiếu sáng chính nó, mà chẳng có đoàn đồng hành của hiện tướng giả dối, nhị nguyên đối đãi của chủ thể và đối tượng.

(If there were no external objects, the mind, as you assert it, would be isolated in its own self-illuminating self-conition, without the accompaniment of the dualistic, deceptive appearance of subject and object)

29. Nếu tâm bị li cách với đối tượng được tri nhận của nó, kết quả là tất cả các hữu tình đều sẽ là Chư Như Lai. Thế nên bằng cách xem [các thực thể] chỉ là tâm (duy tâm/ duy thức), thì đạt được tốt đẹp nào?

Nhà Trung Quán: Nếu tâm chẳng có hiện tướng nhị nguyên đối đãi của chủ thể và khách thể -- tỉ dụ, trong trạng thái tịnh chỉ thiền -- kết quả là tất cả các hữu tình sẽ là Chư Như Lai [Chư Phật] từ lâu rồi. Bằng cách không đối diện với căn bản của hiện tướng nhị nguyên đối đãi, họ sẽ cư trú trong cảnh giới của tính thật tại / pháp tính và sẽ đúng là Chư Như Lai rồi (By turning away from the basis of dualistic appearance, they would abide in the sphere of reality and would have become Tathagatas already) (become: be suitable or right for) .

Nếu điều đó đúng, cái gì là điểm chủ yếu trong sự thành lập quan điểm Duy Thức của ông để thoát khỏi sự nô lệ do từ các sai lệch tinh thần.

Chú thích 2 -- Tri nhận, nhận thức, và đối tượng: quan liên tụng 19 [Nhà Trung Quán]

Dưới đây là một tỉ dụ để hiểu thêm về lời giảng của Đức Đạt Lai Lạt Ma -- trong đoạn văn về tụng 19 [Nhà Trung Quán] nói trên.

Xin trích dẫn một đoạn văn của Ngài Thế Thân trong Vadavidhi (Lê Mạnh Thát. The Philosophy of Vasubandhu. Bản in 2003 . Saigon.p.196, p197. Bản dịch Việt: Đạo Sinh. Chương 5. thuvienhoasen.org.)

Tri nhận: perception -- nhận thức: cognition -- tính biết/tính giác: awreness -- nhận thức chính xác: verifying cognition.

Nhận-thức-bạc: nhìn xa cừ mà đặt tên là bạc, đó là nhận thức sai, không phải nhận thức chính xác

Ngài Thế Thân viết trong Vadavidhi:

<<Tri nhận là một nhận thức chỉ từ tự thân đối tượng. Khi một nhận thức sinh khởi chỉ do đối tượng mà nó

được đặt tên bởi đối tượng đó chứ không phải do cái gì khác, thì nhận thức này là sự tri nhận. Với định nghĩa này, những nhận thức sai bị loại bỏ, thí dụ nhận thức về xa cừ như là bạc, bởi vì nhận thức này được đặt tên bởi bạc là nhận-thức-bạc, nhưng lại không sinh khởi nhờ vào bạc; đúng hơn, nó được kích khởi nhờ vào xa cừ.

....

Sau cùng, nhận thức bằng suy luận cũng được loại bỏ bởi định nghĩa này, vì một nhận thức như thế xảy ra nhờ vào nhận thức về khói và sự nhớ lại về sự nối kết bất khả phân của nó với lửa, chứ không phải nhờ vào lửa. Cái mà chỉ từ đó nhận thức sinh khởi, và không sinh khởi, được xem là một đối tượng trong đoạn văn này.[4]>>

.....

<< “Perception is a cognition from the oject itself only. When a cognition arises only on account of the object, by which it is designated, and not on account of anything else.With this definition, false cognitions are rejected, for example the cognition of mother-of-pearl as silver, for this cognition is designated by silver as a silver-cognition, but does not arise on account of silver; rather it is evoked by mother-of-pearl…

…..

Finally, cognition by inference is also rejected by this definition, for such a cognition occurs through the cognition of smoke and the recollection of its inseparable connection with fire, but not through the fire itself. That from which only the cognition arises, and does not arise, is regarded as an object in this passage….>>

PHỤ BẢN --

Đức Đạt Lai Lạt Ma giảng năm 1979 tại Thụy Sĩ.

Trí Tuệ Siêu Việt. Con đường Bồ tát của Tịch Thiên

Tính cần thiết của đạo lộ Trung Quán

Tính cần thiết của thật chứng tính không

30. Mặc dầu bạn biết [một sự vật] thì tương tợ một huyễn tượng, làm cách nào điều này ngăn ngừa các phiền não? Ái dục với một huyễn nữ có thể sinh khởi chính nơi kẻ kiến tạo huyễn nữ.

Ngài Tịch Thiên giờ đây trình bày các sai lầm có trong các phê bình về quan điểm Trung Quán:

Phản đối: Quý vị các nhà Trung Quán trình bày quan điểm rằng tất cả các thực thể đều tương tợ các huyễn tượng; nhưng bằng cách đào luyện sự thông hiểu đó, bạn không thể ngăn chặn các phiền não. Điều hiển nhiên là một nhà huyễn thuật có thể cảm thấy ái dục đối với huyễn tượng của một người nữ do nhà huyễn thuật kiến tạo. Thế nên chỉ nhận định một sự vật là một huyễn tượng thì không đủ.

31. [Nhà Trung Quán] Bởi vì kẻ kiến tạo huyễn nữ chưa xoá bỏ các tập khí của các phiền não tinh thần đối với các đối tượng của trí tuệ nên khi thấy huyễn nữ, tập khí về tính không của kẻ đó vẫn yếu kém.

Phản bác: Kẻ kiến tạo huyễn tượng, trong khi thấy hiện tướng hấp dẫn của huyễn nữ là hiện hữu thực hữu, chưa xoá bỏ được các tập khí của các phiền não. Thế nên ông vẫn chấp thủ vào hiện hữu thực hữu của người nữ, và dưới ảnh hưởng đó, các phiền não sinh khởi. Mặc dù ông biết rằng huyễn nữ thì chẳng có hiện hữu là một phụ nữ thật sự, các phiền não sinh khởi liên quan đến hiện tướng lôi cuốn của cô. Tại sao? Bởi vì ông vẫn chấp thủ vào hiện hữu thực hữu của huyễn nữ và điều này tạo nên ái dục của ông đối với cô. Như vậy sự thông hiểu về tính không của huyễn nữ chưa được đào luyện sâu sắc.

32. Bằng cách làm cho các tập khí về [thông hiểu] tính không lớn thêm, các tập khí về chấp thủ tính thật tại được xoá bỏ. Và bằng đào luyện thật chứng rằng chẳng có sự vật chi hiện hữu thực hữu, tập khí chấp thủ vào hiện hữu thực hữu của tính không cũng cuối cùng sẽ chấm dứt.

Nếu bạn làm mạnh thêm các tập khí về [thông hiểu] tính không bằng cách an lập một cách luận lí tất cả các thực thể là chẳng có hiện hữu thực hữu, hãy nhận định điều này một cách thực nghiệm, và thâm nhập trải nghiệm đó nhiều lần, trong trường hợp đó các tập khí về [chấp thủ vào] tính thật tại có thể bị trục xuất.

Nếu bạn tri nhận sự chẳng có bản chất (=tính tướng) tự tính trong sắc và các thứ (=thanh, hương,..), kết quả là khi các hiện tượng như thế xuất hiện (=được thấy), chúng có thể được thấy là dối gạt, hoặc không hiện hữu thực hữu. Kết quả là khi bạn nhìn vào các hiện tượng hấp dẫn hoặc không hấp dẫn, và dục tham hoặc sân hận sinh khởi, bạn có thể thực sự tìm thấy rằng chúng không hiện hữu thực hữu -- mặc dù các hiện tướng tỏ vẻ trái nghịch. Điều này sẽ giảm thiểu sự xuất hiện của dục tham và sân hận chúng hình thành từ khái niệm về các biến cố là hiện hữu trong cách thức chúng xuất

hiện. Cách thức sai này về tri nhận các sự vật đã có với chúng ta từ thời vô thủy.

Trước hết bạn tìm kiếm xác định (ascertain) sự chẳng có bản chất tự tính trong sắc (forms) và các thứ. Khi bạn đạt được sự lí hội thông hiểu về tính không của các sự vật như thế, bạn điều tra cách thế hiện hữu của tính không đó (the mode of existence of that emptiness). Bạn tìm thấy rằng nó, cũng, chẳng có hiện thể tự tính (intrinsic being) và hiện hữu một cách chỉ thuần do năng lực của quy ước thế tục (the power of convention). Đây là tính không của tính không (This is the emptiness of emptiness). Tính không tự thân là không hiện hữu thực hữu (Emptiness itself is not truly existent).

Như vậy, trước nhất bạn điều tra bản chất tối hậu của các sự vật tỉ dụ sắc, và bằng sự tìm kiếm xác định tính không của hiện hữu tự tính của chúng, thèm khát và sân hận đối với chúng được giảm xuống. Trong trường hợp đó bạn điều tra bản chất của tính không và khám phá nó có chỉ hiện hữu quy ước thế tục. Kết quả là bạn không tưởng tượng về tính không là hiện hữu thực hữu. (as a result, one does not conceive of emptiness as being truly existent). Thế nên khi tính không được tìm kiếm xác định, không còn đối tượng của luận bác, tâm không tưởng tượng/ôm giữ bất kì sự vật gì. Tâm ngừng lại với

sự xác định về chẳng có hiện hữu tự tính và cư trú trong trải nghiệm đó về tính không, đó là sự chẳng có đối tượng của sự luận bác. Chẳng có tâm niệm rằng "đây là tính không" hoặc "đây là sự chẳng có hiện hữu tự tính". Chỉ có tính biết về chẳng có hiện hữu tự tính (There is only the awareness of the absence of intrinsic existence).

33. Khi một sự vật không được tri nhận và nó được xem là phi hiện hữu, trong trường hợp đó làm cách nào phi-thực thể này, nó không có căn bản, vẫn còn ở lại trước tâm?

Khi bạn tiến hành điều tra một đối tượng để xác định nó có hoặc không hiện hữu thực hữu, bạn cuối cùng đi tới kết luận rằng đối tượng không hiện hữu trong cách thức nó được thấy. Vào thời điểm đó chẳng có gì được thấy trước tâm ngoại trừ tính không, tính không là sự chẳng có của đối tượng của luận bác. Khi nhận thức này nhỏ yếu dần, bạn nên trình bày nhiều lần nơi tâm các biện luận về chẳng có hiện hữu tự tính và như vậy tăng cường sức mạnh của cuộc điều tra của bạn. Điều quan trọng là duy trì trải nghiệm về tính không thuần tuý của đối tượng của sự bác bỏ, nghĩa là sự tìm kiếm xác định của sự chẳng có hiện hữu tự tính.

34. Khi chẳng có một thực thể [hiện hữu thực hữu]cũng chẳng có một phi thực thể [hiện hữu thực hữu] ở lại trước tâm, trong trường hợp đó bởi vì không có một thay thế khả thi, [tâm]chẳng có hỗ trợ khách quan [của chấp thủ vào hiện hữu tự tính], thì được tĩnh lặng.

34. When neither a [truly existent] entity nor a [truly existent] non-entity remains before the mind, then since there is no alternative, [the mind] being without the objective support [of grasping onto true existence], is calmed.

Tụng này quy chiếu tới Đạo lộ của các Thánh giả. Bằng cách đào luyện lập đi lập lại tính biết về tính không, bạn cuối cùng thực chứng rằng tất cả các biến cố / hiện tượng rỗng thông chẳng có hiện hữu tự tính. Trước nhất bạn nhận chỉ giáo trong các bộ luận thích hợp từ một vị thầy tâm linh. Do từ đó bạn đạt được sự lí hội thông hiểu từ các tụng của các bản văn. Đây là sự lí hội thông hiểu do bởi lắng nghe. Kết quả là do bởi sự điều tra kiên nhẫn và sự chiếu soi lập đi lập lại từ đó sinh khởi một nhận thức chắc chắn nhờ ở sự chiếu soi. Điều này đem đến kết quả một sự lí hội thông hiểu tri kiến tất cả các thực thể đều rỗng thông chẳng có hiện hữu tự tính (all entities are devoid of intrinsic existence).

Bây giờ để đạt được sự chắc chắn toàn hảo của tri kiến, điều chắc chắn cần thiết là có sự trợ giúp của thiền tịnh chỉ (meditative concentration). Khi tâm có một chút tính an định (little stability) -- hoặc khả năng của tịnh chỉ chuyên nhất cảnh tính (capacity of single-pointed concentration) -- thì bạn vẫn có thể không chắc tìm kiếm xác định được một cách thâm sâu sự chẳng có bản chất tự tính của tất cả các thực thể lâu dài hơn một sát na (a fleeting instant). Thế nên bạn cần sự trợ giúp của tịnh chỉ (concentration). Với điều đó, bạn cuối cùng đạt đến sự lí hội thông hiểu do bởi thiền định, đặt tiêu điểm trên tính không, và nó thì an định (stable).

Điều này đã được thảo luận trong các giải thích về Tư Lương Đạo (Path of Preparation). Trong suốt bốn giai đoạn nối tiếp của Tư Lương Đạo, hiện tướng nhị nguyên đối đãi trở thành tăng gia vi tế. Cuối cùng, vào thời điểm khởi đầu của thực chứng tính không trên Kiến Đạo (the Path of Seeing), tất cả các hiện tướng nhị nguyên đối đãi, dù vi tế nhất, đều hoàn toàn biến mất. Trong trường hợp đó, tương tự nước rót vào nước, có duyên hội xuất hiện một trải nghiệm chẳng có khả năng xét đoán phân biệt giữa chủ thể và đối tượng.

Bằng cách đào luyện thật chứng đó, ở thời điểm cuối xuất hiện kim cương chính định (vajropamasamadhi:

diamond-like concentration; tịnh chỉ tương tợ kim cương) trên Tu Đạo (Path of Meditation). Kim cương chính định đó tác động như là thuốc giải đối với các che lấp trí tuệ (sở tri chướng), và nhất thiết trí (omniscience wisdom) sinh khởi. Chừng nào bạn chưa được tỉnh thức hoàn toàn, khi thật chứng thiền định vô niệm nhị nguyên đối đãi duyên hội xuất hiện, tất cả các cấu trúc của tưởng phân biệt đều được tịch tĩnh. Nhưng hiện tướng nhị nguyên đối đãi trở lại khi bạn đứng dậy ra khỏi thiền. Tuy nhiên một khi nhất thiết trí sinh khởi, tất cả các cấu trúc của tưởng nhị nguyên đối đãi biến mất, và chúng chẳng bao giờ duyên hội xuất hiện trở lại. Kết quả là các hành tướng / thuộc tính của đạo quả viên mãn của đạo lộ tỉnh thức sinh khởi.

35. *Cũng như ngọc như ý và cây như ý thoả mãn tất cả các mong cầu, trong cùng cách thức hình ảnh của đấng Tối Thắng được xem là [làm viên mãn tất cả các mong cầu, được động cơ] bởi [nhu cầu của] các đệ tử và các thệ nguyện [của bậc Tỉnh Thức].*

Về tỉnh thức hoàn toàn, tâm không chuyển đổi chút nào do các động niệm và dụng công. Tuy nhiên, do phúc đức của các đệ tử và các thệ nguyện vị tha trước kia của chính đấng Giác Ngộ, thân của một vị Tối Thắng hiện ra tức thời đối với các đệ tử trong các cõi thuần tịnh và

bất tịnh. Thân xuất hiện một cách vô dụng công, do năng lực của cầu nguyện.

36. Khi một nhà thần chú chuyên trị chất độc từ trần sau khi hoàn thành một thanh gỗ được chú nguyện, nó hoá giải các chất độc và các thứ tương tự, ngay cả một thời gian dài sau khi ông từ trần.

Tỉ dụ, một nhà thần chú chuyên trị chất độc chế tạo một thanh gỗ thuốc, bằng năng lực cầu nguyện của tự thân, mặc dầu từ trần đã lâu nhưng nếu bạn tôn kính lễ thanh gỗ thuốc đó, nó sẽ vẫn giải hết các chất độc và các thứ.

37. Cũng tương tự, "thanh gỗ thuốc" của thân của Đấng Tối Thắng được tạo thành theo các bồ tát hạnh; và dầu Bồ tát đã từ trần, ngài vẫn hoàn thành tốt đẹp các công trình cần thiết.

Cũng vậy khi thanh gỗ thuốc [nghĩa là thân] của Đấng Tối Thắng được tạo thành hoà hợp với các hành nghiệp của các Bồ tát, tất cả các hành hoạt đều được thực hiện mặc dầu Bồ tát đã từ trần. Các hành hoạt này đều được hoàn thành không cần dụng công.

38. Nếu một bậc Giác Ngộ không có tâm hữu niệm phân biệt, làm thế nào tôn kính một vị như thế có kết

quả? Bởi vì giáo pháp dạy rằng giá trị thì như nhau bất kể bậc Giác Ngộ hiện diện hoặc từ trần.

Bởi vì sự phân biệt hữu niệm hoá (conceptualizing) đã biến mất khỏi tâm Như Lai, làm thế nào tôn kính một bậc như thế có thể ích lợi? Đó là vì tôn kính một vị Phật trong khi vị đó hiện diện trên trái đất cũng như tôn kính xá lợi của một vị Phật sau khi vị Phật nhập niết bàn đều có giá trị như nhau và sinh lợi ích.

39. *Bất kể sự tôn kính đó hiện hữu theo quy ước thế tục hoặc trong tính thật tại, kinh điển khẳng định rằng có hiệu quả lợi ích. Tỉ dụ , nó thì tương tự kết quả của sự tôn kính một vị Phật hiện hữu thực hữu.*

Nhà Trung Quán: Tôi chủ trương rằng phúc đức tự nhiên tăng thêm (accrues) do từ tôn kính một bậc Giác Ngộ hiện hữu chỉ thuần quy ước thế tục. Bạn khẳng định rằng phúc đức thì hiện hữu thực hữu. Cũng thế, chúng tôi đồng ý rằng có lợi ích trong sự tôn kính một vị Phật đã nhập Niết Bàn. Tỉ dụ các bạn Duy Thực tin rằng tôn kính một vị Phật hiện hữu thực hữu thì đem lại kết quả lợi ích. Tôi tin rằng các phúc đức tương tợ huyễn tượng đó đều được tự nhiên tăng thêm do tôn kính một vị Phật tương tợ huyễn tượng. Nhưng chúng

tôi đồng ý rằng sự tôn kính như thế đem lại kết quả lợi ích.

Chú thích 3 -- Ngã, vô ngã

Ngài Nguyệt Xứng trong "Luận giải về Bốn trăm tụng của ngài Thánh Thiên" viết:

"Ở đây "ngã" là một hiện-hữu tự-tính (svabhava) của các hiện tượng, đó là, không tùy thuộc vào cái khác. Sự phi hiện-hữu của ngã này là vô-ngã. Vô ngã này được thực chứng hai lần xuyên qua một phân chia thành con người và các hiện tượng (khác) -- một vô ngã của các nhân thể và một vô ngã của các hiện tượng (khác) [nhân ngã và pháp ngã]."

(trích J.Hopkins. Meditation on

Emptiness -- trang 637)

Chú thích 4 -- Cấu trúc của tưởng

(trích từ Đức Đại Lai Lạt Ma. Trung Đạo. Chánh tín căn cứ trong suy lí. Bài 3. Phân tích Ngã và Vô Ngã)

Nói tổng quát khi chúng ta gặp những thuật ngữ như cấu trúc của tưởng hữu niệm (conceptual elaboration) chúng ta cần nhớ trong tâm trí rằng chúng có các nghĩa khác nhau theo các ngữ cảnh khác nhau. Tỉ dụ, **cấu trúc của tưởng hữu niệm** có thể quy chiếu về chấp thủ vào hiện hữu có tự tính, nhưng nó cũng có thể quy chiếu tới đối tượng được cấu trúc một cách hữu niệm của sự chấp thủ như thế. Các đối tượng được hữu niệm hoá, được cụ thể hoá như thế không hiện hữu ngay cả trên phương diện quy ước thế tục, và chính những cấu trúc của tưởng hữu niệm này chúng là đối tượng của phủ định trong thiền định tính không.

(Conceptual laboration, for example, can refer to grasping at inherent existence, but it can also refer to the conceptually constructed object of such grasping. Such conceptualized, reified objects do not exist even on the conventional level, and it is these conceptual elaborations that are the object of negation in emptiness meditation)

Cấu trúc của tưởng (Elaboration) cũng có thể quy chiếu về khái niệm những sự vật đều rỗng thông (chân không diệu viên); tính không, như chúng ta sẽ thảo luận sau này, thì chỉ liên lạc trong tương quan tới các sự vật

rỗng thông, và cái nền tảng trên đó tính không được xác định phải chính nó hiện hữu.

*(**Elaboration** can also refer to the conception of things that are empty; emtiness as we will discuss later, is only coherent in relation to empty things, and the basis upon which emptiness is determined must itself exist)*

Cấu trúc của tưởng cũng có thể quy chiếu đơn giản về hiện hữu. *(**Elaboration** can also refer simply to existence)*

Sau cùng nói đến, chúng ta tìm thấy thuật ngữ cấu trúc của tưởng trong ngữ cảnh gọi là **cấu trúc của tưởng về tám cực đoan: sinh và diệt, đoạn và thường, đi và đến, và một và khác**. Thế nên thuật ngữ cấu trúc của tưởng có thể nói về nhiều sự-sự vật-vật.

Trong ngữ cảnh ở đây, *cấu trúc của tưởng hữu niệm* quy chiếu về tâm chấp thủ vào hiện hữu có tự tính của các hiện tượng. Khi ngài Long Thọ viết ở đây rằng cấu trúc của tưởng hữu niệm này "chấm dứt xuyên qua tính không", ngài ý nói rằng trí tuệ thực chứng tính không—và không phải chính tính không – chống lại một cách trực tiếp cách thế thông hiểu về chấp thủ.

(In the context here, conceptual elaboration refers to the mind that grasps at the inherent existence of phenomena. When Nagarjuna writes here that this conceptual elaboration "ceases through emptiness" , he means that the wisdom that realizes emptiness – and not emptiness itself – counters directly the mode of apprehension of grasping).

*Ignorance **grasps at** the inherent existence of all phenomena, whereas the wisdom realizing emptiness **negates** the inherent existence of phenomena)*

*[*Chú thích của dịch giả bản Anh ngữ, Thupten Jinpa – Trong cách chia thành hai về đối tượng của phủ định -- đối tượng của phủ định của con đường tu tập và đối tượng của phủ định của tiến trình suy lí -- cấu trúc của tưởng trong hình thức của chấp thủ vào hiện hữu xác thực thì đa số là đối tượng của phủ định của con đường tu tập. Sự cấu trúc của tưởng như thế là một trạng thái tinh thần, đó là lí do được nói nơi đây rằng, chính là sự **thực chứng** tính không, và không phải chính tính không, dẫn tới sự diệt tận]*

Vô minh **chấp thủ vào** hiện hữu có tự tính của tất cả các hiện tượng, trong khi đó trí tuệ thực chứng tính không **phủ định** hiện hữu có tự tính của các hiện tượng.

*(Ignorance **grasps at** the inherent existence of all phenomena, whereas the wisdom realizing emptiness **negates** the inherent existence of phenomena)*

Cả hai đặt tiêu điểm trên cùng một đối tượng, nhưng chúng tương quan với đối tượng theo cách thức đối nghịch nhau rõ rệt. **Như vậy, chính là do thực chứng tính không mà sự chấp thủ bị xoá bỏ.**

[http://hoagiacngo.com/Mtrungdaochanhtindhp3.html]

Chú thích 5 -- Awareness

1.1. Awareness thông thường có nghĩa là nhận biết sáng tỏ /tính biết /tính giác -- knowing hoặc --being aware , và trong ngữ cảnh phật học thì từ gốc Sanskrit là –Vidya (tính giác).

1.2. Vidya (tính giác) có mấy nghĩa chính:

1. as a general term encompassing all experiences of consciousness and mental events : thuật ngữ tổng quát bao gồm tất cả các kinh nghiệm của thức và các tiến trình tâm ý

2. as intelligence or mental aptitude: thông tuệ hoặc khả năng tâm ý.

3. as a science or knowledge-based discipline: một khoa học hoặc chuyên ngành về nhận thức học.

4. as a pure awareness: thanh tịnh giác (bản giác, …)

1.3. Giác: có nhiều nghiã. || Nghĩa V: Tên gọi chung của tâm và tâm sở. Đây là cái biết của tâm, tâm sở khi duyên theo cảnh (đối tượng)

[Phật quang Đại Từ Điển.Thích Quảng Độ dịch, in năm 2000, trang 1936]

1.4**.** ***Awareness****: the original state of mind, fresh, vast, luminous, and beyond thought.*|| =Viên minh giác chiếu: trạng thái khởi nguyên của tâm, tươi tắn, mênh mông, quang minh (= phát sáng), và vượt ngoài niệm tưởng (=vượt ngoài tâm niệm)

1.5**.** ***Awareness:*** *On the subtlest level, awareness in the form of wisdom can be associated with colors, forms and even energies and subtances, such as the subtle neurotransmitter red and white drops in the subtle body.*

More usually, awareness is differentiated from the material realm, and a complex mind-matter dualism is sustained as a way of keeping mindful of the elusive nature of reality, ever resisting the naïve reductionism of dogmatic theorists.

(The Tibetan Book of the Dead. Translated by R.A.F. Thurman. 1994.)

Tạm dịch: Viên minh giác chiếu / Tính giác / Nhận biết sáng tỏ/ Tính biết: Ở trên mức độ vi tế nhất, viên minh giác chiếu trong sắc tướng của trí tuệ bát nhã có thể đi với những màu sắc, những hình tướng, và ngay cả những năng lượng và những chất liệu, tỉ dụ những giọt vi tế tín hiệu thông chuyển thần kinh màu đỏ và trắng trong thân vi tế.

Gần như luôn luôn, viên minh giác chiếu thì được phân biệt:

(1) cách tuyệt cõi vật chất,

(2) và cách tuyệt một chủ nghĩa nhị nguyên đối đãi có cả phức hợp tâm-chất liệu được hỗ trợ như là một cách quan tâm đến cái tính chất không sao hiểu nổi của thật tại,

(3) và viên minh giác chiếu luôn luôn được phân biệt chống lại chủ nghĩa thu giảm ngây thơ của những lí thuyết gia theo chủ nghĩa giáo điều.

Chú thích 6 -- Types of awareness:

1. cognizing consciousness (or valid cognizer)

1.1. direct valid cognizer

1.1.1. sense direct valid cognizer

1.1.2. mental direct valid cognizer

1.1.3. yogic direct cognizer

1.2. inferential valid cognizer

1.2.1. inference through the power of the fact

1.2.2. inference through renown

1.2.3. inference through example

1.2.4. inference through scripture

2. non-cognizing consciousness (or non-valid consciousness)

2.1. correct assumption

2.2. doubt

2.2.1. doubt tending toward the fact

2.2.2. equal doubt

2.2.3. doubt not tending toward the fact

2.3. wrong consciousness

2.4. appearing but not ascertained

(Jeffrey Hopkins. Meditation on

Emptiness. p. 702)

Chú thích 7 -- Quan Điểm Trung Quán Hệ Quả / Cụ Duyên về Ba Tính (Meditation on Emptiness -- p. 391-392)

Các nhà Trung Quán Hệ Quả / Cụ duyên nói rằng Đức Phật dạy rằng các tính viên-thành-thật (thouroughly established nature) và tính y-tha-khởi (dependent nature) hiện-hữu thực-hữu để vượt qua sự sợ hãi đột ngột của những người không thể hiểu một tính không hoặc một hiện tượng vô thường không thể hiện- hữu thực-hữu nhưng vẫn hiện-hữu. Theo các nhà Trung Quán Hệ Quả, căn cứ trong tư tưởng Phật là hiện- hữu

quy ước thế tục của tất cả các hiện tượng, bởi vì các đối tượng được giả-thiết bởi các mệnh- danh và các tâm-niệm (imputed by terms and thoughts), không thể nào tìm thấy được ở trong các căn cứ của giả-thiết, nhưng hiện-hữu một cách quy ước thế tục….

Trong hệ thống Trung Quán Hệ Quả, sự chẳng có hiện-hữu tự-tính là biểu-ngữ thuộc-tính (predicate) của tính y-tha-khởi (cũng chính) là tính viên-thành-thật của chúng, xuất hiện trong tri nhận trực tiếp hiện-hữu đúng như nó thật sự là (= thật-tướng)

(In the Prasangika system, the absence of inherent existence as a predicate of dependent phenomena is their thouroughly established nature, appearing in direct perception to exist the way it actually does)

Tính không chẳng phải là một cõi biệt lập với thế giới của các đối tượng nhưng là phẩm tính cao nhất của chúng….

Bởi vì trong hệ thống Trung Quán Hệ Quả tính không -- sự chẳng có mặt của hiện-hữu tự-tính (inherent existence; svabhavasiddhi) là bản-tính (nature;

svabhava) của tất cả các hiện tượng, nhưng không nên nghĩ rằng tất cả các ý nghĩa của bản-tính (svabhava)

đều bị bác. Bản-tính có nghĩa là hiện-hữu tự-tính thì bị bác bỏ, nhưng bản-tính có nghĩa là bản tính rốt ráo (final nature) hoặc chỉ là "tướng trạng" ("character"), tỉ dụ tướng trạng nóng và cháy của lửa thì đều không bị bác bỏ.

(ĐHP -- Đại ý, tự tính hiểu theo hiện-hữu tự-tính (svabhavasiddhi) nghĩa là mọi thành tựu (siddhi), mọi thành tạo (products) …vốn có ngã tính, có tính độc lập, không bị biến dịch thì bị bác bỏ. Tự tính hiểu theo tướng trạng, chất thể thì không bị bác (có chức năng, hoạt dụng). Tự tính hiểu theo tính rốt ráo, như Tự tính Phật, Tự tính Di Đà, Tính Phật, … thì không bị bác).

Tính rốt ráo mà các hữu tình bình thường tưởng tượng trong các tướng y-tha-khởi (dependent phenomena) là một hiện-hữu tưởng-tượng (imaginary; tướng biến-kế-chấp), nhưng đối với một vị Phật thì tính rốt ráo hiện hoạt (actual final nature) là một tính viên-thành-thật. Tuy nhiên điều này không có nghĩa là có hai cách nhìn vào tướng y-tha-khởi, một trong đó một tướng y-tha-khởi chính nó trở thành một tướng biến-kế-chấp và một cách khác trong đó nó trở thành tướng viên- thành-thật. Nói khá đúng hơn là, tính rốt ráo trong quy chiếu với một hữu tình chưa được giảng dạy (untutored being) là một tướng y-tha-khởi bởi vì người này nhận thức hiện-

hữu tự-tính của các tướng y-tha-khởi là thật (to be real), và tính rốt ráo quy chiếu tới một vị Phật là tính viên-thành-thật bởi vì một vị Phật liên tục nhận thức sự chẳng có hiện-hữu tự-tính là tính thật-tại của các đối-tượng.

Chú thích 8 -- Nhà Duy Thức (trích J. Hopkins. Meditation on Emptiness)

1. Các nhà Duy thức Kinh điển là học phái phật giáo duy nhất chấp thuận tám thức: năm thức giác quan, ý thức, một tâm bị nhơ nhuốm phiền não với chủ trương hữu ngã (Skt. klishtamanas = ý = mạt na) và một tạng thức (Skt. alayavijnana = thức alaya = thức a lại da). Những nhà Duy thức Lí luận và các học phái phật giáo khác chủ trương chỉ có sáu thức với vài chức năng của thức thứ bảy và thức thứ tám do ý thức (=thức thứ sáu) đảm nhiệm.

Định nghĩa của một nhà Duy thức là: một người kính trình học giới thẩm định các kết luận cuối cùng của họ trong nghiên cứu giáo pháp phật giáo mà họ sử dụng lí luận để bác bỏ các đối tượng đối ngoại, và họ đề khởi rằng những hiện tượng duyên khởi, tỉ dụ tâm thức, hiện hữu thực hữu.

The Chittamatra Followers of Scripture are the only Buddhist school to accept eight consciousnesses: the five sense consciousnesses, a mental

consciousness, a mind afflicted with egoism (Skt. klishtamanas) and a mind-basis-of-all (alayavijnana). The Chittamatra Followers of Reasoning and all other Buddhist schools assert only six consciousnesses with some of the functions of the seventh and eighth being performed by the mental consciousness.

The definition of a Chittamatrin is: A person propounding Buddhist tenets who uses reasoning to refute external objects and who asserts that dependent phenomena, such as consciousness, truly exist.

(Jeffrey Hopkins. Meditation on

Emptiness.Wisdom, 1996. trang 367)

2. Các nhà Duy Thức (Chittamatrins; Mind-Only-ists) được gọi như thế bởi vì họ chủ trương rằng tất cả các hiện tượng đều có bản chất hoặc thực thể của tâm [Họ cũng được gọi Vijnanavadins (các nhà Duy Thức) và Vijnaptivadins (các nhà Thi Thiết)]. Điều này không đồng nhất với chủ trương rằng tất cả các hiện tượng đều là tâm bởi vì các tâm là những chủ thể quan sát của các

đối tượng, và nếu tất cả các hiện tượng đều là tâm, [vậy thì] các hòn đá và các thứ sẽ có các đối tượng của sự quan sát -- một cách vô lí. Nói đúng hơn, cũng như các đối tượng chiêm bao đều không là tâm, tâm tri nhận chúng nhưng cũng không là các thực thể cách biệt với tâm, thế nên các đối tượng của thế giới đều không là các thức, các thức tri nhận chúng nhưng cũng không là các thực thể cách biệt với các thức đó…Chỉ có tâm là cốt lõi chính của các giáo pháp Duy Thức; đối với họ nó có nghĩa là không có các đối tượng là các thực thể bên ngoài đối với một thức tri nhận (Mind-only is the very core of the Chittamatrin teachings; for them it means that there are no objects which are entities external to a perceiving consciousness) .

TU TẬP TRÍ TUỆ SIÊU VIỆT
theo con đường bồ tát của Tịch Thiên
Tính xác thực của Đại Thừa (Bài 6)

[*Tu Tập Trí Tuệ]

Tạo lập các nguyên nhân để có hạnh phúc

Ngài Nguyệt Xứng phát biểu trong Nhập Trung Đạo rằng toàn thể thế giới của các hữu tình và các môi sinh của họ đều là kết quả của các nhân và các duyên. Ngài đang đặc biệt nói đến các nhân và các duyên tạo thành nghiệp của các hữu tình. Mỗi cá nhân xuất hiện trên đời, và mỗi cá nhân tan hoại và chấm dứt hiện hữu, và nếu chúng ta theo giòng tương tục các nhân và các duyên của chúng, chúng ta tìm thấy về căn bản chúng khởi đi từ nghiệp, bất kì tích cực hoặc tiêu cực. Nghiệp có căn nguyên trong ý định (intention: tư) và động cơ (motivation), thế nên trong hiệu quả nó đều đi từ trạng thái tâm trí của mỗi cá nhân. Từ một trạng thái kỉ luật và an tĩnh của tâm, các kết quả an vui và tích cực tự nhiên theo sau, và từ một động cơ và trạng thái của tâm tiêu cực, vô kỉ luật, các trải nghiệm đau đớn và đau khổ bất như ý theo sau. Bởi vì điều này, Đức Phật đã khẳng định trong nhiều bản kinh rằng tâm là tạo chủ của tất cả các hữu tình và của sinh tử luân hồi; tâm cũng là tạo chủ của niết bàn. Thế nên một trong các nghĩa, tâm là tạo chủ của cả luân hồi và niết bàn.

Tất cả các cá nhân đều giống nhau, mỗi người trong chúng ta đều theo bản năng tìm kiếm hạnh phúc và trốn tránh đau khổ. Cách thức để hoàn thành ước vọng này là xuyên qua tìm kiếm các nhân và các duyên tăng trưởng và nâng cao hạnh phúc của chúng ta và loại bỏ

các yếu tố gây ra đau khổ và đau đớn. Đây chính là tinh hoa chân thực của thực hành Chánh Pháp.

Trạng thái hiện thời của tâm chúng ta -- vui vẻ, bực bội, hoặc các thứ -- dĩ nhiên tùy thuộc vào nhiều yếu tố, gồm cả các điều kiện thể chất, tỉ dụ kiệt sức hoặc thư giãn. Tuy nhiên nhiều tiến trình tâm niệm của chúng ta không chủ yếu tùy thuộc vào các điều kiện sinh lí. Thế nên về phương diện tối hậu, bằng cách tạo ra một sự chuyển hoá nội tâm, chúng ta ảnh hưởng vào sự thay đổi về ham muốn trong trạng thái tâm của chúng ta.

Khi chúng ta nói về tâm hoặc tâm thức, chúng ta không nên quan niệm nó là một thực thể độc khối (monolithic entity). Cũng như vật chất có nhiều loại khác nhau, cũng có nhiều loại tâm thức khác nhau trong thế giới nội tâm của chúng ta; có những tập khí, trạng thái tinh thần, các tiến trình tâm niệm khác nhau và các thứ. Trong trường hợp của các đối tượng vật chất ngoại giới, chúng ta công nhận rằng có các thứ lợi ích, và các thứ tác hại, và căn cứ trên sự phân biệt của chúng ta, chúng ta tránh tiếp xúc với các chất liệu tác hại trong khi sử dụng và tăng trưởng tiềm năng của các chất liệu tích cực. Cũng vậy, trong trường hợp thế giới nội tâm của chúng ta -- bằng cách chọn lựa từ nhiều trạng thái tinh thần khác nhau của chúng ta -- chúng ta có thể nâng cao

khả năng và tiềm năng của các trạng thái này của tâm, chúng ta không những sẽ chỉ kiến tạo một cảm thức tức thời tĩnh lặng, nhưng cũng sẽ sinh khởi những trạng thái tâm trí hạnh phúc hơn, tích cực hơn, và an tĩnh hơn trong tương lai.

Một số loại tâm niệm và cảm xúc, khi chúng sinh khởi, tức thời gây ra một sự nhiễu loạn, làm phiền não tâm chúng ta và tạo nên một bầu không khí tiêu cực. Trong chính những tâm niệm và cảm xúc khởi đầu tạo nên một cảm giác hạnh phúc và lạc thú, nhưng cuối cùng chúng vẫn có thể thực sự phá hoại. Thế nên điều quan trọng là cần phân biệt đúng đắn giữa các trạng thái tinh thần tác hại và các trạng thái tinh thần ích lợi thực sự.

Giữa những thứ lợi ích, chúng ta phải phân biệt giữa các hiệu quả lợi ích dài hạn và ngắn hạn. Khi hai loại này xung đột với nhau, chúng ta nên xem các hiệu quả dài hạn quan trọng nhiều hơn. Có các trạng thái của tâm khởi đầu tạo nên những bất an, không hạnh phúc hoặc không vui. Tuy nhiên, bằng cách bình tĩnh và đối diện chúng -- trải nghiệm các thử thách do chúng đem đến -- những tình huống này cuối cùng có thể tạo nên những trạng thái tâm hạnh phúc và ổn định hơn. Thế nên có khả năng so sánh các hiệu quả dài hạn và ngắn hạn là một điều quan trọng. Với tuệ quán như thế chúng ta có

thể tăng trưởng các trạng thái tâm tích cực, sản sinh những hiệu quả lợi ích dài hạn.

Khi chúng ta nói về các hành nghiệp và các trạng thái tâm cần được nâng cao và cần được loại bỏ, chúng ta phải chọn lọc và tìm cách thực hiện công việc này một cách thông minh. Khả năng lưu xuất tuệ quán này được gọi là **tính nhận biết phân biệt** (discriminating awareness). Trong thực tế, đây là một đặc điểm nổi bật của con người. Mặc dầu tất cả các hữu tình đều giống nhau trong bản năng mong cầu sống hạnh phúc và vượt tránh đau khổ, loài người có một khả năng lớn lao hơn để suy nghĩ theo phương diện các hệ quả dài hạn và ngắn hạn. Bởi vì điều này, loài người có một khả năng tưởng tượng lớn lao hơn và thế nên một khả năng lớn lao hơn để hoàn thành sở nguyện của họ để tìm kiếm hạnh phúc và tránh né đau khổ.

Giữa các loại tính nhận biết phân biệt, quan trọng nhất là loại thâm nhập bản chất tối hậu của tính thật tại -- sự thật chứng tính không. Chúng ta có thể sử dụng nhiều yếu tố để tăng trưởng trí tuệ này, gồm có, quan trọng nhất, sự nghiên cứu các kinh điển đúc kết triết lí tính không. Đây là điều chúng ta đang làm trong quyển sách này.

Hai nền văn hoá tri thức

Nói tổng quát, chúng ta có thể nói ở Đông Phương các triết gia chăm chú vào lí hội thông hiểu bản chất thế giới đối nội. Điều này đặc biệt đúng với truyền thống Phật giáo. Truyền thống khoa học Tây Phương nói chung dường như nhấn mạnh hơn vào điều tra thế giới đối ngoại. Do điều này, chúng ta có thể nói về Đông Phương và Tây Phương theo phương diện hai nền văn hoá tri thức dị biệt, ở điểm nhấn mạnh đến sự dị biệt liên quan đến tìm kiếm khám phá các thế giới đối nội và đối ngoại. Là con người, chúng ta cần cả hai.

Ở Đông Phương, mặc dầu có khoa học và kĩ thuật, chúng không tăng trưởng trọn vẹn và vẫn còn ở thời kì mở đầu. Cũng vậy, ở Tây Phương có các ngành khác nhau về tâm lý học, nhưng bởi vì văn hoá tri thức nhấn mạnh vào sự khám phá thế giới đối ngoại, môn học tâm lí học vẫn còn ở giai đoạn mở đầu. Thế nên, ở Đông Phương chúng ta cần tăng trưởng khoa học và kĩ thuật nhiều hơn, thì ở Tây Phương cũng có nhu cầu tăng trưởng thêm nữa sự lí hội thông hiểu tâm, tâm thức, và bản ngã.

Thế nên một số người Tây Phương có các quan tâm học vấn vào các tôn giáo Đông Phương. Sự quan tâm này

phát khởi không hẳn do tìm kiếm một đạo lộ tâm linh, nhưng nói đúng hơn là một cuộc điều tra một sự vật như là một đối tượng của tìm hiểu muốn biết. Tôi nghĩ rằng điều này rất lành mạnh, bởi vì bằng cách nghiên cứu các quan điểm của các người khác, chúng ta có khả năng khám phá các toàn cảnh khách quan mới mẻ và đổi mới trên thế giới, trong đó có đời sống của chính chúng ta.

*GIẢI THÍCH

Tính xác thực của Đại Thừa và Tính Không.

Bây giờ chúng ta tiếp tục với bản văn của chúng ta, từ tụng 40. Đây là phần mở đầu tiết mục ngài Tịch Thiên nói về tính cần thiết thật chứng tính không để đạt giải thoát cách tuyệt sinh tử luân hồi, nhưng không nói về giác ngộ hoàn toàn. Liên quan đến cách đọc các tụng này, hai bản giải thích của Tây Tạng có dị biệt, dẫn đến dị biệt trong cách phân chia tiết mục.

Khenpo Kunpal phát biểu trong bản giải thích của ngài rằng khởi từ điểm này trở đi, sự nhấn mạnh chính yếu là để chứng minh tính chính xác (validity) hoặc tính xác thực (authenticity) của các kinh điển Đại Thừa. Trái lại,

bản giải thích của Minyak Kunso nói rằng sự nhấn mạnh là để chứng minh chủ đề rằng dù chỉ để đạt giải thoát cách tuyệt luân hồi, thật chứng tính không là cốt yếu, không có không được. Như thế hai ngài nhận thức các điểm nhấn mạnh khác nhau, dĩ nhiên sẽ diễn dịch khác nhau.

Mở đầu, một biện luận khai mở trình bày học phái Trung Quán nhấn mạnh đặc biệt về thật chứng tính không. Ngài Tịch Thiên trình bày câu hỏi của người đối luận "Bởi vì có thể đạt giải thoát cách tuyệt luân hồi bằng thiền định và lí hội thông hiểu bản chất của bốn chân lí cao quý, chúng ta cần gì đến thật chứng tính không?

40. [Nhà Tiểu Thừa] Giải thoát đến từ lí hội thông hiểu Bốn Chân Lí Cao Quý, vậy tri nhận tính không có mục đích gì?

[Nhà Trung Quán] Bởi vì một bản kinh khẳng định rằng không có Giác ngộ khi không có đạo lộ này.

Ngài Tịch Thiên trả lời câu hỏi này bằng biện luận trong các kinh điển chính Đức Phật tuyên bố không có đạo lộ tính không, dù chỉ muốn đạt tự do cách tuyệt sinh tử luân hồi, cũng không có khả năng. Các kinh

điển ngài Tịch Thiên nói đến ở đây là các kinh bát nhã Đại Thừa.

Trong các kinh bát nhã, Đức Phật khẳng định rằng chúng ta không có khả năng đạt tự do trong khi còn chấp thủ các hiện tượng là hiện hữu thực hữu. Ngài khẳng định là dù chỉ ở mức đạt niết bàn, hoặc diệt tận đau khổ, thật chứng tính không là tinh yếu. Tuy nhiên biện luận này được căn cứ trên sự xem là các kinh điển Đại Thừa là giáo pháp xác thực của Đức Phật.

Các truyền thống Phật giáo khác, tỉ dụ Tiểu Thừa, luận bác tính xác thực của các kinh điển Đại Thừa là những lời của Phật. Thế nên ngài Tịch Thiên nhấn mạnh đặc biệt biểu thị các kinh điển Đại Thừa là giáo pháp xác thực của Đức Phật. Thế nên, trong tụng kế tiếp, ngài Tịch Thiên nêu lên nghi vấn của người đối luận về tính xác thực của các kinh điển Đại Thừa.

41. [Nhà Tiểu Thừa] Đại Thừa thì không được chứng tỏ là xác thực.

[Nhà Trung Quán] Kinh của bạn được chứng tỏ là xác thực theo cách nào?

[Nhà Tiểu Thừa] Bởi vì nó được chứng tỏ là xác thực bởi cả hai bên chúng ta.

[Nhà Trung Quán] Vậy từ khởi đầu bạn đã không chứng tỏ nó xác thực.

Ngài Tịch Thiên trả lời bằng cách nêu lên một câu hỏi, "Nhưng làm thế nào bạn chứng tỏ truyền thống của chính bạn là xác thực?" Các nhà Trung Quán đang nêu ra điểm chủ yếu ở đây rằng ngay cả các kinh điển mà Tiểu Thừa xem là chính xác (valid) cũng không thể chứng tỏ được là xác thực ngay từ khởi đầu (cannot be authenticated right from the start). Các vị đối luận trả lời điểm này bằng cách chỉ rằng trong trường hợp các kinh Tiểu Thừa, cả hai bên đều chấp thuận tính chính xác của chúng, trong khi đó trong trường hợp các kinh Đại Thừa, nhà Tiểu Thừa biện luận tính chính xác của nó. Các nhà Trung Quán trả lời bằng tuyên bố rằng điều này tỏ rõ rằng tính xác thực của các kinh Tiểu Thừa thì không là tự chứng tỏ, bởi vì nó không được chứng tỏ xác thực ngay từ khởi đầu. Điều đó nghĩa là, chắc chắn Tiểu Thừa phải có vài căn cứ dựa vào để họ chấp thuận tính chính xác của kinh điển của họ.

Cũng theo cách đó, ngài Tịch Thiên tiếp tục trong tụng kế tiếp, nếu bạn xem xét các lí do tại sao tôi tín nhiệm kinh điển Đại Thừa là chính xác, kết quả là bạn sẽ cũng bị bó buộc chấp thuận tính chính xác của chúng.

42. Hãy thể hiện tín thành và tôn kính với Đại Thừa như khi bạn thể hiện với Tiểu Thừa. Nếu một sự vật là đúng thực bởi vì nó được chấp thuận bởi hai bên khác nhau, vậy thì các kinh Veda và các học phái tương tự [học phái Vaisesika của triết học Nyaya] sẽ cũng là đúng thực.

Nếu bạn vẫn cả quyết biện luận rằng bởi vì cả hai bên -- Tiểu Thừa và Đại Thừa -- đều đồng ý chấp thuận tính chính xác của các kinh Tiểu Thừa, và thế nên chúng có thể được xem là chính xác và xác thực, vậy thì theo cách biện luận này, bạn cũng sẽ phải chấp thuận chân lí của, tỉ dụ giáo pháp Veda, bởi vì sẽ luôn luôn có hai bên cùng cương quyết tin tưởng tính xác thực của chúng.

Ngài Tịch Thiên nói tiếp trong tụng kế tiếp rằng nếu, chỉ vì có người luận bác tính chính xác và xác thực của các kinh điển Đại Thừa, điều này cho thấy có đủ lí do để chất vấn tính chính xác của họ, kết quả là chúng ta cũng sẽ phải chất vấn tính chính xác của kinh điển Tiểu Thừa.

43. Nếu bạn chống đối vì cho rằng các kinh điển Đại Thừa bị tranh luận, kết quả là bạn bác bỏ các kinh điển của chính bạn bởi vì các nhóm dị giáo luận bác chúng

và bởi vì các người Phật giáo và các người khác luận bác các phần của các kinh điển của bạn.

Chắc chắn là sẽ luôn luôn có những người Phật giáo và ngoài Phật giáo sẽ tranh luận về tính chính xác của một số kinh điển Tiểu Thừa. Có một số người tranh luận không có nghĩa là điều đó không đáng tín nhiệm. Nói vắn tắt, ngài Tịch Thiên luận giải rằng bất kì căn cứ nào nhà Tiểu Thừa sử dụng để chứng tỏ tính xác thực của các kinh điển Tiểu Thừa cũng có thể áp dụng vào giáo pháp Đại Thừa. Xuyên qua những luận giải này, ngài Tịch Thiên nỗ lực chứng tỏ tính xác thực của các kinh điển Đại Thừa.

Các biện luận khác cũng được trình bày để tỏ rõ tính chính xác của các kinh điển Đại Thừa. Tỉ dụ, ngài Long Thọ khẳng định rằng, nếu giáo pháp Đại Thừa -- một hệ thống giảng dạy nhiều cấp độ, nền tảng, và đạo lộ tâm linh -- không hiện hữu, kết quả là chúng ta sẽ không thể đạt toàn giác. Chỉ đơn giản tu tập theo đạo lộ 37 phương diện của đạo lộ giác ngộ, như được giảng dạy trong các giáo pháp Tiểu Thừa thì vẫn không đầy đủ. Đạo lộ 37 phương diện là chung cho cả ba mục đích -- các sự thành tựu của thanh văn (shravaka arhat) và của các độc giác (pratyekabuddha arhat) và phật (buddhahood). Nếu có hiện hữu sự sai biệt chính yếu ở

mức độ thành quả, vậy thì một cách tự nhiên chúng ta cũng nghĩ chắc chắn có một sự sai biệt chính yếu ở mức độ nguyên nhân. Ngài Long Thọ biện luận duy chỉ căn cứ vào các giáo pháp trong kinh điển Đại Thừa mà chúng ta có thể thực sự an lập tính chính xác của đạo lộ của Phật trong tổng quát.

Phật và Ba Thân

Theo các kinh điển Tiểu Thừa, Phật Thích Ca Mâu Ni vẫn là Thái Tử Siddhartha cho tới tuổi hai mươi chín. Sau đó, ngài tu tập sáu năm thiền định, căn cứ vào lối sống giới hạnh, ngài trở thành toàn giác vào khoảng ba mươi lăm tuổi. Trong suốt 45 năm kế tiếp, sau khi ngài toàn giác, Đức Phật đã giảng dạy để hoàn tất các mong cầu của các hữu tình. Sau đó tại Kushinagara (Câu Thi Na) vào tuổi 80, Đức Phật nhập niết bàn (parinirvana). Theo các kinh điển Tiểu Thừa, Đức Phật ở thời điểm đó trực nhập chân không (nothingness), và tương tục tâm thức của ngài chấm dứt hiện hữu. Nếu điều đó là đúng, chúng ta sẽ phải chấp nhận rằng sau khi tích tập phúc đức và trí tuệ suốt ba vô lượng kiếp, thành tựu chỉ phục vụ cho các hữu tình khác chỉ thuần có 45 năm. Thay vì ở trong trạng thái hoàn toàn phi hiện hữu mà tương tục tâm thức chấm dứt -- đó là niết bàn -- cá nhân tôi sẽ

chọn có một tương tục tâm thức, mặc dù điều này nghĩa là vẫn còn trong sinh tử luân hồi.

Trái lại, các kinh điển Đại Thừa chủ trương rằng Thái Tử Siddartha, vị đã toàn giác, đã là một ứng hoá thân (nirmanakaya; the Buddha body of perfect emanation) -- và đã toàn giác rồi. Một vị như thế, trong hiện thân tự nhiên, là pháp thân (dharmakaya; the Buddha body of reality: Thân Pháp Tính của Phật). Từ trong phương trời pháp tính đó, thân phật pháp tính đảm nhiệm thọ dụng thân/ báo thân (sambhogakaya; the Buddha body of perfect resource), từ thân này một vị phật đảm nhiệm nhiều hiện thân vật lí khác nhau. Từ một quan điểm, khái niệm này về trạng thái phật có thể như là bất khả tư nghị. Tuy nhiên, từ một quan điểm khác, chúng ta sẽ thấy chúng tương quan mạch lạc rất nhiều nếu chúng ta chỉ rõ các tương quan (correlate) trong sự miêu tả trạng thái phật -- các đặc điểm, các phẩm tính của nó và các thứ, như được miêu tả trong văn chương Đại Thừa -- với tính trùng trùng duyên khởi của các nhân và các duyên, chúng sinh khởi trạng thái toàn giác. Tôi nghĩ rằng khái niệm này về trạng thái phật có sự mạch lạc nhiều hơn và nhiều ý nghĩa hơn là trạng thái phi hiện hữu được miêu tả trong các kinh điển Tiểu Thừa.

Các hiệu quả của trí tuệ

Đức Phật tuyên bố trong các kinh điển rằng một hiệu quả xuất hiện trong tương ứng với nguyên nhân của nó. Đây là nguyên lí tổng quát của tính nhân quả. Vô minh, là một nguyên nhân, bó buộc cá nhân thực hiện nhiều hành động khác nhau, cả tiêu cực và tích cực. Các hành động này lại sản sinh ra các hiệu quả nhiều phần, tỉ dụ tái sinh trong các cõi khác nhau. Ngay trong chính một tái sinh đơn biệt, cũng có các hiệu quả nhiều phần, tỉ dụ môi sinh trong đó một người được sinh ra. Có muôn vàn đa biệt giữa các hữu tình và điều này do từ sự đa biệt về các nguyên nhân và các duyên tạo nên chúng. Tất cả các hình thức hiện hữu sai biệt này đều chứa nhiều đau khổ. Như vậy, nếu một nguyên nhân tỉ dụ một tâm vô minh có thể đem đến một sự đa biệt về các hiệu quả như thế, chúng ta có thể tin các nguyên nhân của trí tuệ cũng sẽ đưa đến các kết quả nhiều phần và đa biệt. Tuy nhiên, nếu chúng ta chủ trương rằng một hiệu quả duy nhất của trí tuệ là sự thành tựu toàn giác mà chẳng có sự hoàn thành viên mãn về an sinh cho các hữu tình khác, kết quả là chúng ta có vẻ muốn nói rằng vô minh là một nguyên nhân uy lực hơn, bởi vì nó có thể sinh khởi các hiệu quả đa biệt như thế. Nói như thế là không suy xét! (This does not make much sense!)

Các nguồn gốc của các kinh điển Đại Thừa

Điều quan trọng nhất, tất cả các học phái Phật giáo đều chấp nhận nguyên lí của bốn chân lí cao quý. Các giáo pháp này về bốn chân lí cao quý đặt nền tảng cho toàn thể đạo lộ Phật giáo. Như tôi đã nói ở trên, để tăng trưởng lí hội thông hiểu trọn vẹn chân lí thứ ba, sự diệt tận, chúng ta cần căn cứ trên các giáo pháp của các kinh điển Đại Thừa. Nếu chẳng có sự giảng dạy chi tiết được ghi trong các kinh điển Đại Thừa, sự lí hội thông hiểu trọn vẹn chân lí về diệt tận không thể sinh khởi.

Chúng ta có thể cảm nghĩ là nhiều kinh điển Tiểu Thừa, tỉ dụ được ghi nhận trong Pali ngữ, đều được chấp thuận mọi thời, mọi nơi (universally) là các lời xác thực của Đức Phật, trong khi đó các kinh điển Đại Thừa đều không được chấp thuận mọi thời, mọi nơi. Chúng không ở trong các giáo pháp được kết tập trong ba đại hội kết tập kinh điển tổ chức sau khi Phật nhập niết bàn. Bạn có thể trở thành hoài nghi. Đối với quan tâm này, ngài Thanh Biện (Bhavaviveka) trả lời trong Trung Quán Tâm Quang Minh Biện Luận

(Madhyamakahrdayavrittitarkajvala; Blaze of Reasoning, Commentary on the “Heart of the Middle Way”) của ngài rằng các kinh điển Đại Thừa được tích tập và biên tập bởi các bồ tát, tỉ dụ Bồ tát Kim Cương Thủ (Vajrapani).

Nhiều kinh điển Tiểu Thừa xuất xứ từ các giảng thuyết cho đại chúng, trong khi đó các kinh điển Đại Thừa không được giảng rộng rãi trong đại chúng. Thế nên, cá nhân tôi cảm thấy các kinh điển này không thể bị phê phán thuần túy trên phương diện các tiêu chuẩn lịch sử, quy ước thế tục. Sự tiến hoá của chúng có thể cần được lí hội thông hiểu nhiều hơn trên các phương diện của một toàn cảnh khách quan ẩn mật huyền bí. Tỉ dụ, Đức Phật giảng dạy nhiều kinh điển thuộc truyền thống Kim Cương Thừa trong khi ngài đảm nhiệm tướng trạng của các vị phật thiền (assuming the form and identity of the meditational deities). Một cách tương tự, nhiều kinh điển được ghi là từ Đức Phật không nhất thiết cần được Đức Phật giảng dạy trong thời gian ngài xuất hiện là một người trên trái đất này.

Các hành giả cá nhân, do năng lực thuần thục của nghiệp, có thể có trải nghiệm linh ảnh của mandala chư phật bảo hộ và các thứ, ngay cả sau khi Đức Phật nhập niết bàn. Căn cứ trên những cơ duyên huyền bí như thế (such mystical encounters), các kinh điển có thể xuất hiện. Tới nay, có nhiều nhà khai hiển các văn bản qúy báu (treasure texts; terma). Các vị thầy này, với các phẩm đức chân chính, có thể khai hiển những bản văn được ẩn dấu trong quá khứ. Dĩ nhiên, chúng ta phải luôn luôn cẩn thận đề phòng những vị chuyên dối gạt

(charlatans). Nhưng điều mà khả hữu này chiếu soi là chúng ta không nhất thiết cần tìm kiếm nguồn gốc các tu tập Phật giáo trực tiếp tới Đức Phật lịch sử.

Tuy nhiên, các nhà học giả hiện đại tranh luận về vấn đề các văn phong trong bản văn của nhiều kinh điển Đại Thừa, tỉ dụ các kinh bát nhã, là tương đối cận hiện đại -- điều đó nghĩa là, các văn phong này không là kiểu mẫu yêu chuộng vào thời đại của Đức Phật. Thế nên, họ biện luận rằng các bản kinh này không thể được chấp thuận là xác thực (authentic). Một tỉ dụ về điều này là "Kalachakra Tantra". Tôi đồng ý rằng ngôn ngữ và văn phong bản văn có thể không phản chiếu tính nguyên thủy của các lời của Đức Phật, nhưng chúng ta có thể tin các sự khác biệt trong văn phong bản văn là kết quả từ sự khác biệt của các người kết tập. Tỉ dụ, trong Phật giáo Tây Tạng, có nhiều bản văn được khai hiển được xem là của ngài Liên Hoa Sinh (Padmasambhava). Các nhà khai hiển các bản văn này, có bối cảnh học thức và tính tình khác nhau, thế nên chúng ta thấy có tính đa biệt trong văn phong bản văn ngay cả trong các bản văn được xem là của ngài Liên Hoa Sinh. Vì điều này đúng, thế nên các kinh điển Đại Thừa, được ghi nhận là do Đức Phật, có thể dễ dàng biểu lộ tính đa biệt trong văn phong bản văn và ngôn ngữ do từ các cá nhân khác nhau có những trải nghiệm huyền bí, linh ảnh là nền

tảng căn bản mà trên đó các bản văn kinh điển được kết tập.

Tự điều tra

Bạn có thể thấy một chút thiếu sót trong các bênh vực của tôi về tính chính xác của các kinh điển Đại Thừa. Phương pháp thuyết phục nhất về điều tra để xác định tính chính xác có lẽ là sử dụng phương pháp khoa học -- bạn nên thực hiện cuộc điều tra của chính bạn. Bất kể các bản kinh này có thể được chứng tỏ là các lời nguyên thủy của Đức Phật hay không, điều quan trọng là xác định các bản kinh này có lợi ích hay không. Dù nếu một điều gì là lời nguyên thủy của Đức Phật, nếu nó không lợi ích -- đó là, nếu nó không có bất kì một hiệu quả tích cực cho bạn -- vậy thì, nó chẳng có giá trị gì. Về một phương diện khác, ngay dù không thể chứng tỏ là lời nguyên thủy của Đức Phật, nhưng nếu nó đem lại lợi ích và hiệu quả hữu hiệu, vậy thì dĩ nhiên nó vẫn có giá trị lớn lao.

Đặt lịch sử Ấn Độ sang một bên và chỉ nhìn vào các cuộc đời của các vị thầy Tây Tạng quá khứ, trong khi chúng ta phải chấp nhận rằng có lẽ có vài sự phóng đại trong tiểu sử của các vị lạt ma, chúng ta không thể hoàn toàn bác bỏ tất cả các tác phẩm này là thuần túy tưởng

tượng. Nhiều vị thầy vĩ đại đã thành tựu những thật chứng cao là điều có thực. Thế nên điều quan trọng là chúng ta không hoàn toàn lạc lối trong những giả thuyết của tranh luận này nhưng tốt hơn chúng ta hãy tập trung nhiều hơn vào tu tập tâm linh bản thân của chúng ta. Với cách tiếp cận này, chúng ta chắc chắn chánh tín sâu sắc thêm vào tính chính xác của các giáo pháp của Đức Phật. Tôi nghĩ rằng điều này quan trọng nhiều hơn là lục soát toàn bộ các câu hỏi giả thuyết về các giáo pháp này đã được Đức Phật giảng dạy hay không giảng dạy, theo phương diện lịch sử. Nói điều này, các "bằng chứng" này của các kinh điển Đại Thừa là xác thực đều quan trọng. Một khi các hoài nghi được nêu lên, điều bình thường là chúng ta muốn có các câu trả lời sẽ cho chúng ta lòng tin. Trong ý nghĩa này, các biện luận trong các tụng này hoàn toàn giá trị.

[*THIỀN ĐỊNH]

Bây giờ chúng ta hãy thiền định về chủ đề tâm. Bởi vì tất cả luân hồi và niết bàn đều duyên hội xảy ra từ một trạng thái của tâm -- một trạng thái của tâm không bị kỉ luật trong trường hợp luân hồi và một trạng thái của tâm có kỉ luật trong trường hợp niết bàn -- tâm thì giống như một tạo chủ. Thế nên tâm thì quan trọng chủ yếu. Trong thời khoá thiền định này chúng ta sẽ khảo sát

một cách chính xác tâm này là gì. Chúng ta sẽ cố gắng để nhận ra nó.

Nói tổng quát, khi chúng ta tri nhận các đối tượng đối ngoại, bởi vì sự hấp dẫn do thói quen đối với chúng, chúng ta cảm thấy quen thuộc. Bởi vì tính quen thuộc này, tâm thâu nhận phương diện của đối tượng đó. Tỉ dụ, khi chúng ta tri nhận một cái bình, các dữ kiện cảm giác tương tợ cái bình sinh khởi trong quan năng cảm giác mắt của chúng ta (eye sense faculty: nhãn căn); nhận thức sinh khởi dường như nó thâu nhận phương diện của cái bình đó. Chúng ta có cảm giác các tri nhận này có một tính xúc chạm thực (a kind of tangibility). Bởi vì tâm của chúng ta cảm thấy tan hòa với đối tượng đó, bản chất của tâm tự nó vẫn bị che lấp. Điều này một phần do chúng ta quá chú trọng tới thế giới đối ngoại -- sự vật thể hoá đối tượng của chúng ta (our objectification of it) -- và một phần bởi vì các tâm niệm của chúng ta liên tục bị chiếm đóng với các nỗi sợ và các hi vọng về tương lai và các hồi tưởng về quá khứ. Chúng ta thường bị túm bắt trong các tâm niệm về hối tiếc và ham muốn. Tất cả các yếu tố này cho thấy tính nhận biết hiện thời của chúng ta bình thường đều bị che lấp (All of these factors mean that our present awareness is typically obscured).

Vậy thì, điều bạn nên làm là tỉnh biết ngăn ngừa tâm bạn về sự hồi tưởng quá khứ hoặc mong chờ, sợ hãi hoặc hi vọng về tương lai. Hãy chú tâm đơn giản vào thời điểm hiện tại và đừng tạo cơ hội, phương tiện cho tâm bạn chạy theo các đối tượng hoặc biến cố đối ngoại. Hãy đừng vật thể đối tượng hoá các sự vật, nhưng thay vào đó tiếp tục trong trạng thái tự nhiên của tâm, đơn giản an trú trong thời điểm hiện tại. Theo cách đó, bạn sẽ có khả năng trải nghiệm một chút tính giác chiếu tinh thần (a certain mental clarity; một chút giác chiếu tâm ý).

Điều này hơi giống như nước -- khi có nước xoáy, tỉ như các con sóng hoặc các bọt nước, chúng ta không thể thấy tính trong sáng của chính nước. Một khi nước an tĩnh, chúng ta có thể nhận thấy nó trong suốt, nhìn thấy các thứ trong nước. Một cách tương tự chúng ta nên tạo cơ hội phương tiện để tâm của chúng ta an trú và cố gắng để tâm không có các con sóng và bọt nước tâm niệm, cố gắng để tiếp tục trong trạng thái vô phân biệt niệm đó.

Tôi muốn nói điều này không phải là một kĩ thuật thiền định thâm sâu đặc biệt. Nó cũng được tìm thấy trong các truyền thống thiền định phi Phật giáo.

Thế nên, trong thời khoá này, hãy cố gắng thiền trên tính rỗng thông hoặc tính trong sáng này. Hãy an trú trong hiện tại này, trạng thái rỗng thông của tâm, đơn giản tỉnh biết về thời điểm hiện tại của tâm. Hoàn toàn an trú trong trạng thái vô phân biệt này.

(So, in this session, try to meditate on this openness or clarity. Stay in this present, empty state of mind, simply being aware of the mind's present moment. Just remain in this nonconceptual state).

Chú thích

1. Trích từ Tâm quang minh giác chiếu. Bài 2. Bản chất của tâm (Kalu Rinpoche. Luminous Mind. The Way of the Buddha. Wisdom 1997

http://hoagiacngo.com/tamquangminhdhp2.html

Bản chất của tâm thanh tịnh có thể được nghĩ đến trong trạng thái **có ba phương diện bản chất căn bản, kết hợp, và đồng thời: chân không diệu viên** [openness; emptiness; open to possibilities for manifestations; Skt. sunyata; chân không là rỗng thông lìa các tướng và diệu viên là mở ra các khả hữu cho các hiển hiện -- gặp sắc trần thì cái thấy biến hiện, gặp

thanh trần thì cái nghe hiển hiện, v,v.. nên gọi diệu viên], **quang minh giác chiếu** (clarity; lucidity; Skt. prabhasvara; quang minh viên chiếu; tràn đầy sáng tỏ chiếu khắp thường trụ; thường tịch quang),và **phân biệt vô ngại** (sensitivity; nhận biết phân biệt rành rẽ không bị ngăn ngại).

2. Trích từ Tâm Quang Minh Giác Chiếu. Bài 20. Tính Không, Tâm của Đại Bi

Đại bi (= cứu khổ), và từ bi (= ban vui), cùng nhau hình thành thái độ tinh yếu đại thừa. Nền tảng của chúng là một cấu trúc tôn-qúy vô-ngã của tâm, quan-tâm chủ-yếu đến những kẻ khác, cố gắng đem đến sự sống an vui hạnh phúc cho tất cả hữu tình, thuộc loài người và các loài khác, những thân hữu và những kẻ thù địch.

(Compassion, kindness, and love together form essential Mahayana attitude. Their foundation is a non-self cherishing frame of mind oriented toward others, aspiring to the well-being and happiness of all other beings, whether human or non human, friends or enemies.)

3. empty; emptiness; open; openness: rỗng thông; chân không diệu hữu; chân không diệu viên; tính không

TU TẬP TRÍ TUỆ SIÊU VIỆT
theo con đường bồ tát của Tịch Thiên
Tính Không theo học phái Trung Quán (Bài 7)

*GIẢI THÍCH

Tâm của A-La-Hán

Theo bản giải thích của Khenpo Kunpal, ngài Tịch Thiên đang trình bày các biện luận để biểu thị tính tối cao của đạo lộ Đại Thừa

44. Bạn có thể chủ trương giáo pháp có gốc rễ của nó trong a-la-hán tăng; nhưng a-la-hán tăng thì không ở trên một căn bản an lập vững chắc [do chấp thủ hiện hữu tự tính của các hiện tượng. ĐHP]. Đối với những người tâm của họ là chủ thể để chấp thủ trên hiệu hữu tự tính, thì niết bàn cũng không ở trên một căn bản an lập vững chắc.

<< Bài giảng 1979:

Bây giờ bắt đầu một biện luận luận lí về tính xác thực của Đại Thừa. Nếu không có tri kiến tính không như nó được khai thị trong các kinh Đại Thừa, thì thành tựu bất

kì một trong ba trạng thái của giác ngộ là điều bất khả [A-la-hán, Độc giác Phật, Phật]. Nếu bạn nhận lấy lập trường gốc rễ của các giáo pháp là các A-la-hán tăng (the monks who are Arhats), ngài Tịch Thiên đáp: Nếu các vị tăng đó không minh xác thực chứng tính không, họ không thể là các A-La-hán (If those monks do not assert emptiness, they could not be Arhats || assert: if you assert your authority, you make it clear by your behaviour that you have authority). Tại sao? Bởi vì nếu bạn không thực chúng tính không, các sai lệch/điên đảo tinh thần không thể bị loại bỏ; và nếu chúng không bị loại bỏ, bạn không thể trở thành một A-la-hán. Như vậy gốc rễ của các giáo pháp không thể là A-la-hán tăng.

Nói vắn tắt, nếu tâm vẫn là chủ thể để chấp thủ trên hiện hữu thực hữu, Niết bàn không thể được thành tựu. >>

45. Nếu phản đối của bạn là sự giải thoát đó đến từ sự loại bỏ các phiền não tinh thần, vậy thì sự giải thoát sẽ phải xảy ra tức thời sau đó. Vậy mà bạn có thể thấy năng lực của nghiệp trên những người này, ngay dù họ không có các phiền não tinh thần.*

[Panjika, p.208, những người này*: “Trong thánh giả Maudgalyayana (Mục kiền liên), thánh giả

(Angulimala)]

<< Bài giảng 1979:

Nhà Thắng Luận (Vaibhashika): Các vị tăng này thực sự sẽ là các A-la-hán vì do thiền định trên mười sáu thuộc tính (attributes; thuộc tính; hành tướng) của Bốn Chân Lí Cao Quý như được giảng trong các bộ luận Thắng Pháp (A tì đạt ma), các điên đảo tinh thần (mental distortions) có thể bị loại bỏ. Và bằng cách loại bỏ chúng, giải thoát thì đạt được.

Nhà Trung Quán (Centrist): Điều đó thì không đúng. Bạn chủ trương rằng trạng thái vi tế của tâm chấp thủ trên bản chất tự tính của các thực thể là hoà hợp với tính thật tại. Bạn đinh ninh một cách căn bản tất cả các thực thể đều là hiện hữu có tự tính. Bạn tin tưởng chính là thực tiễn khi thông hiểu các hiện tượng theo cách thức chúng được thấy -- nói cách khác, là hiện hữu có tự tính (You fundamentally assume that all entities are truly existent. You believe that it is realistic to apprehend phenomena according to the way they appear -- viz. as truly existent || truly = intrinsically; appear = to be seen). Bạn giải thích các điên đảo tinh thần tỉ dụ tham ái và sân hận trên phương diện của những cái được sản sinh bởi chấp thủ trên một cái ngã

tự lập, có thực chất (a self-sufficient, substantial self). Những cái này là các điên đảo tinh thần ở mức thô nhiều hơn [là các điên đảo tinh thần kết quả từ chấp thủ vào hiện hữu thực tính]. Chỉ thuần loại bỏ các điên đảo tinh thần loại thô được giảng trong A tì đạt ma có kết quả tất yếu (entail) một sự xoá bỏ tạm thời các điên đảo tinh thần đang hoạt động. Điều đó thì không đầy đủ để trở thành một A-la-hán.

Bởi vì các điên đảo tinh thần thô sơ này đều được biệt lập do các duyên hội nhất định, nên chúng không sinh khởi. Tuy nhiên, tham ái vi tế và sân hận vi tế kết quả từ chấp thủ vi tế trên hiện hữu thực hữu đều không bị áp chế dù chỉ một cách tạm thời. Chúng thì hoạt động, và kết quả là, các hành nghiệp bị nhơ nhuốm (tainted actions) được tích lũy do ở mức độ đó của ái và thủ (craving and grasping). Năng lực của hành nghiệp bị nhơ nhuốm đó được thấy do cả hai, lí luận và trên căn bản do kinh điển xác nhận (both reasoning and on the basis of scriptural authority).

Có một số ít người ở Miến Điện ngày nay (1979) được xem là các A-la-hán. Hiện nay (1979) tôi không có khả năng đo lường mức độ thực chứng của họ, nhưng ý kiến của tôi là họ đã tạm thời áp chế được các điên đảo tinh thần hiện hoạt (active) được giải thích trong A-tì đạt

ma. Kết quả là, các tham ái thô và sân hận thô không sinh khởi, và vì lí do đó họ được xem một cách rộng rãi là các A-la-hán. Nếu họ thực chứng tính không vi tế, họ có thể thực tế là các A-la-hán thực sự. Nếu không [thực chứng tính không vi tế], họ sẽ là các A-la-hán như được miêu tả trong A-tì đạt-ma. Nhưng trong quy định của hệ thống Trung Quán xem chấp thủ trên hiện hữu thực hữu là một điên đảo tinh thần, họ sẽ không là các A-la-hán. >>

Bản văn nói rằng nếu chúng ta chủ trương gốc rễ của giáo pháp là cộng đồng tăng sĩ không có giáo pháp tính không thì các thành viên của cộng đồng tăng sĩ không thể có khả năng thành các a-la-hán. Đó là, nếu cộng đồng a-la-hán là gốc rễ của giáo pháp, kết quả là, sự hiện hữu của cộng đồng này sẽ là không xác thực, nếu chúng ta không đồng ý nhận giáo pháp tính không [Nếu xem các tăng là thực chứng a-la-hán quả, mặc dù họ không thực chứng tính không, vẫn là các a-la-hán, thì từ ngữ a-la-hán này không chính xác. ĐHP].

Đối với điều này, các nhà Tiểu Thừa có thể trả lời rằng chúng ta có thể đề khởi một cộng đồng a- la-hán chẳng cần tới giáo pháp tính không bởi vì ngay cả không thật chứng tính không, họ vẫn có thể đạt giải thoát hoàn toàn cách tuyệt sinh tử luân hồi xuyên qua thực chứng

bốn chân lí cao quý. Trong trả lời, nhà Trung Quán khẳng định rằng dù chỉ để đạt tự do cách tuyệt sinh tử luân hồi, sự thực chứng tính không là cốt yếu. Vì nguyên nhân gốc rễ của sự nô lệ vào sinh tử luân hồi là vô minh chấp thủ vào hiện hữu thực hữu của các hiện tượng (true existence of phenomena). Nếu chẳng cắt đứt nguyên nhân gốc rễ này thì không có khả hữu đạt giải thoát. Nếu không thật chứng tính không, sự thiền định về tính không sẽ chỉ vẫn là ở trong trạng thái vô phân biệt niệm

(nonconceptual state).

Về tụng 46, hai bản giải thích Tạng ngữ diễn dịch khác nhau. Tụng đọc:

46. Nếu bạn nghĩ rằng trong bao lâu không có ái thì không có chấp thủ trên tái sinh, vậy tại sao ái của họ, dù cho cách tuyệt các phiền não tinh thần, có thể không hiện hữu trong trạng thái vô trí?

[Panjika p.208. "Bởi vì vô trí (ajnana; lack of knowledge) là cách tuyệt các phiền não tinh thần". Điểm chủ yếu ở đây là theo Luận Câu Xá

(Abhidharmakosa), có hai loại vô trí: phiền não và phi-phiền não (two types of delusions: afflictive and non-

afflictive). Như vậy, ngài Tịch Thiên đang gợi ý cả hai ái phiền não và ái phi phiền não có thể tương tợ, và các a-la-hán thanh văn có thể là chủ thể đối với ái phi phiền não. * Chú thích bản Việt]

<< *Bài giảng 1979:*

Bạn [các nhà Thắng Luận;

Vaibhashikas] chủ trương ái chấp thủ trên các tập hợp của thân và tâm đều đã được loại bỏ. Tuy nhiên, mặc dù ái, như nó được miêu tả trong A-tì-đạt-ma, không được thấy, ái vi tế kết quả từ chấp thủ trên hiện hữu tự tính đã không bị loại bỏ. Nó cũng là một phiền não tinh thần.

Theo hệ thống Thắng Luận của bạn có một phân loại hai phương diện của che lấp / mê mờ (confusion): một là điên đảo tinh thần, và cái khác thì không. Cũng giống như thế, có một hình thức của ái mà bạn không công nhận là ở trạng thái một điên đảo tinh thần. >>

Các nhà Tiểu Thừa trả lời ngài Tịch Thiên bằng cách biện luận, mặc dù các a-la-hán này đã đạt giải thoát cách tuyệt luân hồi, họ có thể không đạt tự do hoàn toàn cách tuyệt các tập khí do các trạng thái vô trí của tâm (deluded states of mind), nhưng bởi vì có đạt giải thoát

thế nên họ đã cắt đứt gốc rễ của luân hồi, và thế nên họ không tái sinh nữa.

Ngài Tịch Thiên khẳng định ở đây rằng duy chỉ thực hiện đạo lộ thật chứng cả hai vô ngã của các cá nhân và vô ngã của các hiện tượng chúng ta có thể đạt tới trạng thái nhất thiết trí của Đức Phật. Theo ngài Tịch Thiên, một đạo lộ như thế có thể tìm thấy chỉ trong các giáo pháp Đại Thừa. Trong nghĩa này, các kinh điển Đại Thừa có thể được xem là cao cấp hơn đối với các giáo pháp Tiểu Thừa, bởi vì đạo lộ toàn giác chỉ được tìm thấy trong Đại Thừa. Ngài Tịch Thiên giải thích đối với các a-la-hán đã giải thoát cách tuyệt luân hồi, chúng ta có thể vẫn quan sát các hiệu quả của các tập khí nghiệp. Tỉ dụ, trong trường hợp ngài Xá Lợi Phất (Shariputra) và ngài Mục Kiền Liên (Maudgalyayana), mặc dầu các ngài đã đạt giải thoát cách tuyệt luân hồi, các ngài vẫn chẳng cách tuyệt các tập khí được hình thành bởi các trạng thái vô trí quá khứ của tâm.

Ngài Tịch Thiên tiếp tục:

47. Ái có nguyên nhân của nó trong thọ, và [các vị bạn xem là A-la-hán] họ có thọ. Tâm có các đối tượng tinh thần, tâm phải trụ trên một sự vật hoặc một sự vật khác.

[theo Panjika, p.209, trên một sự vật hoặc một sự vật khác quy chiếu hoặc tới Bốn Chân Lí Cao Quý, v.v…đó là các lãnh vực của tham / tham ái, hoặc tới các kết quả của thiền định trên Bốn Chân Lí Cao Quý. *Chú thích của bản dịch Việt].

<< Bài giảng 1979:

Nếu các cảm thọ duyên hội xảy ra trong đó bạn chấp thủ trên hiện hữu thực hữu, ái sẽ sinh khởi. Nói vắn tắt: Trong bao lâu bạn chấp thủ trên hiện hữu thực hữu của các đối tượng, điên đảo tinh thần của ái sẽ tiếp tục sinh khởi. >>

Ngài Tịch Thiên đang nói mặc dầu những vị được gọi là a-la-hán này mà các nhà Tiểu Thừa xem là đã được giải thoát trọn vẹn cách tuyệt luân hồi có thể không có ái như vừa mới nói trước đây (as such), nhưng bởi vì họ có vô minh căn bản chấp thủ một khái niệm về ngã, một hình thức của tham ái (attachment) có thể vẫn sinh khởi. Đối với điểm này, các nhà Tiểu Thừa có thể trả lời rằng các a-la-hán này không thể có bất kì ái nào bởi vì không có các trạng thái vô trí trong tâm. Kết quả là nhà Trung Quán sẽ trả lời điều này bằng cách khẳng định rằng bởi vì họ có các cảm giác hoặc cảm thọ, những vị được gọi là a-la-hán này sẽ chấp thủ các cảm

thọ này là thực, và điều đó sẽ sinh khởi tham ái. Thế nên, các vị được gọi là a-la-hán này theo quan điểm của nhà Tiểu Thừa thì không được giải thoát trọn vẹn cách tuyệt luân hồi bởi vì họ vẫn có tiềm năng tái sinh.

Trong tụng kế tiếp ngài Tịch Thiên tuyên bố rằng trong bao lâu tâm của cá nhân không cách tuyệt khuynh hướng chấp thủ sự vật là thực và hiện hữu thực hữu, tâm thì không cách tuyệt chấp thủ và, thế nên, không cách tuyệt tham và ái.

48. Nếu không có thực chứng tính không, tâm thì bị chế ngự và sinh khởi trở lại, như trong vô tưởng định (asamjnisamapatti; non-cognitive

meditative

equipoise). Thế nên, bạn nên thiền định trên tính không.(Without emptiness, the mind is constrained and arises again, as in non-cognitive meditative equipoise. Therefore, one should meditate on emptiness)

[Panjika, p.209, giải thích tụng này: Không có tính không, đó là để tính không sang một bên, tâm, hoặc tâm thức, có các đối tượng tinh thần bị chế ngự bởi vòng thòng lọng của tham đối với đối tượng của nó. Mặc dầu tâm thì bất hoạt một thời gian do năng lực của chánh

định (samadhi), nó sinh khởi trở lại. *Chú thích của bản dịch Việt] .

<< *Bài giảng 1979:*

Trong bao lâu bạn chưa thực chứng tính không, sự hội hiệp hoạt động của các điên đảo tinh thần, hoặc các chướng ngại cho tiến bộ, tự do (fetters) có thể tạm thời bị hoãn lại; nhưng khi các duyên hội thích hợp cuối cùng gặp nhau, chúng sẽ sinh khởi trở lại. Kết quả của vô tưởng định (asamjnisamapatti; non-concious meditative equipoise), các điên đảo tinh thần thô tạm thời không hiển lộ; nhưng chúng hoạt động trở lại khi các hoàn cảnh đóng góp hội đủ. Cũng giống như thế, trong bao lâu bạn không loại bỏ chấp thủ vi tế trên hiện hữu thực hữu [bằng thực chứng tính không vi tế], ngay dù các điên đảo thô đã tạm thời bị đình hoãn, chúng sẽ sinh khởi trở lại khi các duyên thích hợp tập hợp đầy đủ. Như vậy, bạn một cách quyết định nên thiền định trên tính không. >>

Trong bao lâu ái vẫn còn, các duyên hội (conditions) cho tái sinh sẽ hiện diện trong tương tục tinh thần của cá nhân. Thế nên trong một giòng tâm

(mindstream) chẳng có thực chứng tính không, các yếu tố trói buộc một cá nhân vào sinh tử luân hồi sẽ duyên hội xảy ra trở lại.

Điều này cũng hoàn toàn giống như trường hợp một người tiếp tục ở trong trạng thái vô niệm, vô phân biệt, và khi người đó xuất khỏi trạng thái nhập định đó (absorptive state), các tiến trình niệm phân biệt (conceptual thought processes) bắt đầu trở lại. Thế nên, để đi tới điểm nơi chúng ta đạt tự do hoàn toàn cách tuyệt tất cả các khuynh hướng bám níu vào các sự vật là hiện hữu thực hữu, điều cần thiết là thực chứng tính không.

Thực chứng Tính Không cần yếu cho giải thoát

Theo giải thích của Minyak Kunso, các tụng này tuyên bố, dù chỉ để đạt giải thoát cách tuyệt luân hồi, thực chứng tính không là tối yếu. Thế nên các tụng này liên quan đến chủ đề chính yếu về tính tối yếu của thực chứng tính không. Vấn đề này được các nhà Tiểu Thừa nêu lên khi họ hỏi, “Cần gì thực chứng tính không, khi bằng cách áp dụng các giáo pháp bốn chân lí cao quý, chúng ta có thể đạt giải thoát cách tuyệt luân hồi?” Theo cách đọc này, các tụng 44 - 48 ý nói rằng, nếu gốc rễ của giáo pháp của Đức Phật là cộng đồng tăng sĩ

gồm có các a-la-hán, nếu chẳng có giáo thuyết tính không, thì không những không đạt trạng thái giác ngộ hoàn toàn của phật, nhưng cũng không đạt ngay cả mức giải thoát cách tuyệt luân hồi. Trong bao lâu tâm của chúng ta vẫn còn bị ràng buộc bởi khuynh hướng đối tượng hoá (objectify), thì không có khả hữu đạt được giải thoát.

Nếu bất kì ai có định tuyên bố chúng ta có thể đạt giải thoát bằng cách chỉ thực tập đạo lộ thiền định trên mười sáu hành tướng của bốn chân lí cao quý, tỉ dụ vô thường và v.v…, và bằng cách thực hiện như thế nên phủ định ngã là tính thật tại có tự tính và tự lập, nhà Trung Quán sẽ bác bỏ lời tuyên bố này trên căn cứ sự thực chứng này về vô ngã ở mức độ thô sơ như thế không thể dẫn đến giải thoát hoàn toàn. A-la-hán mà các nhà Tiểu Thừa tuyên bố là một hữu thể được giải thoát hoàn toàn thì trong tính thật tại chẳng phải là một a-la-hán, bởi vì cá nhân đó vẫn có trong tương tục tinh thần của cá nhân đó, khuynh hướng chấp thủ vào hiện hữu tự tính và thực hữu của các hiện tượng. Một cá nhân như thế sẽ biểu hiện các cảm xúc và các tâm niệm, tỉ dụ ái, và sẽ cũng hiển bày các hành nghiệp (karmic actions), các tập khí, và các thứ.

Các nhà Tiểu Thừa có thể vẫn chủ trương một cá nhân như thế, do năng lực của sự thực chứng vô ngã của cá nhân đó, thì cách tuyệt với ái (free from craving). Tuy nhiên nhà Trung Quán sẽ khẳng định mạnh mẽ (contend) khái niệm về ái của các nhà Tiểu Thừa vẫn còn không đầy đủ -- chỉ liên quan tới các mức độ thô sơ, biểu hiện và ý thức về ái. Trong tâm của một a-la-hán, vẫn có các hình thức vi tế của ái mà, theo định nghĩa Tiểu Thừa, đều không được xem là các phiền não. Tuy nhiên, cũng như nhà Tiểu Thừa chấp thuận hai loại vô minh -- vô minh là gốc rễ của luân hồi và một vô minh nhiều vi tế hơn -- một cách tương tự, chúng ta cũng có thể đề khởi (posit) hai loại ái -- một trạng thái ý thức, hiển nhiên nhiều của ái và một hình thức vi tế hơn. Thế nên ngay chính trong tâm của những vị được gọi là a-la-hán, ở đó vẫn còn tồn tại một sự chấp thủ vi tế vào hiện hữu thực hữu. Bởi vì điều này, ở đó vẫn hiện hữu trong tương tục tinh thần của họ các trạng thái ngu si vô trí thứ cấp (derivative, deluded states), tỉ dụ ái và tham. Trong bao lâu khuynh hướng vẫn còn trong tâm trí chúng ta để đối tượng hoá và chấp thủ vào các sự vật là hiện hữu thực hữu, chúng ta không thể nói là chúng ta cách tuyệt ái và tham.

Thực chứng chỉ các mức độ thô sơ về vô ngã, thì không đầy đủ; điều chính yếu là thực chứng tính không của

hiện hữu tự tính của các cá nhân và cũng của các hiện tượng. Trong bao lâu chúng ta không có tuệ quán sâu sắc này về bản chất của tính không, mặc dầu các mức độ thô sơ của các cảm xúc tiêu cực và các tâm niệm có thể tạm thời giảm lắng xuống, bởi vì tiềm năng vẫn còn nằm trong tâm trí chúng ta, những cảm xúc này và các tâm niệm phiền não sẽ vẫn bắt đầu trở lại. Thế nên sự thực chứng tính không là tối yếu, không những chỉ để đạt toàn giác, nhưng cũng để đạt giải thoát cách tuyệt luân hồi.

Sự lí hội thông hiểu tính không của nhà Trung Quán Hệ Quả và nhà Trung Quán Tự Trị

Khi đào luyện sự lí hội thông hiểu về tính không, điều cốt yếu là nhận ra các học phái triết học Phật giáo lí hội thông hiểu ý nghĩa và phạm vi của tính không một cách khác nhau. Các nhà Trung Quán Tự Trị (Svatantrika Madhyamikas) chủ trương rằng tất cả các hiện tượng đều rỗng thông không có hiện hữu thực hữu, nhưng họ định nói gì khi họ nói điều này? Mặc dù họ bác bỏ hiện hữu thực hữu, họ vẫn tin tưởng mạnh mẽ (hold) tất cả các hiện tượng đều sở hữu một hình thức của tự tính (svabhava; self-nature) và như vậy chấp thuận một mức độ hiện hữu khách quan. Tự tính đó, hoặc cách hiện thể (that self-nature or mode of being), họ đề khởi liên quan

đến nhận thức không dối gạt (= chính xác) (nondeceptive cognition). Trong cách này họ chủ trương không có cách hiện thể nào hiện hữu một cách tự trị và độc lập của tâm tri nhận. Tuy nhiên, bởi vì các hiện tượng sở hữu một hình thức của tính thật tại khách quan, các tri nhận chính xác thì tất nhiên được nói là không dối gạt. Trái lại, học phái Trung Quán Hệ Quả tin rằng không có một mức độ nào về tự tính hoặc cách hiện thể khách quan đối với các hiện tượng dù là bất kì cái gì. Ngay cả tự tính được chấp thuận bởi nhà Trung Quán Tự Trị trở thành một đối tượng để phủ định đối với nhà Trung Quán Hệ Quả.

Đối với nhà Hệ Quả, tất cả các tri nhận thông thường của chúng ta đều là dối gạt trong một ý niệm nào đó. Tỉ dụ, tri nhận mắt về một cái bình có thể chính xác trong liên quan tới cái bình, trong đó nó tri nhận một cách chính xác cái bình, và đối tượng của nó, cái bình, hiện hữu. Tuy nhiên, tri nhận đó là dối gạt trong sự nó tri nhận cái bình là hiện hữu một cách độc lập -- dường như là thọ dụng (enjoy) một hình thức của tính thật tại tự tính. Trái lại, theo nhà Trung Quán Tự Trị, tri nhận mắt về cái bình thì không chỉ chính xác trong liên quan tới cái bình, nhưng cũng trong liên quan tới tính thật tại tự tính của cái bình. Tri nhận mắt thông hiểu (apprehends) cái bình hiện hữu một cách khách quan và

là có sở hữu tự tính thì được xem là chính xác. Hơn nữa, tiêu chuẩn về tri nhận chính xác (criterion of valid perception), theo học phái Trung Quán Tự Trị là nó phải là chính xác về liên quan tới tự tính của đối tượng được tri nhận của nó. Đối với nhà Trung Quán Hệ Quả, cái bình không thọ dụng bất kì một hiện hữu tự tính, khách quan, ngay cả trên phương diện quy ước thế tục, bởi vì nhà Hệ Quả không chấp thuận sự hiện hữu của tự tính. Thế nên, tri nhận mắt nhận thức đối tượng của nó là hiện hữu một cách khách quan và thọ dụng một loại tự tính là bị sai lầm và bị dối gạt.

Như vậy dù cả hai học phái Trung Quán chấp thuận triết lí tính không, phạm vi về phủ định của họ sai biệt. Một cách tương tự, mặc dầu cả hai học phái công nhận vô minh căn bản là nguyên nhân gốc rễ của tất cả các phiền não, họ dị biệt trong sự lí hội thông hiểu của họ về các điểm vi tế của sự tri nhận sai lầm này. Cả hai chấp thuận sự kiện vô minh của chúng ta làm hiển lộ các phiền não, tỉ dụ ái, tham, và thủ.

Bởi vì các nhà Trung Quán Tự Trị tin tưởng vào một loại tự tính, họ không chấp thuận sự hấp dẫn đối với các đối tượng trên một căn bản của một tin tưởng bị dối gạt. Trái lại, các nhà Trung Quán Hệ Quả chủ trương rằng các sự hấp dẫn như thế thì bị dối gạt và là những tỉ dụ

biệt thù của các cảm xúc phiền não (instances of afflictive emotions). Bởi vì các nhà Trung Quán có các sự khác biệt trong cách nhận diện về đối tượng để phủ định và các định nghĩa về vô minh vi tế, thế nên họ có các sự lí hội thông hiểu khác nhau về bản chất của các trạng thái của tâm dẫn xuất từ vô minh.

Các cấp độ khác nhau về tính không của các cá nhân

Chúng ta hãy tạm ngừng một chút và tư duy cẩn thận về cá nhân (person), một đối tượng cho sự phân tích của chúng ta. Chúng ta có thể nói về các cấp độ khác nhau về tính không trong liên quan đến các cá nhân. Tỉ dụ, chúng ta có thể nói về [1] cá nhân chẳng có bất kì tính thật tại thường hằng, độc lập, bất khả phân. [2] Một phương diện khác về tính không của cá nhân là sự chẳng có bất kì tính thật tại tự lập, tự xác định [là thật], và có tự tính. [3] Chúng ta cũng có thể nói về cá nhân là chẳng có hiện hữu thực hữu; và chúng ta có thể nói về cá nhân là chẳng có hiện hữu tự tính. Thế nên, ngay trong liên quan đến một hiện tượng đơn biệt, tỉ dụ một cá nhân, chúng ta có thể nói về các cấp độ khác nhau về tính vi tế trong tính không của nó.

Khái niệm về một ngã độc lập, đơn vị, và thường hằng là atman, hoặc ngã, được đề khởi bởi các học phái phi-Phật Giáo trong các truyền thống kinh sách Ấn Độ. Ngã này được nói là hiện hữu độc lập đối với các tập hợp vật chất và tinh thần, và một ngã như thế được xem là người kiểm soát hoặc người cầm quyền (controller or governor), thọ dụng tính thật tại tự tính (substantial reality). Sự phủ định một ngã như thế là một phương diện của vô ngã của các cá nhân. [4] Một phương diện khác của tính không là sự không có cá nhân, hoặc tính không của cá nhân là căn bản hoặc quy chỉ xác thực của thuật ngữ "cá nhân" (Another level of emptiness is the absence or emptiness of the person as the basis or true referent of the term of "person").. Mặc dầu cá nhân là quy chỉ của thuật ngữ "cá nhân" (referent of the term 'person'), nó thì không độc lập với ngôn ngữ và tư tưởng một cách tự nội như thế. Sự tương quan giữa cá nhân và thuật ngữ "cá nhân" hiện lên trong sự tùy thuộc vào quy ước thế tục. Kết quả là có tính không của cá nhân là hiện hữu thể có tự tính, đó là tính không của cá nhân như được định nghĩa bởi học phái Trung Quán Tự Trị. [5] Phương diện vi tế nhất của tính không của cá nhân là tính không của hiện hữu tự tính của cá nhân, nó phủ định bất kì cấp độ của ngã tướng có tự tính cá nhân. (Then there is the emptiness of person as truly existent,

which is the emptiness of person as defined by the Svatantrika-Madhyamaka school. The subtlest level of emptiness of person is the emptiness of the intrinsic existence of person, which negates any degree of intrinsic personal identity)

Thế nên chúng ta tìm thấy năm cấp độ khác nhau về tính vô ngã, hoặc tính không, trong liên quan đến một thực thể đơn biệt, tỉ dụ một cá nhân. [Các kí hiệu từ [1] …[5] là của bản dịch Việt tạm ghi. Độc giả có thể tự ghi số]. Cũng như có các phương diện khác nhau của tính không của các cá nhân, cũng có năm phương diện đối nghịch về sự cụ thể hoá (reification). Trong năm cái này, những cái trước thì thô sơ hơn so với các cái sau. Một cách tương tự, chúng ta có thể đề khởi các phương diện khác biệt của các phiền não thứ cấp (derivative afflictions) -- tỉ dụ, sân, thù ghét, tham, ghen tị -- tương ứng với các cấp độ của sự cụ thể hoá của các cá nhân.

Thế nên, điều được tuyên bố ở đây trong các tụng này là sự lí hội thông hiểu về các cảm xúc phiền não và các tâm niệm theo học phái Tiểu Thừa thì tương đối thô sơ và không đầy đủ, và do từ đó một người chỉ vượt qua phương diện này của các cảm xúc phiền não và các tâm niệm **không thể** được nói là một a-la-hán, một cá nhân đã đạt tự do cách tuyệt luân hồi. Ngài Tịch Thiên biện

luận, theo Tiểu Thừa, một cá nhân có thể vượt qua các ngu si / vô trí (delusions) như được định nghĩa bởi nhà Tiểu Thừa, nhưng vì cá nhân này không loại bỏ vô minh chấp thủ vào hiện hữu tự tính của các hiện tượng, nên trong tương tục tinh thần cá nhân đó vẫn còn các trạng thái phiền não thứ cấp nó sẽ biểu hiện là các cảm xúc và các tâm niệm. Thế nên, một cá nhân như thế không thể thực sự đạt giải thoát cách tuyệt luân hồi.

Ba tụng được thêm vào

Ba tụng sau đây tiếp tục so sánh các kinh Đại Thừa và các kinh Tiểu Thừa. Tuy nhiên theo luận sư Ấn Độ Bát Nhã Thủ Huệ (Prajnakaramati 950 - 1030), ngài Tịch Thiên không viết ba tụng này. Thực tế, chúng chỉ góp phần nhỏ bé vào tổng luận.

49. Nếu bạn ghi nhận tất cả các lời tương ứng với các bản kinh là các lời của Đức Phật, vậy tại sao bạn không tôn kính Đại Thừa, trong đó đa số các phần thì tương tự với các kinh của bạn?

50. Nếu toàn thể là sai bởi vì không đồng ý với một bộ kinh [Kinh Bát Nhã], tại sao không xem toàn thể là được dạy bởi đấng Tối Thắng bởi vì một bộ kinh Đại Thừa thì tương tự với các bản kinh Tiểu Thừa?

51. Ai sẽ không chấp nhận các giáo pháp mà các vị lãnh đạo như Đại Ca Diếp (Mahakasyapa) còn chưa thấu hiểu, [để theo ý kiến bạn] chỉ bởi vì bạn không lí hội thông hiểu chúng?

Tính Không là chìa khoá.

Hình như có một chút khác biệt trong cách diễn dịch tụng kế tiếp, mặc dù tôi nghĩ hai bản giải thích đều đi đến một điểm chung, đó là bồ tát vẫn cách tuyệt hai cực đoan -- cực đoan của luân hồi và cực đoan của tịch tĩnh niết bàn.

52. Các bồ tát thành tựu xuyên qua cách tuyệt tham và sợ, tiếp tục ở trong luân hồi để làm các điều tốt cho các người khổ đau do vô trí. Đó là một kết quả của tính không.

<< Bài giảng 1979:

Một người thực chứng tính không, không ở lại trong sinh tử luân hồi vì tham ái, hoặc vì năng lực của các điên đảo tinh thần và các hành nghiệp bị duyên hội bởi chúng. Người đó cũng không rơi vào cực đoan tìm kiếm đoạn diệt (annihilation) vì sợ hãi sinh tử luân hồi. Làm cách nào bạn có thể phục vụ một cách vĩnh cửu nhu cầu

của các hữu tình? Tác giả nói, chúng ta đến được điều này là một kết quả của thực chứng tính không.

Bạn cần hội nhập tâm bồ đề và tu tập trí tuệ siêu việt, đó là thực chứng tính không. Trong cách này do trí tuệ siêu việt bạn không cư trú trong sinh tử luân hồi, và do đại bi bạn không cư trú trong Niết bàn. Chúng ta nói, với hai tính đức này phục vụ nhu cầu của các hữu tình mãi mãi là điều khả hữu. Điều này có thể nói đại bi cũng là một kết quả của thực chứng tính không. >>

Chỉ bằng cách thực hiện đạo lộ tính không bồ tát đi tới trạng thái phật, đó là cách tuyệt hai cực đoan này, tham và sợ. Tất cả các tụng đứng trước đều có mục đích chứng tỏ chủ đề trung tâm -- thật chứng tính không thì không chỉ cần thiết cho sự thành tựu toàn giác, nhưng cũng chính là cho sự giải thoát cách tuyệt luân hồi. Các bồ tát tiếp tục ở lại trong luân hồi và không tìm kiếm tịch tĩnh niết bàn cho lợi ích của chính họ. Các bồ tát tự nguyện tìm kiếm tái sinh trong luân hồi, như thế là lòng vị tha của họ, thực sự là kết quả của thiền định trên tính không.

Tiếp đó ngài Tịch Thiên nói bởi vì chúng ta chẳng tìm thấy một luận bác chính xác về tính không, nên không

hoài nghi về sự cần phải đào luyện thật chứng tính không.

53. Thế nên, không còn khả hữu nào để biện bác tính không, vậy bạn nên thiền định về tính không ngay tức thời.

54. Vì tính không là thuốc giải cho bóng tối của các che lấp phiền não và nhận thức, bạn đang mong cầu nhất thiết trí, sao không lập tức thiền định trên tính không?

55. Hãy để sợ sinh khởi với một cái gì sản sinh đau khổ. Tính không làm bình tĩnh và không sợ. Vậy tại sao nỗi sợ về tính không sinh khởi?

56. Nếu có một cái gì được gọi là 'Tôi', nỗi sợ có thể đến từ bất kì nơi nào. Nếu không có 'Tôi', sẽ có nỗi sợ của ai?

Ngài đang tuyên bố sự thật chứng tính không thực sự là thuốc trị lành các cảm xúc phiền não và tất cả các che lấp về trí tuệ (phiền não chướng và sở tri chướng). Thế nên những ai tìm kiếm thành tựu trạng thái toàn giác của phật và nhất thiết trí (omniscience) phải đào luyện nhanh chóng sự lí hội thông hiểu tính không.

Ngài tuyên bố thêm, bình thường nỗi sợ sinh khởi tương ứng đối với sự vật gì tạo ra đau khổ, nhưng trong tâm của người đã thật chứng tính không, thì không có chỗ cho đau khổ sinh khởi, vì đơn giản không có căn bản cho nó.

Ngài Tịch Thiên nói rằng, nếu có một sự vật được gọi là 'Tôi' hoặc 'ngã', lúc đó sẽ là một căn bản từ đó sợ hãi có thể sinh khởi. Tuy nhiên, bởi vì không có cái ngã như thế, khi không có một ai để trải nghiệm sợ hãi đó, thì ở đâu nỗi sợ hãi có thể sinh khởi? Điểm chủ yếu ngài đang làm là điều này: Nếu có một thực thể thực hữu đằng sau thuật ngữ 'Tôi', kết quả là sợ hãi có thể ở đó bởi vì cái 'Tôi' thực hữu này, nhưng vì không có một sự vật như thế là ngã, lúc đó nó có thể là nỗi sợ của ai?

Tính vô ngã của các cá nhân

Một tiết mục chính khác mở đầu với tụng 57, trình bày lí luận chi tiết để an lập tính không. Tiểu mục thứ nhất của tiết mục này là là về an lập tính vô ngã của cá nhân. Như tôi đã nói, tính không gồm có hai loại: tính không, hoặc tính vô ngã, của các cá nhân, và tính không của các hiện tượng. Trên phương diện bản chất của chúng, không có một chút khác biệt vi tế nào giữa hai loại tính

không. Tuy nhiên, do sự khác biệt về đối tượng trên đó tính không được an lập, chúng ta nói tính không của cá nhân thì nhận thức dễ hơn tính không của các hiện tượng. Điều này được phản ảnh trong thứ tự hai loại tính không được trình bày trong các bản kinh. Tỉ dụ bản văn của ngài Tịch Thiên trình bày tính không của cá nhân trước, và sau đó là tính không của các hiện tượng.

Chúng ta nên thông hiểu hiện hữu tự tính thì không giống như một đau yếu thể chất hoặc giống như các che lấp tinh thần, vì chúng có thể bị chấm dứt bằng một tiến trình tỉnh biết (process of awakening). Hiện hữu tự tính thì không phải là một sự vật đã hiện hữu trong quá khứ, mà xuyên qua tu tập và thiền định có thể làm chấm dứt được. Nó chưa bao giờ đi vào hiện hữu, trong khi đó các che lấp tinh thần hiện hữu. **Như vậy, phủ định hiện hữu tự tính thì khác hẳn với loại bỏ các che lấp tinh thần.** Câu hỏi sẽ khởi lên, "Nếu hiện hữu tự tính đã chẳng bao giờ ở đó ngay từ lúc khởi đầu, vậy thì tại sao chúng ta cần phủ định nó?" Mặc dù nó chẳng bao giờ có ở đó, do vì vô minh căn bản của chúng ta, chúng ta trải nghiệm nó dường như nó thực sự ở đó.

Nhận ra cái ngã bị phủ định

Thế nên điều quan trọng để lí hội thông hiểu tiết mục này về tính không của ngã là trước hết tăng trưởng một sự thông hiểu một cách chính xác về điều gì sẽ bị phủ định. Thiền định trên tính không tùy thuộc vào sự nhận ra đúng đối tượng để phủ định. Khi chúng ta nói về tính không, chúng ta nên thông hiểu rằng, khi các sự-sự vật-vật (things) được nói là rỗng thông chẳng có hiện hữu tự tính (to be empty of intrinsic existence), điều đó không giống như phủ định sự hiện diện của các cá nhân ở bên trong một ngôi đền. Trong tỉ dụ này, căn bản của tính không, ngôi đền, và cái gì rỗng thông, các cá nhân, là hai thực thể riêng biệt. Tuy nhiên, trong cuộc biện luận xem xét để phủ định hiện hữu tự tính, cái bị phủ định là một cách hiển lộ của hiện thể của chính đối tượng (However, in the contest of negating intrinsic existence, what is being negated is an apparent mode of being of the very object itself).

Khi chúng ta nói về tính vô ngã (selflessness or identitylessness), **ngã** (self or identity) có ý nghĩa gì? Trong "Bản Giải Thích về Bốn trăm tụng của Thánh Thiên" (Aryadeva's Four Hundred Verses), ngài Nguyệt Xứng tuyên bố rằng, trong ngữ cảnh của tính vô ngã, **ngã nghĩa là một hiện thể độc lập, tự trị** (an independent, autonomous being). Bất kì sự-sự vật-vật gì, hoặc các biến cố chúng ta xem là tỉ dụ, nếu chúng ta

tin vào chúng một cách thức hiện thể độc lập, tự trị, và sở hữu một tính thật tại có tự tính, kết quả là tướng trạng được tri nhận đó trở thành ngã, ngã đó là đối tượng để phủ định. Cách hiện thể này là điều chúng ta phủ định trong ngữ cảnh của các giáo pháp về tính vô ngã.

(Whatever things or events we take as example, if we attribute them a way of being that is independent, autonomous, and possessing an intrinsic reality, then that perceived characteristic becomes the self that is the object of negation. This mode of being is what we negate within the context of the teachings on selflessness).

Định nghĩa này về **ngã** của ngài Nguyệt Xứng được tìm thấy trong bản giải thích của ngài về một tụng biệt thù trong Bốn Trăm Tụng, ngài tuyên bố rằng không có sự vật hoặc biến cố nào hiện hữu bởi phương tiện của các sức mạnh tự trị. Đúng hơn, chúng hiện hữu chỉ do sự tùy thuộc của chúng trên các nhân và các duyên -- các yếu tố khác. Thế nên chúng không sở hữu bất kì một vị thế bản thể học là độc lập và tự trị. Một vị thế độc lập, tự trị như thế thì được gọi là **ngã**. Bởi vì tất cả sự-sự vật-vật và các biến cố đều chẳng có hiện hữu độc lập, tự trị như thế, chúng được nói là không có hoặc rỗng

thông chẳng có hiện hữu tự tính. (Since allthings and events are devoid of such independent, autonomous

existence, they are said to be absent or empty of self-existence)

Quan niệm về ngã hoặc tâm niệm ‘Tôi là’ sinh khởi trong chúng ta có các phương diện khác nhau. Trong Nhập Trung Đạo, ngài Nguyệt Xứng nói về hai phương diện của quan niệm của chúng ta về ngã: [1] chỉ tập trung vào ý thức ‘Tôi’ của chúng ta, và [2] đối tượng chúng ta chấp thủ là hiện hữu thể có tự tính (two aspects of our sense of self: the mere focus of our’I’ consciousness, and the object we grasp at as intrinsic existent). **Phương diện thứ hai là đối tượng để phủ định của chúng ta; không phải phương diện thứ nhất.** Ngài Nguyệt Xứng tuyên bố rằng quan niệm của chúng ta về ngã hội tụ trên ‘Tôi’ quy ước thế tục nó là chủ thể của tất cả hành nghiệp (action) và trải nghiệm của chúng ta. Kết quả là được hội tụ trên cái ngã đó, chúng ta thông hiểu nó là thực hữu có tự tính. Sự chấp thủ vào tính thật tại tự tính của ngã dẫn chúng ta vào trong đủ loại nhầm lẫn (confusions) và phiền não (afflictions), và ngài Nguyệt Xứng nói chính là chấp thủ này thiền giả phải nhận định được và tinh tấn nỗ lực loại bỏ.

Sử dụng thuật ngữ triết học, chúng ta có thể phân biệt, tỉ dụ, một **đối tượng hiện tướng** (an appearing object) về một phương diện, và một **đối tượng quy chỉ của nhận thức** (a referent object of apprehension) về một phương diện khác. Tuy nhiên, xuyên qua một xem xét đơn giản, nếu chúng ta nhìn vào các cảm thọ thông thường của chúng ta về ngã, về 'tôi', chúng ta có thể tìm được trong cảm thọ đó một chấp thủ mạnh mẽ vào ngã, một tin tưởng vào một thực thể hiện hữu có tự tính. Trong chính quan niệm của chúng ta về ngã cá nhân, niềm tin này trong một tác giả tự trị, đơn vị (an autonomous, unitary agent) thì mạnh mẽ và có tính bản năng. Changkya Rolpai Dorje viết rằng vài người cùng thời với ông có vẻ tin tưởng vào một ngã hiện hữu độc lập 'bên ngoài' đó là đối tượng để phủ định, trong khi để nguyên vẹn sự thông hiểu bẩm sinh của chính họ về ngã tính. Tuy nhiên đối tượng để phủ định thì không đứng riêng tách biệt với cái ngã là đối tượng chấp thủ bẩm sinh của chúng ta. Chính hiện tướng của ngã đối với trải nghiệm theo trí suy xét bình thường của chúng ta có chứa trong nó tất cả các đối tượng để phủ định. Nếu sự thông hiểu tính không của chúng ta như thế đó, trong khi thực hiện phủ định ngã tính, chúng ta bị vướng mắc trong tương tác ngôn ngữ (verbal game), sử dụng những thuật ngữ màu sắc và rất kêu (exotic:

bright, colourful, unusual and exciting) tỉ như **hiện hữu thực hữu và hiện hữu tự tính** (true existence and intrinsic existence), kết quả là chúng ta gặp nguy hiểm khi để nguyên sự chấp thủ có tính bản năng vào ngã vẫn nguyên vẹn, không bị ảnh hưởng. Chúng ta có thể tìm kiếm một ngã được tưởng tượng, trong thực tế, không có liên quan gì đến quan niệm bản năng của chúng ta về ngã tính. Nếu chúng ta sa vào cái bẫy này, chúng ta sẽ không thành công trong sự phủ định ngã, và chúng ta sẽ để nguyên sự chấp thủ ngã có tính bẩm sinh không bị thương tổn gì (unscathed). Chúng ta sẽ phải tìm ra được cách (manage) để phủ định, ở mức tốt nhất, chỉ một phương diện rất thô của đối tượng để phủ định.

Ngài Tsongkhapa nói rằng một điểm khó nhất trong triết lí Trung Quán là sự duy trì tính thật tại của thế giới của chân lí quy ước thế tục tiếp theo sau sự phủ định hiện hữu tự tính của tất cả các hiện tượng. Như tôi đã nói trước đây, nghi vấn sinh khởi hoàn toàn tự nhiên trong tâm trí của chúng ta là điều này: "Tiếp theo sự phủ định về hiện hữu tự tính của các hiện tượng, làm cách nào tôi có thể nghĩ và nói một cách tương quan mạch lạc về ngã?" Câu hỏi này chỉ vào điểm quan trọng nhất của vấn đề triết học. Các sự phân biệt giữa **đối tượng hiện tướng** và **đối tượng quy chỉ** (appearing object and referent object), là hữu ích vì điều này giúp

chúng ta chính xác trong **không phủ định hiện hữu hoạt sinh của ngã** (be precise in not negating the actual existence of the self). Nếu chẳng có ngã, tại sao mong cầu tới giác ngộ? Tại sao tìm kiếm đạo lộ toàn hảo? Sẽ chẳng lợi ích chi, bởi vì không có cá nhân để đạt tự do hoặc toàn hảo!

Theo ngài Tsongkhapa, ngoại trừ khi thật chứng tính không, tất cả các tri nhận và các trải nghiệm của chúng đều bị nhơ nhuốm do quan niệm hiện hữu tự tính (apprehension of intrinsic existence). Chúng ta cần nhận ra rõ ràng đối tượng để phủ định. Chúng ta cần vận dụng trải nghiệm cá nhân của chính chúng ta và khảo sát cách thế nào ý niệm bẩm sinh về ngã sinh khởi một cách bản năng bên trong. Chúng ta cần tra vấn cẩn thận kinh nghiệm của chúng ta. Nếu ngã để bị phủ định hiện hữu, nó sẽ hiện hữu trong cách thức nào? Ít nhất chúng ta nên có ý niệm cái ngã giả thuyết này sẽ giống cái gì. Chỉ xuyên qua một sự khảo sát cẩn thận về cách thức chúng ta thực sự trải nghiệm ngã chúng ta sẽ có khả năng lí hội thông hiểu cách thế nào thật chứng tính không có thể phủ định nhận thức về hiện hữu tự tính.

Ngài Thánh Thiên tuyên bố trong Bốn Trăm Tụng rằng hạt giống của sinh tử luân hồi là tâm thức/ thức

(consciousness), và chỉ bằng cách nhận thức tính vô ngã của các đối tượng -- trong trường hợp này, tâm thức -- chúng ta có thể nhổ gốc rễ của hạt giống đó. Khi chúng ta thật chứng tính không của hiện hữu tự tính ở mức độ sâu sắc, có một sự giảm thiểu quyết định trong sức mạnh của các phiền não của chúng ta, tỉ dụ sân và tham, đối với các đối tượng của các cảm xúc này. Nếu có thật chứng tính không, các phiền não của chúng ta không có khả năng như trước nữa.

Trong bất kì sự tụ hội của mọi người, mỗi người có các sợ hãi, các hy vọng, và các vấn đề cá nhân; chúng ta thấy tính đa biệt của các trạng thái tinh thần. Mỗi trạng thái trong các trạng thái đa biệt này chẳng có nền tảng hoặc một cơ sở chắc đặc, dù sức mạnh của chúng được cảm thấy như thế nào. Rỗng thông chẳng có tính thật tại tự tính, vậy mà chúng được thấy (appear) như là chúng có một nền tảng vững chắc. Nó thì gần giống như một màn huyễn thuật được thần chú bởi một huyễn thuật gia lão luyện. Bản chất của tính thật tại tự tính đó là, trong phân tích sau cùng, không thể tìm thấy được. Chuyện nghe có vẻ lạ?

Trong đời sống hàng ngày của chúng ta, chúng ta làm việc vất vả, thường được động cơ bởi các trạng thái cảm xúc mãnh liệt như sân, kiêu, và tham. Các cảm xúc

mãnh liệt của chúng ta được điều khiển hướng chính xác tới các đối tượng gì? Nếu chúng ta định tìm kiếm chúng, chúng ta sẽ tìm thấy chúng? Có bất kì cái gì được tìm thấy thực sự? Đây là cách chúng ta cần tra vấn trải nghiệm mỗi ngày của chúng ta. Tuy nhiên, nếu là một kết quả của tư duy phê phán của bạn, bạn kết luận rằng không có lợi ích ngay cả trong sự tìm kiếm trạng thái phật bởi vì nó thì rỗng thông chẳng có hiện hữu tự tính, đây là một chỉ dẫn rằng bạn bắt đầu tiến bước lặng lẽ vào trong chủ nghĩa đoạn diệt / chủ nghĩa hư vô.

(If, however, as a result of your critical thinking, you conclude that there is no point even in seeking buddhahood because it is devoid of intrinsic existence, this is an indication that you are beginning to slide into nihilism).

Ngài Dromtonpa một lần có nói rằng trong phương trời của tính không, một bàn tay thì rỗng thông (empty) và lửa thì rỗng thông (empty), nhưng nếu bạn đưa bàn tay của bạn vào trong lửa, lửa sẽ đốt bạn. Tôi nghĩ điều này rất đúng. Nếu các cá nhân nói, “Mỗi mỗi sự vật thì giống như huyễn tượng, mỗi mỗi sự vật thì giống như chiêm bao, không sự vật gì là thực”, bạn đi tới họ và dùng một mũi kim đâm nhẹ vào họ, họ phản ứng như thế nào? Hãy để họ tìm ra nếu có một tính thật tại! Tôi

không tuyên bố rằng sự sự vật vật không hiện hữu -- các sự vật và các biến cố hiện hữu, chúng ảnh hưởng các trải nghiệm của chúng ta về đau đớn và lạc thú. Điều đang được nói đến ở đây là rằng sự sự vật vật không hiện hữu cách thức chúng ta tri nhận chúng hiện hữu.

Tính không-thể-tìm-được của ngã

Trong quan niệm của chúng ta về hiện hữu thực hữu, có hai loại. Loại thứ nhất là bẩm sinh hoặc bản năng, nó có thể được tìm thấy ngay cả trong các giòng tâm thức của các súc sinh, và loại thứ nhì là thông hiểu về ngã tính nó duyên hội xảy ra xuyên qua tiến trình lí luận hoặc tư duy triết học. Loại quan niệm thứ hai này là **sự chấp thủ vào ngã tính tiếp nhận do trí tuệ phân biệt** (intellectually acquired grasping at selfhood). **Gốc rễ của sinh tử luân hồi là loại thứ nhất -- sự chấp thủ bẩm sinh vào hiện hữu tự tính**. Trước nhất chúng ta có thể làm tiêu tán sự chấp thủ tiếp nhận do trí tuệ phân biệt vào hiện hữu tự tính của các hiện tượng, vì đây là một trợ giúp hoặc một bước tiến để nhổ gốc rễ chấp thủ bẩm sinh, bản năng này.

Như tôi có nói, điều hiển nhiên là ngã hoặc cá nhân tương tác với các cá nhân khác và thế giới, và rằng các

trải nghiệm đau đớn và lạc thú, hiện hữu. Tuy nhiên, ở tại gốc rễ của trải nghiệm bản năng của chúng ta về ngã, có một niềm tin căn bản trong một ngã nó là đơn vị, tự trị, và thọ dụng một loại tính thật tại tự tính. Nếu một ngã như thế hiện hữu thực hữu, lúc đó khi chúng ta truy tìm nó, chúng ta phải có khả năng tìm thấy nó. Chúng ta càng truy tìm tính thật tại của một ngã như thế, nó sẽ trở thành càng rõ rệt hơn. Đúng thực là ngã không hiện hữu **một cách độc lập** với kết hợp của thân và tâm, nhưng nó cũng không hiện hữu như nó được thấy đối với quan niệm bản năng, bẩm sinh của chúng ta về ngã. Nếu một ngã thực hữu có tự tính hiện hữu, vậy thì nó phải hiện hữu trong các tập hợp thể chất và tinh thần (các uẩn) tạo thành một cá nhân. Nói cách khác, nó phải có thể tìm được trong thân và tâm của chúng ta.

Ngài Long Thọ khẳng định trong Vòng hoa quý (Ratnavali; Precious Garland) rằng cá nhân thì cũng không là yếu tố đất, cũng không là yếu tố lửa, nước, khí, không gian. Cá nhân cũng không hiện hữu độc lập với các yếu tố này. Thế nên, nếu chúng ta truy tìm cá nhân hoặc ngã, chúng ta sẽ không có khả năng định vị trí của nó trong các thành phần của thân. Cũng thế, nếu chúng ta cố gắng định vị trí ngã trong tương tục tâm thức chúng ta cũng không thể tìm thấy nó ở đó. Tâm

thức là tâm thức **của** một cá nhân; nó không thể **là** cá nhân. Tương tự, cá nhân không là hợp phần của thân và tâm hoặc tương tục của hợp phần. Nếu chúng ta cố gắng truy tìm quy chỉ đúng thực ở đằng sau thuật ngữ **cá nhân** hoặc **ngã** (person or self), chúng ta không thể tìm thấy nó một cách cá biệt giữa các phần khác nhau của thân, cũng không trong bất kì sát na của tâm thức. Chúng ta cũng không thể tìm thấy cùng với hoặc tách biệt với hợp phần của thân và tâm. Nói vắn tắt, không thể tìm thấy bất kì cái gì trong tương tục của tâm thức và thân để nhận ra nó là quy chỉ chân thực của **cá nhân** hoặc **ngã**.

Ngài Long Thọ tuyên bố trong Trung Luận rằng ngay cả Như Lai -- Đức Phật, chúng ta đào luyện chánh tín và kính ngưỡng -- không thể được tìm thấy nếu chúng ta truy tìm quy chỉ thực hữu của thuật ngữ **Như Lai** [Trung Luận, chương XXII]. Các uẩn của Đức Phật, thân và tâm của ngài, không thể được đề khởi là Đức Phật; Đức Phật cũng không thể được nhận ra một cách độc lập với thân và tâm của ngài. Đức Phật không sở hữu một cách tự tính các uẩn; các uẩn cũng không là căn bản của Đức Phật một cách tự tính. Khi chúng ta truy tìm xuyên qua một sự phân tích như thế, ngay cả Đức Phật cũng trở thành không thể tìm thấy. Khi chúng ta nói rằng các sự vật và các biến cố đều rỗng thông

(empty), chính xác chúng ta định nói gì? Vì tất cả các sự vật và các biến cố bắt đầu trong hiện thể là tập hợp của các nhân và các duyên -- các yếu tố bên ngoài chúng -- thế nên chúng chẳng có bản chất tự lập, độc lập. Sự chẳng có bất kì bản chất độc lập hoặc tính thật tại có tự tính là tính không. Nghĩ về tính không là một phạm trù bản thể học cách biệt với các sự vật và các biến cố là một điều sai lầm.

Thế nên, nay trở lại với bản văn của ngài Tịch Thiên, chúng ta tìm thấy quan tâm kế tiếp của ngài là bắt đầu một chuỗi các tuệ quán để phân tích các phần khác nhau của thân, tra vấn mỗi yếu tố của thân, có hay không là cá nhân.

57. Răng, tóc, và móng tay không là tôi, và xương, máu, dịch nhầy, đàm dãi, mủ, hoặc bạch huyết cũng không là tôi.

58. Dầu mỡ của thân không là tôi, mồ hôi, chất béo, hoặc nội tạng cũng không là tôi. Xoang trống của nội tạng cũng không là tôi, các chất bài tiết hoặc nước tiểu cũng không là tôi.

59. Thịt không là tôi, gân cơ, sức nóng, khí cũng không là tôi. Các lỗ mở của cơ thể cũng không là tôi, bất kì

cách nào, sáu thức (thức mắt, thức tai, thức mũi, thức lưỡi, thức thân, và ý thức) cũng không là tôi.

Và chúng ta sẽ xem dưới đây ngài Tịch Thiên tiếp tục với một chuỗi tuệ quán trên các phương diện khác nhau của các thức và các yếu tố khác của hiện hữu, điều tra thêm bất kì trong các thứ này, có thể hay không thể đề khởi là cá nhân thực hữu.

[*THIỀN ĐỊNH]

Giờ đây bạn hãy cố gắng thiền định trên tính không. Như ngài Tịch Thiên tuyên bố trong bản văn này, điều hoàn toàn hiển nhiên là nếu chúng ta truy tìm 'ngã', thì không thể tìm thấy nó được. Tuy nhiên, điều này không ngụ ý rằng ngã không hiện hữu, vì chúng ta nhận biết từ các trải nghiệm cá nhân của chúng ta rằng chúng ta trải qua đau đớn và lạc thú. Chúng ta nhận biết rằng nó là một sự vật hoặc một cá nhân có những trải nghiệm này. Tuy nhiên, nếu ta truy tìm nó, nó thì không thể tìm thấy. Thế nên, chúng ta đi tới kết luận ngã chỉ có thể được nói hiện hữu một cách mệnh danh, do bởi năng lực của giả danh có tính ý niệm phân biệt (the self can only be said to exist nominally, by the power of conceptual designation)

Với tâm niệm này trong bối cảnh, bạn cố gắng và khảo sát cách nào các sự vật, gồm cả ngã của bạn, được thấy đối với tâm của bạn. Có phải chúng được thấy hình như chúng sở hữu duy chỉ vị thế mệnh danh, hoặc chúng được thấy đối với bạn trong một ánh sáng khác biệt? Chắc chắn là chúng không được thấy là chỉ thực hữu mệnh danh, chúng được thấy sở hữu một loại hiện hữu khách quan, có tự tính -- hiện hữu do tự chính chúng (không xuyên qua cái khác). Chúng không được thấy hiện hữu bởi năng lực của giả danh; chúng được thấy thọ dụng một vị thế khách quan, độc lập. Kết quả là do sự chiếu soi của chúng ta, chúng ta đi tới một xác quyết sâu sắc rằng sự vật không hiện hữu trong cách thức trong đó chúng được thấy.

Trong lúc an trú trong định tâm trên tính không

(samahita; meditative equipoise on emptiness), bạn không nên có cảm thọ dai dẳng rằng “Đây là tính không” hoặc “Tôi đang thiền định trên tính không”. Thay vào đó, bạn nên cố gắng tiếp tục thiền nhất tâm cảnh tính (absorbed single-pointedly) trong sự thuần chẳng có hiện hữu tự tính -- tính không thể tìm thấy được của các hiện tượng khi được truy tìm xuyên qua một điều tra phê phán. Nó nên là dường như tâm của bạn trở thành tan hoà (fused) với tính không. Bạn

không nên có bất kì quan niệm về tính nhị nguyên tương đãi chủ thể - đối tượng (any sense of a subject-and-object duality), dường như bạn dang quan sát một sự vật "bên ngoài". Bây giờ bạn thiền định vài phút trên tính không giống như chỉ dẫn này.

Chú thích

Chú thích 1 -tụng 52

Bản dịch Đặng Hữu Phúc:

52. Các bồ tát thành tựu xuyên qua cách tuyệt tham và sợ, tiếp tục ở trong luân hồi để làm các điều tốt cho các người khổ đau do vô trí. Đó là một kết quả của tính không.

Bồ Tát Hạnh của dịch giả Thích Trí Siêu (1990) dịch như sau:

52-53/ Nhưng nếu hiệu lực của tham lam, sợ hãi giam giữ chúng sinh trong luân hồi, thì hiệu lực của Tánh Không sẽ cầm chân họ (trong luân hồi) vì cho họ ảo tưởng cứu độ kẻ khác.

Chú thích 2. *Trung Luận, chương XXII, Quán Như Lai , tụng 16

*Bản Hán dịch Cưu-ma-la-thập - Thiện Siêu dịch Việt (2001):

XXII, 16. Tính sở hữu của Như Lai là tính sở hữu của thế gian.

Như Lai không có tự tính, nên thế gian cũng không có tự tính.

1. Bản dịch Sanskrit- English của Louis de La Vallée Poussin (1970)

XXII, 16. What self-nature is the Tathagata, that self-nature is the world.

The Tathagata is without self-nature and the world is without that self-nature.

XXII, 16. Tự tính nào là Như Lai, tự tính đó là thế giới.

Như Lai không có tự tính và thế giới không có tự tính đó.

2. Bản dịch Sanskrit-English của Kenneth K. Inada (1970, reprinted 1993)

XXII, 16. The Tathagata's nature of self-existence is also the nature of this wordly existence.

The Tathagata, (strictly speaking), is without the nature of self-existence and this worldly existence is likewise too.

XXII, 16. Tính hiện hữu tự tính của Như Lai cũng là tính của hiện hữu thế giới này.

Như Lai (nói chính xác) không có tính hiện hữu tự tính và hiện hữu thế giới này cũng như thế.

3. Bản dịch Sanskrit- English của Mervyn Sprung (1979) (trong Lucid Exposition of the Middle Way; Minh Cú Luận)

XXII, 16 ab. The self-existence of a perfectly realized one is the self-existence of this very cosmos.

16 cd. The perfectly realized one is without a self-existent nature; the cosmos too is without a self-existent nature

16 ab. Hiện hữu tự tính của Như Lai là hiện hữu tự tính của chính vũ trụ này.

16 cd. Như Lai không có tính hiện hữu tự tính; vũ trụ cũng không có tính hiện hữu tự tính.

Chú thích 3: Tự Tính, Hiện hữu tự tính, Bản tính

http://hoagiacngo.com/Mtrungdaochanhtindhp4.html

*Trung Quán Hệ Quả / Cụ Duyên *Trung Quán Tự Trị / Y Tự Khởi

Quan Điểm Hệ Quả về Ba Bản Tính (Meditation on Emptiness -- p.391-392)

Các nhà Hệ Quả nói rằng Đức Phật dạy rằng các tính viên-thành-thật

(thouroughly established nature) và tính y-tha-khởi (dependent nature) hiện-hữu có tự tính (thực-hữu) (truly exist) để vượt qua sự sợ hãi đột ngột của những người không thể hiểu một tính không hoặc một hiện tượng vô thường không thể hiện- hữu tự tính (thực-hữu) nhưng vẫn hiện-hữu. Theo các nhà Hệ Quả, căn cứ trong tư tưởng Phật là hiện- hữu quy ước thế tục của tất cả các hiện tượng, bởi vì các đối tượng được giả-thiết bởi các mệnh- danh và các tâm-niệm (imputed by terms and thoughts), không thể nào tìm thấy được ở trong các căn cứ của giả-thiết, nhưng hiện-hữu một cách quy ước thế tục….

Trong hệ thống Hệ Quả, sự chẳng có hiện-hữu tự-tính là biểu-ngữ thuộc-tính (predicate) của tính y-tha-khởi (cũng chính) là tính viên-thành-thật của chúng, xuất hiện trong tri nhận trực tiếp hiện-hữu đúng như nó thật sự là (= thật-tướng)

(In the Prasangika system, the absence of inherent existence as a predicate of dependent phenomena is their

thouroughly established nature,

appearing in direct perception to exist the way it actually does)

Tính không chẳng phải là một cõi biệt lập với thế giới của các đối tượng nhưng là phẩm tính cao nhất của chúng….

Bởi vì trong hệ thống Hệ Quả tính không -- sự chẳng có mặt của hiện-hữu tự-tính (inherent existence; svabhavasiddhi) là bản-tính (nature; svabhava) của tất cả các hiện tượng, nhưng không nên nghĩ rằng tất cả các ý nghĩa của bản-tính (svabhava) đều bị bác. Bản-tính có nghĩa là svabhasiddhi hoặc hiện-hữu tự-tính thì bị bác bỏ, nhưng bản-tính có nghĩa là bản tính rốt ráo

(final nature) hoặc chỉ là "tướng " ("character"), tỉ dụ tướng nóng và cháy của lửa thì đều không bị bác bỏ.

(ĐHP -- Đại ý, tự tính hiểu theo hiện-hữu tự-tính (svabhavasiddhi) nghĩa là mọi thành tựu (siddhi), mọi thành tạo (products) …vốn có ngã tính, có tính độc lập, không bị biến dịch thì bị bác bỏ. Tự tính hiểu theo tướng trạng, chất thể thì không bị bác (có chức năng, hoạt dụng). Tự tính hiểu theo tính rốt ráo, như Tự tính Phật, Tự tính Di Đà, Tính Phật, … thì không bị bác).

Tính rốt ráo mà các hữu tình bình thường tưởng tượng trong các tướng y-tha-khởi (dependent phenomena) là một hiện-hữu tưởng-tượng (imaginary; tướng biến-kế-chấp), nhưng đối với một vị Phật thì tính rốt ráo hiện hoạt (actual final nature) là một tính viên-thành-thật. Tuy nhiên điều này không có nghĩa là có hai cách nhìn vào tướng y-tha-khởi, một trong đó một tướng y-tha-khởi chính nó trở thành một tướng biến-kế-chấp và một cách khác trong đó nó trở thành tướng viên- thành-thật. Nói khá đúng hơn là, tính rốt ráo trong quy chiếu với một hữu tình chưa được giảng dạy (untutored being) là một tướng y-tha-khởi bởi vì người này nhận thức hiện-hữu tự-tính của các tướng y-tha-khởi là thật (to be real), và tính rốt ráo quy chiếu tới một vị Phật là tính viên-thành-thật bởi vì một vị Phật liên tục nhận thức sự

chẳng có hiện-hữu tự-tính là tính thật-tại của các đối-tượng.

Chú thích 4: *Bờ này bờ kia

Trích từ chú thích -- Trung Đạo- Bài 3 . Phân tích về Ngã và Vô Ngã

Ngài Nguyệt Xứng viết trong Minh cú luận, trích dẫn Kinh Bát Thiên Tụng Bát Nhã:

"Bất cứ ai muốn trở thành một người đi theo một giác giả hoặc một giác giả, hoặc một pháp vương, mà không trực nhập sự tịch tĩnh này (bát nhã ba la mật), sẽ không thành tựu chi cả: một người mà không nhận ra được các bờ của một con sông sẽ không thể tới được hoặc bờ này hoặc bờ kia"

("Whoever desires to become a follower of the realized one or a realized one himself, or a monarch of the truth, without attaining this

imperturbableness, will achieve nothing: a man who does not discern the banks of a river will not arrive either at this bank or the other.")

(trích từ trang 174, đoạn 354: Lucid Exposition of The Middle Way. The Essential Chapters from the

Prasannapada of Candrakirti. Translated from The Sanskrit by Mervyn Sprung in collaboration with T.R.V. Murti and U.S. Vyas)

Chú thích 5: *Bờ này bờ kia

3- " Osho: Con đường của Phật". Ni sư Trí Hải dịch. Ưu đàm, Canada xuất bản (trang 136, quyển 11)

"Vượt qua bờ bên này
Và qua cả bờ kia
Ngoài bờ này bờ kia
Nơi không có đầu mối
Và cũng không chấm dứt"

Đấy là ý nghĩa của vượt qua khỏi cả bờ bên kia – khi bản ngã, tâm thức, tất cả đều chấm dứt, tan biến vào cái phổ quát, nhiệm mầu.

Khi vượt qua cả bờ nầy lẫn bờ kia, không gì còn lại, thì cũng đừng mang theo cái không ấy.

"Đừng sợ, hãy ra đi
Hãy luôn luôn thiền định"

Thiền định ở đây là ngắm nhìn, quán chiếu những dục vọng trong bạn, hiểu rõ thực chất của chúng… rồi để chúng tự rơi rụng như lá khô lìa cành vào mùa thu.

"*Sống trong sạch an tịnh*"

TU TẬP TRÍ TUỆ SIÊU VIỆT
theo con đường bồ tát của Tịch Thiên
Bản chất và hiện hữu của ngã (Bài 8)

[*TU TẬP TRÍ TUỆ]

Đại bi được xây dựng trên thật chứng Tính Không

Ngài Long Thọ khẳng định **tâm bồ đề** (bodhicitta) là gốc rễ của giác ngộ và tâm bồ đề nên được bổ túc bởi trí tuệ thật chứng tính không. Thế nên, nếu chúng ta mong cầu toàn giác, chúng ta phải hiện thực hoá trong chính chúng ta gốc rễ này, căn bản của thành tựu đó. Và gốc rễ của tâm bồ đề này là **đại bi**, yếu tố bổ túc và nâng cấp của nó là trí tuệ thật chứng tính không. Ba yếu tố này -- tâm bồ đề, đại bi, và trí tuệ tính không hợp thành tinh yếu của đạo lộ đi tới toàn giác. Với sự tu tập ba yếu tố này của đạo lộ, chúng ta có thể đạt trạng thái nhất thiết trí trọn vẹn; khi không có ba yếu tố này,

không thể thành tựu trạng thái phật. Chúng ta có thể nói rằng ba phương diện này của đạo lộ là các duyên hội cần và đủ để đạt trạng thái phật.

Chúng ta đã thảo luận về tri kiến tính không và cách nào trí tuệ thật chứng tính không có khả năng loại bỏ vô minh căn bản của chúng ta, và do từ đó dẫn chúng ta đến cách tuyệt đau khổ. Chính là xuyên qua thật chứng tính không mà chúng ta có khả năng nhận định được tâm vô minh chấp thủ hiện hữu tự tính của các hiện tượng thì bị sai lệch. Bởi vì nó là một trạng thái của tâm, nó có thể bị chấm dứt. Thế nên, tiềm năng cho giải thoát hiện hữu tự nhiên trong tất cả các hữu tình. Một khi chúng ta thực chứng được tính không của hiện hữu tự tính, chúng ta có khả hữu tăng trưởng cảm giác xác thực về năng lực đại bi đối với tất cả các hữu tình, những người bị vướng mắc trong sinh tử luân hồi do vô minh căn bản của họ về bản chất của tính thật tại.

Năng lực của đại bi

Dĩ nhiên, đối với các Phật tử đang tu tập, đại bi là quan trọng nhất đối với đạo lộ tâm linh của họ. Nói chung, chúng ta có thể nói rằng một cá nhân nhiều lòng đại bi và vị tha, cá nhân đó sẽ phục vụ an sinh của các hữu tình khác nhiều hơn. Ngay cả từ quan điểm về tự lợi cá

nhân, cá nhân nào có nhiều sức mạnh đại bi hơn, cá nhân đó can đảm và cương quyết nhiều hơn. Tất cả các tôn giáo lớn đều đồng ý về sự quan trọng của đại bi. Không chỉ ca ngợi nhưng còn khuyến khích tăng trưởng đại bi. Các giáo pháp của các tôn giáo lớn này đều có nhiều phương pháp tăng trưởng đại bi. Dĩ nhiên có các dị biệt trong triết lí và siêu hình học (metaphysic; nghiên cứu về bản chất của hiện hữu, chân lí, và trí tuệ), và, chấp thuận sự đa biệt này, thì cũng có các dị biệt nhỏ trong cách thức định nghĩa đại bi -- sự lí hội thông hiểu phạm vi của đại bi và các thứ. Tuy nhiên, tất cả các truyền thống lớn đều đi đến một điểm chung, nhấn mạnh đại bi thì quan trọng đặc biệt và sự tu tập đại bi phải thực hiện với sự tăng trưởng khả năng tự nhiên đồng cảm của chúng ta, chia sẻ chung đau khổ của các người khác.

Khi chúng ta có trái tim đại bi, có vẻ chúng ta cũng có can đảm và cương quyết lớn hơn. Tại sao như thế? Tôi nghĩ là bởi vì khi chúng ta có đại bi trong tim ta, chúng ta không bị bận rộn (not absorbed) trong các áp lực và xung đột của chính mình. Thay vào đó, chúng ta có khuynh hướng quan tâm nhiều hơn tới sự đau khổ và an sinh của các người khác, và chúng ta có khả năng tương quan tới sự đau khổ của các người khác căn cứ trên trải nghiệm của chính chúng ta. Kết quả là, toàn

cảnh khách quan của chúng ta, và trong vài trường hợp chính trải nghiệm thực tế đau khổ, đau đớn, và các vấn đề của chính chúng ta thay đổi. Cái gì dường như không thể chịu đựng nổi, có thể được thấy kém quan trọng đi -- chỉ như chuyện nhỏ (What may seem unbearable can appear less significant -- even minor). Thế nên một người vị tha và đại bi, sẽ cảm thấy các vấn đề và các xung đột của chính họ trở thành hoàn toàn chịu đựng được. Kết quả là những nghịch duyên này (these adversities) giảm sút tiềm năng quấy nhiễu sự tĩnh lặng của tâm chúng ta.

Trạng thái bi mẫn của tâm được hoà nhập với ý thức quan tâm sâu sắc cho an lạc của các hữu tình khác, thành tựu xuyên qua sự xem xét hữu lí, xuyên qua một tiến trình đào luyện tâm niệm có hệ thống. Tình cảm mạnh mẽ này có thể đi cùng với các cảm xúc bức bách khác, vậy mà khi những cảm xúc như thế sinh khởi, chúng vẫn không quấy nhiễu tâm chúng ta. Đây là bởi vì những cảm xúc này được căn cứ trong những suy xét về lí do -- đó là, khả năng của trí thông minh nhân loại đóng một vai trò lớn trong tăng trưởng của họ. Trái lại, trong đời sống hàng ngày của chúng ta, chúng ta thường đối diện các tình huống và các trải nghiệm chúng làm chúng ta giận dữ biến thành các bùng nổ cảm xúc. Tôi xem các loại đáp ứng này đối với các biến

cố nhỏ bé là phiền não, bởi vì chúng chỉ gây ra phiền nhiễu và làm tâm mất quân bình. Nếu giòng tâm của chúng ta được hoà nhập với các tâm niệm bi mẫn và lòng tốt (good heart), các nghịch duyên bình thường chúng sẽ sinh khởi một phản ứng cảm xúc mạnh mẽ không làm chúng ta nổi giận. Chúng ta có một trạng thái an định căn bản và sự an lập vững chắc.

Chia sẻ đau đớn của các người khác

Thông thường nhiều người nghĩ về đại bi là một cảm giác về tội nghiệp đáng thương, và xem cá nhân đối tượng của đại bi là một người thấp kém. Nghĩ như thế là không đúng. Đại bi chân thực phải sinh khởi từ công nhận rằng các hữu tình khác -- hoàn toàn giống như chúng ta -- mong muốn hạnh phúc và mong ước vượt thoát đau khổ. Căn cứ trên điều này, lòng đồng cảm hoặc sự liên kết sinh khởi khi chúng ta đối diện đau khổ của các người khác. Đây là đại bi chân thực. Chúng ta cảm thấy trách nhiệm đối với kẻ khác và một quan tâm sâu sắc cho an sinh của kẻ khác. Thế nên có một sự công nhận căn bản về tính bình đẳng hoàn toàn giữa chúng ta và các cá nhân khác. Có một sự tôn trọng chân thực đối với mong cầu tự nhiên của các cá nhân khác để đạt hạnh phúc và vượt thoát đau khổ, và một sự công nhận quyền của họ để hoàn thành mong cầu đó.

Khi đại bi được lưu xuất, bởi vì tuệ quán sâu sắc của chúng ta về đau khổ của các cá nhân khác và sự chia sẻ trong đau khổ, điều này có thể gây quấy động sự an tĩnh tinh thần của chúng ta một mức nào đó. Thế nên, chúng ta có thể muốn hỏi, “Khi đào luyện đại bi, có phải chúng ta làm cho chúng ta khổ thêm? Tôi nghĩ đây là một câu hỏi có tính phê phán và cần tư duy nghiêm trang.

Khởi đầu, tôi cảm thấy có một sự khác nhau lớn lao giữa đau đớn và đau khổ khi chúng ta trải nghiệm một cách tự nhiên trong luân hồi và những gì chúng ta trải nghiệm là kết quả của sự chia sẻ tự nguyện trong đau khổ của các cá nhân khác. Trong trường hợp của chính chúng ta, chúng ta chịu đựng đau đớn và đau khổ, điều này chẳng có gì để nói. Chúng ta không kiểm soát được những gì chúng ta trải nghiệm. Trong trường hợp của các cá nhân khác, quân bình tâm trí chúng ta có thể bị quấy động chút ít, nhưng bởi vì chúng ta tự nguyện nhận nó cho một mục đích chuyên biệt, hiệu quả trên tâm chúng ta hoàn toàn khác hẳn. Tôi nghĩ chúng ta không bị đè bẹp bởi đau khổ và đau đớn. Thay vì đó là một gánh nặng gần chết, tôi nghĩ ở sâu bên dưới là một cảm giác vui vẻ, tự tin từ năng lực sinh ra.

Để tăng trưởng đại bi, một trạng thái nhiều năng lực của tâm có giá trị tâm linh và lợi ích lớn lao, nếu chỉ thuần tuệ quán sự đau khổ của các cá nhân khác, điều đó thì không đủ. Điều quan trọng là trước nhất hãy chiếu soi (reflect) trên sự đau khổ của chính bạn và tăng trưởng một cảm giác sâu sắc về tính không thể chịu nổi của nó. Khi cảm thọ này sâu sắc hơn và trở thành mạnh hơn, bạn sẽ có khả năng đồng cảm với sự đau khổ của các cá nhân khác. Nói chung, khi chúng ta nhìn thấy các hữu tình đang trong cơn đau đớn cấp tính, chúng ta tự nhiên cảm thấy bi mẫn. Tuy nhiên, nếu chúng ta nhìn thấy một một người, trong mắt chúng ta, thành công theo từ ngữ thế tục -- giàu có, quyền uy, và nhiều bạn hữu -- thay vì một cảm giác đại bi hướng tới người đó, chúng ta có thể cảm thấy ghen tị. Điều này cho thấy sự thật chứng về bản chất đau khổ của hiện hữu nhân sinh thì không thâm sâu. Điều quan trọng là trước nhất hãy lưu xuất một tuệ quán sâu sắc vào bản chất đau khổ của hiện hữu của chính chúng ta.

Tiếp cận từng bước

Chúng ta không nên chỉ công nhận các đau khổ hiển nhiên trong trạng thái đau đớn và không muốn, chúng ta cũng phải công nhận đau khổ do biến dịch là không muốn, và quan trọng nhất, đau khổ do duyên hội thâm

nhập (pervasive suffering of conditioning). Điểm chủ yếu ở đây là chúng ta cần thực hiện một đạo lộ theo tiếp cận từng bước. Thế nên chúng ta cần một đạo lộ kết hợp hai phương diện: thiền phân tích, và thiền chánh định. Bởi vì đại bi là một tính đức của tâm, và vì tâm có một tương tục vô tận, nếu bạn theo đuổi đạo lộ kết hợp thiền phân tích và thiền chánh định một thời gian dài, sự tu tập tâm linh của bạn sẽ nhận lãnh một căn bản an định.

Căn bản an định này trở thành phần của tâm xuyên qua sức mạnh thói quen. Những người tin tưởng vào tái sinh sẽ nhìn vào hai đứa con của cùng một gia đình và nói chúng có các tập khí được chuyển giao từ quá khứ. Chúng ta nói rằng người con này có một loại tập khí, trong khi đó người con kia thì có tập khí khác biệt. Tuy thân là mới có cho đời sống này, tâm thức tiếp nối từ đời sống trước. Theo ý nghĩa này, các tính đức trong giòng tâm được tin là an định và kéo dài.

Trái lại, nhiều người có các tính đức khác, tỉ dụ kĩ năng thể thao hoàn toàn tùy thuộc vào thân. Nó có một giới hạn khi chúng ta muốn nâng cấp khả năng này-- nó không phải là vô giới hạn. Tỉ dụ, bất kể tài năng một lực sĩ có thể như thế nào, người đó chỉ có thể nhảy đến một mức như thế. Hơn nữa, những phẩm tính này chỉ

kéo dài trong bao lâu các duyên hội thể chất vẫn nguyên vẹn. Chúng không thể đem sang đời kế tiếp.Tuy nhiên, tương tục của tâm đem sang. Thế nên một tính đức đặt căn cứ trên tâm thì kéo dài nhiều hơn.

Thế nên, xuyên qua huấn luyện tâm trí, các tính đức như đại bi, từ bi, và trí tuệ thực chứng tính không có thể được tăng trưởng tới các tiềm năng cao nhất của nó. Mặc dầu lúc khởi đầu, có thể cần nhiều nỗ lực, nhưng một khi bạn vượt ngoài một điểm nhất định, sự tăng trưởng trở thành tức thời, tự nhiên, và tự bảo dưỡng. Không cần nỗ lực thêm. Đây là lí do tại sao chúng ta có thể nói rằng các phẩm tính này có thể tăng trưởng vô tận.

Nếu chúng ta làm gián đoạn sự huấn luyện lực sĩ của chúng ta, chúng ta sẽ phải đi suốt toàn thể thủ tục huấn luyện trở lại để đem các kĩ năng của chúng ta trở lại mức độ của nó trước đây. Tuy nhiên, một khi chúng ta tăng trưởng phẩm chất của tâm tới mức độ tính tức thời, mặc dầu chúng ta có thể để nó sang một bên một thời gian dài, nay sử dụng đôi chút sẽ mang nó trở lại mức độ trước kia. Sự khác nhau giữa hai phẩm chất là do ở sự khác nhau giữa các căn cứ của chúng, tinh thần và thể chất.

Trong cách này, sự tăng trưởng của tâm trí xuyên qua các đời sống kế tiếp nhau thì được thông hiểu. Ngay cả nếu bạn không thực hiện nhiều thăng tiến trong đời này, bởi vì các phẩm chất thâu nhận trong tâm sẽ được lưu giữ lại, những tập khí này có thể được tăng hoạt trong tương lai.

Để nâng cấp tiềm năng của chúng ta cho đại bi tới mức vô hạn, sự thật chứng tính không là tối yếu. Từ trải nghiệm cá nhân của chúng ta, chúng ta có thể thấy rằng khi tâm trí của chúng ta vẫn trong trạng thái nhầm lẫn, không chắc chắn, và vô minh, ngay cả chỉ trong các sát na, có thể đau đớn và thê thảm. Trên phương diện khác, nếu tâm của chúng ta có trí tuệ và tuệ quán, mặc dầu một công việc có thể có cực nhọc lao tâm khổ tứ, chúng ta không cảm thấy đây là một trắc nghiệm nặng nề về nghị lực, nhân cách (ordeal). Thế nên, điều quan trọng là nâng cấp trí tuệ của chúng ta bằng cách đào luyện lí hội thông hiểu tính không. Để làm điều đó, điều cần thiết là nghiên cứu các bản văn đúc kết học thuyết tính không, tỉ dụ "Con đường bồ tát" của ngài Tịch Thiên.

---

*GIẢI THÍCH

Luận bác các quan điểm phi phật giáo về ngã

Chúng ta tiếp tục thảo luận về tính không, hoặc tính vô ngã, của các cá nhân (the emptiness, or identitylessness of persons) với sự luận bác của ngài Tịch Thiên về ngã được đề khởi bởi các học phái triết học khác nhau, đặc biệt học phái Số Luận (Samkhya school), họ nhận diện ngã là tâm thức độc lập, tự trị. Học phái khác có quan điểm bị phủ định ở đây là Thắng Luận (Vaisheshika), chấp thuận một quan niệm về ngã là một tính thật tại vật chất, tự trị, và độc lập. Hai quan niệm về ngã bị phủ định trong các tụng 60-69.

Tôi sẽ không đi nhiều vào chi tiết về luận bác về ngã được đề khởi bởi các học phái phi Phật Giáo này, nhưng chỉ nói vài ngữ cảnh cần thiết. Tinh yếu của lí thuyết về ngã của Số Luận là một bảng phân loại tính thật tại (reality: tính thật tại; pháp tính)) thành hai mươi lăm (25) phạm trù/đế (categories), trong đó hai mươi ba (23) phạm trù là các hiển lộ (manifestations) của một cái được gọi là tự tính/chất liệu tối sơ (the primal substance). Phạm trù còn lại là ngã, nó được xem là tính giác tri/tính nhận biết (cognitive awareness) nó là một tính thật tại tự trị. Hai mươi ba (23) phạm trù được xem là "các diệu lực sở thành" của ngã ("enjoyments" of the self). Các nhà Số Luận chủ trương rằng trong bao lâu chúng ta không giác ngộ, chúng ta thì không biết sự kiện rằng tất cả các phạm trù này đều được tạo lập bởi

tự tính/chất liệu tối sơ, và thế nên chúng ta tiếp tục ở trong một thế giới có tính vạn thù (multiciplicity; tính nhiều phần) và tính nhị nguyên đối đãi (duality). Tuy nhiên, họ nói rằng, khi nào chúng ta thật chứng các phạm trù này thực sự là các hiển lộ của tự tính/chất liệu tối sơ, lúc đó ngã trở thành được giải thoát và thế giới của nhị nguyên đối đãi và các sắc tướng (appearences) tan biến. Luận bác chuyên biệt về khái niệm của các nhà Số Luận về tự tính/chất liệu tối sơ được họ định nghĩa là trạng thái quân bình của ba lực -- các lực trung tính, tích cực và tiêu cực -- sẽ nói đến sau. Vào thời điểm này, ngài Tịch Thiên chỉ luận bác khái niệm về ngã.

Theo Số Luận, ngã "thọ dụng" ("enjoys") bởi vì nó là chủ thể trải nghiệm đau đớn và lạc thú, và các thứ. Nó thì thường hằng bởi vì nó không sinh và không chết. Nó thì chẳng có bất kì chức năng nào, vì nó không là tạo chủ của tất cả các hiển lộ ở phương diện của tính đa thù. Bởi vì ngã không sở hữu các phẩm tính của ba phương diện căn bản -- trung tính, tích cực, và tiêu cực -- nó thì không có các tướng trạng này (characteristics). Các tướng trạng này của ngã đều tương phản với tự tính/chất liệu tối sơ. Bởi vì ngã thâm nhập toàn thể (all-pervasive), nó không có các chức năng chuyên biệt như thế. Trong bản chất của nó, ngã là tâm thức. Bởi vì nó

là bất khả phân, nó là tính thật tại đơn vị -- vô tận, vô giới hạn, và thâm nhập toàn thể (In its nature the self is consciousness. Because it is indivisible, it is a unitary reality -- infinite, limitless, and all-pervasive). Đây là các tướng trạng của ngã như được hình dung bởi Số Luận. Trong các tụng theo sau, ngài Tịch Thiên lưu tâm chúng ta tới các mâu thuẫn khi chủ trương khái niệm này về ngã. Dĩ nhiên, nếu bạn tình cờ hoặc may mắn gặp được trong thực tế một học giả người Ấn, phi Phật giáo, uyên bác, vị đó có thể có nhiều biện luận rất hay để bảo vệ quan điểm này! (Of course, if you actually come across a learned, non-Buddist Indian scholar, he may well have many arguments in defense of this view!).

Các tụng mở đầu bằng cách giả thiết rằng, nếu thức về âm thanh (thức nghe) là ngã thường hằng, lúc đó làm cách nào nhà Số luận tuyên bố rằng nó có một chức năng nhận thức.

60. Nếu tính biết âm thanh là tôi, lúc đó âm thanh sẽ luôn luôn được nghe. Nhưng nếu không có đối tượng của tính biết, nó nhận thức cái gì bởi vì do cái nó nhận thức mà nó được gọi là tính biết?

<< Bài giảng 1979:

Thời xưa, có vài hệ thống triết học phi Phật giáo ở Ấn Độ , gồm Số Luận (Samkhya) Kì Na (Jaina) , Phệ đàn đà (Vedanta), v.v…Tôi không rõ tất cả các hệ thống này còn tồn tại hay không . Trong đó hệ thống Số luận là thâm sâu nhất. Đây là phê phán lí thuyết Số luận về ngã.

Nhà Trung Quán: Nếu một cá nhân , kẻ được tuyên bố khẳng định là tính biết (awareness) và kẻ trải nghiệm âm thanh và các thứ, được tuyên bố là thường hằng [trong ý nghĩa là không thể biến dịch] và cực vi (partless), cá nhân sẽ phải nhận thức âm thanh suốt mọi thời, ngay cả khi không có âm thanh để được nghe. Như vậy tuyên bố khẳng định một tính biết thường hằng là không đúng , bởi vì[nếu có tính biết về âm thanh ,] nó sẽ được nghe thấy tất cả mọi thời . Về phương diện khác, nếu không có đối tượng của nhận thức , trong trường hợp này âm thanh, cái gì được nhận thức để cho bạn có thể nói về nhận thức? Nếu không một sự vật gì được nhận thức , thì không thể có nhận thức. >>

61. Nếu cái không nhận thức là tính biết, một miếng gỗ sẽ là tính biết. Thế nên điều chắc chắn không có tính biết khi không có đối tượng của nó.

<< Bài giảng 1979:

Nhà Trung Quán: Nếu, ngay trong khi không có âm thanh, tính biết về âm thanh có thể vẫn hiện hữu -- ám chỉ sự hiện hữu của tính biết khi không có đối tượng -- một miếng gỗ cũng có thể là tính biết. Như vậy, không có tính biết nếu không có âm thanh. >>

Làm cách nào bạn hình dung ngã là tính biết? Bạn sẽ ám chỉ rằng nếu ngã là thức về âm thanh, lúc đó âm thanh sẽ được tri nhận suốt mọi thời. Trên một phương diện khác, nếu bạn chủ trương rằng các nhận thức hiện hữu ngay dù không có các đối tượng của chúng -- tỉ dụ âm thanh -- vậy thì kết quả là một miếng gỗ có thể là tính biết, bởi vì các nhận thức không đòi hỏi các đối tượng. Kết quả là bạn phải dồng ý rằng không có các đối tượng của nhận thức, không thể có các nhận thức. Ngài Tịch Thiên tiếp tục:

62. Tại sao tính biết nhận thức sắc tướng (form) nhưng lại không nghe?

[Nhà Số Luận] Bởi vì không có âm thanh nên không có tính biết về âm thanh.

<< Bài giảng 1979:

Nhà Trung Quán: Nếu tính biết về âm thanh được liên kết với âm thanh trong khi không có âm thanh, thì tính

biết về âm thanh cũng không thể được đề khởi luận đề (posited)Nhưng theo hệ thống Số Luận , một cá nhân là tính biết và là thường hằng; như vậy, nếu một cá nhân đã nghe được âm thanh, sẽ không có thời gian nào mà âm thanh không được nghe. Thế nên khi một cá nhân nhận thức một hình dáng thị giác, trong khi không có âm thanh hiện diện, vậy cũng phải là tính biết về âm thanh.

Nhà Số Luận: Trong trường hợp đó, do vì không có âm thanh, sẽ không có tính biết về âm thanh.

Nhà Trung Quán: Thế nên điều đó biện bác luận đề khẳng định của bạn rằng tính biết về âm thanh có một bản chất thường hằng. Nếu nó hiện hữu vào một thời điểm và không hiện hữu vào một thời điểm khác, chẳng có cách nào khẳng định luận đề rằng một cá nhân [thường hằng] [được đồng nhất hoá với tính biết đó] hiện hữu.>>

63. [Nhà Trung Quán] Làm thế nào một cái có bản chất của nhận thức về âm thanh là nhận thức về sắc tướng? Một cá nhân có thể được xem là một người cha [của A] và là một người con [của B], nhưng không trong phương diện tính thật tại tối hậu.

<< Bài giảng 1979:

Nhà Trung Quán: Không thể nào một cái là bản chất của nhận thức về âm thanh có thể là bản chất của nhận thức về hình dáng thị giác. Hai bản chất này không thể là một.

Nhà Số Luận: Về tương quan với "biến dị" ("perturbation"; vikara) và "bản chất" ("substance"; svabha) -- khi một cá nhân nhận thức hình dáng thị giác, ông không có biến dị (=quấy nhiễu) của âm thanh nhưng vẫn có bản chất của âm thanh. Thế nên ngay cả khi ông thấy hình dáng, thì cũng không có mâu thuẫn trong sự khẳng định luận đề rằng ông là một chủ thể nhận thức âm thanh. Điều này giống như tương quan cùng một cá nhân mà ông hoặc là một người cha [của các con ông] hoặc là một người con [của cha ông], tuỳ thuộc vào toàn cảnh khách quan.

Nhà Trung Quán: Bạn có thể giả thiết một cá nhân là một người cha hoặc người con, nhưng đây chỉ thuần túy là một vấn đề của quy ước thế tục. Bạn không thể suy đoán không bằng chứng (presume) khi nói về tính thật tại có tự tính [như nó được định nghĩa trong Số Luận hoặc bất kì hệ thống nào khác]. >>

64. Bởi vì sattva (joy; hỉ), rajas (suffering; ưu), và tamas (confusion; ám) cũng chẳng phải là cha, cũng

chẳng phải là con. Hơn nữa, bản chất của nó không được thấy là tương quan đến nhận thức về âm thanh.

<<Bài giảng1979:

Nhà Số Luận: "sattva" quy chỉ tới "hỉ" , "rajas" tới "đau khổ"/ ưu, và "tamas" tới "lầm lẫm"/ ám. Đây là ba thành tố phổ quát trong sự quân bình (equilibrium) tạo nên vật chất tối sơ của vũ trụ. Đó là bản chất (substance) (svabhava; nature) của các hiện tượng [dịch giả Alan Wallace nếu là ekasvabhava: substantially identical; nhất tính], và nó được xem là chân lí tối hậu. Bản chất tối hậu này chẳng bao giờ được thấy trong thế giới hiện tương, và hiện tượng chúng được thấy thì được xem là tương tợ huyễn tượng và dối gạt (illusion-like and deceptive). Như vậy chất liệu tối sơ trong trường hợp người con thì không là người con, còn trong trường hợp người cha thì cũng không là người cha.

Hơn nữa, bản chất của nhận thức về hình dáng thị giác thì không được thấy là bản chất của nhận thức về âm thanh, nghĩa là, chúng không được thấy là đồng nhất. >>

65. Nếu sự vật đồng nhất [nhưng] có ngụy trang khác, giống như một diễn viên, người đó thì không thường hằng. Nếu người đó có các bản chất khác nhau, kết quả

sự thống nhất này của người đó thì từ trước tới nay không hề có.

<< Bài giảng 1979:

Nhà Trung Quán: Nếu một bản chất đảm nhận các sắc tướng (forms) khác nhau, thật là không đúng khi nói nó là thường hằng [trong nghĩa "không biến dịch" ("unchanging")]. Một bản chất thường hằng nó thì đồng nhất với một sự vật mà sắc tướng chưa từng bao giờ biến dịch. Cũng không thể có một bản chất hiện hữu có tự tính mà đảm nhiệm một số các sắc tướng sai biệt. Một thực thể như thế sẽ không thực hữu. >>

66. *Nếu một ngụy trang khác không phải là chân thực, vậy thì hãy miêu tả sắc tướng bản chất của nó. Nếu nó là bản chất của tính biết, vậy thì nó sẽ thể hiện rằng tất cả mọi người sẽ là đồng nhất.*

<< Bài giảng 1979:

Nhà Trung Quán: Nếu bạn nói rằng một cách thế khác [của một nhận thức nhất định] không hiện hữu tự tính trong cách thức nó được thấy , nhưng hiện hữu như một bản chất đơn biệt, vậy hãy nói cho chúng tôi bản chất tự tính hoặc bản chất, là gì. Nếu bạn khẳng định (claim) chính tâm thức là hiện hữu thể có tự tính, kết quả là tất

cả các hữu tình là một. Bởi vì tất cả các hữu tình với các tương tục khác nhau sẽ có một bản chất như thế, kết quả là chúng tất cả sẽ là đồng nhất. >>

67. Cái có ý chí và cái không có ý chí sẽ là đồng nhất, bởi vì hiện hữu của chúng sẽ là đồng nhất. Nếu sự khác biệt là giả, vậy thì cái gì sẽ là căn bản cho sự tương tự?

<< Bài giảng 1979:

Nhà Trung Quán: Nếu nhiều thực thể đều giống nhau trong mọi phương diện do một tính tương tự, kết quả các sự vật có ý chí hoặc không có ý chí sẽ là giống nhau, vì chúng giống nhau trong chính hiện thể của chúng. Nếu các biến dị /quấy nhiễu (perturbations) khác nhau , tỉ dụ các nhận thức mắt và nhận thức nghe , đều sai lầm (false) hoặc giả dối (deceptive) vì chúng đều tương tự , chất liệu tối sơ hiện hữu tự tính tương ứng của chúng là gì? (what is their corresponding, truly existent primal substance?)>>

Hai tụng kế tiếp luận bác lí thuyết về ngã của Vaishesika (Differentiator; nhà Thắng Luận) và Naiyayika (Logician; nhà Luận lí). Theo quan niệm này, ngã được đề khởi là một chất liệu vật chất, vô tri.

68. Cái không có tính nhận thức không là "Tôi", bởi vì nó không có tâm thức, giống như tấm vải và thứ tương tự. Nếu nó có tính nhận thức bởi vì nó có tâm thức, kết quả là khi nó ngừng nhận thức về bất kì sự vật gì, nó sẽ biến mất (=vô thường)[trong khi ngã của nhà Naiyayika là bất thức, thường hằng]

<< Bài giảng 1979:

Nhà Naiyayika: (Logician; nhà Luận lí): Chúng tôi bác bỏ sự hiện hữu của một ngã là bản chất của tính biết. Nói đúng hơn, trong hiện thể của cá nhân có một thực thể vật chất trùm khắp, cực vi, bất biến không có ý chí tuy nhiên trải nghiệm thế giới và tham dự trong hành nghiệp. Thực thể đó là ngã.

Nhà Trung Quán: một bản chất vật chất bất thức (unconscious material

substance) không là một ngã trải nghiệm bởi vì nó không có tâm thức, hoàn toàn giống như một cái bình, v.v…

Nhà Naiyayika: Mặc dầu ngã là một thực thể vật chất bất thức, bởi vì nó được nối kết với tâm thức, nó nhận biết các sự vật.

Nhà Trung Quán: Kết quả là khi tâm thức đó trở thành bản chất của ngã, ngã trước kia bất thức sẽ biến dịch. Trong trường hợp đó nó không thể là bất biến. >>

69. *Nếu Ngã không là chủ thể có biến dịch, công dụng của tâm thức của nó là gì? Như vậy, điều này ám chỉ rằng hư không, không có tâm thức và không có tính hoạt động, có một Ngã.*

<< Bài giảng 1979:

Nhà Trung Quán: Nếu ngã là bất biến, cực vi và trùm khắp, tâm thức có thể có hiệu quả nào trên thực thể vật chất đó? Hơn nữa, bạn khẳng định luận đề ngã có bản chất vật chất, không có tâm thức và cách biệt hoàn toàn các hoạt động, bạn cũng có thể tuyên bố rằng hư không là ngã. >>

Tính tương tục của ngã quy ước thế tục

Tiết mục ngắn theo sau, các tụng 70-77, ngài Tịch Thiên trả lời cho các phản đối chống lại tính không của ngã. Một chống đối là rằng nếu ngã không hiện hữu, kết quả là luật về nghiệp sẽ không thể vận hành đúng đắn được. Đây là một phê phán từ các học phái khác về sự bác bỏ ngã của nhà Trung Quán.

70. [Phản đối] Nếu không có ngã, sự liên quan giữa một hành nghiệp và kết quả của nó là điều không thể có, vì nếu tác giả của một hành nghiệp chết, ai sẽ có kết quả?

Điểm then chốt đang được nêu lên là nếu chúng ta không chấp thuận một ngã thường hằng, trường tồn, đến từ đời trước tới đời này và mang theo tương tục của nó vào tương lai, kết quả là -- ngay chính trong một đời sống đơn biệt -- chúng ta sẽ không có sự liên kết giữa cá nhân tích lũy hành nghiệp và cá nhân trải nghiệm hiệu quả của nó. Họ phản đối, nếu không có một ngã, làm cách nào chúng ta chủ trương hai cá nhân này là một cá nhân đồng nhất? Nếu họ không là đồng nhất, điều này mâu thuẫn các nguyên lí căn bản của luật về nghiệp.

Theo các nguyên tắc về nghiệp, không một cá nhân nào có thể trải nghiệm các hệ quả của các hành nghiệp họ đã không thực hiện. Ngược lại, các cá nhân chắc chắn không thể tránh đối diện các hệ quả nghiệp về các hành nghiệp của họ trừ khi các tiềm năng mạnh mẽ của các hành nghiệp được trung hoà một cách nào đó. Thế nên, nếu cá nhân tích lũy nghiệp và cá nhân trải nghiệm kết quả là hai cá nhân tách biệt, luật của nghiệp bị vi phạm.

Ngài Tịch Thiên trả lời phản đối này trong tụng kế tiếp

71. [Nhà Trung Quán] Khi cả hai chúng ta đã đồng ý rằng một hành nghiệp và kết quả của nó có các căn cứ khác nhau và rằng Ngã không có ảnh hưởng trong vấn đề này, kết quả là không có điểm gì để tranh luận về điều này.

72. Cá nhân có nguyên nhân không thể được xem là được sinh ra với kết quả. Điều được tỏ rõ là sự hiện hữu của tác giả và thọ giả của các hệ quả tùy thuộc trên sự thống nhất của tương tục tâm thức của họ.

Nói cách khác, hành nghiệp là nguyên nhân, và quả của nguyên nhân là hệ quả của nó. Tuy nhiên, từ quan điểm của thời gian, ngã của cá nhân chịu trách nhiệm cho hành nghiệp trong quá khứ và ngã của cá nhân chịu đựng các hệ quả không phải là một và đồng nhất. Cá nhân hiện hữu vào một thời gian đặc thù trong khi cá nhân khác hiện hữu vào một thời gian khác.

Chủ trương ngã của họ là một và đồng nhất trong thời gian sẽ mâu thuẫn ngay cả với các quy ước thế tục và các trải nghiệm bình thường. Sự liên hệ của họ là cùng một cá nhân thì được chủ trương bởi vì họ cùng chia sẻ một tương tục của hiện hữu đơn biệt. Mặc dầu cá nhân

trải nghiệm biến dịch mỗi sát na, tương tục căn bản vẫn còn tiếp tục.

Chúng ta có thể lấy tỉ dụ về tương tục của thân của chính chúng ta. Từ một toàn cảnh sinh lí học, tất cả các tế bào của chúng ta giờ đây hoàn toàn khác biệt với khi chúng ta trẻ hơn. Ở mức độ tế bào, có sự thay đổi hoàn toàn. Trong thực tế, sự thay đổi này cho chúng ta cơ hội nói về tiến trình tuổi già. Cái gì rất đẹp, rất hấp dẫn ở tuổi trẻ sau trở thành có vết nhăn và không hấp dẫn. Tuy nhiên, trên phương diện của tương tục, nó là cùng một thân. Bởi vì điều này, chúng ta có thể tuyên bố, "Tôi đọc quyển sách đó khi tôi còn trẻ".

Nếu chúng ta đồng ý một ngã của cá nhân đồng nhất xuyên qua thời gian, trên căn bản của tương tục tinh thần, kết quả chúng ta có thể tìm kiếm những gì xảy ra cho tương tục nhiều hơn nữa. Tỉ dụ, nếu có tính biết tăng cao, chúng ta có thể hồi ức các đời sống đã qua, lúc đó chúng ta có thể nói rằng khi tôi đã là như thế và như thế, tôi đã chào đời ở đây, và chúng ta có thể nói về một tương tục của một cá nhân đơn biệt xuyên qua một khung thời gian dài nhiều hơn. Chính là trên căn bản của tương tục này của tâm thức mà chúng ta có thể nói về sự liên hệ giữa nghiệp và quả của nghiệp.

Đối với một nhà Trung Quán, tỉ dụ ngài Tịch Thiên, không có ngã có hiện hữu tự tính (no intrinsically existing self); ngã thì được xem là một quy ước thế tục hữu-danh (nominal convention). Từ quan điểm này chúng ta có thể nói về các phương diện khác nhau của ngã. Tỉ dụ chúng ta có thể nói về ngã đến từ một đời sống trước rằng ngã đó thì đồng nhất với ngã trong dời sống đặc thù này. Chúng ta có thể nói về một cá nhân đặc thù là, tỉ dụ một ngã Tây Tạng, được định phẩm bởi một bản sắc sắc tộc, hoặc chúng ta có thể nói về ngã của một vị tăng thọ đầy đủ các giới nguyện, và vân vân. Như vậy, trên một căn bản cá nhân, chúng ta có thể nói về các phương diện khác nhau của ngã. Trong trường hợp của một cá nhân đặc thù, chúng ta có thể nói ông ta là một người đàn ông, một người Tây Tạng, một Phật tử, một vị tăng, hoặc một vị tăng đã thọ đủ giới, và vân vân. Mặc dầu tất cả các phương diện khác nhau này của ngã đều thuộc về một cá nhân đồng nhất, chúng không bắt đầu hiện hữu một cách đồng thời. Bản sắc của các phương diện này tiến hoá trong các ngữ cảnh và hoàn cảnh khác nhau.

Thế nên, từ một quan điểm về tương tục, chúng ta có thể chủ trương rằng theo một nghĩa nào đó, ngã là thường hằng hoặc vĩnh cửu mà không mâu thuẫn với ngã là biến dịch mỗi sát na. Từ một quan điểm về biến

dịch mỗi sát na, ngã là chuyển tiếp (transient) và vô thường. Như vậy, không hề có mâu thuẫn trong chủ trương trên phương diện của tương tục, ngã là vĩnh cửu, vậy mà trên phương diện của hiện hữu sát na, ngã là vô thường. Dĩ nhiên, tôi không có ý muốn nói ngã là thường hằng trong nghĩa không biến dịch.

Có phải tâm là ngã?

Vì các nhà Trung Quán chấp thuận một ngã được giả danh trên căn bản của thân và tâm (a self nominally designated on the basis of body and mind), ngã có thể được đồng nhất với tâm? Trong các học phái triết học Phật giáo, một số chủ trương, trong phân tích sau cùng, tâm thức là ngã (the consciousness is the self). Tỉ dụ, Đại sư Ấn Độ Thanh Biện tuyên bố trong Quang Minh biện luận của ngài (Blaze of Reasoning) rằng, về phương diện hiệu quả, tương tục của tâm thức tinh thần/ý thức (= thức thứ sáu) là ngã. Các nhà Trung Quán Hệ Quả không chấp thuận quan điểm này. Từ quan điểm của họ, không có bất kì thứ gì trong các căn bản của giả danh -- không phải tương tục thân, cũng không phải ý thức -- có thể được xem là ngã, hoặc là cá nhân.

Tỉ dụ, ngài Tịch Thiên hỏi rằng nếu chúng ta đề khởi ý thức là ngã, kết quả là chúng ta chọn cái nào?

73. Tâm quá khứ hoặc tâm tương lai không phải là 'tôi', vì nó không hiện hữu. Nếu tâm hiện tại là 'tôi', kết quả là khi nó biến mất, 'tôi' không hiện hữu nữa.

<< Bài giảng 1979:

Nếu ngã được đặt tên trên tương tục của tâm thức, bạn có thể hỏi nếu tâm thức là ngã. Câu trả lời là tiêu cực. Tâm quá khứ và tâm tương lai không là ngã bởi vì nó không hiện hữu. Khi nói về quá khứ, tương lai, và hiện tại, thì quá khứ đã chấm dứt và tương lai thì chưa đến. Nói đại khái, nghĩa là theo quy định của quy ước thế tục, chúng ta có thể nói về ba thởi. Nhưng nói chính xác hơn, nếu bạn phân biệt quá khứ và tương lai liên quan tới các thời điểm trước kia và về sau, cái trước thuộc về quá khứ, cái sau thuộc về tương lai. Hiện tại thì không được tìm thấy. Như vậy tâm hiện tại không là ngã, bởi vì ngay khi nó đi qua, ngã sẽ trở thành phi hiện hữu.>>

Có phải ngã là ý thức quá khứ, hoặc ý thức sẽ đến trong tương lai, hoặc là ý thức hiện tại? Ý thức quá khứ thì đã chấm dứt, và tương lai thì chưa đến. Nếu thời điểm hiện tại của ý thức là ngã, kết quả là, vì nó có tính sát na, một khi nó chấm dứt hiện hữu, ngã hoặc cá nhân cũng

sẽ chấm dứt hiện hữu. Cũng thế, nếu ý thức là ngã, kết quả là, khái niệm chủ thể và đối tượng trở thành không bảo vệ được (untenable). Cũng thế, nếu ngã và ý thức của nó không thể được nói là có bất kì liên hệ vì, trong sự phân tích cuối cùng, ý thức **là** cá nhân.

Bảo toàn thế giới tương đối

Kế tiếp ngài Tịch Thiên nói vắn tắt rằng trong trường hợp cây chuối, chúng ta dù tước lột bao nhiêu, chúng ta không thể tìm thấy bất kì một cái lõi.

74. Cũng như thân cây chuối khi tách thành các bẹ là không còn gì, cũng cùng một cách 'tôi' thì không hiện hữu khi được tìm kiếm một cách phân tích.

Tương tự, khi chúng ta truy tìm ngã trong các uẩn -- thân, cảm thọ, tri nhận, ý thức -- chúng ta chỉ tìm thấy tính không thể tìm thấy của ngã. Không có một cốt lõi thực hữu đối với hiện thể của chúng ta có thể được nhận diện là ngã thực hữu (No real core to our being can be identified as the real self).

Phản đối kế tiếp được nêu lên để chống lại sự bác bỏ ngã của nhà Trung Quán hỏi: nếu ngã không hiện hữu, kết quả là không có các hữu tình; nếu không có các hữu tình, vậy thì chúng ta lưu xuất đại bi hướng đến ai?

75. [Nghi vấn] Nếu không hữu tình hiện hữu, có đại bi cho ai?

[Nhà Trung Quán] Có đại bi để cho bạn thực hiện bồ tát hạnh do bị phóng chiếu xuyên qua vô trí thấy có các hữu tình tạo thiện hạnh, ác hạnh nên cần cứu độ [= do vô trí tin vào có người cứu độ, người được cứu độ thế nên nỗ lực thực hiện bồ tát hạnh]

<< Bài giảng 1979:

Phản đối: Bây giờ bạn tìm kiếm một đối tượng giả danh /được đặt tên (designated object), ngã thì không được tìm thấy. Các thuật ngữ 'ngã', 'người', và 'cá nhân' đều là tương đương, và thực thể được đặt tên như thế thì không nhận diện được. Bạn đào luyện đại bi bằng cách chiếu soi, "Mọi người mong ước cách tuyệt đau khổ, vậy mà họ ở trong đau đớn. Họ mong muốn không còn đau khổ nữa!" Nhưng nếu cá nhân mà ta cảm thấy đại bi thì không được tìm thấy, thì đại bi được hướng đến ai?

Trả lời: Ngài Long Thọ nói trong Vòng hoa quý báu, do vô minh làm nguyên nhân, các hành nghiệp nhơ nhuốm được thực hiện và đưa đến các kết quả lợi ích và tác hại. Vô minh đó thì không bị bác bỏ vì nó sản sinh cả lợi ích và tác hại. Các hữu tình thì không thể nhận

diện bởi sự phân tích, nhưng họ không có một sự phân tích như thế khi họ thực hiện hành nghiệp và trải nghiệm các kết quả lạc thú và đau khổ. Bạn phải thừa nhận lời giải thích về các hiệu quả là các kết quả đến từ vô minh. Tuy nhiên, bạn không khẳng định chúng là hiện hữu thể có tự tính. Chúng hiện hữu một cách chỉ thuần bởi sức mạnh của quy ước thế tục mà không có sự khảo sát hoặc phân tích. 'Vô trí'(delusion) được quy chỉ ở trên không quy chiếu tới chấp thủ vào hiện hữu tự tính. Nói đúng hơn, vô trí là theo nhận thức phổ thông của thế tục, không cần khảo sát hoặc phân tích.

Đó là các hữu tình hiện hữu, tạo ra các trợ giúp và áp đặt đau đớn [cho họ và kẻ khác] (There do exist sentient beings, who give help and inflict pain). Khi nói rằng họ hiện hữu chỉ một cách quy ước thế tục, ý nghĩa là họ thì không được tìm thấy dưới sự phân tích; thế nên họ không hiện hữu một cách tối hậu hoặc tự tính (so they do not ultimately, or truly, exist; truly= intrinsically). Cái hiện hữu hiện hữu như thế bởi sức mạnh của quy ước thế tục, là một tên được đặt (as a name); và nó thì lừa dối /hư dối, tương tự một huyễn tượng. Hiện hữu của nó thì được an lập bởi nhận thức lừa dối nhưng tuy thế là nhận thức chính xác/ xác thực (Its existence is established by deceptive but nevertheless verifying cognition).

Không có một cách nào để an lập sự hiện hữu của bất kì sự vật gì nếu bạn không tự ngăn cản sự khảo sát và phân tích tối hậu. Tuy nhiên, điều cần thiết là phải phác họa được sự phân biệt giữa một cá nhân được thấy trong chiêm bao và một cá nhân được đối diện khi bạn thức. Họ thì tương tự về phương diện cả hai đều không hiện hữu có tự tính (both are not truly existent).

Nhưng kẻ trong chiêm bao thì được đặt tên là một cá nhân, điều này bị biện bác bởi các nhận thức quy ước thế tục. Kẻ ngoài đời thì được đặt tên là một cá nhân, điều này không mâu thuẫn với các nhận thức quy ước thế tục, nó cũng không bị biện bác bởi sự phân tích tối hậu. Như vậy, một hữu thể như thế hiện hữu một cách quy ước thế tục là một cá nhân.

Nếu một sự vật không bị biện bác bởi các quy ước thế tục khác, cũng không bởi sự phân tích tối hậu, nó có thể được thừa nhận /xác nhận hiện hữu (it may be asserted to exist). Nhưng không một sự vật gì hiện hữu do tự chính nó mà không xuyên qua một cái gì khác (But there is nothing that exists on its own). Không có một cách hiện hữu nào như thế (There is no such mode of existence). >>

Ngài Tịch Thiên trả lời điều này bằng cách nói rằng mặc dầu không có ngã hiện hữu độc lập và thế nên không có các hữu tình hiện hữu độc lập, [nhưng] trong khuôn khổ sinh hoạt của chân lí tương đối (chân lí quy ước thế tục), có các hữu tình. 'Vô trí' ở đây, ngài Tịch Thiên không quy chỉ tới chấp thủ vào hiện hữu tự tính, vô minh căn bản nó ở tại gốc rễ của hiện hữu phi giác ngộ của chúng ta. Điều ngài đang nói thì tương tự như phát biểu được tìm thấy trong Nhập Trung Đạo của ngài Nguyệt Xứng, nơi đó nói là vũ trụ là sản phẩm của tâm vô trí. Ngài Tịch Thiên nói rằng trong khuôn khổ sinh hoạt của chân lí tương đối -- đó là, trong tính chính xác của thế giới quy ước thế tục của trải nghiệm hàng ngày -- ngã hiện hữu. Thế nên, các hữu tình hiện hữu là những người chúng ta có thể lưu xuất đại bi, và các hữu tình này có khổ đau thực hữu.

Kế tiếp ngài Tịch Thiên xem xét tiếp một phản đối tiếp theo, hỏi, nếu không có hữu tình, kết quả là không có các hành giả của đạo lộ, ai đạt giải thoát?

76. [Nghi vấn] Nếu không có hữu tình, bồ tát hạnh là của ai?

[Nhà Trung Quán] Đúng là không có hữu tình theo chân lí tối hậu. Nỗ lực là cũng nhờ ở vô trí [theo nghĩa

thế tục có người cứu độ, người được cứu độ]. Tuy nhiên, để làm giảm bớt đau khổ, bạn không làm ngơ không nghĩ đến vô trí liên quan với bồ tát hạnh của bạn như thế nào.

[bạn phải lí hội thông hiểu không có người cứu độ, người được cứu độ, tỉ dụ để giảm bớt đau khổ do đại bị ái kiến: cứu đến bao giờ mới xong;tỉ dụ thái độ người được cứu độ]

Bản dịch Việt: ý hai tụng 75, 76 cũng là :

Xa lià chấp đoạn thường
Pháp thế gian như mộng
Trí chẳng trụ hữu vô
Mà khởi tâm đại bi
Biết nhân pháp vô ngã
Phiền não và nhĩ diệm
Thường trong sạch vô tướng
Mà khởi tâm đại bi

*<<Bài giảng 1979***:**

Phản đối: Nếu hữu tình không hiện hữu, ai thành tựu kết quả của đạo lộ tâm linh -- tỉnh giác hoàn toàn? Và, trong khi trên đạo lộ bạn đào luyện đại bi cho ai?

Trả lời: Các hữu tình hiện hữu. Chính là vì họ mà đại bi được cảm thấy, và các cá nhân hiện hữu đào luyện đại bi. Bất kì cái gì do vô trí tạm đặt tên [như được miêu tả bên trên] là được thừa nhận [tỉ dụ người cứu độ, người được cứu độ. ĐHP]. Do nhờ đào luyện đại bi trong khi trên đạo lộ tâm linh, kết quả của tỉnh giác hoàn toàn thì được thành tựu. Ai đạt tỉnh giác? Điều đó, cũng, được an lập theo quy ước thế tục, mà không có khảo sát hoặc phân tích tối hậu. Để làm giảm bớt đau khổ của bản thân và các người khác, khi các sắc tướng nhơ nhuốm sinh khởi do vô minh thì bạn quan tâm xem xét [= không làm ngơ không xem xét vô minh liên hệ đến bồ tát hạnh của bạn như thế nào. ĐHP] *[bạn phải lí hội thông hiểu không có người cứu độ, người được cứu độ, tỉ dụ để giảm bớt đau khổ do đại bị ái kiến: cứu đến bao giờ mới xong; tỉ dụ thái độ của người được cứu độ]* (In order to pacify the suffering of oneself and others, impure appearances arise due to ignorance are not to be rejected || reject: refuse to consider). >>

Ngài Tịch Thiên ghi nhận không có hữu tình, điều này rất đúng, nhưng tuyên bố rằng nếu chúng ta không đồng ý với tính chính xác của thế giới quy ước thế tục và tìm kiếm cái gì vượt ngoài nó, chúng ta sẽ không tìm thấy bất kì hữu tình nào. Tuy nhiên, trong khuôn khổ sinh hoạt của thế giới tương đối, có các hữu tình đang chịu

đau khổ. Thế nên, để đạt tự do cách tuyệt đau khổ, chúng ta có thể thực hiện một đạo lộ sẽ dẫn đến loại bỏ nguyên nhân -- vô minh. Đây là tâm vô minh chấp thủ vào hiện hữu tự tính của các sự vật và các biến cố. Trong tinh yếu, cái đang được nói đến ở đây là chính vô minh làm nhân duyên (causal ignorance) -- sinh khởi đau khổ, nhầm lẫn, và các thứ -- cái đó phải được nhổ cả gốc rễ, và không phải tính thật tại của thế giới quy ước thế tục. Thế giới của tính tương quan, thế giới của nguyên nhân và hiệu quả, thì không bị phủ định.

Bây giờ câu hỏi có thể được nêu lên: nếu chúng ta không phủ định tính thật tại của thế giới quy ước thế tục, kế đó chúng ta không chấp thuận một cách quy ước thế tục rằng các sự vật và các biến cố sở hữu vài hình thức của vị thế độc lập, khách quan -- [câu hỏi là] một sự vật gì đó có thể được chứng tỏ là quy chiếu thực hữu của các mệnh danh và khái niệm của chúng ta? Có phải bạn cũng định nói rằng cái đó không thể bị phá hủy?

77. Theo bất cứ cách nào, chấp thủ vào 'tôi' , đó là một nguyên nhân của đau khổ, gia tăng do vô trí về Ngã. Nếu đây là kết quả không thể tránh được của chấp ngã, thiền định trên tính vô ngã là điều tốt nhất.

<< Bài giảng 1979:

Phiền não tinh thần do chấp thủ trên “Tôi” là một nguyên nhân của đau khổ. Bạn có thể không chắc chắn là có bất kì cách nào để vượt qua phiền não đó; nhưng nó thực sự là có, và để thực hiện điều này, thiền định trên tính vô ngã là tốt đẹp hoàn hảo. >>

Ngài Tịch Thiên trả lời bằng cách nói rằng chấp thủ vào sắc tướng / hình dáng của hiện hữu thì thực sự là nguồn gốc của đau khổ, là làm sinh khởi sân hận, ham muốn, và các ngu si vô trí (delusions). Những cái này lại gây ra chấp thủ trên ngã tăng gia hơn nữa, thế nên tâm chấp thủ do vô minh cần được loại bỏ.

Mặc dầu chúng ta có thể đồng ý trên nhu cầu loại bỏ sự chấp thủ này, bạn có thể hỏi thực sự có thể hoặc không có thể loại bỏ, và nếu có thể, thì cách nào? Ngài Tịch Thiên trả lời rằng chúng ta **có thể** loại bỏ vô minh này bởi vì chúng ta có thể tăng trưởng trạng thái đối nghịch của tâm, tuệ quán vào tính không. Tuệ quán này chống đối trực tiếp cách thức chúng ta chấp thủ trên một ngã phi hiện hữu. Bởi vì trong tính thật tại, không có một ngã như thế, tuệ quán thâm nhập bản chất của tính thật tại nhận thức sự không hiện diện của nó. Như vậy, thiền định trên tính không thì được căn cứ vững chắc trên lí luận và thế nên có thể loại bỏ tâm vô minh chấp thủ vào hiện hữu tự tính của ngã.

[*THIỀN ĐỊNH]

Bây giờ bạn thiền trên đại bi. Để làm điều này, trước hết bạn hình dung một hữu tình đang trải nghiệm một đau đớn cấp tính hoặc đau khổ. Bạn đặt tiêu điểm trên hữu tình đó và tăng trưởng tâm niệm rằng hoàn toàn giống như tôi, hữu tình đó sở hữu lòng mong cầu tự nhiên hạnh phúc và vượt thoát đau khổ. Và họ không chỉ mong ước vượt thoát đau khổ, họ cũng có khả năng để thực hiện vượt thoát đau khổ. Kế đến bạn lưu ý chính bạn rằng nguyên nhân gốc rễ của đau khổ là tâm tri nhận sai lầm chấp thủ vào hiện hữu tự tính, một tâm bị sai lệch có tiềm năng để được loại bỏ. Điều này có thể được thành tựu bằng cách lưu xuất một tuệ quán sâu sắc vào bản chất của tính không. Bạn chiếu soi trên những tiềm năng này. Kế đến chúng ta nên tăng trưởng một đại bi sâu sắc đối với tất cả các hữu tình và cố gắng nâng cấp khả năng nội tâm đó.

Với các tâm niệm này là một bối cảnh, bạn đặt tiêu điểm trên một hữu tình và kế đó một cách thứ tự trải rộng sự quán chiếu của bạn tới các hữu tình khác, tỉ dụ các người hàng xóm của bạn. Kế đó mở rộng nó xa hơn, xem nếu bạn cũng có thể gồm cả những người bạn

không thích, tỉ dụ những người đã hại bạn. Bạn chiếu soi trên các cảm thọ của bạn. Bất kể họ đã đối xử bạn như thế nào, bạn chiếu soi rằng, giống như bạn, họ cũng có ham muốn tự nhiên hạnh phúc và vượt qua đau khổ.

Bởi vì tính bình đẳng căn bản của tất cả các hữu tình trong có mong cầu tự nhiên hạnh phúc và vượt qua đau khổ, chúng ta có thể tăng trưởng lòng đồng cảm và đại bi mạnh mẽ đối với mỗi một hữu tình. Bằng cách huấn luyện tâm chúng ta bằng cách đặt tiêu điểm trên các hữu tình chuyên biệt -- các bạn hữu, các kẻ thù, và các người trung tính -- chúng ta sẽ có khả năng trải rộng đại bi tới mỗi người. Điểm này là quan trọng chủ yếu. Nếu làm khác đi, chúng ta gặp nguy hiểm vì nghĩ có những hữu tình chẳng-ai-biết (faceless sentient beings) ở ngoài kia mà chúng ta có thể tăng trưởng đại bi hướng tới họ, nhưng thế rồi lại không thể lưu xuất bất kì đại bi hướng tới những người mà chúng ta tiếp xúc trực tiếp, đặc biệt các người hàng xóm của chúng ta. Thái độ phân biệt loại này có thể sinh khởi trong chúng ta. Bạn cố gắng nhận biết sự quan tâm thực tế này trong khi thiền định trên đại bi.

Chú thích 1-- Số luận

Các nhà Số luận (Samkhyas;

Enumerators) là một hệ phái suy tư sưu khảo, phân tích vũ trụ thế giới trên căn cứ đơn vị, nên các nhà Phật học Trung Hoa dịch tên hệ phái thành Số Luận.

Từ hai căn nguyên tối sơ, căn bản vật chất (prakrïti; primal substance) và căn bản tâm linh (purusa; thần ngã; linh hồn)) khi giao thiệp nhau dẫn đến lịch trình hiện tượng hóa của vạn hữu. Lịch trình này được phân tích thành 25 phạm trù, gọi là 25 đế. Dưới đây là lược đồ của chúng.

*Thần ngã (linh hồn; ngã) (purusa)

*Tự tánh (prakrti)

23 đế:
Giác (Buddhi); Ngã mạn (ahamkàra); Ý (manas)
Ngũ duy (panca tanmatrani): (có hỉ tánh): sắc, thanh, hương, vị xúc;
Ngũ đại (panca maha-bhutani), (có ám tánh): đất, nước, gió, lửa, hư không.
Ngũ tri căn (panca buddhindriyani), (có ưu tánh): năm căn mắt, tai, mũi, lưỡi, than
Ngũ tác nghiệp căn (panca karmendriyani), (có ưu tánh): căn tay (thủ căn) có tác dụng nắm giữ; căn chân

(túc căn; cước căn) có tác dụng bước đi; căn lưỡi có tác dụng nói năng; căn nam nữ (bộ sinh dục nam nữ) có tác dụng tính giao và sinh con; căn đại tiện có tác dụng loại bỏ phẩn uế.

Lịch trình hiện tượng hóa chỉ diễn ra cho những biến thái của vật chất. Vật chất tối sơ hay nguyên chất (pradhàna) chính là tự tính (prakrti).

Bản chất của Tự tính là 3 đức: thuần /hỉ (sattva), kích chất/ưu (rajas) và ám (tamas), sự hoạt động biến hoá của 3 đức sản sinh ra hết thảy hiện tượng (diệu lực sở thành/diệu lạc sở thành (enjoyments).

Thần ngã là lí trí thuần túy, không có thuộc tính, không có tác dụng. Nếu thể nhận được sự sai khác về mặt bản chất giữa Tự tính và Thần ngã thì tự tính đình chỉ hoạt động, Thần ngã tách rời vật chất mà tồn tại độc lập thì được gọi là giải thoát.

Chú thích 2 -- *Chân lí quy ước thế tục/ tục đế/ thế tục đế: conventional truth.

http://hoagiacngo.com/Mtrungdaochanhtindhp4.html

Conventional truth có thể dịch là chân lí thế tục, nhưng ở đây được dịch dài dòng là chân lí quy ước thế tục là vì 1. muốn giữ "thế tục" là theo nguyên chữ phạn, và các kinh đều nhấn mạnh nghĩa che lấp/bị che lấp do vô minh, và tục/ thế tục có hàm ý che lấp, và 2. muốn giữ "quy ước", là vì độc giả quen với Anh ngữ (convention, conventional) thường thấy chân lí quy ước. Thế nên Conventional truth nên dịch là tục đế hoặc chân lí quy ước thế tục. Trong bản Anh cũng có bút giả viết: wordly conventional truth.

Nay xin dẫn:

[Theo một đoạn văn trong kinh Nhập Lăng già] tâm chính nó là một cái che lấp bởi vì nó là một tâm nhận thức hiện-hữu thực-hữu (mà hiện-hữu thực-hữu) là cái bị che lấp do thấy biết nhầm lẫn. Ở đây "cái che lấp"/ "chủ thể che lấp" ("concealer") và "thế

tục"("conventional"; samvrti) có cùng một nghĩa mặc dầu hai từ không đồng nghĩa về nghĩa tổng quát. Một tâm như thế bị che lấp hoặc bị nhầm lẫn bởi vì các sự áp đặt ấn tượng chồng chất (due to superimpositions), nó nhận thức tính quy ước thế tục [nghĩa là nói, các hiện tượng nói chung] là hiện-hữu tự tính/thực-hữu (truly exist). Như vậy chúng ta nhận thức hiện-hữu

thực-hữu bởi vì các tập-khí (predispositions; Skt. vasana) cho nhận thức sự vật theo cách thức này. Cái mà nó nhận thức hiện-hữu thực-hữu gây ra bởi các tập-khí này che lấp và bị che lấp khi nhìn vào thật tại tính.

(hiện hữu thực hữu; true existence) = hiện-hữu tự-tính (inherent existence)

truly exist = intrinsically exist

(Path to the Middle. The Spoken Scholarship of Kensur Yeshey Tupden. Collected, Translated, Edited, Annotated by A.C. Klein. 1994. p.110)

Chú thích 3 -- Ba ý nghĩa của duyên khởi (từ sách ghi trên, trang 45):

Duyên khởi có ba ý nghĩa, tính vi tế tăng theo thứ tự. Nghĩa thứ nhất và ít vi tế nhất, quy chỉ sự kiện tất cả các hiện tượng vô thường đều là duyên khởi trong ý nghĩa chúng tùy thuộc vào các nhân và các duyên …Thế nên chúng ta hiện hữu một cách tùy thuộc và không một cách hiện hữu có tự tính. Mười hai chi của duyên khởi sinh khởi đều là một hiện tiền (presentation) của các nguyên nhân của tái sinh trong luân hồi và các hiệu quả của các nguyên nhân này. Như vậy tất cả các

sở sinh (products) hoặc các hiện tượng vô thường đều là các cái duyên khởi (dependent arisings) trong nghĩa tùy thuộc trên các nguyên nhân và các duyên thuận hợp giúp tăng trưởng hình thành hiện hữu của chúng và cũng tùy thuộc vào sự không có các duyên không thuận hợp (disconcordant) can thiệp vào sự hiện hữu của chúng.

Các nghĩa thứ nhì và thứ ba của duyên khởi được xem là vi tế nhiều hơn, và áp dụng cho cả các hiện tượng thường hằng và vô thường. Nghĩa thứ nhì quy chỉ tới sự tùy thuộc của tất cả các hiện hữu thể (existents) trên các căn bản chính xác của tên đặt tạm thời của chính chúng (their own valid bases of designation).

Tất cả các hiện tượng, ngoại trừ các tính không, đều là các chân lí quy ước thế tục. Các tính không là các chân lí tối hậu. Các chân lí quy ước thế tục và tối hậu đều hiện hữu một cách quy ước thế tục hoặc một cách đặt tên tạm thời (conventionally or imputedly). Chúng đều là các cái duyên khởi theo nghĩa là chúng tùy thuộc trên sự đặt tên tạm thời bởi tâm niệm (thought). Đây là nghĩa thứ ba và nghĩa vi tế nhất của duyên khởi; nó là một học thuyết giáo pháp (tenet) liên kết độc đáo với Trung Quán Hệ Quả (it is a tenet unique to Prasinga-Madhyakika). Theo nhà Hệ Quả, sự vật hiện hữu một

cách quy ước thế tục sở hữu một cách tất yếu ba thuộc tính về hiện thể (attributes of being):

1. chúng được thế gian biết đến; đó là chúng được biết đến do các thức quy ước thế tục phi phân tích và được đề khởi để luận bàn (posited) do các thức có biết chúng.

2. không bị phá hủy bởi một chủ thể nhận thức chính xác quy ước thế tục chính xác khác.

3. không bị hủy hoại bởi một thức lí luận phân tích cái tối hậu [nghĩa là tính không] (not undermined by a reasoning consciousness analyzing the ultimate [i.e., emptiness].

Các đối tượng của trí tuệ, các hiện hữu thể, các căn bản an lập (established bases) -- nói vắn tắt, mỗi sự vật hiện hữu -- hiện hữu một cách quy ước thế tục. [Các hiện tượng như] sừng thỏ [chúng đều không hiện hữu] không hiện hữu một cách quy ước thế tục.

Ba thuộc tính trên do Thầy Kensur Yeshey Tupden giảng.

Đức Đạt Lai Lạt Ma giảng trong Trung Đạo (Bài 4) An lập chân lí quy ước thế tục (xem hoagiacngo.com , hoặc

thuvienhoasen.org), trích lại dưới đây:

<< “Tóm tắt, kết quả là, đối với một sự vật được đề khởi xác thực là hiện-hữu-thể theo quy ước thế tục (conventionally existent), nó phải hội đủ ba tiêu chuẩn sau đây:

1. Nó phải được thấy, nghe, biết đến (familiar) đối với quy ước thế tục của thế giới.

2. Nó phải không bị làm thành vô-hiệu-quả (not be invalidated) bởi các trí tuệ hiệu-quả theo quy ước thế tục khác (other conventionally valid knowledge) và

3. Nó phải không bị làm thành vô-hiệu-quả bởi sự phân tích tối hậu.” >>

—

Chú thích 4 -- thực hữu, vô minh

http://hoagiacngo.com/Mlytinhduyenkhoidhp.html

Bảy mươi bài tụng về tính không (Sunyatasaptati), tụng 64, ngài Long Thọ nói:

“Tuyên bố khẳng định sự-sự vật-vật sinh khởi do các nhân và các duyên

đều là thực hữu

đạo sư gọi đó là “vô minh”

Mười hai chi duyên khởi phát sinh từ đó".(64)

To posit things arisen through causes and conditions/

As real /

Is what the teacher calls "ignorance"/

The twelve limbs arise from that. (64)

Và trong "Bảo vương chính luận" (Ratnavali) :

Cũng giống như thế khi mê lầm

chấp thủ thế giới giống như ảo ảnh sóng nắng này

là hoặc hiện hữu hoặc không hiện hữu

Nếu mê lầm, kẻ đó sẽ không đạt giải thoát.(I:56) (trang 34-35) >

7. < "Bảo vương chính luận"nói:

"Thế nên, trong thế giới giống như huyễn tượng này

Sinh và diệt có thể được thấy.

Nhưng một cách tối hậu, sinh và

diệt không hiện hữu trong tính thật tại (II:11)>

Chú thích 5 -- *Ngã và các từ tạm thời đồng nghĩa, theo hệ thống Hệ Quả / Cụ Duyên

(Meditation on Emptiness.p.632)

Hệ thống Hệ Quả / Cụ duyên xem các thuật ngữ tạm thời đồng nghĩa (hypothetical synonyms) dưới đây có nghĩa là "ngã" ("self") (trong tri kiến vô ngã) trong khi phủ định chúng bằng tiến trình suy lí (reasonings) -- để chứng minh tính không. Chúng là: (tạm dịch - độc giả nên đọc đối chiếu Anh ngữ)

1. hiện hữu 'trên' [đó là , trong vai trò biểu tượng của] đối tượng được giả danh (tạm thời đặt tên)

2. hiện hữu một cách có thực chất

3. hiện hữu khả năng an lập chính nó -- [thuật ngữ này và thuật ngữ đứng trước nó] là những chống đối của duyên khởi [như tất cả các thuật ngữ khác trong bảng này] (chúng không bị duyên khởi mà biến dịch -- ĐHP)

4. hiện hữu theo tự tướng

5. hiện hữu từ chính hàng ngũ [của đối tượng] [mà không phải từ trạng thái bị giả danh từ hàng ngũ của đối tượng]

6. hiện hữu xuyên qua năng lực của chính nó

7. hiện hữu một cách xác thực

8. hiện hữu một cách có tự tính

1. existing 'on' [that is, as a natural predicate of] the object [which gets] the imputation

2. substantially existing

3. existing able to establish itself -- [this term and the preceding term]are opposites of dependent-arising [as are all the others in the list]

4. existing by way of its own character

5. existing from [the object's] own side[rather than being imputed from the object's side]

6. existing through its own power

7. truly existing

8. existing inherently

—

Chú thích 6 -- (27) * Từ Anh Việt

Inherent existence: Skt svabhavasiddhi = hiện hữu tự tính; hiện hữu có tự tính

Reality (Skt.dharmata): tính thật tại; thật tại tính; pháp tính; thật tại

Dharmata (Skt): Pháp tính

in one's own right = not through anyone else but directly: trực tiếp tự nó, không xuyên qua một cái gì khác

posit (verb): đề khởi luận điểm.

posit = (formal) state (something) as the basic information or reason in an argument.

untenable (adj) : không thể bảo vệ được

in turn: kế tiếp

attachment, aversion, delusion, pride, doubt: tham, sân, si, mạn, nghi.

delusion: Si; Ngu si; Ngu si vô trí

conditioned things: các pháp hữu vi; các pháp do duyên hội

reality: Skt. dharmata

reality: actual reality ; emptiness/tính không (trong Đại Thừa)

apparent reality: Skt. dharmin.: tính thật tại hiển tướng

dravya: Skt. vật; chất thể

vastu (Skt.): entity; established base: sự; sự kiện; dữ kiện; thực; thực tính; thực chất; căn bản; sở y ; y xứ; căn cứ kiến lập

character/sign: nimitta (Skt.): tướng (vẻ bên ngoài)

characracteristic: laksana (Skt.) : tướng; hình tướng; dấu hiệu (để phân biệt với sự vật khác)

true existence: hiện hữu thực hữu = inherent existence: hiện hữu tự tính

afflicted intelligence: klistaprajna (Skt.): trí tuệ bị phiền não

* Tâm thức = thức = ý thức = thức ý = vijnana (Skt.) = consciousness = mental consciousness = thức thứ sáu (= the sixth consciousness) = thức mạt na (manovijnana)

Thức thứ bảy = ý = mạt na = deluded consciousness

Thức thứ tám (the eighth consciousness) = thức căn bản (fundamental consciousness) = thức alaya = thức a lại da (alayavijnana)= tạng thức = tàng thức

*impute (v), imputed, imputedly, imputation: tạm dịch chung là: giả thiết, giả danh, được đặt tên, tạm thời đặt tên, tưởng tượng, tượng trưng, biểu tượng, thiết lập tạm thời, thi thiết: vì cùng diễn ý prajnapti (Skt). Prajnapti trong tụng 18 chương 24 Trung Luận, K. K. Inada dịch là provisional name (i.e . thought construction) (= tên tạm thời nghĩa là cấu trúc tâm niệm)

*design (v), designated, designation: tạm dịch như trên, vì cùng diễn ý Prajnapti (Skt).

imputedly existent: Prajnaptisat (Skt): giả thiết hữu.

it stands to reason that: all reasonable people will believe in something

*Theo Đại Thừa, thật tại tính về tướng trạng của các hiện tượng quy chiếu tới thế giới của chân lí quy ước thế tục được tướng trạng hoá bởi tính nhị nguyên đối đãi, nguyên nhân và hiệu quả, và tính vạn thù. Điều này thì tương phản với thật tại tính hiện hoạt, đó là bản chất tối hậu của các hiện tượng.

(According to Greater Vehicle, the apparent reality of phenomena refers to the world of conventional truth characterized by duality, cause and effect and

multiplicity. This is contrasted with the actual reality, which is the ultimate nature of phenomena)

—

Chú thích 7 * Ý nghĩa tụng 75, 76

[1]. Bản Sanskrit-English của B.Alan Wallace (1988, 1994):

75. You might ask: If no sentient being is found, towards whom would one feel compassion? For practical purposes [one feels compassion for beings] who are imputed by acknowledged delusion.

Tạm dịch: Bạn có thể hỏi: Nếu không có hữu tình, hướng về ai bạn sẽ cảm thấy đại bi? Vì các mục đích tu tập [bạn cảm thấy đại bi đối với các hữu tình] là những người được tạm đặt tên bởi vô trí ghi nhận [họ là hữu tình]

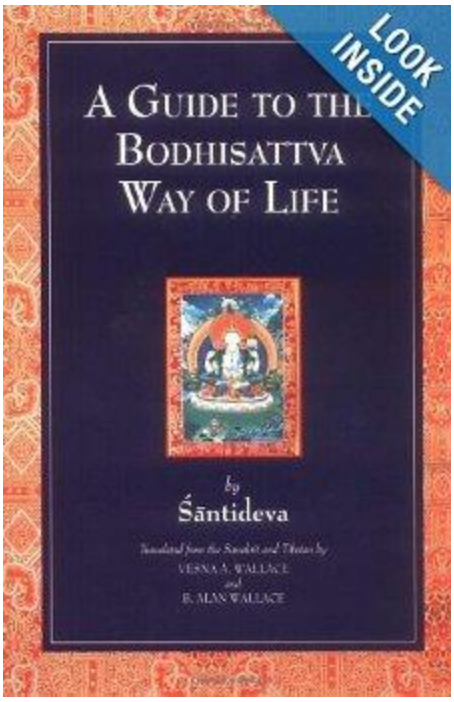
76. You may ask: If there is no sentient being, whose is the goal? We grant that such desire [for liberation, etc.] is indeed delusive. Still, in order to eradicate suffering, effective delusion, whose result [is understanding of the ultimate] is not prevented.

Tạm dịch: Bạn có thể hỏi: Nếu không có hữu tình, mục đích [giải thoát] là của ai? Chúng ta đồng ý ham muốn như thế [để được giải thoát, v.v…] là thực sự vô trí [vì quả là vô khả đắc]. [Bạn] cho tới nay, để xóa bỏ đau khổ, tức là cái vô trí đang hiện hoạt để kết quả của bạn là lí hội thông hiểu về cái tối hậu, bạn không giữ gìn ngăn ngừa xoá bỏ vô trí.

*vô trí là không hiểu là không có người cứu độ, không có người được cứu độ, thế nên có thể buồn phiền về thái độ người được cứu độ, và buồn vì nhiều quá, cứu bao giờ mới xong.

* prevent: ngăn ngừa nguy hiểm; phòng hộ; giữ gìn ngăn chặn trước khi xảy ra; che chở chống đỡ.

* is not prevented: khi dịch sang tiếng Việt, trong ngữ cảnh câu này, phải dịch sang active voice , và không dịch theo passive voice. Nếu sơ ý dịch theo passive voice thành -- không bị ngăn cản; không bị cấm cản , … -- thì thành ra nghĩa: tán thành ngu si, vô trí -- không nên từ bỏ ngu si ấy -- vì muốn mọi người thực hiện bồ tát hạnh để cứu độ hữu tình. Nếu dịch như thế là xa nghĩa ngài Tịch Thiên nói trong hai tụng 75, 76.



* Trong bản dịch dưới đây, với sự cộng tác của Giáo Sư Vesna B. Wallace (tôn giáo, Sanskrit), is not prevented dã được đổi thành is not averted.

* Các dịch giả Anh ngữ đều ghi nhận các tụng Sanskrit của ngài Tịch Thiên đều terse (ngắn gọn, súc tích) và cryptic (nghĩa ẩn mật) gồm two-line verse of 32 syllables, nên rất khó dịch.

*

[2]. Bản Sanskrit-English của Vesna A. Wallace và B.Alan Wallace (1997):

75. [Qualm:] If no sentient being exists, for whom is there compassion?

[Madhyamika:] For one who is imagined through delusion, which is accepted for the sake of the task.

76. [Qualm:] If there is no sentient being, whose is the task?

[Madhyamika:] True. The effort, too is due to delusion. Nevertheless, in order to alleviate suffering, delusion with regard to one's task is not averted.

Chú thích: the task/one's task: bồ tát hạnh/ con đường bồ tát.

avert: 1. ngăn ngừa, ngăn cản 2. (formal) làm ngơ, không nghĩ đến, không ngó đến

[3]. Bản dịch Việt Đặng Hữu Phúc:

75. [Nghi vấn] Nếu không hữu tình hiện hữu, có đại bi cho ai?

[Nhà Trung Quán] Có đại bi để bạn thực hiện bồ tát hạnh do bị phóng chiếu xuyên qua vô trí thấy có các hữu tình tạo thiện hạnh, ác hạnh nên cần cứu độ [= do vô trí tin vào có người cứu độ, người được cứu độ thế nên nỗ lực thực hiện bồ tát hạnh]

76. [Nghi vấn] Nếu không có hữu tình, bồ tát hạnh là của ai?

[Nhà Trung Quán] Đúng là không có hữu tình theo chân lí tối hậu. Nỗ lực là cũng nhờ ở vô trí [theo nghĩa thế tục có người cứu độ, người được cứu độ]. Tuy nhiên, để làm giảm bớt đau khổ, bạn không làm ngơ

không nghĩ đến vô trí liên quan với bồ tát hạnh của bạn như thế nào.

[bạn phải lí hội thông hiểu không có người cứu độ, người được cứu độ, tỉ dụ để giảm bớt đau khổ do đại bị ái kiến: cứu đến bao giờ mới xong;tỉ dụ thái độ của người được cứu độ]

Bản dịch Việt: ý hai tụng 75, 76 :

Xa lià chấp đoạn thường
Pháp thế gian như mộng
Trí chẳng trụ hữu, vô
Mà khởi tâm đại bi
Biết nhân pháp vô ngã
Phiền não và nhĩ diệm
Thường trong sạch vô tướng
Mà khởi tâm đại bi

—

[4]. Bản dịch Sanskrit- English của Kate Crosby và Andrew Skilton (1995):

75. If you argue: for whom is there compassion if no being exists? [our response is] For anyone projected through delusion which is embraced for the sake of what has to be done.

Tạm dịch: Có đại bi cho ai nếu không có hữu tình nào hiện hữu? [trả lời của chúng tôi là] cho bất kì kẻ nào bị phóng chiếu xuyên qua vô trí [có người cứu độ, có người được cứu độ] nên vì lợi ích thực hiện bồ tát hạnh.

76. [Objection] Whose is the task to be done, if there is no being?

[Madhyamika] True. Moreover, the effort is made in delusion, but, in order to bring about an end to suffering, the delusion of what has to be done is not prevented.

Tạm dịch: [Phản đối] Bồ tát hạnh là của ai, nếu không có hữu tình?

[Nhà Trung Quán] Đúng là không có hữu tình [về phương diện chân lí tối hậu]. Nói rộng hơn, nỗ lực thực hiện bồ tát hạnh trong vô trí, nhưng, để làm chấm dứt đau khổ do vô trí, bạn đã không ngăn ngừa nguy hiểm của vô trí của bồ tát hạnh trước lúc nó xảy ra [khi tiến hành bồ tát hạnh].

Chú thích của bản Việt: what has to be done/ the task to be done, ở đây là con đường bồ tát /bồ tát hạnh -- tác phẩm ngài Tịch Thiên viết là Con đường bồ tát / con đường tỉnh giác.

–

[5]. Bản dịch Tibetan-English của Padmakara

Translation Group (Quyển Practicing Wisdom, dịch giả Thupten Jinpa sử dụng bản dịch này cho 167 tụng. Khi dịch quyển Practicing Wisdom, bản dịch Việt ĐHP không sử dụng bản dịch này của Padmakara Translation Group):

75. “If beings,” you will say, “have no existence,

Who will be the object of compassion?”

Those whom ignorance imputes and vows to save,

Intending thus to gain the lofty goal.

76. “Since beings are no more”, you ask, “who gain the fruit?”

It’s true! The aspiration’s made in ignorance.

But for the total vanquishing of sorrow,

The goal, which ignorance conceives, should not be spurned.

[6]. Bản dịch Hoang Phong.

Trong quyển Tu Tuệ đăng trên thuvienhoasen.org, [dịch từ bản Pháp văn]:

[Bản dịch 1- Hoang Phong]

75- (Câu hỏi) Nếu cá thể không hiện hữu, vậy đối tượng của từ bi là gì?

(Trung đạo) Người ta chấp nhận khái niệm ấy do vô minh để nhận thấy được mục đích cần đạt đến.

76- (Câu hỏi) Cái mục đích của ai đây, bởi vì không có sinh linh nào hiện hữu?

(Trung đạo) Đúng thực sự cố gắng bắt nguồn từ ảo giác ; nhưng nó có mục đích làm suy giảm sự đau đớn, ảo giác về một mục đích là một điều không cấm cản.

[Bản dịch 2 - Hoang Phong]

Tiết 75. (hỏi) Nếu như các cá thể không có thì đối tượng của lòng từ bi là gì?

(Trung Quán) Người ta (sẵn sàng) chấp nhận khái niệm phát sinh từ vô minh ấy (dù biết rằng cá thể con người không mang một sự hiện hữu đích thật và nội tại thế

nhưng vẫn chấp nhận sự kiện đó như một phương tiện) nhằm để đạt được mục đích mong cầu.

Tiết 76. (hỏi) Mục đích nêu lên cho ai, khi mà chẳng có một sinh linh nào hiện hữu?

(Trung Quán) Thật vậy sự cố gắng (tu tập) hình thành từ ảo giác (vì con người cũng chỉ là ảo giác), thế nhưng nó lại có mục đích (hay khả năng) làm giảm bớt sự đớn đau, vì thế tính cách ảo giác của mục đích nào có phải là một điều cấm kỵ đâu.

---

7. Bản dịch Ni sư Trí Hải, Nhập Bồ tát hạnh (1999): Ni sư viết: "[phần trong ngoặc] là những giải thích thêm cho dễ hiểu, tham khảo các bản chú giải Hoa, Anh, Pháp".

75. [Hỏi:] Nếu hữu tình không thực có, thì khởi tâm thương xót ai? [Đáp:] Người lập thệ thành Phật chỉ vì ngu si nên giả lập ra chuyện hư huyễn đó.

76. [Hỏi:] Nhưng nếu không người [nếu hữu tình không thực có], thì ai chứng quả? [Đáp:] Đúng thế, theo chân lí tối hậu, quả thực không có chúng sinh, không có đại bi và kết quả, nhưng về mặt giả danh,] do cái tâm còn si

mà thấy có đắc có chứng. Nhưng vì muốn dứt khổ cho chúng sinh, không nên từ bỏ sự ngu si ấy.

---

8. Bản dịch Bồ tát hạnh. Thich Trí Siêu (1990) (dịch giả "nương vào bản dịch Pháp của Louis Finot và bản dịch Anh của Stephen Batchelor") (thứ tự hai tụng này có khác biệt với các bản dịch khác)

76/ -- Nếu chúng sinh không có thật thì tu tập từ bi với ai? -- Tuy không có thật (vì là ảo tưởng) nhưng chúng sinh là đối tượng lợi ích và cần thiết để cho những ai tu tập Bồ Tát Hạnh.

77/ -- Nhưng nếu chúng sinh không có thật thì ai lãnh thọ phước báo sau khi tu hạnh từ bi? -- Theo Chân Đế tuyệt đối thì không có gì thực có, dù đó là chúng sinh, là từ bi, là từ bi hay phước báo; nhưng trên Tục Đế, ảo tưởng, đối với các người tâm còn lầm lẫn thực tướng các pháp thì cần phải tu tập từ bi huyễn vì nó sinh ra phước báo huyễn

---

Chú thích 8. Patrul Rinpoche giảng tụng 75, 76, 77

Sự phi hiện hữu của ngã không xung khắc với đại bi

[tụng 75] nếu không có các ngã hoặc chúng sinh, các bồ tát đặt tiêu điểm trên ai khi họ thiền định trên tính không? Không có một sự vật gì hành tác như là một đối tượng! Trả lời câu hỏi này, các nhà Trung Quán nói, trên phương diện tối hậu, không có một đối tượng cũng không có một tác giả của đại bi. "Các hữu tình chuyển cư (migrating beings) không diệt và không sinh", như sẽ được giải thích sau. Nếu trạng tái tâm vượt ngoài tất cả các quy chiếu không được thành hoàn hảo, thì đại bi không thành hoàn toàn thanh tịnh và vô giới hạn. Điều này thực sự đúng.

Các hữu tình đều như nhau, bởi vì họ đều giả thiết một ngã trên các uẩn (impute a self upon aggregates) và trở thành chấp thủ trên nó, nó thì không thể bác bỏ được trên phương diện của sắc tướng/hiện tướng (appearance), do đó hạnh phúc và đau thương sinh khởi một cách bất biến. Thế nên có một nhu cầu để giải thoát các hữu tình vào trong phương trời niết bàn vô trụ (nonabiding nirvana) do từ đó tương tục của các sắc tướng tương tợ chiêm bao của đau khổ bị cắt đứt. Đây là lí do tại sao chúng ta thực hiện bản nguyện giải thoát các hữu tình.

Và vậy mà các hữu tình này, chúng ta đảm nhận gánh nặng của họ, không có hiện hữu theo ý nghĩa tối hậu.

Chúng hiện hữu chỉ trong phương diện chúng được giả thiết là các ngã xuyên qua sức mạnh của vô minh (They exist only in so far as they are imputed as selves, through the force of ignorance). Hệ quả là, mặc dầu các bồ tát thực chứng Vô-Ngã, họ nhận là đối tượng của đại bi của họ tất cả các hữu tình đó là những người không có thực chứng [Vô-Ngã] này và những người trải nghiệm các sắc tướng của đau khổ, xuyên qua niềm tin của chúng vào ngã tính một cách không ngừng và không tránh được.

Cũng như thế, các bồ tát không có quan tâm vào an lạc của chính họ. Các bồ tát thấy rằng các người khác chịu đựng đau khổ một cách không nghĩa lí, và thái độ tôn qúy những người khác nhiều hơn chính họ sinh khởi một cách tự nhiên trong các tâm của họ. Các bồ tát tri nhận sự đau khổ của các hữu tình thì giống như một giấc ngủ sâu và họ có khả năng đánh thức cho chúng tỉnh dậy.

Biểu thị Ngã là một tên tạm đặt (label) thì không bị biện bác

[tụng 76] Nếu các hữu tình không hiện hữu, chúng ta có thể hỏi, ai thành phật, và bởi vì ai tất cả các nỗ lực này [để thành phật] được thể hiện? Chắc chắn là khuyến cáo

đảm nhận thệ nguyện thành phật như thế là vô nghĩa. Nhà Trung Quán trả lời điều này là: Đúng, trên phương diện tối hậu, điều này hoàn toàn đúng. Cá nhân đạt được kết quả như thế, các hữu tình do có họ nên kết quả được thành tựu, và kết quả được thành tựu -- cả ba đều không có hiện hữu tự tính trong chính nó. Trên phương diện tối hậu, cũng không có sự khác biệt giữa vượt ngoài đau khổ và không vượt ngoài đau khổ. Nhưng trong tri nhận của các hữu tình tất cả những sự vật này đều hiện hữu [nhưng không hiện hữu một cách có tự tính. ĐHP]. Như chúng ta vừa mới nói, chúng được khẳng định trong vô minh. Chính là xuyên qua niềm tin vô minh vào ngã mà tất cả những gì liên quan tới luân hồi, các nghiệp, và các phiền não-- và cũng như thế cái đối nghịch, tất cả những gì thuộc về thanh tịnh toàn hảo -- được sản sinh. Đối với cái chúng ta gọi là niết bàn (nguyên nghĩa, vượt ngoài đau khổ) thì không là một cái gì khác hơn là sự kiệt tận của các tâm niệm của tâm ngu si vô trí (the deluded mind's thoughts). Như kinh Nhập Lăng già (Sutralankara) nói, "Giải thoát chỉ là sự loại bỏ hết sai lầm." ("Liberation is but the elimination of error").

Khi bạn xuyên qua vô minh, bị vướng mắc trong các khuôn mẫu tinh thần nhị nguyên đối đãi, luân hồi được thấy một cách không thể dị nghị (incontestably). Và bởi

vì điều này, niết bàn, đối nghịch với luân hồi, cũng hiện hữu. Nói đúng hơn giống như một người bị đau khổ bởi các ma quỷ nguy hiểm. Người này sống cùng một nơi chốn như mọi người bình thường, nhưng họ chịu đau khổ bởi vì họ nhìn thấy các hình thể ma quỷ và các sự vật mà các người khác không tri nhận -- và vẫn trong lúc người này ở trong môi trường an lành và vui vẻ. Trong ý nghĩa tối hậu, luân hồi và niết bàn cũng đều không có hiện hữu thực hữu /tự tính (true existence). Chính vì lí do này bất kì sự vật gì, tỉ dụ sự nô lệ trong luân hồi (bondage in samsara) và giải thoát cách tuyệt luân hồi đều là khả hữu; nếu chúng có hiện hữu thực hữu (real existence), chúng cũng không thể thực sự duyên hội xảy ra. Đây là điểm then chốt nên được lí hội thông hiểu trọn vẹn một cách thứ tự.

Nhưng tiếp theo, có một câu hỏi tại sao chúng ta nên tập luyện trên đạo lộ, tại sao hi vọng đắc một cái bất khả đắc -- có chắc chắc mỗi mỗi mê lầm sẽ bị trục xuất? [Đạo lộ (path): con đường tu tập thừ khởi sự cho tới giác ngộ]. Câu trả lời cho điều này là, mặc dầu trên phương diện tối hậu không có gì để đắc, trên phương diện sắc tướng có đắc. Vì lợi ích của sự làm tiêu tan các đau thương của hiện hữu, và cho tới khi đạt quả phật, khi tính thật tại tối hậu được thấy trực tiếp, vô minh của tư duy trên phương diện tương đối rằng niết bàn vô trụ

là một sự vật khả đắc không nên bị tránh né (should not be shunned) [= nên được thông hiểu lí hội]. Vì chính là ở trên căn bản này đau khổ sẽ được chấm dứt. Cuối cùng, khi bạn được cách tuyệt tất cả các khái niệm nhị nguyên đối đãi, ngay cả các che lấp nhận thức vi tế nhất (sở tri chướng) (sinh khởi từ tin tưởng vững chắc trong luân hồi và niết bàn) đều được loại bỏ hết.

Đây thực sự là phương diện của trạng thái phật (quả phật). Nhưng vào thời điểm hiện nay, điều này là bất khả cho chúng ta. Đối với chúng ta, hai chân lí thì không ở trong hợp nhất -- đó là lí do tại sao cách các sự vật được thấy đối với chúng ta không bao giờ tương ứng với cách hiện hữu chân thực của chúng. Thế nên chúng ta những người theo lí tính tin tưởng, trên phương diện sắc tướng hiện tượng, chúng ta nên huấn luyện cho chúng ta một tri kiến để thành tựu kết quả (It therefore stands to reason that, in terms of phenomenal appearance, we should train ourselves with a view to gaining a result). Đúng vậy, chúng ta phải vượt qua sự sai biệt giữa sắc tướng của các hiện tượng và thật tướng của các hiện tượng (the appearance of, and the true nature of, phenomena), nhưng hiện nay chúng ta không có khả năng. Trên phương diện khác, khi sự sai biệt này bị loại bỏ hoàn toàn, tính thật tại tối hậu, nơi mà không có gì để đắc -- và cũng không có gì để buông bỏ -- sẽ

hiển lộ [= không ôm giữ pháp thánh hiền, không buông bỏ pháp phàm phu]. Nhưng cho tới khi điều đó duyên hội xảy ra, chúng ta loại bỏ mong cầu và ước vọng thành tựu đó là điều bất khả.

Nhưng nếu hiện trạng là như thế, tại sao chúng ta phải chấm dứt vô minh của chúng ta về ngã? Để trả lời phản đối này, chúng ta phải nói hai trường hợp là không giống nhau. Tâm tìm kiếm để đạt quả giác ngộ sẽ dập tắt đau khổ và sẽ chấm dứt chính nó, giống như từ gỗ mà lửa nổi lên và từ đó gỗ được đốt cháy trọn vẹn. [tụng 77] Nguyên nhân của tất cả các đau khổ của luân hồi là sự chấp thủ bản ngã (ego-clinging) -- kiêu hãnh của tư duy, "Tôi là", nó được nuôi dưỡng và được làm rộng lớn bởi vô minh do tin tưởng một cách chủ động vào hiện hữu của bản ngã cá nhân. Vô minh gán cho ngã phi hiện hữu là hiện hữu, đó chính là cái cần phải vượt qua (The ignorance that ascribes existence to the nonexistent self is what is to be overcome). Một khi nó bị trục xuất, sẽ không còn sự chấp thủ vào ngã, và một khi sự chấp thủ vào ngã bị loại bỏ, sẽ không còn tái sinh nữa, không luân chuyển thêm nữa, trong luân hồi.

Chúng ta sẽ thấy có lập luận tỉ như không thể chuyển hướng tâm buông bỏ một cái ngã chỉ thuần do được đặt tên (the merely designated self), và cũng thế điều bất

khả, đó là tâm không thể hoàn toàn vượt qua niềm tin tưởng vào ngã hiện hữu có tự tính (the inherently existent self). Sau khi xem xét mọi thứ đó, [chúng ta thấy] bản chất của chúng ta được nuôi dưỡng chất chứa với bản ngã từ vô thủy (After all, our natures have been imbued with it from time without beginning).

Một lần nữa, hai trường hợp thì không giống nhau. Ý niệm về ngã chỉ là một tên tạm đặt/ giả danh (label) sinh khởi xuyên qua năng lực của sự tương liên tùy thuộc, và không thể sử dụng lí luận để chứng tỏ nó không được thấy trong trải nghiệm của người bình thường. Hơn thế nữa, không cần làm như thế. Trên một phương diện khác, tin tưởng vào một ngã hiện hữu tự tính có thể bị huỷ diệt bởi một tâm thiền định trên Vô-Ngã và thực chứng bản chất của của các hiện tượng, hoàn toàn giống như bóng tối bị tan tác bởi sự hiện diện của ánh sáng. Điều này có sự hỗ trợ của luận lí nhất quán hoàn hảo và tính thật tại. Tri kiến về ngã là một sự chệch hướng tạm thời của tâm cách xa với bản chất của các sự vật và do ở các hoàn cảnh từ bên ngoài. Xuyên qua các áp dụng thẩm quyền kinh điển và lí luận, sự sai lệch này sẽ bị lật đổ. Như vậy tâm sẽ thâm nhập bản chất của các hiện tượng, và bởi vì đây cũng là bản chất của tâm, bản chất của các sự vật và bản chất của tâm không bao giờ có thể bị tách riêng. Ngài Pháp

Xứng trong Lượng Thích Luận (Pramanavartika) nói, “Bản chất của tâm là quang minh giác chiếu; tất cả các nhơ nhuốm đều là ngoại nhập do duyên hội” (“The nature of mind is luminous clarity; all stains are adventious”).

Thế nên, để tóm tắt, tin tưởng vào ngã tính (selfhood) là gốc rễ của hiện hữu luân hồi. Trong bao lâu điều này không bị loại bỏ, dù thực hiện các tu tập gì đi nữa, bất kể khổ hạnh hoặc thiền định, bạn không thể vượt ngoài luân hồi. Hệ quả là, chúng ta vẫn nghe nói những ai có phúc duyên, mong cầu giải thoát nên liên tục làm cho tu tập thành một phương cách chữa lành chấp thủ ngã (Consequently, it is said that those graced with good fortune who wish for liberation should constantly make their practice a remedy to self-clinging).

[Trên đây là lời giảng của Patrul Rinpoche (1808-1887), về “Con đường bồ tát của Tịch Thiên” , được đệ tử Kunzang Pelden (1862-1943) ghi lại thành quyển “Cam Lộ của Văn Thù Diệu Ngữ” (Kun zang Pelden .The Nectar of Manjushri’s Speech. A detailed Commentary on Shantideva’s Way of the

Boddhisattava**.** Translated by Padmakara Translation Group. Shambhala 2007).< dịch trang 354-357 của chương Trí Tuệ siên việt 313-389 >

Theo sử gia Phật giáo Tây Tạng Bu-ston vào thời ông, tại Ấn Độ có 100 tác phẩm giải thích Con đường bồ tát của Tịch Thiên, nhưng chỉ có 8 tác phẩm được dịch sang Tạng ngữ]

TU TẬP TRÍ TUỆ SIÊU VIỆT
theo con đường bồ tát của Tịch Thiên
Bản chất của các hiện tượng (Bài 9)

*GIẢI THÍCH

Toàn thể và các bộ phận của nó

Bây giờ chúng ta nghiên cứu cẩn thận trình bày của ngài Tịch Thiên về vô ngã của các hiện tượng, trước hết ngài giải thích bằng các phương tiện của bốn chánh niệm (four mindfulnesses) -- chánh niệm về thân, về các cảm thọ, về tâm, và về các hiện tượng. Thế nên, theo bản văn của ngài Tịch Thiên, trước nhất chúng ta

chiếu soi trên bản chất của chính thân của chúng ta. Điều này được thực hiện bằng quán chiếu các tướng trạng tổng quát và các tướng trạng chuyên biệt của thân. Các điều này gồm cả, tỉ dụ, tiến trình lão hoá và các chất bất tịnh hợp thành hiện hữu thân. Tôi sẽ không đi vào các chi tiết quán chiếu này ở đây.

Nói tổng quát, thiền định trên chánh niệm về thân, chiếu soi trên bản chất của chính thân của chúng ta, là cách tiếp cận được giải thích trong các bản kinh Tiểu Thừa. Tuy nhiên chúng ta có thể mở rộng thiền quán này tới bản chất của thân, các cảm thọ, tâm và các hiện tượng của tất cả các hiện thể vô giới hạn tương tợ hư không. Kết quả, nó thành một sự huấn luyện tâm theo đạo lộ Đại Thừa. Khi chúng ta thiền quán tính không của bốn yếu tố này -- thân, các cảm thọ, tâm, và các hiện tượng -- chúng ta đang tu tập thiền chánh niệm đặt tiêu điểm trên chân lí tối hậu.

"Con đường bồ tát" cho chúng ta một tu tập có tính hệ thống đối với bốn thiền chánh niệm trên tính không. Chúng ta hãy lấy thân người là một tỉ dụ của chúng ta. Thân gồm có nhiều bộ phận khác nhau -- đầu, tay chân, và các thứ. Cũng có toàn thể -- thân là một đơn vị đầy đủ. Nói chung khi chúng ta nghĩ về **thân**, chúng ta thấy thân đối với tâm chúng ta, ít nhất trên bề mặt, dường

như là một thực thể đơn biệt mà chúng ta có thể chỉ rõ là một thật tại đơn vị, có thể xúc chạm được. Căn cứ trên quan điểm suy xét thông thường này, chúng ta có thể nói về các tướng trạng và các bộ phận của thân. Nói khác đi, chúng ta cảm thấy dường như một cách căn bản có một sự vật được gọi là **thân**, và chúng ta có thể nói về các bộ phận của nó. Vậy mà khi chúng ta tìm kiếm "thân" này, ngoại trừ các bộ phận, chúng ta đi đến nhận định nó thực sự không thể tìm thấy được.

Đây là điều ngài Tịch Thiên định nói trong các tụng sau đây.

78. Thân không phải là bàn chân, bắp chân, đùi. Cũng không phải là hông, bụng, lưng, ngực hoặc cánh tay.

79. Nó không phải là bàn tay, thân mình, hoặc nách, cũng không phải vai. Thân cũng không phải là cổ, hoặc đầu. Vậy, ở đây cái gì là thân?

Chúng ta có một khái niệm về thân chúng ta là một thực thể đơn vị mà chúng ta xem là quý và yêu mến. Vậy mà nếu chúng ta nhìn cẩn thận hơn, chúng ta tìm thấy thân không là bàn chân, cũng không phải bắp chân, đùi, hông, bụng, lưng, ngực, cánh tay, bàn tay, thân mình, nách, vai, cổ, cũng không phải đầu, hoặc các bộ phận khác. Thế nên, ở đâu "thân" sẽ được tìm thấy? Trên

một phương diện khác, nếu thân được đồng nhất với các bộ phận cá nhân của thân, vậy thì chính ý niệm về thân là một thực thể đơn vị sẽ không thể giữ vững được.

80. Nếu thân này hiện hữu một cách bộ phận trong tất cả các bộ phận này, và các bộ phận của nó hiện hữu trong các bộ phận của chúng, ở đâu thân được thấy bởi chính thân?

81. Nếu thân ở vị trí trong tính toàn thể của nó trong hai bàn tay và các chi khác, sẽ có nhiều thân như số bàn tay và các chi.

Nếu thực thể đơn biệt, đơn vị này được gọi là **thân** là đồng nhất với, hoặc hiện hữu cách biệt trong, mỗi bộ phận cá nhân, kết quả cũng như có nhiều bộ phận của thân, thân sẽ trở thành nhiều thân.

Thế nên ngài Tịch Thiên nói tiếp, thân không hiện hữu là đồng nhất với các bộ phận cá nhân của thân, nó cũng không hiện hữu cách biệt và độc lập với các bộ phận này.

82. Thân cũng không ở bên trong, cũng không ở bên ngoài. Làm thế nào thân có thể ở trong hai bàn tay và hai chi khác. Thân thì không cách biệt với hai bàn tay và các thứ. Vậy, làm thế nào nó có thể tìm thấy được?

83. Như vậy, thân không hiện hữu. Tuy nhiên, bởi vì vô trí, có cảm tưởng thân liên quan tới hai bàn tay và các thứ, bởi vì hình thể chuyên biệt của chúng, cũng như có cảm tưởng có một cá nhân khi thấy một cái trụ.

Thế nên cách nào thân này có thể tự trị, độc lập, và tự hiện hữu? Nếu chúng ta khảo sát cẩn thận bản chất của thân, chúng ta tìm thấy thân chẳng là gì khác hơn là một giả danh (designation) mà chúng ta quy định trên căn bản tập hợp của các bộ phận khác nhau. Chúng ta có thể hỏi, "Vậy thì cái gì là thân?" Do hoàn cảnh duyên hội, tỉ dụ tia chớp, sự trình hiện của đối tượng, và v.v…chúng ta đôi khi nhầm lẫn một hình thể nào đó là một người.

Ngài Tịch Thiên nói, tương tự trong bao lâu các duyên hội và các yếu tố thích hợp được kết hợp lại tạo nên một ý niệm có một cá nhân, kết quả chúng ta đề khởi theo quy ước thế tục khái niệm về **thân** trên căn bản đó.

84. Trong bao lâu một tập hợp các duyên kéo dài, thân được thấy như một cá nhân. Cũng như thế, trong bao lâu nó kéo dài liên hệ với bàn tay, và v.v…, thân tiếp tục được thấy trong chúng.

Tuy nhiên, nếu chúng tìm kiếm quy chỉ thực đằng sau từ ngữ **thân,** kết quả chúng ta không tìm thấy gì cả. Kết

luận là chúng ta đi tới kết luận ‘thân’ là, trong sự phân tích cuối cùng, một kiến tạo quy ước thế tục -- một chân lí tương đối -- sinh ra chỉ do tùy thuộc vào các nguyên nhân và các duyên khác nhau.

Sự phân tích trên cũng có thể được mở rộng tới các bộ phận cá nhân của thân, như ngài Tịch Thiên nói trong các tụng kế tiếp.

85. Cũng như thế, bởi vì nó là kết hợp các ngón chân, ngón chân nào sẽ là một bàn chân? Cũng áp dụng như một ngón chân, bởi vì nó là kết hợp của các khớp, và cũng như, đối với một khớp, bởi vì sự phân chia của nó thành các bộ phận của nó.

86. Ngay cả các bộ phận có thể được chia thành các vi trần/nguyên tử, và một vi trần/nguyên tử có thể được phân chia tới các phương hướng chánh của nó. Phân chia của phương hướng chánh là hư không bởi vì nó là không có các bộ phận. Thế nên, một vi trần/nguyên tử không hiện hữu.

Khi chúng ta nói về một bàn tay, chúng ta tìm thấy nó cũng là một hợp phần của các bộ phận khác nhau. Nếu một bàn tay hiện hữu có tự tính và độc lập, điều này sẽ mâu thuẫn với sự nó có bản chất tùy thuộc trên các yếu tố khác. Nếu chúng ta tìm kiếm một bàn tay thôi, chúng

ta không tìm thấy một bàn tay cách biệt với các bộ phận khác hình thành nó. Cũng như với một bàn tay, một ngón tay cũng là một hợp phần mà khi chúng ta nghiên cứu chi tiết (dissect) mỗi phần thì không có hiện hữu của nó. Thế nên với bất kì bộ phận của thân, nếu chúng ta tìm kiếm quy chỉ thực đằng sau cái tên của nó, sẽ chẳng tìm thấy gì cả.

Khi chúng ta nghiên cứu chi tiết mỗi bộ phận thành các yếu tố thành phần -- các phân tử, các nguyên tử, và v.v… -- các yếu tố thành phần này cũng trở thành không thể tìm thấy được. Chúng ta có thể tiếp tục phân chia ngay đến các nguyên tử trên phương diện các hình phương hướng của chúng (their directional surfaces) và lại tìm thấy, chính ý niệm nguyên tử là một cấu trúc tinh thần. Nếu chúng ta tiếp tục thêm nữa, chúng ta tìm thấy rằng chính ý niệm về vật chất, hoặc các nguyên tử, trở thành không giữ vững được. Để cho bất kì một sự vật gì có tướng trạng là vật chất, nó phải có các bộ phận. Một khi chúng ta vượt ngoài cái đó và phân tích chi tiết mỗi bộ phận thêm nữa, chẳng có gì còn lại ngoại trừ tính không.

Đối với quan điểm trí suy xét thông thường của chúng ta, các sự vật và các biến cố trình hiện như là chúng có một hình thức nào đó của vị thế độc lập và khách quan.

Tuy nhiên, như ngài Tịch Thiên chỉ rõ trong tụng kế tiếp, nếu chúng ta tìm kiếm bản chất thực của các hiện tượng như thế, cuối cùng chúng ta đi tới tính chất không thể tìm thấy được của chúng.

87. Kẻ tuệ quán nào sẽ bị tham luyến vào sắc tướng khi sắc tướng chỉ tương tợ một chiêm bao? Bởi vì thân (đàn ông /đàn bà) không hiện hữu, vậy ai là một người đàn bà và ai là một người đàn ông?

Thế nên, chúng ta có thể thấy rằng không có một sự vật gì tuyệt đối về các đối tượng của sân và tham của chúng ta. Chẳng có sự vật gì là đáng ham muốn hoặc hoàn hảo trong quan niệm tuyệt đối, cũng chẳng có sự vật gì đáng chống đối và gớm ghiếc trong nghĩa tuyệt đối. Thế nên, trong tính thật tại, chẳng có nền tảng nào cho các phản ứng cảm xúc cực đoan đối với các sự vật và các biến cố. Bởi vì thân không thể được tìm thấy xuyên qua phân tích phê phán, thế nên các giả danh (designations) chúng ta thành lập trên căn bản hiện hữu của thân -- tỉ dụ các sự khác biệt về phái tính và chủng tộc -- cũng đều rỗng thông chẳng có tự tính trên phương diện tối hậu. Thế nên, chúng ta có các nền tảng nào để lưu xuất các ứng xử cảm xúc hay thay đổi và cực đoan đối với các kẻ khác phái tính hoặc chủng tộc?

Sự-sự vật-vật hiện hữu như thế nào?

Khi chúng ta khảo sát trải nghiệm hiện tượng luận của các cảm xúc đến và đi trong chúng ta, nói tổng quát, có sự hiện tướng tất cả các sự vật và các biến cố mỗi mỗi đều có một tính thật tại độc lập và khách quan. Điều này thì đặc biệt là như thế với một cảm xúc tiêu cực mãnh liệt như thù ghét. Chúng ta áp đặt một loại cụ thể trên đối tượng là đối tượng xuất hiện đối với chúng ta trong một tương phản sắc bén hơn, với một tính thật tại chắc nịch của chính nó. Trong tính thật tại, không có các đối tượng cụ thể, xúc chạm được như thế. Tuy nhiên chúng ta phải hỏi, nếu các đối tượng này đều không thể tìm thấy được, có phải điều này có nghĩa chúng không hiện hữu chi cả? Điều này thì không đúng. Dĩ nhiên chúng hiện hữu. Câu hỏi thì không là chúng **có hoặc không** hiện hữu, nhưng là chúng hiện hữu **như thế nào**. Chúng hiện hữu, nhưng không trong cách thức trong đó chúng ta tri nhận. Chúng không có bất kì tính thật tại phi liên kết, có tự tính. Sự chẳng có này, hoặc tính không, của hiện hữu tự tính là bản chất tối hậu của chúng (They lack any discrete, intrinsic reality. This absence, or emptiness, of inherent existence is their ultimate nature).

Tiến trình phân tích tìm kiếm các quy chỉ thực hữu cho các từ ngữ và các khái niệm của chúng ta thì không phức tạp như thế, và đi tới kết luận các sự vật và các biến cố là không thể tìm thấy được khi được truy tìm xuyên qua một tiến trình như thế, đó không phải là một điều khó. Tuy nhiên, sự không có này chúng ta đi đến sau khi quán chiếu tính không thể tìm thấy được của các hiện tượng xuyên qua một sự phân tích như thế thì không phải là tính không cuối cùng (final emptiness). Một khi chúng ta đi tới tính không thể tìm thấy được của các sự vật và các biến cố, lúc đó chúng ta có thể hỏi trong cách thức nào chúng thực sự hiện hữu. Kết quả chúng ta sẽ nhận định rằng sự hiện hữu của các sự vật và các biến cố phải được thông hiểu trên phương diện của tính tương quan của chúng (their relativity). Và khi chúng ta lí hội thông hiểu các sự vật và các biến cố là tuỳ thuộc đối với hiện hữu của chúng trên các nguyên nhân và các duyên -- và cũng thuần là các giả danh -- chúng ta đi tới nhận định rằng các sự vật và các biến cố chẳng có độc lập hoặc quyền tự quyết định. Chúng ta thấy bản chất của chúng một cách rõ ràng là tuỳ thuộc trên các yếu tố khác -- bị cai trị bởi các sức mạnh khác -- nó không thể được nói là độc lập. Bởi vì sự độc lập và sự tùy thuộc đều là hỗ tương loại trừ; chúng ta cũng không có một khả hữu thứ ba.

Một điều quan trọng nên thông hiểu là nhà Trung Quán **không nói** các sự vật không có hiện hữu tự tính chỉ thuần bởi vì chúng không thể được tìm thấy khi truy tìm xuyên qua phân tích phê phán. Điều này không là lập luận đầy đủ. Các sự vật và các biến cố được nói là không có hiện hữu tự tính bởi vì **chúng hiện hữu chỉ trong tùy thuộc trên các yếu tố khác.** Đây là tiền đề đúng. Phong cách lí luận này loại bỏ hai cực đoan : [1] cực đoan của chủ nghĩa hư vô /chủ nghĩa đoạn diệt (nihilism), bởi vì bạn chấp thuận một mức độ hiện hữu trong phương diện sự tương liên tuỳ thuộc, và [2] cực đoan của chủ nghĩa tuyệt đối / chủ nghĩa thường hằng (absolutism), bởi vì bạn bác bỏ sự hiện hữu tự tính của các hiện tượng.

Đức Phật đã tuyên bố trong kinh **bất kì sự vật bắt đầu hiện hữu xuyên qua sự tuỳ thuộc trên duyên hội thì có bản chất bất sinh** (the nature of being unborn). **Bất sinh** ở đây nghĩa là gì? Chắc chắn chúng ta đang không nói về bản chất bất sinh của một thực thể phi hiện hữu, tỉ dụ sừng của một con thỏ. Cũng giống thế, chúng ta đang không bác bỏ sự sinh khởi của các sự vật và các biến cố trên phương diện quy ước thế tục. Cái chúng ta đang nói ở đây là rằng **tất cả các hiện tượng tùy thuộc trên duyên hội có bản chất của tính không.** Nói cách khác, **bất kì sự vật gì tùy thuộc trên các yếu tố khác**

thì rỗng thông không có bản chất độc lập của chính nó, và sự không có một bản chất độc lập này là tính không.

Trong Trung Luận ngài Long Thọ tuyên bố các sự vật và các biến cố do duyên khởi, đều rỗng thông, và như vậy **chúng cũng được đặt tên một cách tùy thuộc** (dependently designated). Ngài nói duyên khởi là đạo lộ của Trung Đạo, nó siêu việt các cực đoan của chủ nghĩa thường hằng và chủ nghĩa đoạn diệt. Phát biểu này cùng chiều hướng với tụng theo sau:

[Chương XXIV. Tụng 19]

Không có một sự vật nào,
Mà không từ nhân duyên sinh.
Nên tất cả các sự vật,
Không sự vật nào bất không.

Ngài Long Thọ kết luận rằng không có sự vật nào bất không (không = rỗng thông), bởi vì chẳng có sự vật nào lại chẳng do duyên khởi. Ở đây chúng thấy sự bình đẳng (equation) giữa duyên khởi và tính không.

Khi chúng ta đọc các đoạn văn trong "Con đường bồ tát" liên quan đến tính không-thể-tìm-thấy của các sự vật và các biến cố, điều quan trọng chủ yếu là chúng ta

không để bị cuốn vào trong chủ nghĩa đoạn diệt. Một kết luận là sai trái khi cho rằng chẳng một sự vật gì hiện hữu, và thế nên, chẳng có sự vật gì thực sự thành vấn đề. Cực đoan này phải được tránh xa.

[*TU TẬP TRÍ TUỆ]

Vượt ngoài sự thông hiểu có tính trí tuệ phân biệt

Một sự thông hiểu có tính trí tuệ phân biệt về tính không thì khác hẳn với một sự thật chứng trọn vẹn về tính không, trong thật chứng đó không có nhận thức về duyên khởi của các sự vật (An intellectual understandingof emptiness is different from a full realization of emptiness, wherein there is no cognition of the dependent origination of things). Đức Phật tuyên bố trong một bản kinh được trích dẫn trong Bản lược trích các kinh (Sutrasamuchaya; Compendium of Sutras) của ngài Long Thọ rằng nếu trong các thiền định của chúng ta trên tính không, chúng ta có dù chút ít yếu tố khẳng định -- tỉ dụ, "Đây là tính không", hoặc "Các sự vật phải hiện hữu" -- kết quả chúng ta vẫn bị vướng mắc trong lưới chấp thủ. Khi xem xét nội dung nhận thức của các trải nghiệm thiền định về tính không, nó phải là chính thụ/chính định (total absorption) trong

sự thuần phủ định, sự không có hiện hữu tự tính. Không có các yếu tố khẳng định trong trạng thái thiền đó.

Tuy nhiên, khi bạn đạt được thông hiểu rất thâm sâu về tính không, bạn sẽ đạt được điểm quan trọng là chính khái niệm của bạn về hiện hữu và phi hiện hữu thay đổi. Ở giai đoạn này, ngay cả đối với các đối tượng quen thuộc, bạn sẽ thấy một sự khác biệt tiêu biểu trong tri nhận của bạn và thái độ của bạn đối với chúng. Bạn sẽ công nhận bản chất tương tợ huyễn tượng của chúng (their illusion-like nature). Đó là, khi sự công nhận khởi hiện rằng mặc dầu sự vật được thấy là chắc nịch (solid) và tự trị chúng không hiện hữu trong cách đó, điều này chỉ định rằng bạn thực sự đang đi tới một sự lí hội thông hiểu thực nghiệm về tính không. Điều này gọi là **tri nhận sự vật là tương tợ huyễn tượng** (perceiving things as illusion-like). Thật ra, khi bạn đạt được một thật chứng sâu sắc về tính không, bạn không cần làm các nỗ lực riêng biệt để đạt toàn cảnh khách quan này. Sau sự thật chứng thâm sâu của chính bạn và trải nghiệm về tính không của các hiện tượng, các sự vật sẽ được thấy tức thời và tự nhiên trong bản chất của huyễn tượng.

Khi bạn làm thâm sâu lí hội thông hiểu tính không và trở thành trải nghiệm trọn vẹn về tính không, bạn sẽ có

khả năng không những chỉ xác quyết tính không của các hiện tượng bằng cách chỉ thuần chiếu soi trên duyên khởi, nhưng sự tìm thấy tính không của bạn cũng còn tăng cường xác tín của bạn trong tính chính xác của nguyên nhân và hiệu quả. Trong cách thức này, sự lí hội thông hiểu của bạn về tính không và duyên khởi cả hai sẽ tăng cường và bổ túc cho nhau, làm sinh khởi năng lực tiến bộ trong sự thật chứng của bạn.

Bạn có thể nghĩ rằng khi sự lí hội thông hiểu của bạn thâm sâu trong cách này, bạn đã tới được một mức độ cao về thực chứng rằng bạn ở ngưỡng cửa trở thành toàn giác! Dứt khoát đây là điều không đúng (This is definitely not the case). Ở vào giai đoạn sơ khởi, được gọi là **tư lương đạo** (path of accumulation), sự lí hội thông hiểu của bạn về tính không vẫn là có tính suy luận (inferential). Trong tiến trình làm sâu sắc lí hội thông hiểu của bạn thêm nữa, điều chính yếu là tăng trưởng một yếu tố tinh thần khác nữa -- năng lực của chuyên nhất cảnh tính (the faculty of single-pointedness). Chúng ta có thể có khả năng, bằng cách sử dụng tiếp cận phân tích, đi tới chuyên nhất cảnh tính của tâm, nhưng điều hữu hiệu hơn và dễ dàng hơn là trước nhất hãy có tính an định của tâm (stability of mind), và kế đó, sử dụng tính an định của tâm đó, chiếu soi trên bản chất rỗng thông của các hiện tượng. Trong

bất kì trường hợp nào, điều chủ yếu là đạt tĩnh chỉ (samatha; tranquil abiding). Một khi bạn đạt tĩnh chỉ, lúc đó bạn sử dụng tâm an định đó thiền định trên tính không. Trong cách này, bạn đi tới một sự hợp nhất tĩnh chỉ (samatha) và tuệ quán (vipashyana; penetrative insight).

Giờ đây bạn đi tới **gia hạnh đạo** (path of preparation). Từ điểm này trở đi, sẽ có sự suy giảm có thứ tự trong các hiện tướng nhị nguyên đối đãi trong suốt định tâm (samahita; meditative equipoise) trên tính không. Sự giảm thiểu có thứ tự của các hiện tướng nhị nguyên đối đãi sẽ tới đỉnh điểm trong một thật chứng trực tiếp và hoàn toàn vô phân biệt về tính không. Một trạng thái như thế, cách tuyệt nhị nguyên đối đãi và chấp thủ vào hiện hữu tự tính, thì được nhận biết là **đạo lộ chân chính** (true path). Ở điểm này, bạn trở thành một **thánh giả** (arya), một "thượng nhân" ("superior being").

Đạo lộ chân chính hình thành các kết quả trong sự diệt tận chân chính -- sự diệt tận của các mức độ nhất định về các trạng thái bị dối gạt và các phiền não. Đây là khi chúng ta có trí tuệ thực nghiệm, không bị qua trung gian về Pháp chân chính, một trong ba đối tượng của sự quy y. Chỉ vào giai đoạn này chúng ta thực sự có cơ hội thứ nhất để chào mừng Pháp bảo chân chính. Chúng ta

chưa bước vào các giai đoạn kế tiếp của đạo lộ để đạt tới toàn giác. Trong hai đạo lộ đầu tiên, tư lương đạo và gia hạnh đạo, kiếp vô số thứ nhất của tích lũy phúc đức thì được hoàn tất. Xuyên qua bảy bồ tát địa đầu tiên, chúng bắt đầu trên sự đạt tới đạo lộ chân thực, sự tích tập phúc đức của kiếp vô số thứ hai thì được hoàn tất. Ở vào địa thứ tám, bất động địa (acala-bhumi), chúng ta cuối cùng vượt qua tất cả các cảm xúc và các tâm niệm phiền não. Lúc đó chúng ta tiến bộ xuyên qua các **thanh tịnh địa** (pure grounds) -- bồ tát địa thứ tám, thứ chín, và thứ mười (bất động địa, thiện huệ địa, pháp vân địa) -- chúng là thanh tịnh trong đó chúng thì cách tuyệt các nhơ nhuốm của các phiền não. Chính là trong ba địa này mà sự tích tập phúc đức của kiếp vô số thứ ba được hoàn hảo. Thế nên bạn có thể thấy cần đến một thời gian dài để hoàn thành giác ngộ! Trong thời điểm cuối cùng của bồ tát địa thứ mười, pháp vân địa, chúng ta lưu xuất một trí tuệ cực kì uy lực về tính không hành động như một thuốc giải để chấm dứt ngay cả các khuôn mẫu thói quen, và các tập khí được hình thành bởi tất cả các phiền não quá khứ của chúng ta và các trạng thái bị dối gạt của tâm, và kết quả điều này lên tới đỉnh điểm trong sự thành tựu nhất thiết trí, hoặc trạng thái phật.

Ý nghĩa quyết định do cam kết và lòng can đảm

Chúng ta có thể thấy chúng ta có một ‘kế hoạch’ có tính hệ thống để thành tựu giác ngộ. Bạn không phải lần mò trong bóng tối chẳng có phương hướng. Cách sắp xếp của toàn bộ đạo lộ và các tương quan của nó với sự tích tập phúc đức trên thời kì vô số kiếp minh họa một phương hướng rõ rệt. Các hành giả cần nhận biết sự kiện này và trên căn bản đó cố gắng tăng trưởng một xác quyết thâm sâu và cam kết đối với các mục tiêu tâm linh của họ. Kế đó nếu bạn bổ túc tu tập của bạn với các phương pháp mật điển Kim cương thừa, cách tiếp cận của bạn sẽ nhất định rất tốt và có căn cứ an lập.

Trên một phương diện khác, nếu khi nghĩ về ba vô số kiếp, bạn chẳng còn lòng dạ và chẳng còn can đảm, và thế rồi cố gắng tìm kiếm một đạo lộ dễ dàng hơn cho bạn xuyên qua tu tập mật điển, đó là một thái độ sai lầm hoàn toàn. Hơn nữa, điều này sẽ phản ảnh rằng cam kết của bạn với tu tập Pháp là không mạnh mẽ. Quan trọng chủ yếu chính là ý niệm cam kết và chuẩn bị can đảm -- nếu cần phải trải qua suốt ba vô số kiếp để hoàn thành hoàn hảo các nhân duyên cho toàn giác. Nếu trên căn bản của một xác quyết và can đảm như thế lúc đó bạn bắt đầu đi vào đạo lộ Kim cương thừa, tiếp cận của bạn sẽ được đặt nền tảng vững chắc và có nhiều năng lực. Nếu không được như thế, nó thì giống như xây một cấu trúc rộng lớn mà chẳng có một nền tảng vững chắc.

Tính thâm sâu lớn lao trong tiếp cận mật tông thì chúng ta không có hoài nghi nào. Tuy nhiên, sự thâm sâu đó có thể được sử dụng hay không, còn tùy thuộc trên năng lực của cá nhân.

Dĩ nhiên, tôi đang nói ở đây trên căn bản quan sát cá nhân của tôi. Tôi cũng đã có lúc cảm thấy rằng ba vô số kiếp thì quá lâu. Khung thời gian này dường như không thể tưởng tượng nổi, một cái gì đó mà tôi đã không thể chấp thuận nổi, trong khi đó khung thời gian được thị kiến (envisioned) cho giác ngộ trong mật tông dường như có thể thực hiện được. Sự nhanh chóng của đạo lộ Kim cương thừa có một sự thu hút đặc biệt dễ thông hiểu. Tuy nhiên, từ từ các cảm giác của tôi thay đổi, đặc biệt với khung thời gian ba vô số kiếp. Tôi từ từ cảm thấy tăng hấp dẫn với tiếp cận kinh thừa và thực sự bắt đầu thấy các hiệu quả lợi ích mênh mông có được trong khi chúng ta tận tụy thâm sâu với tu tập tâm linh.

---

*GIẢI THÍCH

Chánh niệm về tính không của các cảm thọ

Tiếp đến ngài Tịch Thiên trình bày thiền định trên chánh niệm về các cảm thọ bằng cách phân tích tính

không của các cảm thọ. Chúng ta đọc các tụng tiếp theo:

88. Nếu đau khổ hiện hữu có tự tính, tại sao nó không áp chế niềm hân hoan? Nếu thức ăn ngon lành và các thứ tương tự là một lạc thú, tại sao chúng không làm vui lòng kẻ bị sầu não và v.v...?

<< Bài giảng 1979: Nếu các cảm thọ chúng ta trải nghiệm hiện hữu một cách độc lập [nghĩa là hiện hữu có tự tính], chúng sẽ không tùy thuộc trên các hoàn cảnh khác. Nếu điều đó đúng, tại sao đau khổ sẽ không ngăn chặn niềm hân hoan? Một cá nhân đã trải nghiệm đau khổ có thể không bao giờ cảm thấy sung sướng. Hơn thế nữa, nếu hạnh phúc là một thực thể có tự-tướng (a self-defining entity), vậy thì trong các cơ hội bi thương, và v.v…tại sao các nguồn cảm giác lạc thú không đem bạn hạnh phúc? >>

89. Nếu lạc thú không được trải nghiệm bởi vì nó bị yếu thế do một cái gì mạnh mẽ hơn nhiều, làm cách nào nó có thể là một cảm thọ, khi nó không có bản chất của trải nghiệm?

<< Bài giảng 1979:

Giả thuyết: Ở những thời điểm đau thương cũng có thể có lạc thú, nhưng nó bị phá hủy bởi sự khốn khổ quá mạnh mẽ.

Trả lời: Cảm thọ là phó sản của tướng trạng của bản chất kinh nghiệm (Feeling is by definition of the nature of experience). Thế nên nếu một sự vật không được trải nghiệm, thuật ngữ "cảm thọ" không thể áp dụng cho nó. >>

90. [Chống đối:] Chắc chắn có đau khổ trong trạng thái vi tế trong khi trạng thái thô sơ của nó bị chấm dứt.

[Nhà Trung Quán:] Nếu nó đơn giản là một lạc thú khác, lúc đó trạng thái vi tế đó là một trạng thái vi tế của lạc thú.

<< Bài giảng 1979:

Giả thuyết: Khi hân hoan mãnh liệt sinh khởi, ngay cả trong khi có một bất mãn vi tế, hân hoan đó thế chỗ cảm thọ nào, lớn tới mức nó được gọi là "hân hoan mãnh liệt"? Có phải nó không thế chỗ khốn khổ? Nó thế chỗ khốn khổ thô, nhưng bất mãn vi tế còn ở lại. Thế nên khốn khổ đó không được trải nghiệm; nó chỉ là vi tế. Hơn nữa, bất mãn vi tế đó thì thực sự là một sắc

tướng vi tế của lạc thú , khác biệt hẳn với hân hoan mãnh liệt.

Trả lời: Bởi vì sắc tướng lạc thú vi tế đó là một loại của hạnh phúc, nó không thể được miêu tả là đau khổ. Ngay cả lạc thú vi tế là một sắc tướng của hạnh phúc.>>

91. *Nếu đau khổ không sinh khởi khi các duyên hội cho cái đối nghịch của nó sinh khởi, vậy không phải một "cảm thọ" là một khái niệm giả tạo bởi cấu trúc của tưởng?*

<< *Bài giảng 1979:*

Giả thuyết: Khi có trải nghiệm hân hoan mãnh liệt, nó xung khắc (incompatible) với đau khổ, đau khổ thì không được sản sinh.

Trả lời: Trong trường hợp này bạn lầm lạc trong sự hình dung cảm thọ là tự tướng (In this case you err in conceiving of feeling as being self-defining). Các cảm thọ hân hoan và sầu thương không hiện hữu từ hàng ngũ của chúng (from their own side). Mặc dầu chúng hiện hữu do khái niệm giả thiết phân biệt (tạm đặt tên để phân biệt) (conceptual

imputation), bạn chấp thủ chúng là hiện hữu từ phía hàng ngũ của chúng. Các cảm thọ không hiện hữu bởi

bản chất tự tính của chính chúng , nói chính xác hơn, chúng được nhận diện trên căn bản của các hoàn cảnh tạo lập (contributing circumstances). >>

Nếu các cảm giác đau khổ và đau đớn hiện hữu một cách độc lập, chúng sẽ không tùy thuộc trên các yếu tố khác, và các trải nghiệm hân hoan sẽ không thể có được. Một cách tương tự, nếu hạnh phúc hiện hữu một cách độc lập, nó sẽ loại trừ sầu thương, đau đớn, và yếu đau. Và nếu các cảm giác hân hoan và lạc thú hiện hữu một cách có tự tính, kết quả ngay cả một cá nhân đối đầu một biến cố hoặc đau đớn hấp hối, cá nhân đó sẽ vẫn nhận được lạc thú từ thức ăn và các hứng thú giống như cá nhân đó thông thường vẫn có.

Bởi vì cảm thọ thì ở trong bản chất của cảm giác, nó phải hiện hữu liên quan tới các hoàn cảnh. Chúng ta cũng có thể tìm thấy trong các trải nghiệm cá nhân của chúng ta, các cảm giác có thể đè bẹp một cảm giác khác. Tỉ dụ, nếu chúng ta bị sầu não nắm chặt, nó có thể lan toả toàn thể trải nghiệm của chúng ta và ngăn cản chúng ta trải nghiệm bất kì niềm vui nào. Một cách tương tự, nếu chúng ta cảm thấy niềm vui mãnh liệt, điều đó cũng có thể lan toả trải nghiệm của chúng ta mãnh liệt làm cho các tin tức không thuận lợi và các

chuyện rủi ro không làm cho chúng ta quan tâm nghiêm trang.

Tuy nhiên, nếu chúng ta có ý định chủ trương căn bản của tất cả điều này là một biến cố độc lập được gọi là **cảm thọ** (feeling), nhà Trung Quán sẽ trả lời, "Có phải hiện tượng đó sẽ không tùy thuộc trên các yếu tố khác, tỉ dụ các nguyên nhân và các hiệu quả của nó?" Thế nên, ý niệm về một cảm thọ độc lập thì chỉ là một hư cấu, một tưởng tượng sáng tạo. Không có cảm thọ hiện hữu độc lập nào mà không ở trong bản chất của lạc thú, đau đớn, hoặc trung tính. Không thể có một cảm giác hoặc cảm thọ nào mà không ở trong bản chất của bất kì ba kiểu mẫu căn bản này của trải nghiệm.

An lập xong sự không có hiện hữu tự tính của các hiện tượng, ngài Tịch Thiên tiếp tục nói rằng chúng ta nên sử dụng sự lí hội thông hiểu này như là một thuốc giải đối với sự chấp thủ của chúng ta vào hiện hữu thực hữu -- trong trường hợp biệt thù này, sự chấp thủ của chúng ta vào các cảm thọ dường như là chúng có một tính thật tại cụ thể, độc lập.

92. Thế nên, sự phân tích này được tạo lập như là một thuốc giải cho khái niệm sai lạc đó. Bởi vì các tĩnh chỉ

sinh khởi từ lĩnh vực của các cuộc điều tra đều là thực phẩm của các thiền gia chánh định.

<< Bài giảng 1979:

Các cảm thọ không hiện hữu một cách có tự tính (không thực hữu); chúng không được tìm thấy khi được tìm kiếm xuyên qua phân tích; chúng không hiện hữu một cách độc lập, nhưng hiện hữu bởi năng lực của quy ước thế tục. Như vậy, phương tiện để vượt qua tri nhận sai lầm về hiện hữu thực hữu của các cảm thọ là thiền định trên sự các cảm thọ không có sự hiện hữu như thế. Thế nên cần phân tích cách thế hiện hữu của các cảm thọ (the mode of existence of feelings).

Cuộc điều tra như thế là một trợ giúp cho thiền tĩnh chỉ ? (meditative absorption) và dẫn đến sự hội nhập tĩnh chỉ và tuệ quán (meditative quiescence and insight). Điều đó làm tăng gia sinh lực vật thể chất của thiền gia chính định (the contemplative; yogin) và nâng cấp năng lực tu tập tâm linh của cá nhân đó. Như vậy nó được gọi là dưỡng chất của thiền gia. >>

Thiền chuyên nhất cảnh tính như thế trên tính không của cảm thọ thì giống như nhiên liệu để lưu xuất tuệ quán vào tính không. Ở đầu chương thứ chín này, ngài Tịch Thiên đã nói rằng trước hết chúng ta phải đào

luyện chuyên nhất cảnh tính của tâm và đạt tĩnh chỉ, và kế đến lưu xuất tuệ quán thâm nhập (penetrative insight). Xuyên qua sự kết hợp tĩnh chỉ và tuệ quán thâm nhập, thiền gia sẽ có khả năng thực hành du già thâm sâu được đặt tiêu điểm trên tính không. "Thực phẩm của các thiền gia chánh định" quy chỉ cho chánh định (Samadhi; meditative absorption) được đạt đến xuyên qua tuệ quán trên tính không của các cảm thọ.

Kết quả, các cảm thọ (thọ) sinh khởi do từ tiếp xúc (xúc); tiếp xúc là nguyên nhân của các cảm thọ.

93. *Nếu có một khoảng cách giữa một năng lực giác quan (a sense-faculty; căn) và đối tượng của nó (trần), tiếp xúc giữa hai thì ở đâu? Nếu không có khoảng cách, chúng sẽ là đồng nhất. Trong trường hợp đó, cái gì sẽ tiếp xúc với cái gì?*

<< Bài giảng 1979:

Tác giả luận bác hiện hữu thực hữu của các cảm thọ. Chúng ta nói về cảm thọ là do duyên hội bởi tiếp xúc với một đối tượng. Một đối tượng được trải nghiệm bởi phương tiện của tương tác kết hợp của đối tượng, cơ quan cảm giác và thức. Bởi tiến trình đó các cảm thọ sinh khởi. Thế nên ở đây tác giả phân tích tiếp xúc để thấy nó là hiện hữu thể có tự tính hay không có.

Nếu có một khoảng cách không gian giữa các vi trần vật chất lập thành một cơ quan cảm giác và các vi trần của đối tượng được cảm giác (sensed object), sự tiếp xúc giữa chúng sẽ xảy ra ở đâu? Nếu không có một khoảng cách như thế giữa các cực vi (elementary particles) của cơ quan cảm giác và đối tượng, chúng sẽ chiếm đóng một cách bất khả phân (indivisibly) cùng một không gian. Trong trường hợp đó chúng sẽ trở thành một. Nếu các vi trần có một cách chính xác cùng một vị trí, chúng sẽ không là khác biệt, thế nên bạn không thể nói là có tiếp xúc giữa chúng. >>

Tuy nhiên, nếu được tìm kiếm xuyên qua phân tích phê phán, xúc sinh khởi cho thọ cũng không hiện hữu trong bất kì ý niệm tuyệt đối nào. Tụng này trình bày một phân tích về bản chất của xúc. **Xúc**, một yếu tố tinh thần (tâm sở), được định nghĩa là điểm gặp nhau giữa một năng lực giác quan (sense faculty) và một đối tượng. Nó sinh khởi khi thức, đối tượng và năng lực giác quan tất cả đến với nhau. Ngài Tịch Thiên hỏi, “Nếu có một khoảng cách hư không giữa các cơ quan giác quan (sense organs; các căn) và các đối tượng giác quan, xúc/tiếp xúc thì ở đâu? Tỉ dụ, hai vi trần/nguyên tử được trộn lẫn hoàn toàn, kết quả chúng trở thành đồng nhất; chúng ta không thể nói về một tướng trạng

phân biệt giữa hai vi trần/nguyên tử. Thế nên chúng ta đọc trong các tụng tiếp theo:

94. Một vi trần (nguyên tử) không thể xâm nhập một vi trần khác, bởi vì nó không có không gian rỗng thông và nó có cùng kích thước như vi trần khác. Khi không có sự xâm nhập, không có sự trộn lẫn; và khi không có sự trộn lẫn, không có sự tiếp xúc.

95. *Trong thực tế, chúng là các vi trần không có kích thước (vi trần không có các cực vi bốn phía và trên dưới), làm cách nào để chúng có tiếp xúc? Hãy chứng tỏ rõ ràng nếu vi trần không kích thước (the partlessness) có thể được quan sát khi có tiếp xúc?*

<< *Bài giảng 1979* :

Nếu ở mức độ vi tế nhất không có khoảng cách không gian giữa các vi trần/nguyên tử, chúng sẽ là đồng nhất. Nếu có tiếp xúc thực tế giữa các vi trần và nếu có tiếp xúc giữa chúng mà không có bất kì cực vi hoặc thuộc tính nào của chúng tham dự (contact between them without their having any parts or attributes), điều này nên được chứng tỏ rõ ràng. >>

Không những chỉ nêu câu hỏi đó, nhưng ngài Tịch Thiên cũng hỏi, bởi vì thức là phi vật chất, làm cách

nào chúng ta có thể định nghĩa nó với từ ngữ **tiếp xúc**, liên quan tới vật chất? Ngài hỏi, "Cái gì có thể bắt đầu tiếp xúc với thức?"

96. *Thức không có sắc tướng (form), để có tiếp xúc với thức là điều bất khả; cũng là một điều bất khả đối với một kết hợp [cơ quan giác quan và đối tượng], bởi vì thức không là một sự vật hiện hữu tự tính, như đã được điều tra trước đây*.

<<*Bài giảng 1979*:

Đây là một phân tích về thức. Lí thuyết dưới sự điều tra đề khởi sự sản sinh của nhận thức được duyên hội bởi (1) đối tượng được cảm giác là duyên khách quan (alambanapratyaya; objective condition; cảnh duyên) (2) cơ quan giác quan là tăng thượng duyên (adhipatipratyaya; dominant condition), và (3) sát na đứng trước của thức là duyên tức thời (samanantarapratyaya; đẳng vô gián duyên; thứ đệ duyên). Vì duyên thứ ba, thức, là phi vật chất, bạn không thể nói là có tiếp xúc với nó. Hơn nữa, có thể không có tiếp xúc thực hữu với một tập hợp các phần tử vĩ mô (macroscopic collection of particles), vì một tập hợp như thế không hiện hữu một cách có tự tính. Điểm

này đã được phân tích trước đây trong thảo luận về các bộ phận của thân (tụng 85). >>

97. Như vậy, khi không có tiếp xúc, làm cách nào cảm thọ có thể sinh khởi? Cái gì là lí do cho sự nỗ lực sử dụng cảm thọ này? Ai có thể bị tác hại bởi cái gì?

<< Bài giảng 1979:

Để có tiếp xúc duyên hội xảy ra, ở đó phải là 'chủ thể tiếp xúc'/ 'năng xúc' (the 'contacter') và 'cái được tiếp xúc'/ 'sở xúc' (the 'contacted'). Nhưng nếu bạn tìm kiếm các đối tượng được đặt tên này ở trong giữa đối tượng giác quan (sensory object), cơ quan cảm giác (indriya; sense organ; căn) và thức, không một đối tượng hiện hữu tự tính nào được tìm thấy. Như vậy, tiếp xúc không hiện hữu một cách tự tính. Cảm thọ sinh khởi trong sự tùy thuộc trên tiếp xúc, và nếu nguyên nhân không hiện hữu một cách có tự tính, thì hiệu quả cũng không hiện hữu một cách có tự tính. Thế nên, từ nguồn gốc nào các cảm thọ hiện hữu có tự tính sinh khởi?

Ham muốn trải nghiệm các cảm thọ lạc thú và tránh các cảm thọ đau khổ, mọi người vận dụng nỗ lực hướng tới các mục đích này. Nhưng điểm chủ yếu là gì? Các cảm thọ đau khổ có thể tác hại cá nhân nào? Nếu bạn tìm

kiếm đối tượng được đặt tên (imputed object) bạn không tìm thấy một cảm thọ tác hại cũng không tìm thấy sở hữu chủ bị tác hại của cảm thọ đó. >>

Ai có thể bị tác hại bởi các trải nghiệm đau đớn, bởi vì không có bất kì cái gì là các cảm giác đau đớn hiện hữu một cách tuyệt đối và có tự tính? Thế nên, bằng cách khảo sát tiếp xúc -- nguyên nhân của cảm giác -- và bằng cách khảo sát bản chất của cảm giác, chúng ta không tìm thấy cảm giác hoặc cảm thọ thực hữu có tự tính. Kết luận là những cái này hiện hữu chỉ tùy thuộc trên các yếu tố khác, và chẳng có bất kì thứ gì có thể hiện hữu một cách độc lập và có tự tính.

Xuyên qua sự phân tích như thế, chúng ta đi tới kết luận quan trọng người trải nghiệm (thọ giả), đối tượng của nó -- cảm thọ -- đều cũng không hiện hữu thực hữu. Một khi chúng ta đã công nhận chân lí này, bước luận lí kế tiếp là để ngăn ngừa nguy hiểm của tham ái (to avert craving). Điều này được trình bày trong tụng sau:

98. *Nếu không có kẻ trải nghiệm cảm thọ, và nếu cảm thọ không hiện hữu, vậy thì sau khi lí hội thông hiểu tình thế này, tại sao, khát ái ơi, mi không bị tan tác?*

<< *Bài giảng 1979*:

Khi một thiền gia (chánh định) áp dụng sự phân tích Trung Quán trong tìm kiếm các đối tượng được đặt tên, thiền gia khám phá không đối tượng được trải nghiệm hoặc ngã trải nghiệm được tìm thấy. Khi đối diện sự phân tích như thế, không có các cảm thọ hoặc kẻ trải nghiệm các cảm thọ hiện hữu. Nếu bạn tự chế ngự không điều tra và phân tích, bạn có thể nói về một kẻ trải nghiệm các cảm thọ bởi vì bạn một cách tự nhiên có cảm thọ (endowed with feeling); và bạn có thể nói về các cảm thọ (thọ), vì chúng thì được trải nghiệm. Điều đó thì chính xác trong quan niệm quy ước thế tục một cách thuần túy.

Nhưng trong một ý niệm chân xác, khách quan, nếu bạn dịnh nói về một chủ thể trải nghiệm có các cảm thọ, bạn sẽ giải quyết với hai thực thể: (1) cá nhân trải nghiệm và (2) tách biệt với cá nhân trải nghiệm đó, trải nghiệm. Kế tiếp, như được giải thích trong Trung Luận của ngài Long Thọ, nếu hai là li cách, có thể là hành nghiệp mà không có tác giả của hành nghiệp, và một tác giả không bị liên quan đến bất kì hành nghiệp. Đó là điều không thể có. Hoặc [nếu bạn bác bỏ chúng là li cách, kết quả] hành nghiệp nó làm cho chúng ta có thể nói về một tác giả sẽ là đồng nhất với tác giả đó. Điều đó cũng là một ngụy biện (fallacy).

Bạn khám phá không cảm thọ hiện hữu có tự tính hoặc kẻ trải nghiệm được tìm thấy. Giờ đây phiền não của ái sinh khởi do chấp thủ một cách sai lầm trên hiện hữu tự tính của các đối tượng. Như vậy sự che lấp do chấp thủ trên hiện hữu thực hữu là căn bản của tham ái và sân hận (Thus, the confusion of grasping onto true existence is the basis of attachment and hostility). Một khi bạn đã xác định tìm thấy được (ascertain) sự phi hiện hữu của đối tượng của ngu si vô trí như thế (the non-existence of the subject of such delusion), ái biến mất do chấm dứt (craving vanishes).

Tham ái và sân hận vi tế được nối kết với sự che lấp do chấp thủ vi tế trên hiện hữu thực hữu. Sự nối kết đó thì khó mà hiểu được. Đối với đa số bộ phái, các hệ thống triết lí Phật giáo từ Trung Quán Tự Trị trở xuống đều tuyên bố rằng nhận thức như thế là phù hợp với khách quan (objectively appropriate). Trên thực tế, họ hình như khẳng định luận đề chỉ thuần tính biết về đối tượng lạc thọ là lạc là đúng nghĩa. (In fact, they seem to assert as appropriate the mere awareness of a pleasant object as being pleasant). Thế nên, trong khi hệ thống Trung Quán Hệ Quả xem là một phiền não sự chấp thủ vi tế trên hiện hữu thực hữu mà nó nằm ở gốc rễ của tham ái và sân hận, thì các hệ thống Phật giáo từ Trung Quán Tự Trị trở xuống tới Tì bà sa (Vaibhashika) hình như

chủ trương rằng sự chấp thủ đó là thuận hợp (không phải là một phiền não).

Giờ đây tham ái thô và sân hận thô hình thành từ ý niệm sai lầm về ngã tính cá nhân có tự tính, tự lập sinh khởi một cách căn bản từ chấp thủ trên hiện hữu thực hữu. Nếu, sử dụng phân tích luận lí, bạn biện bác đối tượng của sự chấp thủ như thế, đến mức sự chấp thủ trên hiện hữu thực hữu không sinh khởi, kết quả các sự sai lệch tinh thần / điên đảo được sinh khởi bởi sự che lấp đó đều được ngăn ngừa (averted).

Như ngài Nguyệt Xứng tuyên bố trong Minh Cú Luận (Prasannapada; Clear Words), cái gì tác dụng như là thuốc giải cho che lấp thì tác dụng như là thuốc giải cho tất cả các sai lệch tinh thần (các điên đảo). Trái lại, các thuốc giải chuyên biệt cho tham ái, sân hận, và kiêu hãnh không chữa lành tất cả các sai lệch. Nhưng thuốc giải cho sự che lấp do chấp thủ trên hiện hữu thực hữu tác dụng như là một thuốc chữa lành cho tất cả các phiền não tinh thần.>>

Ngài Tịch Thiên nói thêm, khi chúng ta nghĩ về bản chất của cảm giác, chúng ta có căn cứ nào để khẳng định rằng một cảm thọ hoặc cảm giác hiện hữu một cách độc lập sinh khởi? Thức, hoặc tâm, nó thì đồng

thời với cảm giác không thể tri nhận một cảm giác thực hữu một cách tự trị như thế.

99. *Tâm có một bản chất tương tợ chiêm bao và tương tợ huyễn tượng, tâm thấy và cảm động. Bởi vì cảm thọ sinh khởi cùng với tâm, nó thì không được tri nhận bởi tâm.*

<< Bài giảng 1979:

Không có bất kì một sự vật gì có một cách thế hiện hữu thực hữu (a true mode of existence). Tuy nhiên, điều này không gợi ý rằng một cá nhân trải nghiệm các cảm thọ, và chính các cảm thọ -- lạc và bất lạc -- đều hoàn toàn phi hiện hữu. Chúng hiện hữu, nhưng trong một phong cách phi-thực hữu (untrue fashion). Như vậy, các sự vật chúng ta thấy và cảm động (see and touch) có một phẩm tính tương tợ chiêm bao và tương tợ huyễn tượng (a dream-like and illusion-like quality).

Trong giòng thứ nhì tác giả luận bác hiện hữu thực hữu của tâm trải nghiệm các cảm thọ. Bởi vì các cảm thọ sinh khởi trong kết hợp với tâm, các cảm thọ không được tri nhận bởi tâm, [vì] tâm thì đồng thời với chúng. Phải có một sự liên hệ nhân duyên giữa đối tượng được trải nghiệm và chủ thể trải nghiệm. Nếu hai thực thể khác biệt một cách thể tính (substantially) và hiện hữu

một cách đồng thời, thì cũng không thể có một liên hệ nhân duyên, cũng không có một liên hệ tướng trạng (identity

relationship) giữa chúng.

Vì lí do này tác giả bác bỏ sự liên hệ tự tính có thể bảo vệ (hold) các cảm thọ và tính biết (awareness) đồng thời với chúng. Hai biến cố tinh thần sinh khởi trong kết hợp với nhau đều không có khả năng nhận thức (apprehend) lẫn nhau. Điều này đúng cho tất cả các trạng thái của tính nhận biết. Như vậy các cảm thọ không được quan sát bởi tính biết sinh khởi trong kết hợp với chúng và tính biết đó hiện hữu một cách đồng thời với chúng. >>

100. Cái duyên hội xảy ra trước thì được nhớ lại nhưng không được trải nghiệm bởi cái sinh khởi sau. Nó không trải nghiệm chính nó, nó cũng không được trải nghiệm bởi một cái khác.

<< Bài giảng 1979:

Một cảm thọ thì không được quan sát bởi một tính biết hiện hữu tiên thiên với nó, cũng không được thấy bởi một nhận thức đến sau hiện hữu sau khi cảm thọ đã chấm dứt. Chúng ta thấy là điều không đúng (incorrect)

khi nói rằng một sự vật quan sát chính nó, như điều này đã được an lập trong luận bác về tự-nhận thức (self-cognition). Nếu bạn đề khởi rằng một sự vật thì được trải nghiệm bởi một sự vật khác [đó là khác biệt một cách tự tính], điều này hình thành kết quả trong một chuỗi trở lui vô tận (infinite regress) [tụng 22]. Như vậy, trên phương diện hiện hữu thực hữu, trải nghiệm không thể được đề khởi.>>

101. Không có kẻ trải nghiệm cảm thọ (không có thọ giả). Bởi vì điều này, trong tính thật tại, không có cảm thọ. Như vậy, trong gói tập hợp vô ngã này, ai có thể bị tác hại bởi cảm thọ không thực hữu này.

<< *Bài giảng 1979*: Bởi vì người trải nghiệm của một cảm thọ không hiện hữu một cách tự tính, cảm thọ cũng không hiện hữu trong tính thật tại / trong pháp tính (Since the experience f a feeling does not truly exist, feeling also does not exist in reality). Vậy tác hại gì có thể được áp đặt /gia hình (inflicted) trên cái tập hợp này mà nó rỗng thông không có ngã tính hoặc bản chất tự tính?

Trong khi các tập hợp tâm lí-vật lí của cá nhân không có một tướng trạng tự tính hoặc ngã, chúng ta thất bại vì không nhận định được điều này và trở thành tham ái

một cách sai lầm đối với các tập hợp này. Nhưng nếu chúng ta tìm kiếm một cách phân tích đối tượng được đặt tên / được giả danh (ngã) (the imputed object [the self]), ngụy biện đó thì bị trục xuất. Vậy thì làm cách nào cái đó [ngã phi hiện hữu, tự tính] có thể bị tác hại?

Chấp thủ trên hiện hữu thực hữu là cái làm chúng ta dễ bị tấn công do sự tác hại. Vì không có một căn bản cho sự chấp thủ như thế, làm cách nào tác hại có thể được áp đặt [trên căn bản phi hiện hữu đó]? >>

Các sát na của thức đứng trước và cảm giác tiếp theo đều không có thể tri nhận cảm giác đó. Các sát na đứng trước không còn hiện diện nữa, và còn lại chỉ là các tập khí vào thời điểm của cảm giác đó. Và trong suốt các sát na tiếp theo sau của thức, cảm giác còn lại chỉ là đối tượng của hồi ức. Hơn nữa, không có người trải nghiệm của cảm giác như thế. Kết luận chúng ta rút ra từ điều này là không có cảm giác hoặc cảm thọ với tính thật tại độc lập. Điều này hoàn tất thiền định trên chánh niệm về các cảm thọ.

Chánh niệm trên tính không của tâm

Tiếp đến là thiền định trên chánh niệm của tâm. Thiền định mở đầu với sự phủ định về bất kì tính thật tại độc lập hoặc tự tính của ý thức (mental

consciousness).

102. Tâm thì không có vị trí trong các căn/năng lực cảm giác (sense faculties), cũng không trong sắc tướng (form) và các đối tượng cảm giác khác (other sense-objects), cũng không ở khoảng giữa chúng. Tâm cũng không được tìm thấy bên trong, bên ngoài, cũng không bất kì đâu khác.

<<*Bài giảng 1979*: Tính biết

(awareness) thì không có vị trí trong giữa các cơ quan cảm giác (các căn), cũng không trong giữa các đối tượng cảm giác đối ngoại tỉ dụ sắc tướng thị giác (visual form), cũng không ở khoảng giữa chúng. Một số người phi-Phật giáo tin rằng tính biết đó hiện hữu trong bên trong của cá nhân, trong khi các người khác nghĩ rằng nó hiện hữu trong các chi của thân, tỉ dụ hai bàn tay. Nhưng tâm không hiện hữu trong những nơi chốn này, và cũng không được tìm thấy ở một nơi khác. >>

103. Tâm thì không ở trong thân, cũng không bất kì nơi khác, cũng không trộn lẫn, cũng không đứng riêng một nơi nào, là bản vô, nghĩa là không hiện hữu tự tính [= không một vật / bản vô /chân như / như như]. Thế nên, các hữu tình do bản chất đều được giải thoát [= đều là niết bàn tịch tĩnh].

(That which is not in the body nor anywhere else, neither intermingled nor somewhere separate, is nothing. Therefore, sentient beings are by nature liberated.|| Translated from Sanskrit by Vesna A. Wallace and B. Alan Wallace).

[Chú thích của bản dịch Việt * Theo Panjika, pp.245-246, của Bát Nhã Thủ Huệ (Prajnakaramati 950-1030) -- tâm thì không ở trong thân cũng không ở nơi nào khác ngoài thân, tâm cũng không trộn lẫn giữa hai cái này, thân và sự vật bên ngoài, cũng không li cách với thân và hiện diện ở một nơi khác, về phương diện tối hậu là bản vô/chân như, đó là, nó không hiện hữu một cách tự tính. Nó chỉ được tượng trưng bởi cấu trúc của tưởng. Tâm luân hồi cho ấn tượng tương tự một huyễn tượng bởi vì nó chẳng có một bản chất tự tính. **Bởi vì lí do đó, các hữu tình được giải thoát do bởi bản chất, bởi vì niết bàn bản tính (prakrti-nirvana; natural nirvana), nó có tướng trạng của không có bản chất tự tính, thì luôn luôn hiện diện trong các dòng tâm thức của tất cả các hữu tình.**]

[According the Panjika, pp.245-246, the mind that is not in the body nor somewhere else outside the body, that is neither intermingled between the two, the body and the ouside thing, nor separate from the body and

present somewhere else, is ultimately nothing, that is it does not truly exist. It is only presented by mental fabrication. The samsaric mind appears like an illusion because it lacks an intrinsic nature. For that reason, sentient beings are liberated by nature, because the natural nirvana (prakrti-nirvana), which has the characteristic of the absence of intrinsic nature, is always present in the streams of consciousness of all beings.|| A Guide to Boddhisattva Way of Life. Translated from Sanskrit and Tibetan by Vesna A. Wallace and B. Alan Wallace]

[What is not in the body nor elsewhere, neither intermingled nor separate anywhere, that is nothing. Therefore living beings are inherently liberated.|| Translated from Sanskrit by Kate Crosby and Andrew Skilton]

<< *Bài giảng 1979:*

Tâm không hiện hữu một cách tự tính trong bản chất của thân, cũng không trong nơi nào khác, cũng không là một trộn lẫn với thân, cũng không cách biệt với thân (nor on its own apart from the body). Nếu đối tượng được đặt tên, tâm, được tìm kiếm, bạn khám phá rằng

nó không hiện hữu một cách độc lập. Như vậy, hữu tình do bản chất được giải thoát.

Thảo luận trong các tụng đi trước liên quan tính biết tinh thần. Bây giờ tác giả đi vào phân tích tính biết về cảm giác. >>

Tâm không thể hiện hữu trong thân, là thân (trong vai trò là thân), hoặc ở khoảng giữa hai điều trên; tâm cũng không thể hiện hữu độc lập với thân. Một tâm như thế không thể tìm thấy được; thế nên tâm không có hiện hữu tự tính. Và khi các hữu tình công nhận bản chất này của tâm, giải thoát có thể duyên hội xảy ra.

Mặc dù chúng ta biết rằng tâm thức hiện hữu, nếu chúng ta phân tích và cố gắng định vị trí nó trong các sát na trước hoặc tiếp theo của tương tục của nó, ý niệm về tâm thức là một thực thể đơn vị bắt đầu biến mất, giống như với sự phân tích về thân. Xuyên qua sự phân tích như thế, chúng ta đi tới sự không có hiện hữu tự tính của tâm thức. Điều này cũng áp dụng như nhau đối với các trải nghiệm giác quan, tỉ dụ các tri nhận do mắt, vì chúng cũng chia sẻ bản chất chung.

104. Nếu nhận thức (cognition) là có trước khi có đối tượng của nhận thức, nó sinh khởi trong sự tùy thuộc trên cái gì? Nếu nhận thức sinh khởi đồng thời với đối

tượng của nhận thức, nó sinh khởi trong sự tùy thuộc trên cái gì?

<< Bài giảng 1979:

Nếu các tri nhận cảm giác, tỉ dụ tính biết do mắt, hiện hữu trước khi có các đối tượng tương ứng của chúng, trong sự tùy thuộc trên cái gì chúng sinh khởi? Tỉ dụ tính biết do mắt, phải sinh khởi trong sự tùy thuộc trên sắc tướng là duyên khách quan cho sự xảy ra của nó. Vậy nếu tính biết do mắt đứng trước [thời điểm] đối tượng của nó, trong sự tùy thuộc trên cái gì nó xảy ra?

Nếu tính biết và đối tượng của nó sinh khởi đồng thời, vấn đề tương tự sinh khởi; vì một sự vật gì tác động như là duyên khách quan cho sự sản sinh một nhận thức phải đứng trước thời điểm nhận thức đó. Các liên hệ nhân duyên đều cần thiết theo thứ tự.

[chú thích của B.A. Wallace, dịch giả bản Anh -- bài giảng 1979: Mặc dầu các liên hệ nhân duyên là theo thứ tự, nguyên nhân và hiệu quả không bị phân cách bởi thời gian tuyệt đối, khách quan. Theo quan điểm Trung Quán, không những chỉ các hiệu quả tùy thuộc trên các nguyên nhân của chúng, nhưng các nguyên nhân tùy thuộc trên các hiệu quả của chúng.] >>

105a. Nếu nhận thức sinh khởi sau khi có đối tượng của nhận thức, nhận thức sẽ sinh khởi từ cái gì?

<< Bài giảng 1979:

Nếu nhận biết sinh khởi sau khi đối tượng của nó đã chấm dứt, trong sự tùy thuộc trên cái gì nhận biết đó sẽ duyên hội xảy ra? >>

Nếu một thức, tỉ dụ một tri nhận cảm giác, sinh khởi đồng thời với đối tượng của nó, kết quả chúng không thể được chủ trương là thứ tự nối tiếp (sequential) -- đó là, đối tượng hiện hữu và sau đó thức nhận thức nó. Nếu chúng là đồng thời, làm cách nào một đối tượng có thể tạo nên một nhận thức?

Về phương diện khác, nếu đối tượng hiện hữu trước nhất và sau đó thức của nó đến sau, nhận thức đến chỉ sau sự chấm dứt của đối tượng. Nếu điều này là đúng nhận thức đó sẽ nhận biết về cái gì, bởi vì đối tượng đã chấm dứt hiện hữu? Khi chúng ta tạo ra trải nghiệm các tri nhận giác quan đối với loại phân tích phê phán này, chúng cũng bị hiển lộ là không thể tìm được, cũng như trong trường hợp của ý thức (mental consciousness).

Chánh niệm về tính không của các hiện tượng

105 b. Trong cách này, điều được xác định là không hiện tượng nào bắt đầu hiện hữu.

<<Bài giảng 1979:

Như vậy, khi tìm kiếm đối tượng được đặt tên trên phương diện bất kì thực thể là cái gì, bạn khám phá rằng mỗi sự vật không có hiện hữu độc lập. Mỗi sự vật hiện hữu trong một cách thức tương quan, một cách thuần túy bởi năng lực của quy ước thế tục (Everything exists in a relational way, purely by the power of convention). >>

Một cách tổng quát, biện luận được sử dụng để an lập tính thật tại thể tính (substantial reality) của các hiện tượng là rằng các sự vật và các biến cố có các chức năng, ở đó các duyên hội chuyên biệt tạo nên các sự vật nhất định và các hoàn cảnh biệt thù dẫn đến các biến cố biệt thù. Thế nên chúng ta đinh ninh là/cho là (assume) các sự vật và các biến cố phải là thực hữu (real), rằng chúng phải có tính thật tại thể tính. Nguyên lí về tính chức năng này là tiền đề then chốt (key premise) các nhà Duy Thực (Realists) sử dụng trong tuyên bố hiện hữu độc lập của các sự vật và các biến cố. Nếu nhà Trung Quán thành công trong phủ định hiện hữu tự tính của các thực thể chức năng này, kết quả -- như ngài

Long Thọ tuyên bố trong Trung Luận -- phủ định hiện hữu tự tính của các thực thể nhiều trừu tượng, tỉ dụ hư không và thời gian thì là điều dễ dàng hơn.

Nhiều biện luận trong các biện luận này dường như sử dụng các nguyên lí của lí luận Trung Quán có tên là sự chẳng có đồng nhất và dị biệt (the absence of identity and difference). Tỉ dụ, bản chất khả phân và vi trần (divisible and composite nature) của các hiện tượng vật chất thì được giải thích trên phương diện của các vi trần có phương hướng (=cực vi) (directional parts). Trong trường hợp của tâm thức, bản chất vi trần của nó thì được giải thích chủ yếu từ quan điểm về tương tục các sát na của nó. Khi tương quan tới các thực thể trừu tượng là hư không và thời gian, chúng ta có thể thông hiểu bản chất vi trần của chúng trong các phương diện về phương hướng của chúng. Thế nên, trong bao lâu một sự vật là khả phân -- trong bao lâu chúng ta có thể phân chia nó thành các vi trần (composite parts; parts) -- chúng ta có thể an lập bản chất của nó là độc lập trên các vi trần của nó. Về phương diện khác, nếu một sự vật sẽ hiện hữu một cách có tự tính là một tính thật tại có thể tính, kết quả sự vật đó sẽ tùy thuộc trên các vi trần của nó, thay vào đó nó sẽ hiện hữu là một thực thể bất khả phân và hoàn toàn phi liên kết (as an indivisible and completely discrete entity).

[*THIỀN ĐỊNH]

Bây giờ bạn hãy thiền định theo chọn lựa cá nhân của bạn. Bạn có thể thiền định trên tính không, trên vô thường, hoặc trên đau khổ.

Chú thích

Chú thích 1 -- *gia hạnh đạo (path of preparation)

1. Tư Lương Đạo: Path of Accumulation
2. Gia Hạnh Đạo: Path of Preparation
3. Kiến Đạo: Path of Seeing/Insight
4. Tu Đạo: Path of Meditation
5. Vô Học Đạo: Path of No More Learning

Trong bài 5 -- "Quan điểm Duy Thức", đoạn văn giảng về tụng 34 thuộc bài giảng thứ nhất năm 1979 của Đức Đạt Lai Lạt Ma, từ ngữ "Path of Preparation", tôi đã sơ ý dịch sai thành Tư Lương Đạo. Nếu dịch đúng sẽ là Gia Hạnh Đạo. Vậy từ ngữ Tư Lương Đạo, xuất hiện hai lần trong đoạn văn đó, ghi lại dưới đây, xin độc giả

đều đọc là Gia Hạnh Đạo. Chân thành xin lỗi qúy độc giả.

<< Điều này đã được thảo luận trong các giải thích về Tư Lương Đạo (Path of Preparation). Trong suốt bốn giai đoạn nối tiếp của Tư Lương Đạo, hiện tướng nhị nguyên đối đãi trở thành tăng gia vi tế. Cuối cùng, vào thời điểm khởi đầu của thực chứng tính không trên Kiến Đạo (the Path of Seeing), tất cả các hiện tướng nhị nguyên đối đãi, dù vi tế nhất, đều hoàn toàn biến mất. Trong trường hợp đó, tương tự nước rót vào nước, có duyên hội xuất hiện một trải nghiệm chẳng có khả năng xét đoán phân biệt giữa chủ thể và đối tượng. >>.

*Trong bài "Ngài Tịch Thiên phê phán quan điểm Duy Thức, và giảng tính cần thiết của đạo lộ Trung Quán", Gia Hạnh Đạo trong đoạn văn trên đã được dịch đúng (vì đã duyệt lại).

Chú thích 2 -- Duyên khởi là gì?

Ngài Nguyệt Xứng trong " Bản diễn giải Bốn trăm bài tụng của Thánh Thiên Đề bà" / "Commentary on Aryadeva's Four Hundred " viết

<< *Hỏi: Ngài đề nghị học thuyết gì vậy?*

Trả lời: Tôi đề nghị học thuyết duyên khởi.

Hỏi: Vậy thì, ý nghĩa của duyên khởi là gì?

Trả lời: Duyên khởi có nghĩa là chẳng có hiện hữu có tự tính. Nó có nghĩa là sự sinh khởi của những hiệu quả mà chúng có một bản chất giống như bản chất của những huyễn tượng, những ảo ảnh sóng nắng, những phản chiếu, những thành phố huyễn thuật của những kẻ sống bằng mùi hương (càn thát bà), những hoá hiện, và những chiêm bao. Nó nghĩa là tính không và vô ngã."

(Jeffrey Hopkins. Meditation on

Emptiness. p. 674)>>

Chú thích 3 .-- Nhi hưng đại bi tâm

Bồ Tát Đại Huệ Mahamati tán thán Đức Phật (Kinh Lăng Già)

Thế gian lìa sinh diệt
Như hoa đốm trên không
Trí chẳng trụ hữu, vô
Mà khởi tâm đại bi
Tất cả pháp như huyễn
Xa lìa nơi tâm thức
Trí chẳng trụ hữu, vô

Mà khởi tâm đại bi
Xa lìa chấp đoạn thường
Pháp thế gian như mộng
Trí chẳng trụ hữu, vô
Mà khởi tâm đại bi
Biết nhân pháp vô ngã
Phiền não và nhĩ diệm
Thường trong sạch vô tướng
Mà khởi tâm đại bi
Niết bàn chẳng thể lập
Chẳng có Niết Bàn Phật
Chẳng có Phật Niết Bàn
Lìa năng giác, sở giác
Hoặc có hặc không có
Cả hai thảy đều lìa
Pháp thiền quán tịch tịnh
Vốn lìa sự sinh khởi
Chẳng đời này đời sau
Gọi là chẳng thủ xả

Chú thích 4 -- quán từ tam-ma-địa: các pháp đều vô sinh

- Đức Phật giảng về không có tự tính và pháp tu tập vô tự tính trong kinh Lăng Già (trích Lăng Già

Nhập Đại Thừa Kinh, bản dịch Thích Chơn Thiện, Trần Tuấn Mẫn trang 164-165):

[76] Lại nữa, này Mahàmati, không phải các sự vật là không được sinh ra, mà chúng không được sinh ra từ chính chúng, trừ phi chúng được quán sát trong trạng thái Tam-ma-địa, đấy là ý nghĩa của "các pháp đều vô sinh".

Này Mahàmati, theo ý nghĩa thâm sâu nhất thì không có tự tính là vô sinh. Tất cả các pháp không có tự tính nghĩa là có một sự trở thành luôn luôn có và liên tục, một sự thay đổi từng sát na từ trạng thái hiện hữu này sang trạng thái hiện hữu khác; này Mahàmati, thế thì tất cả các pháp đều không có tự tính. Đấy gọi là tất cả các pháp đều không có tự tính.

Lại nữa, này Mahàmati, vô nhị là gì? Này Mahàmati, đấy nghĩa là ánh sáng và bóng tối, dài và ngắn, đen và trắng là những biểu từ tương đối và cái này không độc lập đối với cái kia; như Niết-bàn và luân hồi, tất cả các sự vật là không-hai, không có Niết-bàn ngoài nơi có luân hồi; không có luân hồi ngoài nơi có Niết-bàn; vì cái điều kiện hiện hữu không có đặc tính độc lập đối với nhau. Do đó mà bảo rằng tất cả các pháp là vô nhị như Niết-bàn và luân hồi vậy. Vì vậy, này Mahàmati,

ông phải tu tập (thể nghiệm) cái không, vô sinh, vô nhị và vô tự tánh.

Chú thích 6 -- Phụ Bản 5 . Chủ nghĩa Hư vô

Phật Quang Đại Từ Điển, Thích Quảng Độ dịch, in 2000, 6 quyển 7374 trang + quyển Mục lục.

Chân như: Sanskrit: bhuta-tathata; tathata. Chỉ cho bản thể chân thực tràn khắp vũ trụ ;

là nguồn gốc của hết thảy muôn vật .

Còn gọi Như như, Như thực, Pháp giới, Pháp tính, Thực tế, Thực tướng, Như lai tạng, Pháp thân, Phật tính, Tự tính thanh tịnh thân, Nhất tâm, Bất tư nghị giới….
Trong sách Phật Hán thời kì đầu dịch là: Bản Vô.

Chân, chân thật không hư dối; **Như**, tính của sự chân thật ấy không thay đổi….

Hư Vô chủ Nghĩa (Nihilism): Chủ nghĩa phủ định tất cả đạo đức, tập quán, chế độ, tôn giáo, hoặc chân lí, giá trị của bất cứ sự vật gì.

Theo “Patrul Rinpoche. Lời vàng của Thầy tôi”. Bản dịch 2008,

http:/vietnalanda.org. thì

“Những người theo chủ nghĩa thường hằng (eternalism) tin là có một cái ngã thường hằng và một đấng tạo hoá (tạo lập thế giới) hiện hữu vĩnh cửu bên ngoài ta, chẳng hạn như các vị thần Isvara và Vishnu.

“những người theo thuyết hư vô (nihilism) tin rằng tất cả sự vật hoàn toàn tự phát, không có đời quá khứ hay đời vị lai, không có nghiệp quả, không có tự do và giải thoát ”

“ Có 360 biểu từ vọng kiến (false view) và 62 biểu từ tà kiến (wrong view) [biểu từ = statement], có thể gộp chung thành hai nhóm : chủ nghĩa thường hằng và chủ nghĩa hư vô (=đoạn diệt; chấm dứt, không có gì cả).

Theo quan điểm hành động không tạo nghiệp quả thì thiện hạnh không đem lại lợi ích, và ác hạnh không đem lại tổn hại.”

Nếu bạn có một thoáng chút ý niệm về danh từ chân như, bạn sẽ biết bản chất của bạn là tính Bản Phật Phổ Hiền (Nature of Primordial Buddha

Samantabhadra) (Phổ Hiền= All-

around Goodness).

Như vậy bạn chấp thuận, tùy thuận, và hỗ trợ (blessing) cho chính cuộc đời bạn, cuộc đời của kẻ khác, hiện hữu tồn sinh, và bạn chung vui xẻ buồn với mọi người, với vạn hữu, chung lưng đấu cật với mọi người để chống lại các thảm họa do con người và thiên nhiên gây ra (do vô minh, do duyên khởi) và bạn đem lại an-ổn-không-sợ-hãi cho mình , cho người (benediction: vô uý thí)

Như thế bạn không bước tới hư vô .

Và bạn đôi mắt không long lanh giọt lệ thiên thu.

Một thoáng ý niệm về chân như, giúp bạn nhận thức bạn vốn là đấng phúc đức, tốt lành, thiện hảo, bạn đã gặp chính mình (encounter yourself), gặp bản lai diện mục / tính bản phật phổ hiền, “ta về gặp lại tình ta, dấu chân viễn mộng chỉ là phù vân” (Thiền sư Viên Minh)

(Còn nếu bạn cảm thấy đang “khoác áo chân như, bước tới hư vô, đôi mắt long lanh giọt lệ thiên thu” thì đó bạn đang sống thế giới hữu niệm cá biệt của bạn).

Mong các bạn hiểu là:
“Đam mê là khao khát mê say.
Đại bi là thương yêu quý mến.
Đam mê là lòng dục (tham), đại bi là vô dục (vô tham).
Đam mê muốn sử dụng người khác như một phương tiện.
Đại bi tôn trọng người khác như một cứu cánh nơi chính mình.

Đam mê tiếp tục trói bạn vào mặt đất vào bùn nhơ, và bạn chẳng bao giờ thành một đoá sen.

Đại bi làm bạn trở thành một đoá sen.

Bạn bắt đầu vượt lên trên thế giới bùn lầy của dục vọng, tham lam, sân hận.

Đại bi là sự biến hoá của các năng lượng của bạn…

Bạn trở thành một sự tuỳ thuận, chấp thuận, và hỗ trợ cho chính bạn và toàn thể tồn tại”

(Osho. Đại Bi. Compassion.1985, 2006)

Đã từ nhiều năm nay, những người theo chủ nghĩa hư vô, chủ trương thiện hạnh không đem lại lợi ích, ác hạnh không gây tổn hại, và hành động không tạo nghiệp

quả, đã đem lại rất nhiều đau thương cho con người và môi trường sinh sống.

Ngài Vô Trước (Asanga 375-430) giảng (ghi trong Phật Quang Đại Từ Điển) :

"Si, Ngu si, Vô minh, Vô trí, Vô kiến, Phi hiện quán, Hôn muội, Hắc ám… là đồng nghĩa."

Vô minh là xem ta và kẻ khác là hai, không phải là một, ta và thế giới là hai, không phải là một, thế nên cứ thoải mái gây tổn hại cho kẻ khác, cho môi trường sinh sống… cho ta một cái nhìn sâu sắc về đời sống Việt Nam hiện nay dưới ảnh hưởng của Si, Ngu si, Vô minh, Vô trí, Vô kiến, Phi hiện quán, Hôn muội, Hắc ám...

---

1. Hư Vô trong các thi tụng của các thiền sư ngày xưa là từ tương đương với Niết bàn. Hư vô trong Chủ nghĩa Hư Vô (= chủ nghĩa Đoạn diệt) có nghĩa đoạn diệt, chấm dứt không còn gì cả và tương đương với ngoan không. Hư vô của chủ nghĩa hư vô thì khác với Hư Vô của Lão Tử.

2. Nothingness, tùy theo ngữ cảnh, có nghĩa là emptiness, cũng có nghĩa là openness: tính không, chân

không diệu viên, chân không diệu hữu, bổn vô, viên dung, dung thông... .

3. Nothingness của các triết gia Tây phương có ý nghĩa ngoan không: cái-trống-không-của- không-có-gì-cả || cái trống không của ngoan, mà ngoan= ngu dốt, đần độn, xấu, không tốt lành, tham lam, cứng cỏi ... có quán tính chống lại biến dịch, chống dung thông, chống viên dung ...

Chú thích 7 -- Vô nhất vật trung vô tận tạng (Phật Quang Đại Từ Điển.Q.6, 7193)

Kho tàng vô tận ở ngay trong chỗ không một vật. Nghĩa là ở trong cảnh giới Bồ Đề không có sự khác nhau giữa sinh tử, niết bàn, và cũng không có sự phân biệt giữa mê và ngộ, thánh và phàm, lại càng không có việc lấy, bỏ, chấp trước… cho nên gọi kho Vô tận là không một vật. Nhưng để đối ứngvới tất cả sự sai biệt, biến hoá trong đời sống con người, phải cần duy trì sức tác dụng tự do tự tại, nên gọi là Vô nhất vật trung vô tận tạng.

Chú thích 8 -- Tụng 103: Bản vô/Không một vật (nothing):

103. Tâm thì không ở trong thân, cũng không bất kì nơi khác, cũng không trộn lẫn, cũng không đứng riêng một nơi nào, là bản vô, nghĩa là không hiện hữu tự tính [= không một vật / bản vô /chân như / như như]. Thế nên, các hữu tình do bản chất đều được giải thoát [= đều là niết bàn tịch tĩnh].

Nothing (Anh ngữ) được dịch là bản vô/chân như/như như/không một vật: là căn cứ vào ngữ cảnh của tụng, và độc giả nên đặc biệt chú ý tới câu tiếp theo "không một vật" là: "Thế nên, các hữu tình bởi bản chất, đều được giải thoát".

Tụng 103, trong bản dịch Nhập Bồ tát hạnh1999, Ni sư Trí Hải dịch như sau:

<< Tâm này không phải thân thể cũng không khác thân thể; nó không lẫn với thân cũng không lià thân. Vì nó tuyệt đối không thực hữu, nên bản chất hữu tình vốn đã là Niết bàn tịch diệt. >>

Chú thích 9 -- Chấp thật

Nói chấp thật tức là lọt vào tương đối, thuộc về biên kiến, bất cứ chấp có là thật, chấp không là thật, chấp chơn là thật, chấp giả là thật, dều là chấp thật. (Chư Kinh Tập Yếu. Thích Duy Lực. Trang7)

Chú thích 10 -- đi vào "đạo lộ làm hài lòng chư phật"

http://hoagiacngo.com/Mtrungdaochanhtindhp5.html

4. Đức Đạt lai Lạt ma giảng về tụng 10 bài này [Nghiên cứu ba phương diện chính yếu của đạo lộ . Tu tập diệu nghĩa thâm mật]

<< Nếu bạn nhìn tất cả các sắc tướng/ hiện tướng không có hiện hữu thật (= hiện hữu có tự tính =hiện hữu hữu ngã) mà không vi phạm các luật về nguyên nhân và hiệu quả và thế giới của thật tại quy ước thế tục, lúc đó bạn đã tìm thấy sự lí hội thông hiểu xác thật về tính không và đã đi vào "đạo lộ làm hài lòng chư phật".>>

Chúng ta có thể đối chiếu lời giảng trên với phát biểu của Lăng già Đại Thừa Kinh (Bản dịch Phạn-Anh của Suzuki, bản dịch Việt của Thích Chơn Thiện, Trần Tuấn Mẫn, trang 264) :

<< LXV.37. *Vì tất cả các sự vật là không thực nên không có cấu uế, cũng không có thanh tịnh; các sự vật không giống như chúng được trông thấy, chúng cũng không phải là khác thế.>>*

Giải thích: Mệnh đề thứ nhất

Kinh Lăng già nói : “Vì tất cả các sự vật là không thực nên không có cấu uế, cũng không có thanh tịnh (đó là khi nhìn từ tam ma địa. ĐHP) các sự vật không giống như chúng được trông thấy”. Phát biểu này tương đương với phát biểu của Đức Đạt Lai Lạt Ma: “Nếu bạn nhìn tất cả các sắc tướng/hiện tướng không có hiện hữu thật (= Nếu bạn không chấp thật khi nhìn các sắc tướng/hiện tướng)

Giải thích mệnh đề thứ hai

Kinh Lăng già nói: “chúng cũng không phải là khác thế”, nghĩa là nếu thấy chúng có cấu, tịnh, thiện, ác theo sắc tướng/hiện tướng, theo duyên khởi thì chúng cũng không phải là khác thế. Phát biểu này tương đương với phát biểu của Đức Đạt Lai Lạt Ma “mà không vi phạm các luật về nguyên nhân và hiệu quả và thế giới của tính thật tại quy ước thế tục”.

Ngài Vô Trước giảng: Si, Ngu si, Vô minh, Vô trí, Vô kiến, Phi hiện quán, Hôn muội, Hắc ám đều đồng nghĩa. Thế nên trăm năm trong cõi người ta, những điều trông thấy đã đau đớn lòng.

Chân lí quy ước thế tục là chân lí của hiện tướng/sắc tướng, và chúng ta hãy ghi nhớ lời giảng của Đức Đạt Lai Lạt Ma trong bài 1 Trung Đạo - Tiến tới diệu nghĩa thâm sâu (link dưới đây) (và trên thuvienhoasen.org), để hiểu rõ ý nghĩa của mệnh đề "mà không vi phạm các luật về nguyên nhân và hiệu quả và thế giới của tính thật tại quy ước thế tục" (= mà không vi phạm các luật về tích tập phúc đức và tích tập trí tuệ).

Chúng ta có thể hiểu đại ý Đức Đạt Lai Lạt Ma nói: Nếu bạn nhìn tất cả các sắc tướng/ hiện tướng không có hiện hữu thật nên bạn không tích tập phúc đức và tích tập trí tuệ là bạn không lí hội thông hiểu xác thật về tính không và đã không đi vào đạo lộ làm hài lòng chư phật.

http://hoagiacngo.com/Mtrungdaochanhtindhp.html
Lược trích:

<< Bởi vì chúng ta tích tập phúc đức trên căn bản của phương diện hiển hiện (apparent aspect) của duyên khởi và tích tập trí tuệ trên căn bản của phương diện chân không diệu hữu (chân không diệu viên / rỗng thông / empty aspect) của duyên khởi, thế nên điều này hiện lên sáng tỏ rằng ngay cả trạng thái phật cũng được miêu tả rõ ràng trên căn bản nhị đế.

(Since we accumulate merit on the basis of the apparent aspect of dependent origination and accumulate wisdom on the basis of the empty aspect of dependent origination, it emerges that even the state of buddhahood is defined on the basis of the two truths).

Do các lí do này những giáo pháp Phật trình bày, dù có mênh mông đến bao nhiêu đi nữa, được tuyên bố rằng, đã được giảng dạy trong cấu trúc của nhị đế.

Điều được nói đến trong trạng thái nhị đế là hai phương diện của thực tại, phương diện của hiện tướng và phương diện của thực tại tính hiện hoạt (actual reality). Tương ứng với hai phương diện này là sự lí hội thông hiểu thế giới được đặt căn cứ trong phương diện hiện tướng và sự lí hội thông hiểu thế giới được đặt nền tảng trong phương diện của thực tại tính hiện hoạt, thật tướng.

(What are referred to as two truths are the two levels of reality, that of appearance and that of actual reality. Corresponding to these two levels is the understanding of the world that is grounded within the appearance level and the understanding of the world grounded within the level of actual reality, the way things truly are)

Trong lối nói hàng ngày của chúng ta, chúng ta công nhận những phương diện khác biệt của thực tại tính nên tạo ra sự phân biệt nổi bật những hiện tướng và thực tại tính, và chúng ta cảm thức những phương diện sai biệt của chân lí. Các giáo pháp về nhị đế khái niệm hoá một cách minh bạch trực giác của chúng ta về sự sai biệt này. Trong sự phân biệt nổi bật đáng chú ý này, chúng ta kinh nghiệm giữa hiện tướng và thực tại tính hiện hoạt, bản chất hiện hoạt rốt ráo của sự-sự vật-vật thành lập **chân lí tối hậu** (ultimate truth), trong khi sự lí hội thông hiểu được phát triển trong cấu trúc của hiện tướng, hoặc của nhận thức hằng ngày của chúng ta, thành lập **chân lí quy ước thế tục** (conventional truth).

Vậy thì cái gì là những đặc điểm của nhị đế? Những chân lí quy ước thế tục đều là những sự kiện của thế giới được ghi nhận bởi một sự lí hội thông hiểu mà không bị phê phán bằng cách đối chiếu với thực tại tính tối hậu. Bất cứ khi nào, chúng ta không thoả mãn bởi những hiện tướng đơn thuần quán sát bởi một toàn cảnh khách quan không phê phán, chúng ta hãy khảo sát sâu xa hơn với một phân tích phê phán, tìm kiếm cho được cách thế chân thực hiện hữu của sự-sự vật-vật, và sự kiện ghi nhận được xuyên qua một nghiên cứu như thế lập nên chân lí tối hậu.

Thế nên chân lí tối hậu này, bản chất rốt ráo của sự-sự vật-vật, không quy chỉ về một cái tuyệt đối tự lập, độc lập -- một cái thực thể lí tưởng cao vời.

Chính xác hơn, nó quy chỉ về bản chất rốt ráo của một sự vật đặc thù hoặc hiện tượng.

Sự vật đặc thù –cái căn bản—và cách thế chân thực của hiện hữu của nó -- bản chất tối hậu của nó – thành lập thực thể viên nhất và đồng nhất.

Như vậy, mặc dầu những toàn cảnh khách quan hoặc những đặc hữu của nhị đế được định nghĩa một cách khác hẳn nhau, chúng thuộc về thực thể viên nhất và đồng nhất.

Tất cả các hiện tượng, bất cứ cái gì chúng có thể là, đều sở hữu cả hai của hai chân lí này.

(*This ultimate truth, the final nature, of things, therefore, does not refer to some independent, self-standing absolute –some lofty ideal entity. Rather it refers to the final of a particular thing or phenomenon. The particular thing – the basis – and its true mode of being – its ultimate nature – constitute one and the same entity. Thus, although the perpectives or the characteristics of the two truths are defined distinctly,*

they pertain to one and the same reality. All phenomena, whatever they may be, possess each of these truths). >>

TU TẬP TRÍ TUỆ SIÊU VIỆT
theo con đường bồ tát của Tịch Thiên
Phản bác các chống đối (Bài 10)

[Tu tập trí tuệ]

Các cấu trúc của tưởng nhị nguyên đối đãi

Mở đầu Trung Luận ngài Long Thọ kính lễ Đức Phật Thích Ca Mâu Ni. Phong cách ngài Long Thọ tán dương các công đức của Đức Phật và kính lễ Đức Phật miêu tả tóm tắt hai chủ đề chính yếu của Đức Phật -- giáo pháp tính không và nguyên lí duyên khởi. Trong hai tụng, ngài Long Thọ kính chào Đức Phật là vị thầy có năng lực giảng dạy triết lí tính không và duyên khởi với tính chính xác và trí tuệ viên mãn về thời điểm thích hợp, về các nhu cầu tâm linh, các khả năng tinh thần, và các tính khí của các người nghe pháp của ngài.

Trong hai tụng này ngài Long Thọ tuyên bố các hiện tượng duyên khởi -- các sự vật và các biến cố -- đều sở hữu các tướng trạng, tỉ như sinh, diệt, và chuyển động. Trên phương diện các tướng trạng, có các phẩm tính là sinh và diệt. Trên phương diện thời gian, có hiện hữu, và phi hiện hữu, cũng như tính chuyển động -- đi và đến. Trên phương diện tính đồng nhất (identity) có tính nhất thể và tính đa thù (oneness and multiplicity). *Tất cả các tướng trạng này hiện hữu trên phương diện quy ước thế tục. Các tướng trạng này không có tự tính/ không bẩm sinh trong các sự vật và các biến cố trong trạng thái các bản chất tối hậu của chúng. Từ toàn cảnh khách quan tối hậu của thực chứng trực tiếp tính không, các tướng trạng sai biệt này không hiện hữu* (From the ultimate perspective of the direct realization of emptiness, these diverse characteristics do not exist).

Ngài Long Thọ miêu tả tính không là sự giải tán hoàn toàn các cấu trúc của tưởng nhị nguyên đối đãi. Dĩ nhiên khi chúng ta nói về các cấu trúc của tưởng nhị nguyên đối đãi thì có các nghĩa khác nhau. Tỉ dụ, nó có thể là cấu trúc của tưởng về tính thật tại bản tính (elaboration of substantial reality), đó là đối tượng để bị phủ định -- một cấu trúc của tưởng nhị nguyên đối đãi như thế không hiện hữu ngay cả một cách quy ước thế tục. Cấu trúc của tưởng nhị nguyên đối đãi đôi khi cũng

quy chỉ tới tâm vô minh chấp thủ trên hiện hữu thực hữu và các trạng thái vô trí thứ cấp của tâm. Khi các cấu trúc của tưởng nhị nguyên đối đãi được hiểu theo cách này, mặc dầu chúng là các đối tượng để bị luận bác, chúng hiện hữu một cách quy ước thế tục.

Đôi khi cấu trúc của tưởng nhị nguyên đối đãi cũng quy chỉ tới các tướng trạng quy ước thế tục, tỉ dụ tám tướng trạng của các hiện tượng duyên khởi -- sinh, diệt, v.v… *Từ toàn cảnh khách quan của thực chứng trực tiếp tính không, các cấu trúc của tưởng này không hiện hữu bởi vì chúng (sinh, diệt...) không là bản chất tối hậu của tính thực tại.* Chính là do không thấy và không tri nhận các tướng trạng này (sinh, diệt,…) mà các thánh giả trong định tâm (samahita; meditative equipoise), được nói là thực chứng tính không một cách trực tiếp. *Tuy nhiên điều đó không có nghĩa là các tướng trạng này bị phủ định, và cũng không có nghĩa là các tướng trạng này không hiện hữu một cách quy ước thế tục.* Chúng không được tri nhận bởi thiền gia trong định tâm khi tâm thì hoàn toàn được tan hoà, một cách nhất tâm cảnh tính (single-pointedly) và một cách trực tiếp, với sự thực chứng tính không. **Tuy nhiên chúng hiện hữu nội tại bẩm sinh một cách quy ước thế tục trong các hiện tượng duyên khởi** (However, they **do**

conventionally inhere in dependently originated phenomena).

Thế nên, chúng ta cần phân biệt giữa tính không là bản chất tối hậu của tính thật tại, và hiện thể trong bản chất của tính không (Therefore, we need to distinguish between emptiness, which is the ultimate of reality, and *being in the nature of emptiness*). Tỉ dụ, các hiện tượng quy ước thế tục, tỉ như các sự vật và các biến cố, không thể được nói là tính không trong chính chúng, nhưng nói đúng hơn trong bản chất của tính không trong đó chúng rỗng thông không có hiện hữu tự tính (For example, conventional phenomena, such as things and events, cannot be said to be emptiness as such, but are rather in the nature of emptiness in that they are empty of intrinsic existence.|| as such: in itself or themselselves). Từ trong toàn cảnh khách quan của định tâm tri nhận tính không một cách trực tiếp và được tan hoà một cách hoàn toàn với sự thật chứng đó, các hiện tượng quy ước thế tục không hiện hữu bởi vì chúng không được tri nhận đối với một cá nhân trong định tâm đó.

Ngài Long Thọ tuyên bố trong Trung Luận rằng bằng thật chứng tính không, chúng ta có thể chấm dứt các cấu trúc của tưởng phân biệt và nhị nguyên đối đãi

được tạo nên do nghiệp và các phiền não. Ngài tuyên bố rằng khi nghiệp và các phiền não chấm dứt, bạn đạt niết bàn, tự do. Thế nên niết bàn được định nghĩa trong phương diện sự diệt tận của nghiệp và các phiền não, một trạng thái các phiền não hoàn toàn chấm dứt và nghiệp không còn tiềm năng mạnh mẽ để tạo các tái sinh. Cá nhân có thể vẫn mang các tập khí nghiệp nhưng không còn kiến tạo nghiệp mới, bởi vì các phiền não phát sinh ra nghiệp, đều đã bị loại bỏ. Ngài Pháp Xứng (Dharmakirti) giúp chúng ta hiểu vấn đề này nhiều hơn khi ngài tuyên bố trong "Nhận thức chính xác" (Valid cognition) rằng trong tinh thần của vị đã vượt ngoài đại hải luân hồi, các tập khí nghiệp có thể vẫn được tìm thấy. Tuy nhiên các tập khí này không thể phát sinh ra các tái sinh tương lai trong luân hồi bởi vì các duyên cộng tác (cooperative conditions; sở duyên duyên), là các phiền não, đã bị hoàn toàn loại bỏ.

Làm cách nào một niết bàn như thế hoặc tự do duyên hội xảy ra? Có bốn yếu tố -- nghiệp, các phiền não, các tiến trình tâm niệm phân biệt, và các cấu trúc của tưởng nhị nguyên đối đãi, vậy thì sự diệt tận của cái nào quan liên tới câu hỏi này. Nghiệp thì được tạo bởi các phiền não, các phiền não được tạo bởi các tiến trình tâm niệm phân biệt, và các tiến trình tâm niệm phân biệt được thêm nhiên liệu bởi các cấu trúc của tưởng nhị nguyên

đối đãi, ở đây được quy chỉ là tâm vô minh chấp thủ trên hiện hữu thực hữu của các hiện tượng. Thế nên, các nguyên nhân làm phát sinh tái sinh trong luân hồi là nghiệp và các phiền não. Chấp thủ trên hiện hữu thực hữu chỉ có thể bị loại bỏ bằng sự lưu xuất tuệ quán tính không. Thế nên chỉ bằng cách lưu xuất tính biết /tính giác trực nhập bản chất của tính không mà cấu trúc của tưởng nhị nguyên đối đãi chấp thủ trên hiện hữu thực hữu của các hiện tượng có thể bị loại bỏ.

Tạo chủ tối hậu (The Ultimate Creator)

Khunu Rinpoche tuyên bố có thể có một cách đọc khác về giòng tụng về sự làm tịch tĩnh cấu trúc của tưởng nhị nguyên đối đãi trong Trung Luận. Ngài nói rằng có thể đọc là giòng tụng đó tuyên bố rằng không những tuệ quán tính không loại bỏ các cấu trúc của tưởng nhị nguyên đối đãi, nhưng cũng chính là ở trong phương trời của tính không mà các cấu trúc của tưởng nhị nguyên đối đãi được tịch tĩnh hoá một cách tối hậu. Vậy bây giờ, khi ngài Long Thọ nói về sự làm tịch tĩnh các phiền não trong phương trời của tính không, ở đây **tính không** có nghĩa gì? Tính không thì không nên được xem như là một tiêu chuẩn bản thể học (ontological category), hiện diện "ngoài kia" và cách biệt với các sự vật và các biến cố đặc thù. Trong ngữ

cảnh của tụng của ngài Long Thọ, **tính không**, quy chỉ một cách chuyên biệt tới tính không của tâm -- sự không có hiện hữu độc lập, tự tính. *Trong ngữ cảnh này, chúng ta có thể nói vậy thì tạo chủ tối hậu của tất cả các hiện tượng, cả luân hồi và niết bàn, là tâm. Tất cả các phiền não và các ngu si vô trí của tâm đều được tạo lập bởi tâm cuối cùng phải được tịnh hoá bởi chính bản chất của tâm.* Nói cách khác, các ô nhiễm tinh thần, v.v…được tạo lập bởi tâm phải được loại bỏ bằng cách sử dụng các phương pháp có gốc rễ trong tâm. Kết quả -- trạng thái toàn giác của quả phật -- cũng là một trạng thái của tâm. Thế nên điều chúng ta tìm thấy ở đây là tâm đóng một vai trò quan trọng rất lớn lao trong tiến trình thanh tịnh hoá và toàn hảo hoá của chúng ta. Trong Tantra Tương tục Tối Thượng (Uttaratantra; Sublime Continuum) có nói tất cả các nhơ nhuốm của tâm đều là ngoại nhập do duyên hội; đó là, chúng đều có thể tách rời với tâm (all pollutants of the mind are adventious; that is they are separable from the mind). Và tất cả các phẩm tính giác ngộ của tâm nhất thiết trí của Phật hiện hữu là các tiềm năng trong các tâm của các hữu tình.

Trong văn bản của tông phái Sakya của Phật giáo Tây Tạng, có một phát biểu rằng trong cái căn bản là tâm-căn-bản-của-tất-cả (the mind-basis-of-all; a-lại-da thức)

có tính nhân duyên, tất cả các hiện tượng luân hồi và niết bàn hoàn thành. *Như vậy tâm-căn-bản-của-tất-cả, trên một phương diện, là tâm căn bản bẩm sinh của quang minh giác chiếu. Tất cả các hiện tượng của luân hồi hiện hữu trong căn bản đó.*

[In Sakya literature, there is a statement that within the basis, which is the causal mind-basis-of-all (Tibetan: kun shi), all phenomena of samsara and nirvana are complete. Thus the mind-basis-of-all is in some sense the fundamental innate mind of clear light. All phenomena of samsara exist within that basis].

Đây là ở phương diện các cá nhân bình thường, không phải là cho cá nhân đã trở thành toàn hảo (có trí tuệ siêu việt). Thế nên thức căn bản này được gọi là **tương tục nhân duyên** (Therefore, this foundational

consciousness is called the *causal continumm*). Trong tương tục nhân duyên đó, tất cả các hiện tượng của luân hồi đều hoàn thành trong sắc tướng của tướng trạng bản tính của chúng, tất cả các hiện tượng của các đạo lộ và các nền tảng đều được hoàn thành trong sắc tướng của các phẩm tính của chúng, và tất cả các phẩm tính giác ngộ của tâm nhất thiết trí của Phật đều được hoàn thành trong sắc tướng của các tiềm năng của chúng. Điều này

tóm tắt tinh yếu của tiếp cận theo tông phái Sakya với sự lí hội thông hiểu về các nền tảng, đạo lộ, và kết quả. Nó trình bày một hình ảnh đẹp và đầy đủ.

Thế nên, bất kể đó là đại cứu kính (dzokchen) của học phái Nyingma, đại thủ ấn (mahamudra) của học phái Kagyu, tri kiến đạo và quả (lamdré) về sự hợp nhất của tính nền tảng ẩn mật và tính giác chiếu của học phái Sakya, hoặc sự lí hội thông hiểu về sự biệt lập hoá tâm theo Tantra Bí mật tập hội (Guhyasamaja Tantra) của học phái Gelug, sự nhấn mạnh là trên thật chứng bản chất tối hậu của tâm. Dĩ nhiên, khi vấn đề là tính không thì không có sự khác biệt giữa tính không của tâm và tính không của các đối tượng đối ngoại. Quán chiếu trên tính không của tâm thì được đặc biệt nhấn mạnh trong các tu tập thiền định trong cả bốn học phái của Phật giáo Tây Tạng bởi vì nó có hiệu quả lớn lao dễ thấy (dramatic impact) trên tâm của hành giả.

Khi tôi nói tới **tâm** trong ngữ cảnh này, tôi đang sử dụng thuật ngữ trong ý niệm tổng quát, không phân biệt giữa **tâm** (mind; Tibetan: sem) và **bản giác** (pristine awareness; Tibtan: rikpa). Tôi đang sử dụng **tâm (mind)** là thuật ngữ tổng quát bao trùm tất cả các loại biến cố nhận thức (cognitive events). Điểm chủ yếu tôi đang tạo nên là khi nói về sự diệt tận của các cấu trúc

của tưởng phân biệt hoặc nhị nguyên đối đãi, điều quan trọng là nên nhận biết sáng tỏ về các ý nghĩa khác biệt của các phát biểu diễn tả theo các ngữ cảnh khác nhau. Tỉ dụ, giữa các cấu trúc của tưởng nhị nguyên đối đãi, một số có thể bị phủ định và một số không thể; một số hiện hữu và một số không. Chúng ta cần nhạy bén tinh tế về cách nào ngữ cảnh ảnh hưởng ý nghĩa của thuật ngữ học.

GIẢI THÍCH

Bảo vệ hai chân lí

Trong chương vừa qua chúng ta đã thấy Ngài Tịch Thiên bảo vệ triết lí Trung Quán về tính không, phản bác các phê phán bằng cách giải thích bản chất của hiện hữu của các hiện tượng. Nay đối thủ đề khởi luận đề không thể an lập hai chân lí theo như quan điểm Trung Quán.

Các bản giải thích của Minyak Kunso và Khenpo Kunpal đều phân chia bản văn gốc như nhau. Tuy nhiên hai tác giả có cách đọc khác nhau một chút về các tụng liên hệ [hai tác giả đều là học trò của Patrul Rinpoche 1808-1887]. Tôi sẽ trình bày cách đọc của Minyak Kunso trước.

Trong hai tụng đầu này, đối thủ biện luận rằng vì các nhà Trung Quán khẳng định rằng tất cả các hiện tượng đều không có hiện hữu tự tính, nên các nhà Trung Quán không thể nói một cách nhất quán về ngã tính hoặc hiện hữu (identity or even existence).

*****

105a. Nếu nhận thức sinh khởi sau khi có đối tượng của nhận thức, nhận thức sẽ sinh khởi từ cái gì?

105b. Trong cách này, điều được xác định là không hiện tượng nào bắt đầu hiện hữu.

[Tụng 105b cũng được dịch: Như vậy, sự sinh khởi [có tự tính] của tất cả các sự vật thì không được xác định (= các pháp đều vô sinh)]

*****

106. [Chống đối:] Nếu đúng là các pháp vốn vô sinh, thì chân lí quy ước thế tục (xem các pháp có sinh diệt…) không hiện hữu, làm cách nào có thể có hai chân lí? Nhà Trung Quán nói chân lí quy ước thế tục hiện hữu theo một chân lí quy ước thế tục khác [tâm nhị nguyên đối đãi], vậy làm cách nào có thể có một hữu tình được giải thoát?

107. [Nhà Trung Quán:] Một hữu tình được giải thoát là một sự ý niệm hoá [chứng đắc]trong tâm của một cá nhân khác, và một hữu tình được giải thoát không hiện hữu do chân lí quy ước thế tục về hữu tình đó [do vô sở đắc]. Sau khi một sự vật được xác định chính xác, nó hiện hữu trong tính thật tại quy ước thế tục; nếu không, nó không hiện hữu trong tính thật tại quy ước thế tục.

[* Chú thích bản dịch Việt -- Đối chiếu với Kinh Kim Cương:

"Tu Bồ đề! ý ông thế nào? Như lai có chứng đắc Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác chăng? Như Lai có thuyết pháp chăng? Tu Bồ Đề đáp: Như con hiểu nghĩa của Phật nói thì chẳng có pháp nhất định gọi là Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác, cũng chẳng có pháp nhất định cho Như Lai thuyết. Tại sao? Vì pháp của Như Lai thuyết đều chẳng thể chấp thật, chẳng thể nói là pháp, là phi pháp hay phi phi pháp.Tại sao? Vì tất cả hiền thánh đều dựa theo pháp vô vi mà nói có sai biệt ." (Bản dịch Thích Duy Lực)]

Đối thủ của ngài Tịch Thiên phản đối, nếu tất cả các hiện tượng không có hiện hữu tự tính, kết quả, tất cả các tính thật tại quy ước thế tục -- các sự vật và các biến cố -- sẽ rỗng thông không có các ngã tính (identities).

Nếu như thế, tính thật tại quy ước thế tục sẽ chấm dứt hiện hữu. Và nếu tính thật tại quy ước thế tục không hiện hữu, kết quả ngay cả chân lí tối hậu không thể hiện hữu. Thế nên, làm cách nào bạn có thể chủ trương có hai chân lí?

Sự hoài nghi này sinh khởi từ sự thông hiểu sai lầm cái gì là chân lí quy ước thế tục. Như tôi có nói trước đây, trong ngữ cảnh của chân lí quy ước thế tục -- và từ toàn cảnh khách quan của một tâm tri nhận sai lầm -- tính thật tại quy ước thế tục thì được lí hội thông hiểu trên phương diện các sự vật và các biến cố có một hình thức [nào đó] của chân lí khách quan. Điều này thì gần giống như là tri nhận lầm lẫn một con rắn khi thấy một dây thừng bị cuộn tròn. Không có một nền tảng nào trong tính thật tại cho một tri nhận như thế có giá trị chính xác. Một cách tương tự, không có một sự vật nào trong tính thực tại -- bất kể là một sự vật hoặc là một biến cố -- hiện hữu một cách có thực chất, tự tính, hoặc độc lập do chính nó mà không xuyên qua một cái gì khác. Đối với điều này, đối thủ nêu lên phản đối rằng nếu không có một sự vật hoặc biến cố nào hiện hữu do chính nó, không xuyên qua một cái gì khác, thế thì không có một sự vật nào hiện hữu cả. Họ nói tiếp, nếu điều đó đúng, các nhà Trung Quán các ông làm cách nào có thể chủ trương rằng các hữu tình có thể đạt tự do?

Các nhà Trung Quán trả lời bằng cách tuyên bố rằng chân lí quy ước thế tục thì được đề khởi trong tương quan với các toàn cảnh khách quan của các hữu tình. *Thế giới hàng ngày của chân lí quy ước thế tục được nói là thực hữu (true) từ toàn cảnh khách quan của tâm vô minh nhận thức các sự vật và các biến cố là có hiện hữu tự tính [=chân lí quy ước thế tục hiện hữu theo một chân lí quy ước thế tục khác (tâm nhị nguyên đối đãi) ĐHP]. Nhưng toàn cảnh khách quan đó không có giá trị chính xác (invalid).* ***Tuy nhiên, trong các từ ngữ của quy ước thế tục, có một toàn cảnh khách quan trong đó sự hiện hữu của các sự vật và các biến cố có thể được an lập là có giá trị chính xác.***

[* Chú thích của bản dịch Việt --

Đối chiếu phát biểu và đặc biệt câu in đậm bên trên với phát biểu của Kinh Lăng Già:
36. Thực tính của các đối tượng được xem là do người ngu phân biệt; nếu nó là giống như nó được trông thấy thì tất cả đang đều thấy chân
lí.

37. Vì tất cả các sự vật là không thực

nên không có cấu uế, cũng không có thanh tịnh; **các sự vật không giống như chúng được trông thấy, chúng**

cũng không phải khác thế (p.264)
(D.T. Suzuki .Lăng già Đại thừa kinh. Thích Chơn Thiện, Trần Tuấn Mẫn dịch)]

Các tính thật tại quy ước thế tục có năng lực ảnh hưởng tới các cuộc đời chúng ta -- tỉ dụ chúng gây nên đau khổ và lạc thú. Câu hỏi có thể được nêu lên, "Các tiêu chuẩn Trung Quán Hệ Quả để an lập các sự vật và các biến cố là thực hữu hoặc hiện hữu một cách quy ước thế tục, nói chính xác là những gì? Có ba tiêu chuẩn, và chúng tùy thuộc trên sự lí hội thông hiểu rằng chỉ trong trạng thái kết quả do phủ định hiện hữu tự tính của các sự vật và các biến cố chúng ta có thể an lập một cách giá trị chính xác và nhất quán tính thật tại quy ước thế tục của chúng. Tiêu chuẩn thứ nhất tuyên bố rằng các sự vật và các biến cố được an lập một cách giá trị chính xác bởi trải nghiệm giá trị chính xác hoặc quy ước thế tục. Tiêu chuẩn thứ nhì tuyên bố chân lí của sự hiện hữu của chúng không thể bị vi phạm bởi các trải nghiệm giá trị chính xác. Và tiêu chuẩn thứ ba tuyên bố các tính thực tại quy ước thế tục không thể bị phủ định bởi sự phân tích vào bản chất tối hậu của chúng.

*** *Chú thích bản dịch Việt* -- *Đối chiếu Kinh Lăng già:*

36. Thực tính của các đối tượng được xem là do người ngu phân biệt; nếu nó được thấy thì tất cả đều thấy chân lí.

37. Vì tất cả các sự vật là không thực nên không có cấu uế, cũng không có thanh tịnh; ***các sự vật không giống như chúng được trông thấy, chúng cũng không phải khác thế*** *(p.264)* ***

Đây là hoàn toàn khác biệt với một huyễn tượng (illusion), ở điểm chúng ta tri nhận một đối tượng trên căn bản của một sự vật khác. Tỉ dụ, trong một huyễn thuật, chúng ta có thể thấy các con ngựa và các con voi huyễn giả bởi vì các năng lực thần chú của nhà huyễn thuật. Các con ngựa và các con voi đều là, ngay trên phương diện quy ước thế tục, các tri nhận giả dối (false perceptions). Thế nên các tri nhận về các con ngựa và các con voi có thể bị vô hiệu hoá bởi các trải nghiệm giá trị chính xác khác. Bạn không cần cầu viện đến một sự phân tích tối hậu để bác bỏ chúng. Đã xác định hai loại tri nhận quy ước thế tục -- một giá trị chính xác và cái kia là giả dối -- thì khả năng phân biệt giữa, tỉ dụ cá nhân thật hữu và cá nhân chiêm bao, là rất quan trọng. Tỉ dụ, một sự phân biệt nổi bật giữa giết một cá nhân thực hữu và giết một cá nhân chiêm bao là trong trường hợp thứ nhất đã thực hiện một thất đức nghiêm trọng

(cardinal unvirtue), trường hợp thứ nhì thì không như thế. Nhưng trong khi một cá nhân chiêm bao thì tuy không là một cá nhân thực hữu, nhưng cả hai đều như nhau về không có hiện hữu tự tính. ***Thế nên điều quan trọng là chúng ta có khả năng bảo vệ duy trì một tiếp cận nhất quán với tính thật tại quy ước thế tục trong các kết quả duyên hội của sự phủ định hiện hữu tự tính.***

(It is therefore important to be able to maintain a coherent approach to conventional reality in the aftermath of negating intrinsic existence.|| aftermath: resultant conditions).

*** Chú thích bản dịch Việt -- Đối chiếu phát biểu in đậm bên trên với phát biểu của Kinh Lăng Già:

36. Thực tính của các đối tượng được xem là do người ngu phân biệt; nếu nó là giống như nó được trông thấy thì tất cả đều đang thấy chân lí.

37. Vì tất cả các sự vật là không thực nên không có cấu uế, cũng không có thanh tịnh; **các sự vật không giống như chúng được trông thấy, chúng cũng không phải khác thế** (p.264)

(D T Suzuki . Lăng già Đại thừa kinh. Thích Chơn Thiện, Trần Tuấn Mẫn dịch) ***

Tuy nhiên, Khenpo Kunpal đọc các tụng này trong tương quan tới toàn cảnh khách quan của tâm toàn giác. Ngài nói nếu, tiếp theo thành tựu toàn giác -- đặc tướng là sự tan biến hoàn toàn các cấu trúc của tưởng phân biệt -- tính thực tại của các hiện tượng quy ước thế tục thì không được duy trì bảo vệ, kết quả là các sự vật, các biến cố, và các quy ước thế tục của chúng sẽ là không thực.

Bằng cách thiền định trên phương trời tất cả các cấu trúc tưởng nhị nguyên đối đãi đã được tịch tĩnh, chúng ta tích tập trí tuệ. *Và khi chúng ta tích tập phúc đức bằng cách làm thâm sâu xác quyết của chúng ta trong tính giá trị chính xác của các nguyên lí nhân duyên trong ngữ cảnh của chân lí quy ước thế tục.* Chính là chỉ trên đạo lộ kết hợp hai yếu tố này -- tích tập gồm cả phúc đức và trí tuệ -- chúng ta có thể tạo con đường cho chúng ta đi tới toàn giác của Đức Phật.

Như bài tụng kế tiếp gợi ý, các tiêu chuẩn như "chủ thể và đối tượng", "tri nhận và đối tượng", "một và nhiều", "ta và kẻ khác", và dĩ nhiên "hiện hữu của các hiện

tượng" đều tùy thuộc trên các quy ước thế tục. Như vậy chúng là tương quan (They are thus relative).

108. Cả hai, khái niệm và cái được khái niệm đều hỗ tương tùy thuộc, cũng như mỗi một phân tích đều được diễn tả bằng cách quy chiếu tới cái đã được tri nhận một cách phổ biến.

Giờ đây, thêm một phản bác được đối thủ nêu lên:

109. [Phản đối:] Nhưng nếu bạn phân tích bằng các phương pháp của sự phân tích mà chính phương pháp phân tích lại được phân tích, kết quả có một sự trở lui vô hạn, bởi vì sự phân tích đó có thể cũng được phân tích.

Họ nhất quyết rằng nếu chúng ta áp dụng phân tích phê phán để khảo sát bản chất tối hậu của các hiện tượng, kết quả là chính sự phân tích thì một cách tối hậu cũng là một chủ thể đối với một sự phân tích phê phán như thế. Thế rồi trong sự phân tích này, một tâm đang phân tích khác nữa thì được cần đến, kế tiếp nó đòi hỏi một sự phân tích khác nữa, và tiếp tục, dẫn đến một sự trở lui vô tận. Ngài Tịch Thiên trình bày sự trả lời của nhà Trung Quán về phản đối này:

110. [Nhà Trung Quán:] Khi đối tượng của sự phân tích được phân tích, không một căn bản nào để phân tích còn sót lại. Vì không có một căn bản nào, nó không sinh khởi, và điều đó được gọi "niết bàn".

Khi đối tượng của một cuộc điều tra được xem là chủ thể cho sự phân tích phê phán, chủ thể cũng được hiển lộ là rỗng thông không có bất kì một tính thật tại tự tính hoặc một sự duyên khởi tự tính. Sự không có này thì được miêu tả là niết bàn, trạng thái vượt ngoài đau khổ. Thế nên trong khi một thiền gia đang trải nghiệm trực tiếp tính không của hiện hữu tự tính của tất cả các hiện tượng, không có một căn bản nào để chấp thủ vào hiện hữu tự tính của bất kì sự vật gì khác.

Riêng với thiền gia trong trạng thái này, thì không có tính giác chủ thể và đối tượng. Một sự phân biệt chủ thể - đối tượng có thể thực hiện, nhưng bởi vì tâm của thiền gia thì hoàn toàn được tan hoà với sự không có hiện hữu tự tính, không có nhu cầu để phân tích tính không của chính tâm đang phân tích.

Trên đây chúng ta đã thảo luận nhiều sự vi tế khác nhau của tính không hoặc vô ngã. Khi một cá nhân có một tính giác về các phương diện thô của tính không, các khái niệm về hiện hữu hữu ngã tương ứng với các

phương diện vi tế của tính không vẫn tồn tại. Tuy nhiên nếu bạn trải nghiệm tính không vi tế -- tỉ dụ tính không của hiện hữu tự tính như được lí hội thông hiểu của học phái Trung Quán Hệ Quả -- kết quả trong khi sự thành tựu đó vẫn hiển lộ trong tâm bạn, sẽ không có nơi chốn cho bất kì chấp thủ nào vào bất kì ngã tính hoặc hiện hữu hữu ngã để sinh khởi.

Phản bác các nhà Duy Thực Phật giáo (Buddhist Realists)

Trong phần kế tiếp, ngài Tịch Thiên luận bác các khái niệm hiện hữu thực hữu (true existence) của các học phái tư tưởng. Ngài khởi đầu với sự phân tích về các lập trường của các nhà Duy Thực Phật Giáo -- Các nhà Thắng Luận (Vaibhashikas) và các nhà Kinh Lượng Bộ (Sautrantikas) -- những người khẳng định rằng các tri nhận giác quan (sensory perceptions) -- các tri nhận thị giác, v.v…. -- và các đối tượng của chúng cả hai đều sở hữu tính thực tại tự tính hoặc thực chất (intrinsic or substantial reality). Những quan điểm này đều bị phủ định trong những tụng tiếp theo.

111. Đối với một người cả hai sự phân tích (tâm) và đối tượng của sự phân tích (cảnh) đều hiện hữu thực hữu thì ở trong một lập trường cực kì không vững. Nếu

một đối tượng hiện hữu do năng lực của nhận thức (power of cognition), làm cách nào bạn đi tới [kết luận] sự hiện hữu thực hữu của nhận thức?

112. Nếu nhận thức hiện hữu do năng lực của đối tượng của nhận thức, làm cách nào bạn đi tới [kết luận] sự hiện hữu thực hữu của đối tượng của nhận thức? Nếu sự hiện hữu của chúng là do năng lực hỗ tương của chúng, chúng cũng không thể hiện hữu.

Các nhà duy thực chủ trương cả chủ thể và đối tượng đều sở hữu hiện hữu thực hữu và thực chất. Tuy nhiên, các nhà Trung Quán phản đối bằng cách chỉ ra các sự không nhất quán luận lí và lí luận yếu kém ở phía sau một tri kiến triết lí như thế. Nhà Trung Quán hỏi, "Nếu thức an lập tính thật tại thực chất của các sự vật, kết quả là bạn có cái gì hỗ trợ để khẳng định tính thật tại thực chất của chủ thể -- thức? Tuy thế, nếu các đối tượng làm xác thực giá trị (validate) tính thật tại chủ thể -- thức -- kết quả cái gì làm xác thực giá trị tính thật tại thực chất của đối tượng? Nếu chủ thể và đối tượng được an lập bởi phương tiện của tùy thuộc hỗ tương -- minh chứng tính thật tại thực chất của mỗi bên -- kết quả cả hai đều đánh mất tính thật tại thực chất của chúng. Bởi vì nếu chúng thực hữu có tự tính và có thực chất, chúng sẽ độc lập với nhau". Kết quả nhà Trung

Quán sử dụng một sự lí luận tương tự (analogy) để biểu tỏ rằng chủ thể và đối tượng thì đều tùy thuộc hỗ tương và cũng chẳng thọ dụng bất kì hiện hữu độc lập, thực chất.

113. [Phản đối:] Nếu không có con thì không được gọi là cha, nếu không có cha, làm cách nào có thể được gọi là con.

[Trung Quán:] Cũng như không có con thì không có cha, tương tự, cả hai sự nhận thức (tâm) và đối tượng nhận thức (cảnh) đều không hiện hữu.

Trong tụng kế, ngài Tịch Thiên trình bày thêm phản đối của đối thủ:

114. [Phản đối:] Chồi cây sinh khởi từ hạt giống. Hạt giống được chỉ rõ bởi chồi cây đó. Tại sao nhận thức sinh khởi từ đối tượng nhận thức lại không minh xác sự hiện hữu thực hữu của đối tượng đó của nhận thức?

Đối thủ biện luận rằng một chồi cây chỉ định rõ sự hiện diện của hạt giống. Quả thực, đây là tiền đề căn bản của các nhà Duy Thực, những người đề khởi tính thật tại thực chất của sự sinh khởi của các sự vật và các biến cố. Kế tiếp, bằng lí luận tương tự, họ biện luận, bởi vì

thức sinh khởi từ đối tượng, làm cách nào nó không chỉ định sự hiện hữu thực hữu của đối tượng?

Nhà Trung Quán trả lời rằng một chủ thể, hoặc thức, được phân biệt khác hẳn với chồi cây suy diễn sự hiện hữu của hạt giống.

115. Hiện hữu của một hạt giống được minh xác do một nhận thức thì không giống như do chồi cây. Làm cách nào nhận thức sự hiện hữu của một nhận thức, khi nó minh xác đối tượng của nhận thức.

Bằng phương tiện gì chúng ta nhận thức sự hiện hữu của thức? Điều được biểu tỏ ở đây là chủ thể và đối tượng đều tùy thuộc hỗ tương, và như vậy chúng không thọ dụng một vị thế độc lập, tự trị. Thế nên, nhận thức hoặc đối tượng của nó cũng đều không sở hữu hiện hữu tự tính. Chúng đều tương quan.

[Tu Tập Trí Tuệ]

Sự quan trọng của suy lý

Ngài Thánh Thiên (Aryadeva) nói trong Bốn trăm tụng về Trung Đạo nếu chúng ta tìm kiếm nguồn gốc của các sự vật vật chất, chúng ta tìm thấy tương tục của chúng không có sự khởi đầu. Các sự vật vật chất có thể có một chấm dứt, nhưng trên phương diện tương tục chúng

không có sự khởi đầu. Bất kể môi trường ngoại giới của đá và cây, và v.v… hoặc các hữu tình sinh sống trong đó, nếu chúng ta tìm kiếm dấu vết nguồn gốc vật chất của chúng, chúng ta có thể tìm theo dấu nó tới sự khởi đầu của vũ trụ của chúng ta.

Theo Tantra Thời Luân (Kalachakra Tantra), vật chất có thể được tìm dấu vết ngược về tới một điểm khi tất cả vật chất là những hạt tử không gian (space particles). Một hệ thống vũ trụ sinh khởi, trụ một thời gian dài, và rồi tan biến vào một hư không rỗng thông (empty space). Và từ hư không rỗng thông đó một thế giới toàn thể lại hiện lên xuyên qua một tiến trình tiến hoá. Từ quan điểm Phật giáo, có một chu kỳ lập lại về tiến hoá và tan rã của vũ trụ vật lý. Tiến trình này dường như có vài song hành với các giải thích khoa học hiện đại về toàn thể vũ trụ (cosmos) của chúng ta.

Nếu chúng ta so sánh các miêu tả về trái đất của vũ trụ học hiện đại -- kích thước, hình thể, tuổi, và khí hậu, khoảng cách từ các hành tinh khác của toàn thể vũ trụ -- với các văn bản Phật giáo, tỉ dụ A tì đạt ma câu xá (Abhidharmakosha; Treasury of Higer Knowledge; Đối Pháp Tạng) cũng trình bày vũ trụ học, chúng ta tìm thấy nhiều mâu thuẫn. Vũ trụ học A tì đạt ma có vẻ xung đột với các miêu tả khoa học đến từ các quan sát thực

nghiệm. Là Phật tử, những người chấp thuận nguyên tắc suy lý, chúng ta phải chấp thuận rằng những tri kiến này từ A tì đạt ma mâu thuẫn với trí tuệ giá trị chính xác. Thế nên giải pháp tuyển chọn duy nhất mở ra cho chúng ta ở đây là vứt bỏ quan điểm vũ trụ học A tì đạt ma, không xem đó là một miêu tả chính xác về vũ trụ vật lý, và chúng ta chấp thuận bản miêu tả khoa học.

Trong Phật giáo Đại Thừa có một truyền thống gọi là pháp tứ - y (tứ - y, tứ bất - y) (four reliances). Y thứ nhất (y pháp bất y nhân) nói rằng chúng ta sẽ không nên tín nhiệm vào cá nhân nhưng nên tín nhiệm vào tác phẩm của họ; Y thứ nhì (y liễu nghĩa bất y bất liễu nghĩa), liên quan đến tác phẩm đó, chúng ta không nên tin cậy vào các lời nhưng tin cậy vào ý nghĩa; Y thứ ba (y nghĩa bất y ngữ), về nghĩa, chúng ta không nên tin cậy vào nghĩa tạm thời nhưng tin cậy vào nghĩa quyết định; và Y thứ tư (y trí bất y thức), về nghĩa quyết định, chúng ta không nên tin cậy chỉ vào thuần trí tuệ phân biệt (intellectual knowledge) nhưng nên tin vào sự lý hội thông hiểu thực nghiệm.

Kết quả cuối cùng là bất kì phát biểu hoặc tuyên bố nào mâu thuẫn với lí tính (reason) và kinh nghiệm giá trị chính xác thì không thể được duy trì bảo vệ. Thế nên là những Phật tử, chúng ta phải vứt bỏ bất kì kết luận về

nghiên cứu giáo lí (tenet) có thể mâu thuẫn đối với lí tính và kinh nghiệm giá trị chính xác. Đây là phương pháp học tổng quát trong Phật giáo -- đặc biệt trong tư tưởng Đại Thừa. Tuy nhiên, điều quan trọng là tư duy và rút ra một sự phân biệt rõ ràng giữa sự phi quan sát về một sự vật và sự quan sát về sự phi hiện hữu của nó. Sử dụng bằng chứng để bác bỏ một sự vật (disproving something) và không có khả năng minh chứng một sự vật là hai điều khác nhau. Đây là một sự phân biệt có tính phê phán.

Từ toàn cảnh khách quan của các người bình thường, có ba tiêu chuẩn về các hiện tượng -- cái hiển lộ, cái ẩn mật chút ít, cái ẩn mật cực kì. Nhận thức về các hiện tượng hiển lộ không đòi hỏi sự suy lí, nhận thức về các hiện tượng ẩn mật chút ít, có thể đi tới kết luận bởi sự suy diễn, và các hiện tượng cực kì ẩn mật chỉ có được biết trên căn bản của thẩm quyền chính xác từ kinh điển. Tính không của hiện hữu tự tính của tất cả các sự vật là một tỉ dụ về tiêu chuẩn thứ nhì -- ẩn mật một chút. Nó không là dấu hiệu rõ ràng cho chúng ta, và chúng ta cần phải tin cậy vào các suy diễn do suy lí để đi tới một sự thông hiểu về nó.

Sự phân thành ba loại này thì không tuyệt đối. Vài khái niệm Phật giáo, tỉ dụ bản chất của các cõi sắc và vô sắc,

hoặc dữ kiện mà đạo lộ tới giác ngộ của cá nhân đòi hỏi tới ba vô lượng kiếp, là cực kỳ ẩn mật đối với chúng ta. Chúng không hiển lộ với chúng ta, cũng không được nhận biết đầy đủ xuyên qua tiến trình suy lí. Ở trình độ hiện nay về thức, phương tiện duy nhất có thể cung cấp cho chúng ta là sự chứng thuật của một người khác. Tuy nhiên, từ quan điểm của Phật giáo, sự chứng thuật của một người khác không thể được nhận là có thẩm quyền một cách đơn giản bởi vì hoàn cảnh người ấy là đáng tôn kính hoặc nổi danh. Vậy làm cách nào chúng ta xác định tính giá trị chính xác của sự chứng thuật của một cá nhân? Chúng ta cần đem các lời thuật của cá nhân đó ra phân tích, khảo sát xem các miêu tả của cá nhân về các hiện tượng hiển lộ có mâu thuẫn hoặc không với trải nghiệm giá trị chính xác của chúng ta, và có hoặc không các giải thích của cá nhân đó về các hiện tượng ẩn mật chút ít được xác định hoặc bác bỏ bởi suy luận luận lí. Một khi chúng ta đạt lòng tin cẩn trong tính tin cậy của cá nhân đó trong hai tiêu chuẩn đầu về các hiện tượng, kế đó chúng ta khảo sát cá nhân đó nói gì về các hiện tượng cực kì ẩn mật. Chúng ta có thể kiểm soát lại để thấy có hoặc không các sự không nhất quán giữa các đề nghị trước và sau và giữa các lập trường minh bạch và hàm ý. Mặc dù các đề nghị có thể vẫn còn cực kì ẩn mật đối với chúng ta -- đó là, chúng ta

không có phương tiện trực tiếp hoặc luận lí để thử nghiệm tính giá trị chính xác của chúng, hoặc để chứng minh hoặc bác bỏ chúng -- chúng ta có thể nhận lấy sự chứng thuật của người nói là có thẩm quyền vì các lời của họ đã được chứng tỏ giá trị chính xác trong các lãnh vực mà các đề nghị có được sự phân tích luận lí.

Nghiệp và tính nhân quả

Trước đây chúng ta đã nói về tính nhân quả (causality), sự liên hệ giữa nguyên nhân và hiệu quả, và vào giai đoạn nào nghiệp của các hữu tình ảnh hưởng tới tiến trình nhân quả. Tôi cảm thấy rằng có một tiến trình nhân quả đó là luật tổng quát của sự liên hệ nguyên nhân và hiệu quả (causation) và cũng có một giai đoạn nơi đó ý định của một hữu tình có thể đặt một chuỗi mới của các tiến trình nhân quả vào vận hành. Tuy nhiên tôi nghĩ nhận diện được giai đoạn này thì cực kì khó khăn, nếu không nói là bất khả.

Thế nên làm cách nào chúng ta có thể thông hiểu một cách chính xác tương tục hành nghiệp (karmic continuum)? Một tỉ dụ, khi một khúc gỗ bị đốt cháy, mặc dầu gỗ đã biến mất, nó còn ở lại trong dạng thức năng lượng; nó không biến mất hoàn toàn. Học phái Trung Quán Hệ quả chấp nhận một khái niệm tương tự

về **diệt tận** (cessation; Tibetan: shik pa). Quan điểm này chủ trương rằng mặc dầu tính thật tại vật lí của các hiện tượng chấm dứt, nó vẫn còn ở lại là một loại năng lượng hoặc một tiềm năng. Các học phái triết lí Phật giáo khác chấp thuận sự chấm dứt này chỉ thuần là một cấu trúc tinh thần hoặc một thực thể trừu tượng. Trái lại, các nhà Trung Quán Hệ Quả xem điều này là một loại tiềm năng, có khả năng trở thành một nguyên nhân tương lai ở trong tương tục đó. Tôi cảm thấy rằng ý niệm khoa học về bảo toàn năng lượng ở trong vài cách thức tương tự với khái niệm này về diệt tận.

Diệt tận là một loại tiềm năng quy chỉ tới điểm khi tính thật tại vật lí của một đối tượng trở thành phi hiện hữu, nhưng tiềm năng vẫn ở lại có thể ảnh hưởng đến dòng tương tục của đối tượng đó. Dĩ nhiên, điều này thì khác hẳn với sự diệt tận của các sự che lấp tinh thần (sở tri chướng) ở niết bàn. Thời gian ngắn trong cả hai diệt tận một sự vật đã kết thúc, trong trạng thái niết bàn, tiềm năng thì không còn ở đó nữa. Không có các che lấp tinh thần mới có thể sinh khởi.

Với trong mười hai chi duyên khởi, chi thứ hai, **hành** (volition) là nghiệp, và thứ mười, **hữu** (becoming), cũng thuộc về tiêu chuẩn về nghiệp. Tuy nhiên, điều này không có nghĩa là nghiệp của chi thứ hai bỗng đột

nhiên tái hiện. Nói đúng hơn, tiềm năng được gieo trồng bởi hành nghiệp đã đi tới một điểm nơi nó trở thành được tăng hoạt đầy đủ và sẵn sàng sinh ra quả của nó. Thế nên ở đây chúng ta quy chỉ tới một tiềm năng nó được để lại bởi sự thi hành của hành nghiệp (the execution of a karmic act).

*****

[Thiền định]

Thiền định này đặt tiêu điểm trên đại bi. Chỉ thuần tăng trưởng ước nguyện rằng tất cả các hữu tình được tự do cách tuyệt đau khổ thì không đủ. Vì các hữu tình không có khả năng vượt qua toàn thể các đau khổ trong phần nhiệm vụ của họ, bạn nên đảm nhiệm nhiệm vụ của bạn, tăng trưởng một cam kết thâm sâu đảm nhận trách nhiệm cứu giúp tất cả các hữu tình vượt qua đau khổ. Thiền định này là một chuẩn bị tuyệt hảo cho phát tâm bồ đề, ý định vị tha thành Phật để đem lại lợi ích cho tất cả các hữu tình.

Chú thích

1. Ngài Thế Thân: Tụng Kính Lễ Khai Từ của Luận Câu Xá –

Chư nhất thiết chủng chư minh diệt,

Bạt chúng sinh xuất sinh tử nê,

Kính lễ như thị như lí sư,

Đối pháp tạng luận ngã đương thuyết.

Đại ý bài tụng kính lễ:

Diệt hết những hạt giống hôn muội hắc ám và hôn muội hắc ám,

Cứu độ chúng sinh vốn gốc rễ trong bùn lầy sinh tử,

Kính lễ bậc thầy như lí giảng pháp như thị.

Tôi nay nói về trí tuệ thanh tịnh.

Đại ý câu hai là: Cứu độ chúng sinh vốn gốc rễ trong bùn lầy sinh tử bằng bàn tay giáo pháp như thị như lí.

*** Phụ chú : Ngài Vô Trước giảng: Vô Si, Ngu si, Vô minh, Vô trí, Vô kiến, Phi hiện quán, Hôn muội, Hắc ám đều đồng nghĩa.

2. Tụng Kính Lễ Khai Từ của Luận Câu Xá (Abhidharmakosa)

A-tì-đạt-ma câu xá luận của Thế Thân

Bản dịch Hán: Huyền Trang

Việt dịch: Đạo Sinh

Chương 1 Phân Biệt Các Giới Phần I

諸一 切 種 諸 冥 滅

拔眾 生 出 生 死 泥

敬禮 如 是 如 理 師

對法 藏 論 我 當 說

Ngài đã diệt trừ tất cả các sự mê mờ,

Đã cứu vớt chúng sinh ra khỏi bùn lầy sinh tử.

Con xin cung kính đảnh lễ Bậc Thầy có các đức tính như thế, Bậc Thầy của sự thật,

Và xin soạn luận Đối Pháp Tạng này.

Luận:

Khi soạn luận này vì muốn trình bày các đức tính cao quý vượt xa tất cả thánh chúng của thầy mình nên luận chủ có lời xưng tán trước, sau đó mới cung kính đảnh lễ.

“Chư” là chỉ cho Phật Thế Tôn; Ngài có khả năng phá tan sự mê mờ nên nói là “minh diệt”.

“Nhất thiết chủng chư minh diệt” là diệt trừ tất cả sự mê mờ đối với tất cả các sự vật; vì các loại vô tri thường che lấp ý nghĩa chân thật, đồng thời ngăn ngại sự thấy đúng như thật nên nói là “minh”. Chỉ có Phật Thế Tôn vì đã vĩnh viễn đối trị tất cả các loại mê mờ đối với tất cả các sự vật khiến cho chúng không thể sinh khởi trở lại nên nói là “diệt”. Các bậc Độc giác, Thanh văn tuy cũng diệt được các loại mê mờ vì đã đoạn trừ vô tri nhiễm ô (kḷṣṭasaṃmoha) nhưng vẫn không nói là “nhất thiết chủng” (tất cả các loại). Bởi vì sao? Vì chưa đoạn trừ vô tri không nhiễm ô, chưa biết được các tính chất riêng biệt của Phật, các vật thể thật xa trong không gian và thời gian cũng như sự khác biệt vô cùng tận của sự vật.

Sau khi đã xưng tán sự toàn mãn các đức tính tự lợi của Thế Tôn, luận chủ lại tiếp tục tán thán sự trọn vẹn của các đức tính lợi tha.

“Bạt chúng sinh xuất sinh tử nê”; sinh tử (saṃsāra) chính là nơi nhận chìm tất cả chúng sinh, là nơi rất khó ra khỏi nên được ví như bùn lầy. Thế Tôn vì thương chúng sinh bị chìm đắm trong bùn lầy, không người

cứu vớt nên mới đưa bàn tay giáo pháp chân chánh để cứu độ chúng sinh.

Sau lời tán thán các đức tính của Phật là phần cung kính đảnh lễ.

“Kính lễ như thị như lý sư”: cúi xuống từ đầu đến chân gọi là “kính lễ”. Thế Tôn có đầy đủ tự lợi và lợi tha ở trên nên nói là “như thị”. Ngài đã giáo huấn truyền thọ giáo pháp như thật không chút sai lầm cho nên nói là “Như lý sư”. Nói “Như lý sư” cũng nhằm hiển lộ đức tính lợi tha của Phật Thế Tôn; qua sự thuyết giáo chân chánh và như thật này mà Thế Tôn đã cứu vớt chúng sinh ra khỏi bùn lầy sinh tử chứ không phải nương vào các năng lực thần thông hoặc sự ban phát ân huệ.

Cung kính đảnh lễ Như lý sư rồi, luận chủ mong muốn làm gì?

“Đối Pháp Tạng luận ngã đương thuyết”: bồi đắp giáo huấn đồ chúng gọi là “luận.” Luận này là luận gì? - Là luận Đối Pháp Tạng (Abhidharmakośa). Tại sao gọi là Đối Pháp Tạng?

淨慧 隨 行 名 對 法

及能 得 此 諸 慧 論

[Trí tuệ thanh tịnh cùng với các pháp đi kèm theo được gọi là Đối Pháp.

Các loại tuệ và luận có khả năng đắc được trí tuệ thanh tịnh (cũng được gọi là Đối Pháp Tạng)

---

3. Giải thích cách dịch tụng 106 , 107

105a. Nếu nhận thức sinh khởi sau khi có đối tượng của nhận thức, nhận thức sẽ sinh khởi từ cái gì?

105b. Trong cách này, điều được xác định là không hiện tượng nào bắt đầu hiện hữu.

Chú thích của bản dịch Việt: Tụng 105b cũng được dịch: Như vậy, sự sinh khởi [có tự tính] của tất cả các sự vật thì không được xác định (= các pháp đều vô sinh)

*****

106. [Chống đối:] Nếu đúng là các pháp vốn vô sinh, thì chân lí quy ước thế tục (xem các pháp có sinh diệt...) không hiện hữu, làm cách nào có thể có hai chân lí? Nhà Trung Quán nói chân lí quy ước thế tục hiện hữu theo một chân lí quy ước thế tục khác [tâm nhị

nguyên đối đãi], vậy làm cách nào có thể có một hữu tình được giải thoát?

107. [Trung Quán] Một hữu tình được giải thoát là một sự ý niệm hoá [chứng đắc]trong tâm của một cá nhân khác, và một hữu tình được giải thoát không hiện hữu do chân lí quy ước thế tục về hữu tình đó [do vô sở đắc]. Sau khi một sự vật được xác định chính xác, nó hiện hữu trong tính thật tại quy ước thế tục; nếu không, nó không hiện hữu trong tính thật tại quy ước thế tục.

Đối chiếu với Kinh Kim Cương:

"Tu Bồ đề! ý ông thế nào? Như lai có chứng đắc Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác chăng? Như Lai có thuyết pháp chăng? Tu Bồ Đề đáp: Như con hiểu nghĩa của Phật nói thì chẳng có pháp nhất định gọi là Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác, cũng chẳng có pháp nhất định cho Như Lai thuyết. Tại sao? Vì pháp của Như Lai thuyết đều chẳng thể chấp thật, chẳng thể nói là pháp, là phi pháp hay phi phi pháp.Tại sao? Vì tất cả hiền thánh đều dựa theo pháp vô vi mà nói có sai biệt ." (Bản dịch Thích Duy Lực) (Chú thích của bản dịch Việt)

*****

Bản dịch Sanskrit-English của Vesna A. Wallace và B. Alan Wallace (1997)

105. If it arises after the object of cognition, from what would cognition arise? In this way it is ascertained that no phenomena comes into existence.

106. [Objection:] If conventional truth does not exist, how can there be the two truths? If it does exist due to another conventional truth, how can there be a liberated sentient being?

107. [Madhyamika:] One is an ideation of someone else's mind, and one does not exist by one's own conventional truth. After something has been ascertained, it exists; if not, it does not exist as a conventional reality either.

*****

Bản dịch Sanskrit - English của Kate Crosby và Andrew Skewton (1995)

105. If it arises after the thing to be cognized, then from what does the consciousness arise? In this way, it is demonstrated that no phenomenon comes into existence.

106. [Objection] If, this being the case, conventional truth does not exist, then how can there be two truths?

[Madhyamika] In fact it does exist according to the conventional truth of another.

[Objection] How can there exist a liberated being?

107. [Madhyamika] He is a false imagination in the mind of another, but he does not exist because of conventional truth on his own part. After something has been established it exists; if not, it does not even exist as a conventional truth.

4. Đối chiếu lời giảng của Đức Đạt Lai Lạt Ma với Kinh Lăng Già

Các nhà Trung Quán trả lời bằng cách tuyên bố rằng chân lí quy ước thế tục thì được đề khởi trong tương quan với các toàn cảnh khách quan của các hữu tình. *Thế giới hàng ngày của chân lí quy ước thế tục được nói là thực hữu (true) từ toàn cảnh khách quan của tâm vô minh nhận thức các sự vật và các biến cố là có hiện hữu tự tính [=chân lí quy ước thế tục hiện hữu theo một chân lí quy ước thế tục khác [tâm nhị nguyên đối đãi] ĐHP]. Nhưng toàn cảnh khách quan đó không có giá trị chính xác (invalid).* ***Tuy nhiên, trong các từ ngữ***

của quy ước thế tục, có một toàn cảnh khách quan trong đó sự hiện hữu của các sự vật và các biến cố có thể được an lập là có giá trị chính xác.

*****

Chú thích của bản dịch Việt -- Đối chiếu phát biểu và câu văn in đậm bên trên với phát biểu của Kinh Lăng Già:

36. Thực tính của các đối tượng được xem là do người ngu phân biệt; nếu nó là giống như nó được trông thấy thì tất cả đều đang thấy chân lí.

37. Vì tất cả các sự vật là không thực nên không có cấu uế, cũng không có thanh tịnh; ***các sự vật không giống như chúng được trông thấy, chúng cũng không phải khác thế*** *(p.264)*

(Bản dịch Việt từ bản Suzuki của Thích Chơn Thiện, Trần Tuấn Mẫn)

5. Đối chiếu lời giảng của Đức Đạt Lai Lạt Ma với Kinh Lăng Già

Thế nên điều quan trọng là chúng ta có khả năng bảo vệ duy trì một tiếp cận nhất quán với tính thật tại quy

ước thế tục trong các kết quả duyên hội của sự phủ định hiện hữu tự tính

(It is therefore important to be able to maintain a coherent approach to conventional reality in the aftermath of negating intrinsic existence.|| aftermath: resultant conditions).

*****

Chú thích của bản dịch Việt -- Đối chiếu phát biểu in đậm bên trên với Kinh Lăng Già:

36. Thực tính của các đối tượng được xem là do người ngu phân biệt; nếu nó là giống như nó được trông thấy thì tất cả đều đang thấy chân lí.

37. Vì tất cả các sự vật là không thực nên không có cấu uế, cũng không có thanh tịnh; **các sự vật không giống như chúng được trông thấy, chúng cũng không phải khác thế** (p.264)

36. The reality of objects is seen being discriminated by the ignorant; if it were so as they are seen, all would be seeing the Truth.

37. As all things are unreal, there is neither defilement nor purity; things are not as they are seen, nor are they otherwise (p.135)

(The Lankavatara Sutra. Translated for the first time from the original Sanskrit by Suzuki)

(Bản dịch Việt từ bản Suzuki của Thích Chơn Thiện, Trần Tuấn Mẫn)

6. Lược trích Tsongkhapa. Giải thích Trung Luận:

Ngài Long Thọ ca ngợi Đức Phật về giảng dạy duyên khởi cách tuyệt các cực đoan,

chứa nội dung, mục đích, và mục đích tối hậu của bộ Trung Luận

Tôi kính lễ đức Phật toàn giác
Vị thầy tối thắng trong các vị thầy, ngài đã dạy rằng
Cái gì do duyên khởi là
Không diệt, không sinh
Không đoạn, không thường
Không đến, không đi
Không khác, không một
Và tịch tĩnh -- cách tuyệt cấu trúc của tưởng.

Ngài Long Thọ, diễn tả sự vĩ đại của vị đạo sư về giảng dạy không sai lạc, toàn thể nội dung của bộ luận sắp được trình bày, ý định kính lễ Đức Phật về giảng dạy nội dung không thể li cách với tinh yếu của duyên khởi và nói "Tôi kính lễ…" v.v…để có thể viết bộ luận. Ở đây, duyên khởi được tướng trạng hoá bởi tám thuộc tính "không diệt", v.v… là nội dung của Trung Luận. Sự giải thoát được tướng trạng hoá bởi tịch tĩnh và tự do cách tuyệt tất cả sự cấu trúc của tưởng là mục đích tối hậu. (The liberation characterized by peace and freedom from all fabrication is the ultimate purpose). Trong Minh Cú Luận (Prasannapada) ngài Nguyệt Xứng nói là các bài tụng kính lễ khai mở nội dung và mục đích tối hậu của bộ luận. Đây là vì phát biểu này trình bày duyên khởi là sở hữu tám thuộc tính và giải thoát là tự do cách tuyệt cấu trúc của tưởng. Tuy nhiên ngài không cho rằng tụng này biểu thị rằng đây là nội dung và mục đích tối hậu của bộ luận bởi vì nói " Bất cứ cái gì … tự do cách tuyệt cấu trúc của tưởng" nghĩa là khẳng định đơn giản rằng Đức Phật đã dạy điều này. Mục đích của bộ luận là sẽ xoá bỏ các hoài nghi, thông hiểu sai lạc, và các lỗi lầm về tri nhận, ghi nhận sai các ý nghĩa đứng riêng biệt nhau (respective meanings) của các giáo pháp liễu nghĩa (ý nghĩa quyết định) và bất liễu nghĩa (ý nghĩa có thể diễn dịch), và cung cấp

phương tiện hữu hiệu làm cho (enable) độc giả lãnh hội chúng một cách đúng đắn. Nội dung của bản văn thì được trình bày cho mục đích này. Sự tùy thuộc của mục đích trên bộ luận và sự tùy thuộc của mục đích tối hậu trên mục đích của bộ luận là sự quan liên không được thảo luận rõ ràng, dầu nó được ám chỉ.

Minh cú luận, giải thích về "tịch tĩnh -- tự do cách tuyệt cấu trúc của tưởng" nói:

" Khi bạn tri nhận thật tướng của duyên khởi, không có sự tham dự của tâm hoặc các tiến trình tinh thần/tâm ý."

Sự tham dự trong ngữ cảnh này, theo Nhập Trung Đạo Giải Thích của Nguyệt Xứng (Madhyamakavatara-bhasya) là sự lang thang vì nó được nói rằng sự lang thang của tâm và các các biến cố tinh thần (mental episodes) thì bị chấm dứt. Minh Cú luận nói trong lãnh vực này:

"Bởi vì tâm niệm phân biệt (conceptual thought) là sự lang thang của tâm, thật tướng của các sự vật, là tự do cách tuyệt điều đó (= lang thang của tâm), thì không bị tâm niệm phân biệt hoá (conceptualized). Kinh nói rằng, "Chân lí tối hậu là gì? Nơi không có sự lang

thang của tâm không có nhu cầu nói về các lời" (Bồ tát tạng kinh;

Bodhisattvapitaka-sutra)."

"Since conceptual thought is the wandering of mind, the way things really are, being free from that , is not conceptualized. Sutra says, "What is the ultimate truth? Where there is no wandering of mind there is no need to talk about words."

Khi ngài Nguyệt Xứng trích dẫn kinh này ngài không định nói rằng không có tuệ quán (insight), nhưng thay vào đó biểu thị rằng sự lang thang của tâm niệm phân biệt chấm dứt. Ý nghĩa của phát biểu này rằng sự giả danh quy ước thế tục của chủ thể và đối tượng chấm dứt là rằng sự giả danh của chủ thể và đối tượng chấm dứt từ toàn cảnh khách quan của định tâm (the perspective of meditative equipoise), nhưng nó không có nghĩa rằng tuệ quán trong định tâm và chân lí tối hậu bị bác bỏ trong vai trò chủ thể và đối tượng. Đây là bởi vì chúng là chủ thể và đối tượng thì không được thừa nhận là đúng (posited) từ toàn cảnh khách quan của tuệ quán phân tích, nhưng từ toàn cảnh khách quan của thông hiểu quy ước thế tục.

(As he quotes this sutra he does not mean that there is no insight, but instead demonstrates that the wandering of conceptual thought stops. The meaning of the statement that the conventional designation of subject and object stops is that the designation of these two stops from the perspective of meditative equipoise, but it does not mean that the insight in meditative equipoise and the ultimate truth are rejected as subject and object. This is because their being subject and object is not posited from the perspective of analysis insight , but from the perspective of conventional

understanding.)

Khi hai toàn cảnh khách quan này được phân biệt, nhiều hoài nghi tương tự như thế sẽ được loại bỏ. Giả sử có ai đó hỏi, "trong hệ thống những người chủ trương rằng cả hai các vị thanh văn và các vị độc giác phật đều thật chứng cả hai vô ngã, [vậy thì] nội dung, các mục đích của bộ luận, và các sự quan liên tới mỗi cái khác như được giảng giải chi tiết trong Minh Cú luận sẽ có thể áp dụng cho cả hai tiểu thừa và đại thừa. Thế nên, có phải là thính chúng của bản văn này tổng quát, gồm cả những người thuộc cả hai thừa? Nhập Trung Đạo Giải Thích của Nguyệt Xứng

(Madhyamakavatara-bhasya) nói rằng sự vô ngã của các hiện tượng được trình bày vắn tắt trong các giáo pháp của tiểu thừa, nhưng nó được trình bày sâu rộng trong các giáo pháp của đại thừa. Thế nên, để chứng minh rằng các giáo pháp của đại thừa [về vô ngã của của các hiện tượng] không dư thừa không cần đến nữa (not redundant) ngài trích dẫn từ Xuất Thế Gian Tụng của Long Thọ (Lokatitastava) [Ca tụng Đức Phật Xuất Thế Gian]:

<Đức Phật nói rằng không có giải thoát
Chừng nào sự vô ngã không được thật chứng
Thế nên, ngài trình bày vô ngã
Trong toàn thể trong đại thừa [Tụng 27] >

Thế nên, trong bộ luận này không có đặc điểm nào của giáo pháp đại thừa được nói đến ngoại trừ tri kiến tính không. Tuy nhiên, bởi vì nó giải thích chi tiết một cách sâu rộng vô ngã của các hiện tượng nên có một sự khác biệt trong thính chúng được dự định (intended audience). **Minh cú luận cũng đề cập đến sự hoàn toàn chẳng có đau khổ giống như sinh và chết là ý nghĩa của "tịch tĩnh"**

7. Các bản dịch Tụng kính lễ mở đầu Trung Luận

1. Bản dịch Việt (ĐHP), theo bản Anh của K.K. Inada (1970):

Tôi kính lễ Đức Phật

Đạo sư tối thượng đã dạy

Lý tính Duyên khởi

Tịch diệt đại lạc của các cấu trúc của tưởng

Trong đó mỗi pháp đều có thuộc tính

chẳng sinh, chẳng diệt,

chẳng đoạn, chẳng thường,

chẳng một, chẳng khác,

chẳng đến (với hiện hữu), chẳng đi (khỏi hiện hữu)

I pay homage to the Fully Awakened One,
the supreme teacher who has taught
the doctrine of relational origination,
the blissful cessation of all phenomenal thought constructions.
(Therein, every event is "marked" by):
non-origination, non-extinction ,
non-destruction, non-permanence,
non-identity, non-differentiation,

non-coming (into being), non-going (out of being).
(Nagarjuna: Kenneth K. Inada, 1970, 1993)

2. Bản dịch Việt (ĐHP) theo bản Anh của Louis de La Vallé Poussin (1970):

Kính tặng

Tôi kính lễ Đức Phật, Đạo sư Vô Thượng,

Ngài dạy giải thoát, tĩnh chỉ của các hiện tượng,

duyên khởi là ;

chẳng diệt, chẳng sinh, chẳng đoạn, chẳng thường,

chẳng một, chẳng khác, chẳng đến, chẳng đi.

Dedication

I greet the best of teachers, that Awakened One,
who taught liberation, the quieting of phenomena,
interdependent origination which is ;
nonceasing and nonarising, nonmomentary and nonpermanent,
nonidentical and nondifferent, noncoming and nongoing.
(Trích từ: Nagarjuna and the Philosophy of Openness: Nancy McCagney, 1997)

3. Bản dịch Việt (ĐHP) từ bản dịch Anh ngữ của Jeffrey Hopkins (1996), như sau:

Tôi kính lễ Phật toàn giác

Vô thượng Đạo sư đã dạy

Cái gì do duyên khởi

Chẳng diệt, chẳng sinh,

Chẳng đoạn, chẳng thường, chẳng đến,

Chẳng đi, chẳng khác, chẳng một,

Chẳng có các cấu trúc của tưởng (chẳng có hiện hữu tự tính và nhị nguyên đối đãi) và tịch tĩnh.

“ I bow down to the perfect Buddha,
The best of propounders, who taught
That what dependently arises
Has no cessation, no production,
No annihilation, no permanence, no coming,
No going, no difference, no sameness,
Is free of the elaborations [of inherent Existence and of duality] and is at peace.”
(Meditation on emptiness. p.162)

4. Bản dịch Việt (ĐHP) từ bản dịch Anh của Geshe Ngawang Samten và J.L. Garfield (2006):

Tôi kính lễ Đức Phật Toàn Giác,

Vị Đạo sư tối thượng dạy rằng

Cái gì do duyên khởi đều là

Chẳng diệt, chẳng sinh,

Chẳng đoạn, chẳng thường,

Chẳng đến, chẳng đi,

Chẳng khác, chẳng một,

Và tịch lạc -- giải thoát cách tuyệt các cấu trúc của tưởng.

I prostrate to the perfect Buddha,
The best of all teachers, who taught that
That which is dependent origination is
Without cessation, without arising;
Without annihilation, without
permanence;
Without coming, without going;
Without distinction, without identity
And peaceful – free from fabrication.

(Bản Anh trích từ trang 24 -- RJE TSONG KHAPA. Ocean of Reasoning. A great Commentary on Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika. Translated by Geshe Ngawang Samten and J.L. Garfield (Oxford, 2006) (RJE Tsong Khapa. Đại hải của Suy lí. Đại luận giải về Căn bản Trung luận tụng của Ngài Long Thọ).

TU TẬP TRÍ TUỆ SIÊU VIỆT
theo con đường bồ tát của Tịch Thiên
Các biện luận then chốt bác bỏ hiện hữu tự tính (Bài 11)

GIẢI THÍCH

Trong tiết mục tiếp theo, tụng 116 - 150, ngài Tịch Thiên trình bày các biện luận để bác bỏ hiện hữu tự tính, tỉ dụ các biện luận tứ cú suy kiểm nguyên nhân (diamond splinters argument), biện luận về đồng nhất và dị biệt, lí luận về duyên khởi tương liên, và lí luận về hiện hữu và phi hiện hữu.

Biện luận tứ cú suy kiểm nguyên nhân luận bác hiện hữu tự tính của các hiện tượng bằng cách khảo sát sự liên hệ nguyên nhân và hiệu quả với sự phân tích bốn

lần. Biện luận về đồng nhất và dị biệt phủ định sự hiện hữu của các hiện tượng bằng cách khảo sát các bản tính của chúng. Biện luận này có thể có các hình thức nghiên cứu chi tiết hơn, tỉ dụ lí luận năm lần và lí luận bảy lần. Lí luận về hiện hữu và phi hiện hữu phân tích các hiệu quả của các sự vật và các biến cố, khảo sát xem các hiệu quả này là hiện hữu hoặc phi hiện hữu. Một hình thức biện luận sâu rộng hơn nữa phân tích từ quan điểm của cả nguyên nhân và hiệu quả -- chất vấn một nguyên nhân dẫn đến nhiều hiệu quả hay không, nhiều nguyên nhân dẫn tới một hiệu quả hay không. Nói ở cuối, lí luận về duyên khởi, đó là vua của tất cả các lí luận.

Biện luận về tứ cú suy kiểm nguyên nhân.

Chúng ta khởi lí luận về tứ cú suy kiểm nguyên nhân. Bản văn trình bày sự quan sát tâm quy ước thế tục tri nhận xuyên qua trải nghiệm trực tiếp tất cả các loại nguyên nhân. Tỉ dụ, các bộ phận khác biệt của một hoa sen, tỉ dụ cọng của hoa, kết quả từ các nguyên nhân khác nhau.

116. Người bình thường quan sát các nguyên nhân xuyên qua tri nhận trực tiếp, khi thấy các bộ phận của

một hoa sen, tỉ dụ cọng ... đều được sinh ra bởi nhiều nguyên nhân.

*** Bài giảng 1979:

Nay tác giả an lập sự không có hiện hữu tự tính của các nguyên nhân. Trước nhất ngài mạnh mẽ bác bỏ chủ trương không có sự liên hệ giữa nguyên nhân và hiệu quả. Tỉ dụ, các bộ phận cá biệt của một hoa sen được sinh ra bởi nhiều nguyên nhân cá biệt. ***

117. [Vấn:] Cái gì làm ra các nguyên nhân?

[Nhà Trung Quán:] Các nguyên nhân đi trước.

[Vấn:] Làm cách nào một nguyên nhân cho ra một hiệu quả?

[Nhà Trung Quán:] Bởi vì năng lực của các nguyên nhân đi trước.

*** Bài giảng 1979:

Cái gì giải thích cho nhiều nguyên nhân khác nhau? Chúng cũng duyên hội xảy trong tùy thuộc vào các duyên nguyên nhân. Khả năng của các nguyên nhân khác biệt để sinh ra nhiều kết quả khác biệt là do nhờ vào năng lực nguyên nhân đi trước mỗi nguyên nhân. ***

Nói tổng quát, sự sai biệt giữa hiện hữu và phi hiện hữu thì được kiến lập trên một căn bản của một sự vật được an lập bởi một nhận thức giá trị chính xác (valid cognition) hay không. Trong tiêu chuẩn của các sự vật đang hiện hữu, một số sự vật bắt đầu hiện hữu lâm thời, và một số hiện diện luôn luôn. Sự kiện một sự vật xuất hiện một cách chỉ lâm thời biểu thị rằng một nguyên nhân hoặc một duyên (condition) phải có để sinh khởi cho nó, trong khi đó một hiện tượng miên viễn được thấy không đòi hỏi các điều đi trước như thế. Như vậy chúng ta có thể quan sát hai loại chính yếu của các hiện tượng -- các cái tùy thuộc vào các nguyên nhân và các hiệu quả và các cái không tùy thuộc. Hơn nữa các hiện tượng lâm thời do bản chất đều là vô thường, và các hiện tượng luôn luôn hiện diện đều được gọi là thường hằng.

Bất kể là môi trường ngoại giới hoặc các hữu tình cư trú trong nó, chúng đều bắt đầu hiện hữu do tùy thuộc vào các nguyên nhân và các duyên (các điều kiện). Chúng không xuất hiện một cách vô nhân. Vậy thì các nguyên nhân của chúng là gì? Hơn nữa, tính bội thù của các hiệu quả phải tương ứng với các nguyên nhân của chúng. Nói khác đi, các hiệu quả khác nhau phải có các nguyên nhân khác nhau. Cái gì tạo nên tính đa thù của các nguyên nhân? Ngài Tịch Thiên trình bày câu trả lời

của nhà Trung Quán là nhiều nguyên nhân đi trước duyên hội xảy ra do tính đa thù của các nguyên nhân đi trước nữa. Kế đến bản văn đọc "Làm cách nào các nguyên nhân nhất định cho ra các hiệu quả nhất định". Đó là, cái gì có khả năng làm cho các nguyên nhân sản sinh ra các loại nhất định về hiệu quả? Câu trả lời vẫn là do các nguyên nhân đi trước của chúng, nên chúng có khả năng làm sản sinh các loại nhất định về hiệu quả.

Sau khi luận bác [ở tụng 116, 117] quan niệm các sự vật và các biến cố có thể sinh ra do vô nhân -- phần thứ nhất của biện luận tứ cú suy kiểm nguyên nhân -- ngài Tịch Thiên kế tiếp luận bác ý niệm rằng các sự vật và các biến cố có thể sinh ra từ một nguyên nhân thường hằng. Trong các tụng theo sau dưới đây, các ứng viên cho các nguyên nhân nguồn gốc thường hằng của vũ trụ -- tỉ dụ chất tối sơ hoặc Tự Tại Thiên, tạo chủ linh thánh (primal substance or Ishvara, the divine creator) -- bị bác bỏ.

118. [Nhà Chính Lí Luận - Nhà Thắng Luận (Nyaya-Vaisesika):] Tự Tại Thiên là nguyên nhân của thế giới.

[Nhà Trung Quán:] Vậy hãy giải thích Tự Tại Thiên là ai. Nếu ngài là các nguyên tố, hãy là như thế; nhưng vậy tại sao tranh giành một cái chỉ thuần là tên gọi?

Ngài Tịch Thiên biện luận, nếu chủ trương Tự Tại Thiên là nguyên nhân của các hữu thể (beings), vậy thì các đối thủ của cuộc biện luận này giờ đây phải định rõ bản chất của ngài. Ngài Tịch Thiên nói, tuy nhiên nếu ông đơn giản quy chỉ Tự Tại Thiên vào các nguyên tố, thì các nhà Trung Quán chúng tôi vẫn chấp thuận các nguyên tố đó là các nguyên nhân và các duyên của các sự vật và các biến cố. Tại sao cho nó một cái tên màu sắc và rất kêu (exotic: bright, colourful, unusual and exciting) như Tự Tại Thiên? Nếu Tự Tại Thiên là đồng nhất với các nguyên tố, bởi vì có đa bội các nguyên tố, vậy thì Tự Tại Thiên sẽ phải trở thành đa bội, vô thường, ì trơ (inert; nọa tính) -- nói cách khác, không linh thánh.

119. Hơn nữa, trái đất và các nguyên tố khác không phải là một; chúng thì vô thường, bất hoạt, và không linh thánh. Chúng có thể bị bước chân đạp lên và nhơ nhuốm. Đó không là Tự Tại Thiên.

120. Hư không không là Tạo Chủ vì nó thì bất hoạt. Nó cũng không phải là Ngã, bởi vì điều đó đã bị bác bỏ.

Làm cách nào có thể miêu tả được về sự tạo lập không thể nghĩ bàn của Vị Không Thể Nghĩ Bàn?

121. Ngài mong muốn sáng tạo cái gì? Nếu [ngài mong muốn sáng tạo] một Tự Ngã, có phải là Tự Ngã đó, bản chất của trái đất và các nguyên tố khác, và Tự Tại Thiên không thường hằng? Nhận thức là do từ đối tượng của nhận thức và là không có sự khởi đầu.

*** Bài giảng 1979:

Tự Tại Thiên sáng tạo cái gì? Linh hồn? Không phải ông chủ trương rằng linh hồn, các vi trần/ nguyên tử chúng lập thành bốn nguyên tố, và Tự Tại Thiên đều là bất khả biến dịch? [Nếu Tự Tại Thiên là một Tạo Chủ và các thứ còn lại đều là các tạo phẩm,], điều này phá hủy đề khởi của ông về tính bất khả biến dịch (assertion of immutability).

Theo quan điểm của chúng tôi [tụng 117], các hữu tình và môi sinh của chúng tôi đều được sinh ra bởi chính các hành động/hành nghiệp của chúng tôi. Truy tìm nguồn gốc của các hành động dẫn bạn tới tâm. Như vậy, nguồn gốc là tính giác (awareness). Điều này không có ý nói rằng thế giới chỉ là bản chất của tâm thức. Các hành động được sinh ra từ các trạng thái lành

mạnh và không lành mạnh của tính giác, và trên căn bản này thế giới của các hiện tượng được an lập.

Bởi vì điều đó tính giác sinh khởi, nhận hình ảnh của đối tượng của nó, và nó là chỉ thuần nhận thức về đối tượng đó. Như vậy, nói một cách quy ước thế tục, tính giác sinh khởi từ đối tượng của nó. Nếu bạn truy tìm cái đối tượng được đặt tên đó [tính giác], nó thì không được tìm thấy. Nhưng nếu không có sự phân tích như thế bạn có thể đề khởi luận đề tâm thức chỉ trong phương diện các sắc tướng và kết luận rằng nó sinh khởi từ đối tượng của nó.

Mỗi trạng thái chuyên biệt của tính giác sinh khởi trong sự tùy thuộcvào chính đối tượng của nó, nhưng thức căn bản là không có sự khởi đầu. Từ thời gian vô thủy nó hiện hữu là tính giác đơn, hoặc nhận thức, trong một tương tục vận hành (ongoing continumm) ***

Hơn nữa, do là một nguyên tố, Tự Tại Thiên có thể bị giày đạp lên. Thế nên Tự Tại Thiên sẽ nhơ nhuốm. Làm cách nào có thể là Tạo Chủ (God)? Tự Tại Thiên cũng không thể được nói là hư không bởi vì ngài sẽ là ì trơ và không có sự sống. Ngài cũng không thể được nói là tự ngã, điều này đã bị luận bác trước đây. Nếu chúng ta chủ trương rằng Tự Tại Thiên là một thực thể không thể

nghĩ bàn, kết quả chẳng có gì có thể nói về nó, và thế nên, ngài Tịch Thiên hỏi, có chủ đích gì khi tuyên bố như thế? Hơn thế nữa, một tạo chủ như thế mong ước điều gì? Có phải ngài tạo nên tự ngã và tất cả các nguyên tố? Có phải là tự ngã và các nguyên tố chính là Tự Tại Thiên? Ngài Tịch Thiên cũng chỉ ra, chúng ta biết thức, tỉ dụ, khởi lên từ đối tượng của nó, không từ Tự Tại Thiên.

Giờ đây ngài Tịch Thiên tuyên bố lập trường của nhà Trung Quán -- rằng đau khổ và lạc thú duyên hội xảy ra do từ các hành nghiệp (karmic actions). Thế nên ngài hỏi đối thủ, một cách chính xác Tự Tại Thiên cấu tạo cái gì?

122. Hạnh phúc và đau khổ là kết quả của hành động. Hãy nói, vậy thì ngài đã sáng tạo cái gì? Nếu nguyên nhân không có sự khởi đầu, làm cách nào các hiệu quả của nó có một sự khởi đầu?

123. Nếu ngài không tùy thuộc bất kì một sự vật gì khác, tại sao ngài không tạo lập liên tục? Không có bất kì thứ gì không được tạo lập bởi ngài, như thế ngài sẽ tùy thuộc vào cái gì?

Bởi vì Tự Tại Thiên là tạo chủ thường hằng, theo các đối thủ chủ trương quan niệm này, ngài không thể có

một sự khởi đầu; thế nên nguyên nhân không có một sự khởi đầu. Ngài Tịch Thiên đang hỏi nếu nguyên nhân không có một khởi đầu, làm cách nào các hiệu quả có thể có bất kì một khởi đầu? Hơn nữa, nếu nguyên nhân thường hằng, làm cách nào chúng ta có thể nói về nó sản sinh một sự vật gì? Chúng ta không thể nói về một sản phẩm từ nguyên nhân, bởi vì theo trật tự cho một hiệu quả được sản sinh bởi một nguyên nhân, phải có một duyên cho nguyên nhân hiện hữu. Vì mỗi mỗi sự vật được tạo lập bởi Tự Tại Thiên -- nguyên nhân -- tùy thuộc vào các duyên? Nếu trên một phương diện khác, tạo chủ Tự Tại Thiên tuỳ thuộc vào các duyên, kết quả các hiệu quả -- các sự vật và các biến cố -- xuất hiện xuyên qua một kết hợp của Tự Tại Thiên và các duyên của Tự Tại Thiên. Điều này phá hủy luận đề cho rằng tất cả các sự vật và các biến cố được tạo lập bởi Tự Tại Thiên trong vai trò là một nguyên nhân đơn độc, đơn biệt.

[Tu Tuệ]

Hai loại liên hệ nguyên nhân và hiệu quả

Tôi sẽ có vài phút để xem xét kĩ hơn về liên kết giữa sự liên hệ nguyên nhân và hiệu quả về nghiệp và tự nhiên. Như ngài Tịch Thiên đã tuyên bố, chân lí của tình

huống là rằng thức, hoặc tri nhận, sinh khởi tuỳ thuộc vào đối tượng do nhận lấy phương diện của đối tượng biệt thù. Thế nên thức và tri nhận sinh khởi tùy thuộc vào các đối tượng. Thức khi xét về bản chất căn bản của nó là quang minh (luminosity) và tính giác (awareness), là không có khởi đầu. Mỗi thời điểm/sát na của thức là một kết quả, hoặc một sản phẩm/sở sinh, của thời điểm đi trước của nó -- tương tục này là không có khởi đầu. Các cảm giác và các trải nghiệm tỉ dụ lạc thú và đau đớn đều là các sản phẩm/sở sinh của nghiệp và hành động.

Trong khi các trải nghiệm về đau đớn và lạc thú duyên hội xảy ra là kết quả của nghiệp, tất cả các hiện tượng vật chất duyên hội xảy ra do các nguyên nhân thực chất đi trước. Như tôi có nói đến trước đây, hình như có hai tiến trình nhân duyên hoạt động song hành. Về một phương diện là luật tự nhiên của nguyên nhân và hiệu quả, nó thì độc lập với nghiệp. Và khi trải nghiệm đau đớn và lạc thú của các hữu tình đi vào toàn cảnh, nghiệp cũng đi vào. Ở điểm đó, có vẻ như một phương diện thứ nhì của luật nghiệp quả, tự nhiên của nguyên nhân và hiệu quả.

Theo truyền thống của Thắng Pháp A tì đạt ma, nghiệp được định nghĩa là một biến cố tinh thần. Tuy nhiên

nhà Trung Quán Hệ Quả cũng chấp nhận nghiệp về thân thể (physical or bodily karma). Nói tổng quát, nghiệp phải được lí hội thông hiểu trên phương diện của hành động. Trong đời sống hàng ngày của chúng ta, hầu hết mỗi sự vật chúng ta trải nghiệm duyên hội xảy ra là một kết quả của các hành động. Nếu không có hành động, không có đời sống. Chúng ta hành động do ở lòng mong cầu tìm kiếm hạnh phúc và vượt qua đau khổ. Một trong các yếu tố quan trọng nhất của hành động là động cơ. Khi chúng ta đem yếu tố động cơ vào trong bản ghi nhận chung (account), kết quả là bản chất của hành động -- bất kể tích cực, tiêu cực, hoặc trung tính, và ở bất kì mức độ nào -- trở thành một câu hỏi khá phức tạp. Một trạng thái của tâm, được động cơ bởi một phiền não tiêu cực làm sinh khởi các hành động thôi thúc, thường tiêu cực, bất kể về thân hoặc ngữ, và những hành động tiêu cực này sản sinh ra những hệ quả tương ứng. Chúng ta có thể thông hiểu điều này từ các trải nghiệm hàng ngày của chúng ta -- chúng ta có thể quan sát dễ dàng. Hiện hữu của chúng ta là những con người có thể được nói là sản phẩm của phúc nghiệp -- các hành động phúc đức được tích tập trong quá khứ.

Xét xa hơn về các tương tục vật chất của các tập hợp con người của chúng ta, hoặc các uẩn, được quan tâm -- đặc biệt các tập hợp vật lí của chúng ta -- chúng ta có

thể truy tìm dấu vết các nguồn gốc của chúng ngay cả tới sự khởi đầu của vũ trụ hiện nay, và chúng sẽ ở đó ngay cả ở thời điểm *trước* sự tiến hoá của vũ trụ đương thời của chúng ta. Như thế trên phương diện các tương tục của chúng, các tập hợp là không có khởi đầu. Xét xa hơn về sự liên hệ nhân quả giữa các giai đoạn của tương tục vật chất bất động, tôi không nghĩ nghiệp có đóng bất kì một vai trò nào cả. Một sự thời điểm trước (an earlier instant) sinh khởi một sự thời điểm sau bằng phương tiện của một tiến trình nhân quả bình thường thì thuần tuý là một chức năng của luật tự nhiên. Nhiều chuyển hoá của các chất liệu vật chất duyên hội xảy ra là một kết quả của các biến đổi nguyên tố ở mức độ vật chất.

Tuy nhiên, khi chúng ta nói về một nguyên tố/đại chủng là một phần của thân thể sinh động, lúc đó tôi cảm thấy nó có vài sự liên kết tới nghiệp. Xét xa hơn về sự tiến hoá hoặc sự khởi nguyên của một nguyên tố, tôi không nghĩ rằng có một liên kết gì với nghiệp, nhưng khi một nguyên tố có khả năng hoặc tiềm năng ảnh hưởng tới trải nghiệm của một cá nhân hữu tình, tôi nghĩ nghiệp có đem vào tỉ dụ tuyệt vời (I think karma does enter into the picture; picture: perfect example). Từ quan điểm của vũ trụ học Phật giáo, trước sự tiến hoá của hệ thống vũ trụ hiện nay, các hạt tử không gian (space

particles) đã hiện hữu, tiến hoá một cách thứ tự xuyên qua các tương tác trong các chất liệu vật lí thô, tỉ dụ các hạt hạ nguyên tử (subatomic particles), các nguyên tử, và các phân tử. Các văn bản Kim Cương Thừa có nói đến các nguyên tố đối ngoại và đối nội. Các nguyên tố đối nội cuối cùng được truy tìm tới các nguyên tố tinh tế nhất (the most refined elements), và chúng được giải thích trên phương diện các khí năng lượng (energy winds; pranas), chúng lưu thông xuyên qua các kinh mạch vật lí vi tế (subtle physical channels). Các văn bản cũng ghi nhận một sự liên hợp giữa các nguyên tố đối ngoại và các kinh mạch và các khí đối nội. Có lẽ chính ở phương diện này chúng ta có thể định vị trí cái căn bản cho sự nối kết với nghiệp.

Thật vậy nếu nghiệp cung cấp sự nối kết giữa các nguyên tố đối ngoại và đối nội, vậy thì trên cái căn bản này, chúng ta có thể có khả năng ghi nhận giải thích về làm cách nào chất liệu vật chất ì trơ về sau trở thành sinh động đủ để phục vụ là căn bản cho thức và các cảm giác. Tôi cảm thấy rằng chính là xuyên qua sự lí hội thông hiểu ý niệm về các khí năng lượng vi tế được tìm thấy trong các văn bản Kim Cương Thừa mà chúng ta có thể tìm thấy một mối liên kết giữa nghiệp và thế giới vật chất. Dĩ nhiên đây là những giả thiết phỏng

đoán của một cá nhân. Điều này không có tính xác định kết luận.

GIẢI THÍCH

Tiếp tục biện luận tứ cú suy kiểm nguyên nhân

Kế tiếp ngài Tịch Thiên giải thích rằng nếu tập hợp của các nguyên nhân và các duyên là nguyên nhân của các sự vật và các biến cố, kết quả ý niệm Tự Tại Thiên là nguyên nhân đánh mất sự liên kết mạch lạc của nó, vì khi các nguyên nhân và các duyên duyên hội xảy ra và được tập hợp, không có một sức mạnh nào có thể ngăn chặn sự hình thành các kết quả. Ngay cả Tự Tại Thiên sẽ phải tuỳ thuộc vào tập hợp để có khả năng tạo thành bất kì sự vật.

124. Nếu Tự Tại Thiên tùy thuộc vào một tập hợp các duyên, kết quả là ngài không là nguyên nhân. Ngài không thể tự kềm chế không sáng tạo khi có một tập hợp các duyên, ngài cũng không thể sáng tạo khi không có tập hợp các duyên.

*** Bài giảng 1979:

Nếu sự tạo lập và sự hoại diệt đều tùy thuộc vào một tập hợp của các duyên nguyên nhân, tính toàn thể của các duyên này sẽ là nguyên nhân, và không là một

Thượng Đế (God) độc lập và không bị ảnh hưởng bởi các biến cố. Nếu các duyên nguyên nhân được kết hợp , Tự Tại Thiên sẽ là vô năng lực không tạo lập các hiện tượng kết quả; và nếu chúng không được kết hợp, các hiện tượng đó sẽ không được sản sinh. ***

125. Nếu Tự Tại Thiên sáng tạo mà không có ham muốn sáng tạo, kết quả là ngài thì tùy thuộc vào một sự vật khác với ngài. Ngay cả nếu ngài ham muốn sáng tạo, ngài tùy thuộc vào ham muốn đó. Toàn năng của Tạo Chủ là từ ở đâu?

*** Bài giảng 1979:

Nếu, khi các duyên nguyên nhân được kết hợp, Tự Tại Thiên bị áp lực để tạo tác ngược lại ý muốn của Ngài, Ngài sẽ không là Chúa Tể của tất cả các Tạo Tác (Lord of all Creation). Nói đúng hơn, Ngài sẽ bị thống trị bởi một sự vật khác. Ngay cả nếu các hành động của Ngài được được đi trước bởi ý định do ý chí, Ngài sẽ không là độc lập, và các hành động của Ngài sẽ không là tức thời một cách không dụng công (effortly spontaneous). Nói đúng hơn, Ngài sẽ tùy thuộc vào các ham muốn của Ngài. Bởi vì đó các ham muốn đều là vô thường (Now: because of that). Chúng sinh khởi trước khi có hành động và chấm dứt khi có sự hoàn thành của hành

động được ham muốn. Như vậy, niềm tin tưởng vào một Thượng Đế bất khả biến dịch bị bác bỏ. ***

Hơn nữa, nếu Tự Tại Thiên hành động mà không có ham muốn hành động -- nói cách khác, bị áp lực -- vậy thì ngài ở dưới một sự kiểm soát của một sự vật khác. Ngay cả nếu Tự Tại Thiên hành động với ham muốn hành động, vậy thì ngài sẽ bị theo duyên bởi ham muốn. Nếu điều đó đúng thì khái niệm về một tính linh thánh, một tạo chủ, hoặc một nguyên nhân đơn vị, đơn biệt còn lại những gì?

Các nhà Thắng Luận (Vaishesikas) chủ trương rằng các vi trần (nguyên tử) thường hằng, bất khả phân là cơ sở nền tảng, hoặc các tạo chủ, của vũ trụ vật lí. Thế nên, trước nhất ngài Tịch Thiên nói vắn tắt khái niệm này, và nói rằng quan điểm này bị bác bỏ trước đây.

126. Những người chủ trương các vi trần (nguyên tử) thì thường hằng đã bị luận bác trước đây. Các nhà Số Luận (Samkhyas) xem chất thể tối sơ (primal substance) là nguyên nhân thường hằng của thế giới:

*** Bài giảng 1979:

Đây là một quy chỉ tới một đề khởi của nhà Thắng Luận , nói là các vi trần thường hằng đều là các tạo chủ của

nhiều thế giới. Điều này đã bị bác bỏ một cách hàm ý trong sự bác bỏ về các vi trần không có kích thước [vi trần không có các cực vi bốn phía và trên dưới] (partless atoms) [Tụng 93-95].

Kế đến là một quy chỉ tới tri kiến của nhà Số Luận. Đây là một tin tưởng rằng một chất vũ trụ tối sơ, thường hằng, đơn biệt, vốn sẵn có 5 thuộc tính, là Tạo Chủ (Creator). Theo tri kiến này, tất cả các hiện tượng tự nhiên được gồm trong ba loại nhiễu loạn của thực chất này (perturbations of this substance) đều là chủ thể cho tạo lập và hủy diệt. ***

127. Các thành tố của vũ trụ -- sattva, rajas, và tamas (hỉ, ưu, và ám) -- vẫn ở trạng thái quân bình, được gọi là chất thể tối sơ. Vũ trụ được giải thích bởi sự mất quân bình của chúng.

*** Bài giảng 1979:

Khi ba thành tố vũ trụ là hỉ, ưu, và ám (sattva, rajas, and tamas) ở trong quân bình, chúng được gọi là "chất thể tối sơ", "tính thật tại tuyệt đối", hoặc "bản chất tối hậu" ("primal substance", "absolute reality", or "ultimate nature". Nếu chúng trong trạng thái bất quân bình, sự nhiễu loạn duyên hội xảy ra [chúng hiển lộ là vũ trụ]. ***

128. Một sự vật đơn nhất có ba bản chất là phi lí, thế nên nó không hiện hữu. Tương tự, các thành tố vũ trụ không hiện hữu, vì mỗi thành tố sẽ gồm ba thành tố.

129. Trong khi ba thành tố này phi hiện hữu, [nhưng ông xem là chúng hiển lộ thành vạn hữu], sự hiện hữu của âm thanh và các đối tượng giác quan khác [có ba đức hỉ, ưu, và ám] là bất khả. Thêm nữa, các sự vật vô tình-thức như tấm vải, v.v... có ba đức hỉ, ưu, và ám cũng là điều bất khả.

*** Bài giảng 1979:

Lí thuyết về chất thể tối sơ và các thành tố vũ trụ hiện hữu thực hữu là

Tiếp đến, ngài nói đến các quan điểm của học phái Số Luận, đặc biệt về quan niệm chất thể tối sơ là tạo chủ căn bản của toàn thể vũ trụ. Các nhà Số Luận định nghĩa chất thể tối sơ là trạng thái quân bình của ba lực -- hỉ, ưu, và ám (goodness, passion, darkness) -- và đề khởi nó là nguyên nhân ẩn dấu hoặc nền tảng của toàn thể vũ trụ vật lí. Ngài Tịch Thiên bác bỏ quan niệm này bằng cách tuyên bố rằng nếu chất thể tối sơ là một thực thể dơn nhất, đơn vị, chúng ta không thể giải thích nó là một quân bình với ba đức hỉ, ưu và ám. Điều này sẽ mâu thuẫn với các kết luận nghiên cứu giáo lí của các

nhà Số Luận, trong đó nói rằng mỗi đức lại gồm ba đức nữa. Thế nên ngài Tịch Thiên luận bác, trong phân tích rốt ráo, một quan niệm mạch lạc nhất quán về một thực thể đơn vị, đơn biệt không thể duy trì được. Hơn nữa, trong tri kiến Số Luận, đau đớn, lạc thú, và trung tính rốt ráo trở thành thường hằng. Nếu đúng thế thì (given that), chúng là các trạng thái cảm thọ, làm cách nào chúng có thể thường hằng? Làm cách nào một sự vật thường hằng có thể được miêu tả trên phương diện các cảm giác hoặc các trạng thái cảm thọ, trong khi chúng là thoáng qua nhanh chóng một cách có thể quan sát được?

Tiếp đến ngài Tịch Thiên nói về tri kiến Số Luận cho rằng mỗi mỗi sự vật hiện hữu ở giai đoạn nguyên nhân của chúng:

130. Nếu ông tranh luận các sự vật có bản chất của các nguyên nhân, có phải các sự vật đã không được phân tích? Đối với ông, hỉ, ưu, ám đều là nguyên nhân, nhưng [chúng ta thấy] tấm vải, v.v... đều không là một kết quả của nguyên nhân đó.

*** Bài giảng 1979:

Các sự vật tỉ dụ tấm vải không có bản chất hỉ ,v.v… Trong khi ông có thể nói rằng bản chất của nguyên

nhân của tấm vải, v.v… là hiện hữu thực hữu, chủ đề đó đã được phân tích xong (Tụng 78-87). Theo hệ thống của ông, nguyên nhân của cá sự vật tỉ dụ tấm vải, v.v… là chất thể tối sơ, trong đó hỉ, v.v… ở trong trạng thái quân bình. Nhưng tấm vải dệt, v.v… không sinh khởi từ cái đó. ***

131. Hạnh phúc và các cảm thọ khác có thể do từ các sự vật tỉ dụ tấm vải, nhưng trong khi không có chúng, sẽ không có hạnh phúc và các cảm thọ khác. Hạnh phúc và các cảm thọ khác chẳng bao giờ được thấy thường hằng.

*** Bài giảng 1979:

Ông có thể nói các sự vật, tỉ dụ tấm vải dệt sinh ra lạc, v.v… Chúng tôi bác bỏ sự sinh của tấm vải dệt, v.v… trên phương diện bác bỏ căn bản hiển lộ của nó. Nếu ông chủ trương rằng lạc đó, v.v…là do từ các sự vật tỉ dụ tấm vải dệt…chúng tôi trả lời như thế này: Vì tấm vải dệt, v.v… chẳng hiện hữu bao lâu, lạc kết quả, v.v… cũng không hiện hữu bao lâu. Như vậy sự thường hằng của lạc thì không bao giờ được quan sát bởi các phương tiện của nhận thức giá trị chính xác. ***

Ngài Tịch Thiên bác bỏ đề khởi này bằng cách tuyên bố rằng nó mâu thuẫn với kinh nghiệm trực tiếp của chúng ta, vì chúng khẳng định tiến trình thứ tự sinh khởi của nguyên nhân và hiệu quả. Giai đoạn nguyên nhân là khi hiệu quả chưa xuất hiện, và giai đoạn hiệu quả là khi nguyên nhân đã chấm dứt hiện hữu. Thế nên ngài Tịch Thiên kết luận rằng trong tri kiến Số luận về chất thể tối sơ, chính khái niệm về nguyên nhân và hiệu quả và trật tự thứ tự của chúng trở thành không bảo vệ được.

Trong các tụng tiếp theo, ngài Tịch Thiên bác bỏ lạc thú, đau đớn, và các cảm giác là hiện hữu thực hữu.

132. Nếu các hiển lộ của hạnh phúc hiện hữu thực hữu, tại sao cảm thọ này không được nhận thức [liên tục, vì nó thường hằng]? Nếu ông nói nó trở thành vi tế, làm cách nào nó là thô và vi tế?

*** Bài giảng 1979:

Nếu lạc thú có thể quan sát được là một thực thể thường hằng, thực hữu, khi đau khổ được trải nghiệm, tại sao hoan hỉ cũng không được trải nghiệm? Nếu hoan hỉ là thường hằng, nó sẽ tiếp tục ở lại liên tục và không có biến đổi thăng trầm. Nếu nó trở thành vi tế vào các thời gian đau khổ mãnh liệt, vậy ông phải đồng ý rằng nó thăng trầm từ thô tới vi tế. Nhưng làm cách nào nó có

thể thỉnh thoảng là vi tế, và các lúc khác là thô, vì ông chủ trương rằng nó thì thường hằng bất khả biến dịch?
***

133. [Chống đối:] Nó thì vi tế do rời khỏi trạng thái thô của nó. Sự thô và sự vi tế của nó là vô thường.

[Nhà Trung Quán:] [Chúng là vô thường] Tại sao ông không xem mỗi mỗi sự vật là vô thường, cũng trong cách đó?

134. Nếu trạng thái thô không khác với hạnh phúc, vậy thì sự vô thường của hạnh phúc là hiển nhiên. Nếu ông nghĩ rằng một sự vật phi hiện hữu không sinh khởi bởi vì nó không có một sự hiện hữu bất kì gì cả, kết quả là ông đã chấp thuận, dù trái ý muốn của ông, sự sinh khởi của một sự vật hiển lộ mà nó đã là phi hiện hữu.

*** Bài giảng 1979 (Bản dịch Việt)

Nếu trạng thái thô của nó, về phương diện thực chất không khác vớivui mừng, vui mừng thì hiển nhiên là vô thường, vì nó dao động từ trạng thái thô tới trạng thái vi tế.

Kế tiếp tác giả bác bỏ tin tưởng Số Luận trong “tự - sáng tạo” (self-creation)

Nhà Số Luận: Bất kì hiệu quả nào phi hiện hữu một cách căn bản vào thời gian của nguyên nhân của nó thì không thể sinh khởi.Nó phải hiện hữu để sinh khởi. Như vậy nó không thể hoàn toàn phi hiện hữu ở vào thời gian của nguyên nhân của nó; nói đúng hơn, nó hiện hữu một cách tiềm năng, nhưng không một cách hiển lộ. Kết quả là nó sinh khởi trong bản chất hiển lộ của nó.Thực thể hiển lộ không hiện hữu vào thời gian của nguyên nhân của nó, nhưng tính tiềm năng của nó hiện hữu.***

135. Nếu ông chấp nhận rằng hiệu quả thì hiện diện trong nguyên nhân , vậy thì một kẻ ăn thức ăn sẽ là đang ăn phân, và hạt cây bông vải sẽ được mua với giá tiền một tấm vải và sẽ được mặc như là quần áo.

136. Nếu ông biện luận rằng người bình thường không thấy điều này bởi vì ngu si vô trí, nhưng điều này cũng đúng cho cả [Kapila, thầy của ông] kẻ nhận biết tính thật tại.

*** Bài giảng 1979:

Nhà Số Luận: Hiệu quả thực ra hiện diện trong nguyên nhân, nhưng do mê mờ, người thế tục không thấy điều này.

Nhà Trung Quán: Các vị thầy của các ông, tỉ dụ trí giả Kapila, người mà ông tin nhận biết bản chất thật tại một cách trực tiếp, sẽ , theo ông, thực chứng rằng một hiệu quả thì hiện diện vào thời gian của nguyên nhân của nó.***

137. Ngay cả người bình thường nhận biết điều đó. Tại sao họ không thấy nó? Nếu ông biện luận rằng người bình thường không có nhận thức giá trị chính xác, vậy thì tri nhận của họ về sự vật hiển lộ là sai.

138. [Nhà Số Luận] Nếu nhận thức giá trị chính xác không là nhận thức giá trị chính xác, vậy thì không phải là nó được xác định một cách dối gạt sao? Trong tính thật tại, tính không của các hiện tượng thì không được xác định xuyên qua nhận thức giá trị chính xác đó.

*** Bài giảng 1979:

Nay tác giả trả lời một phê phán về quan điểm Trung Quán:

Nhà Số Luận: Ngay cả theo hệ thống Trung Quán của ông, tất cả các trạng thái của tính giác đều bị dối gạt, ngoại trừ từ một Thánh giả của thật chứng thiền định vô phân biệt niệm. Thế nên các loại nhận thức mà ông gọi là giá trị chính xác (verifying) đều không là giá trị

chính xác một cách tối hậu; ngay chúng là dối gạt. Nhận thức giá trị chính xác đó là tiêu chuẩn để an lập hiện hữu của các thực thể hiện hữu chỉ bởi năng lực của quy ước thế tục. Nó không là giá trị chính xác do bởi bất kì chân lí khách quan. Như vậy, các đối tượng được nhận biết bởi nhận thức "giá trị chính xác" dối gạt đó phải là dối gạt. Trong trường hợp đó, nhận thức giá trị chính xác nhận ra tính không cũng là dối gạt; và như vậy tính không , cũng, phải là dối gạt. Kết quả là không có lí do trong thiền định trên tính không. ***

Các nhà Số luận có thể đề khởi rằng lập trường Trung Quán chấp thuận vài loại khác nhau về các nhận thức giá trị chính xác, tỉ dụ tri nhận trực tiếp và nhận thức suy luận. Các nhà Trung Quán cũng có vẻ chủ trương những cách này về nhận biết, trên vài ý nghĩa, là dối gạt và thế nên không giá trị chính xác một cách tối hậu. Nếu đúng như thế, các nhà Số Luận nói, làm cách nào các nhận thức dối gạt này xác nhận được các đối tượng hằng ngày được nói là hiện hữu? Các đối tượng cũng sẽ không trở thành giả và phi thực hay sao? Và nếu đúng như thế, các nhà Số Luận biện luận vậy thì không phải ý nói tính không trở thành phi thực và thiền định trên tính không là vô ích hay sao?

Nhà Trung Quán trả lời điều này bằng cách chấp thuận hệ quả rằng, nói tổng quát, các đối tượng được an lập bởi các nhận thức dối gạt cũng phải là phi thực và dối gạt.

139. [Nhà Trung Quán:] Nếu không tìm kiếm khám phá một sự vật được tưởng tượng, sự phi hiện hữu của nó thì không được nhận biết. Thế nên, nếu một sự vật là dối gạt, sự phi hiện hữu của nó hiển nhiên là dối gạt.

*** Bài giảng 1979:

Nhà Trung Quán: Nếu sắc tướng của hiện hữu thực hữu, được giả thiết/gán đặt (imputed) một cách sai lầm bởi vô minh, khi không được tìm thấy, bạn không nhận thức được tính phi thật tại của nó. Như vậy, bằng cách phủ nhận thực thể sai lầm này, bản chất dối gạt của tính phi thật tại thì hiển nhiên dễ thấy. Ngay cả tính không hiện hữu bởi sức mạnh của quy ước thế tục. Nếu bạn phân tích tính không trong liên hệ tới đối tượng rỗng thông không có bản chất tự tính, tính không đó được tìm thấy không có hiện hữu thực hữu.

Nói vắn tắt, mỗi thực thể khả hữu, không có ngoại trừ, không có bản chất tự tính. Nếu có bất kì một sự vật nào có hiện hữu tự tính, tính không có thể hiện hữu thực hữu. Nhưng vì mỗi sự vật thì rỗng thông (empty), thế

nên nếu tính không đó là bất không/không rỗng thông, điều đó là bất khả (impossible).

Hơn nữa, Trung Luận tuyên bố/khẳng định rằng nếu bạn thật chứng ý nghĩa tính không, điều này làm vô hiệu chấp thủ hữu niệm vào hiện hữu thực hữu; và tham ái và sân hận có thể bị trục xuất trong cách đó. Điều này tác động như là thuốc chữa trị cho đau khổ và không hài lòng. Tuy nhiên , nghĩ tưởng về tính không là hiện hữu thực hữu thì được tuyên bố là một tri kiến bất khả chữa trị. Đây là một tuyên bố chấn động.

Như vậy, ngay chính tính không hiện hữu chỉ do sức mạnh của quy ước thế tục. Nó không hiện hữu thực hữu. Nó không hiện hữu trong một ý nghĩa tối hậu (It does not truly exist. It does not exist in an ultimate sense).Vậy khi nói tính không là chân lí tối hậu thì nghĩa là gì? Luận "Biện Trung Biên" của ngài Di Lặc (Maitreya.

Madhyantavibhamgakarika. The Distinction between the Center and Extremes) giảng, có các đối tượng tối hậu, các nhận thức tối hậu, và các chứng lí tối hậu. Từ ngữ "tối hậu" có thể được áp dụng cho các đối tượng và các chủ thể. Khi hai chân lí được giải thích trong Trung Luận, từ ngữ "tối hậu" quy chỉ tới một đối tượng -- tính

không. Đó là điều chung trong các giáo pháp của truyền thống Kinh Thừa. Trong truyền thống Tantra có rất nhiều tỉ dụ biệt thù (instances) khi từ ngữ này được sử dụng trong quy chỉ tới tâm chủ thể (subjective mind). Trạng thái "quang minh giác chiếu" của tính giác thì thường xuyên được trao cho danh hiệu "tối hậu" (The "clear light" state of awareness is frequently given the appellation "ultimate") [Clear light chỉ là thuật ngữ dịch từ Tạng ngữ của Skt. prabhasvara, **Clear light** là một từ Anh ngữ dịch từ "od gsal" của Tây tạng thế nên nghĩa không sâu sắc bằng từ gốc **prabhasvara** (của Sanskrit) có rất nhiều nghĩa: là **giác chiếu phát quang, phát sáng, quang minh biến chiếu thực tại thâm sâu của pháp giới, vượt ngoài nhị nguyên sáng và tối (beyond the duality of bright and dark), quang minh tự chiếu của vạn hữu (a light of self-luminosity of all things).**)

http://hoagiacngo.com/tamquangminhdhp2.html]. Như vậy, bạn phải cẩn thận để nhận định được ngữ cảnh trong đó từ ngữ được sử dụng. Có phải điều này xảy ra trong các giải thích về giai đoạn tantra về hoàn thành, hoặc trong giai đoạn tăng trưởng, trong ngữ cảnh của các tantra hạng thứ (lower classes of tantra), hoặc trong các ngữ cảnh kinh thừa không quy chỉ tới tantra? Nếu

bạn không nhận định được các sự khác biệt như thế bạn thì dễ bị trở thành nhầm lẫn.

Như vậy, có nhiều điều được thông hiểu đến từ thuật ngữ như nó được sử dụng trong "Biện Trung Biên". Hơn thế nữa, trong hệ thống Trung Quán Tự Trị (Svatantrika) có các quy chỉ tới một "tương tợ tối hậu" (simulated ultimate; Tibetan: mthun pa'i don dam) và một "tối hậu". Ngay dù tính không là một thực thể (entity), khi nó được trải nghiệm cùng với sắc tướng nhị nguyên đối đãi, nó được gọi là một "tương tợ tối hậu". Khi nó được trải nghiệm mà không có bất kì thứ gì sắc tướng nhị nguyên đối đãi, tính không được gọi là "tối hậu". Mặc dù tính không là một thực thể đơn biệt (single entity‖ không có gì gắn vào), sự phân biệt này được hình thành trong phương diện cách thức nó được thấy đối với tâm. Từ ngữ "tối hậu" thì cũng được áp dụng cho tâm.

Một phân biệt thêm nữa trong cách sử dụng thuật ngữ này, đó là (1) Tất cả các thực thể khả hữu đều là dối gạt (deceptive) và đều không hiện hữu thực hữu hoặc tối hậu. Hiện hữu thực hữu bị bác bỏ trong phát biểu đó thì được gọi là "tối hậu". Như vậy, tính không, cũng, là dối gạt và không hiện hữu một cách tối hậu. Nó hiện hữu bởi sức mạnh của quy ước thế tục, không bởi tính

thật tại tự tính của chính nó. (2) Bây giờ tính không cũng được gọi là "chân lí tối hậu". Đối với tâm tối hậu (ultimate mind) nó truy tìm cách thế căn bản của hiện hữu của, tỉ dụ, một cái bình, cách thế hiện hữu của nó được thấy. Tâm đó không tìm thấy một cái bình, nhưng tìm thấy cách thế hiện hữu của một cái bình. Vì cách thế hiện hữu đó [nghĩa là tình không của bản chất tự tính của cái bình] hiện hữu cho tâm đó. -- vì nó thực hữu (true) cho tâm đó -- nó được gọi là "chân lí tối hậu"

[Chú thích của dịch giả AlanWallace: Tâm này được gọi là "tối hậu" bởi vì nó tham dự trong sự phân tích tối hậu về một thực thể, truy tìm cách thế tinh yếu của nó về sự hiện hữu].

Như vậy, không có một sự vật bất kì gì là tối hậu trong nghĩa thứ nhất, nhưng trong trường hợp thứ nhì từ ngữ "tối hậu" được áp dụng cho một sự vật mà nó hiện hữu: một trạng thái của tính giác khám phá tìm kiếm cách thế căn bản của hiện hữu của các thực thể. Có những thực thể được thấy là hiện hữu bởi tâm đó, nhưng chúng không hiện hữu thực hữu. Nếu chúng hiện hữu thực hữu, chúng sẽ hiện hữu bởi bản chất của chính chúng; và chúng sẽ được thông hiểu/nhận thức bởi một tâm cố gắng xác định chúng hiện hữu hay không. Nếu một cái bình hiện hữu thực hữu, nó sẽ được tìm thấy bởi một

tâm tối hậu truy tìm cách thế căn bản của hiện hữu của một cái bình.

Đức Phật đã nói rằng Niết Bàn cũng là tính không. Nếu có một sự vật gì vượt ngoài Niết Bàn, nó sẽ cũng là rỗng thông/không, trong ý nghĩa rằng nó sẽ không có bản chất tự tính/tự nội. Thực thể vi diệu nhất -- Niết Bàn -- là tính không (the finest entity--Nirvana -- is emptiness). Nó đã không được sáng tạo mới đây bởi Đức Phật, cũng không bởi các tâm của các hữu tình. Nó không có bản chất tự tính, nhưng hiện hữu trong một ý nghĩa tương quan. [Kinh Lăng già: niết bàn không ở ngoài luân hồi, luân hồi không ở ngoài niết bàn. ĐHP]

Khi chúng ta nói về tính không, nó có vẻ hình như tương đối không tiềm năng/bất lực (relatively impotent), nhưng vì thực thể này là rỗng thông/không (empty) thì càng nhiều tiềm năng (potent). Chúng ta trải nghiệm vui mừng và sầu muộn do các phẩm tính tiện hảo và bất thiện hảo của các thực thể như thế; nhưng không có một sự khác biệt của "thiện hảo" và "bất thiện hảo" ("good" and"bad") trong phương diện của tính không. Nó là xa lạ (It is strange): Sự chỉ thuần không có bản chất tự tính của một thực thể là tính không, thế nên tính không hình như là một loại không tiềm năng. Nó

tuỳ thuộc vào thực thể đó, thế nên nó không hiện hữu trên chính nó. Nó không hiện hữu "cách biệt các cấu trúc của tưởng" (apart from elaborations) (Skt. nisprapanca; elaboration; cấu trúc của tưởng). Có nhiều loại cấu trúc của tưởng: các cấu trúc của tưởng nhị nguyên đối đãi, các cấu trúc của tưởng của các chủ thể, các cấu trúc của tưởng quy ước thế tục, v.v… Vì tính không không hiện hữu cách biệt cấu trúc của tưởng của chủ thể nó thì rỗng thông, tính không không hiện hữu trên chính nó. Phủ định đơn nói là tính không hiện hữu bởi phủ định hiện hữu tự tính, thế nên dĩ nhiên nó là dối gạt [trong ý nghĩa là không tuyệt đối].

Các nhà Trung Quán Hệ Quả chủ trương rằng nhận thức giá trị chính xác về tính không -- và thực ra tính không, trong phân tích cuối cùng -- không có hiện hữu tuyệt đối. Thế nên các nhà Trung Quán trả lời, "Đúng, chúng tôi đồng ý, cũng như nhận thức xác định tính không thì dối gạt, tương tự tính không cũng không có hiện hữu tối hậu."

Quan liên với tụng này, bản giải thích của Myniak Kunso quan sát không có một tính không nào không tương quan tới một đối tượng, hoặc độc lập với một đối tượng. Đó là, tính không của một cái bình thì tất nhiên nối kết với cái bình. Không có thể có một tính không

hiện hữu một cách độc lập của cái bình cách biệt với cái bình. Thế nên khi lí thuyết về tính không được quán chiếu, chúng ta lấy một thực thể hiện hữu -- nó là một đối tượng hoặc một biến cố -- và kế tiếp sử dụng biện luận về duyên khởi để an lập nó. Bởi vì các sự vật và các biến cố hiện hữu chỉ bởi sự tùy thuộc vào các yếu tố khác, chúng thì rỗng thông không có ngã, hoặc hiện hữu tự tính. Bởi vì đối tượng thì phi thực và dối gạt và thế nên không hiện hữu thực hữu, tính không là tính đức hoặc bản chất của hiện tượng đó sẽ cũng là phi thực một cách tối hậu và không hiện hữu thực hữu một cách tối hậu.

Trong tụng kế tiếp, ngài Tịch Thiên sử dụng một lí luận tương tự để minh họa thêm điểm này.

140. Như vậy, khi trong một chiêm bao, một đứa con trai đã chết, tâm niệm "Nó không hiện hữu" ngăn ngừa trước sự sinh khởi của tâm niệm về sự hiện hữu của nó, và điều đó cũng là hư giả.

Lí luận tương tự là nếu bạn chiêm bao rằng đứa con của bạn chết, kết quả trong chiêm bao bạn sẽ nghĩ "Giờ đây con tôi chẳng còn hiện hữu nữa" và cảm thấy sầu muộn là một kết quả. Chính tâm niệm này về sự phi hiện hữu của đứa con của bạn ngăn chặn trước tâm niệm về hiện

hữu của nó sinh khởi. Tuy nhiên, điều này cũng là dối gạt.

Tất cả các sự vật và các biến cố có thể được phân tích từ cả hai quan điểm quy ước thế tục và quan điểm tuyệt đối, và như thế nên được nói là là có hai bản chất , hoặc hai chân lí -- chân lí quy ước thế tục, và chân lí tối hậu. Khi chúng ta khảo sát một đối tượng tỉ dụ một cái bình và phân tích xem nó hiện hữu một cách tự tính hoặc không, cái chúng ta tìm thấy là tính không của nó. Khi chúng ta lấy tính không đó là đối tượng của sự phân tích của chúng ta và khảo sát xem nó cũng hiện hữu một cách có tự tính hoặc không, cái chúng ta tìm thấy là tính không của tính không. Thế nên ngay cả tính không, khi được phân tích quan liên bản chất tối hậu của hiện hữu của nó, là được khai mở để thọ dụng vị thế đồng nhất như tất cả các đối tượng khác -- nó cũng không có hiện hữu tự tính.

Nói một cách tiêu biểu, tính không được xem là chân lí tối hậu. Tuy nhiên, khi chúng ta xem tính không là một đối tượng của một phân tích tối hậu, tính không trở thành một chân lí quy ước thế tục. Trong vài ý nghĩa, tính không “thay chuyển vị trí của nó” (‘shifted its position’) , và chúng ta thấy rằng nó cũng không có

hiện hữu tự tính, và như vậy là, trong khung tương quan của quy chiếu, một chân lí quy ước thế tục.

Ngài Tịch Thiên kết luận cuộc biện luận tứ cú suy kiểm nguyên nhân:

141. Thế nên, với sự phân tích này, không sự vật nào hiện hữu không có một nguyên nhân, nó cũng không được bao hàm trong các duyên cá biệt hoặc các duyên nguyên nhân kết hợp.

*** Bài giảng 1979:

Không một sự vật nào được sinh ra mà không có một nguyên nhân, và cũng không một sự vật nàohiện hữu một cách độc lập tronghoặc các duyên cá biệt hoặc các duyên nguyên nhân kết hợp.***

142. Không sự vật nào đến từ một sự vật khác, không sự vật nào trụ lại, và không sự vật nào đi. Sự khác biệt giữa một huyễn tượng và cái mà người ngu xem là thật là gì?

*** Bài giảng 1979:

Một hiệu quả không hiện diện trong bất kì một trong các nguyên nhân của nó, cũng không trong tất cả các nguyên nhân hợp lại; nó không ở lại trong sinh; và khi

có sự chấm dứt của nó, nó không đi bất kì nơi đâu khác.

Sự mê lầm do chấp thủ vào hiện hữu thực hữu, giả thiết/gán đặt (impute) một cách lầm lẫn hiện hữu thực hữu trên các thực thể; nhưng bất kể sự giả thiết đó là trên các nguyên nhân, bản chất hoặc các hiệu quả của một thực thể, trong thực tế chúng tất cả đều hiện hữu chỉ do năng lực của quy ước thế tục. Tuy nhiên, các sự vật không được thấy hiện hữu chỉ thuần bởi quy ước thế tục, nhưng đúng hơn từ phía chính nó. Như vậy, các đối tượng không hiện hữu trong cách chúng được thấy, và trong ý nghĩa đó chúng thì giống như các huyễn tượng.
***

Ở vào điểm này trong bản giải thích, Minyak Kunso nói về tất cả các sự vật và các biến cố rằng "bản chất tối hậu của chúng là vượt ngoài các khái niệm về thường hằng và chủ nghĩa đoạn diệt/hư vô".

Sự biện luận duyên khởi tuyệt vời

Kế tiếp là lí luận về duyên khởi, được nói là vua của tất cả lí luận trong sự an lập tính không của hiện hữu tự tính. Lí do cho hình dung từ vua hoặc thủ lãnh của tất cả các chứng lí là rằng tất cả các hình thức của biện luận luận lí để an lập tính không phải, một cách trực

tiếp hoặc gián tiếp, được đặt gốc rễ trong ý niệm duyên khởi. Sử dụng duyên khởi là một căn bản luận lí để an lập tính không của tất cả các sự vật và các biến cố ban cấp một ưu thế độc đáo: xuyên qua áp dụng lí luận này, chúng ta không những chỉ tránh được cực đoan của chủ nghĩa tuyệt đối / thường hằng nhưng cũng tránh được cực đoan của chủ nghĩa đoạn diệt / hư vô.

Thế nên trong các tụng tiếp theo, ngài Tịch Thiên giải thích rằng bất kì sự vật hoặc biến cố bắt đầu hiện thể trong sự tùy thuộc vào các bộ phận của nó, các nguyên nhân và các duyên, hoặc các giả danh hữu niệm (conceptual designation) là giống như ảo ảnh sóng nắng (mirage), hoặc một huyễn tượng do huyễn thuật (magic illusion) -- trong vài ý nghĩa, nó thì giả tạo (it is, in some sense, fabricated). Giống như một phản chiếu của một sắc tướng trong một tấm gương, nó sinh khởi một cách tự nhiên khi một đối tượng được đặt trước nó, tất cả các sự vật và các biến cố được tạo lập xuyên qua sự tuỳ thuộc trên nhiều yếu tố, là kết quả của sự tập hợp của nhiều duyên (the aggregation of many conditions)

143. Hãy khảo sát điều này: Cái được tạo lập do huyễn tượng và cái được tạo lập do các nguyên nhân, chúng đến từ đâu và chúng đi đâu?

*** Bài giảng 1979:

Điểm chủ yếu của biện luận này là không một sự vật gì được sinh , trụ hoặc diệt một cách có tự tính. Tất cả các hiện tượng đều giống như các huyễn tượng; chúng hiện hữu trong một phong cách hoạt động tùy thuộc (in a dependent fashion); và không một sự vật gì là độc lập.***

144. Làm cách nào có thể có hiện hữu thực hữu trong một sự vật giả tạo, giống như một phản chiếu, nó được tri nhận chỉ trong nối kết với một sự vật khác và không được tri nhận trong sự không nối kết của nó?

Như thế duyên khởi có thể được lí hội thông hiểu ở vài phương diện khác nhau -- sự tuỳ thuộc vào các nguyên nhân và các duyên, sự tuỳ thuộc vào các bộ phận tạo thành, và sự tuỳ thuộc vào giả danh hữu niệm, nói cách khác các định danh và các khái niệm.

Thuật ngữ Tạng ngữ *tenjung* là một kết hợp của hai âm vận có nghĩa một cách tùy thuộc (*ten*) và khởi lên (*jung*), và thuật ngữ này hàm ý một trung đạo cách tuyệt hai cực đoan của chủ nghĩa thường hằng và chủ nghĩa đoạn diệt/hư vô. Theo sự hàm ý này, tất cả các sự vật và các biến cố được thông hiểu xuất hiện bởi tuỳ thuộc vào các nguyên nhân và các duyên khác. Ý niệm

này về *sự tuỳ thuộc* phủ định phủ định chủ nghĩa tuyệt đối bằng cách biểu thị rằng các sự vật và các biến cố không thọ dụng bất kì một vị thế độc lập; rằng sự không có sự tự trị loại trừ tính khả hữu của tính thật tại thực chất. Tuy nhiên *khởi lên* (origination) hàm ý hiện hữu và khẳng định tính thật tại của thế giới tương quan, nghĩa là chúng ta có thể -- ngay cả trong diễn tả của tính không -- duy trì tính giá trị chính xác của các khái niệm là nguyên nhân và hiệu quả, luân hồi và niết bàn, v.v…Như thế ngay chính ý nghĩa của thuật ngữ *duyên khởi* gợi ý sự phủ định các cực đoan của cả chủ nghĩa thường hằng và chủ nghĩa đoạn diệt/ hư vô.

Biện luận trên phương diện hiện hữu và phi hiện hữu

Kế tiếp là biện luận liên quan sinh và diệt của các thực thể và các phi thực thể. Nó được trình bày chủ yếu từ quan điểm về hiệu quả, hoặc thành quả.

145. Đối với một sự vật hiện hữu rồi, nó cần gì đến một nguyên nhân? Nếu một sự vật không hiện hữu, nó cần gì đến một nguyên nhân?

146. Một sự vật không hiện hữu sẽ không là chủ thể để thay đổi, ngay cả với hàng triệu nguyên nhân. Làm

cách nào một sự vật trong trạng thái đó có thể hiện hữu? Cái gì khác có thể đi vào trạng thái hiện hữu?

147. Nếu một sự vật không là một sự vật hiện hữu vào thời gian nó là một sự vật phi hiện hữu, [vậy] khi nào một sự vật hiện hữu trở thành hiện hữu. Vì sự vật phi hiện hữu sẽ không biến mất cho tới khi sự vật hiện hữu chưa được sinh.

148. Khi một sự vật phi hiện hữu chưa biến mất, không có cơ hội cho một sự vật hiện hữu. Một sự vật hiện hữu không trở thành phi hiện hữu vì như thế nó sẽ có hai bản chất.

149. Như vậy, chẳng có diệt tận, cũng chẳng có đi vào hiện hữu vào bất kì thời gian nào. Thế nên toàn thể vũ trụ này không sinh khởi hoặc diệt tận.

*** Bài giảng 1979:

Như vậy, không có một sự diệt tận có tự tínhdo vì sự biến mất của các duyên nguyên nhân, cũng không có bất kì tính thật tạitự tínhhiện hữu trước sự diệt tận. Thế nên toàn thể vũ trụ , nó sinh khởi và kinh qua (arises and passes) chỉ bởi năng lực của quy ước thế tục. là không có sự sinh , trụ , và diệt có tự tính. ***

Nếu các sự vật hiện hữu một cách độc lập, thọ dụng một hiện hữu phi liên kết và có tự tính (discrete and intrinsic existence), có cần gì tới một nguyên nhân? Nếu các sự vật hiện hữu một cách có tự tính, thực hữu, và tự trị, kết quả là một nguyên nhân sẽ không có vai trò để thể hiện, bởi vì vai trò của các nguyên nhân là đem đến các hiệu quả vào hữu thể.

Như vậy khi phủ định sinh khởi và diệt tận có tự tính, kết luận đạt đến là các tiến trình tỉ như sinh khởi và diệt tận có thể được lí hội thông hiểu chỉ trong phương diện thuần tính duyên hội

(conditionality). Khi được lí hội thông hiểu trong cách này, chúng ta có khả năng thấy tính bình đẳng căn bản của luân hồi và niết bàn. Đây là bởi vì, từ toàn cảnh khách quan của tính không của hiện hữu tự tính, không có bất kì khác biệt gì giữa luân hồi và niết bàn.

Ngài Tịch Thiên kết luận bản biện luận này với tuyên bố như sau:

150. Các trạng thái của hiện hữu đều giống như các chiêm bao; trên sự phân tích, chúng thì tương tự các cây chuối. Trong tính thật tại, không có sự khác biệt giữa những người đạt niết bàn và những người không.

*** Bài giảng 1979:

Giống như chiêm bao, nếu bạn phân tíc các trạng thái của đời sống, chúng được thấy không có tinh yếu tự nội, giống như cây chuối [không có cốt lõi]. Cũng giống như thế , giải thoát và luân hồiđều không có bản chất tự tính, và trên phương diện tính thật tại tối hậu không có khác biệt giữa chúng. ***

Mong cầu thực chứng trí tuệ tính không

Nay ngài Tịch Thiên kết luận chương trí tuệ bằng cách miêu tả các lợi ích của quán chiếu tính không. Ngài nói rằng sự lí hội thông hiểu tính không sẽ trước hết sẽ bảo đảm chắc chắn rằng chúng ta không trở thành bị nô lệ bởi các quan tâm thế tục; trong thực tế chúng ta sẽ có khả năng không quan tâm đến các quy ước thế tục. Thứ nhì, chúng ta nâng cấp tiềm năng của chúng ta về đại bi bằng cách đào luyện tâm của chúng ta trong trí tuệ này. Ngài Tịch Thiên liệt kê hai lợi ích chính yếu của thiền định trên tính không.

151. Khi tất cả các hiện tượng đều rỗng thông không có hiện hữu tự tính, cái gì có thể được và cái gì có thể mất? Ai sẽ được vinh danh hoặc sẽ bị khinh miệt bởi ai?

152. Từ nơi nào hạnh phúc hoặc đau khổ đến? Cái gì là vui và cái gì là buồn ? Khi điều tra về bản chất tối hậu của nó, cái gì đang khát ái và cái đó đang khát ái về cái gì?

153. Do sự điều tra, thế giới của các hữu tình là gì, và ai sẽ chết một cách thực hữu nơi đây? Ai sẽ ở đó và ai đã ở đó? Ai là một thân nhân, và ai là bạn của ai?

154. Mong ước những kẻ ngu si giống như tôi nhận thức được mỗi mỗi sự vật giống như hư không. Họ cuồng nộ với phương tiện tranh luận và hoan hỉ với cảm giác hân hoan chiến thắng.

*** Bài giảng 1979:

Tất cả các hiện tượng đều giống như hư không, và nếu chúng được điều tra , bạn tìm thấy rằng chúng không tự lập nhưng không có một ngã tính nội tại. Sự lí hội thông hiểu sơ khởi về tính không sẽ không tức thời làm giảm nhẹ đi tham và sân; nhưng bạn thường xuyên an trú (=quen thuộc hoá) bạn với sự lí hội thông hiểu đó, bạn tiếp cận một cách thứ tự một sự thật chứng hiện hoạt tính không (actual realization of emptiness). Trong tiến trình đó, sắc tướng nhị nguyên đối đãi một cách thứ tự biến mất hẳn, đỉnh cao trong một sự thật chứng trực tiếp, vô phân biệt niệm về tính thật tại tối hậu. Điều đó

động tác như là một chữa trị trực tiếp cho các sai lệch tinh thần do thâu nhận tà kiến (speculative mental distortions) [khác với sai lệch tinh thần bẩm sinh, inbornmental distortions , cuối cùng được loại bỏ khi tăng trưởng trên Tu Đạo, Path of Meditation].

Thế nên nó thì khó. Chỉ nhận biết ý nghĩa tính không không làm bạn đột nhiên cách tuyệt với các sai lệch tinh thần. Nói đúng hơn, bằng cách tìm thấy xác định được tính không một cách lập đi lập lại, các sai lệch tinh thần có thể bị trục xuất theo thứ tự. ***

155. Tìm kiếm hạnh phúc riêng của chúng với các ác hạnh, chúng sống một cách khốn khổ với nỗi đau thương, vất vả, tuyệt vọng, và cắt và đâm lẫn nhau.

156. Sau nhiều lần tái sinh vào các trạng thái hiện hữu phúc đức và trở thành quen thuộc với các lạc thú tái diễn, chúng chết và rơi vào các trạng thái hiện hữu khốn khổ trong lo sợ lâu dài và ghê gớm.

157. Có nhiều vực sâu trong hiện hữu thế gian, nhưng không có chân lí về tính không ở đó. Có sự xung khắc hỗ tương giữa vô minh [chấp thủ thực hữu] và thông hiểu tính thật tại [pháp tính]. Tính thật tại không thể là giống như điều này [hiện hữu thực hữu].

*** Bài giảng 1979:

Có nhiều trú sở của đau khổ, và trong nhiều vực sâu của luân hồi có sự vô minh về bản chất của tính thật tại/pháp tính. Như vậy bạn bị trói buộc vào luân hồi này bởi các tầm thường thô thiển của thèm khát.

Chấp thủ vàohiện hữu thực hữu thì xung khắc với trải nghiệm bản chất của tính thật tại/pháp tính, và như vậy trong luân hồi này, người ta không tìm thấy xác định được tính thật tại/pháp tính.***

158. Có các đại hải bất khả so sánh, đầy bạo lực, và không biên giới của đau khổ. Năng lực thì hiếm có ở đó; và tuổi thọ thì ngắn ở đó.

159. Ở đó, vận dụng phương tiện các nghề nghiệp để sống lâu và khoẻ mạnh, trong đói khát, mệt nhọc, và mòn mỏi, trong giấc ngủ và các tai biến bất hạnh, và trong các giao tiếp vô bổ với các người ngu si.

160. Cuộc đời trôi qua mau chóng và không đạt kết quả mong cầu. Ở đó thật là khó phân biệt được thiện hạnh và ác hạnh. Ở đó làm cách nào có một cách để ngăn trước được các tán loạn do thói quen?

161. Cũng ở đó, Ma [Ma phiền não] cố gắng ném chúng vào các trạng thái thiểu não tang thương. Ở đó

bởi vì có quá nhiều đạo lộ sai lầm, nên khó vượt qua được sự hoài nghi.

*** Bài giảng 1993:

Người ta thường để thời gian trôi qua trong các sự tán loạn, và trí tuệ điều tra bản chất của các hiện tượng thì cực kì hiếm có. Ngay cả nếu có vài khuynh hướng khiêm nhượng hướng tới tâm linh, do vì thói quen với các sự tán loạn, nó không nhắm đến mục đích duy trì bảo dưỡng , cũng không đi vào chiều sâu. Chữa trị thói quen đó thì là một điều khó.

Hơn thế nữa, nhiều tổn hại do ma phiền não và các thực thể như thế tạo nên, làm cản trở tu tập tâm linh của con người. Trong thế giới này có rất nhiều đạo lộ sai trái dẫn đến đau khổ. Chẳnghạn, có những tri kiến cực đoantỉ dụ chủ nghĩa đoạn diệt/ hư vô; và có chủ nghĩa bất khả tri (agnosticism), nó thì khó mà vượt qua. ***

162. Các thuận duyên cho tu tập (leisure) thì khó mà có trở lại. Sự xuất hiện của Phật là cực kì hiếm có. Sự tràn ngập phiền não tinh thần thì khó lòng ngăn trở. Than ôi đau khổ tiếp nối mãi.

163. Ôi, đáng thương quá những hữu tình trôi giạt trong dòng nước lũ đau khổ, những kẻ khốn khổ trong

lối sống này, vẫn không nhận định được tình trạng thiểu não tang thương của họ.

164. Hoàn toàn giống như kẻ [tu khổ hạnh tịnh hoá cơ thể] dìm mình vào trong nước nhiều lần nhưng lại đi vào trong lửa nhiều lần, như thế chúng xem chúng có phúc lành, mặc dầu chúng cực kì khốn khổ.

165. Vì họ sống như thế này, giả vờ rằng họ không là chủ thể đối với già và chết, khi các tai biến bất hạnh đến, với cái chết đi đầu [nên trước nhất họ bị giết chết và kết quả là họ rơi xuống các trạng thái hiện hữu khốn khổ].

*** Bài giảng 1979:

Những người giả vờ thong dong vô tư lự (carefree), diễn xuất như vẻ Những Kẻ Đã Được Giải Thoát (Liberated Beings) đã vượt qua già và chết, là những người đầu tiên bị vô thường giết, kết quả là sa đọa vào các nơi đến khốn khổ. ***

166. Như vậy, khi nào tôi có thể cung cấp các cứu độ cho những kẻ bị ngọn lửa đau khổ hành hạ, với các hiến tặng hạnh phúc phóng thẳng từ các đám mây phúc đức của tôi?

167. Khi nào tôi sẽ một cách cung kính giảng dạy tính không và sự tích tập phúc đức -- trong các phương diện của chân lí quy ước thế tục và không có sự cụ thể hoá (= chấp thật) -- tới những kẻ tri kiến bị cụ thể hoá (= chấp thật)?

*** Bài giảng 1979:

Tôi nguyện thật chứng căn bản, đạo lộ, và thành quả của tu tập tâm linh, không chấp thủ vào hiện hữu thực hữu, nhưng nhận thức được sự hiện hữu thuần quy ước thế tục của chúng. Tôi nguyện tích tập phúc đức với động cơ đại bi. Với sự hợp nhất của tu tập trí tuệ của tôi [nghĩa là thật chứng tính không] và tu tập phúc đức của tôi, động cơ bởi đại bi cho tất cả các hữu tình, tôi nguyện trở thành hoàn toàn tỉnh thức. Tôi nguyện khai hiển tính không cho vô lượng hữu tình những người bị phiền não bởi sự chấp thủ một cách không tra vấn vào hiện hữu thực hữu. Như vậy, một Bồ tát cầu nguyện rằng bất kì khả năng nào do kết quả từ thiền định trên tính không đều có thể được sử dụng chỉ để làm cho xảy ra duyên hội an lạc cho những người khác.***

Với tụng này, bản trình bày chương thứ chín của Con đường Bồ tát của ngài Tịch Thiên được hoàn tất.

THIỀN ĐỊNH

Bây giờ chúng ta hãy thiền định trên tri nhận tất cả các hữu tình là có bản chất tương tự huyễn tượng, như đã được giải thích trong kết luận của chương thứ chín. Chúng ta có thể quan sát sự vô ích của sự lưu xuất các trạng thái cảm xúc dao động mãnh liệt, tỉ dụ giận dữ và ghen tị, hướng tới các kẻ khác. Mặc dầu các hữu tình đều giống như huyễn tượng, chúng cũng cảm thấy đau đớn và vui mừng. Hãy chiếu soi trên bản chất rỗng thông của bản ngã và các kẻ khác, và cố gắng vượt qua các sức mạnh của các khuynh hướng tiêu cực này, các cảm xúc phiền não tỉ dụ giận dữ và ham muốn. Kế tiếp hãy chiếu soi rằng tất cả các hữu tình sở hữu tiềm năng cho tự do cách tuyệt đau khổ, và với tỉnh giác / tỉnh biết đó, hãy lưu xuất đại bi mạnh mẽ hướng tới tất cả các hữu tình. Chúng ta hãy cố gắng thiền định, trong khoảng năm phút, bằng cách đào luyện đại bi như thế.

Chú thích

Triết học Phật giáo nói về hai loại phủ định: đơn và phức tạp. Phủ định đơn là chỉ thuần không có một sự vật. Tỉ dụ, hư không vô vi (non-composite space) được định nghĩa là chỉ thuần không có sự ngăn trở, và như

vậy, nó là, một phủ định đơn. Một phủ định kép gồm có sự không có một sự vật, đồng thời có một sự khẳng định về một sự vật khác. Như vậy, một đồng bằng không cây (a treeless plain) là một phủ định phức tạp: các cây bị phủ định, trong khi đồng bằng được khẳng định. [Chú thích của dịch giả bản Anh, Alan Wallace]

TU TẬP TRÍ TUỆ SIÊU VIỆT
theo con đường bồ tát của Tịch Thiên
Phát tâm bồ đề (bài 12)

[Tu tập trí tuệ]

Các lợi lạc do tôn quý người khác

Ngài Tịch Thiên tuyên bố rằng tất cả hạnh phúc và hoan hỉ đều là các hệ quả của tôn quý an lạc của các hữu tình khác, trong khi tất cả các vấn đề, các bi kịch, và các tai họa đều là các hệ quả của các thái độ tự tôn quý bản thân. Ngài hỏi, chúng ta cần nói gì nói về điều này khi thấy các tính đức của Đức Phật, người tôn quý an lạc của các hữu tình khác, và vận mệnh của chúng ta trong trạng thái hiện nay? Chúng ta dễ dàng thấy điều này bằng cách so sánh những khiếm khuyết của các hữu

tình bình thường với các tính đức giác ngộ và trí tuệ của chư Phật. Trên căn bản của so sánh này, chúng ta có khả năng thấy các lợi lạc và các phúc đức của nguyện vọng tôn quý an sinh của các hữu tình khác và những sai lầm và các bất lợi của các thái độ tự tôn quý bản thân và tự kỉ.

Ngài Tịch Thiên hỏi, vì ta và các người khác đều cùng có ham muốn bẩm sinh hạnh phúc và thắng được đau khổ, tại sao chúng ta tìm kiếm lợi ích của chính chúng ta bằng sự hi sinh của các người khác -- ngay cả đến mức độ hoàn toàn không biết đến chúng? Tôi nghĩ ngài nói rất đúng. Giống như bạn, tất cả các hữu tình khác đều như nhau trong ước muốn hạnh phúc và thắng được đau khổ. Mỗi cá nhân chúng ta đều không hài lòng với bất kì mức độ hoan hỉ và hạnh phúc, và điều này đúng cho tất cả các hữu tình. Cũng như tôi, là một cá nhân, có quyền tự nhiên để hoàn thành lòng mong cầu căn bản này, tất cả các hữu tình khác cũng thế. Công nhận tính bình đẳng căn bản này là một điều quan trọng chính yếu.

Vậy sự khác biệt căn bản giữa ta và các người khác là gì? Mỗi cá nhân quan trọng và quý báu như thế nào không thành vấn đề, chúng ta chỉ nói về sự an lạc của một cá nhân. Đau khổ của họ có thể kịch liệt như thế

nào không thành vấn đề, ở đây chúng ta vẫn quan tâm tới quyền lợi của một cá nhân đơn biệt. Trái lại, khi chúng ta nói về các hữu tình khác, từ ngữ ***khác*** này quy chỉ tới các hữu tình vô biên vô số. Trong trường hợp của ***khác*** này, ngay cả khi chúng ta đang giải quyết với các mức độ nhẹ nhàng của đau khổ, khi được tập hợp, chúng ta đang nói về sự đau khổ của một số lượng vô tận của các hữu tình. Thế nên, từ quan điểm về số lượng, sự an lạc của các hữu tình khác trở thành quan trọng hơn an lạc của bạn rất nhiều.

Ngay cả từ quan điểm quyền lợi tự thân của chính chúng ta, nếu các người khác hạnh phúc và hài lòng, kết quả chúng ta có thể hạnh phúc. Trên mặt khác, nếu các người khác ở trong trạng thái đau khổ kéo dài mãi, kết quả chúng ta cũng sẽ chịu đựng đau khổ từ số phận chung. Quyền lợi của các người khác thì được liên kết mật thiết với quyền lợi bản thân của chính chúng ta; điều này là đúng thực. Hơn thế nữa, căn cứ trên trải nghiệm cá nhân của chính chúng ta, chúng ta có thể quan sát rằng chúng ta càng nắm giữ quan niệm mạnh mẽ về ta -- tôn quý quyền lợi bản thân của chúng ta -- nhiều hơn thì các vấn đề tâm lí và cảm xúc của chính chúng ta càng lớn hơn.

Dĩ nhiên sự theo đuổi quyền lợi bản thân của chúng ta rất quan trọng. Tuy nhiên, chúng ta cần một tiếp cận thực tiễn hơn, đó là, không lấy quyền lợi bản thân một các quá nghiêm trọng, nhưng tiêu dùng nhiều thời gian hơn nghĩ về an lạc của các hữu tình khác. Trong tâm cảnh vị tha và trách nhiệm về các cảm thọ và an lạc của các hữu tình khác là, trong thực tế, một tiếp cận lành mạnh hơn trong sự theo đuổi các quyền lợi của chính chúng ta. Nếu chúng ta làm như thế, chúng ta sẽ thấy một thay đổi đáng chú ý. Chúng ta sẽ không còn dễ dàng bị các hoàn cảnh nho nhỏ làm cho nổi giận, nghĩ rằng mỗi mỗi sự vật ở trong rủi ro, và hành động dường như toàn thể hình ảnh, nhân cách, và hiện hữu của chúng ta bị đe dọa. Về một mặt khác, nếu chúng ta liên tục nghĩ về quyền lợi bản thân của chúng ta -- hoàn toàn không biết tới an lạc của các hữu tình khác -- kết quả ngay cả các hoàn cảnh vụn vặt có thể gây ra những cảm thọ sâu sắc về tổn thương và phiền nhiễu. Sự thật về điều này là một điều chúng ta có thể phán đoán từ trải nghiệm của chính chúng ta.

Về lâu dài, lưu xuất một tấm lòng tốt lành sẽ làm lợi ích cả cho chúng ta và các người khác. Trái lại tạo cơ hội phương tiện cho các tâm của chúng ta vẫn còn bị nô lệ bởi ích kỉ bản thân sẽ chỉ làm trường tồn các cảm thọ của chúng ta về bất mãn, thất vọng, và bất hạnh, cả

trong phương diện tạm thời và cũng cả trong dài hạn. Chúng ta sẽ phí phạm cơ hội tuyệt vời này chúng ta hiện có -- sinh ra làm người, được trang bị với các khả năng thông minh có thể được sử dụng cho các mục đích tăng thượng. Thế nên thật là một điều quan trọng là có khả năng cân nhắc các hệ quả dài hạn và ngắn hạn. Cách tốt đẹp hơn là hãy làm cho hiện hữu làm người của chúng ta có ý nghĩa hơn bằng cách thiền định trên tâm bồ đề -- nguyện vọng vị tha để đạt giác ngộ vì lợi lạc tất cả các hữu tình.

Phát tâm bồ đề

Về phần tôi, tôi không thể tuyên bố đã thật chứng tâm bồ đề / tâm tỉnh biết (the awakening mind or bodhichitta). Tuy nhiên tôi có một lòng ngưỡng mộ sâu sắc tâm bồ đề. Tôi cảm thấy rằng sự ngưỡng mộ tâm bồ đề mà tôi có là sự giàu có của tôi và là một suối nguồn cho can đảm của tôi. Đây cũng là căn bản của hạnh phúc của tôi; nó có khả năng giúp tôi làm cho các người khác hạnh phúc, và nó là yếu tố làm cho tôi thấy hài lòng và vui vẻ. Tôi dốc lòng tận tụy và cam kết với lí tưởng vị tha. Bất kể đau yếu hoặc khoẻ mạnh, càng già đi, hoặc ngay cả ở vào thời điểm chết, tôi sẽ vẫn tiếp tục cam kết với lí tưởng này. Tôi tin rất chắc chắn rằng tôi sẽ vẫn luôn luôn duy trì lòng ngưỡng mộ sâu sắc của

tôi với với lí tưởng phát tâm bồ đề. Về phần bạn, các bạn của tôi, tôi cũng muốn kêu gọi các bạn cố gắng có khả năng an trú với tâm bồ đề. Hãy nỗ lực, nếu bạn có thể, lưu xuất một trạng thái vị tha và đại bi của tâm như thế.

Sự thật chứng hoạt sinh của tâm bồ đề đòi hỏi nhiều năm tu tập thiền định. Trong vài trường hợp, có thể cần đến các đại kiếp để có thật chứng này. Chỉ có một sự thông hiểu trí tuệ phân biệt về tâm bồ đề là gì, thì đó là một điều chưa đủ tốt. Có một cảm thọ trực giác, "Mong ước tất cả các hữu tình đạt trạng thái toàn giác" thì cũng không là đầy đủ. Những điều này không phải là một sự thật chứng tâm bồ đề. Nếu chỉ có như thế mà bạn vẫn xem là đủ tốt và đầy đủ, tôi nghĩ nó có thể không có giá trị nhiều, ở đó có nhiều tu tập thâm mật về Pháp hay không? (Even so, I think it is worth of it, for what more profound practice of Dharma is there? || for what it's worth: although it may not worth much; although it may not be true).

Như ngài Tịch Thiên khẳng định:

1:9. Khi tâm bồ đề sinh khởi, trong một tức thời một kẻ tả tơi bị trói buộc trong nhà tù của luân hồi thì được gọi là Con của đấng Thiện Thệ và trở thành đáng tôn

kính trong các thế giới của các vị trời và các con người.

1:10. Tâm bồ đề làm chuyển biến sắc tướng nhơ nhuốm này thành hình ảnh vô giá của viên ngọc của đấng Tối Thắng. Thế nên hãy giữ vững cam lộ diệu hảo, được gọi tên tâm bồ đề, nó tác dụng làm chuyển biến hoàn toàn.

Khi chúng ta nghĩ một cách hời hợt về tâm bồ đề, nó có thể hình như hoàn toàn đơn giản; ngay cả không thể được thấy tất cả những điều bó buộc của tâm bồ đề. Trái lại, các thiền định mật tông trên các mạn đà la và chư phật Thủ Hộ (deities) hình như huyền bí, và chúng ta có thể tìm thấy chúng thiết tha ấn tượng hơn (appeal). Tuy nhiên, khi chúng ta thực sự tham dự tu tập, tâm bồ đề thì không thể cạn kiệt. Trở thành tỉnh ngộ do biết thực tế (disillusioned) hoặc mất can đảm/ mất hi vọng [thấy xa xôi, khó đạt] (disheartened) là một kết quả của tu tập tâm bồ đề, thì không là một nguy hiểm, nhưng trái lại (whereas) trong các thiền định du già chư phật Thủ Hộ, tụng đọc các mantra, v,v…, có một nguy hiểm của trở thành tỉnh ngộ do biết thực tế, bởi vì chúng ta thường đi vào các tu tập như thế với lòng mong cầu hi vọng quá cao. Sau nhiều năm dài, chúng ta có thể nghĩ, "Mặc dù tôi đã thực hành thiền định du già chư phật Thủ Hộ và tụng đọc tất cả các mantra này, chẳng có

một sự thay đổi đáng kể nào; tôi chẳng có bất kì các trải nghiệm huyền bí huyền diệu". Loại tỉnh ngộ do biết thực tế này thì không có trong trường hợp tu tập tâm bồ đề.

Bởi vì sự thật chứng tâm bồ đề đòi hỏi một thời kì dài tu tập, một khi bạn có trải nghiệm chút ít, điều cần thiết tối quan yếu là bạn tuyên bố công khai sự đào luyện tâm bồ đề xuyên qua các cầu nguyện thệ nguyện (Since the realization of bodhichitta requires a long period of practice, once you have slight

experience, it is vital that you affirm your cultivation of bodhichitta through aspirational prayers). Điều này cần được thực hiện với một vị đạo sư (guru) hoặc trong sự hiện diện của một biểu trưng của một vị phật. Một sự tu tập như thế có thể nâng cấp cao hơn khả năng của bạn về phát tâm bồ đề. Bằng cách thọ nhận bồ tát giới nguyện trong một nghi lễ đặc biệt, bạn tuyên bố công khai sự phát tâm bồ đề của bạn trong sự hiện diện của một vị thầy.

Phần thứ nhất của nghi lễ này là phát tâm bồ đề nguyện (generation of aspirational bodhichitta). Cái được thể hiện ở đây là bằng cách phát bản nguyện vị tha này để thành tựu trạng thái phật cho lợi lạc của tất cả các hữu

tình, bạn nghiêm trang hứa (pledge) rằng bạn sẽ không từ bỏ nó hoặc để nó thoái hoá, không những chỉ trong đời sống này, nhưng cũng cả trong các đời sống tương lai. Vì là một cam kết, có những giới nhất định để được tuân theo. Phần thứ nhì là nghi lễ thọ lãnh các giới nguyện bồ tát (ceremony for taking bodhisattva vows). Điều này sẽ được thực hiện bởi một người đã được chuẩn bị cho các giới nguyện rồi bằng cách đã tham dự giai đoạn thứ nhất.

Đã tăng trưởng lòng nhiệt thành thực hiện các hạnh bồ tát, vậy thì bạn thọ nhận các giới nguyện bồ tát. Một khi bạn đã nhận giới nguyện bồ tát, bất kể bạn thích hoặc không, bất kể nó là lạc thú hoặc không, cái được đòi hỏi là một cam kết là sẽ giữ các giới nguyện quý báu như là chính đời sống của bạn. Để hình thành thệ nguyện đó, bạn phải có sự xác quyết vững chắc như một ngọn núi; bạn đang làm một thệ nguyện rằng từ giờ trở đi bạn sẽ tuân theo các giới nguyện của bồ tát và hướng dẫn đời sống bạn theo sự đào luyện bồ tát.

Dĩ nhiên một số độc giả không là các Phật tử đang tu tập, và ngay cả giữa các Phật tử đang tu tập, một số có thể không cảm thấy bị cam kết nhận các giới nguyện bồ tát, đặc biệt là phần thứ nhì [nghi lễ hiện hành không gồm trong sách này. Chú thích của bản Anh]. Nếu bạn

cảm thấy lưỡng lự về khả năng tuân theo các giới nguyện bồ tát, kết quả tốt nhất bạn không nên làm thệ nguyện; bạn vẫn có thể phát tâm vị tha và mong ước tất cả các hữu tình có thể hạnh phúc và cầu nguyện rằng bạn có khả năng đạt toàn giác cho lợi ích của tất cả các hữu tình. Điều này sẽ là đủ; bạn sẽ đạt được phúc đức về phát tâm bồ đề, nhưng bạn không phải theo các giới nguyện. Và cũng, có it nguy hiểm hơn do vi phạm các giới nguyện. Thế nên, nếu bạn không nhận bất kì giới nguyện nào, bạn chỉ tăng trưởng tâm bồ đề nguyện. Bạn có thể là kẻ phán xét của chính bạn.

Nhiệt thành bởi trí tuệ, đại bi

Ngày nay trước hiện diện của Phật

Tôi phát tâm cầu đạt toàn giác

Cho lợi lạc tất cả hữu tình.

***

“Trong bao lâu hư không vẫn còn, trong bao lâu thế giới vẫn còn, tôi mong ước sống để trục xuất các sự khốn cùng của thế giới” (Tịch Thiên)

Chú thích

1. Bồ Đề Tâm (Phật Quang Đại Từ Điển. Thích Quảng Độ dịch. p.663, lược trích)

Phạm: bodhi-citta. Gọi đủ: A nậu đa la tam miệu tam bồ đề tâm. Cũng gọi là Vô thượng chính chân đạo ý, Vô thượng bồ đề tâm, Vô thượng đạo tâm, Vô thượng đạo ý, Vô thượng tâm, Đạo tâm, Đạo ý, Đạo niệm, Giác ý. Tức là tâm cầu Bồ đề vô thượng (cầu thành Phật). Tâm bồ đề là hạt giống sinh ra hết thảy chư Phật, là ruộng tốt nuôi lớn các pháp trong sạch. Nếu phát khởi tâm này mà tu hành tinh tiến, thì sẽ mau chóng được Bồ đề vô thượng. Cho nên biết tâm Bồ đề là chỗ bắt đầu của tất cả thệ nguyện chân chính, là gốc của Bồ đề, là chỗ dựa của đại bi và Bồ tát học. Bồ tát Đại thừa trước hết cần phải phát tâm rộng lớn, gọi là phát tâm Bồ đề, phát tâm, phát ý; mới bắt đầu phát tâm, gọi là sơ phát tâm, tân phát ý. Người cầu sinh về Tịnh độ, cũng phải phát tâm Bồ đề.

Tâm Bồ đề nhờ vào nhiều duyên mà phát khởi.

Mật giáo chủ trương phát tâm là một trong năm lần chuyển biến của chữ A, và dựa vào ba thứ tâm bồ đề: Hạnh nguyện, Thắng nghĩa, Tam ma địa trong luận Bồ đề tâm mà lập bốn loại phát tâm:

1. Tín tâm, chỉ cho tâm đối với việc cầu Vô thượng bồ đề không một mảy may ngờ vực. Vì tâm này là nền tảng của muôn hạnh nên cũng gọi là Bạch tịnh tín tâm (lòng tin trắng sạch).

2. Đại bi tâm, sau khi phát Bạch tịnh tín tâm, lại lập bốn thệ nguyện rộng lớn, tâm này cũng gọi là Hạnh nguyện tâm, Hạnh nguyện bồ đề tâm.

3. Thắng nghĩa tâm, trong các giáo pháp, chọn lựa giáo pháp chân thực. Tâm này cũng gọi là Thâm bát nhã tâm, Thắng nghĩa bồ đề tâm.

4. Đại bồ đề tâm, ngay lúc quyết định bỏ phần kém, chọn phần hơn, thì chư Phật mười phương liền hiện ở trước mặt để chứng minh, các ma thấy thế sợ mà rút lui. Đại bồ đề tâm này cũng gọi Tam ma địa bồ đề tâm.

Tuy chia ra bốn tâm như trên, nhưng vốn là một thể, cho đến lúc thành quả Phật cũng không giây phút nào rời nhau. Được như thế là nhờ tự hành hoá tha, thế gian xuất thế gian tu tam mật của chư tôn mà ra, nên gọi là Hữu tướng bồ đề tâm. Nhưng vì xưa nay vốn có tướng tức không tướng, cũng như hư không lìa tất cả tướng, nên khế hợp với Vô tướng bồ đề tâm.

2. Phát Bồ đề tâm (Kinh Hoa Nghiêm)

Này thiện nam tử! Bậc Bồ-tát phát lòng Vô-thượng Bồ-đề là:

Khởi lòng đại-bi cứu độ tất cả chúng sinh.

Khởi lòng cúng dường chư Phật, cứu cánh thừa sự.

Khởi lòng khắp cầu chính pháp, tất cả không sẻn tiếc.

Khởi lòng thú hướng rộng lớn, cầu Nhất thiết trí.

Khởi lòng đại từ vô lượng, khắp nhiếp tất cả chúng sinh.

Khởi lòng không bỏ rơi các loài hữu tình, mặc áo giáp kiên thệ để cầu bát nhã ba-la-mật.

Khởi lòng không siểm dối, vì cầu được trí như thật.

Khởi lòng thật hành như lời nói, để tu đạo Bồ tát.

Khởi lòng không dối với chư Phật, vì gìn giữ thệ nguyện lớn của tất cả Như Lai.

Khởi lòng nguyện cầu Nhất thiết trí, cùng tận kiếp vị lai giáo hoá chúng sinh không dừng nghỉ.

Bồ tát dùng những công đức Bồ-đề tâm nhiều như số bụi nhỏ cuả cõi Phật như thế, nên được sinh vào nhà Như Lai.

…

Phổ Hiền Bồ tát bảo:

Thiện nam tử! Bồ tát vì điều phục giáo hoá tất cả chúng sinh nên phát Bồ-đề tâm.

Vì trừ diệt khổ-tụ cho tất cả chúng sinh, nên phát Bồ đề tâm.

Vì đem cho tất cả chúng sinh sự an vui đầy đủ, nên phát Bồ đề tâm.

Vì dứt trừ sự ngu tối cho tất cả chúng sinh, nên phát Bồ-đề tâm.

Vì đem lại lại Phật trí cho tất cả chúng sinh, nên phát Bồ-đề tâm.

Vì cung kính cúng dường tất cả chư Phật nên phát Bồ-đề tâm.

Vì tùy thuận lời dạy Như Lai khiến chư Phật hoan hỉ, nên phát Bồ-đề tâm.

Vì muốn thấy sắc-thân tướng hảo của tất cả chư Phật, nên phát Bồ-đề tâm.

Vì muốn vào trí-tuệ rộng lớn của tất cả chư Phật, nên phát Bồ-đề tâm.

Vì muốn hiển hiện các đức: lực, vô-úy của chư Phật, nên phát Bồ-đề tâm.

3. Kinh Hoa Nghiêm. Trụ xứ của Bồ tát

Lúc bấy giờ, Bồ tát Di Lặc thâu nhiếp thần lực, bước vào lầu các, khảy móng tay rồi bảo Thiện Tài đồng tử như vầy: "Này thiện nam tử, hãy đứng dậy! Pháp tánh vốn như thế, do sự tích tụ và tập hợp của các nhân duyên nên hiện ra tướng như thế, tự tánh vốn như thế, không tự thành tựu, như mộng, như huyễn, như ảnh tượng".

Ngay khi ấy, Thiện Tài vừa nghe tiếng khảy móng tay liền dậy khỏi tam muội. Di Lặc tiếp tục: "Ông có thấy không, những thần thông biến hóa của Bồ tát, những lưu xuất năng lực của Bồ tát, sự quảng bá những nguyện và trí của Bồ tát, niềm hoan hỉ tịnh lạc của Bồ tát, những công hạnh của Bồ tát, vô số trang nghiêm cõi Phật, những thệ nguyện vô thượng của các Như lai, giải thoát bất khả tư nghị của Bồ tát, ông có thấy và theo dõi thông suốt những điều đó chăng?".

Thiện tài nói: "Bạch thánh giả, dạ có, ấy là do thần lực gia hộ của thiện tri thức. Bạch thánh giả, vậy môn giải thoát này gọi là gì?".

Di Lặc: “Môn giải thoát này gọi là Trang nghiêm tạng (vyuhagarbha) trong đó, chứa đựng, ghi nhớ, không hề quên trí tuệ về hết thảy ba nghìn thế giới (Nhập tam thế nhất thiết cảnh giới bất vong niệm trí trang nghiêm tạng). Thiện nam tử, trong môn giải thoát này lại có bất khả thuyết môn giải thoát, chỉ có Bồ tát nhất sinh mới có thể chứng đắc”.

Thiện Tài: “Bạch thánh giả, những sự trang nghiêm này rồi đi về đâu?”.

Di lặc: “Đi về chỗ đến”.

Thiện Tài: “Từ đâu đến?”.

Di Lặc: “Từ thần lực trí tuệ của Bồ tát mà đến; nương thần lực trí tuệ của bồ tát mà trụ. Không có chỗ đi, cũng không có chỗ trụ, không có tích tập, không có tăng gia, không có thường trụ, không có sở trước, không có sở y trên mặt đất hay giữa hư không.

“Này thiện nam tử; như Long vương làm mưa lũ; mưa không từ thân tuôn ra, không từ tâm tuôn ra, không có sự tích tập nào trong nó, nhưng mưa tuôn ra từ niệm lực của Long vương - và mưa tuôn khắp cả thế gian. Nó không thể nghĩ bàn.

“Này thiện nam tử, những sự trang nghiêm mà ông đã thấy cũng vậy. Không từ bên trong mà có, không từ bên ngoài mà có nhưng nó có trước mắt ông, có từ oai thần của Bồ tát, vì thiện căn mà ông đã thành tựu.

“Này thiện nam tử, như nhà huyễn thuật làm trò huyễn hóa, chúng không từ đâu đến, không đi về đâu, nhưng hiển hiện trước mắt mọi người bởi vì ma lực của chú thuật.

“Cũng vậy, này thiện nam tử, nhưng sự trang nghiêm mà ông đã thấy, chúng không từ đâu đến, không đi về đâu, không tụ tập nơi đâu; chúng hiển hiện là do Bồ tát muốn tập học trí như huyễn bất khả tư nghì, và do đại oai lực của những nguyện và trí của Bồ tát”.

Thiện Tài: “Bạch thánh giả, ngài từ đâu đến”.

Di Lặc: “Bồ tát không đến không đi, như thế mà đến; Bồ tát không bước, không dừng, như thế mà đến; không sống không chết, không ở không qua, không rời không dậy, không cầu không thủ, không nghiệp không báo; không sinh không diệt, không thường không đoạn, như thế mà đến.

“Này nữa, thiện nam tử, Bồ tát đến như vầy: đến từ chỗ đại bi, vì mong điều phục hết thảy chúng sinh khỏi

những khổ não; đến từ chỗ tịnh giới, vì muốn thọ sinh vào những nơi tùy thích; đến từ chỗ đại nguyện phải viên mãn, vì năng lực của những thệ nguyện xa kia; đến từ chỗ thần thông? vì muốn hiện thân theo sở thích chúng sinh đến từ chỗ không dao động, vì không hề lãng xa gót Phật; đến từ chỗ không thủ xả vì đi hay đến không nhọc thân và tâm; đến từ chỗ trí tuệ phương tiện vì để tùy thuận hết thảy chúng sinh; đến từ chỗ thị hiện biến hóa, vì tất cả hóa hiện đều như ảnh, như tượng.

"Như thế đó, này thiện nam tử, nhưng ông hỏi ta từ đâu đến. Này thiện nam tử, ta đến từ sinh quán xứ Ma la đề (Maladi). Đến đó để giảng pháp cho thanh niên tên Cù ba la (Gopàlaka) và hết thảy mọi người nơi sinh quán của ta tùy theo căn cơ của họ. Và cũng để đưa cha mẹ, thân quyến, Bà la môn, và mọi người vào con đường của Đại thừa..."

(D.S. Suzuki. Thiền Luận, quyển Hạ . Bản dịch Tuệ Sỹ .Trang 207-210)

PHỤ BẢN

Bản dịch Việt căn cứ chính yếu vào bản dịch Sanskrit - English:

Santideva. A Guide to the Bodhisattva Way of Life. Translated from the Sanskrit and Tibetan by Vesna A. Wallace and B. Alan Wallace. Snow Lion, 1997

Và có tham khảo bản dịch Sanskrit - English , và bản dịch Việt sau đây:

Santideva. The Bodhicaryavatara. Translated by Kate Crosby and Andrew Skilton. Oxford University Press. 1995.

Tịch Thiên . Nhập Bồ tát hạnh. Thích nữ Trí Hải. Saigon 1999.

Tịch Thiên. Con đường Bồ tát

Chương 1, 2, 3, 4 - (Bản dịch Đặng Hữu Phúc)

Chương 1. LỢI LẠC CỦA TÂM BỒ ĐỀ

Kính Lễ Đức Phật

KÍNH LỄ ĐỨC PHẬT

1. Kính lễ chư Thiện Thệ (= chư Phật), những vị có pháp thân, cùng với chư Bồ tát con của chư Thiện Thệ, và tất cả hiền giả đáng tôn kính, tôi sẽ trình bày vắn tắt một hướng dẫn về giới hạnh của chư Bồ tát con của chư Thiện Thệ hoà hợp với các kinh điển.

2. Không một điều nào nơi đây đã không được nói đến trước đây, tôi cũng không có tài viết các tụng. Thế nên tôi không tưởng tượng tôi có thể làm lợi lạc cho các người khác, và tôi viết bản này chỉ là để luyện tâm tôi.

3. Nhờ làm việc này, năng lực tín tâm của tôi làm tăng đào luyện công đức. Hơn thế nữa, nếu có một ai khác, có tính khí giống như của tôi, khảo sát bản này, nó có thể có ý nghĩa.

4. Thuận duyên để tu tập (leisures) và các cung cấp do hoàn cảnh

(endowment), đều khó mà nhận được, nay đã có được, và chúng tạo nên an sinh cho thế giới. Nếu bạn không quan tâm và nhận lấy cơ hội tốt lành này, làm cách nào cơ duyên này duyên hội trở lại?

5. Giống như ánh chớp chiếu sáng bóng tối của một đêm nhiều mây trong một sát na, cũng như thế, do năng lực của Phật, các tâm của người ta có cơ hội chớp nhoáng hướng về phúc đức.

6. Như vậy, công đức vẫn mãi mãi yếu đuối như thế, trong khi năng lực của tính xấu thì lớn lao và cực kì xấu xa. Nếu không có Tâm Bồ Đề tuyệt vời, công đức nào khác sẽ thắng được nó?

7. Chư Đại Thánh Chủ (The Lords of Sages) (= chư Phật) thiền quán qua nhiều đại kiếp đã thấy chỉ Tâm Bồ Đề là một chấp thuận hỗ trợ và tùy thuận (a blessing) mà từ đó hoan hỉ đã được tăng tiến dễ dàng và vô số vô lượng hữu tình được cứu độ.

8. Những kẻ mong muốn thắng được những khốn khổ của hiện hữu thế gian, những kẻ ước muốn trục xuất những bất hạnh, nghịch cảnh của các hữu tình, và những kẻ khao khát (trong nỗi phiền muộn vì không có) (yearn) để trải nghiệm hằng hà sa số các niềm vui không bao giờ nên buông bỏ Tâm Bồ Đề.

9. Khi Tâm Bồ Đề sinh khởi, trong một tức thời một kẻ tả tơi bị trói buộc trong nhà tù của luân hồi thì được gọi là Con của đấng Thiện Thệ và trở thành đáng tôn kính trong các thế giới của các vị trời và người.

10. Tâm Bồ Đề làm chuyển biến sắc tướng nhơ nhuốm này thành hình ảnh vô giá của viên ngọc của đấng Tối Thắng. Thế nên hãy giữ vững cam lộ diệu hảo, được gọi tên Tâm Bồ Đề, nó tác dụng làm chuyển biến hoàn toàn.

11. Những người dẫn đường duy nhất của thế giới (= chư Phật), các tâm của chư vị đều là bất khả tư nghị, đã khảo sát giá trị tuyệt vời của Tâm Bồ Đề. Bạn muốn

thoát khỏi các trạng thái hiện hữu thế gian, hãy nắm giữ vững chắc viên ngọc Tâm Bồ Đề.

12. Cũng như một cây chuối héo úa sau khi cho ra quả của nó, mỗi công đức khác cũng khuyết tàn. Nhưng cây Tâm Bồ Đề sinh ra quả mãi mãi, không héo úa, và chỉ tăng thêm tươi tốt.

13. Nhờ có sự thủ hộ (protection; gìn giữ che chở) của Tâm Bồ Đề, như do nhờ thủ hộ của một người năng lực mạnh mẽ, ngay cả sau khi phạm vào các tính xấu đáng sợ hãi, bạn tức thời thắng được các sợ hãi lớn lao. Tại sao các hữu tình vô minh không tìm kiếm nương tựa trong Tâm Bồ Đề.

14. Giống như đại hoả tai vào thời điểm hủy diệt của vũ trụ, Tâm Bồ Đề đốt cháy và tiêu hủy các tính xấu lớn trong một sát na. Ngài đại trí Di Lặc đã dạy các lợi ích không thể tính đếm được của Tâm Bồ Đề cho Thiện Tài (Sudhana) [trong kinh Hoa Nghiêm].

15. Vắn tắt, Tâm Bồ Đề này được biết là có hai loại: Tâm Bồ Đề Nguyện và Tâm Bồ Đề Hạnh (thực hành tích tập phúc tuệ tiến tới Bồ Đề).

16. Cũng như bạn tri nhận sự khác biệt giữa một người khao khát du hành và một người du hành, thế nên người

trí nhận ra sự khác biệt tương ứng giữa Tâm Bồ Đề Nguyện và Tâm Bồ Đề Hạnh.

17. Mặc dù kết quả của Tâm Bồ Đề Nguyện là vĩ đại trong luân hồi, nó vẫn không giống như trạng thái liên tục của phúc đức của Tâm Bồ Đề Hạnh.

18. Từ thời điểm bạn thọ nhận Tâm Bồ đề với thái độ không thể đảo ngược để giải thoát vô lượng các hữu tình,

19. Từ thời điểm đó, một dòng không gián đoạn của phúc đức, tương đương với bầu trời, sinh khởi liên tục ngay cả khi bạn đang ngủ hoặc bị tán loạn.

20. Chính Đức Như Lai giảng giải và chứng minh lạc của Tâm Bồ đề trong kinh "Diệu Tí thưa hỏi" (Subahuprccha; Question of Subahu) vì lợi lạc cho các hữu tình có khuynh hướng Tiểu thừa để hướng họ về Đại Thừa.

21. Một cá nhân có ý định tốt suy nghĩ, "Tôi sẽ xoá bỏ các bệnh nhức đầu cho các hữu tình", sản sinh vô lượng phúc đức.

22. Vậy nghĩ thế nào về một cá nhân mong muốn nhổ đi tất cả đau đớn không thể so sánh của mỗi hữu tình và ban cho chúng vô lượng phẩm tính tốt lành?

23. Ai có một người mẹ hoặc người cha có lòng vị tha như thế? Các vị trời, các vị thánh, hoặc các Tạo Chủ Phạm (Brahmas của đạo Hindu) sẽ có lòng vị tha như thế?

24. Nếu những hữu thể này chưa bao giờ có ước muốn đó cho chính lợi ích của họ dù ngay cả trong chiêm bao của họ, làm cách nào có khả hữu họ có ước muốn đó cho lợi lạc của các người khác?

25. Làm cách nào có thể xuất hiện trên đời viên ngọc chưa từng có và cao quý này, một kẻ có lòng mong muốn cho lợi lạc của các người khác, trong khi các người khác cũng không hề mong muốn cho chính lợi lạc của họ?

26. Làm cách nào bạn có thể đo lường phúc đức của viên ngọc của tâm, hạt giống của sự hoan hỉ của thế giới và là pháp cam lộ (= pháp vị thanh tịnh) cho sự đau khổ của thế giới?

27. Chỉ thuần có ý định vị tha là phúc đức lớn hơn cúng dường chư Phật, vậy nỗ lực cho hạnh phúc trọn vẹn của tất cả các hữu tình thì phúc đức nhiều hơn như thế nào?

28. Những người ham muốn thoát khổ chạy nhanh tới thẳng đau khổ. Với chính ham muốn cho hạnh phúc, do ngu si vô trí chúng phá hủy hạnh phúc của chính chúng dường như nó là một kẻ thù.

29. Bồ tát thoả mãn tất cả những người đang đói khát mong hạnh phúc bằng những niềm vui hoan hỉ, và loại bỏ tất cả các sầu muộn của những người bị phiền não trong nhiều cách.

30. Bồ tát trục xuất ngu si vô trí. Ở nơi nào khác có một thánh giả như thế? Ở nơi nào khác có phúc đức như thế?

31. Ngay cả bạn đền đáp một hành động tốt lành, bạn cũng được khen ngợi chút ít, như thế có thể nói gì về một bồ tát có hành động tốt đẹp dù không được thỉnh cầu.

32. Thế giới vinh danh bạn là người công đức khi bạn tặng một món quà cho một số ít người, ngay cả nếu nó chỉ thuần là sự trao tặng chớp nhoáng và bôi bác (momentary and contemptuous donation) với các thức ăn đơn sơ và giúp no được nửa ngày.

33. Nghĩ gì về bạn khi bạn mãi mãi ban cho vô số hữu tình sự thoả mãn đầy đủ tất cả các khao khát mà họ

không có, sự thoả mãn đầy đủ không cạn kiệt cho tới khi chấm dứt của các hữu thể vô biên như hư không?

34. Đức Phật đã tuyên bố, "Kẻ nào sinh tâm niệm nhơ nhuốm trong trái tim kẻ đó chống lại một ân nhân, Con của Đấng Tối Thắng, sẽ ở trong các địa ngục nhiều đại kiếp như số lượng tâm niệm nhơ nhuốm đã có". 35. Nếu tâm của bạn có xu hướng tốt lành, bạn sẽ sản sinh kết quả lớn hơn. Ngay cả khi có một ác hạnh bạo lực lớn lao chống lại chư Bồ tát Con của chư Tối Thắng, công đức của chư Bồ tát sinh khởi tức thời.

36. Tôi kính lễ các thân của những người có viên ngọc qúy báu của tâm đã sinh khởi. Tôi về nương tựa những người là các mỏ của hoan hỉ, ban hạnh phúc tới ngay cả các kẻ làm hại mình.

Chương 2. SÁM HỐI NGHIỆP TỘI

1. Để giữ gìn viên ngọc của tâm, tôi xin cúng dường tới chư Như Lai, tới viên ngọc không nhơ nhuốm của Pháp tối thắng, và tới chư Bồ tát con của chư Phật, những đại hải của các tính đức tuyệt hảo.

2. Có bao nhiêu hoa, quả, và cỏ thuốc, và có bao nhiêu viên ngọc trên thế giới, và nước trong mát,

3. Những núi ngọc, những miền đất rừng, những nơi chốn vui vẻ và tĩnh lặng, những cành leo tươi sáng trang điểm bằng các đoá hoa trang nhã, và các cây có các cành nặng chĩu quả ngọt,

4. Những hương thơm và những hương đốt, những cây thoả điều ước, những cây có ngọc, những hồ nước tô điểm với các hoa sen, những tiếng hót vui thích của các con ngỗng hoang trong thế giới của chư thiên và các cõi trời khác.

5. Những mùa màng do mọc hoang, những mùa màng do trồng trọt, và các thứ khác chúng trang điểm chư tôn đức, tất cả những thứ này đều là vô chủ và trải khắp hư không,

6. Tôi đem tới tâm và dâng tới đấng Tối Tôn của chư Thánh giả cùng với các Bồ tát con của đấng Tối Tôn. Nguyện những lễ vật đáng qúy này, chư vị đại từ bi, thương xót tôi, nhận các cúng phẩm này.

7. Tôi không có phúc đức, nên hoàn toàn nghèo khó. Tôi không có gì khác để dâng cúng các ngài. Thế nên, nguyện chư Thủ Hộ (Protectors), quan tâm tới an sinh của mọi người khác, chấp nhận cúng phẩm này, bởi năng lực của chính các ngài cho lợi lạc của tôi.

8. Tôi dâng toàn thể thân tâm tôi tới Chư Tối Thắng và chư Bồ tát con của chư Tối Thắng. Thưa chư Hữu Thể Vô Thượng, hãy chấp nhận tôi! Tôi cung kính tận tụy đem hết thân tâm phục vụ các hành hoá của chư vị.

9. Sống cách tuyệt sợ hãi về hiện hữu thế gian nhờ sự thủ hộ (=gìn giữ che chở) của chư vị, tôi sẽ phục vụ các hữu tình. Tôi sẽ hoàn toàn thắng vượt trên các nết xấu vô đạo đức trước đây của tôi, và từ nay cho tới tương lai tôi sẽ không tạo nghiệp tội nữa.

(Being free from fear of mundane existence due to your protection, I shall serve sentients beings; I shall completely transcend my earlier vices, and

henceforth I shall no sin more)

10. Trong những phòng tắm hương thơm dịu dàng, có những cột trụ mĩ lệ sáng chói với các viên ngọc, những dù lọng lấp lánh với các viên ngọc trai, và nền bằng pha lê trong suốt và lóng lánh,

11. Tôi tắm chư Như Lai và chư Bồ tát con của chư Như Lai với nhiều bình nạm các viên ngọc kì diệu và chứa hoa hương thơm trang nhã và nước, theo các bài hát và âm nhạc từ nhạc cụ.

12. Tôi lau khô các thân của chư vị với các tấm vải ướp hương thơm, tinh khiết, êm ái; tiếp đến tôi dâng chư vị các y phục màu sắc mĩ lệ và hương thơm dịu dàng.

13. Tôi trang điểm Phổ Hiền, Di Lặc, Văn Thù, Quan Thế Âm và chư vị khác với các y phục cõi trời, mềm mại, mỏng nhẹ, và màu sắc và với các viên ngọc quý nhất.

14. Với hương thơm toả một ngàn triệu thế giới, tôi thoa thân thể của chư Đại Thánh Chủ đang bừng sáng với sự rực rỡ của vàng ròng tinh khiết.

15. Tôi cúng dường chư Đại Thánh Chủ quang vinh nhất với các cụm hoa hương thơm kì diệu và trang nhã -- các hoa mạn đà la (mandarava) , các hoa sen màu lam, và các hoa khác -- và với các tràng hoa kết hợp tuyệt đẹp.

16. Tôi dâng hương chư vị với những vầng mây hân hoan của hương đốt có hương thơm toả khắp và cay. Tôi cúng dường chư vị các bữa tiệc gồm có nhiều loại thức ăn và thức uống.

17. Tôi dâng lên chư vị các đèn ngọc, đặt trên các đoá sen vàng, và tôi rải các cụm hoa đẹp trên nền nhà thoa hương thơm.

18. Tôi dâng lên chư vị có tâm từ bi các cung điện rực rỡ, hân hoan với các bài hát ca ngợi, toả sáng với các các vòng hoa ngọc trai và các bảo châu và được trang hoàng tại các lối vào trong bốn hướng.

19. Tôi mang tới tâm các lọng che của chư Đại Thánh Chủ, kết hợp tinh vi bằng châu ngọc mĩ lệ được nâng lên cao tuyệt vời với các cán bằng vàng, hình dáng trang nhã và có châu ngọc viền quanh.

20. Sau đó, nguyện các đám mây hân hoan của các cúng phẩm dâng lên cao, và các đám mây âm nhạc do nhạc cụ hợp tấu làm thích thú tất cả các hữu tình.

21. Nguyện các mưa hoa, các mưa châu ngọc, v.v… tiếp tục rơi trên tất cả các hình ảnh, các bảo tháp (reliquaries), và tất cả các châu ngọc của Pháp tối thắng.

22. Cũng như Văn Thù và chư Bồ tát cúng dường chư Tối Thắng, tôi cúng dường chư Như Lai, chư Thủ Hộ, cùng với chư Bồ tát con Phật cũng như thế.

23. Với các tán ca là các cung điệu của hải triều, tôi xưng tán chư Đại hải của Công Đức (= chư Phật). Nguyện các đám mây của các hoà điệu của các tán ca lên tới chư vị theo cùng một cách.

24. Với những đỉnh lể số lượng nhiều như các vi trần trong tất cả các Quốc độ Phật, tôi kính lễ chư Phật hiện diện trong tất cả ba thời, kính lễ Pháp, và kính lễ chư Thánh Tăng.

25. Cũng như thế, tôi kính lễ tất cả các tháp thờ Phật và các xứ an trú của Bồ tát. Tôi cũng đỉnh lễ các vị thầy và các thành tựu giả đáng ca ngợi.

26. Tôi về nương tựa nơi Phật cho tới ngày tôi giác ngộ, tôi về nương tựa Pháp và toàn thể chư Bồ tát.

27. Tôi chắp hai tay thỉnh cầu Chư Toàn Giác hiện diện khắp mười phương và chư Bồ tát đại bi.

28. Bất kì tội nào tôi, một kẻ ích kỉ xấu tính (a brute), đã phạm hoặc đã làm cho các người khác phạm trong đời này và các đời khác suốt từ luân hồi vô thủy,

29. Và bất kì sự vật gì mà tôi vui vẻ hân hoan một cách ngu si vô trí, do làm như thế nên tôi hại tôi -- tội lỗi đó tôi thành thật nói ra, thắng nó bằng sám hối.

30. Bất kì xúc phạm gì do bất kính, tôi đã phạm, với thân, ngữ, và tâm chống với Tam Bảo, chống với các người mẹ và các người cha, và chống lại các thầy tâm linh và các người khác,

31. Và bất kì các nết xấu dễ sợ nào tôi, một tội phạm, bị nhơ nhuốm với nhiều lỗi lầm, đã làm, thưa chư Đạo Sư, tôi thành thật nói ra tất cả chúng.

32. Làm cách nào tôi trốn thoát nó? Hãy cứu tôi gấp! Nguyện cái chết không lặng lẽ đến sớm với tôi trước khi các nết xấu của tôi đã biến mất [xuyên qua sám hối].

33. Tử thần không phân biệt giữa các sám hối đã được làm và đã không được làm. Kẻ khoẻ mạnh hoặc kẻ đau yếu đều không tín nhiệm tên phản bội này, vì nó giống như một cú sấm sét lớn, bất ngờ.

34. Tôi đã phạm nhiều nết xấu vì chuyện bạn bè và kẻ thù. Điều này tôi đã không nhớ ra: “Tôi phải ra đi, bỏ mọi người lại đằng sau”.

35. Các kẻ thù của tôi sẽ không ở lại, các bạn của tôi cũng sẽ không ở lại. Tôi sẽ không ở lại. Không sự vật gì sẽ ở lại.

36. Bất kì cái gì được trải nghiệm sẽ phai mờ đối với kí ức. Giống như một trải nghiệm trong một chiêm bao, mỗi sự vật đã đi qua sẽ không được thấy lại.

37. Ngay cả trong đời này, khi tôi đã đứng bên cạnh, nhiều bạn bè và kẻ thù đã ra đi, nhưng tội ghê gớm bị dẫn dụ bởi chúng vẫn còn ở lại trước mặt tôi.

38. Như vậy, tôi đã không quan tâm rằng tôi thì phù du. Do ngu si vô trí, tham và sân, tôi đã tạo tội trong nhiều cách.

39. Ngày và đêm, thời gian còn lại của đời người giảm đi không ngừng, và không tăng thêm. Vậy tôi sẽ không chết?

40. Mặc dù nằm đây trên giường và nhờ cậy vào các thân nhân, tôi một mình phải chịu đựng cảm thọ trạng thái bị cắt mất sức sống.

41. Đối với một cá nhân bị các sứ giả của Tử Thần túm bắt, thân nhân giúp được gì, và bạn bè giúp được gì? Vào thời điểm đó, chỉ một mình phúc đức là một sự thủ hộ, và tôi chưa tu tập phúc đức.

42. Thưa chư Thủ Hộ, tôi, coi thường và không ý thức về nguy hiểm này, khi đã thực hiện nhiều nết xấu do tham ái đối với đời sống thoáng qua này.

43. Bạn hoàn toàn tiều tuỵ trong khi bị dẫn ra pháp trường ngày hôm nay để bị cắt các chi. Bị phơi nắng

khô héo với khát nước và với hai mắt tội nghiệp đáng thương, bạn nhìn thế giới một cách khác hẳn.

44. Có phải khi thấy các sắc tướng kinh khiếp của các sứ giả của Tử Thần bạn bị trấn áp nhiều hơn là khi bạn bị tiêu hủy bởi cơn sốt của khủng bố và vãi các chất bài tiết làm bẩn cả thân ?

45. Thấy lâm nguy tôi liếc nhìn nhiều lần tìm kiếm sự thủ hộ trong bốn phương. Kẻ tốt nào sẽ thủ hộ tôi thoát khỏi sợ hãi lớn lao này?

46. Thấy bốn phương đều không có sự thủ hộ, tôi lại mê mờ. Tôi sẽ làm gì trong trạng thái sợ hãi lớn lao này?

47. Ngay bây giờ tôi về nương tựa chư Thủ Hộ của thế giới có năng lực vĩ đại, tới chư Tối Thắng, nỗ lực thủ hộ thế giới và xoá đi mọi nỗi sợ hãi.

48. Cũng thế, tôi dốc lòng về nương tựa Pháp do chư Phật chứng ngộ, là pháp tận diệt được nỗi sợ hãi luân hồi, và về nương tựa nơi chư Bồ tát thánh chúng.

49. Trong cơn sợ hãi run rẩy, tôi dâng thân tâm tôi lên Phổ Hiền, và do ý chí của tôi, tôi cũng dâng thân tâm lên Văn Thù.

50. Hoảng hốt, tôi bi ai cầu cứu đấng Thủ Hộ Quán Thế Âm, hành hoá của ngài lưu xuất đại bi, ngài có thể thủ hộ tôi, một kẻ tội phạm.

51. Tìm kiếm thủ hộ, tôi dốc lòng cầu khẩn Hư Không Tạng cao quý, Địa Tạng, và tất cả chư Bồ tát Đại Bi.

52. Tôi kính lễ Kim Cương Thủ (Vajri/Vajrapani), chỉ thấy hình ảnh ngài các sứ giả của Tử Thần và các hữu thể thâm độc khác hoảng hốt đào tẩu bốn phương.

53. Sau khi tôi làm ngơ lời khuyến cáo của chư Phật, trong kinh hoàng, tôi về nương tựa nơi ngài giờ đây khi tôi đối diện nỗi sợ hãi này. Xin chư Phật hãy làm biến mất nhanh chóng nỗi sợ hãi của tôi.

54. Ngay cả bạn sợ hãi một bệnh tật chóng qua, bạn sẽ không thờ ơ lời khuyên của thầy thuốc; vậy có sợ nhiều hơn khi bạn bị phiền não bởi bốn trăm lẻ bốn bệnh tật,

55. Trong các bệnh tật chỉ có một bệnh có thể hủy diệt tất cả những người sống trong châu Thiệm bộ phương Nam (Jambudvipa) và một dược phẩm đối trị nó thì không được tìm thấy trong bất kì miền nào.

56. Nếu tôi làm ngơ lời khuyến cáo của vị Thầy Thuốc Nhất Thiết Trí ngài nhổ hết mọi đau đớn, tôi thật xấu hổ tôi là một kẻ cực kì ngu si vô trí biết bao!

57. Nếu tôi đứng rất cẩn thận ngay cả trên một bờ đá dốc nhỏ, vậy làm cách nào cẩn thận nhiều hơn khi trên một vực sâu muôn thuở cả ngàn do tuần (= địa ngục A tì).

58. Thật là phi lí khi tôi sống thoải mái, không lo âu, nghĩ "Đúng thế ngày hôm nay cái chết sẽ không tới". Thời điểm khi tôi sẽ không hiện hữu là không thể tránh được.

59. Ai có thể cho tôi sự không sợ hãi? Tôi sẽ trốn thoát cách nào? Tôi chắc chắn sẽ không hiện hữu. Tại sao tâm tôi thoải mái không lo âu?

60. Giá trị gì còn ở lại với tôi từ những trải nghiệm trước kia, chúng đã bị biến mất, và tôi vẫn miệt mài trong trải nghiệm trước kia, làm ngơ các lời giáo huấn của các vị thầy tâm linh?

61. Khi buông bỏ các thân nhân và các bạn bè của tôi và thế giới này của sự sống, tôi sẽ đi riêng một mình tới một nơi khác. Tất cả các bạn bè và kẻ thù của tôi có lợi ích gì không?

62. Trong trường hợp đó, chỉ có quan tâm này là có nghĩa lí cho tôi ngày và đêm: Cách nào sẽ bảo đảm tôi

trốn thoát được đau khổ do các quy kết của bất thiện hạnh đó.

63. Bất kì nết xấu gì, bất kì hành động gì sai trái với tính tự nhiên [trong có mười bất thiện] (prakrtyavadya; natural misdeeds), và bất kì hành động gì sai trái bởi sự cấm chỉ [sai trái vì đã thọ giới cấm chỉ] (prajnapty-avadya; misdeeds by prohibihition) tôi, một kẻ ngu si vô trí, đã tích tập,

64. Bị kinh sợ đau khổ, tất cả các sai trái này tôi thành thật nói ra, đứng với hai tay chắp lại trong sự hiện diện của chư Thủ Hộ và kính lễ một lần nữa.

65. Nguyện chư Đạo sư biết về các tội lỗi của tôi cùng với trạng thái bất chính hư xấu của tôi (my iniquity). Thưa chư Thủ Hộ, tôi nguyện không phạm ác hạnh này nữa.

Chương 3. TÂM BỒ ĐỀ NGUYỆN

1. Tôi cảm thấy vui mừng trong công đức của tất cả các hữu tình, chúng làm giảm và làm dứt đau khổ của luân hồi. Nguyện những người đau khổ được cư trú trong hạnh phúc

2. Tôi cảm thấy vui mừng trong sự giải thoát của các hữu tình cách tuyệt đau khổ của luân hồi, và tôi hân hoan trong trạng thái Bồ tát và trạng thái Phật của chư Thủ Hộ (= chư Phật).

3. Tôi hân hoan trong các biểu trưng đại hải của Tâm Bồ Đề của chư đạo sư; Tâm Bồ Đề làm hài lòng và lợi lạc tất cả các hữu tình.

4. Tôi chắp hai bàn tay, thỉnh cầu chư Phật trong tất cả các phương đốt lên ánh sáng Chánh Pháp cho những kẻ lâm vào đau khổ do mê lầm.

5. Tôi chắp hai bàn tay, cung kính thỉnh cầu chư Tối Thắng muốn nhập niết bàn, các ngài có thể ở lại suốt vô lượng đại kiếp, và thế giới này có thể không ở lại trong bóng tối.

6. Tôi nguyện công đức do tôi nhận được do thực hiện tôn kính, sám hối, tùy hỉ công đức, làm giảm và làm dứt mọi đau khổ của các hữu tình.

7. Tôi nguyện là thuốc và thầy thuốc cho các người bệnh. Tôi nguyện là y tá điều dưỡng cho tới khi bệnh của chúng không bao giờ tái hiện.

8. Tôi nguyện thắng được các phiền não của đói và khát với các thức ăn thức uống nhiều như mưa tuôn.

Tôi nguyện trở thành thức ăn thức uống trong những thời gian có nạn đói.

9. Tôi nguyện là kho vô tận cho các người khốn cùng. Tôi nguyện hiện diện và giúp họ bằng nhiều cách trợ giúp.

10. Vì lợi ích hoàn thành an sinh của tất cả các hữu tình, tôi sẵn lòng từ bỏ thân thể, các thọ dụng, và tất cả các công đức của tôi trong ba thời quá khứ, hiện tại, vị lai.

11. Từ bỏ tất cả là niết bàn, và tâm tôi tìm kiếm niết bàn. Nếu tâm tôi phải từ bỏ tất cả, điều tốt hơn là tôi bố thí chúng cho tất cả hữu tình.

12. Vì lợi lạc cho tất cả hữu tình, tôi không xem thân này là lạc thú. Hãy để hữu tình đánh nó, chửi nó, và bôi bẩn nó.

13. Hãy để họ chơi đùa với thân tôi. Hãy để họ cười chê nó, và đùa bỡn nó. Nó có là gì đâu đối với tôi? Tôi đã cho họ thân này.

14. Hãy để họ nhờ tôi làm các việc sinh ra hạnh phúc của họ. Bất kì ai cầu viện tới tôi, nguyện cầu viện đó không bao giờ đem đến thất vọng (Let them have me

perform deeds that are conducive to their happiness. Whoever resorts to me, may it never be in vain).

15. Đối với những ai đã cầu viện tới tôi và có một tâm niệm giận dữ hoặc không tốt, nguyện chính cầu viện đó luôn luôn là nguyên nhân cho sự hoàn thành mọi mục đích của họ. (For those who have resorted to me and have an angry or unkind thought, may even that always be the cause for their accomplishing every goal).

16. Nguyện những ai tố cáo sai về tôi, những ai hại tôi, và những ai đùa bỡn tôi tất cả đều chia sẻ về bồ đề.

17. Tôi nguyện là người thủ hộ cho những ai không có các người thủ hộ, một người dẫn đường cho các khách lữ hành, và một chiếc thuyền, một cái cầu, và một con tàu cho những ai ước muốn qua sông.

18. Tôi nguyện là một ngọn đèn cho những ai tìm kiếm ánh sáng, một cái giường cho những ai tìm kiếm nghỉ ngơi, và là một người giúp việc cho những ai cần người giúp việc.

19. Đối với tất cả các hữu tình , tôi nguyện là viên ngọc như ý (wish-fullfilling gem), bình của duyên lành (a vase of good fortune), một thần chú linh diệu (efficacious mantra), một thuốc thần (great medication),

cây như ý, và một con bò sữa tặng điều ước (a wish-granting cow).

20. Cũng như trái đất và các nguyên tố khác (nước, lửa, không khí) đều hữu ích trong nhiều cách đối với vô lượng hữu tình cư trú khắp hư không vô tận,

21. Thế nên tôi nguyện trong nhiều cách là nguồn tài nguyên của đời sống cho các hữu tình hiện diện khắp hư không cho tới khi họ đều được giải thoát.

22. Cũng như chư Thiện Thệ thời xưa đã phát Tâm Bồ Đề, và cũng như chư vị tuân theo tu tập học giới của chư Bồ tát,

23. Thế nên tôi sẽ phát Tâm Bồ Đề vì lợi lạc của thế giới; và thế nên chính tôi sẽ thực hiện đúng đắn những tu tập này.

24. Vui mừng phát Tâm Bồ Đề trong cách này, một người thông minh nên nuôi dưỡng Tâm Bồ Đề để hoàn thành mong ước của mình.

25. Nay đời sống của tôi là quả hải của vạn đức. Phúc lành được hiện hữu cõi người. Ngày hôm nay tôi được sinh vào gia đình chư Phật. Bởi vì đó tôi là một người con của Phật.

26. Như vậy, bất kì tôi làm giờ đây phải hoà hợp với gia đình chư Bồ tát, và không giống như một nhơ nhuốm trên gia dình thanh tịnh này.

27. Cũng như một người mù có thể tìm được một viên ngọc trong đống rác, thế nên Tâm Bồ Đề sinh khởi cách nào đó trong tôi.

28. Tâm Bồ Đề là cam lộ của đời sống được sản sinh để chấm dứt cái chết trong thế giới. Nó là kho vô tận loại bỏ nghèo khó của thế giới.

29. Nó là dược phẩm tối thượng làm giảm bệnh tật của thế giới. Nó là cây để nghỉ ngơi cho các hữu tình bị kiệt sức đang lang thang trên các nẻo đường của hiện hữu thế gian.

30. Nó là cây cầu mọi thời mọi nơi (universal bridge) cho tất cả các lữ hành để vượt qua khỏi các trạng thái khốn khổ của hiện hữu. Nó là mặt trăng đang mọc của tâm làm an dịu các phiền não của thế giới.

31. Nó là mặt trời rực rỡ trục xuất bóng tối vô minh của thế giới. Nó là bơ tươi mới rút ra từ sữa Diệu Pháp.

32. Đối với đoàn khách lữ du hành trên các nẻo đường hiện hữu thế gian, và đói khát một bữa ăn của hạnh

phúc, nó là một bữa tiệc của hạnh phúc thoả mãn tất cả tân khách là các hữu tình viễn phương.

33. Ngày hôm nay tôi mời thế giới tới trạng thái Thiện Thệ và hạnh phúc tạm thời. Mong chư thiên, chư a tu la và các kẻ khác hân hoan trong sự hiện diện của tất cả chư Thủ Hộ!

Chương 4. THỰC HÀNH TÂM BỒ ĐỀ

1. Như vậy, sau khi phát Tâm Bồ Đề trong an định, Bồ tát con chư Tối Thắng phải luôn luôn nỗ lực tinh tấn không thiếu trách nhiệm trong tu học của mình.

2. Mặc dù bạn đã có cam kết, điều tốt là bạn xem xét lại nên làm hay không một việc mà bạn đã khinh suất quyết định làm, và không được xem xét chu đáo.

3. Nhưng tôi có được buông bỏ Tâm Bồ Đề Nguyện đã được khảo sát bởi chư Phật đại trí và chư Bồ tát con Phật là có vô lượng công đức, cũng như bởi chính tôi theo các khả năng tốt nhất của tôi?

4. Nếu, đã hứa như thế, tôi không thể-hiện vào hành động, vậy tôi đã dối gạt các hữu tình đó, nơi tái sinh tương lai của tôi là gì?

5. Kinh nói rằng một cá nhân chỉ nghĩ định cho đi một vật tầm thường nhưng không cho, thế nên trở thành một ngạ qủy.

6. Hơn thế rất nhiều, tôi đang dối gạt toàn thể thế giới sau khi lớn tiếng và chân thành mời toàn thế giới hạnh phúc vô thượng, tái sinh tương lai của tôi sẽ là gì?

7. Chỉ có bậc Nhất thiết trí (=Phật) nhận biết luật nhân quả bất khả tư nghị của những người ngài giải thoát ngay cả khi họ buông bỏ Tâm Bồ Đề.

8. Thế nên, đối với một Bồ tát, tội buông bỏ Tâm Bồ Đề là nặng nhất trong tất cả các tội, vì nếu Bồ tát phạm một tội như thế, Bồ tát làm phương hại an sinh của tất cả hữu tình.

9. Nếu một kẻ nào gây trở ngại cho công đức của Bồ tát, dù chỉ một sát na, cũng sẽ bị đọa ác đạo không cùng tận, bởi vì kẻ đó làm giảm thiểu an sinh của các hữu tình.

10. Xoá bỏ hoàn toàn an lạc của chỉ một hữu tình, bạn sẽ bị hủy diệt. Nhiều hơn biết bao nếu là các hữu tình cư trú trong khắp hư không?

11. Như vậy, do có năng lực của các tội đọa và năng lực của Tâm Bồ Đề, bạn loanh quanh trong luân hồi, và chậm đạt các Địa Bồ tát.

12. Thế nên, tôi nên cung kính hành động chiếu theo cam kết của tôi. Nếu tôi không nỗ lực tiến hành ngay giờ này, tôi sẽ đi từ các cõi thấp xuống các cõi thấp hơn.

13. Vô lượng chư Phật đã đi qua đây, tìm kiếm mỗi hữu tình, nhưng xuyên qua lỗi lầm của chính tôi, tôi không vào trong giáo pháp cứu độ của chư Phật.

14. Nếu nay tôi vẫn tiếp tục như thế này, như tôi hiện nay, tôi sẽ nhiều lần đến các trạng thái khốn khổ của hiện hữu, bệnh, chết, cưa cắt, hủy hoại, v.v…

15. Khi nào tôi sẽ gặp được sự xuất hiện cực kì hiếm có của Như Lai, tín tâm, hiện hữu làm người, và khả năng tu tập công đức,

16. Khoẻ mạnh, hàng ngày đủ ăn, và không có nghịch cảnh thiên tai? Đời sống thì trôi qua chớp nhoáng và dối gạt, và thân thể thì dường như là vay mượn.

17. Tôi có các hành vi như thế, chắc chắn không đạt trở lại trạng thái làm người. Khi không đạt đến một trạng

thái làm người, chỉ có nết xấu; và làm cách nào có thể có sự hỗ trợ tùy thuận.

18. Nếu tôi không làm công đức ngay cả khi tôi có khả năng làm, vậy thì tôi sẽ làm gì khi tôi bị choáng váng trọn vẹn bởi các đau khổ của các trạng thái hiện hữu khốn khổ?

19. Nếu một kẻ không làm công đức nhưng tích tập tội, thì trải qua cả ngàn triệu đại kiếp cũng không nghe đến cái tên "trạng thái hiện hữu tốt lành".

20. Thế nên, Đức Thế Tôn đã tuyên bố rằng hiện hữu làm người thì cực kì khó đạt, giống như một đầu con rùa ngoi lên chui vào được cái lỗ hổng của một cái gông trôi giạt trên đại hải mênh mông.

21. Một kẻ cư trú trong địa ngục Vô gián một đại kiếp vì hệ quả của một nết xấu tạo trong một sát na đơn biệt. Vậy có thể nói gì về một trạng thái hiện hữu tốt lành, vì tội đã được tích tập từ thời gian vô thủy?

22. Trải nghiệm xong các quả đó, kẻ đó vẫn không được giải thoát. Thế nên, trong khi trải nghiệm nó, kẻ đó tạo thêm nết xấu.

23. Khi nhận được thuận duyên như thế, nếu tôi không tu tập công đức, vậy thì không tính nhị tâm nào lớn hơn

điều này (no duplicity greater than this), và không có ngu si vô trí nào lớn hơn điều này.

24. Nếu tôi nhận định được điều này nhưng vẫn bị ngu si sa vào lười biếng, kết quả là khi tôi được mệnh lệnh bởi sứ giả của Diêm Vương (Yama), tôi sẽ ở lại lâu dài trong lo âu.

25. Lửa địa ngục không thể chịu đựng nổi sẽ thiêu đốt thân tôi một thời gian dài, và sau đó lửa của hối hận sẽ tra tấn tâm bất trị của tôi một thời gian dài.

26. Tôi đã nhận được những điều lợi lạc khó được, và dầu nhận biết điều đó, tôi bị dẫn trở lại tới cũng các địa ngục đó.

27. Tôi không có ý muốn trong chuyện này, dường như bị bùa chú. Tôi không biết tôi bị ai làm bùa chú hoặc ai cư trú trong tôi.

28. Các kẻ thù tỉ dụ tham và sân đều không có tay, chân, v.v…. Chúng cũng không dũng cảm, cũng không khôn ngoan. Làm cách nào chúng làm tôi nô lệ chúng?

29. Chúng đặt vị trí trong tâm tôi, tàn phá tôi, trong khi chúng vẫn an lập vững vàng; và tôi không nổi giận về việc tôi kiên nhẫn với tình trạng đáng xấu hổ và láo lếu này.

30. Nếu tất cả chư thiên và các con người là các kẻ thù của tôi, ngay cả vậy, chúng sẽ không thể đem tôi tới ngọn lửa của địa ngục Vô gián được.

31. Lửa địa ngục Vô gián đốt tiêu núi Tu Di đến không còn tro. Các phiền não tinh thần, các kẻ thù quyền lực mãnh liệt, trong tức thời ném tôi vào đó.

32. Về tuổi thọ của các kẻ thù khác thì không kéo dài như thế, vô thủy, vô chung như tuổi thọ của các kẻ thù của tôi, các phiền não tinh thần.

33. Mọi người trở thành có vẻ cư xử biệt đãi khi được săn sóc với lòng từ bi, nhưng khi các phiền não tinh thần này được khen ngợi, chúng gây ra đau khổ nhiều hơn nữa.

34. Làm cách nào tôi có thể sống vui sướng trong luân hồi khi những kẻ thù luôn luôn sống dai, những kẻ là nguyên nhân duy nhất của các dòng nước và các thiên tai lũ lụt, cư trú một cách không sợ hãi trong tâm tôi?

35. Làm cách nào tôi có thể sung sướng nếu các tên canh gác nhà tù luân hồi, những tên sát nhân và những tên đồ tể trong các địa ngục, v.v…vẫn ở trong cái lồng tham vẫn cư trú ở trái tim của tôi?

36. Thế nên, trong bao lâu những kẻ thù này không bị hủy diệt trước mắt tôi, tôi sẽ không buông bỏ nhiệm vụ của tôi. Những kẻ quyền quý kiêu mạn, nổi giận khi ai gây một xúc phạm nhỏ, sẽ không ngủ cho tới khi họ giết người kia.

37. Vào đỉnh cao của một trận chiến, sẵn sàng tàn sát những kẻ trong bóng tối và những kẻ là chủ thể tự nhiên với đau khổ xuyên qua cái chết, những kẻ bị phiền não với các thương tích từ vô số các cây giáo và mũi tên không quay lưng lại mà không hoàn thành mục đích của họ.

38. Vậy kết quả là gì khi tôi hăng hái hủy diệt các kẻ thù tự nhiên của tôi (si mê phiền não), chúng là nguyên nhân vĩnh cửu của tất cả các khốn khổ? Ngày hôm nay, ngay cả nếu tôi bị vây với một trăm khốn khó, tại sao tôi mỏi mệt và nản chí?

39. Nếu chúng xem các thương tích từ các kẻ thù của chúng như là các trang điểm, không có lí do hiển nhiên, chỉ do duyên hội mà có; vậy thì tại sao những đau khổ -- hiển nhiên là kẻ thù của hữu tình và của tôi -- gây khốn đốn cho tôi khi tôi tiến lên hoàn thành một mục tiêu tuyệt vời hủy diệt đau khổ lại không được xem như

là là các trang điểm? [Dịch theo Vesna A. Wallace & B. Alan Wallace]

(If they wear scars from their enemies for no reason as if they were ornaments, then why do sufferings trouble me when I am set to accomplish a great goal?)

39. Tuy không có chính nghĩa chúng biểu lộ các thương tích từ kẻ thù trên tứ chi của chúng, dường như chúng là các huân chương. Vậy thì, tại sao khi tôi nỗ lực hoàn thành Đại Chính Nghĩa, tôi lại để các đau khổ của tôi áp chế tôi? [Dịch theo Kate Crosby & Andrew Skilton]

(Without cause they display the wounds from the enemy on their limbs, as if they were decorations. Why then, when I am striving to fulfill the Great Cause, do I let my sufferings oppress me?)

40. Nếu các ngư phủ, các người hạ tiện ngoại đẳng cấp (outcasts; Skt. candalas), các nông dân, và các kẻ khác, tâm của họ chỉ thuần lo kiếm sống, chống cự các thiên tai do lạnh và nóng, vậy tại sao tôi không chịu đựng vì lợi lạc cho an lạc của thế giới?

41. Trong khi tôi đã hứa giải thoát các hữu tình xuyên qua mười phương hư không cách tuyệt các phiền não

tinh thần của họ, tôi đã không giải thoát chính tôi cách tuyệt với các phiền não tinh thần.

42. Không nhận biết các giới hạn của tôi, tôi đã hứa vào thời điểm đó, dường như tôi thì phi lí một chút. Thế nên, tôi sẽ không bao giờ bỏ cuộc chiến đấu đánh bại các phiền não tinh thần.

43. Tôi sẽ cương quyết thành công trong vấn đề này; và nhất định phản công, tôi sẽ lâm chiến, không chống gì khác nhưng chỉ chống lại các phiền não tinh thần quan liên đến sự loại bỏ các phiền não tinh thần.

44. Hãy để nội tạng của tôi thấm máu đào và đầu tôi rơi lăn lóc, nhưng không có một phương tiện nào làm tôi sẽ cúi đầu lễ các kẻ thù của tôi, các phiền não tinh thần. (Let my entrails ooze out and my head fall off, but by no means shall I bow down to my enemies, the mental afflictions).

45. Ngay cả nếu bị lưu đày, một kẻ thù có thể nhận được một trú xứ và các bộ hạ trong một nước khác từ đó hắn trở về với toàn thể sức mạnh của hắn. Nhưng kẻ thù là các phiền não tinh thần không có được con đường như thế.

46. Một khi phiền não cư trú trong tâm tôi đã bị trục xuất, nó sẽ đi đâu, và ở đâu nó sẽ nghỉ ngơi dưỡng sức và mưu định tiêu diệt tôi? Yếu đuối trong tinh thần, tôi không tiếp tục nỗ lực làm các việc khó khăn. Các phiền não tinh thần đều yếu ớt ẻo lả (frail), và con mắt trí tuệ có thể đánh bại chúng.

47. Các phiền não tinh thần không hiện hữu trong các đối tượng giác quan, cũng không trong các năng lực giác quan (căn), cũng không ở giữa hư không, cũng không ở bất kì nơi nào khác [không ở nội thân, ngoại cảnh, giữa thân và cảnh]. Vậy chúng hiện hữu ở đâu, và quấy động toàn thế giới? Đây chỉ là một huyễn tượng. Hãy giải thoát trái tim se thắt đang sợ hãi của bạn, và đào luyện sự nỗ lực phấn đấu làm các việc khó khăn vì lợi lạc cho trí tuệ. Tại sao bạn muốn tra tấn chính bạn trong các địa ngục không có lí do hiển nhiên.

48. Tư duy cẩn thận trước khi quyết định theo cách này, tôi sẽ nỗ lực áp dụng các giáo pháp như chúng đã được giải thích. Làm cách nào một cá nhân có thể được chữa hết bệnh bởi dược phẩm phục hồi sức khoẻ nếu họ lang thang xa hẳn lời khuyên của thầy thuốc?

Chương 9. TRÍ TUỆ SIÊU VIỆT

1. Đức Phật giảng dạy tất cả các tinh yếu giáo pháp vì mục đích cho trí tuệ siêu việt. Thế nên muốn chấm dứt đau khổ, bạn phải tăng trưởng trí tuệ siêu việt.

2. Chân lí này được công nhận là hai loại: chân lí quy ước thế tục và chân lí tối hậu. Tính thật tại tối hậu thì ở ngoài phạm vi của trí tuệ phân biệt. Trí tuệ phân biệt được gọi là tính thật tại quy ước thế tục.

(This truth is recognized as being of two kinds: conventional and ultimate. Ultimate reality is beyond of the intellect. The intellect is called conventional reality)

3. Quan liên tới hai chân lí, con người được thấy là hai loại: thiền gia (= có chánh định) và người bình thường. Quan điểm thế giới của các người bình thường bị thay thế do không xác thực và lỗi thời (superseded) bởi quan điểm của các thiền gia (= có chánh định).

4. Do trí tuệ phân biệt có khác nhau, trí tuệ quán chiếu của các thiền gia có chánh định bậc thấp bị thiền gia có chánh định bậc cao làm thành không xác thực, bằng các phương pháp hữu hiệu của các sự tương tợ (huyễn tượng, ảo ảnh sóng nắng, phản chiếu của thành càn thát bà,…) được cả hai bên chấp thuận (không có hiện hữu tự tính), bất kể họ mục đích chứng minh gì.

5. Các người bình thường thấy và tưởng tượng các sự vật là thật và không là huyễn. Trong phương diện này, có sự bất đồng ý kiến giữa các thiền gia có chánh định và các người bình thường.

6. Ngay cả các đối tượng của tri nhận trực tiếp (direct perception; hiện lượng) tỉ như sắc (thanh, hương, vị, xúc, pháp), đều được an lập do đồng ý chung (consensus), không phải do nhận thức giá trị chính xác (verifying cognition). Đồng ý chung đó là sai trái, vì là thoả thuận tổng quát rằng, tỉ dụ các sự vật thanh tịnh là không thanh tịnh.

7. Đấng Thủ Hộ /Đấng Gìn Giữ Che Chở dạy các sự vật (uẩn, xứ, v.v…có tính sát na sinh diệt, vô thường) để giúp mọi người lí hội thông hiểu tính không.

[Nghi vấn:] Nếu các sự vật này là sát na sinh diệt không tính cách tối hậu, nhưng chỉ tính cách quy ước thế tục, điều này là mâu thuẫn.

8. [Nhà Trung Quán:] Không có sai lầm trong chân lí quy ước thế tục của các thiền gia có chánh định. Họ thấy tính thật tại/pháp tính, trái lại người bình thường không thấy. Nói khác đi, người bình thường sẽ làm thành vô hiệu các nhận thức về phụ nữ là bất tịnh.

9. [Nghi vấn:] Làm cách nào có thể tích tập phúc đức bởi vì Đấng Tối Thắng tương tợ một huyễn tượng, trong cùng một cách nếu ngài là hiện hữu thực hữu?

[Nghi vấn:] Nếu một hữu tình tương tợ một huyễn tượng, tại sao tái sinh sau khi chết?

10. [Nhà Trung Quán:] Cả đến một huyễn tượng tồn tại kéo dài theo tập hợp các duyên của nó. Tại sao một hữu tình phải hiện hữu thực hữu chỉ thuần vì tương tục của nó tồn tại một thời gian dài?

11. [Nhà Duy Thức:] Nếu thức không hiện hữu, không có tội trong sự giết một người huyễn.

[Nhà Trung Quán:] Trái lại, khi bạn được sinh ra với huyễn tượng của tâm thức, bất thiện và phúc đức sinh khởi.

12. [Nhà Duy Thức:] Một tâm huyễn thì không khả hữu vì thần chú và các thứ tương tợ không có khả năng sản sinh tâm huyễn.

[Nhà Trung Quán:] Các huyễn tượng khác nhau sinh khởi bởi vì các duyên khác nhau. Không nơi nào một duyên đơn nhất có công năng sản sinh mọi sự vật.

13. [Nhà Duy Thức:] Nếu bạn có thể được giải thoát một cách tối hậu và mặc dầu vậy chuyển cư các cõi một cách quy ước thế tục, lúc đó ngay cả Đức Phật sẽ chuyển cư các cõi. Vậy điểm chủ yếu để theo con đường bồ tát là gì?

14. [Nhà Trung Quán:] Một huyễn tượng không chấm dứt khi các duyên của nó không bị phá hủy. Bởi vì sự bất tương tục của các duyên của nó, nó không sinh khởi ngay cả một cách quy ước thế tục.

15. [Nhà Duy Thức:] Dù là một nhận thức lầm lẫn không hiện hữu, một huyễn tượng được nhận biết xác định bởi cái gì?

15. [Yogacarin] When even a mistaken cognition does not exist, by what is an illusion ascertained?

16. [Nhà Trung Quán:] Nếu đối với ông một huyễn tượng bản thân không hiện hữu, cái gì được tri nhận? Dù cho chính nó là một phương diện của tâm, trong tính thật tại nó hiện hữu là một cái khác hẳn.

[Madhyamika:] If for you an illusion itself does not exists, what is apprehended? Even if it is an aspect of the mind itself, in reality it exists as something different]

[Tụng này 16b, trong Panjika p.187, của Prajnakaramati (Bát Nhã Thủ Huệ) đọc là: Trong tính thật tại, nó hiện hữu là một cái gì khác hẳn phương diện đối nội của tâm, nó là chủ thể nhận thức || The Panjika p.187, "In reality, it exists as something other than the inner (Skt. antara) aspect of mind, which is the apprehender (Skt. grahaka)" -- Chú thích của bản Việt]

17. [Nhà Duy Thức:] Nếu tâm chính nó là một huyễn tượng, nếu như thế cái gì được tri nhận bởi cái gì?

[Nhà Trung Quán:] Đấng Thủ Hộ của Thế giới đã khẳng định rằng tâm không tri nhận tâm. Cũng như một thanh gươm không thể cắt chính nó, cũng thế tâm không thể tri nhận tâm.

18. [Nhà Duy Thức:] Tâm chiếu sáng chính nó, cũng như một ngọn đèn chiếu sáng.

[Nhà Trung Quán:] Một ngọn đèn không chiếu sáng chính nó, vì nó không bị bóng tối che lấp.

19. [Nhà Duy Thức:] Một đối tượng màu lam không cần đến cái khác (= cái màu lam) để cho nó màu lam, trong khi pha lê lại cần. Thế nên một sự vật có thể hoặc không thể xuất hiện do sự tùy thuộc vào một sự vật khác.

20. [Nhà Trung Quán:] Màu lam của một vật màu lam thì không được xem là nguyên nhân tạo nó thành màu lam, giống như trong trường hợp pha lê không có màu lam do nhân duyên nên có màu lam. Chính màu lam có thể làm cho một vật màu lam được không?

21. [Nhà Duy Thức:] Người ta nói rằng một ngọn đèn chiếu sáng một khi điều này được nhận thức với tính biết (awareness). Nói tâm chiếu sáng một khi điều này được nhận thức với cái gì?

22. [Nhà Trung Quán:] Nếu không có người tri nhận (thì) bất kể tâm đang chiếu sáng hoặc không chiếu sáng, kết quả là chẳng có lợi ích để thảo luận điều này, cũng như thảo luận về vẻ đẹp của con gái của một phụ nữ vô sinh.

23. [Nhà Duy Thức:] Nếu tính biết tự nhận thức không hiện hữu, cách nào tâm thức được hồi tưởng?

[Nhà Trung Quán:] Sự hồi tưởng đến từ quan liên của nó tới một sự vật khác được trải nghiệm, tương tự chuyện chất độc do chuột cắn.

[Con gấu khi ngủ không hữu thức khi bị chuột cắn, nó hồi tưởng chuyện bị cắn lúc nó tỉnh dậy và cảm thấy

sưng do vết cắn nên hồi tưởng khi chất độc thâm nhập cơ thể nó].

23. [Yogacarin:] If self-cognizing awareness does not exist, how is consciousness recalled?

[Madhyamika:] Recollection comes from its relation to something else that was experienced, like a rat's poison.

24. [Nhà Duy Thức:] Tâm chiếu sáng chính nó, bởi vì tâm có các duyên khác nên tri nhận.

[Nhà Trung Quán:] Sử dụng thuốc thoa mắt thần kì có thể nhìn thấy bình châu báu trong lòng đất nhưng vẫn không nhìn thấy chính thuốc thoa.

[Theo bản văn Panjika p.192, "các duyên khác" là tâm được cung cấp các tri thức về tương lai và với các tri nhận vượt ngoài giác quan tỉ dụ tính biết về các tâm niệm của các người khác. ĐHP]

25. Cách thức trong đó sự vật được thấy, nghe, hoặc nhận thức thì không là cái bị luận bác ở đây, nhưng sự phân biệt hữu niệm hoá về hiện hữu thực hữu của nó, là nguyên nhân của đau khổ, thì bị bác bỏ ở đây.

26. Nếu bạn tưởng tượng rằng một huyễn tượng chẳng khác với tâm, cũng chẳng chẳng khác với tâm, trong

trường hợp đó nếu nó là một sự vật hiện hữu thực hữu, vậy cách nào nó có thể là chẳng khác? Nếu nó là chẳng khác, trong trường hợp đó nó không hiện hữu thực hữu.

(26. If you fancy that an illusion is neither different from the mind nor non-different, then if it is a really existing thing, how can it not be different? If it is not different, then it does not really exist ‖ then: 1. the result is, was, etc. that; 2. if that is so)

27. Cũng như huyễn tượng có thể được thấy mặc dầu nó không hiện hữu thực hữu, thế nên tâm không hiện hữu thực hữu cũng có thể được thấy với quan sát viên.

[Nhà Duy Thức:] Sinh tử luân hồi có căn bản trong tính thật tại, hoặc nếu khác nó sẽ tương tợ hư không.

28. [Nhà Trung Quán:] Cách nào một sự vật không hiện hữu có bất kì tính hữu hiệu bằng cách đặt căn cứ trên một cái gì thực hữu? Bạn đã tiếp cận tâm là một thể đơn nhất biệt lập.

29. Nếu tâm chẳng có bất kì một đối tượng được nhận thức, kết quả là tất cả các hữu tình đều sẽ là chư như lai. Như vậy, điều tốt đẹp nào đạt được khi phỏng đoán không bằng chứng chỉ có tâm hiện hữu?

30. [Nhà Duy Thức:] Ngay cả nếu công nhận tính tương tợ với huyễn tượng, làm cách nào một phiền não tinh thần chấm dứt, bởi vì ái dục với một huyễn nữ (illusory woman) sinh khởi ngay cả ở nơi kẻ kiến tạo huyễn nữ?

31. [Nhà Trung Quán:] Bởi vì kẻ kiến tạo huyễn nữ chưa xoá bỏ các tập khí của các phiền não tinh thần đối với các đối tượng của trí tuệ nên khi thấy huyễn nữ, tập khí về tính không của kẻ đó vẫn yếu kém.

32. Bằng cách làm các tập khí về tính không lớn dần, tập khí về hiện hữu bị giảm đi; và sau khi bạn quen với sự kiện không sự vật gì hiện hữu thực hữu, ngay cả quan điểm đó giảm đi.

33. [Nhà Duy Thức:] Nếu quan niệm một hiện tượng không hiện hữu thực hữu không thể được tri nhận, kết quả là, một phi-thực thể không có căn bản, làm cách nào có thể đứng trước tâm?

34. [Nhà Trung Quán:] Khi một thực thể và một phi thực thể cũng đều chẳng còn ở lại trước tâm, kết quả là, vì không có một khả hữu khác, không có các đối tượng, tâm trở thành tĩnh lặng.

35. Cũng như một viên ngọc như ý hoặc một cây như ý thoả mãn các mong cầu, cũng thế hình ảnh của Đấng Tối Thắng được thấy, bởi vì bản nguyện của ngài và các đệ tử của ngài.

36. Khi một nhà thần chú chuyên trị chất độc từ trần sau khi hoàn thành một thanh gỗ được chú nguyện, nó hoá giải các chất độc và các thứ tương tự, ngay cả một thời gian dài sau khi ông từ trần.

37. Cũng giống như thế, thanh gỗ chú nguyện của Đấng Tối Thắng, hoàn thành chiếu theo bồ tát đạo, thật hiện viên mãn tất cả các hạnh, dù cho là khi Bồ tát đã nhập niết bàn.

38. [Nhà Tiểu Thừa:] Tỏ lòng tôn kính được dâng hiến tới một sự vật không có tâm thức, cách nào có thể có kết quả được?

[Nhà Trung Quán:] Bởi vì giáo pháp dạy rằng tỏ lòng tôn kính kết quả đều như nhau bất kể ngài hiện diện hoặc ngài nhập niết bàn.

39. Theo các bản kinh, các hiệu quả của tỏ lòng tôn kính hiện hữu, bất kể phương diện quy ước thế tục hoặc phương diện tối hậu, thì có kết quả trong cùng một cách

tỏ lòng tôn kính dâng hiến tới một đức Phật hiện hữu thực hữu.

40. [Nhà Tiểu Thừa:] Giải thoát đến từ lí hội thông hiểu Bốn Chân Lí Cao Quý, vậy tri nhận tính không có mục đích gì?

[Nhà Trung Quán:] Bởi vì một bản kinh khẳng định rằng không có Giác ngộ khi không có đạo lộ này.

41. [Nhà Tiểu Thừa:] Đại Thừa thì không được chứng tỏ là xác thực.

[Nhà Trung Quán:] Kinh của bạn được chứng tỏ là xác thực theo cách nào?

[Nhà Tiểu Thừa:] Bởi vì nó được chứng tỏ là xác thực bởi cả hai bên chúng ta.

[Nhà Trung Quán:] Vậy từ khởi đầu bạn đã không chứng tỏ nó xác thực.

42. Hãy thể hiện tín thành và tôn kính với Đại Thừa như khi bạn thể hiện với Tiểu Thừa. Nếu một sự vật là đúng thực bởi vì nó được chấp thuận bởi hai bên khác nhau, vậy thì các kinh Veda và các học phái tương tự [học phái Vaisesika của triết học Nyaya] sẽ cũng là đúng thực.

43. Nếu bạn chống đối vì cho rằng các kinh điển Đại Thừa bị tranh luận, kết quả là bạn bác bỏ các kinh điển của chính bạn bởi vì các nhóm dị giáo luận bác chúng và bởi vì các người Phật giáo và các người khác luận bác các phần của các kinh điển của bạn.

44. Bạn có thể chủ trương giáo pháp có gốc rễ của nó trong a-la-hán tăng; nhưng a-la-hán tăng thì không ở trên một căn bản an lập vững chắc [do chấp thủ hiện hữu tự tính của các hiện tượng. ĐHP]. Đối với những người tâm của họ là chủ thể để chấp thủ trên hiệu hữu tự tính, thì niết bàn cũng không ở trên một căn bản an lập vững chắc.

45. Nếu phản đối của bạn là sự giải thoát đó đến từ sự loại bỏ các phiền não tinh thần, vậy thì sự giải thoát sẽ phải xảy ra tức thời sau đó. Vậy mà bạn có thể thấy năng lực của nghiệp trên những người này*, ngay dù họ không có các phiền não tinh thần.

[Panjika, p.208, những người này*: “Trong thánh giả Maudgalyayana (Mục kiền liên), thánh giả (Angulimala)]

46. Nếu bạn nghĩ rằng trong bao lâu không có ái thì không có chấp thủ trên tái sinh, vậy tại sao ái của họ, dù

cho cách tuyệt các phiền não tinh thần, có thể không hiện hữu trong trạng thái vô trí?

[Panjika p.208. "Bởi vì vô trí (ajnana; lack of knowledge) là cách tuyệt các phiền não tinh thần". Điểm chủ yếu ở đây là theo Luận Câu Xá

(Abhidharmakosa), có hai loại vô trí: phiền não và phi-phiền não (two types of delusions: afflictive and non-afflictive). Như vậy, ngài Tịch Thiên đang gợi ý cả hai ái phiền não và ái phi phiền não có thể tương tợ, và các a-la-hán thanh văn có thể là chủ thể đối với ái phi phiền não. * Chú thích bản dịch Việt]

47. Ái có nguyên nhân của nó trong thọ, và [các vị bạn xem là A-la-hán] họ có thọ. Tâm có các đối tượng tinh thần, tâm phải trụ trên một sự vật hoặc một sự vật khác.

[theo Panjika, p.209, trên một sự vật hoặc một sự vật khác quy chiếu hoặc tới Bốn Chân Lí Cao Quý, v.v…đó là các lãnh vực của tham / tham ái, hoặc tới các kết quả của thiền định trên Bốn Chân Lí Cao Quý. *Chú thích của bản dịch Việt].

48. Nếu không có thực chứng tính không, tâm thì bị chế ngự và sinh khởi trở lại, như trong vô tưởng định (asamjnisamapatti; non-cognitive

meditative equipoise). Thế nên, bạn nên thiền định trên tính không.

(Without emptiness, the mind is constrained and arises again, as in non-cognitive meditative equipoise. Therefore, one should meditate on emptiness)

[Panjika, p.209, giải thích tụng này: Không có tính không, đó là để tính không sang một bên, tâm, hoặc tâm thức, có các đối tượng tinh thần bị chế ngự bởi vòng thòng lọng của tham đối với đối tượng của nó. Mặc dầu tâm thì bất hoạt một thời gian do năng lực của chánh định (samadhi), nó sinh khởi trở lại. *Chú thích của bản dịch Việt] .

49. Nếu bạn ghi nhận tất cả các lời tương ứng với các bản kinh là các lời của Đức Phật, vậy tại sao bạn không tôn kính Đại Thừa, trong đó đa số các phần thì tương tự với các kinh của bạn?

50. Nếu toàn thể là sai bởi vì không đồng ý với một bộ kinh [Kinh Bát Nhã], tại sao không xem toàn thể là được dạy bởi đấng Tối Thắng bởi vì một bộ kinh Đại Thừa thì tương tự với các bản kinh Tiểu Thừa?

51. Ai sẽ không chấp nhận các giáo pháp mà các vị lãnh đạo như Đại Ca Diếp (Mahakasyapa) còn chưa

thấu hiểu, [để theo ý kiến bạn] chỉ bởi vì bạn không lí hội thông hiểu chúng?

52. Các bồ tát thành tựu xuyên qua cách tuyệt tham và sợ, tiếp tục ở trong luân hồi để làm các điều tốt cho các người khổ đau do vô trí. Đó là một kết quả của tính không.

53. Thế nên, không còn khả hữu nào để biện bác tính không, vậy bạn nên thiền định về tính không ngay tức thời.

54. Vì tính không là thuốc giải cho bóng tối của các che lấp phiền não và nhận thức, bạn đang mong cầu nhất thiết trí, sao không lập tức thiền định trên tính không?

55. Hãy để sợ sinh khởi với một cái gì sản sinh đau khổ. Tính không làm bình tĩnh và không sợ. Vậy tại sao nỗi sợ về tính không sinh khởi?

56. Nếu có một cái gì được gọi là 'Tôi', nỗi sợ có thể đến từ bất kì nơi nào. Nếu không có 'Tôi', sẽ có nỗi sợ của ai?

57. Răng, tóc, và móng tay không là tôi, và xương, máu, dịch nhầy, đàm dãi, mủ, hoặc bạch huyết cũng không là tôi.

58. Dầu mỡ của thân không là tôi, mồ hôi, chất béo, hoặc nội tạng cũng không là tôi. Xoang trống của nội tạng cũng không là tôi, các chất bài tiết hoặc nước tiểu cũng không là tôi.

59. Thịt không là tôi, gân cơ, sức nóng, khí cũng không là tôi. Các lỗ mở của cơ thể cũng không là tôi, bất kì cách nào, sáu thức (thức mắt, thức tai, thức mũi, thức lưỡi, thức thân, và ý thức) cũng không là tôi.

60. Nếu tính biết âm thanh là tôi, lúc đó âm thanh sẽ luôn luôn được nghe. Nhưng nếu không có đối tượng của tính biết, nó nhận thức cái gì bởi vì do cái nó nhận thức mà nó được gọi là tính biết?

61. Nếu cái không nhận thức là tính biết, một miếng gỗ sẽ là tính biết. Thế nên điều chắc chắn không có tính biết khi không có đối tượng của nó.

62. Tại sao tính biết nhận thức sắc tướng (form) nhưng lại không nghe?

[Nhà Số Luận:] Bởi vì không có âm thanh nên không có tính biết về âm thanh.

63. [Nhà Trung Quán:] Làm thế nào một cái có bản chất của nhận thức về âm thanh là nhận thức về sắc tướng? Một cá nhân có thể được xem là một người cha

[của A] và là một người con [của B], nhưng không trong phương diện tính thật tại tối hậu.

64. Bởi vì sattva (joy; hỉ), rajas (suffering; ưu), và tamas (confusion; ám) cũng chẳng phải là cha, cũng chẳng phải là con. Hơn nữa, bản chất của nó không được thấy là tương quan đến nhận thức về âm thanh.

65. Nếu sự vật đồng nhất [nhưng] có ngụy trang khác, giống như một diễn viên, người đó thì không thường hằng. Nếu người đó có các bản chất khác nhau, kết quả sự thống nhất này của người đó thì từ trước tới nay không hề có.

66. Nếu một ngụy trang khác không phải là chân thực, vậy thì hãy miêu tả sắc tướng bản chất của nó. Nếu nó là bản chất của tính biết, vậy thì nó sẽ thể hiện rằng tất cả mọi người sẽ là đồng nhất.

67. Cái có ý chí và cái không có ý chí sẽ là đồng nhất, bởi vì hiện hữu của chúng sẽ là đồng nhất. Nếu sự khác biệt là giả, vậy thì cái gì sẽ là căn bản cho sự tương tự?

68. Cái không có tính nhận thức không là "Tôi", bởi vì nó không có tâm thức, giống như tấm vải và thứ tương tự. Nếu nó có tính nhận thức bởi vì nó có tâm thức, kết quả là khi nó ngừng nhận thức về bất kì sự vật gì, nó sẽ

biến mất (=vô thường) [trong khi ngã của nhà Naiyayika là bất thức, thường hằng]

69. Nếu Ngã không là chủ thể có biến dịch, công dụng của tâm thức của nó là gì? Như vậy, điều này ám chỉ rằng hư không, không có tâm thức và không có tính hoạt động, có một Ngã.

70. [Phản đối:] Nếu không có ngã, sự liên quan giữa một hành nghiệp và kết quả của nó là điều không thể có, vì nếu tác giả của một hành nghiệp chết, ai sẽ có kết quả?

71. [Nhà Trung Quán:] Khi cả hai chúng ta đã đồng ý rằng một hành nghiệp và kết quả của nó có các căn cứ khác nhau và rằng Ngã không có ảnh hưởng trong vấn đề này, kết quả là không có điểm gì để tranh luận về điều này.

72. Cá nhân có nguyên nhân không thể được xem là được sinh ra với kết quả. Điều được tỏ rõ là sự hiện hữu của tác giả và thọ giả của các hệ quả tùy thuộc trên sự thống nhất của tương tục tâm thức của họ.

73. Tâm quá khứ hoặc tâm tương lai không phải là ‘tôi’, vì nó không hiện hữu. Nếu tâm hiện tại là ‘tôi’, kết quả là khi nó biến mất, ‘tôi’ không hiện hữu nữa.

74. Cũng như thân cây chuối khi tách thành các bẹ là không còn gì, cũng cùng một cách ‘tôi’ thì không hiện hữu khi được tìm kiếm một cách phân tích.

75. [Nghi vấn:] Nếu không hữu tình hiện hữu, có đại bi cho ai?

[Nhà Trung Quán:] Có đại bi để cho bạn thực hiện bồ tát hạnh do bị phóng chiếu xuyên qua vô trí thấy có các hữu tình tạo thiện hạnh, ác hạnh nên cần cứu độ [= do vô trí tin vào có người cứu độ, người được cứu độ thế nên nỗ lực thực hiện bồ tát hạnh]

76. [Nghi vấn:] Nếu không có hữu tình, bồ tát hạnh là của ai?

[Nhà Trung Quán:] Đúng là không có hữu tình theo chân lí tối hậu. Nỗ lực là cũng nhờ ở vô trí [theo nghĩa thế tục có người cứu độ, người được cứu độ]. Tuy nhiên, để làm giảm bớt đau khổ, bạn không làm ngơ không nghĩ đến vô trí liên quan với bồ tát hạnh của bạn như thế nào.

[bạn phải lí hội thông hiểu không có người cứu độ, người được cứu độ, tỉ dụ để giảm bớt đau khổ do đại bị ái kiến: cứu đến bao giờ mới xong;tỉ dụ thái độ người được cứu độ]

Bản dịch Việt: ý hai tụng 75, 76 cũng là:

“Xa lià chấp đoạn thường

Pháp thế gian như mộng

Trí chẳng trụ hữu vô

Mà khởi tâm đại bi

Biết nhân pháp vô ngã

Phiền não và nhĩ diệm

Thường trong sạch vô tướng

Mà khởi tâm đại bi” (Kinh Lăng già)

77. Theo bất cứ cách nào, chấp thủ vào ‘tôi’, đó là một nguyên nhân của đau khổ, gia tăng do vô trí về Ngã. Nếu đây là kết quả không thể tránh được của chấp ngã, thiền định trên tính vô ngã là điều tốt nhất.

78. Thân không phải là bàn chân, bắp chân, đùi. Cũng không phải là hông, bụng, lưng, ngực hoặc cánh tay.

79. Nó không phải là bàn tay, thân mình, hoặc nách, cũng không phải vai. Thân cũng không phải là cổ, hoặc đầu. Vậy, ở đây cái gì là thân?

80. Nếu thân này hiện hữu một cách bộ phận trong tất cả các bộ phận này, và các bộ phận của nó hiện hữu trong các bộ phận của chúng, ở đâu thân được thấy bởi chính thân?

81. Nếu thân ở vị trí trong tính toàn thể của nó trong hai bàn tay và các chi khác, sẽ có nhiều thân như số bàn tay và các chi.

82. Thân cũng không ở bên trong, cũng không ở bên ngoài. Làm thế nào thân có thể ở trong hai bàn tay và hai chi khác. Thân thì không cách biệt với hai bàn tay và các thứ. Vậy, làm thế nào nó có thể tìm thấy được?

83. Như vậy, thân không hiện hữu. Tuy nhiên, bởi vì vô trí, có cảm tưởng thân liên quan tới hai bàn tay và các thứ, bởi vì hình thể chuyên biệt của chúng, cũng như có cảm tưởng có một cá nhân khi thấy một cái trụ.

84. Trong bao lâu một tập hợp các duyên kéo dài, thân được thấy như một cá nhân. Cũng như thế, trong bao lâu nó kéo dài liên hệ với bàn tay, và v.v…thân tiếp tục được thấy trong chúng.

85. Cũng như thế, bởi vì nó là kết hợp các ngón chân, ngón chân nào sẽ là một bàn chân? Cũng áp dụng như một ngón chân, bởi vì nó là kết hợp của các khớp, và

cũng như, đối với một khớp, bởi vì sự phân chia của nó thành các bộ phận của nó.

86. Ngay cả các bộ phận có thể được chia thành các vi trần/nguyên tử, và một vi trần/nguyên tử có thể được phân chia tới các phương hướng chánh của nó. Phân chia của phương hướng chánh là hư không bởi vì nó là không có các bộ phận. Thế nên, một vi trần/nguyên tử không hiện hữu.

87. Kẻ tuệ quán nào sẽ bị tham luyến vào sắc tướng khi sắc tướng chỉ tương tợ một chiêm bao? Bởi vì thân (đàn ông /đàn bà) không hiện hữu, vậy ai là một người đàn bà và ai là một người đàn ông?

88. Nếu đau khổ hiện hữu có tự tính, tại sao nó không áp chế niềm hân hoan? Nếu thức ăn ngon lành và các thứ tương tự là một lạc thú, tại sao chúng không làm vui lòng kẻ bị sầu não và v.v…?

89. Nếu lạc thú không được trải nghiệm bởi vì nó bị yếu thế do một cái gì mạnh mẽ hơn nhiều, làm cách nào nó có thể là một cảm thọ, khi nó không có bản chất của trải nghiệm?

90. [Chống đối:] Chắc chắn có đau khổ trong trạng thái vi tế trong khi trạng thái thô sơ của nó bị chấm dứt.

[Nhà Trung Quán:] Nếu nó đơn giản là một lạc thú khác, lúc đó trạng thái vi tế đó là một trạng thái vi tế của lạc thú.

91. Nếu đau khổ không sinh khởi khi các duyên hội cho cái đối nghịch của nó sinh khởi, vậy không phải một "cảm thọ" là một khái niệm giả tạo bởi cấu trúc của tưởng?

92. Thế nên, sự phân tích này được tạo lập như là một thuốc giải cho khái niệm sai lạc đó. Bởi vì các tĩnh chỉ sinh khởi từ lĩnh vực của các cuộc điều tra đều là thực phẩm của các thiền gia chánh định.

93. Nếu có một khoảng cách giữa một năng lực giác quan (a sense-faculty; căn) và đối tượng của nó (trần), tiếp xúc giữa hai thì ở đâu? Nếu không có khoảng cách, chúng sẽ là đồng nhất. Trong trường hợp đó, cái gì sẽ tiếp xúc với cái gì?

94. Một vi trần (nguyên tử) không thể xâm nhập một vi trần khác, bởi vì nó không có không gian rỗng thông và nó có cùng kích thước như vi trần khác. Khi không có sự xâm nhập, không có sự trộn lẫn; và khi không có sự trộn lẫn, không có sự tiếp xúc.

95. Trong thực tế, chúng là các vi trần không có kích thước (vi trần không có các cực vi bốn phía và trên dưới), làm cách nào để chúng có tiếp xúc? Hãy chứng tỏ rõ ràng nếu vi trần không kích thước (the partlessness) có thể được quan sát khi có tiếp xúc?

96. Thức không có sắc tướng (form), để có tiếp xúc với thức là điều bất khả; cũng là một điều bất khả đối với một kết hợp [cơ quan giác quan và đối tượng], bởi vì thức không là một sự vật hiện hữu tự tính, như đã được điều tra trước đây.

97. Như vậy, khi không có tiếp xúc, làm cách nào cảm thọ có thể sinh khởi? Cái gì là lí do cho sự nỗ lực sử dụng cảm thọ này? Ai có thể bị tác hại bởi cái gì?

98. Nếu không có kẻ trải nghiệm cảm thọ, và nếu cảm thọ không hiện hữu, vậy thì sau khi lí hội thông hiểu tình thế này, tại sao, khát ái ơi, mi không bị tan tác?

99. Tâm có một bản chất tương tợ chiêm bao và tương tợ huyễn tượng, tâm thấy và cảm động.

100. Cái duyên hội xảy ra trước thì được nhớ lại nhưng không được trải nghiệm bởi cái sinh khởi sau. Nó không trải nghiệm chính nó, nó cũng không được trải

nghiệm bởi một cái khác.Bởi vì cảm thọ sinh khởi cùng với tâm, nó thì không được tri nhận bởi tâm.

101. Không có kẻ trải nghiệm cảm thọ (không có thọ giả). Bởi vì điều này, trong tính thật tại, không có cảm thọ. Như vậy, trong gói tập hợp vô ngã này, ai có thể bị tác hại bởi cảm thọ không thực hữu này.

102. Tâm thì không có vị trí trong các căn/năng lực cảm giác (sense faculties), cũng không trong sắc tướng (form) và các đối tượng cảm giác khác (other sense-objects), cũng không ở khoảng giữa chúng. Tâm cũng không được tìm thấy bên trong, bên ngoài, cũng không bất kì đâu khác.

103. Tâm thì không ở trong thân, cũng không bất kì nơi khác, cũng không trộn lẫn, cũng không đứng riêng một nơi nào, là bản vô, nghĩa là không hiện hữu tự tính [= không một vật / bản vô /chân như / như như]. Thế nên, các hữu tình do bản chất đều được giải thoát [= đều là niết bàn tịch tĩnh].

(That which is not in the body nor anywhere else, neither intermingled nor somewhere separate, is nothing.

Therefore, sentient beings are by nature liberated.|| Translated from Sanskrit by Vesna A. Wallace and B. Alan Wallace).

[Chú thích của bản dịch Việt * Theo Panjika, pp.245-246, của Bát Nhã Thủ Huệ (950-1030) -- tâm thì không ở trong thân cũng không ở nơi nào khác ngoài thân, tâm cũng không trộn lẫn giữa hai cái này, thân và sự vật bên ngoài, cũng không li cách với thân và hiện diện ở một nơi khác, về phương diện tối hậu là bản vô/chân như, đó là, nó không hiện hữu một cách tự tính. Nó chỉ được tượng trưng bởi cấu trúc của tưởng. Tâm luân hồi cho ấn tượng tương tự một huyễn tượng bởi vì nó chẳng có một bản chất tự tính. **Bởi vì lí do đó, các hữu tình được giải thoát do bởi bản chất, bởi vì niết bàn bản tính (prakrti-nirvana;**

natural nirvana), nó có tướng trạng của không có bản chất tự tính, thì luôn luôn hiện diện trong các dòng tâm thức của tất cả các hữu tình.]

[According the Panjika, pp.245-246, the mind that is not in the body nor somewhere else outside the body, that is neither intermingled between the two, the body and the ouside thing, nor separate from the body and present somewhere else, is ultimately nothing, that is it

does not truly exist. It is only presented by mental fabrication. The samsaric mind appears like an illusion because it lacks an intrinsic nature. For that reason, sentient beings are liberated by nature, because the natural nirvana (prakrti-nirvana), which has the characteristic of the absence of intrinsic nature, is always present in the streams of consciousness of all beings.|| A Guide to Boddhisattva Way of Life. Translated from Sanskrit and Tibetan by Vesna A. Wallace and B. Alan Wallace]

[What is not in the body nor elsewhere, neither intermingled nor separate anywhere, that is nothing. Therefore living beings are inherently liberated.|| Translated from Sanskrit by Kate Crosby and Andrew Skilton]

104. Nếu nhận thức (cognition) là có trước khi có đối tượng của nhận thức, nó sinh khởi trong sự tùy thuộc trên cái gì? Nếu nhận thức sinh khởi đồng thời với đối tượng của nhận thức, nó sinh khởi trong sự tùy thuộc trên cái gì?

105. Nếu nhận thức sinh khởi sau khi có đối tượng của nhận thức, nhận thức sẽ sinh khởi từ cái gì? Trong cách

này, điều được xác định là không hiện tượng nào bắt đầu hiện hữu.

106. [Chống đối:] Nếu đúng là các pháp vốn vô sinh, thì chân lí quy ước thế tục (xem các pháp có sinh diệt…) không hiện hữu, làm cách nào có thể có hai chân lí? Nhà Trung Quán nói chân lí quy ước thế tục hiện hữu theo một chân lí quy ước thế tục khác [tâm nhị nguyên đối đãi], vậy làm cách nào có thể có một hữu tình được giải thoát?

107. [Nhà Trung Quán:] Một hữu tình được giải thoát là một sự ý niệm hoá [chứng đắc]trong tâm của một cá nhân khác, và một hữu tình được giải thoát không hiện hữu do chân lí quy ước thế tục về hữu tình đó [do vô sở đắc]. Sau khi một sự vật được xác định chính xác, nó hiện hữu trong tính thật tại quy ước thế tục; nếu không, nó không hiện hữu trong tính thật tại quy ước thế tục.

[* Chú thích bản dịch Việt -- Đối chiếu với Kinh Kim Cương:

“Tu Bồ đề! ý ông thế nào? Như lai có chứng đắc Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác chăng? Như Lai có thuyết pháp chăng? Tu Bồ Đề đáp: Như con hiểu nghĩa của Phật nói thì chẳng có pháp nhất định gọi là Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác, cũng chẳng có pháp

nhất định cho Như Lai thuyết. Tại sao? Vì pháp của Như Lai thuyết đều chẳng thể chấp thật, chẳng thể nói là pháp, là phi pháp hay phi phi pháp.Tại sao? Vì tất cả hiền thánh đều dựa theo pháp vô vi mà nói có sai biệt .” (Bản dịch Thích Duy Lực)]

108. Cả hai, khái niệm và cái được khái niệm đều hỗ tương tùy thuộc, cũng như mỗi một phân tích đều được diễn tả bằng cách quy chiếu tới cái đã được tri nhận một cách phổ biến.

109. [Phản đối:] Nhưng nếu bạn phân tích bằng các phương pháp của sự phân tích mà chính phương pháp phân tích lại được phân tích, kết quả có một sự trở lui vô hạn, bởi vì sự phân tích đó có thể cũng được phân tích.

110. [Nhà Trung Quán:] Khi đối tượng của sự phân tích được phân tích, không một căn bản nào để phân tích còn sót lại. Vì không có một căn bản nào, nó không sinh khởi, và điều đó được gọi “niết bàn”.

111. Đối với một người cả hai sự phân tích (tâm) và đối tượng của sự phân tích (cảnh) đều hiện hữu thực hữu thì ở trong một lập trường cực kì không vững. Nếu một đối tượng hiện hữu do năng lực của nhận thức

(power of cognition), làm cách nào bạn đi tới [kết luận] sự hiện hữu thực hữu của nhận thức?

112. Nếu nhận thức hiện hữu do năng lực của đối tượng của nhận thức, làm cách nào bạn đi tới [kết luận] sự hiện hữu thực hữu của đối tượng của nhận thức? Nếu sự hiện hữu của chúng là do năng lực hỗ tương của chúng, chúng cũng không thể hiện hữu.

113. [Phản đối:] Nếu không có con thì không được gọi là cha, nếu không có cha, làm cách nào có thể được gọi là con.

[Trung Quán:] Cũng như không có con thì không có cha, tương tự, cả hai sự nhận thức (tâm) và đối tượng nhận thức (cảnh) đều không hiện hữu.

114. [Phản đối:] Chồi cây sinh khởi từ hạt giống. Hạt giống được chỉ rõ bởi chồi cây đó. Tại sao nhận thức sinh khởi từ đối tượng nhận thức lại không minh xác sự hiện hữu thực hữu của đối tượng đó của nhận thức?

115. [Nhà Trung Quán:] Hiện hữu của một hạt giống được minh xác do một nhận thức thì không giống như do chồi cây. Làm cách nào nhận thức sự hiện hữu của một nhận thức, khi nó minh xác đối tượng của nhận thức.

116. Người bình thường quan sát các nguyên nhân xuyên qua tri nhận trực tiếp, khi thấy các bộ phận của một hoa sen, tỉ dụ cọng … đều được sinh ra bởi nhiều nguyên nhân.

117. [Vấn:] Cái gì làm ra các nguyên nhân?

[Nhà Trung Quán:] Các nguyên nhân đi trước.

[Vấn:] Làm cách nào một nguyên nhân cho ra một hiệu quả?

[Nhà Trung Quán:] Bởi vì năng lực của các nguyên nhân đi trước.

118. [Nhà Chính Lí Luận - Nhà Thắng Luận (Nyaya-Vaisesika):] Tự Tại Thiên là nguyên nhân của thế giới.

[Nhà Trung Quán:] Vậy hãy giải thích Tự Tại Thiên là ai. Nếu ngài là các nguyên tố, hãy là như thế; nhưng vậy tại sao tranh giành một cái chỉ thuần là tên gọi?

119. Hơn nữa, trái đất và các nguyên tố khác không phải là một; chúng thì vô thường, bất hoạt, và không linh thánh. Chúng có thể bị bước chân đạp lên và nhơ nhuốm. Đó không là Tự Tại Thiên.

120. Hư không không là Tạo Chủ vì nó thì bất hoạt. Nó cũng không phải là Ngã, bởi vì điều đó đã bị bác bỏ.

Làm cách nào có thể miêu tả được về sự tạo lập không thể nghĩ bàn của Vị Không Thể Nghĩ Bàn?

121. Ngài mong muốn sáng tạo cái gì? Nếu [ngài mong muốn sáng tạo] một Tự Ngã, có phải là Tự Ngã đó, bản chất của trái đất và các nguyên tố khác, và Tự Tại Thiên không thường hằng? Nhận thức là do từ đối tượng của nhận thức và là không có sự khởi đầu.

122. Hạnh phúc và đau khổ là kết quả của hành động. Hãy nói, vậy thì ngài đã sáng tạo cái gì? Nếu nguyên nhân không có sự khởi đầu, làm cách nào các hiệu quả của nó có một sự khởi đầu?

123. Nếu ngài không tùy thuộc bất kì một sự vật gì khác, tại sao ngài không tạo lập liên tục? Không có bất kì thứ gì không được tạo lập bởi ngài, như thế ngài sẽ tùy thuộc vào cái gì?

124. Nếu Tự Tại Thiên tùy thuộc vào một tập hợp các duyên, kết quả là ngài không là nguyên nhân. Ngài không thể tự kềm chế không sáng tạo khi có một tập hợp các duyên, ngài cũng không thể sáng tạo khi không có tập hợp các duyên.

125. Nếu Tự Tại Thiên sáng tạo mà không có ham muốn sáng tạo, kết quả là ngài thì tùy thuộc vào một sự

vật khác với ngài. Ngay cả nếu ngài ham muốn sáng tạo, ngài tùy thuộc vào ham muốn đó. Toàn năng của Tạo Chủ là từ ở đâu?

126. Những người chủ trương các vi trần (nguyên tử) thì thường hằng đã bị luận bác trước đây. Các nhà Số Luận (Samkhyas) xem chất thể tối sơ (primal substance) là nguyên nhân thường hằng của thế giới:

127. Các thành tố của vũ trụ -- sattva, rajas, và tamas (hỉ, ưu, và ám) -- vẫn ở trạng thái quân bình, được gọi là chất thể tối sơ. Vũ trụ được giải thích bởi sự mất quân bình của chúng.

128. Một sự vật đơn nhất có ba bản chất là phi lí, thế nên nó không hiện hữu. Tương tự, các thành tố vũ trụ không hiện hữu, vì mỗi thành tố sẽ gồm ba thành tố.

129. Trong khi ba thành tố này phi hiện hữu, [nhưng ông xem là chúng hiển lộ thành vạn hữu], sự hiện hữu của âm thanh và các đối tượng giác quan khác [có ba đức hỉ, ưu, và ám] là bất khả. Thêm nữa, các sự vật vô tình-thức như tấm vải, v.v… có ba đức hỉ, ưu, và ám cũng là điều bất khả.

130. Nếu ông tranh luận các sự vật có bản chất của các nguyên nhân, có phải các sự vật đã không được phân

tích? Đối với ông, hỉ, ưu, ám đều là nguyên nhân, nhưng [chúng ta thấy] tấm vải, v.v… đều không là một kết quả của nguyên nhân đó.

131. Hạnh phúc và các cảm thọ khác có thể do từ các sự vật tỉ dụ tấm vải, nhưng trong khi không có chúng, sẽ không có hạnh phúc và các cảm thọ khác. Hạnh phúc và các cảm thọ khác chẳng bao giờ được thấy thường hằng.

132. Nếu các hiển lộ của hạnh phúc hiện hữu thực hữu, tại sao cảm thọ này không được nhận thức [liên tục, vì nó thường hằng]? Nếu ông nói nó trở thành vi tế, làm cách nào nó là thô và vi tế?

133. [Chống đối:] Nó thì vi tế do rời khỏi trạng thái thô của nó. Sự thô và sự vi tế của nó là vô thường.

[Nhà Trung Quán:] [Chúng là vô thường] Tại sao ông không xem mọi sự vật là vô thường, cũng trong cách đó?

134. Nếu trạng thái thô không khác với hạnh phúc, vậy thì sự vô thường của hạnh phúc là hiển nhiên. Nếu ông nghĩ rằng một sự vật phi hiện hữu không sinh khởi bởi vì nó không có một sự hiện hữu bất kì gì cả, kết quả là

ông đã chấp thuận, dù trái ý muốn của ông, sự sinh khởi của một sự vật hiển lộ mà nó đã là phi hiện hữu.

135. Nếu ông chấp nhận rằng hiệu quả thì hiện diện trong nguyên nhân , vậy thì một kẻ ăn thức ăn sẽ là đang ăn phân, và hạt cây bông vải sẽ được mua với giá tiền một tấm vải và sẽ được mặc như là quần áo.

136. Nếu ông biện luận rằng người bình thường không thấy điều này bởi vì ngu si vô trí, nhưng điều này cũng đúng cho cả [Kapila, thầy của ông] kẻ nhận biết tính thật tại.

137. Ngay cả người bình thường nhận biết điều đó. Tại sao họ không thấy nó? Nếu ông biện luận rằng người bình thường không có nhận thức giá trị chính xác, vậy thì tri nhận của họ về sự vật hiển lộ là sai.

138. [Nhà Số Luận:] Nếu nhận thức giá trị chính xác không là nhận thức giá trị chính xác, vậy thì không phải là nó được xác định một cách dối gạt sao? Trong tính thật tại, tính không của các hiện tượng thì không được xác định xuyên qua nhận thức giá trị chính xác đó.

139. [Nhà Trung Quán:] Nếu không tìm kiếm khám phá một sự vật được tưởng tượng, sự phi hiện hữu của

nó thì không được nhận biết. Thế nên, nếu một sự vật là dối gạt, sự phi hiện hữu của nó hiển nhiên là dối gạt.

140. Như vậy, khi trong một chiêm bao, một đứa con trai đã chết, tâm niệm "Nó không hiện hữu" ngăn ngừa trước sự sinh khởi của tâm niệm về sự hiện hữu của nó, và điều đó cũng là hư giả.

141. Thế nên, với sự phân tích này, không sự vật nào hiện hữu không có một nguyên nhân, nó cũng không được bao hàm trong các duyên cá biệt hoặc các duyên nguyên nhân kết hợp.

142. Không sự vật nào đến từ một sự vật khác, không sự vật nào trụ lại, và không sự vật nào đi. Sự khác biệt giữa một huyễn tượng và cái mà người ngu xem là thật là gì?

143. Hãy khảo sát điều này: Cái được tạo lập do huyễn tượng và cái được tạo lập do các nguyên nhân, chúng đến từ đâu và chúng đi đâu?

144. Làm cách nào có thể có hiện hữu thực hữu trong một sự vật giả tạo, giống như một phản chiếu, nó được tri nhận chỉ trong nối kết với một sự vật khác và không được tri nhận trong sự không nối kết của nó?

145. Đối với một sự vật hiện hữu rồi, nó cần gì đến một nguyên nhân? Nếu một sự vật không hiện hữu, nó cần gì đến một nguyên nhân?

146. Một sự vật không hiện hữu sẽ không là chủ thể để thay đổi, ngay cả với hàng triệu nguyên nhân. Làm cách nào một sự vật trong trạng thái đó có thể hiện hữu? Cái gì khác có thể đi vào trạng thái hiện hữu?

147. Nếu một sự vật không là một sự vật hiện hữu vào thời gian nó là một sự vật phi hiện hữu, [vậy] khi nào một sự vật hiện hữu trở thành hiện hữu. Vì sự vật phi hiện hữu sẽ không biến mất cho tới khi sự vật hiện hữu chưa được sinh.

148. Khi một sự vật phi hiện hữu chưa biến mất, không có cơ hội cho một sự vật hiện hữu. Một sự vật hiện hữu không trở thành phi hiện hữu vì như thế nó sẽ có hai bản chất.

149. Như vậy, chẳng có diệt tận, cũng chẳng có đi vào hiện hữu vào bất kì thời gian nào. Thế nên toàn thể vũ trụ này không sinh khởi hoặc diệt tận.

150. Các trạng thái của hiện hữu đều giống như các chiêm bao; trên sự phân tích, chúng thì tương tự các cây

chuối. Trong tính thật tại, không có sự khác biệt giữa những người đạt niết bàn và những người không.

151. Khi tất cả các hiện tượng đều rỗng thông không có hiện hữu tự tính, cái gì có thể được và cái gì có thể mất? Ai sẽ được vinh danh hoặc sẽ bị khinh miệt bởi ai?

152. Từ nơi nào hạnh phúc hoặc đau khổ đến? Cái gì là vui và cái gì là buồn ? Khi điều tra về bản chất tối hậu của nó, cái gì đang khát ái và cái đó đang khát ái về cái gì?

153. Do sự điều tra, thế giới của các hữu tình là gì, và ai sẽ chết một cách thực hữu nơi đây? Ai sẽ ở đó và ai đã ở đó? Ai là một thân nhân, và ai là bạn của ai?

154. Mong ước những kẻ ngu si giống như tôi nhận thức được mỗi mỗi sự vật giống như hư không. Họ cuồng nộ với phương tiện tranh luận và hoan hỉ với cảm giác hân hoan chiến thắng.

155. Tìm kiếm hạnh phúc riêng của chúng với các ác hạnh, chúng sống một cách khốn khổ với nỗi đau thương, vất vả, tuyệt vọng, và cắt và đâm lẫn nhau.

156. Sau nhiều lần tái sinh vào các trạng thái hiện hữu phúc đức và trở thành quen thuộc với các lạc thú tái

diễn, chúng chết và rơi vào các trạng thái hiện hữu khốn khổ trong lo sợ lâu dài và ghê gớm.

157. Có nhiều vực sâu trong hiện hữu thế gian, nhưng không có chân lí về tính không ở đó. Có sự xung khắc hỗ tương giữa vô minh [chấp thủ thực hữu] và thông hiểu tính thật tại [pháp tính]. Tính thật tại không thể là giống như điều này [hiện hữu thực hữu].

158. Có các đại hải bất khả so sánh, đầy bạo lực, và không biên giới của đau khổ. Năng lực thì hiếm có ở đó; và tuổi thọ thì ngắn ở đó.

159. Ở đó, vận dụng phương tiện các nghề nghiệp để sống lâu và khoẻ mạnh, trong đói khát, mệt nhọc, và mòn mỏi, trong giấc ngủ và các tai biến bất hạnh, và trong các giao tiếp vô bổ với các người ngu si.

160. Cuộc đời trôi qua mau chóng và không đạt kết quả mong cầu. Ở đó thật là khó phân biệt được thiện hạnh và ác hạnh. Ở đó làm cách nào có một cách để ngăn trước được các tán loạn do thói quen?

161. Cũng ở đó, Ma [Ma phiền não] cố gắng ném chúng vào các trạng thái thiểu não tang thương. Ở đó bởi vì có quá nhiều đạo lộ sai lầm, nên khó vượt qua được sự hoài nghi.

162. Các thuận duyên cho tu tập (leisure) thì khó mà có trở lại. Sự xuất hiện của Phật là cực kì hiếm có. Sự tràn ngập phiền não tinh thần thì khó lòng ngăn trở. Than ôi đau khổ tiếp nối mãi.

163. Ôi, đáng thương quá những hữu tình trôi giạt trong dòng nước lũ đau khổ, những kẻ khốn khổ trong lối sống này, vẫn không nhận định được tình trạng thiểu não tang thương của họ.

164. Hoàn toàn giống như kẻ [tu khổ hạnh tịnh hoá cơ thể] dìm mình vào trong nước nhiều lần nhưng lại đi vào trong lửa nhiều lần, như thế chúng xem chúng có phúc lành, mặc dầu chúng cực kì khốn khổ.

165. Vì họ sống như thế này, giả vờ rằng họ không là chủ thể đối với già và chết, khi các tai biến bất hạnh đến, với cái chết đi đầu [nên trước nhất họ bị giết chết và kết quả là họ rơi xuống các trạng thái hiện hữu khốn khổ].

166. Như vậy, khi nào tôi có thể cung cấp các cứu độ cho những kẻ bị ngọn lửa đau khổ hành hạ, với các hiến tặng hạnh phúc phóng thẳng từ các đám mây phúc đức của tôi?

167. Khi nào tôi sẽ một cách cung kính giảng dạy tính không và sự tích tập phúc đức -- trong các phương diện của chân lí quy ước thế tục và không có sự cụ thể hoá (= chấp thật) -- tới những kẻ tri kiến bị cụ thể hoá (= chấp thật)?

CHÚ THÍCH

1. Thiện Thệ: Trong 10 hiệu của Phật thì thứ nhất là Như Lai, thứ 5 là Thiện Thệ. Như lai nghĩa nương theo đạo như thực, khéo đến thế giới Sa bà này; Thiện thệ nghĩa là thực sự đến bờ bến kia, không còn lui lại biển sinh tử nữa. Hai từ Như lai và Thiện thệ được sử dụng để nêu tỏ cái đức đi, đến tự tại của chư Phật. (Phật Quang Đại Từ Điển .

p.5840)

2. Thiện thệ (Sugata): Prajnakaramati trong Panjika, p.1 , định nghĩa chư Thiện thệ trong bốn cách:

(1) là các vị đã xoá bỏ các sự che lấp của các phiền não tinh thần

(klesyadyavaraprahanam gatah)

(2) là các vị đã thực chứng tính vô ngã của tất cả các hiện tượng (prasatam sarva -dharma-nihsvabhavata-tattvam gata

adhigatah)

(3) là các vị đã đi, không trở lại một lần nào (apunaavrttya gatah) bởi vì các vị hoàn toàn xóa sạchvô minh (avidya; spiritual ignorance) là hạt giống chấp thủ "tôi" (ahamkara), và bởi sự xoá bỏ vô minh chư Thiện Thệ khác biệt hẳn với các vị Nhập Lưu/ Dự Lưu (srotapanna; Stream-enterers; tu đà hoàn), các vị Nhất lai (sakrdagamin; Once-returners; tư đà hàm), và các Bồ tát;

(4) và các vị đã đạt đến sự xoá bỏ hoàn toàn các tập khí nghiệp (vasana; karmic imprint) không còn bất kì dư báo nào (without any remainder), và do nhờ trạng thái viễn li trọn vẹn này, chư Thiện Thệ khác biệt hẳn các vị Bất Hoàn (anagamin; Non-returners; a na hàm), các Thanh Văn (sravakas), và các vị Độc Giác (Pratyekabuddhas).

3. phúc đức (Skt. punya; Tibetan: bsod nams; merit) được quý mến sâu rộng trong Phật giáo là một sự vật được tích tập trong giòng tâm (mind-stream) của bạn trong trạng thái là kết quả của các hành hoạt công đức,

và nó thì bị giảm bớt bởi các hành động phi công đức tỉ dụ các hành tác ác ý, tà tâm. Nó là suối nguồn của an lạc trong luân hồi, và sự tích tập của nó là một yếu tố cần thiết trong mục đích đạt niết bàn. Như vậy, nó có ý nghĩa của "năng lực tâm linh", cộng thêm vào "phúc đức" (merit) và "công đức" (virtue).

4. Chương 1, tụng 25: theo Panjika , p.15 thì "viên ngọc chưa từng có và cao quý này" là quy chỉ một hữu tình.

5. Chương 1, tụng 34: theo Panjika, p.18, một nguồn của trích dẫn này là: Gunaratnasamuccaya; Công đức bảo tích tinh yếu)

6. Chương 2, tụng 1: theo Panjika, p. 12, viên ngọc của Pháp tối thượng là tướng trạng của kinh điển và các thực chứng tâm linh (agamadhigama-laksana).

7. Chú thích của bản Anh. Trong toàn tác phẩm này, ngài Tịch Thiên nói về "Skt. papa" (Tibetan: sdig pa), (nghiệp tội/tội nghiệp); Các độc giả Tây Phương hiện đại thường bác bỏ sự giới thiệu từ ngữ SIN (tội) vào các bản dịch Phật giáo trên các căn cứ là nó chất chứa nặng nề thêm các sai biệt hình bóng thần học và tâm lí học từ lịch sử các tôn giáo và xã hội Tây Phương. Họ tranh biện, từ ngữ này thì liên kết sít sao với sự thưởng

phạt/ sự phán xét thần thánh, sự có tội, và sự sợ hãi, nó nên cùng được tránh sử dụng trong các bài viết Phật giáo.

Trong bản dịch này chúng tôi [dịch giả bản Anh] dịch thuật ngữ Skt. papa thành cả hai: sin (nghiệp tội/tội nghiệp) và vice (nết xấu/ tính xấu…). Mặc dầu cũng có thể dịch là misdeed, fault, offence, transgression, hoặc wrongdoing (hành tác sai trái, lỗi lầm, vi phạm…) nhưng không từ ngữ nào theo sát ý niệm Phật giáo mà Tịch Thiên phân biệt giữa các thuật ngữ papa (nghiệp tội), apatti (tội đọa), và dosa (fault, tội lỗi; bane, tai họa) trong hai tác phẩm của ngài, Con đường Bồ tát và Đại thừa tập Bồ tát học luận. Trong khi Skt. papa quy chỉ về mọi hành nghiệp phi công đức (akusala-karma; non-virtuous deed), Skt. apatti (tội đọa) chỉ quy chỉ vào các tội đọa (downfalls) do sai trái vượt khỏi các giới điều (transgression of precepts); và Skt. dosa quy chỉ các nhóm lỗi lầm rộng hơn, gồm cả các tính nết làm thiệt hại và không chỉ là các hành tác phi công đức. Như vậy các thuật ngữ vi phạm (offence), sai trái với các giới điều (transgression), và lỗi lầm (fault) không có cùng nghĩa như Skt. papa. Từ Anh ngữ misdeed và wrong doing (hành tác sai trái) có nghĩa tương đối hợp lí với nghĩa của papa, nhưng hãy quan tâm ngài Tịch Thiên nhấn mạnh vào tiến trình sám hối (confessing) và

tịnh hoá (purifying) papa để tránh các hệ quả thảm hại/thảm khốc của nó (its dire consequences), tỉ dụ tái sinh trong địa ngục, từ ngữ Anh ngữ thông dụng SIN có vẻ tương ứng sít sao nhất với thuật ngữ papa (tội nghiệp/ nghiệp tội) của tiếng Phạn.

8. Skt. papa (nghiệp tội) nguyên văn -- cái gì đem bạn xuống thấp. Skt. punya (phúc đức) đối nghĩa với Skt.papa. Punya cái gì đem bạn lên cao. Nó là công đức hay phúc đức tinh thần. Phúc đức dẫn đến hạnh phúc. Nghiệp tội dẫn đến đau khổ.

9. Chương 2, tụng15, theo Panjika, p.26, hoa mạn đà la là một loại hoa được tìm thấy ở cõi của chư thiên.

10. Chương 2, tụng 13, tụng 22 -- theo Panjika, p. 28" Chư tối tôn giữa chư Thủ Hộ của thế giới, Văn Thù, Phổ Hiền, và Di Lặc, chư Bồ tát đều là chư vị đại sư của của mười Địa (dasa-bhumi)

11. Chương 2, tụng 25, -- theo Panjika, p. 28, tuyên bố các tháp thờ (Skt. caitya; shrines) quy chỉ các tháp thờ Phật (Skt. stupas), trong có xá lợi hoặc không, và "các nơi an trú" (resting-places), quy chỉ các nơi Phật đản sinh, xuất gia, thành đạo, nhập niết bàn, như được thuật trong các kí mục Kinh Bản sinh (Jataka), Kinh Thí dụ (Avadana).

12. Chương 2, tụng 26 -- theo Panjika, p. 29, giải thích rằng về nương tựa nơi (going for refuge) nghĩa là tuân giữ các mệnh lệnh của quy y đó, nghĩa là không làm sai trái vượt khỏi các mệnh lệnh của vị mà bạn quy y.

13. Chương 4, tụng 47 -- theo Panjika, p.47, "Đây chỉ là một huyễn tượng", vì lí do này (hence), trên quy kết về không có một gốc rễ, [các phiền não tinh thần] đều rỗng thông trong bản chất và ngoại lai / khách trần (Skt. agantuka;

adventitious).

Lời cuối:

Thưa quý độc giả,

Bản dịch pháp thoại của Đức Đạt Lai Lạt Ma "Tu tập trí tuệ siêu việt theo con đường Bồ tát của Tịch Thiên" đến đây là hoàn tất.

Về các sai lạc của bản dịch, người dịch mong độc giả từ bi chỉ giáo, hoan hỉ thư về phucdang143@hotmail.com

Chân thành cảm tạ thuvienhoasen.org

và

hoagiacngo.com đã đăng bản dịch này.

Xin ghi nhớ đoá hoa lòng của

hoagiacngo.com giúp hữu tình và người dịch vui về mãi mãi với tính Bản Phật Phổ Hiền:

“Ra đi khắp bốn phương trời

Tìm ai mỏi gót muôn đời còn xa

Ta về gặp lại tình ta

Dấu chân viễn mộng chỉ là phù vân”

(Thiền sư Viên Minh. PHÙ VÂN)

Mong độc giả và người dịch đều có các thuận duyên thân tâm, tinh tấn tu học theo con đường Bồ tát.

“Hè đi quẩy gánh nắng theo

Thu về bước nhẹ heo heo núi rừng

Kìa Đông rảo bước sau lưng

Cây khô trẩy gánh tưng bừng hoa Xuân” (TP)

***

Kính thư

Đặng Hữu Phúc (Sydney - Australia -- tháng 12 / 2013)