TẬP SAN NGHIÊN CỨU PHẬT HỌC

PHÁP LUÂN

Số 10

Xuân Canh dần – 2010 – PL. 2553

3. Tuệ Sỹ ► *Tư Liệu Nghiên Cứu Câu-xá.*

49. Nguyễn Tiên Yên ► *Trung Luận Kệ Tụng – Nguyên Điển Thí Dịch.*

61. Thích Thái Hòa ► *Giới Thiệu Kinh Kim Cang Tam Muội (tiếp theo).*

86. Thích Phước An ► *Buddhaghosa & Lev Tolstoy, Những Người Đi Tìm…*

107. Mai Thị Thơm ► *Hoa Nghiêm, Suối Nguồn Văn Hóa Phật Giáo Thời Trần (tiếp theo).*

118. Từ Niệm ► *Hoang Vu. - Thơ*

119. Pháp Thường ► *Tôi và "Những Bước Chân Nhẹ Nhàng Trở Về Sự Im Lặng"*

141. Nhuận Triều Minh ► *Đời Lữ Khách…*

149. Thích Nguyên Chứng ► *Giới Thiệu Tạp A-hàm.*

Hình bìa: ảnh minh họa trong sách "*Buddhism, the Illustrated Guide*" của Kevin Trainor, general editor, Oxford.

Tư liệu nghiên cứu Câu-xá

TUỆ SỸ

Giới thiệu.-

Sinh vật, là một tổ chức có sự sống được tạo thành bởi một hay nhiều bộ phận có chức năng phản ứng đối với các kích thích từ ngoại giới, tiếp thu các yếu tố từ ngoại giới để chuyển hóa thành năng lượng duy trì sự sống, phòng hộ và phát triển. Những chức năng này được thực hiện bởi các bộ phận mà thuật ngữ Phật học Sanskrit gọi là *indriya*: căn.

Căn cứ trên tình trạng sở hữu bao nhiêu căn mà các sinh vật được phân chia thành các cấp bậc khác nhau trong chuỗi tiến hóa. Sinh vật hạ đẳng, tồn tại trong Dục giới, chỉ tồn tại với hai căn, là mạng căn (*jīva-indriya*) và thân căn (*kāya-indriya*).

Thân căn là một tổ chức hợp thành bởi các nguyên tố vật chất bao gồm bốn đặc tính (*catvāri mahābhūtāni*: bốn đại chủng) là khối lượng, hấp lực, nhiệt độ và vận động. Đặc tính của các nguyên tố nội giới hợp thành thân căn này không khác với các đặc tính của các nguyên tố ngoại giới hợp thành các vật thể vật chất. Chúng khác nhau ở chỗ, các yếu tố nội giới khi hợp thành một tổ chức mà từ trên đó mạng căn xuất hiện. Cho đến khi sự kết hợp của các yếu tố này tan rã, thân căn theo đó bị hủy, bấy giờ trạng thái chết xuất hiện. Trong nhận thức thông tục, hay trong nhiều tín ngưỡng tôn giáo, mạng căn này được hiểu là linh hồn (*jīva*). Khi linh hồn còn tồn tại trong thân thì sinh vật còn sống; khi linh hồn tách rời thân để đi đến một nơi nào đó bấy giờ thân trở thành xác chết.

Kinh Phật nói, tất cả sinh vật là tổ chức tồn tại bằng dưỡng chất (*āhāra*: thực). Nói theo ngôn ngữ thông tục, những dưỡng chất là các nguồn thực phẩm được tiếp thu từ ngoại giới thông qua các căn. Có loại dưỡng chất khi được tiếp thu vào nội giới phải được chuyển hóa để thành năng lượng cần thiết cho sự duy trì trạng thái cân bằng hòa điệu và phát triển các yếu tố của tổ chức nội giới như các loại thức ăn và thức uống có nguồn gốc từ thực vật, động vật, hay các chất vô cơ (*kavaḍiṅkāra-āhāraḥ*: đoàn thực). Thêm nữa, còn có loại dưỡng chất

trực tiếp điều tiết trạng thái cân bằng các yếu tố nội giới của tổ chức để duy trì và phát triển sự sống, như ánh sáng, nhiệt độ. v.v. (*sparśa-āhāraḥ*: xúc thực).

Các sinh vật cao cấp trong Dục giới, như loài người, bắt đầu sự sống cũng chỉ với hai căn, mạng và thân căn. Các căn khác phát triển dần cho đến khi xuất thai thì có đủ năm căn. Căn thứ sáu, ý căn, chỉ phát triển tùy theo hoạt động của năm căn kia. Khi căn thứ sáu phát triển đến một mức nhất định, ý thức mới có thể y trên đó để hoạt động. Các cơ quan cần thiết cho hoạt động hướng thiện được phát triển tùy theo môi trường hoạt động của ý thức, dưới sự chi phối của môi trường, ảnh hưởng của xã hội; đó là năm thiện căn. Nó là một hệ thống bao gồm năm cơ quan.

Để phát triển cao hơn nữa thành các căn vô lậu, như tổ chức tồn tại nơi các Thánh giả để quán sát các Thánh đế và định hướng Niết-bàn, nhiều cơ quan tổ hợp thành hệ thống, trong đó chủ yếu gồm chín cơ quan cùng hợp tác: ý, hỷ, lạc, xả và năm thiện căn.

Loài người trong thời đại kiếp sơ xuất hiện chỉ với hai căn, thân và mạng. Trong quá trình phát triển, các căn phát triển dần song song với sự phát triển của các chủng loại vật chất được tiếp thu làm dưỡng chất; cho đến một giai đoạn nhất định, hai căn nữ và nam xuất hiện, bấy giờ mới có sự phân biệt tính phái.

Để hiểu rõ bản chất, cũng như sự cấu tạo và hoạt động của các căn, hay các cơ quan tổ chức thành sự sống này, được giới thiệu sau đây là đoạn dịch Việt trích từ luận Câu-xá, phẩm thứ hai: "Phân biệt căn".

Bản dịch Việt được thực hiện bởi Nhóm Phiên dịch Phạn Tạng, dựa trên bản Hán dịch của Huyền Trang, *A-tì-đạt-ma Câu-xá luận*, quyển 3, Đại chánh 29, số hiệu 1558, tr. 13b11-18b8; đối chiếu với bản Sanskrit hiện hành *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, tổng biên tập GS. Anantalal Thakur, Giám đốc Viện nghiên cứu K.P. Jayaswal, Patna, xuất bản K.P. Jayaswal Research Institute Patna, 1975, phần đầu của chương II, "Dvitīya kośasthānam", đồng thời tham khảo bản sớ giải của Yaśomitra: "Abhidharmakośam Bhāsya Sphu ārthā sahitam", *Abhidharmakośa & Bhāṣya of Acharya Vasubandhu with Sphutārthā Commentary of ācārya Yaśomitra*, Part I, Critical eddited by Swami Dwarikadas Shastri, Bhauda Bharati, Varanasi, 1970.

Bản dịch Việt cũng tham khảo thêm các bản sớ giải Hán, 1. *Câu-xá luận ký*, quyển 3, Sa-môn Thích Quang (Phổ Quang) thuật, Đại chánh 41, số hiệu 1821; 2. *Câu-xá luận sớ*, quyển 3, Sa-môn Pháp Bảo soạn, Đại chánh 41, số hiệu 1822.

Ngoài ra, cũng tham khảo bản dịch Pháp, Louis de la Vallee Poussin, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, traduction et annotation, tome I, chapitre 2; Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, Bruxelles 1971. Bản dịch Anh căn cứ bản dịch Pháp, *Abhidharmakośabhāṣyam*, English translation by Leo M. Pruden, volume I, Asian Humanities Press, 1990.

Phẩm căn luận về năm đề tài chính:

I. Về 22 căn,

II. Về các pháp câu hữu, tức những yếu tố sắc tâm khi xuất hiện đồng thời xuất hiện cùng lúc với các yếu tố khác. Các yếu tố này tương tác và hợp tác, tổ chức thành một cơ cấu tồn tại và hoạt động của sắc và tâm.

III. Các tâm sở, các chức năng tâm lý trong các hoạt động nhận thức.

IV. Các bất tương ưng hành, các nguyên lý nhận thức, các khái niệm trừu tượng, nhờ đó mà có nhận thức, phán đoán, về các chủng loại sai biệt, về tính đặc thù và phổ quát, đồng nhất và dị biệt…

V. Về các quan hệ nhân quả.

Nghiên cứu Phật học số này đăng tải tiết thứ nhất, về 22 căn. Các tiết còn lại sẽ lần lượt đăng tải trong các số Nghiên cứu tiếp theo.

T.S.

Phẩm hai: PHÂN BIỆT CĂN

Tiết một: HAI MƯƠI HAI CĂN

I. Căn nghĩa là gì?

[13b11] Như vậy, các căn đã được liệt kê nhân nói về giới.[1] Căn được nói trong đó có nghĩa là gì?

Căn có nghĩa là *tối thắng tự tại, quang hiển*.[2] Từ đó tổng hợp thành *căn* có nghĩa là *tăng thượng*.[3] Theo ý nghĩa này, cái gì tăng thượng đối với

---

[1] Xem phẩm i. "Phân biệt giới", tụng 44. Kośa. kārikā i. 48.

[2] Bhāṣya: *idi parmaiśvarye*. *Thuận chính lý 9* (tr. 377b3): do hai gốc động từ (giới nghĩa, skt. *dhātu*), (1) √***id*** (***ind***, Hán âm: *y-địa* 伊地): có uy lực; (2) √***idh, indh*** (Hán âm: *nhẫn-địa* 忍地): thắp sáng, đốt lửa. Theo đó, *y-địa* có nghĩa là *tối thắng tự tại* 最勝自在, nhẫn-địa có nghĩa là *chiếu chước minh liễu* 照灼明了 (cháy sáng tỏ rõ). Ở đây, duy chỉ ý nghĩa *xí thạnh quang hiển* 熾盛光顯 (chiếu sáng rực rỡ) chỉ cho căn. Cf. *Quang ký* (tr. 56a10): "Theo ngữ pháp Ấn-độ, một từ được cấu tạo do bởi tự giới 字界 (skt. *dhātu*: động từ căn) và tự duyên 字緣(skt. *pratyaya*: giới từ hay tiếp vĩ từ). Trong đó, tự giới là *tối thắng-tự tại*; tự duyên là *quang hiển*. Tông hợp tự giới và tự duyên, cấu tạo thành từ căn có nghĩa là *tăng thượng* 根增上義…" (op.cit. tr. 56a20): "Phạn văn giải thích, *y-địa ba-la-mê-phạt-la-duệ* 伊地波羅迷濕伐羅曳 (skt. *idi paramaiśvarye*). Trong đó, *thấp-phạt-la (śvar)* nghĩa là *tự tại*; *duệ (-ye)* là đuôi biến cách thứ bảy (đệ thất chuyển thanh), chỉ ý nghĩa "ở trong"; tức là ở trong *y-địa (skt. idi)* mà lập ý nghĩa *tối thắng tự tại*, do đó, *tối thắng tự tại* là nghĩa của động từ căn *y-địa*. Phạn văn giải thích, *nhẫn-địa địa-bát-đáo* 忍地地般到, (skt. *indhi dīptau*). Trong đó, *địa-bát* (skt. *dīp-*) có nghiã là *rọi sáng* 照明義; *đáo* (skt. *–tau*) là đuôi biến cách thứ bảy, tức là ở trong ý nghĩa *rọi sáng* mà lập động từ căn *nhẫn địa*."

[3] Bhāṣya: *tasya indantīti indriyāṇi/ ata ādhipatyārtha indriyaḥ*, chúng nó có uy lực, nên được gọi là các căn. Vì vậy, căn có nghĩa là cái có uy lực, hay có chủ quyền. Cđ.: "Căn có nghĩa là tối thắng tự tại, vì trong sự dụng của chính nó, nó có uy lực một cách tự chủ (*tối thắng tự tại*). Lại nữa, nó có nghĩa là trang sức rực rỡ (*quang sức* 光飾), vì trong thân nó rất tỏ rõ (*tối quang hiển* 最明顯). *Quang ký* (tr. 56a29): *quang hiển*, Phạn nói là *nhân-đàn-để* 因檀底 (skt. *indanti*: chúng nó có uy lực; có thể Phổ Quang nhầm với *indhate*: chúng nó thắp sáng), là tự duyên, hỗ trợ tự giới là *y-địa*, thành *nhân-điệt-rị-diệm* 因姪唎焰 (skt. *indriyam*), nêu rõ nghĩa *tăng thượng*. *Xí thạnh*, Phạn nói *địa-dật để* 地逸底 (có lẽ đọc đủ *là nhân-*

cái gì?

Tụng:

1. *Theo truyền thuyết, năm căn tăng thượng trong bốn ý nghĩa;*
bốn căn, đối với hai;
năm và tám, trong nhiễm và tịnh.
Chúng tăng thượng theo mỗi cá biệt. //1/[4]

Luận:

i. Năm căn, mắt v.v., mỗi căn tăng thượng trong bốn dụng sự[5]: 1. trang nghiêm thân, 2. đạo dưỡng thân, 3. sinh thức các thứ, 4. bất cộng sự.[6]

A. Quan điểm Tì-bà-sa

1-2. Hai căn, mắt và tai, (1) làm đẹp cho thân, vì nếu thân mà có mắt đui, tai điếc thì rất xấu. (2) Chúng đạo dưỡng thân, vì do mắt thấy, tai nghe mà tránh những chỗ nguy hiểm. (3) Phát sinh thức, nghĩa là chúng làm phát sinh hai thức[7] và các tương ưng của thức.[8] (4) Bất cộng sự, là mắt thấy sắc, tai nghe tiếng; chúng hoạt động với đối tượng riêng biệt.

3-5. Ba căn mũi, lưỡi, thân. (1) Về việc làm đẹp thân, cũng được nói như ở hai căn trên. (2) Chúng đạo dưỡng thân, vì ba căn này thọ dụng đoàn thực[9]. (3) Sinh thức các thứ: ba căn này làm phát sinh ba thức và

địa-dật-để, skt. *indhyate*: nó thắp sáng), đó là tự duyên, hỗ trợ tự giới *nhẫn-địa* thành *nhân-điệt-rị-diệm*, đây dịch là *căn*."

[4] Ht. tụng ii.1 傳說五於四 四根於二種 五八染淨中 各別為增上. kārikā ii.1.*catuṣv artheṣu pañcānām ādhipatyaṃ dvayoḥ kila/ caturṇāṃ pañcakāṣṭānāṃ saṃkleśavyavadānayoḥ*//

[5] Hán: tứ sự 四事; Cđ. sự dụng 事用; skt. *catuṣv artheṣu*, trong bốn mục đích.

[6] Skt. 1. *ātmabhāvaśobhā*, làm đẹp tự thân; 2. *ātmabhāvaparikarṣaṇa*, hướng dẫn tự thân; 3. *vijñāna-samprayoga-utpatti*, phát sinh thức và các tương ưng của thức; 4. *asādhāraṇakāraṇatva*, hoạt động cá biệt.

[7] Nhãn và nhĩ thức; *cakṣuḥśrotra-vijñānayor*/

[8] Thức tương ưng, chỉ các tâm sở. Vyākhyā: *sasaṃprayogayor iti sacaitasikayoḥ*/

[9] Tự thể của đoạn thực (*kavaḍikāhāra*) bao gồm ba yếu tố: hương, vị và xúc, nhận thức bởi mũi, lưỡi, và thân.

các tương ưng của chúng. (4) Bất cộng sự, vì mũi ngửi mùi, lưỡi nếm vị, thân xúc chạm.

ii. Nam, nữ, mạng và ý căn, mỗi căn tăng thượng trong hai dụng sự.

6-7. Nữ, nam căn tăng thượng trong hai: 1. hữu tình dị, 2. phân biệt dị.[10] *Hữu tình dị*: do hai căn này khiến có sự khác biệt giữa nam và nữ trong loài hữu tình. *Phân biệt dị*: cũng từ hai căn này mà có sự khác biệt về hình thể, giọng nói, bầu vú, v.v.

Có thuyết khác[11] chủ trương, chúng tăng thượng trong nhiễm và tịnh, nên nói *trong hai*.[12] Vì sao? Vì hạng người phiến-đề bẩm sinh, phiến-đề tổn hoại,[13] bán-trạch-ca[14] và hạng nhị hình[15] không có các pháp tạp nhiễm như bất luật nghi, vô gián, đoạn thiện; cũng không có các pháp thanh tịnh như luật nghi, đắc quả, li nhiễm.[16]

8. Mạng căn với hai tăng thượng. Nó kết nối, và duy trì chúng đồng phần.

9. Ý căn với hai tăng thượng: kết nối hậu hữu[17] và tự tại tùy hành[18].

Về sự kết nối hậu hữu, như Kinh[19] nói: "Bấy giờ, kiền-đạt-phược hiện tiền với một trong hai tâm, hoặc câu hành với ái hay câu hành với

---

[10] Skt. *sattvabheda* và *sattvavikalpabheda*.

[11] Vyākhyā: *pūrvācārya*, các luận sư đời trước.

[12] Ư nhị 於二, trong tụng vanw Hán.

[13] *Phiến-đệ* 扇搋, skt. *ṣaṇḍha/ ṣaṇḍhaka*, hoạn hay căn khuyết, có hai loại: *bản tính phiến-đệ* 本性扇搋 (*viyukta-ṣaṇḍhaka*), khuyết do bẩm sinh; *tổn hoại phiến-đệ* 損壞扇搋 (*vikāla-ṣaṇḍhaka*), khuyết do thiến.

[14] Bán-trạch 半擇, skt. *paṇḍaka*, hoàng môn hay bất năng nam.

[15] Nhị hình 二形, skt. *ubhayavyañjanaka,* cùng lúc có cả hai căn nam và nữ.

[16] *Quang ký (tr.* 56c08*)*: như ruộng nhiễm mặn, cỏ dại không thể mọc, và lúa mạ cũng không. Xem phẩm iv "*Phân biệt nghiệp*": bất luật nghi (*asaṃvara*), tụng 44; vô gián, tụng 98; đoạn thiện, tụng 81;

[17] *punarbhavasambandha*, kết nối đời sau, giữ vai trò kết sinh thức.

[18] *vaśitabhāvānuvartana*.

[19] Chưa rõ xuất xứ.

nhuế."[20]

Về tự tại tùy hành, như Kinh nói: "Tâm dẫn dắt thế gian; tâm chi phối hoàn toàn. Một pháp tâm như vậy, tùy hành hết thảy pháp."[21]

iii. Năm thọ, gồm lạc v.v., và tám căn, gồm tín v.v., theo thứ tự, tăng thượng trong nhiễm và tịnh.

10-14. Năm thọ, gồm lạc v.v., tăng thượng trong nhiễm, vì các tùy miên như tham v.v. tiềm phục[22] trong đó.

15-22. Tám căn, gồm tín v.v., tăng thượng trong tịnh, vì các pháp thanh tịnh nương vào đó mà sanh trưởng.

Các luận sư khác nói, năm thọ như lạc v.v. cũng có tăng thượng trong tịnh. Như Kinh nói: "Vì có lạc nên tâm định. Khổ là sở y cho tín. Cũng do y hỷ, ưu và xả mà xuất ly."[23]

Đó là truyền thuyết theo các luận sư Tì-bà-sa.

B. Quan điểm Kinh bộ

Các luận sư khác[24] cho rằng đạo dưỡng thân không phải công dụng của mắt các thứ[25], mà đó là tăng thượng của thức. Thức nhận biết mới có

---

[20] Cf. Dẫn bởi *Tì-bà-sa 60*: "Do hội đủ ba điều kiện mà nhập thai mẹ. 1. Cha và mẹ đều có nhiễm tâm. 2. Mẹ không bịnh và đến kỳ. 3. Kiền-đạt-phược (*gandharva*) chính thức hiện tiền. Khi kiền-đạt-phược hiện tiền lần lượt với hai tâm là ái và nhuế, bấy giờ mới có thể kết sinh, kết nối tái sinh." Xem thêm, *Tì-bà-sa 48*.

[21] Dẫn bởi *Tì-bà-sa 142*, tr. 731b9. Nguyên văn skt. dẫn bởi Yaśomitra: *cittena nīyate lokaḥ, cittena parikṛṣyate/ ekadharmasya cittasya sarvadharmā vaśānugā*. Cf. Pāli, Saṃyutta. i. 39: *cittena nīyati loko, cittena parikassati/ citassa ekadhammassa, sabbeva vasamanvagū'ti*.

[22] Hán: *tùy tăng*. Skt. *anuśayitva*.

[23] Dẫn bởi Vyākhyā: *sukhasya cittaṃ samādhīyate, duḥkhopaniśacchraddhā/ ṣaṇṇaiṣkramyāśritāḥ saumanasyādayaḥ*. Cf. *Tì-bà-sa 142*, tr. 731c12. Xuất ly, chỉ sáu xuất ly (*ṣaṇṇaiṣkramya*); cf. *Quang ký* (57a28): "... do chán khổ mà dẫn khởi lạc Niết-bàn..." *Quang ký* (tr. 57b01): sáu xuất ly, chỉ xuất ly sáu cảnh.

[24] *Quang ký* (tr. 57b06): thức kiến gia. Vyākhyā: Sautrāntikā.

[25] Vyāhkyā: mắt và tai (*cakṣuḥṣrota*).

thể tránh được chỗ hiểm nạn, và thọ nhận đoạn thực.[26] Công dụng thấy sắc, và nghe tiếng, cũng không phải cái gì khác thức. Do đó, bất cộng sự đối với các căn như mắt v.v. không thể được quan niệm là có công dụng tăng thượng biệt lập với thức. Vì vậy, không do đây[27] mà mắt v.v. được quan niệm là căn.

Nếu vậy, nên quan niệm thế nào?

[13c24]

II. Ý nghĩa lập căn

Tụng:

Tăng thượng trong nhận thức đối tượng cá biệt,
Theo đó tổng quát đặt làm sáu căn.
Từ thân lập hai căn,
Tăng thượng trong nữ và nam tính. //2/[28]
Do tăng thượng trong tịnh hay nhiễm
Nơi chúng đồng phần:
Nên biết mạng, năm thọ.
Tín v.v... lập làm căn. //3/[29]
Điều chưa biết, và đã biết,
Căn đủ biết cũng vậy.
Tăng thượng trong Niết bàn,
Chứng đắc đạo liên tiếp. //4/[30]

Luận:

---

[26] Hán: *thọ đoạn thực cố* 受段食故, không có trong bản Skt. và Cđ.

[27] *Quang ký (tr.* 57b07*)*: chủ yếu bác bỏ đạo dưỡng thân và bất cộng sự.

[28] Ht. ii. 2: 了自境增上總立於六根 從身立二根 女男性增上 // Skt. ii. 2: *svārthopalabdhyādhipatyāt sarvasya ca ṣaḍindriyam| strītvapuṁstvādhipatyāttu kāyāt strīpuruṣendriye||*

[29] Ht. ii.3: 於同住雜染清淨增上故應知命五受信等立為根 // Skt. ii.3: *nikāyasthiti-saṁkleśavyavadānādhipatyataḥ| jīvitaṁ vedanāḥ pañca śraddhādyāścendriyaṁ matāḥ|*

[30] Ht.ii.4: 未當知已知具知根亦爾於得後後道涅槃等增上 // Skt.ii.4: *ājñāsyāmyākhyam ājñākhyam ājñātāvīndriyaṁ tathā| uttarottarasaṁprāptinirvāṇādyādhipatyataḥ||*

1-6. Nhận thức đối tượng cá biệt,[31] cái bắt nắm đối tượng riêng biệt của nó, đó là sáu thức thân[32]. Năm căn, bắt đầu là mắt, có công dụng tăng thượng đối với thức nắm bắt đối tượng riêng biệt; thứ sáu là ý căn có công dụng tăng thượng đối với thức nắm bắt tất cả đối tượng[33]. Cho nên sáu căn, bắt đầu từ mắt, đều được lập làm căn.

Há không phải rằng sắc v.v… có công dụng tăng thượng đối với sự nhận thức[34], vậy chúng cũng có thể được lập làm căn?

Đối tượng, hay cảnh, không có tác dụng tăng thượng đối với thức. Vả, công dụng tăng thượng có nghĩa là uy lực tự tại[35]. Mắt có uy lực tự chủ (tối thắng tự tại) trong sự làm phát sinh thức nhận thức sắc, cho nên nó được nói là tăng thượng, (1) vì là nhân cộng thông[36] cho sự nhận thức về các loại sắc; và (2) vì thức tùy theo nhãn căn mà có sáng tỏ hay mù mờ: sắc thì không như vậy, vì cả hai trái ngược nhau.[37]

Cho đến ý căn đối với pháp cũng vậy.

7-8. Từ trên thân mà lập căn nữ và nam, vì chúng có uy thế (tăng thượng) trong tính biệt nữ nam. Thể của căn nữ nam không tách rời thân căn,[38] vì trong một phần của thân mà lập các tên này.[39] Theo thứ

---

[31] Liễu tự cảnh; Skt. *svārthopaladhi*: nắm bắt đối tượng của riêng nó.

[32] Câu này không có trong bản Skt. và Cđ. Đại ý của Ht., nhấn mạnh rằng chính thức nắm bắt đối tượng chứ không phải căn.

[33] Liễu biệt nhất thiết cảnh; skt. *sarvārtha-upalabdhi*. Cf. *Quang ký* (57b15): trong năm thức mỗi thức duyên đối tượng của chính nó gọi là các biệt cảnh thức (*svārtha-upalabdhi,* Hán: liễu tự cảnh), riêng ý thức duyên với tất cả đối tượng gọi là nhất thiết cảnh thức (*sarvārtha-upalabdhi*), cũng gọi là tự cảnh. Theo giải thích này, từ tự cảnh (*svārtha*) trong tụng văn áp dụng cho cả sáu thức.

[34] Vyākhyā, dẫn Kinh: *dvayaṃ pratītya vijñānasyotpattiḥ*, duyên đến hai, căn và cảnh, thức xuất hiện.

[35] Ht. 增上用謂勝自在. Skt. *adhikam hi prabhutvam ādhipatyam*: cái có uy thế nổi bật, cái đó có công dụng tăng thượng.

[36] Hán: thông nhân, skt. *sāmānyakāraṇa*, nguyên nhân chung cho tất cả.

[37] *Quang ký* (57b26), sắc có hai điều trái ngược với căn: (1) không phải nhân cộng thông vì sắc xanh chỉ có thể làm phát sinh thức về xanh; (2) tỏ hay mờ không tùy thuộc sắc cảnh.

[38] Bhāṣya: *nārthāntarabhūte*, (chúng) không có đối tượng khác biệt. Vyākhyā:

tự,[40] trong thân, căn nữ nam này có công dụng tăng thượng. Chỗ này có một chút khác biệt với chỗ khác nơi thân căn cho nên từ thân căn riêng lập thành hai căn. Do đặc trưng của người nữ về hình dáng, giọng nói, cử chỉ[41] và chí hướng[42], nên gọi là nữ tính. Do đặc trưng khác với người nữ về hình dáng, giọng nói, cử chỉ và chí hướng, nên gọi là nam tính. Sự sai khác của hai tính do căn nam, nữ, cho nên nói căn nữ nam có uy thế (tăng thượng) đối với hai tính.

9. Mạng căn có công dụng tăng thượng trong sự tồn tại của chúng đồng phần.[43]

10-14. Năm thọ căn, bắt đầu là lạc, có công dụng tăng thượng trong tạp nhiễm. Vì sao? Vì trong Khế kinh nói: "Tham tùy tăng[44] trong lạc thọ; sân tùy tăng trong khổ thọ; vô minh tùy tăng trong cảm thọ không khổ không lạc".[45]

15-19. Năm căn, bắt đầu là tín, có công dụng tăng thượng trong thanh tịnh. Vì sao? Vì do thế lực của chúng mà trấn áp các phiền não, dẫn khởi Thánh đạo. Nói "nên biết"[46] là khuyến cáo rằng mỗi một trong chúng đều được thừa nhận là căn.

20-23. Ba căn vô lậu[47] có công dụng tăng thượng trong sự chứng đắc

---

kāyendriyasvabhāvaṃ strīpuruṣendriyam; spraṣṭavyavijñānakatvāt, tự thể của thân căn cũng là nữ nam căn, vì cùng nhận thức đối tượng là xúc.

[39] Bhāṣya: *kāyendriyabhāga upasthapradeśo*, hạ môn trong một bộ phận của thân.

[40] Thứ tự: thân căn, rồi đến nữ căn, nam căn.

[41] Nguyên Hán: tác nghiệp; skt. *ceṣṭā.*

[42] Hán: chí lạc; skt. *abhiprāya*.

[43] Chúng đồng phần, skt. *nikāyasabhāga*, xem đoạn sau, về các bất tương ưng hành. Vyākhyā: Nhưng, theo các nhà Vaibhāṣika, ở đây chính ý (*manas*) có uy thế tăng thượng trong sự nối kết chúng đồng phần (đời này với đời sau)."

[44] Skt. *anuśete*: tiềm phục.

[45] Bhāṣyā: *sukhāyāṃ vedanāyāṃ rāgo'nuśete; duḥkhāyāṃ pratighaḥ; aduḥkhāduḥkhāyām avidyā.*"

[46] Hán: ưng tri 應知, dẫn từ trong tụng văn; skt. *mata*: được đề cập. Bhāṣya không nêu chi tiết này.

[47] Tam vô lậu căn 三無漏根 Skt *ājñāsīmyamākhyam ājñākhyam ājñātāvīndriya*

các đạo liên tiếp[48] và chứng đắc Niết bàn, v.v…

Nói "cũng vậy"[49], nêu rõ mỗi loại rõ ràng đều có thể lập làm căn như đã nói. Nghĩa là, căn của sự chưa biết sẽ biết[50] có công dụng tăng thượng trong sự chứng đắc đạo của căn của sự đã biết[51]. Căn của sự đã biết có công dụng tăng thượng trong sự chứng đắc đạo của căn của sự biết hoàn toàn[52]. Căn của sự đã biết hoàn toàn có công dụng tăng thượng trong sự chứng đắc Niết-bàn; vì tâm chưa giải thoát không thể chứng Niết bàn.

Từ "vân vân"[53] nêu rõ có những giải thích khác. Giải thích khác như thế nào? Căn của sự chưa biết sẽ biết có công dụng tăng thượng trong sự đoạn trừ phiền não thuộc kiến sở đoạn; căn của sự đã biết có công dụng tăng thượng trong sự đoạn trừ phiền não tu sở đoạn; căn của sự biết hoàn toàn có công dụng tăng thượng đối với hiện pháp lạc trú[54]; vì do đây mà có sự lãnh thọ hỷ lạc của giải thoát.[55]

---

1. đương tri căn 當知根 , skt. *ājñāsyāmyākhya/ājñāsyāmīndriya* thuộc trong kiến đạo (*dảśanamārga*); 2. dĩ tri căn 已知根 , skt *ājñākhya/ājñendriya* trong tu đạo (*bhāvanāmārga*); 3. cụ tri căn 具知根, skt. *ājñātāvīndriya* trong vô học đạo (*aśaikṣamārga*).

[48] Hậu hậu đạo 後後道 (*utttarottaramārga*), *Quang ký* (tr. 57c24): dĩ tri căn sau vị tri căn gọi là hậu đạo; cụ tri căn sau dĩ tri căn cho nên gọi là hậu hậu đạo.

[49] Hán: *diệc nhĩ* 亦爾, thích từ trong tụng văn; Skt. *tathā*. Vyākhyā: *tathā hi taiḥ śraddhādibhiḥ*, *cũng như vậy*, nghĩa là *cùng với chúng*, tức với *tín* v.v…

[50] Hán: *vị tri đương tri căn*. Skt. *anājñātam-ājñāsyāmīndriya:* "Tôi sẽ biết những gì chưa được biết".

[51]Hán: *dĩ tri căn*. Skt. *ājñendriya.*

[52]Hán: *cụ tri căn.* Skt. *ājñātāvīndriya.*

[53] Hán: *đẳng*, thích từ trong tụng văn; Skt. *ādi*.

[54] Skt. *dṛṣṭadharmasukhavihār*a: an trú, hay tồn tại, với sự an lạc ngay trong hiện tại. Vyākhyā: *dṛṣṭo dharmaḥ dṛṣṭadharmaḥ; dṛṣṭajanmety arthaḥ. sukho vihāraḥ sukhavihāraḥ; dṛṣṭadharme sukhavihāraḥ dṛṣṭadharmasukhavihāraḥ*: Hiện pháp, chỉ pháp được thấy, được kinh nghiệm ngay trong đời này. Lạc trú, nghĩa là tồn tại với trạng thái an lạc.

[55] Vyākhyā: *vimukti* (giải thoát) = *kleśaprahāṇam* (đoạn phiền não), prīti (hỷ) = *saumanasya* (tâm hoan hỷ), *sukham* (lạc) = praśrabdhisukham (lạc do khanh an).

III. Chức năng của căn

Hỏi: Nếu do tăng thượng mà lập làm căn, thì các chi[56] như vô minh chẳng hạn, cũng có thể được quan niệm là căn? Vì mỗi chi đều có công dụng tăng thượng riêng biệt, như nhân vô minh đối với quả là hành. Lại nữa ngữ cụ cũng có thể được lập làm căn? Ngữ cụ, tay, chân và nơi đại, tiểu tiện, thảy đều có công dụng tăng thượng trong các sự việc, theo thứ tự, nói, cầm nắm, đi đứng, thải bẩn, khoái lạc.[57]

Đáp: Những sự thể như thế không thể lập làm căn. Bởi vì căn như đã được chấp nhận[58] có những đặc tính như sau[59]:

Tụng nói:

Chúng là sở y của tâm; đây phân biệt;
Đây tồn tại, đây tạp nhiễm;
Đây chất liệu;[60] đây tịnh;
Do vậy lập làm căn. //5/[61]

Luận thích:

A. *Quan điểm chính thống*

---

[56] Nguyên Hán: *tính*; đây chỉ các chi duyên khởi. Cđ.: *hoặc* 惑, chỉ các phiền não. Không có từ tương đương trong Bhāṣya. *Quang ký* (tr. 58a5) giải thích, tính ở đây chỉ cho tự tính (*prakṛti*) của Số luận (Saṃkhya); từ tự tính phát sinh các hiện tượng, cho đến năm tác căn là tay, chân, địa tiện xứ, tiện xứ và ngữ cụ.

[57] Giả thiết nạn vấn bởi Saṃkhyā (Số luận). Vyākhyā: ngoài các căn như con mắt, Saṃkhyā còn lập thêm năm căn khác gọi là năm tác căn (*pañca karmendriyāṇi*) như ngữ căn (*vāgindriya*) nhờ đó mà ngôn ngữ được phát biểu, thủ căn (*pāṇīndriya*) nhờ đó mà vật được cầm nắm,v.v. *Saṃkhyakārikā* 34; Hán dịch, *Kim thất thập luận* (T54, tr. 1251c11): 舌手足人根大遺五[作根, năm tác căn gồm lưỡi, tay, chân, sinh dục và hậu môn (*vakpāṇipadopasthānapāyu*).

[58] Vyākhyā: danh sách 22 căn được chính đức Thế Tôn lập.

[59] *Quang ký* (tr. 58b9): giới thiệu quan điểm của Hữu bộ. *Bảo sớ* (tr. 514c4): Luận chủ giải thích theo quan điểm Đàm-vô-đức.

[60] Hán: tư lương 資糧, skt. *saṃbhāra*.

[61] Hán: 心所依此別 此住此雜染此資糧此淨由此量立根. Skt. k. ii. 5: *cittāśrayas tadvikalpaḥ, sthitiḥ saṃkleśa eṣa ca/ saṃbhāro vyavadānaṃ ca yāvantā, tāvad indriyam*//

1. *Sở y của tâm*: sáu căn, bắt đầu từ mắt; sáu nội xứ này là căn bản của hữu tình[62]. Hình tướng sai biệt của sở y (sáu căn) này[63] do căn nữ nam. Lại do mạng căn mà sở y này tồn tại trong một hạn kỳ. Sở y này trở thành tạp nhiễm do năm thọ căn. Chất liệu cho sự thanh tịnh của sở y này là do năm căn, bắt đầu từ tín. Sở y này trở thành thanh tịnh do ba căn cuối. Do ý nghĩa này, các cơ sở được lập làm căn đều rốt ráo. Ấy cho nên không thể chấp nhận rằng vô minh các chi, và công cụ ngôn ngữ các thứ có thể được lập làm căn. Vì chúng không có công dụng tăng thượng trong những thứ này.

B. Dị thuyết

Các luận sư khác lại có định nghĩa khác về đặc tính của căn.

Tụng:

Hoặc sở y của lưu chuyển
Và xuất sinh, tồn tại, thọ dụng:
Lập thành mười bốn căn đầu.
Hoàn diệt, với các căn cuối, cũng vậy. //6/[64]

Luận:

Từ "hoặc"[65] nêu rõ đây là ý của các luận sư khác.[66] Căn cứ trên sự lưu chuyển và hoàn diệt[67] mà lập thành 22 căn. Sở y của lưu chuyển là sáu căn, bắt đầu từ mắt. Sinh là do nam, nữ, vì (sáu căn) sinh từ đó. Tồn tại

---

[62] *maula-sattvadravya*.

[63] Skt. tasya; Vyākhyā: *tasya = tadāśrasya*. Quang ký (tr. 58b08) , *thử* 此, chỉ sáu căn này.

[64] Hán, tụng ii. 6: 或流轉所依及生住受用建立前十四還滅後亦然. Skt. Kārikā ii. 6: *pravṛtter āśrayotpattisthitipratyupabhogataḥ| caturdaśa tathā'nyāni nivṛtterindriyāṇi vā//*

[65] Thích từ trong tụng văn; skt. *vā*.

[66] *Quang ký* (58b21): Đây là các luận sư thuộc chủ trương thức kiến thành lập các đặc tính của căn.

[67] *Chánh lý* (tr. 379c3): "Sự tiếp nối sanh tử, nói là lưu chuyển (*pravṛtti*). Sự chấm dứt sanh tử, nói là hoàn diệt (*nivṛtti*)." *Tì-bà-sa* (tr. 515b12): "Dẫn đến tái sanh, nói là lưu chuyển. Hướng đến Niết-bàn, nói là hoàn diệt". Dẫn bởi *Quang ký* (tr. 58b22).

do mạng căn, vì tựa vào đó mà (sáu căn) tồn tại. Thọ dụng do năm thọ, vì nhân đó nó cảm giác đối tượng. Căn cứ theo đó mà lập 14 căn đầu.

Trong quá trình hoàn diệt, cũng căn cứ bốn nghĩa này[68], do loại biệt, lập thành 8 căn sau. Sở y của hoàn diệt là năm căn, bắt đầu từ tín. Trong ba căn vô lậu, do vô lậu đầu mà sinh, do vô lậu kế mà tồn tại, do vô lậu cuối mà thọ dụng.[69] Số lượng của các căn do đó không nhiều hơn, không ít hơn. Chính do duyên ấy mà Kinh lập thành 22 căn theo thứ tự.

C. Bác bỏ Số luận

Không nên nói ngữ cụ là căn của ngôn ngữ; vì ngôn ngữ do sai biệt học tập mà thành. Tay chân không thể làm căn đối với những việc cầm nắm, đi đứng; vì không có tính chất dị trạng.[70] Nghĩa là, do sự chuyển dịch của tay và chân với những hình dạng khác nhau trong những vị trí khác nhau mà nói là cầm nắm hay đi đứng. Lại nữa, không có tay chân cũng có thể cầm nắm hay đi đứng, như các loài bò sát. Cho nên tay chân không thể làm căn cho các hoạt động ấy.

Nơi xuất đại tiện không thể lập làm căn đối với việc thải chất bẩn; vì những vật nặng ở nơi khoảng trống đều có khuynh hướng rơi, lại do sức gió cuốn khiến nó bị phóng xuất.

Nơi xuất tiểu tiện không thể lập làm căn đối với việc phát sinh khoái lạc; vì khoái lạc này phát khởi từ nữ, nam căn.

Lại nữa cuống họng, răng, mí mắt, các khớp lóng, cũng có thể lập làm căn, vì chúng có lực tác dụng trong sự nuốt, nhai, mở nhắm, co duỗi.

---

[68] Bốn nghĩa: sở y (*āśraya*), xuất sinh (*utpatti*), tồn tại (*sthiti*), và thọ dụng (*upabhoga*).

[69] *Thuận chánh lý* (tr. 397c11): Đình chỉ sinh tử là hoàn diệt; tức sáu xứ cuối cùng bị đoạn diệt. Sở y cho sự chứng đắc hoàn diệt này là năm căn, tín v.v. Chúng là nhân thù thắng để sinh trưởng tất cả thiện căn. Căn vô lậu đầu tiên làm phát sinh sự chứng đắc này. Căn vô lậu tiếp theo làm cho đắc này tồn tại. Căn vô lậu cuối khiến cho thọ dụng hiện pháp lạc trụ.

[70] Hán*: dị tính* 異性; Skt. *anyatva*, trạng thái biến đổi. *Quang ký* (tr. 58c20): tay, chân di chuyển từ chỗ này đến chỗ kia, nói là *dị xứ* (*anyatra*, vị trí khác); đưa lên, đưa xuống, co, duỗi, nói là *dị tướng* (*anyathā*, hình dạng biến đổi)

Hoặc tất cả những gì làm nhân, mà có lực tác dụng trong các hoạt động của chính nó, đều có thể lập làm căn. Những cái ấy tuy có công dụng nhưng không phải là tăng thượng, nên không lập làm căn. Các thứ như ngữ cụ v.v. cũng không phải là tăng thượng nên không thể lập làm căn.

IV. Đặc tính của căn

Trong đây, mắt v., cho đến căn nam như trước đã nói. Thể của mạng căn là hành bất tương ưng, nên nó sẽ được đề cập chi tiết trong đoạn nói về các hành không tương ưng. Thể của năm căn, bắt đầu từ tín, là tâm sở pháp, sẽ được đề cập chi tiết trong đoạn nói về các tâm sở pháp. Năm thọ, bắt đầu từ lạc, và ba căn vô lậu, không được giải thích ở nơi khác, nên ở đây cần phải giải thích.

Tụng:

Khổ: thân không sướng thích.
Lạc: thân sướng thích,
Và tâm sướng thích tam thiền,
Các trường hợp khác, nó là hỷ //7/
Tâm không sướng là ưu;
Trung, xả; hai, không khác.
Kiến, tu, vô học đạo,
Y chín căn lập ba căn//8/[71]

Luận:

A. Năm thọ căn

Thân là cảm thọ thuộc thân[72] vì nương nơi thân mà sanh khởi. Tức thọ tương ưng với năm thức.[73] Nói "không sướng thích", hàm nghĩa tổn

---

[71] Hán, tụng 7-8: 身不悅名苦即此悅名樂及三定心悅餘處此名喜心不悅名憂中捨二無別見修無學道依九立三根. Skt. *duḥkhendriyam aśātā yā kāyikī vedanā sukham| śātā dhyāne tṛtīye tu caitasī sā sukhendriyam||7|| anyatra sā saumanasyaṁ aśātā caitasī punaḥ| daurmanasyamupekṣā tu madhyā ubhayī avikalpanāt||8|| dṛgbhāvanā'śaikṣapathe nava trīṇi ...|*

[72] Thích từ trong tụng văn Hán; skt. *kāyikī vedanā*: thân thọ; bản Hán, vì lý do âm tiết nên dịch lược từ thọ, cho nên cần giải thích như vậy. Vyākhyā: *kāyikī iti mānasīnivṛttyartham*, thuộc thân, loại trừ ý nghĩa thuộc ý.

[73] Đoạn thích từ này không có trong bản Skt. và Cđ. Vākhyā: *tatra kāyā*

não[74]. Những gì trong các cảm thọ thuộc thân mà gây tổn hại, nó được gọi là khổ căn.

Được nói là "sướng thích", nó hàm nghĩa tăng ích.[75] Tức cái mà, trong những cảm thọ thuộc thân, giúp cho tăng ích, nó được gọi là lạc căn.

Và, thêm nữa, cảm thọ tương ưng với tâm trong định thứ ba, vì nó giúp tăng ích, cũng được gọi là lạc căn. Trong định thứ ba không có cảm thọ thuộc thân, vì ở đây năm thức không tồn tại[76]. Sự sướng thích của tâm được gọi là lạc. Trừ đệ tam thiền, trong ba địa dưới[77] sự sướng thích thuộc tâm được gọi là hỷ căn.[78] Trong tĩnh lự thứ ba, tâm sướng thích này an tĩnh, ly tham đối với hỷ[79], cho nên nó chỉ được gọi là lạc căn. Sự sướng thích thuộc tâm trong ba địa dưới còn thô động, còn tham đắm hỷ, nên chỉ gọi là hỷ căn.

Cảm thọ tương ưng với ý thức, gây tổn não, sự không sướng thích thuộc tâm[80] này được gọi là ưu căn[81].

---

cakṣurādayaḥ pañca, paranāṇusañcaytvāt, trong đây, thân tức năm căn, gồm mắt, v.v., vì là tập hợp cực vi.

[74] Hán: *bất duyệt* 不悅, skt. *aśāta*, không vui sướng, không vui vẻ, không làm cho thích ý. Cđ. *phi sở ái* 非所愛, cái không được ưa thích. Bhāṣya: *asātety upaghātikā*, không sướng, tức tổn hại.

[75] Hán: *nhiếp ích*; skt. *anugrāhika*, cái giúp cho thuận lợi.

[76] Từ tĩnh lự thứ ba trở lên, cả năm thức không hoạt động, nên không có cảm thọ thuộc thân. Trong tĩnh lự này tuy chỉ có cảm thọ thuộc tâm, nhưng nó cũng được gọi là lạc. Vyākhyā: *tṛtīye tu dhyāne prītivirāgatvāt sukhendriyam eva sā, na saumanasyendriyam*, trong tam thiền, vì là trạng thái ly tham đối với hỷ, nên cảm thọ ở đây là lạc căn chứ không phải hỷ căn.

[77] Bhāṣya: *kāmadhatau prathame dvitīye ca dhyāne*, trong Dục giới, trong tĩnh lự thứ nhất và thứ hai.

[78] Hỷ, Skt. *saumanasya*; phân biệt với *prīti*, cũng được dịch là hỷ.

[79] Hán: ly hỷ tham; skt. *prītivirāga*, dứt trừ tham đắm hỷ. Kinh nói về tĩnh lự thứ ba (dẫn bởi Vyākhyā): *prītivirāgād upekṣako viharati*, do ly tham đối với hỷ, an trụ với xả.

[80] Hán: tâm bất duyệt, skt. *aśātā caitasī*.

[81] skt. *daurmanasya-indriyam*. Vyākhyā: *upaghātikā caitasikī vedanā daurmanasyam*, cảm giác không vui lòng, không vừa ý, thuộc tâm, gây tổn hại.

Trung,[82] nghĩa là không phải sướng thích cũng không phải không sướng thích, tức cảm thọ không khổ không lạc. Cảm thọ xử trung này được gọi là xả căn.

Xả căn như vậy là cảm thọ thuộc thân hay cảm thọ thuộc tâm?

Nên nói, thông cả hai.[83]

Vì sao tổng hợp hai cái này (thân và tâm) lập thành một căn?

Vì cảm thọ thuộc thân và thuộc tâm thảy đều không do phân biệt.[84] Thuộc tâm, khổ và lạc phần nhiều[85] phát sinh do phân biệt. Thuộc thân thì không như vậy, vì tùy theo sự chi phối của đối tượng, và vì đối với các vị A-la-hán[86] nó cũng phát sinh như vậy.[87] Do đó, hai cái này[88] có sự khác biệt khi được lập làm căn, thuộc thân hay thuộc tâm. Xả thì không có sự phân biệt[89], mà phát sanh một cách tự nhiên, vì thế, hợp nhất thân và tâm mà lập thành một căn.

---

[82] Thích từ trong tụng văn; skt. *madhya*.

[83] Thích từ trong tụng văn, Hán: *nhị:* cả hai; skt. *ubhayī.*

[84] Thích từ trong tụng văn: *vô biệt*; skt. *avikalpanāt.* Vyākhyā: *avikalpanāt iti/ abhinirūpanābhāvād ity arthaḥ*, do không phân biệt, nghĩa là do không có kế độ phân biệt (phân biệt bằng cách định dạng). Xem phẩm i. k. 33.

[85] Vyākhyā: *prāyeṇeti grahaṇaṃ samādhija-vipākajaprītisukhaparivarjanārtham*, nói *phần nhiều*, mục đích loại trừ hỷ và lạc phát sinh do phân biệt và do dị thục.

[86] Hán: *A-la-hán đẳng*; *Quang ký (*60a12*)* : *đẳng*, chỉ ba quả trước A-la-hán. Skt. *arhatām*, biến cách sáu, số nhiều. Xem cht. dưới.

[87] Vyākhyā: *prahīṇapriyāpriyakalpānām apy arhatām viṣayavaśenaiva kāyikasukhaduḥkhotpādāt*, bởi vì, đối các A-la-hán cũng vậy, vốn đã loại trừ sự phân biệt cái gì đáng yêu và cái gì không đáng yêu, sự phát sinh của khổ lạc chính do bởi ảnh hưởng của đối tượng.

[88] Hán: *thử*. *Quang ký (*60a20*)* : chỉ khổ và lạc. Skt. *tayoḥ,* Vyākhyā*: kāyikacaitasikayoḥ sukhayoḥ, duḥkhayoś ca indriyatvena bhedaḥ*, khi được lập làm căn, có sự khác biệt của lạc thuộc thân (gọi là lạc căn, *sukhendriya*) với lạc thuộc tâm (gọi là hỷ căn, *saumanasyendriya*), và có sự khác biệt của khổ thuộc thân (khổ căn, *duḥkhendriya*) với khổ thuộc tâm (ưu căn, *daurmansyendriya*).

[89] Skt. *avikalpayataḥ*. Vyākhyā: *avikalpayataḥ = anabhirūpayataḥ*, không phân biệt tức không có kế độ phân biệt; hàm nghĩa không có sự cấu trúc bằng khả năng định dạng của thức. *Quang ký* (tr. 60a21) hiểu phân biệt ở đây có nghĩa là dị biệt.

Lại nữa, đặc tính gây tổn hại hay tăng ích của cảm thọ khổ và lạc thuộc thân và thuộc tâm khác nhau, do đó chúng lập thành căn riêng biệt. Xả thuộc thân và thuộc tâm giống nhau, vô phân biệt, đặc tính không khác biệt, không gây tổn hại cũng không làm tăng ích, do đó lập chung thành một căn.

B. Ba vô lậu căn

Ý, lạc, hỷ, xả, cùng với năm căn gồm tín v.v., chín căn như vậy ở trong ba đạo,[90] theo thứ tự, được lập thành ba căn vô lậu. Tại kiến đạo y trên chín căn, bắt đầu là ý, lập thành căn vị tri đương tri. Trong tu đạo, y trên chín căn này lập thành căn dĩ tri. Tại vô học đạo, cũng y trên chín căn này lập thành căn cụ tri.

Ba danh từ này được thành lập do bởi nhân gì? Trong kiến đạo, nó hoạt động[91] để biết cái biết chưa từng biết[92], nên nó được gọi là căn vị tri đương tri.[93] Trong tu đạo, không có cái chưa từng biết, nhưng vì mục đích đoạn trừ các tùy miên còn lại, do đó, cần phải thường xuyên nhận thức[94] đối tượng ấy[95], cho nên nó được gọi là dĩ tri[96]. Tại vô học đạo,

---

[90] Ba đạo: kiến đạo (*darśanamārga*), tu đạo (*bhāvanamārga*), vô học đạo (*akṣaiṣamārga*).

[91] Hán: *hành chuyển*; skt. *pravittaḥ*. Vyākhyā: *pravṛttaḥ: ājñāsyāmīti prārabdhaḥ*, khởi sự (hoạt động, Hán: *hành chuyển*), nghĩa là, có ý đồ (hoạt động) rằng "tôi sẽ biết".

[92] Vyākhyā: *anājñātaṃ satyacatuṣṭayam*, cái chưa biết, tức bốn Thánh đế. *Quang ký* (tr. 60a26): trong kiến đạo, với 15 sát-na, 8 nhẫn và 7 trí hoạt động để biết những điều chưa được biết là tám Thánh đế bao gồm thượng giới và hạ giới. Hành này được gọi là vị tri đương tri.

[93] *anājñātamājñāsyāmīndriya*, Vyākhyā: *aluksamāsaḥ*, hợp từ không tĩnh lược, tức hợp từ y chủ (*tatpuruṣa*) trong đó đuôi biến cách của danh từ và đuôi biến hóa của động từ giữ nguyên không bị lược bỏ. Pāṇini 6.3.14.

[94] Hán: *phục sác liễu tri*: *ājānati*. xem cht. dưới.

[95] Cảnh, đối tượng ở đây chỉ bốn Thánh đế.

[96] Skt. *ājña*, Cđ. *tri* 知; Ht, *dĩ tri* 已知, không hàm ý quá khứ. Do động từ *ā-jñā: ājānati*, nó nhận thức, nó tri giác; Ht. *sác liễu tri*: thường xuyên nhận thức, nhận thức lặp lại nhiều lần.

biết rằng mình đã biết rồi, nên gọi là tri.[97] Cái có sự tri này được gọi là cụ tri[98]. Hoặc tập thành tánh đối với sự nhận thức này nên gọi là cụ tri[99]. Nghĩa là, do đạt được tận trí, vô sanh trí, nên biết một cách như thực rằng "Ta đã biến tri[100] khổ; không còn gì để biến tri nữa"[101]. Chi tiết, v.v...

Căn mà vị ấy có được gọi là căn vị tri đương tri, v.v…[102]

Như vậy, đã giải thích những điểm bất đồng về thể của các căn, sau đây sẽ biện luận về những điểm sai biệt trong các phương diện ý nghĩa.

V. Các vấn đề

1. Hữu lậu – Vô lậu

Tụng:

Trong 22 căn này, bao nhiêu căn thuộc hữu lậu, bao nhiêu vô lậu?

Duy vô lậu, ba căn cuối
Các căn thuộc sắc, và mạng, ưu, khổ,
Nên biết, chỉ hữu lậu.
Chín căn thông cả hai. //9/[103]

---

[97] Bhāṣya: *ājñātam ity avagama ājñātāvaḥ*, sự nhận thức rằng "đây là cái đã được biết", sự nhận thức ấy được gọi *ājñātāva*. Theo định nghĩa này, hậu tố *āva* trong *ājñātāva* đồng nghĩa với *avagama*: nhận thức, lãnh hội.

[98] Skt. *ājñātvāvin* (< *ājñātāva*), Cđ. *tri dĩ*, Ht. *cụ tri*.

[99] Bhāṣya: *ājñātam avituṃ śīlam asyeti vā*, cái có tập tính thủ hộ điều đã được biết này. Cđ. "vì nó thủ hộ cái đã được biết, cho nên nói là *tri hộ* (*ājñātāva*)." Theo định nghĩa này, hậu tố *āva* do động từ *av: avati*, nó thúc đẩy, xúc tiến, thủ hộ. Cf. *Thuận chánh lý* (): *tập tri thành tánh cố, hoặc năng hộ tri cố.*

[100] Skt. *parijñātam*, được nhận thức một cách toàn diện; đồng nghĩa với *đoạn.*

[101] Cf. *Quang ký* (60b29): "Ta đã biến tri khổ", đó tận trí (*kṣayajñāna*). "Không còn gì để biến tri nữa", đây là vô sanh trí (*anutpādijñāna*). "Ta đã đoạn tập", đây là tận trí. "Không còn tập để đoạn nữa", đây là vô sanh trí. "Ta đã chứng diệt", đây là tận trí. "Không còn diệt để chứng nữa", đây là vô sanh trí. "Ta đã tu đạo", đây là tận trí. "Không còn đạo để tu nữa", đây là vô sanh trí."

[102] Cđ.: "Căn mà vị ấy sở đắc trong giai đoạn này được gọi là căn biết cái đã biết (*dĩ tri tri căn* 已知知根), hoặc căn thủ hộ cái đã biết (*dĩ tri hộ căn* 已知護根)."

Luận:

Thể của ba căn cuối vừa được nói trong đoạn trên duy chỉ thuộc vô lậu. Vô lậu, nghĩa là không cấu bẩn.[104] Cấu cùng với lậu, tên gọi khác, nhưng thể đồng nhất.

Bảy căn thuộc sắc[105] và mạng, ưu, khổ, duy nhất là hữu lậu. Bảy căn thuộc sắc gồm, năm căn, mắt v.v., và nữ, nam căn, vì chúng được liệt trong sắc uẩn.

Ý, lạc, hỷ, xả, và năm căn gồm tín v.v., chín căn này thông cả hữu lậu, vô lậu.

Có thuyết khác nói[106], năm căn gồm tín v.v., duy chỉ vô lậu. Vì vậy, Thế Tôn nói: "Nếu ai hoàn toàn không có năm căn này, gồm tín v.v., Ta nói người ấy thuộc hàng dị sinh, đứng ở bên ngoài."[107]

Dẫn chứng này không hợp lý. Kinh căn cứ các căn vô lậu mà nói như vậy. Do đâu mà biết? Đoạn trước, Kinh căn cứ năm căn vô lậu gồm tín v.v., để thiết lập sự sai biệt của các Thánh vị, sau đó mới nói như vậy.[108] Hoặc các dị sinh tóm tắt có hai hạng, một nội, hai ngoại. Thuộc

---

[103] Hán, tụng ii. 9: 唯無漏後三有色命憂苦當知唯有漏通二餘九根. Skt. k. ii. 9: *… amalaṁ trayam| dṛgbhāvanā'śaikṣapathe nava trīṇi amalaṁ trayam| rūpīṇi jīvitaṁ duḥkhe sāsravāṇi dvidhā nava||*

[104] *Vô cấu*, thích từ trong tụng văn theo bản Skt. *amalam trayam*, vô cấu, có ba căn. Bhāṣya: *anāsram ity arthaḥ, malānām āsravaparyāyatvā,* từ vô cấu trong tụng văn Skt. có nghĩa là vô lậu, vì cấu và lậu là hai từ đồng nghĩa.

[105] Hán: hữu sắc căn, skt. *rūpīṇi* (*indriyāni*), những căn thuộc sắc pháp.

[106] Cf. Quang ký (60c21): đây nêu thuyết của Hóa địa bộ, tức là Tì-bà-sa-bà-đề (skt. *vibhāṣāvādī*). Cf. *Tì-bà-sa 2* (tr. 7c3): "Phân biệt luận giả (Vibhajyavādin) chủ trương năm căn gồm tín v.v. duy chỉ thuộc vô lậu." Cf. Pāli, Kathāvatthu, xix. 8, sớ giải: tín thuộc thế gian, chỉ gọi là tín mà không nói là tín căn (*tattha lokiyā saddhā saddhā eva nāma, na saddhindriyaṃ.*), …. Đây là quan điểm của Thuyết nhân bộ (Hetuvāda) và Hóa địa bộ (Mahisāsaka).

[107] Dẫn bởi *Tì-bà-sa* 2, tr. 8b1. Cf. Pāli, S. v. 202: *yassa kho, bhikkhave, imāni pañcindriyāni sabbena sabbaṃ sabbathā sabbaṃ natthi, tam ahaṃ bāhiro puthujanapakkhe ṭhito'ti vadāmi.*

[108] Dẫn bởi *Tì-bà-sa 2,* tr. 7c6: "Nếu ai với năm căn cực kỳ mãnh lợi, tu tập thường xuyên cho đến bình đẳng viên mãn, vị ấy thành A-la-hán, dứt sạch các

nội là hạng chưa đoạn thiện căn; thuộc ngoại, thiện căn đã bị đoạn.

Căn cứ hạng dị sinh thuộc nội mà nói như vậy: "Nếu hoàn toàn không có năm căn này, gồm tín v.v., Ta nói người ấy thuộc hàng dị sinh, đứng ở bên ngoài."

Lại nữa, Kinh cũng nói: "Có các hữu tình sinh ra trong thế gian, hoặc trưởng thành trong thế gian, có những sai biệt về các căn thượng, trung, hạ; ngay cả khi Phật chưa chuyển Pháp luân."[109] Do đó biết rằng tín v.v., thông cả hữu lậu.

Lại nữa, Thế Tôn nói: "Nếu Ta đối với năm căn này, gồm tín v.v., mà chưa như thật biết sự tập khởi, sự hoại diệt, vị ngọt, sự xuất ly, thì Ta đã chưa thể vượt qua thế gian bao gồm trời, người, và Ma, Phạm, *cho đến* chưa thể chứng đắc vô thượng chánh đẳng chánh giác."[110] Chi tiết v.v. Pháp vô lậu không thể trở thành phẩm loại như vậy để được quán sát. Cho nên, năm căn, tín v.v., thông cả hữu lậu, vô lậu.

Như vậy, đã nói xong về hữu lậu vô lậu.

2. Dị thục – Phi dị thục

Tụng:

---

lậu. Từ đó giảm xuống một bực, thành Bất hoàn. Thứ đến, giảm thêm một bực nữa, thành Nhất lai. Thứ nữa, giảm thành Dự lưu. Nếu hoàn toàn không có năm căn này, gồm tín v.v., Ta nói đó thuộc phẩm loại dị sanh, đứng ở bên ngoài." Skt., dẫn bởi Vyākhyā: *pañcemāni bhikṣava indriyāṇi/ katamāni pañca/ śraddhendriyaṃ yāvat prajñendriyam/ eṣāṃ pañcānām indriyāṇāṃ tīkṣṇatvāt paripūrṇatvād arhan bhavati/ tatas tanutarair mṛdutarair anāgāmī bhavati/ tatas tanutarair mṛdutaraiḥ sakṛdāgāmī/ tatas tanutarair mṛdutaraiḥ srotaāpannaḥ/tato'pi tanutarair mṛdutarair dharmānusārī/ tatas tanutarair mṛdutaraiḥ śraddhānusārī/ iti hi bhikṣava indriyapāramitāṃ pratītya phalapāramitā prajñāyate/ phalapāramitāṃ pratītya pudgalapāramitṃ prajñāyate/ yasyemāni pañcendriyāṇi sarveṇa sarvāṇi na santi tam ahaṃ bāhyaṃ pṛthagjanapakṣāvasthitaṃ vadāmi*/ Xem thêm, Thức thân 1, T.1539 tr. 535c01.

[109] Lời của Phạm thiên bạch Phật, Bhāṣya: *santi, bhadanta, sattvā loke jātā loke vṛddhās tīkṣṇendriyā api madhyendriyā api mṛdvindriyā api ity apravartita eva svadharmacakre.* Đoạn kinh Phạm thiên thỉnh Phật chuyển Pháp luân, dẫn bởi Vyākhyā. Cf. Pāli, *Mahāpadānasutta*, D. ii. 38; *Ariyapariyesanāsutta*, M. i.169.

[110] Dẫn bởi *Tì-bà-sa 2*, tr. 7c14.

Trong 22 căn, bao nhiêu là dị thục, bao nhiêu phi dị thục?

Mạng căn duy nhất là dị thục
Ưu căn và tám căn sau, phi dị thục
Sắc căn, ý căn và bốn thọ,
Mỗi căn gồm đủ cả dị thục và phi dị thục.//10/[111]

[15b09]

Luận:

i. Mạng căn

Mạng căn duy nhất là dị thục.

a. Lưu và xả thọ hành

Nếu vậy, các thọ hành mà A-la-hán bảo lưu[112], các thọ hành đó chính là mạng căn; mạng căn ấy là dị thục của ai?

Bản luận[113] nói: "Thế nào là vị tỳ kheo lưu các thọ hành? Đó là vị A-la-hán thành tựu thần thông[114] và đạt được tâm tự tại[115]. Vị ấy đem bố thí cho chúng tăng hay một cá nhân[116] bất cứ vật gì cần cho đời sống sa-môn tồn tại như y, bình bát các thứ[117]. Sau khi bố thí, vị ấy phát nguyện

---

[111] Hán, tụng ii. 10 命唯是異熟憂及後八非色意餘四受一一皆通二. Skt.: *vipāko jīvitaṁ dvedhā dvādaśa antyāṣṭakādṛte| daurmanasyācca* ...||10|| Dị thục là mạng căn. 12 căn, tức trừ thêm 8 căn sau cùng và trừ ưu, thông cả hai.

[112] Hán: 諸阿羅漢留多壽行; Skt. *arhan bhikṣur āyuhsamskārān sthāpayati*: một vị tỳ kheo A-la-hán đình trú/ dừng lại các thọ hành.

[113] *Phát trí 12* (tr. 981a12). Xem thêm, *Tì-bà-sa 126*, tr. 656a8.

[114] Quang ký: *thành tựu thần thông*, chỉ A-la-hán câu phần giải thoát (*ubhayabhāgavimukta*)

[115] Skt. *cetovaśitva.* Vyākhyā: *cetovaśitvaṃ prāpta iti asamayavimuktaḥ*, đạt đến trạng thái tự tại của tâm, chỉ cho vị A-la-hán bất thời giải thoát. *Quang ký*: *đắc tâm tự tại*, chỉ A-la-hán thuộc hạng bất động chủng tánh (*akopyadharman*), loại trừ trường hợp thời giải thoát.

[116] Hán: biệt nhơn 別人; Skt. *pudgalāya*. *Quang ký* (tr.61b06) giải thích, *biệt nhơn* ở đây chỉ cho những vị vừa xuất từ từ tâm định, vô tránh định, diệt tận định, kiến đạo, tu đạo.

[117]Hán: 諸命緣衣鉢等物隨分; Skt. *pātraṃ vā cīvaraṃ vā anyatamānyatamaṃ vā*

và liền nhập vào tĩnh lự biên tế[118] thứ tư. Vừa ra khỏi định, vị ấy khởi lên ý tưởng và miệng phát thành lời, rằng 'Nghiệp nào của tôi mà đưa đến dị thục sung túc[119], mong rằng sẽ chuyển đổi đưa đến dị thục tuổi thọ[120].' Bấy giờ, nghiệp đưa đến dị thục sung túc của vị ấy liền chuyển đổi đưa đến dị thục tuổi thọ."

Một số luận sư khác cho rằng nó được kéo dài do bởi quả dị thục tàn dư của nghiệp quá khứ[121]. Chủ trương này nói, dị thục tàn dư từ nghiệp đã được thọ báo trong đời trước, nay do năng lực của định biên tế được tu tập, dị thục tàn dư ấy được dẫn trở lại và được thọ dụng.

Thế nào là vị tỳ-kheo xả các thọ hành? Đó là vị A-la-hán sở đắc thần thông và được sự tự chủ của tâm, vị ấy đem bố thí cho chúng tăng hay một cá nhân những thứ cần dùng như đã nói ở trên. Sau khi bố thí, vị ấy phát nguyện và nhập ngay vào tĩnh lự biên tế thuộc thiền thứ tư. Sau khi xuất định, vị ấy khởi lên ý tưởng và miệng phát thành lời, rằng "Nghiệp nào của tôi mà đưa đến dị thục tuổi thọ, mong rằng sẽ chuyển đổi đưa đến dị thục sung túc." Bấy giờ, những nghiệp đưa đến dị thục tuổi thọ của vị ấy, liền chuyển đổi đưa đến dị thục sung túc.

Theo tôn giả Diệu Âm,[122] vị A-la-hán bằng lực của định biên tế của thiền thứ tư, đã dẫn các đại chủng thuộc sắc giới hiện tiền trong thân mình, các đại chủng ấy hoặc thuận lợi cho thọ hành, hoặc vi nghịch thọ

śrāmaṇakaṃ jīvitapariṣkāram vā.

[118] Hán: *biên tế tĩnh lự*, hay cực biên tế tĩnh lự; Skt. *prāntakoṭikaṃ dhyānṃ*. Xem, ch. vii. k. 41. *Quang ký* (tr. 61b6) giải thích, các định thuộc thượng phẩm gọi là định biên tế.

[119] Hán: phú dị thục 富異熟; Skt. *bhogavipāka*: quả báo hưởng thụ.

[120] Hán: thọ dị thục 壽異熟; Skt. *āyurvipāka*.

[121] Hán: tàn dị thục quả 殘異熟果: quả dị thục của nghiệp trong các đời trước còn dư lại; Skt. *vipākoccheṣa.* Vyākhyā: *vipākoccheṣaṃ vipacyata iti/ akālamaraṇenāparisamāpta-phalasya tyaktasya janmāntarakarmaṇo bhāvanābalena vipākoccheṣam ākṛṣya pratisaṃvedayate*/ dị thục tàn dư của nghiệp đời trước bị xả bỏ khi quả chưa hoàn tất do bởi tử vong phi thời; do lực của tu định, dị thục tàn dư ấy được dẫn trở lại và được cảm thọ hiện tại. Cf. *Tì-bà-sa 126*, tr. 657a16.

[122] Tham chiếu *Tì-bà-sa 126*, tr. 657a27, 657c23.

hành. Do những nguyên nhân này mà vị A-la-hán lưu thọ hành hay xả thọ hành.

Nên nói thế này[123], do uy lực tự tại của định, vị A-la-hán chuyển thế phần của thời gian tồn tại[124] của các đại chủng các căn, thế phần được sản sinh từ nghiệp quá khứ[125], dẫn sinh thế phần được phát sinh do định mà trước kia chưa hề phát sinh. Vì thế, mạng căn trong trường hợp này chẳng phải là dị thục. Ngoài ra, mạng căn trong các trường hợp khác đều là dị thục.

b. Giới hạn lưu thọ hành

Từ vấn đề này mà phát sinh ra những vấn đề khác.

Do nguyên nhân nào vị A-la-hán lưu các thọ hành? Có hai nguyên nhân, 1. vì lợi ích và an lạc cho người khác, 2. vì muốn Phật pháp tồn tại lâu dài ở thế gian. Vị ấy biết rằng thân thọ hành của mình sắp hết và biết không một ai có hai khả năng này.

Lại nữa, do nguyên nhân nào vị A-la-hán xả các thọ hành? Vị ấy biết rằng sự tồn tại của mình trên thế gian này chỉ đem lại chút ít lợi ích và an lạc cho người khác, hoặc bản thân đang chịu các khổ bức vì bệnh tật. Như bài tụng nói:

Phạm hạnh đã khéo hành,
Thánh đạo đã khéo tu,
Khi mạng chung vui vẻ,
Như người không còn bệnh.[126]

[15c10] Trong đây, nên biết, y vào xứ sở nào và người nào có thể lưu

---

[123] *Quang ký (*62c25*)*: chủ trương của Kinh bộ. Thế Thân chấp nhận quan điểm này.

[124] Hán: trụ thời thế phần 住時勢分; skt. *sthitikālāvedha.*

[125] Bhāṣya: *pūrvakarmajaṃ sthitikālāvedham indriyamahābhūtānāṃ vyāvarttayanti*, chuyển thế lực thời gian tồn tại của các đại chủng chứ không phải chuyển các đại chủng. Thế lực này, chứ không phải các đại chủng, được sản sinh từ nghiệp quá khứ.

[126] Skt., dẫn bởi Bhāṣya: *sucīrṇe brahmacarye'smin mārge caiva subhāvati/ tuṣṭa āyuḥkṣayāt bhavati rogasyāpagame yathā*// Dẫn bởi *Tì-bà-sa* 126 (tr. 656c17).

và xả thọ hành? Đó là loài người trong ba châu[127], tương tục của nam, nữ, các A-la-hán thuộc bất thời giải thoát[128] đạt được tĩnh lự biên tế.[129] Do bởi trong thân vị ấy có định lực tự tại, không còn các phiền não.[130]

c. Phân biệt mạng hành và thọ hành

Kinh nói, "Đức Thế Tôn sau khi lưu các mạng hành, xả các thọ hành."[131] Có sự khác biệt nào giữa mạng hành và thọ hành không?[132]

a. Có thuyết nói, không có sự khác biệt nào cả. *Căn bản luận* nói, "Mạng căn là gì? Đó là thọ trong ba giới."[133]

---

[127] Trừ bắc Câu-lô châu.

[128] Hán: *bất thời giải thoát*; Skt. *asamaya-vimukta.* Huyền Trang (quyển 25, tr. 129a24) giải thích, bất thời giải thoát là giải thoát mà không cần chờ đợi thời gian. Nghĩa là muốn giải thoát thì liền nhập định bất cứ lúc nào mà không cần chờ đợi điều kiện tốt hay thời gian thích hợp. Còn gọi là bất động tâm giải thoát (*akopyā cetovimuktiḥ*), là tâm không còn bị lay động hay thối pháp.

[129] Văn pháp theo lối giảm trừ lần lượt: 1. trong 4 châu, trừ bắc châu; 2. trong ba châu còn lại, duy chỉ loài người; 3. trong loài người duy chỉ nam hoặc nữ, loại trừ phiến-để-ca các thứ; 4. trong nam hoặc nữ, chỉ hạng thuộc nhóm bất thời giải thoát; 5. trong các hạng bất thời giải thoát, chỉ vị đã đắc biên tế định; 6. trong các vị đắc biên tế định, duy chỉ các A-la-hán mới có thể lưu hoặc xả thọ hành.

[130] Bhāṣya: *kleśaiś cānupastabdhā santatiḥ*, "chuỗi tương tục (thân của vị ấy) không bị cố định bởi các phiền não." Vyākhyā: *dṛṣṭiprāptasya yad api samādhau vaśitvam asti, na nu tasya kleśair anupastabdhā santatiḥ*, một vị kiến đạo cũng đạt được tự tại trong định, nhưng tương tục của vị ấy không phải là không bị cố định bởi các phiền não.

[131] Bhāṣya: *bhagavān jīvitasaṃskārān adhiṣṭhāyāyuḥsaṃskārān utsṛṭavān*. Cf. Mahāparinibbāna-sutta, D. ii. 99*: atha kho bhagavā taṃ ābādhaṃ vīriyena paṭipaṇāmetvā jīvitasaṅkhāraṃ adhiṭṭhāya vihāsi*, "bấy giờ đức Thế Tôn bằng nghị lực tinh tấn trừ khử cơn bịnh ấy, và sau khi bảo lưu mạng hành, Ngài an trú." ibid. 106: *atha kho bhagavā cāpāle cetiye sato sampajāno āyusaṅkhāraṃ ossaji*, bấy giờ đức Thế Tôn tại miếu Cāpāla, với chánh niệm, chánh tri, xả thọ hành. Cf. *Tì-bà-sa 126* (tr.657b6).

[132] *Đại Tì-bà-sa 126* (tr. 657c11-25): liệt kê 14 quan điểm phân biệt thọ và mạng hành.

[133] Skt., dẫn bởi Bhāṣya: *jīvitendriyaṃ katamat? traidhātukam āyuḥ*.Cf. *Chúng sự phần a-tì-đàm 1* (tr. 628c19); *Phẩm loại túc luận 8* (tr. 723a29).

b. Theo một số luận sư, quả của nghiệp đời trước gọi là thọ hành, quả của nghiệp hiện tại gọi là mạng hành.

c. Có thuyết nói, do bởi nó mà chúng đồng phần tồn tại gọi là thọ hành; do bởi nó mà đời sống tồn tại trong một thời gian gọi là mạng hành.

Từ "nhiều"[134] nêu rõ lưu và xả mạng hành và thọ hành xảy ra trong nhiều niệm; chẳng phải trong một sát na mà có sự lưu và xả mạng hành và thọ hành.[135]

Có thuyết nói, từ này nhằm bác bỏ thuyết cho rằng mạng và thọ là một thật thể tồn tại trong một thời gian dài.[136]

Có thuyết nói, từ này nhằm nêu rõ không tồn tại một thể là mạng hay thọ, nhưng chỉ là căn cứ trên các hành mà giả lập ra hai tên mạng hành và thọ hành như vậy. Nếu không như thế, thì Kinh đã không dùng từ "hành".[137]

d. Thế Tôn xả thọ hành và lưu mạng hành

Vì sao Thế Tôn xả các thọ hành và lưu các mạng hành? Vì để nêu rõ Ngài đã tự tại với sự chết, cho nên xả các thọ hành; vì để nêu rõ Ngài đã tự tại với sự sống cho nên lưu các mạng hành.

Chỉ lưu trong ba tháng, không hơn không kém, vì quá ba tháng, Ngài không còn điều cần làm cho đối tượng được giáo hóa,[138] mà ít hơn ba tháng thì việc lợi sanh chưa được hoàn tất.

---

[134] Hán: *đa ngôn* 多言, thích từ *đa* trong tụng văn, tương đương đuôi biến cách số nhiều của từ skt. Skt. *bahuvacanam*: chỉ số nhiều của mạng hành và thọ hành trong các từ skt. *jīvitasaṅskārān, āyuḥsaṅskārān.*

[135] Cf. op. cit., tr. 657c26.

[136] *kālāntarasthāvaram ekam āyurdravyam*, một thật thể là thọ tồn tại từ thời này sang đến thời khác. *Quang ký* (63b10): giải đáp của Kinh bộ, bác bỏ Chánh lượng bộ.

[137] *Quang ký* (63b10): theo giải thích của Kinh bộ, từ số nhiều là bằng chứng bác bỏ chủ trương của Hữu bộ. Chủ trương của Kinh bộ, mạng và thọ không có thật thể.

[138] Hán: sở há sự; Skt. *vineyakārya*.

Lại nữa, để chứng minh điều mà trước kia Ngài nói, "Vì Ta tu tập hoàn hảo bốn thần túc, cho nên nếu muốn, Ta có thể trụ một kiếp hay hơn một kiếp."[139]

Các luận sư Tì-bà-sa nói, điều đó nêu rõ hiện tại Thế Tôn đã chiến thắng uẩn ma và tử ma, còn trước kia lúc ngồi dưới cây Bồ đề, Ngài đã chiến thắng thiên ma và phiền não ma.

Đã thảo luận các vấn đề thứ phát, nay sẽ thảo luận các vấn đề chính.

ii. Các căn thông cả hai

Ưu căn và tám căn cuối, như tín v.v., đều là phi dị thục, vì chúng là hữu ký. 12 căn còn lại thì gồm cả dị thục và phi dị thục. Theo nghĩa đã nói, đó là 7 sắc căn, ý căn và trừ ưu căn bốn thọ còn lại, chúng đều gồm cả dị thục và phi dị thục. Nếu 7 sắc căn trong trường hợp là sở trưởng dưỡng[140] thì chẳng phải dị thục, ngoài ra các trường hợp khác đều là dị thục. Ý căn và 4 thọ căn hoặc khi thiện hoặc ô nhiễm, hoặc oai nghi lộ, hoặc công xảo xứ, hoặc biến hóa tâm, tùy theo trường hợp mà chúng cũng không phải dị thục. Còn các trường hợp khác đều là dị thục.

iii. Ưu căn

Nếu nói rằng ưu căn là phi dị thục, thì đoạn kinh này sẽ giải thích thế nào? Khế kinh nói, có ba loại nghiệp, nghiệp thuận hỷ thọ, nghiệp thuận ưu thọ và nghiệp thuận xả thọ.

Căn cứ trên sự tương ưng với cảm thọ mà nói là *thuận*,[141] điều này

---

[139] Bhāṣya: *evam bhāvitair ahaṃ caturbhir ṛddhipādair ākāṅkṣan kalpam api tiṣṭheyam, kalpāvaśeṣam api.* Cf. Mahāparinibbāna-sutta, D.ii. 103: *yassa kassaci, ānanda, cattāro iddhipādā bhāvitā bahulīkatā, yānīkatā vatthukatā anuṭṭhitā paricitā susamāraddhā, so ākaṅkhamāno kappaṃ vā tiṭṭheyya kappāvasesaṃ vā,* "Này A-nan, nếu ai tu tập, tu tập nhiều, bốn như ý túc, thực hành, tích luỹ hoàn hảo, làm thành như cỗ xe, làm thành căn cứ sở y, vị ấy nếu muốn có thể tồn tại một kiếp hay hơn một kiếp."

[140] Sở trưởng dưỡng, *aupacayika*, xem chương i tụng 38.

[141] Trả lời của Tì-bà-sa. *Thuận* 順, từ Hán Ht. thường dùng để dịch đuôi tính từ -*īya*, mà Bhāṣya giải thích là hàm nghĩa *liên hệ* (*saṃprayoga*). Vyākhyā: *daurmanasyaṃ vedanīyaṃ asminn iti daurmanasyavedanīyaṃ karma*, nghiệp mà trong đó ưu phải được cảm thọ,hay nghiệp dẫn đến cảm thọ ưu, được nói là

không có lỗi gì. Nghĩa là, nghiệp tương ưng với ưu, nên nói nghiệp thuận cảm thọ ưu. Như xúc tương ưng với lạc nên nói xúc thuận cảm thọ lạc.

Nếu vậy, nghiệp thuận cảm thọ hỷ, thuận cảm thọ xả, cũng nên như thế? Vì chúng được đề cập như nhau trong một đoạn Kinh.[142]

Ngài muốn hiểu thế nào thì tùy ý, đối với tôi không có gì mâu thuẫn.[143] Hiểu là dị thục, hay hiểu là tương ưng, đều không sai.[144]

Nếu không có cách nào khác thì đoạn kinh ấy phải được hiểu như vậy.[145] Nhưng, thật sự nhân bởi đạo lý nào mà nói ưu căn là phi dị thục?

Vì ưu căn phát sinh do sự sai biệt[146] của phân biệt, và khi nó đình chỉ cũng vậy. Còn dị thục thì không phải như thế.

Nếu vậy, hỷ căn cũng chẳng phải dị thục; vì nó cũng do phân biệt mà sinh và cũng do phân biệt mà đình chỉ?

Nếu cho rằng ưu căn là dị thục thì (người nào) tạo vô gián nghiệp rồi, nhân đó liền sinh ra ưu. Nghiệp này lúc bấy giờ đáng lẽ nên gọi là quả đã chín[147]. Cũng như thế cho câu vấn nạn về hỷ căn.

Nếu cho rằng hỷ căn là dị thục thì (có người) tạo phước nghiệp thù

---

nghiệp thuận ưu thọ.

[142] Nạn vấn nêu bởi Luận chủ: Nếu ưu được nói trong đoạn Kinh này là phi dị thục, thì hỷ và xả được nói trong đó cũng phải là phi dị thục.

[143] Giải thích của Tì-bà-sa.

[144] Đuôi tính từ *-īya*, hàm nghĩa dị thục, hay hàm nghĩa tương ưng, đều được cả.

[145] Ý kiến của Kinh bộ.

[146] Giải thích của Tì-bà-sa. *Quang ký*: "Nhiều sự không như ý, nên gọi là sai biệt. Ưu căn duyên vào sự sai biệt này mà phát sinh." Giải thích có thể không chính xác. Skt. *parikalpaviśeṣa*, phân biệt sai biệt, ở đây chỉ hoạt động nhận thức trong những phán đoán cá biệt, phân biệt cá biệt. Vyākhyā: *parikalpaviśeṣair iṣṭacintanibhir*, phân biệt sai biệt, hay phân biệt cá biệt, đồng nghĩa với tư duy về khả ái hay không khả ái.

[147] Bhāṣya: *tatkarma vipakvaṃ syād*. Nghiệp vô gián thuộc loại thuận sinh thọ (*upapadyavedanīya*), nhưng người tạo nghiệp, như A-xà-thế có thể có hối hận (*kaukṛtya*) sau khi đã gây nghiệp.

thắng rồi nhân đó liền sinh ra hỷ. Nghiệp này lúc bấy giờ đáng lẽ cũng nên gọi là quả đã chín.

Tỳ-bà-sa nói như thế này: Vị đã ly dục thì không có ưu căn. Dị thục thì không như thế.[148] Cho nên nó là phi dị thục.

Nếu vậy, nên nói rằng, đối với các hữu tình ly dục, hỷ căn thuộc dị thục; do tính chất gì mà nhận biết?[149]

Bất kể cái kia có tính chất như thế nào, tính chất của cái này là như vậy[150]. Nghĩa là ở giai vị này cho phép có hỷ căn thuộc thiện. Dị thục vô kí thuộc loại tương ưng chẳng phải không có.[151] Trong giai vị này ưu tuyệt đối không thể có mặt,[152] do đó ưu được xác định là phi dị

---

[148] Vyākhyā: *na hi cakṣurādiko vipākabhūto vītarāgādīnāṃ vyāvartate, daurmanasyaṃ tu vyāvartate*/ thật vậy, đối với những vị đã ly nhiễm, con mắt v.v., vốn thuộc loại dị thục, không bị loại trừ, nhưng ưu thì bị loại trừ. Dẫn kinh: *avītarāgasya dviśalyā vedanoktā –kāyikaṃ duḥkhaṃ pratisaṃvedayate, caitasikaṃ ca daurmanasya iti/ vacanād vītarāgasya ca ekaśalyā kāyim eva duḥkhaṃ pratisaṃvedayata iti*, đối với vị chưa ly nhiễm, có hai loại cảm thọ được nói là gai nhọn: cảm thọ khổ thuộc thân, và cảm thọ ưu thuộc tâm. Đối với vị đã ly dục, chỉ có một loại gai nhọn, cảm thọ khổ thuộc thân.

[149] Cf. Cđ. 諸離欲人亦無無記喜根。若爾果報有何相。Đối với những vị đã ly dục, không có hỷ căn thuộc vô ký. Nếu vậy, quả báo (dị thục) có tính chất gì (vô ký hay hữu ký)? Bhāṣya: *saumanasyam apy eṣām avyākṛtam kīdṛśaṃ vipākaḥ syād*/ Nếu vậy, hỷ căn của những vị đã ly nhiễm hẳn phải là vô ký, thế thì dị thục có tính chất gì? Vyākhyā: *samāpattisaṃgṛhītaṃ teṣāṃ saumanasyaṃ sambhavati, tac ca kuśalatvān na vipākaḥ, ato vaktavyam - kīdṛśaṃ teṣāṃ saumanasyaṃ vipāka iti*/ Hỷ của những vị ấy phát sinh do trạng thái nhập định; hỷ này là thiện, do đó nó không phải là dị thục. Vì vậy, cần phải nói, hỷ của những vị ấy mà là dị thục, thì nó thuộc tính chất gì?

[150] *yādṛśaṃ tādṛśam astu.* Cđ. 隨其相若有宿業應位。Bất kể thuộc tính chất gì, nghiệp quá khứ có mặt thích ứng với giai vị này. Vyākhya: *aparichadyamānam api tad asty eveti*, vị đã ly nhiễm có hỷ căn, bất kể tính chất của hỷ căn ấy là gì, dị thục hay phi dị thục.

[151] Bhāṣya: *sati tu sambhave saumanasyasyāsti vipākāvipākaśaḥ, na daurmanasya*/ Cđ. 雖復如此。喜根可有殘果報。憂根則無。Mặc dù vậy, hỷ căn có thể có tàn quả báo (tàn dị thục), nhưng ưu căn thì không.

[152] *sarvathā'py asamudācārād*, tuyệt đối (toàn bộ) không hiện hành; Vyākhyā: *samāpattyavasthāyām api, asamāpattyavasthāyām api*, dù trong trạng thái chánh

thục.[153]

Tám căn như nhãn v.v.,[154] nếu ở thiện thú, chúng là dị thục của thiện. Nếu ở ác thú thì dị thục của ác.[155] Ý căn bất kể ở thiện thú hay ác thú, thuộc cả hai. Hỷ, lạc, xả căn ở bất cứ cõi nào cũng đều là dị thục của thiện. Khổ căn bất cứ ở thiện thú hay ác thú, thảy đều là dị thục của ác. Hạng nhị hình trong thiện thú, chỉ có y xứ của căn vì đây là do ác nghiệp mà chiêu cảm; còn sắc căn thiện thú là do nghiệp thiện chiêu dẫn.

Như vậy đã nói xong dị thục v.v…

3. Hữu dị thục – Vô dị thục

Tụng:

Trong 22 căn, có bao nhiêu căn là hữu dị thục[156], bao nhiêu căn vô dị thục?

Ưu xác định hữu dị thục.
Tám căn đầu, ba căn cuối, vô dị thục;
Ý, bốn thọ căn, tín v.v,
Tất cả đều thông hai. //11/[157]

---

thọ (nhập định), hay trong trạng thái phi chánh thọ.

[153] Bhāṣya kết luận: quan điểm của Tì-bà-sa, không có ưu nào là dị thục (*nāsty evaṃ daurmanasyaṃ vipāka iti*).

[154] 八根 bát căn: gồm bảy sắc căn: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, nam, nữ, và mạng căn.

[155] Thiện dị thục: kết quả của nghiệp thiện. Ác dị thục, kết quả của nghiệp bất thiện.

[156] Hán: hữu dị thục 有異熟, skt. *savipāka*: cái có dị thục. Phân biệt ý nghĩa dị thục (*vipāka*) và hữu dị thục (*savipāka*). *Tì-bà-sa* 51, tr. 264a: "Cái mà cùng tồn tại với dị thục của riêng nó, cái đó được nói là hữu dị thục... Như nghiệp được gây ra đã trải qua trăm ức kiếp bấy giờ dị thục mới xuất hiện. Tuy cách nhau xa xôi nhưng nghiệp nhân trước kia được gọi là hữu dị thục – cái có dị thục."

[157] Hán: 憂定有異熟前八後三無意餘受信等一一皆通二. Skt.: ... *tat tv ekaṁ savipākaṁ daśa dvidhā ||10|| mano'nyavittiśraddhādīni* ... (11a): Nhưng, nó (ưu căn) duy nhất là hữu dị thục. Ý, các thọ còn lại (bốn thọ) và năm căn tín v.v., 10 căn này thông cả hai.

[16b04]

Luận:

Ưu căn như đã tranh luận ở trước, nên biết, xác định là hữu dị thục. Y trên nghĩa "duy chỉ" và nghĩa "vượt thứ" mà bài tụng nói là *xác định*.[158] Tức nêu rõ rằng, ưu căn duy chỉ là hữu dị thục. Nói "vượt thứ" là bao gồm đủ hai nghĩa. Bao gồm cả hai nghĩa: (a) ưu căn không phải vô ký, vì nó phát sinh bởi tư mạnh[159]; (b) nó chẳng phải vô lậu, vì chỉ có mặt ở tán địa thôi[160]. Do sự vượt thứ lớp này nên ưu căn được đề cập trước tiên, rằng xác định nó là hữu dị thục.[161]

Tám căn đầu như mắt v.v, và ba căn cuối,[162] cũng xác định vô dị thục. Vì tám căn đầu thì vô ký, ba căn cuối thì vô lậu. Ngoài ra đều vừa hữu dị thục, vừa vô dị thục. Ý nghĩa chuẩn theo đó mà suy, tức ý căn, bốn thọ căn còn lại, năm căn như tín v.v… Từ " vân vân" [163] là chỉ cho bốn căn nữa như tinh tấn v.v.. Tất cả mười căn[164] này, mỗi căn thông cả hai.

Ý, lạc, hỷ, xả căn, nếu là thiện, hay bất thiện, hữu lậu, chúng là hữu dị thục. Nếu vô ký, hay vô lậu, chúng là vô dị thục. Nếu khổ căn là thiện, hay bất thiện, nó là hữu dị thục. Nếu vô ký, nó là vô dị thục.

---

[158] Giải thích từ *định* 定 trong bài tụng Hán. Skt. *tu* (tuy nhiên), Bhāṣya: *tuśabda evakārārtho bhinnakramaś ca*, từ *tu*, có nghĩa là duy chỉ và vượt thứ tự. *Quang ký*: Nói "duy chỉ", vì ưu căn duy chỉ hữu dị thục. Nói "vượt hạn", vì vượt thứ tự 22 căn mà đề cập ưu căn trước nhất.

[159] Hán; *cường tư*. Vyākhyā: *vikalpaviśeṣotpādyatvān na tad avyākṛtam*, nó không phải là vô ký, vì phát sinh do trường hợp cá biệt của phân biệt.

[160] *asamāhitatvācca*, do trạng thái phi đẳng đẫn (không tập trung định). Vyākhyā: *avyākṛtaṃ hi pūtibījavan na vipākadānāya samartham/ anāsravaṃ tu tṛṣṇānabhiṣyanditatvān nālaṃ vipākadānāya, anābhiṣyanditasārabījavat*/ vô ký thì không thể cho ra dị thục như hạt giống hư mục. Vô lậu cũng không thích hợp để cho ra dị thục, vì không được tẩm ướt bởi ái, như hạt giống không được tẩm ướt.

[161] Bhāṣya không có đoạn giải thích như bản Hán, nhưng kết luận: *ato nāsty avipākaṃ daurmanasyam*/ vì vậy, ưu không phải là vô dị thục.

[162] Giải thích câu tụng thứ hai.

[163] Giải thích từ đẳng 等 trong bài tụng Hán. Skt. *ādi*.

[164] Ý căn, bốn thọ căn (khổ, lạc, hỷ, xã), năm căn (tín, tấn, niệm định, huệ).

Năm căn như tín v.v., nếu hữu lậu, chúng là hữu dị thục. Nếu vô lậu, chúng là vô dị thục.

Như thế đã nói xong có dị thục, không dị thục.

4. Ba tánh

Tụng:

Trong 22 căn, bao nhiêu căn thiện? Bao nhiêu căn bất thiện? Bao nhiêu căn vô ký?

Tám căn cuối duy thiện.
Ưu thông thiện, bất thiện.
Ý, thọ còn lại: cả ba.
Vô ký thông tám căn đầu//12/.[165]

Luận:

Tám căn: tín, v.v., duy nhất[166] là thiện. Theo thứ tự, tuy chúng nằm sau, nhưng nương theo văn ở trên nên đề cập trước.

Ưu căn duy chỉ thông thiện và bất thiện.

Ý căn và các thọ còn lại, mỗi căn thông cả ba tánh.

Tám căn: mắt, v.v., duy chỉ thuộc tánh vô ký. [167]

Như vậy, đã nói thiện, bất thiện các thứ.

5. Giới hệ

Trong 22 căn, có bao nhiêu căn thuộc Dục giới hệ, bao nhiêu thuộc Sắc giới hệ, bao nhiêu thuộc Vô sắc giới hệ?

Tụng:

---

[165] Hán: 唯善後八根憂通善不善意餘受三種前八唯無記 //12/ Skt.: … *aṣṭakaṁ kuśalaṁ dvidhā| daurmanasyaṁ mano'nyā ca vittis tredhā anyad ekadhā||11*|Tám thiện; ưu thông cả hai; ý, các thọ còn lại (trừ ưu): thông cả ba. Số căn còn lại, duy chỉ một.

[166] Hán: nhất hướng; skt. *ekāntena*, một mực, một mạch.

[167] Skt. *jīvitāṣṭamam cakṣurādi*.

Dục, sắc, vô sắc giới,
Thứ lớp: trừ ba cuối;
Gồm nữ, nam, ưu, khổ;
Trừ năm sắc, hỷ, lạc.//13/[168]

Luận:

Ở Dục giới trừ 3 căn vô lậu, do ở đây 3 căn này hoàn toàn không hệ thuộc[169]. Theo đó mà biết, liên hệ Dục giới chỉ có 19 căn.

Sắc giới, cũng như trước, trừ thêm bốn căn: nam, nữ, ưu, khổ. Suy theo đó mà biết, 15 căn thông cả Sắc giới hệ. Trừ nữ, nam căn, do sắc giới đã lìa pháp dâm dục và do nữ, nam căn làm thân xấu xí vậy.[170]

Hỏi: Nếu đã như vậy sao lại nói ở đó chỉ có thân nam? Căn cứ vào đâu mà nói? Như Khế kinh nói: "Không thể có bất cứ trường hợp nào thân nữ làm Phạm thiên. Chỉ có trường hợp xảy ra là thân nam làm Phạm thiên."[171]

Đáp: Vị ấy có hình thể người nam đặc biệt, như thân nam có trong Dục giới.

Ở đây[172], không có khổ căn, vì thân thể trong suốt[173]; và cũng không có

---

[168] Hán: 欲色無色繫如次除後三兼女男憂苦并餘色喜樂 //13/ Skt.: *kāmāptam amalaṁ hitvā rūpāptaṁ strīpumindriye| duḥkhe ca hitvā ārūpyāptaṁ sukhe cāpohya rūpi ca||12||*

[169] Bất hệ; skt. *apratisaṃyukta*, không liên hệ, không tương ưng. Giải thích từ *hệ* (skt. *āpta*: được đạt đến, hệ thuộc) trong các từ Dục hệ, hay Dục giới hệ (*kāmāpta*), v.v. Vyākhyā: *adhātupatitam evety arthaḥ*, nó có nghĩa là không hệ thuộc vào giới hệ.

[170] *Thuận chánh lý* (tr. 381b27) bác bỏ: "Âm tàng ẩn mật thì không có gì xấu xí."

[171] Cf. Tăng nhất 38 (tr. 757c24): nữ có 5 chướng ngại: không thể làm vua Chuyển luân, Đế Thích, Phạm thiên vương, Ma vương và Phật. Cf. Bahudhātuka (M.iii.65): ... *anavakāso yaṃ itthī arahaṃ assa sammāsbuddho, netaṃ ṭhānaṃ vijjatīti ....rājā assa cakkavattī, ... sakkattaṃ kareyya, ... mārattaṃ kareyya, .. brahmattaṃ kareyya..,* cơ hội này không xảy ra, người nữ thành vị A-la-hán Đẳng chánh giác; trường hợp này không xảy ra; ... vua Chuyển luân, làm Sakka, làm Ma vương, làm Brahman ...

[172] Trong Sắc giới hệ.

các pháp bất thiện. Không có ưu căn, vì do xa-ma-tha thấm nhuần tương tục, và cũng do ở đó hoàn toàn không có vật thể gây hại[174].

Vô sắc giới cũng như trên, trừ 3 căn vô lậu, nam, nữ, ưu, khổ căn; và trừ luôn cả năm sắc căn, hỷ, lạc căn. Suy theo đó mà biết, trừ tám căn này ra, các căn còn lại đều thông cả Vô sắc giới; tức các căn: ý, mạng, xả, năm căn: tín, v.v.

Như vậy, đã nói rõ sự hệ thuộc Dục, Sắc, Vô sắc giới.

6. Ba sở đoạn

Trong 22 căn, những căn nào thuộc kiến sở đoạn, căn nào thuộc tu sở đoạn, thuộc phi sở đoạn?

Tụng:

Ý, ba thọ thông ba.
Ưu thông kiến, tu đoạn.
Chín chỉ thông tu đoạn.
Năm thông tu, phi đoạn//14/[175]

Luận:

Ý, hỷ, lạc, xả căn, mỗi căn thông cả ba: kiến, tu, phi sở đoạn.

Ưu căn chỉ thông kiến và sở đoạn, vì chẳng phải là vô lậu.

Bảy sắc, mạng căn: duy chỉ thuộc tu sở đoạn, vì chúng không phải nhiễm ô. Khổ căn không phải là sản phẩm của thức thứ sáu,[176] và vì là hữu lậu, nên thuộc tu sở đoạn.

Năm căn: tín, v.v., vì chẳng phải pháp nhiễm ô, và vì chúng vừa là hữu lậu vừa là vô lậu, nên chúng thông cả tu sở đoạn và phi sở đoạn.

---

[173] Hán: tịnh diệu; skt. *accha*: không bị che tối, u tối; trong suốt (như thuỷ tinh)

[174] Hán: não hại sự; Skt . *āghātavastu*: không có vật thể hay nguyên nhân kích động, gây tổn hại.

[175] Hán 意三受通三憂見修所斷九唯修所斷五修非三非 //14/ Skt. *manovittitrayaṁ tredhā dviheyā durmanaskatā| nava bhavanayā pañca tvaheyānyapi na trayam*||13||

[176] Hán: lục sanh; skt. *ṣaṣṭhaja.*

Ba căn cuối chỉ thông với phi sở đoạn, vì là vô lậu, và vì pháp không tai hại thì không bị đoạn trừ.

Như vậy, đã nói nghĩa loại sai biệt của các môn.

17. Giới nào bao nhiêu căn được trước?

Tụng:

Dục giới, thai, trứng, thấp;
Tối sơ đạt được hai dị thục.[177]
Hóa sanh: sáu, bảy, tám,
Sắc, sáu; trên, duy mạng.//14[178]

Luận:

18. Căn được trước trong ba giới

Trong Dục giới, các loài sanh bằng thai, trứng và thấp, trong giai đoạn tối sơ thọ sanh, chỉ có hai căn thuộc dị thục thân và mạng; vì trong ba loại sanh đó các căn phát triển dần. Ba loại đó vì sao không có hai căn ý và xả? Trong thời gian tục sanh[179] hai căn này nhất định bị nhiễm ô.[180]

Trong giai đoạn tối sơ của hóa sanh, có 6 căn, 7 căn và 8 căn,[181] nghĩa là hạng vô hình[182] tối sơ có sáu căn, như thời kiếp sơ[183]. Sáu căn là gì?

---

[177] Skt. kā 14ab*: kāmeṣv ādau vipākau dve labhyete nopapādukaiḥ*/ trong Dục giới, tối sơ sở đắc hai dị thục, không có hóa sanh. Bhāṣya: do loại trừ hoas sanh, nên biết còn lại với noãn, thai và thấp sanh.

[178] Hán & Skt .

[179] Hán: tục sanh, hay kết sanh, Skt . *pratisaṃdhi*.

[180] Vyākhyā, dẫn iii. 38: *upapattibhavaḥ kliṣṭaḥ sarvakleśaiḥ svabhūmikaiḥ*/ sanh hữu bị nhiễm ô bởi tất cả phiền não thuộc giới địa riêng biệt. *Quang ký*: Ý và xả, trong giai đoạn tục sanh, tất nhiên có mặt, nhưng vì là nhiễm ô nên không phải là dị thục.

[181] Giải thích câu ba, tụng Hán. Skt. kā 14c: *taiḥ ṣaḍ vā sapta vā aṣṭau vā*, với ba, sáu hay bảy hoặc tám.

[182] Vô hình, hay vô căn, chỉ hàng không tính phái (không có cả nam và nữ căn); skt. *avyañjana.*

[183] Hán: kiếp sơ (*kalpāgra*): Ban đầu thành lập thế giới hữu tình. Skt. *prāthamakalpikāḥ;* Vyākhyā: *yugādyutpannāḥ prāgāsan rūpivat sattvāḥ*, các

Mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và mạng. Nếu hạng một hình,[184] tối sơ có bảy căn, như chư thiên v.v.;[185] hoặc hạng hai hình tối sơ có tám căn.

Loài hóa sanh há có thể có hai hình? Trong ác thú có thể có hạng hóa sanh hai hình.

Đã nói xong những căn tối sơ đạt được trong dục giới, nay theo thứ lớp nói đến sắc giới và vô sắc giới.

Trong dục giới, dục vượt trội nên chỉ nói đến dục. Trong sắc giới, sắc vượt trội nên chỉ nói đến sắc. Khế kinh cũng nói: "Tịch tĩnh giải thoát, vượt qua sắc, thuộc vô sắc"[186]. Trong sắc giới, tối sơ sở đắc sáu căn là dị thục, cũng được nói như về loài hóa sanh không hình trong dục giới.

Trên, duy mạng:[187] trong vô sắc giới, định vượt trội,[188] sanh vượt trội[189]

---

chúng sanh sanh trong thời thế giới tối sơ thành lập đều là những chúng sanh có sắc (từ Sắc giới đến).

[184] Một hình, một căn, hoặc nữ hoặc nam. skt. *ekavyañjana.*

[185] Skt. *devādiṣu*, Vyākhyā: *ādiśabdena nārakādayo'pi gṛhyante*, từ *ādi* (vân vân) bao hàm luôn cả địa ngục các thứ.

[186] Skt. *śāntā vimokṣā*; dẫn bởi Bhāṣya: *ye 'pi te śāntā vimokṣā atikrammya rūpaṇi ārūpyāḥ.* Cf. Pāli, Skt. ii. 123 (Susimasutta): *ye te santā vimokkhā atikkamma rūpe āruppā, te kāyena phusitvā viharathā"ti? no hetaṃ, āvuso.* Những vị mà, sau khi vượt qua các sắc, đạt được tịch tĩnh giải thoát trong vô sắc; những vị ấy có an trú sau khi có lạc xúc bởi thân? Không, thưa hiền giả. Sớ giải: *santā vimokkhāti aṅgasantatāya ceva ārammaṇasantatāya ca santā āruppavimokkhā*. Tịch tĩnh giải thoát: giải thoát vô sắc với sự tịch tĩnh của chi và tịch tĩnh của sở duyên. Tham chiếu, *Tạp A-hàm 12*, T02, tr. 97a17. Dẫn bởi *Tì-bà-sa 75*, T27, tr. 389b26.

[187] Giải thích phần cuối câu tụng thứ tư. Skt. *ekam uttare*.

[188] Vyākhyā: *yasmāt pūrvaṃ rūpasamāpattiḥ paścād ārūpyasamāpatti, tasmād rūpadhātur uttara ārūpyadhātuḥ*, vì sắc định (sắc đẳng chí) trước rồi sau đó là vô sắc định, cho nên vô sắc giới ở *trên* sắc giới.

[189] Vyākhyā: *yasmāc copapattitaḥ pradhānataro rūpadhātor ārūpyadhātuḥ, bahūni kalpasahasrāṇi, tatrātipraśānto vipāko bhavati, ato'py asāv uttaraḥ, na tūpapattideśataḥ*, vì vô sắc giới vợt trội hơn sắc giới về mặt thọ sanh, ở đây có dị thục cực kỳ tịch tĩnh, trải qua nhiều số kiếp, do đó nó cũng vượt trội hơn sắc giới; chứ không phải do phương vực thọ sanh.

cho nên nói là *trên*[190]. Trong vô sắc giới, căn dị thục mà tối sơ có được, duy chỉ mạng chứ không phải căn nào khác.

Đã nói căn dị thục có được trong tối sơ.

19. Ở giới nào trong giai đoạn chết bao nhiêu căn diệt sau cùng?

Tụng:

Khi chết các căn diệt,
Cõi vô sắc có ba, cõi sắc có tám,
Cõi dục chết đột ngột căn mười, chín và tám,
*Chết từ từ bốn thiện, tăng thành năm.//*15[191]

Luận:

20. Khi chết căn diệt sau cùng

Ở vô sắc giới, khi sắp mạng chung[192], ba căn mạng, ý và xả diệt sau cùng. Nếu ở sắc giới, khi sắp mạng chung thì ba căn trước và năm căn bắt đầu từ mắt, như vậy tám căn diệt sau cùng. Tất cả loài hóa sanh chắc chắn đủ các căn[193] mà sanh, tử. Nếu ở dục giới, khi mạng chung đột ngột[194], 10, 9 và 8 căn diệt sau cùng, nghĩa là hạng nhị hình thì 10 căn diệt sau tức là căn nam, nữ và tám loại trước. Hoặc hạng nhất hình chín căn diệt sau, ở trong nữ nam tùy theo đó trừ một loại. Hoặc hạng vô hình tám căn diệt sau, tức là không có căn nữ nam chỉ có tám căn trước, những điều có nói như vậy, y vào sự mạng chung đột ngột, hoặc từ từ mạng chung[195], bốn căn diệt sau cùng, nghĩa là ở dục giới, khi mạng chung từ từ, thân, mạng, ý, xả diệt sau cùng. Bốn loại này không có nghĩa diệt trước sau.[196] Những điều như vậy đã nói xong, nên biết

---

[190] Thích từ trong văn tụng, Hán: thượng. Skt. *uttare*: tối thượng.

[191] Hán & Skt.

[192] Skt. *uparaman* (pthicđ của động từ ram, cách 1, ít): chết.

[193] Skt. *samagrendriyāḥ*: các căn đầy đủ/ hoàn chỉnh.

[194] Skt. *sakṛn-maraṇa*: cái chết nhanh chóng/ tức thì.

[195] Skt. *kramamṛtyoḥ* (cách 6, ít , mṛtyu) : chết từ từ.

[196] Skt. *na hi eṣām pṛthagnirodhah*: những căn này có sự diệt không khác nhau. Hán: thử tứ tất vô tiền hậu diệt nghĩa.

chỉ y vào tâm nhiễm ô, vô ký[197]. Hoặc ở ba cõi khi chết, tâm thiện năm căn bắt đầu từ tín chắc chắn đều có đủ cho nên ở trước nói tất cả vị các căn, trong số đó đều nên thêm năm căn bắt đầu từ tín, nghĩa là đối với vô sắc tăng thêm căn cho đến dục giới từ từ mạng chung thì tăng đến chín, còn ở giữa bao nhiêu theo lý mà biết, trong phân biệt căn tất cả căn pháp đều nên suy xét chọn lựa.

Trong 22 căn, những căn nào chứng đắc quả sa môn nào?

Tụng :

Chín: đắc hai quả biên.
Bảy, tám, chín: hai giữa.
Mười một: A-la-hán
Nương vào một nói có thể có.//16[198]

Luận:

21. Căn chứng đắc quả sa môn

Biên[199] chỉ cho quả Dự lưu và A-la-hán[200], vì là ở đầu và cuối của quả sa môn. Trung[201] là hai quả giữa: Nhất lai và Bất hoàn. Chúng được kể là ở giữa do liên hệ với quả đầu và quả cuối.

Quả Dự lưu do chín căn chứng đắc: ý và xả căn[202], năm căn bắt đầu từ tín, vị tri đương tri và dĩ tri căn, gồm chín căn. Vị tri căn ở trong vô gián đạo,[203] dĩ tri căn ở trong giai đoạn giải thoát đạo,[204] hai căn này hỗ

---

[197] Skt. *kliṣa- avyākṛta-cittasya* (cách 6, ít).

[198] Hán & Skt.

[199] Thích từ trong kệ tụng. Skt . *antya:* cực biên.

[200] Skt. *srota-āpattiphalam arhattvam ca*. Vyākhyā giải thích thêm: *yathā daṇḍasya dvau antau bhavataḥ, evaṃ paṃkti-avasthitaanāṃ caturṇāṃ phalānāṃ srota-āpattiphalaṃ, arhattvaphalaṃ ca ante bhavataḥ*: như cây gậy có hai đầu, 4 thánh quả cũng vậy có hai quả biên là Tu đà hoàn và Alahán.

[201] Thích từ trong kệ tụng. Skt. *madhye*: ở giữa, chỉ cho hai quả Tư đa hàm (*sakṛdāgāmiphalaṃ*) và A na hàm (*anāgāmiphalaṃ*).

[202] *Quang ký (*67b03*)*: sơ hướng và sở quả y trên vị chí địa (=định, *anāgamya-dhyāna*) mà chứng đắc, nên duy chỉ có xả thọ.

[203] Skt. *ānantaryamārge*. Xem đoạn sau, ch. vi, bản Hán quyển 25, tr. 132a08.

trợ lẫn nhau chứng đắc sơ quả. Theo thứ tự, chúng là dẫn nhân,[205] và y nhân[206] để chứng đắc ly hệ.[207]

A-la-hán cũng do chín căn mà chứng đắc: ý, năm căn bắt đầu từ tín, dĩ tri, cụ tri căn và một trong ba căn hỷ, lạc hay xả.[208] Dĩ tri căn ở vô gián đạo, cụ tri căn ở giải thoát đạo, hai căn này hỗ trợ lẫn nhau chứng đắc quả tối hậu. Theo thứ tự, hai căn vị tri và dĩ tri có tính chất có thể làm dẫn nhân, y nhân để chứng đắc ly hệ.

Hai quả giữa tùy theo sự thích hợp, mỗi quả được chứng đắc bằng bảy, tám hay chín căn. Vì sao? Sự chứng đắc thứ tự[209] của quả Nhất lai, nếu y trên thế gian đạo[210], do bảy căn chứng đắc: ý và xả, năm căn bắt đầu từ tín; nếu y trên xuất thế đạo[211], do tám căn chứng đắc: bảy căn kể trên, và dĩ tri căn thứ tám. Vị chứng đắc siêu việt do ly tham tăng bội[212], do chín căn chứng đắc, như quả Dự lưu.

---

[204] Skt. *vimukti-màrga*. Hán: giải thoát đạo 解脫道. Xem đoạn sau, ch. vi, bản Hán quyển 25, tr. 132a08.

[205]Skṭ *āvāhakatva*. Hán: dẫn nhân 引因. *Quang ký (*67b03*)*.: "Dẫn nhân, tức đồng loại nhân. Vì nó dẫn đến chứng đắc ly hệ, sản sinh quả đẳng lưu và sĩ dụng.

[206] Skt . *sanniśrayatva*. Hán: y nhân 依因: *Quang ký (*67b03*):* 因謂能作因 。依者持也 。同時能持離繫 得故 。名曰依因 Y nhân, đây là năng tác nhân. Y, nghĩa là trì. Vì nó đồng thời duy trì sự chứng đắc ly hệ.

[207] Skt . *visaṃyoga-prāpteḥ*. Li heä(*visaṃyoga*), xem ch. i. tụng 6a-b.

[208] Trong cả 9 địa đều có thể chứng A-la-hán; trong ba thọ, tùy theo cảm thọ tương ứng trong mỗi địa.

[209] Hán: thứ đệ; Skt : *ānupūrvīkaḥ,* vị chứng quả Nhất lai theo thứ tự, lần lượt từ quả Dự lưu.

[210] Hán: thế gian đạo 世間道. Skt. *laukika mārga*, cũng nói là hữu lậu đạo; y trên định hữu lậu mà trấn áp các tùy miên, tu tập bằng 6 hành tướng. Căn cứ địa dưới với 3 hành tướng thô, khổ, chướng, mà quán địa trên với 3 hành tướng tĩnh, diệu, ly.

[211] Hán: y xuất thế đạo 依出世道. Skṭ *lokottara mārga*, cũng nói là vô lậu đạo, y trên định vô lậu, do hiện quán Thánh đế mà doạn trừ các tùy miên.

[212] Bội ly tham siêu việt chứng, skt. *bhūyovītarāgaḥ prāpnoti*, trong giai đoạn phàm phu, bằng hữu lậu đạo, vị ấy đã trấn áp 6 phẩm tham thuộc dục giới; khi vào giai đoạn Thánh đế hiện quán, cùng lúc đoạn trừ cả 6 phẩm dục tham, gọi là

Vị đắc quả Bất hoàn bằng sự chứng đắc thứ tự, nếu y trên thế gian đạo, do bảy căn[213] chứng đắc; nếu y trên xuất thế đạo, do tám căn chứng đắc, như quả Nhất lai chứng đắc thứ tự nói trên. Vị chứng đắc siêu việt bằng toàn ly dục tham[214] do chín căn chứng đắc, như quả Nhất lai siêu việt chứng đắc nói trên. Nói chung là như vậy, nhưng vẫn có sự sai khác; tức căn cứ theo địa mà có sự sai khác trong sự đắc quả này, cho nên trong ba căn: lạc, hỷ và xả, có thể tùy theo thích hợp mà chọn lấy một căn[215]. Quả do siêu việt chứng nói trên[216] chỉ một căn xả.

Lại nữa, quả Bất hoàn chứng đắc thứ tự, trong giải thoát đạo thứ chín, nếu nhập vào căn bản địa[217], y thế gian đạo, do tám căn chứng đắc[218]. Vô gián đạo trong địa kia tương ưng với xả thọ[219]; và trong giải thoát đạo lại có cảm thọ hỷ[220]. Hai thọ này hỗ trợ lẫn nhau chứng đắc quả thứ ba. Chúng là hai nhân cho sự chứng đắc ly hệ, như trên.

Nếu y xuất thế đạo, do chín căn chứng đắc.[221] Tám căn, như trên, thêm dĩ tri căn thứ chín. Vì cả trong vô gián đạo và giải thoát đạo đều có căn này.

---

bội ly tham, chứng quả Nhất lai mà không ngang qua quả Dự lưu, nên gọi là siêu việt chứng. Xem ch. vi, tụng 29c-d.

[213] Bảy căn: ý, xả (y vị chí định), và năm căn, tín...

[214] Đoạn trừ toàn bộ 9 phẩm tham thuộc Dục giới chứng đắc Bất hoàn, bằng hữu lậu đạo và vô lậu đạo, như trong trường hợp đắc quả Nhất lai nói trên.

[215] Bhāṣya: *atham tu viśeṣaḥ sukha-saumanasya-upakṣendriyāṇām anyatamam bhavati niśrayaviśeṣāt*. Vyākhyā: *yadi tṛtīyaṃ dhyānaṃ niśritya niāamam avakāamati, sukhendriyam tatra bhavati/ atha prathamadvitiye dhyāne niśritya saumanasyendriyam tatra bhavati / atha anāgamyadhyāna-anantara-caturtha-dhyānām anyatamam niśritya, upekṣendriyam tatra bhavati.* Y trên tĩnh lự thứ ba mà chứng nhập, ở đây là lạc căn; y trên hai tĩnh lự đầu, ở đây là hỷ căn; y trên vị chí, trung gian và đệ tứ tĩnh lự, ở đây là xả căn.

[216] Quả Nhất lai bằng siêu việt chứng, y trên vị chí định.

[217] Căn bản địa, chỉ sơ thiền.

[218] Như trên, thêm hỷ căn, y trên sơ hay nhị thiền.

[219] Vô gián đạo thứ chín trong vị chí định, tương ưng xả thọ.

[220] Giai thoát đạo thứ nhất y trên sơ hay nhị thiền, tương ưng hỷ thọ.

[221] *Quang ký (*67c01*)*: nếu không nhập căn bản định, do tám căn đắc; nếu nhập căn bản, do chín căn.

Há chẳng phải *Căn bản A-tỳ-đạt-ma* "Hỏi có bao nhiêu căn chứng đắc quả A-la-hán? Và đáp: có mười một căn" [222]? Vì sao đây lại nói do chín căn chứng đắc?

Thật sự, chứng đắc quả thứ tư chỉ do chín căn, nhưng *Bản luận* nói mười một là căn cứ nơi thân có thể có mà nói. Nghĩa là có thể có hạng Thánh giả sau khi nhiều lần thối thất địa vị vô học, rồi do một trong ba căn, lạc, hoặc hỷ, hoặc xả hiện tiền mà cũng nhiều lần chứng đắc trở lại quả A-la-hán. Vì vậy, *Bản luận* nói mười một căn. Nhưng không có trường hợp ba cảm thọ cùng khởi một lúc. Cho nên, ở đây nói nhất định chỉ có chín căn.

Trong quả Bất hoàn sao chẳng nói như vậy? Vì không có trường hợp do căn lạc chứng đắc quả Bất hoàn, rồi về sau thối thất. Cũng không có trường hợp sau khi thối thất, rồi do lạc căn mà chứng đắc trở lại; cũng không phải rằng vị mà trước đó đắc quả thứ ba do ly dục siêu chứng lại có thối thất. Vì quả vị ly dục này chứng đắc bởi hai đạo rất vững chắc.

Ở đây, cần tư duy phân tích, căn nào thành tựu? Trong các căn đó, bao nhiêu căn xác định là thành tựu?[223]

Tụng:

Mạng, ý và xả thành tựu,
Mỗi căn nhất định thành tựu ba.
Nếu lạc và thân thành tựu,
Mỗi căn nhất định thành tựu bốn.
Mắt v.v., và hỷ thành tựu,
Mỗi căn nhất định thành tựu năm.
Nếu khổ căn thành tựu,
Nhất định thành tựu bảy.
Nếu nữ, nam, ưu và tín v.v.

---

[222] *Phát trí 15*, tr. 994b26: do 9 căn đắc quả Dự lưu. Đắc quả Nhất lai, với vị bội ly dục nhiễm nhập chánh tánh ly sinh, do 9 căn; với vị đắc quả Nhất lai từ quả Dự lưu, y thế tục đạo, do 7 căn; y vô lậu đạo, do 8 căn. Đắc quả Bất hoàn, với vị đã ly dục nhiễm nhập chánh tánh ly sanh, do 9 căn; nếu từ quả Nhất lai, y thế tục đạo do 7 căn, y vô lậu đạo do 8. Đắc quả A-la-hán, do 11 căn.

[223] Đắc (*prāpti*) và thành tựu (*samanvāgata*), xem đoạn sau, tụng 36. Cf. *Phát trí 6*, tr. 946c29; *Tì-bà-sa 90*, tr. 463b10.

Mỗi căn nhất định thành tựu tám.
Hai vô lậu thành tựu mười một.
Vô lậu đầu thành tựu mười ba căn.//17,18,19.[224]

Luận thích:

22. Xác định căn thành tựu

Thành tựu một căn nào trong ba căn: mạng, ý và xả, căn ấy nhất định thành tựu cả ba căn này. Khuyết một trong ba căn này, các căn khác không thể thành tựu.[225] Trừ ba căn này, các căn khác không nhất định; hoặc thành tựu hay không thành tựu.

Trong đây bốn căn nhãn, nhĩ, tỷ và thiệt, (hữu tình) sinh ở Vô sắc giới, nhất định không thành tựu. Nếu sinh Dục giới, chưa sở đắc, hay đã hủy mất[226], cũng không thành tựu.

Thân căn, duy chỉ (hữu tình) sinh ở Vô sắc giới, nhất định không thành tựu.

Hai căn nam, nữ, (hữu tình) sinh hai giới trên, nhất định không thành tựu. Nếu sinh Dục giới, chưa sở đắc, hoặc đã hủy mất, cũng không thành tựu.

Hàng dị sanh sinh trong định thứ tư và Vô sắc giới nhất định không thành tựu lạc căn.

Hàng dị sanh sinh trong định thứ ba, thứ tư và Vô sắc giới nhất định không thành tựu hỷ căn.

Hàng dị sanh sinh trong Sắc, Vô sắc giới nhất định không thành tựu khổ căn.

Tất cả những vị đã ly dục tham nhất định không thành tựu ưu căn. Hạng đoạn thiện căn nhất định không thành tựu định năm căn gồm tín

---

[224] Hán & Skt.

[225] Cđ.: "Ba căn này quan hệ lẫn nhau, không hề tách rời nhau." *Quang ký* (68b16): Vì ba căn này phổ biến trong cả chín địa; tất cả hữu tình đều có đủ, không thể khuyết một.

[226] Giai đoạn đầu tiên trong thai mẹ, các căn này chưa xuất hiện (đắc, *prāti: lābha*). Hoặc đã có nhưng đã mất (*vihīna*), do bị hư hoại, do chết.

v.v…

Tất cả dị sanh và vị đã trụ quả nhất định không thành tựu định căn vô lậu thứ nhất.

Tất cả dị sanh, hàng kiến đạo, bậc vô học, nhất định không thành tựu căn vô lậu tiếp theo.

Tất cả dị sanh, và hàng hữu học, nhất định không thành tựu căn vô lậu cuối.

Nên biết, loại trừ các trường hợp đã nói trên, còn lại các trường hợp không bị loại trừ, các căn đều thành tựu.

Nếu lạc căn[227] thành tựu, nhất định thành tựu bốn căn: mạn, ý, xả và lạc căn này.

Nếu thân căn thành tựu cũng nhất định thành tựu bốn căn: mạn, ý, xả và thân căn này.

Nếu nhãn căn thành tựu nhất định thành tựu năm căn: mạn, ý, xả, thân căn và nhãn căn.

Nên biết nhĩ, tỷ và thiệt căn cũng thành tựu năm căn. Bốn căn đầu như nhãn v.v…, căn thứ năm, chính nó.

Nếu hỷ căn thành tựu cũng nhất định thành tựu năm căn: mạn, ý, xả, lạc căn và hỷ căn.

Khi sinh lên địa vị tĩnh lự thứ hai, chưa chứng đắc tĩnh lự thứ ba, đã xả địa dưới mà chưa đắc địa trên,[228] bấy giờ thành tựu lạc căn nào?[229] Nên

---

[227] Đây chỉ lạc căn thuộc thân, như định nghĩa trên.

[228] Địa dưới, chỉ tĩnh lự thứ nhất. Địa trên, chỉ tĩnh lự thứ ba.

[229] Trong sơ thiền, có ba thọ: lạc thọ tương ưng với ba thức (mắt, tai và thân), hỷ thọ thuộc ý địa, và xả thọ tương ưng vứi bốn thức (mắt, tai, thân và ý). Trong nhị thiền, có hai thọ: hỷ và xả, đều thuộc ý địa; không có lạc thọ (thuộc thân) vì năm thức thuộc thân vắng mặt. Trongtam thiền, có hai thọ: lạc và xả, đều thuộc ý địa. Cf. ch. viii tụng 12. Đại ý câu hỏi: trong nhị thiền, vì đã xả thền dưới nên không có thân lạc, những cũng chưa chứng địa trên nên cũng không có ý lạc; vậy, trong nhị thiền, lạc căn thuộc loại nào?

nói thành tựu lạc căn nhiễm ô của tĩnh lự thứ ba, vì còn lại[230] chưa sở đắc.

Nếu khổ căn thành tựu thì nhất định thành tựu bảy căn: thân căn, mạng căn, ý căn và bốn thọ, trừ ưu căn.

Nếu nữ căn thành tựu nhất định thành tựu tám căn: bảy căn như được nói trong khổ căn, và nữ căn là căn thứ tám.

Nếu nam căn thành tựu nhất định thành tựu tám căn: bảy căn như được nói trong khổ căn, và nam căn là căn thứ tám.

Nếu ưu căn thành tựu cũng nhất định thành tựu tám căn: bảy căn như được nói trong khổ căn, và ưu căn là căn thứ tám.

Nếu tín căn v.v. thành tựu cũng mỗi căn thành tựu tám: mạng, ý, xả và năm căn bắt đầu từ tín.

Nếu cụ tri căn thành tựu nhất định thành tựu mười một căn: mạng, ý, lạc, hỷ, xả căn, năm căn bắt đầu từ tín và cụ tri căn.

Nếu dĩ tri căn thành tựu cũng nhất định thành tựu mười một căn: mười căn đầu như trên và dĩ tri căn.

Nếu vị tri căn thành tựu nhất định thành tựu mười ba căn: thân, mạng, ý, khổ, lạc, hỷ, xả, năm căn bắt đầu từ tín và vị tri căn.

Ít nhất tám căn không thiện
Thành tựu thọ, thân, mạng, ý căn
Kẻ ngu sanh ở Vô Sắc
Thành tựu thiện, căn mạng, ý, xả.//20[231]

[18a17] Thiện căn đã bị đoạn gọi là không thiện[232]. Người đoạn thiện

---

[230] Hán: dư; *Quang ký (68b28)*: đây chỉ thiện và vô phú vô ký. Căn thuộc các loại này chưa sở đắc, nên chỉ có loại thuộc nhiễm ô.

[231] Hán & Skt. kā 20: *sarvālpaiḥ niḥśubhaḥ aṣṭābhiḥ vinmanaḥkāyajīvitaiḥ/ yuktaḥ bālas tathā arūpye upekṣāyurmanaḥśubhaiḥ//*

[232] Thích từ trong kệ tụng. Skt. *niḥśubha*. Hán: vô thiện 無善. Vyākhyā: *yaḥ samucchinnakuśalamūlaḥ/ sa ca kāmadhātav eva/ "chinatti strīpumān dṛṣticaritaḥ" (iv. 80) iti/ kāmavairāgyaṃ vāsya na sambhavati/ tasmād asya pañcāpi vedanendriyāṇi santi/ kāyendriyaṃ ca jīvitamanasī ca sta eva sarvatra/*

căn, chí ít thành tựu tám căn: 5 thọ căn, thân, mạng, ý căn. Thọ nghĩa là năng thọ[233] vì nó lĩnh nạp, hoặc chỉ đặc tính của thọ nên gọi là thọ. Giống như căn cứ vào tính chất của viên mãn mà lập tên viên mãn.

Như hạng đoạn thiện căn tối thiểu thành tựu 8 căn, cũng vậy, hạng ngu sanh ở cõi Vô sắc cũng thành tựu 8 căn. "Ngu" tức dị sanh[234] vì chưa kiến đế. Tám căn là những gì? Đó là năm căn bắt đầu từ tín, và mạng, ý, xả căn. Năm căn bắt đầu từ tín hoàn toàn là thiện nên gọi chung là thiện.

Nếu vậy nó phải bao gồm ba căn vô lậu? Không. Vì ở đây chỉ căn cứ trên tám căn. Và vì nói kẻ ngu sanh ở cõi Vô sắc.

Tối đa, thành tựu nhiều nhất bao nhiêu căn ?

Tụng :

Nhiều nhất, thành 19;
Hai hình, trừ ba tịnh.
Thánh giả chưa ly dục
Trừ hai tịnh, một hình//21[235]

Luận:

[18a28] Những hạng hai hình đầy đủ các căn như nhãn căn v.v., trừ ba

---

cakṣurādīni tu na santi kramamaraṇāvasthāyām andhatvādyavasthāyāṃ ca teṣām abhāvāt: Hạng đoạn thiện căn là nam và nữ ở trong Dục giới, do sở hành tà kiến. Hoặc hạng ly nhiễm dục giới, không có đoạn thiện căn. Do đó, hạng đoạn thiện căn có năm căn là 5 thọ căn, thân, mạng và ý căn. Nhưng không có bốn căn còn lại, vì chúng không tồn tại trong trường hợp chết từ từ, và các trường hợp mù, điếc v.v…

[233] Hán: năng thọ 能受 . Thích từ *thọ* trong tụng văn. Bhāṣya: *vedanā hi vit, vedayata iti kṛtvā/ vedanaṃ vā vit, yathā sampadanaṃ sampat*/ giác tri tức cảm thọ. Nó làm cho có cảm giác, hay nó là sự cảm giác . Như quan hệ thành lập giữa từ *sampadana* và *sampat*, sự viên mãn cùng là cái viên mãn. Ở đây, vì lý do âm vận, nên dùng từ *vid* thay *vedanā.*

[234] *bāla iti pṛthagjanaskt.*

[235]Haùn & Skt. kā. 21: *bahubhir yukta ekānnaviṃśatyāmalavarjitaiḥ/ dviīliṅgaḥ āryo rāgy ekaliṅgadvyamalavarjitaiḥ*

căn vô lậu, thành tựu 19 căn còn lại. Vô lậu gọi là tịnh[236] vì lìa hai thứ hệ phược[237]. Hạng hai hình tức hàng phàm phu ở cõi Dục, chưa ly tham đối với dục nên có 19 căn.

Chỉ có hạng này đủ 19 căn mà không có hạng nào nữa ư? Vị Thánh chưa ly dục cũng có đủ 19 căn, nghĩa là vị Thánh hữu học chưa ly tham đối với dục thành tựu nhiều nhất cũng đầy đủ 19 căn, trừ hai căn vô lậu và một căn giới tính. Nếu ở kiến đạo, trừ căn dĩ tri và căn cụ tri. Nếu ở tu đạo, trừ căn vị tri và căn cụ tri. Hai căn nam, nữ tùy theo đó mà loại trừ một căn. Do các vị Thánh không có hai hình.

Nhân nơi phẩm "phân biệt giới" mà phân biệt những gì là căn và những gì không phải, theo đó mà ở đây đã luận chi tiết xong về 22 căn.[238]■

T.S.

---

[236] Thích từ trong tụng văn. Skt. *amala*: vô cấu, đồng nghĩa với *anāsrava*: vô lậu.

[237] *Quang ký (70a01)*: nhị phược, chỉ tương ưng phược và sở duyên phược. Hai phược này không được đề cập trong *Câu-xá*, nhưng, *Tì-bà-sa 86*, tr. 442c.

[238] Ht. hết quyển 3.

TRUNG LUẬN KỆ TỤNG

— NGUYÊN ĐIỂN THÍ DỊCH [3] —

NGUYỄN TIÊN YÊN

(tiếp theo Tập san NCPH – Phật giáo TT-Huế, số 20)

Lược hiệu

de Jong — J.W. de Jong, *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna*, Adyar Library and Research Centre, Madras 1977.

La-thập — *Đại Chính Tân Tu Đại Tạng Kinh* 大正新脩大藏經 (The Tripitaka in Chinese), Vol. 30, No. 1564. *Trung Luận*, Long Thụ Bồ-tát tạo, Phạm Chí Thanh Mục thích, Dao-tần Cưu-ma-la-thập dịch 中論、龍樹菩薩造、梵志青目釋、姚秦鳩摩羅什譯）

MK — *Mūlamadhyamakakārikās*, Nāgārjuna. Sanskrit text in *Pras* and *de Jong*.

Pras — *Prasannapadā*, Candrakīrti. (ed.) Louis de la Vallée Poussin, *Madhyamakav tti Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamika-sūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, Bibliotheca Buddhica IV, (Reprint) Biblio Verlag, Osnabrück 1970.

cak urādīndriyaparīk ā nāma t tīya prakara am[1]

Chương ba được đặt tên là *Khảo sát về năng lực nhận thức như con mắt chẳng hạn*

darśana śrava a ghrā a rasana sparśana mana |
indriyā i a ete ā dra avyādīni gocara ||[2] (*MK*. III–1)

'Tác dụng nhìn ngắm' [=darśana=thị-giác=mắt], tác dụng nghe ngóng

---

[1] *La-thập* 觀六情品第三 。

[2] *La-thập* 眼耳及鼻舌身意等六情此眼等六情行色等六塵 。(kệ 1)

[=thính-giác], tác dụng hít ngửi [=khứu-giác], tác dụng nêm nếm [=vị-giác], tác dụng sờ chạm [=xúc-giác], tác dụng tư duy [=ý], (chúng) là sáu năng lực nhận thức [= a -indriya=*lục-căn* 六根]. Cái được nhìn thấy [=sắc-hình] chẳng hạn, là phạm vi nhận thức [=gocara=*cảnh* 境 =đối-tượng] của chúng [=*lục-căn*].

svam ātmāna darśana hi tat tam eva na paśyati |
na paśyati yad ātmāna katha drak yati tat parān ||[3] (*MK*. III–2)

Cái '*tác dụng* nhìn ngắm' đó, thực sự không thấy được 'chính bản thân của nó' [=svātman='*chủ thể* nhìn ngắm']. Cái không thấy được chính mình thì làm sao nó sẽ thấy được những 'thứ khác' [=para='*đối tượng* được nhìn ngắm']?

na paryāpto 'gnid ānto darśanasya prasiddhaye |
sadarśana sa pratyukto gamyamānagatāgatai ||[4] (*MK*. III–3)

Để luận chứng về 'tác dụng nhìn ngắm' thì 'ví dụ của lửa'[5] [=agni-d ānta] không thỏa mãn được. Cái ('ví dụ của lửa') cùng với 'tác dụng nhìn ngắm', đã bị luận phá bởi (chương khảo sát về) 'đang đi, đã đi, chưa đi' [=chương 2, *Quán khứ lai phẩm*].

nāpaśyamāna bhavati yadā ki cana darśanam |
darśana paśyatīty eva katham etat tu yujyate ||[6] (*MK*. III–4)

Khi hiện tại không đang nhìn một cái gì hết, thì 'tác dụng nhìn ngắm' không tồn tại. Phát biểu (một câu) như kiểu 'tác dụng nhìn ngắm đang

---

[3] *La-thập* 是眼則不能自見其己體若不能自見云何見餘物 。(kệ 2)

[4] *La-thập* 火喻則不能成於眼見法去未去去時已總答是事 。(kệ 3)

[5] Trong triết học Ấn Độ, lửa được ví dụ như là thứ vừa có tác dụng chiếu sáng bản thân vừa chiếu sáng được vật khác, nhưng tại sao ví dụ đó không thể thành lập được thì ở *Trung Luận* 中論 chương 7 kệ 8~12, *Hồi Tránh Luận* 廻諍論 kệ 34~39, *Quảng Phá Luận* 廣破論 tiết 6, 9, 10 đã giải thích tường tận.

[6] *La-thập* 見若未見時則不名爲見而言見能見是事則不然 。(kệ 4)

nhìn', nhưng câu như vậy làm sao hợp lý đây?

paśyati darśana naiva naiva paśyaty adarśanam |
vyākhyāto darśanenaiva dra ā cāpy *avagamyatām*[7] ||[8] (*MK*. III–5)

'Tác dụng nhìn ngắm' tuyệt nhiên không nhìn. 'Không phải tác dụng nhìn ngắm' [=adarśana] cũng tuyệt nhiên không nhìn. Chính nhờ vào (việc đã luận phá) 'tác dụng nhìn ngắm' mà nên hiểu rằng (sự bất thành lập của) 'chủ thể nhìn ngắm' [=dra] cũng đã được giải thích.

***dra ā nāsty atirask tya tirask tya ca darśanam |*[9]**
dra avya darśana caiva dra ary asati te kuta ||[10] (*MK*. III–6)

'Chủ thể nhìn ngắm' không tồn tại cho dù có lìa khỏi hay không lìa khỏi 'tác dụng nhìn ngắm'. Khi 'chủ thể nhìn ngắm' không tồn tại, thì cả hai 'đối tượng được nhìn ngắm' [=dra avya] và 'tác dụng nhìn ngắm' sẽ (tồn tại) ở đâu?

pratītya mātāpitarau yathokta putrasa bhava |
cak ūrūpe pratītyaivam ukto vijñānasa bhava ||[11] (*MK*. III–7)

---

[7] *Pras* **upagamyatām**. Cả hai *avagamyatām* và *upagamyatām* đều có nghĩa *to approach*, *to reach* tương tự nhau, nhưng *avagamyatām* còn có nghĩa *to know*, *to understand*, *to recognize* phù hợp với mạch văn hơn.

[8] *La-thập* 見不能有見非見亦不見若已破於見則爲破見者 。(kệ 5)

[9] Thứ tự vế ab này trong *Pras* như sau, **tirask tya draṣṭā nāsty atirask tya ca darśanam**. Xét về vận luật thì bản *de Jong* thỏa đáng hơn.

[10] *La-thập* 離見不離見見者不可得以無見者故何有見可見 。(kệ 6)

[11] Kệ này chỉ có trong bản *Pras*, các bản còn lại như bản *de Jong*, *La-thập*, *Vô Úy Luận* cùng hai bản Hán dịch khác tất thảy đều không có. Cho nên hai kệ tiếp theo của *Pras* sẽ là 8 & 9, còn *de Jong* là 7 & 8, các bản khác giống với *de Jong*.

Mặt khác, kệ này còn giống hệt kệ IV–55 trong tác phẩm *Ratnāvalī* [Bảo hành vương chính luận] mà Chân Đế dịch Hán như sau, 以父母爲因汝說有子生如此

Như đã nói, nhờ duyên cha với mẹ mà sinh ra đứa con. Cũng hệt vậy, nói rằng, nhờ duyên con mắt [=*căn* 根] với (đối tượng của nó là) sắc [=*cảnh* 境] mà sinh ra tác dụng nhận thức [=*thức* 識].

dra avyadarśanābhāvād vijñānādicatu ayam |
***nāstīty*[12] upādānādīni bhavi yanti puna katham ||**[13] (*MK*. III–8)

Vì 'đối tượng được nhìn ngắm' và 'tác dụng nhìn ngắm' đều không tồn tại, cho nên bốn thứ [=thức, xúc, thụ, ái] trong đó có 'tác dụng nhận thức' [=vijñāna=*thức* 識] chẳng hạn, không tồn tại. Chính vì vậy, hơn nữa, những thứ từ 'chấp trước' [=upādāna=*thủ* 取] trở đi làm sao tồn tại?[14]

vyākhyāta śrava a ghrā a rasana sparśana mana |
darśanenaiva jānīyāc chrot śrotavyakādi ca ||[15] (*MK*. III–9)

Nên hiểu rằng, tác dụng nghe ngóng, tác dụng hít ngửi, tác dụng nêm nếm, tác dụng sờ chạm, tác dụng tư duy, và các thứ như 'chủ thể nghe ngóng' 'đối tượng được nghe ngóng' chẳng hạn, coi như đã được giải thích bởi (trường hợp luận giải về) 'tác dụng nhìn ngắm'.

skandhaparīk ā nāma caturtha prakara am[16]

Chương bốn được đặt tên là *Khảo sát về tập hợp thể* [=*uẩn*]

缘眼色説有識等生。

[12] *Pras* **nāstīti**.

[13] *La-thập* 見可見無故識等四法無四取等諸缘云何當得有。(kệ 7)

[14] Tựu chung, kệ này muốn nói đến sự bất thành lập của *Thập nhị nhân duyên*, vô-minh→hành→**thức→danh-sắc→lục-xứ→xúc→thụ→ái→thủ**→hữu→sinh→lão-tử [in đậm là những *chi* được nhắc tới trong câu kệ].

[15] *La-thập* 耳鼻舌身意聲及聞者等當知如是義皆同於上説。(kệ 8)

[16] *La-thập* 觀五陰品第四。

rūpakāra anirmukta na rūpam upalabhyate |
rūpe āpi na nirmukta d śyate rūpakāra am ||[17] (*MK*. IV–1)

'Vật chất' [=rūpa=*sắc* 色] mà lìa bỏ 'nguyên nhân của vật chất' [=rūpa-kāra a=bốn nguyên tố cấu thành vật chất là *đất–nước–lửa–gió*] thì không thể nhận thức được. 'Nguyên nhân của vật chất' mà lìa bỏ 'vật chất' thì cũng không thể chấp nhận được.

rūpakāra anirmukte rūpe rūpa prasajyate |
āhetuka na cāsty artha kaścid āhetuka kva cit ||[18] (*MK*. IV–2)

Nếu như 'vật chất' mà lìa bỏ 'nguyên nhân của vật chất', thì sẽ rơi vô cái lỗi, 'vật chất' là thứ 'không có nguyên nhân' [=āhetuka, 無因]. Và, bất kỳ sự vật nào mà không có nguyên nhân thì cũng không thể tồn tại ở bất cứ nơi đâu.

rūpe a tu vinirmukta yadi syād rūpakāra am |
akāryaka kāra a *syād*[19] nāsty akārya ca kāra am ||[20] (*MK*. IV–3)

Ngược lại, nếu như 'nguyên nhân của vật chất' đã lìa bỏ 'vật chất' mà tồn tại, thì 'nguyên nhân không đem lại kết quả' cũng sẽ tồn tại. Tuy nhiên cái 'nguyên nhân không đem lại kết quả' là không tồn tại.

rūpe saty eva rūpasya kāra a nopapadyate |
rūpe 'saty eva rūpasya kāra a nopapadyate ||[21] (*MK*. IV–4)

---

[17] *La-thập* 若離於色因色則不可得若當離於色色因不可得。(kệ 1)

[18] *La-thập* 離色因有色是色則無因無因而有法是事則不然。(kệ 2)

[19] *Pras* **syāt**.

[20] *La-thập* 若離色有因則是無果因若言無果因則無有是處。(kệ 3)

[21] *La-thập* 若已有色者則不用色因若無有色者亦不用色因。(kệ 4)

Trường hợp ‘vật chất’ tồn tại (suốt từ trước), thì ‘nguyên nhân của vật chất’ coi như bất hợp lý. Trường hợp ‘vật chất’ không tồn tại (suốt từ trước), thì ‘nguyên nhân của vật chất’ (đương nhiên) bất hợp lý.

ni kāra a punā rūpa naiva naivopapadyate |
***tasmād*[22] rūpagatān kā ścin na vikalpān vikalpayet ||**[23] (*MK*. IV–5)

Thêm nữa, ‘vật chất’ mà không có nguyên nhân là hoàn toàn bất hợp lý. Vì thế, không nên bắt buộc phải hình thành bất kỳ một suy nghĩ phân biệt nào liên quan đến ‘vật chất’.

na kāra asya sad śa kāryam ity upapadyate |
na kāra asyāsad śa kāryam ity upapadyate ||[24] (*MK*. IV–6)

Nói rằng ‘kết quả [=kārya] giống với nguyên nhân [=kāra a]’ là bất hợp lý. Nói rằng ‘kết quả không giống với nguyên nhân’ (cũng) là bất hợp lý.

vedanācittasa jñānā sa skārā ā ca sarvaśa |
sarve ām eva bhāvānā rūpe aiva sama krama ||[25] (*MK*. IV–7)

Tác dụng cảm thụ [=vedanā=*thụ* 受], tâm [=citta 心], tác dụng khái niệm [=sa jñā=*tưởng* 想], và các tác dụng hình thành [=sa skāra=*hành* 行] – đối với tất cả những thứ (thuộc về tinh thần) này, xét về mọi mặt, (có thể thành lập) phương pháp hoàn toàn giống với (trường hợp) ‘vật chất’.

---

[22] *Pras* **tasmāt**.

[23] *La-thập* 無因而有色是事終不然是故有智者不應分別色。(kệ 5)

[24] *La-thập* 若果似於因是事則不然果若不似因是事亦不然。(kệ 6)

[25] *La-thập* 受陰及想陰行陰識陰等其餘一切法皆同於色陰。(kệ 7)

vigrahe ya parīhāra k te śūnyatayā vadet |
sarva tasyāparih ta sama sādhyena jāyate ||[26] (*MK*. IV–8)

Khi thực hiện luận tranh dựa trên Không tính [=śūnyatā 空性], nếu có ai nói lời luận bác lại, thì đối với người đó, tất cả không luận bác được. Là bởi vì (luận bác nào cũng) coi như được luận chứng rồi.

vyākhyāne ya upālambha k te śūnyatayā vadet |
sarva tasyānupālabdha sama sādhyena jāyate ||[27] (*MK*. IV–9)

Khi thực hiện giải thích dựa trên Không tính, nếu có ai nói lời phê phán lại, thì đối với người đó, tất cả không phê phán được. Là bởi vì (phê phán nào cũng) coi như được luận chứng rồi.

dhātuparīk ā nāma pañcama prakara am[28]

Chương năm được đặt tên là *Khảo sát về nguyên tố cấu thành thế giới*

nākāśa vidyate ki cit pūrvam ākāśalak a āt |
alak a a prasajyeta syāt pūrva yadi lak a āt ||[29] (*MK*. V–1)

Trước khi có 'đặc tính' [=lak a a=*năng tướng* 能相] của 'hư không' [=ākāśa] thì bất kỳ 'hư không' nào cũng không tồn tại. Còn nếu như ('hư không') tồn tại trước khi có 'đặc tính (của hư không') thì sẽ vướng vào sai lầm là ('hư không' đó) không có 'đặc tính'.

alak a o na kaścic ca bhāva sa vidyate kva cit |
asaty alak a e bhāve kramatā kuha lak a am ||[30] (*MK*. V–2)

---

[26] *La-thập* 若人有問者離空而欲答是則不成答俱同於彼疑。(kệ 8)

[27] *La-thập* 若人有難問離空說其過是不成難問俱同於彼疑。(kệ 9)

[28] *La-thập* 觀六種品第五。

[29] *La-thập* 空相未有時則無虛空法若先有虛空即爲是無相。(kệ 1)

Bất cứ thứ gì mà không có ‘đặc tính’ thì không tồn tại ở bất kỳ nơi đâu. Khi không tồn tại cái thứ không có ‘đặc tính’, vậy thì ‘đặc tính’ sẽ vận hành ở đâu?

nālak a e lak a asya prav ttir na salak a e |
salak a ālak a ābhyā nāpy anyatra pravartate ||[31] (*MK*. V–3)

Hoạt động của ‘đặc tính’ không có ở ‘cái không có đặc tính’, không có ở ‘cái có đặc tính’. Ở một chỗ nào đó khác với cả hai ‘thứ có đặc tính’ và ‘thứ không có đặc tính’, thì (‘đặc tính’) cũng không vận hành.

lak a āsa prav ttau ca na lak yam upapadyate |
lak yasyānupapattau ca lak a asyāpy asa bhava ||[32] (*MK*. V–4)

Khi ‘đặc tính’ không sinh khởi thì ‘đối tượng của đặc tính’ [=lak ya=*sở tướng* 所相=cái mà ‘đặc tính’ thuộc về] không thể có được. Khi ‘đối tượng của đặc tính’ không tồn tại thì ‘đặc tính’ cũng không xuất hiện.

tasmān na vidyate lak ya lak a a naiva vidyate |
lak yalak a anirmukto naiva bhāvo 'pi vidyate ||[33] (*MK*. V–5)

Cho nên, ‘đối tượng của đặc tính’ không tồn tại, ‘đặc tính’ cũng tuyệt đối không tồn tại. Và chắc chắn sự vật nào mà lìa khỏi ‘đặc tính’ và ‘đối tượng của đặc tính’, thì cũng không tồn tại.

avidyamāne bhāve ca kasyābhāvo bhavi yati |

---

[30] *La-thập* 是無相之法一切處無有於無相法中相則無所相。(kệ 2)

[31] *La-thập* 有相無相中相則無所住離有相無相餘處亦不住。(kệ 3)

[32] *La-thập* 相法無有故可相法亦無可相法無故相法亦復無。(kệ 4)

[33] *La-thập* 是故今無相亦無有可相離相可相已更亦無有物。(kệ 5)

bhāvābhāvavidharmā ca *bhāvābhāvāv*[34] avaiti ka ||[35] (*MK*. V–6)

Khi 'cái tồn tại' [=bhāva=*hữu* 有] hiện đang không có, thì 'cái phi tồn tại' [=abhāva=*vô* 無] nào sẽ có đây? Ai là người mà có tính chất khác với 'tồn tại' và 'phi tồn tại', nhận biết được cả hai 'tồn tại' và 'phi tồn tại' (là cái gì)?

tasmān na bhāvo nābhāvo na lak ya nāpi lak a am |
***ākāśam*[36] ākāśasamā dhātava pañca ye *pare*[37] ||**[38] (*MK*. V–7)

Cho nên 'hư không' không phải là 'tồn tại', không phải là 'phi tồn tại', không phải là 'đối tượng của đặc tính', cũng không phải là 'đặc tính'. Năm nguyên tố còn lại [=đất–nước–lửa–gió–thức] cũng tương tự với (trường hợp) 'hư không'.

astitva ye tu paśyanti nāstitva cālpabuddhaya |
bhāvānā te na paśyanti dra avyopaśama śivam ||[39] (*MK*. V–8)

Tuy nhiên, người có trí tuệ thấp kém nhìn 'tính tồn tại' [=astitva 有性] và 'tính phi tồn tại' [=nāstitva 無性] của sự vật, người đó không thấy được cái an ổn đó là sự tịch diệt của đối tượng.

rāgaraktaparīk ā nāma a ha prakara am[40]

Chương sáu được đặt tên là *Khảo sát về tham muốn và người tham muốn*

---

[34] *Pras* **bhāvābhāvam**.

[35] *La-thập* 若使無有有云何當有無有無既已無知有無者誰。(kệ 6)

[36] *Pras* **ākāśaṃ**.

[37] *de Jong* **'pare**. Ý nghĩa không đổi.

[38] *La-thập* 是故知虛空非有亦非無非相非可相餘五同虛空。(kệ 7)

[39] *La-thập* 淺智見諸法若有若無相是則不能見滅見安隱法。(kệ 8)

[40] *La-thập* 觀染染者品第六。

rāgād yadi bhavet pūrva rakto rāgatirask ta |
ta pratītya bhaved rāgo rakte rāgo bhavet sati ||[41] (*MK*. VI–1)

Nếu như, trước khi có 'tham muốn' [=rāga, *tham dục* 貪欲 =nhiễm pháp 染法 =năng nhiễm 能染], 'người tham muốn' [=rakta=sở nhiễm giả 所染者 =sở nhiễm 所染] đã tách khỏi 'tham muốn' vẫn có thể tồn tại riêng biệt, thì nhờ duyên 'người (tham muốn') đó [=tức lấy anh ta làm điều kiện, làm sở cứ] mà coi như có 'tham muốn'. (Có nghĩa là) khi 'người tham muốn' tồn tại thì sẽ có 'tham muốn'.

rakte 'sati punā rāga kuta eva bhavi yati |
sati vāsati vā rāge rakte 'py e a sama krama ||[42] (*MK*. VI–2)

Tuy nhiên (trước khi có 'tham muốn') 'người tham muốn' không tồn tại, vậy làm sao 'tham muốn' tồn tại được? Trường hợp 'tham muốn' tồn tại, hoặc (trường hợp 'tham muốn') không tồn tại, cách phân tích về 'người tham muốn' cũng y hệt như vậy.

sahaiva punar udbhūtir na yuktā rāgaraktayo |
bhavetā rāgaraktau hi nirapek au parasparam ||[43] (*MK*. VI–3)

Thêm nữa, 'tham muốn' và 'người tham muốn' đồng thời sinh khởi, đó là điều bất hợp lý. Bởi vì (nếu như vậy thì) 'tham muốn' và 'người tham muốn' sẽ trở thành cái thứ không có quan hệ tương hỗ [=paraspara, *tương ỷ tương đãi* 相依相待] với nhau.

naikatve sahabhāvo 'sti na tenaiva hi tat saha |
p thaktve sahabhāvo 'tha kuta eva bhavi yati ||[44] (*MK*. VI–4)

---

[41] *La-thập* 若離於染法先自有染者因是染欲者應生於染法。(kệ 1)

[42] *La-thập* 若無有染者云何當有染若有若無染染者亦如是。(kệ 2)

[43] *La-thập* 染者及染法俱成則不然染者染法俱則無有相待。(kệ 3)

Trường hợp ('tham muốn' và 'người tham muốn' là) đồng nhất [=ekatva], thì không tồn tại sự kết hợp [=sahabhāva]. Là bởi vì nó không thể kết hợp với chính nó. Rồi còn trường hợp (cả hai là) dị biệt [=p thaktva], thì sự kết hợp (của cả hai) làm sao thành lập được đây?

ekatve sahabhāvaś cet syāt sahāya vināpi sa |
p thaktve sahabhāvaś cet syāt sahāya vināpi sa ||[45] (*MK*. VI–5)

Nếu như, khi (cả hai) đồng nhất mà (có) sự kết hợp, thì dẫu không có người hỗ trợ [sahāya], vẫn tồn tại sự kết hợp. Nếu như, khi (cả hai) dị biệt mà (có) sự kết hợp, thì dẫu không có người hỗ trợ [sahāya], vẫn tồn tại sự kết hợp.

p thaktve sahabhāvaś ca yadi ki rāgaraktayo |
siddha p thakp thagbhāva sahabhāvo yatas tayo ||[46] (*MK*. VI–6)

Hoặc giả, khi (cả hai) dị biệt mà (có) sự kết hợp, thì làm sao chứng minh được 'tham muốn' và 'người tham muốn' là những tồn tại dị biệt với nhau? Là bởi vì cả hai kết hợp với nhau rồi.

siddha *p thakp thagbhāvo*[47] yadi vā rāgaraktayo |
sahabhāva kimartham tu parikalpayase tayo ||[48] (*MK*. VI–7)

Hoặc giả, đã chứng minh được 'tham muốn' và 'người tham muốn' là những tồn tại dị biệt với nhau, thì ngược lại, vì cái gì mà anh cho là có sự kết hợp giữa hai chúng nó?

---

[44] *La-thập* 染者染法一一法云何合染者染法異異法云何合。(kệ 4)

[45] *La-thập* 若一有合者離伴應有合若異有合者離伴亦應合。(kệ 5)

[46] *La-thập* 若異而有合染染者何事是二相先異然後說合相。(kệ 6)

[47] *Pras* **p thak p thagbhāvo**

[48] *La-thập* 若染及染者先各成異相既已成異相云何而言合。(kệ 7)

p thag na sidhyatīty eva sahabhāva vikā k asi |
sahabhāvaprasiddhyartha p thaktva bhūya icchasi ||[49] (*MK*. VI–8)

Nói như kiểu 'từng cái riêng biệt là không thành lập' thì anh đang mong muốn sự kết hợp (giữa chúng). (Nhưng) để có thể thành lập được sự kết hợp thì hơn nữa anh chủ trương vấn đề dị biệt.

p thagbhāvāprasiddheś ca sahabhāvo na sidhyati |
katamasmin p thagbhāve sahabhāva satīcchasi ||[50] (*MK*. VI–9)

Vì (cả hai là những) tồn tại dị biệt không thành lập được, nên sự kết hợp (của cả hai) cũng không thể chứng minh. Khi (cả hai) là tồn tại dị biệt, thì anh chủ trương sự kết hợp sẽ ở cái nào?

eva raktena rāgasya siddhir na saha nāsaha |
rāgavat sarvadharmā ā siddhir na saha nāsaha ||[51] (*MK*. VI–10)

Như những gì đã trình bày thì, không có chuyện 'tham muốn' thành lập cùng với 'người tham muốn', cũng không có chuyện (cả hai thành lập riêng biệt) không cùng với nhau. Tương tự với 'tham muốn', không có chuyện 'tất cả mọi tồn tại' [=sarvadharma, *nhất thiết pháp* 一切法] thành lập cùng với nhau, cũng không có chuyện ('tất cả mọi tồn tại' thành lập riêng biệt) không cùng với nhau.■ (còn tiếp)

N.T.Y.

---

[49] *La-thập* 異相無有成是故汝欲合合相竟無成而復說異相。(kệ 8)

[50] *La-thập* 異相不成故合相則不成於何異相中而欲說合相。(kệ 9)

[51] *La-thập* 如是染染者非合不合成諸法亦如是非合不合成。(kệ 10)

GIỚI THIỆU
KINH KIM CANG TAM MUỘI

Thích THÁI HÒA

(*Tiếp theo số trước*)

- Tông yếu:

Theo Sa môn Nguyên Hiểu, tông yếu của kinh này có hai loại gồm là hợp và khai.

Đối với hợp, kinh này lấy Nhất vị làm chủ yếu để thực hành thiền quán, nên Nhất vị quán hạnh là tông của kinh này.

Đối với khai, kinh lấy Thập trùng pháp môn làm tông. Trong Thập trùng pháp môn ấy, mỗi pháp môn đều bao gồm cả chín pháp môn còn lại. Vì vậy, mười mà một; một mà mười. Một không ra ngoài mười, mười không ra ngoài một. Nghĩa là mười trùng pháp môn không ra ngoài nhất quán hạnh, vì trong nhất quán hạnh có chín hạnh quán kia. Vì vậy, Nguyên Hiểu giải thích, tông yếu của kinh này, khai không thêm một, hợp không giảm mười, nên "bất tăng bất giảm" là tông yếu của kinh này vậy. (Đại chính 34, tr 0961a22).

Trong *Kim cang tam muội kinh tự*, được giữ lại ở trong *Khóa hư lục*, vua Trần Thái Tông (1218 – 1277), đã viết tông yếu của kinh này như sau: "Trẫm nghe, bản tánh ngưng huyền, chân tâm trong lặng, tròn khuyết đều dứt, không phải trí của tánh lấy đâu xét tỏ ngọn nguồn, hợp tan dứt bặt, chỗ mắt tai đâu thể dự phần ảnh hưởng. Có, không xóa sạch, đạo tục san bằng. Ngang nhiên một mình tồn tại, nghiễm nhiên siêu việt không ngoài. Đó là dòng tông yếu của tự tánh kim cang vậy" (Khóa Hư Lục, Việt Nam Phật Điển Tùng San, 1942).

Theo Viên Trừng – Trạm Nhiên (1561 – 1626), kinh này lấy "chân không thực tướng" làm tông. (Tục Tạng Kinh 35, tr 0217a). Và theo

Nhân Sơn – Tịch Chấn, đời Thanh (1644 – 1912), kinh này lấy bản giác và thỉ giác làm tông. Thực tướng vô tướng làm thể. Tông thông và Thuyết làm dụng. Dụng và thể bày phơi hỗ trợ nhau. (Kim cang tam muội kinh thông tông ký,Tục Tạng Kinh 35, tr 257c13).

- Giáo Học:

Trong cuộc đời hoằng pháp, Đức Phật luôn luôn căn cứ vào Tứ tất đàn để thuyết pháp giáo hóa chúng sanh, đúng lý, đúng cơ và đúng thời, để giúp chúng sanh chuyển hóa khổ đau, sống đời giải thoát; chuyển hóa mê lầm sống đời giác ngộ, đúng với nghĩa lý rốt ráo của Đệ nhất nghĩa tất đàn.

Tứ tất đàn gồm: – Thế giới tất đàn. – Các các vị nhân tất đàn. – Đối trị tất đàn. – Đệ nhất nghĩa tất đàn.

- Thế giới tất đàn: Đức Phật thành tựu đối với thế giới là do Ngài tùy thuận theo các pháp thế gian để giảng dạy giáo pháp do tự thân Ngài chứng ngộ. Chẳng hạn, thế gian là vô thường, thì Ngài nói là vô thường và Ngài đã sử dụng những ngôn ngữ của thế gian để diễn tả về tính chất vô thường ấy, đối với các pháp thuộc về thế gian như năm uẩn, mười hai xứ, mười tám giới, khổ đế, tập đế,… Và chính nơi những pháp thế gian ấy, Đức Phật lại chỉ rõ nhân duyên sinh khởi của chúng và bản thể không sinh diệt của chúng, khiến cho những người trong thế gian, khi nghe Phật pháp liền sinh khởi được chánh kiến, chánh trí và sinh ra hỷ lạc giải thoát.

Như vậy, hoằng pháp bằng phương pháp Thế giới tất đàn, Đức Phật thuyết pháp không phải chỉ đúng cơ, đúng thời mà còn đúng lý, đem lại niềm vui chính đáng và hướng thượng cho thế gian nữa. Vì vậy, Thế giới tất đàn còn gọi là Lạc dục tất đàn.

- Vị nhân tất đàn hay còn gọi là Các các vị nhân tất đàn: Đức Phật thuyết pháp, giáo hóa thành tựu là do Ngài trình bày pháp một cách thực tiễn và có thể ứng dụng đối với từng căn cơ, trình độ và hoàn cảnh của mọi người. Đối với căn cơ của người nghe như thế nào, thì Ngài trình bày pháp như thế ấy, để cho người nghe có thể phát khởi niềm tin đối với chánh pháp và thực hành theo pháp, khiến cho họ khởi sanh được chánh kiến, chánh trí và sinh ra hỷ lạc.

Như vậy, hoằng pháp bằng phương pháp Vị nhân tất đàn, Đức Phật thuyết pháp không phải chỉ đúng cơ, đúng thời mà còn đúng lý, có khả năng phát khởi và nuôi lớn thiện căn nơi người nghe, khiến cho họ có thể tu tập tiến tới thành tựu các thiện pháp tối hậu nữa. Vì vậy, Vị nhân tất đàn còn gọi là Sanh thiện tất đàn.

- Đối trị tất đàn: Đối trị tất đàn có nghĩa là chuyển hóa thành tựu. Pháp Đức Phật dạy, nhằm nhắm tới chuyển hóa những phiền não nơi tâm chúng sanh. Những chúng sanh sống nặng về tham dục, thì Ngài dạy quán chiếu về sự bất tịnh của các dục, hay là những nguy hiểm do các dục đem lại, hoặc Ngài dạy về những tính chất hư ảo của các dục,… khiến cho người kia hiểu rõ tác nhân và khổ quả của nó, nhằm hướng tới đời sống ly dục tịch tịnh của Niết bàn. Nếu đối với những chúng sanh tâm đầy sân hận, thì Đức Phật thuyết pháp cho họ nghe về những tai hại do lòng sân hận đem lại, hoặc lợi ích do tâm không sân hận đem lại và hướng dẫn cho họ thực hành quán chiếu từ bi. Hoặc có những chúng sanh tâm nặng về si mê, tà kiến, thì Đức Phật dạy cho họ giáo lý duyên khởi và thực tập quán chiếu sâu sắc đối với giáo lý ấy, khiến họ đoạn trừ tâm ngu si, nhằm sinh khởi chánh kiến và chánh trí,… Nghĩa là căn cơ của chúng sanh có nhiều loại phiền não trói buộc, thì Đức Phật sẽ vì họ mà trình bày nhiều phương pháp đối trị và chuyển hóa, khiến cho họ sinh khởi đời sống của chánh trí và chánh giải thoát.

Như vậy, hoằng pháp bằng phương pháp Đối trị tất đàn, Đức Phật đã tùy theo căn cơ của từng người, của từng loại chúng sanh, từng cấp độ tu tập, để dạy cho họ những phương pháp đối trị và chuyển hóa phiền não thô hoặc tế, nhằm đạt tới lý chân thực, nên pháp được Đức Phật dạy có nội dung Đối trị tất đàn, không những chỉ có khế cơ, khế thời mà còn cả khế lý nữa. Nhờ ở trong Đối trị tất đàn, Đức Phật dạy pháp chuyển tải đầy đủ cả ba mặt như vậy, khiến cho người biết tu tập có khả năng đoạn trừ được các lậu hoặc ở trong sanh tử, nên Đối trị tất đàn cũng còn gọi là Đoạn ác tất đàn.

- Đệ nhất nghĩa tất đàn: Nghĩa là sự thành tựu tuyết đối. Đức Phật thuyết pháp bằng Thế giới tất đàn, Vị nhân tất đàn, Đối trị tất đàn với mục tiêu cuối cùng là để hiển thị Đệ nhất nghĩa tất đàn. Nghĩa là hiển thị chân lý tuyệt đối mà Ngài muốn giảng dạy cho chúng sanh. Chân lý tuyệt đối mà Đức Phật muốn giảng dạy cho chúng sanh là gì? Đó là tất

cả chúng sanh đều có Phật tánh và đều có khả năng thành Phật. Muốn thành Phật, thì phải chứng nhập Phật tánh. Muốn chứng nhập Phật tánh, thì phải từ nơi tâm bồ đề hay từ bản giác mà phát khởi đại nguyện lợi hành, giáo hóa hết thảy chúng sanh bằng những hạnh vô tướng,… khiến cho tất cả chúng sanh đều nhập vào lý tánh tuyệt đối. Nên, Đệ nhất nghĩa tất đàn còn gọi là Nhập lý tất đàn.

Đối với Tứ tất đàn này, ngài Long Thọ nói: "Trong Tứ tất đàn đã thâu nhiếp hết thảy mười hai thể loại của kinh và tám vạn bốn ngàn pháp tạng đều là thực, mà hoàn toàn không có gì mâu thuẫn nhau. Trong phật pháp hết thảy đều là thực. Có pháp thực, vì theo nghĩa của Thế giới tất đàn; có pháp thực, vì theo nghĩa của Các các vị nhân tất đàn; có pháp thực, vì theo nghĩa của Đối trị tất đàn và có pháp thực, vì theo nghĩa của Đệ nhất nghĩa tất đàn" (Duyên Khởi Luận - Đại Trí Độ Luận 1, Đại chính 25.).

Như vậy, mỗi thời Đức Phật thuyết pháp, thì ngay trong pháp được thuyết bởi Ngài đều chuyển tải đủ cả Tứ tất đàn. Ba tất đàn trước là phương tiện và tất đàn sau cùng là cứu cánh. Cứu cánh không rời phương tiện, cứu cánh có mặt ngay nơi những phương tiện mà Đức Phật đang sử dụng để thuyết pháp. Nghĩa là trong khi Đức Phật thuyết pháp, Ngài đang sử dụng những phương tiện của thế gian để ngôn thuyết, và sử dụng những pháp đang hiện hữu ở trong thế gian để chỉ bày, thì những phương tiện ấy, không phải là những phương tiện đơn thuần mà những phương tiện có nội dung và có tác dụng hiển thị lý tính, tức là hiển thị Đệ nhất nghĩa tất đàn.

Đặc biệt ở trong giáo học kinh *Kim cang tam muội* này, mỗi phần pháp thoại ngắn của Đức Phật dạy cho thính chúng hay cho người hỏi, đều hàm chứa đầy đủ phương pháp thuyết giáo theo Tứ tất đàn này. Và đặc biệt hơn nữa, là ngay nơi Thế giới tất đàn, Ngài hiển thị ngay Đệ nhất nghĩa tất đàn; ngay nơi Vị nhân tất đàn, Ngài hiển thị ngay Đệ nhất nghĩa tất đàn; ngay nơi Đối trị tất đàn, Ngài hiển thị ngay Đệ nhất nghĩa tất đàn và ngay nơi Đệ nhất nghĩa tất đàn, Ngài lại hiển thị ngay nghĩa rốt ráo tột cùng của pháp thoại.

Chẳng hạn, ở phẩm Vô tướng pháp của kinh này, Bồ tát Giải thoát đã hỏi Đức Phật rằng: "Bạch Đức Thế Tôn! Tất cả chúng sanh, nếu cho rằng có tướng của ngã, có tướng của tâm, thì sử dụng pháp gì để giác

ngộ cho họ, khiến cho họ ra khỏi những sự trói buộc ấy?".

Đức Phật dạy: "Này thiện nam tử! Nếu có người nào cho rằng có ngã, thì hãy hướng dẫn cho họ quán chiếu mười nhân duyên. Mười nhân duyên vốn từ nơi nhân quả. Từ những chủng tử vận hành nơi tâm mà nhân quả được hưng khởi. Tâm còn không có thực, nữa là thân.

Nếu có người nào chấp hữu ngã, thì hướng dẫn cho họ vắng lặng ngay nơi kiến chấp hữu. Nếu có người nào chấp vô ngã, thì hướng dẫn cho họ vắng lặng ngay nơi kiến chấp vô. Nếu có người nào chấp tâm sanh, thì hướng dẫn cho họ vắng lặng ngay nơi tự tánh tịch diệt. Nếu có người nào chấp sự tịch diệt của tâm, thì hướng dẫn cho họ vắng lặng ngay nơi bản tánh sanh. Vắng lặng là thấy tánh, chính đó là hội nhập thực tế. Vì sao? Vì sanh vốn không diệt; vì diệt vốn không sanh. Không diệt, không sanh; không sanh, không diệt, hết thảy pháp cũng đều như vậy" (Đại chính 9, tr 366b23).

Trong bài pháp thoại này, Đức Phật dạy: "Nếu có người nào cho rằng có ngã, thì hãy hướng dẫn cho họ quán chiếu mười nhân duyên". Phần pháp thoại này, Đức Phật dạy chứa đựng gồm: Vị nhân tất đàn và đối trị tất đàn.

Ngài lại dạy tiếp: "Mười nhân duyên vốn từ nơi nhân quả. Từ những chủng tử vận hành nơi tâm mà nhân quả được hưng khởi". Phần pháp thoại này, Đức Phật đã hiển thị lý tính của các pháp duyên khởi nhân quả thuộc Thế giới tất đàn. Và chuyển Thế giới tất đàn, Vị nhân tất đàn và Đối trị tất đàn thành Đệ nhất nghĩa tất đàn, nên Ngài lại dạy tiếp: "Tâm còn không có thực, huống nữa là thân". Đây là phần, Đức Phật chuyển Thế giới tất đàn, Vị nhân tất đàn và Đối trị tất đàn thành Đệ nhất nghĩa tất đàn.

Và phần pháp thoại tiếp theo, Đức Phật dạy cho Bồ tát Giải thoát rằng: "Nếu có người nào chấp hữu ngã, thì hướng dẫn cho họ vắng lặng ngay nơi kiến chấp hữu. Nếu có người nào chấp vô ngã, thì hướng dẫn cho họ vắng lặng ngay nơi kiến chấp vô. Nếu có người chấp tâm sanh, thì hướng dẫn cho họ vắng lặng ngay nơi tự tánh tịch diệt. Nếu có người nào chấp sự tịch diệt của tâm, thì hướng dẫn cho họ vắng lặng ngay nơi bản tánh sanh. Vắng lặng là thấy tánh, chính đó là hội nhập thực tế…".

Qua phần pháp thoại này, ta thấy rằng, Đức Phật đã hiển thị Đệ nhất

nghĩa tất đàn, ngay nơi Thế giới tất đàn, ngay nơi Vị nhân tất đàn và ngay nơi Đối trị tất đàn. Chính đây là một trong những điểm đặc biệt của giáo học kinh này.

Tông Thiên Thai của Phật giáo Trung Hoa ở thế kỷ thứ sáu, đã chia giáo pháp Đức Phật thành bốn giáo gồm: Tạng giáo, chỉ cho giáo lý Nguyên thủy hay Tiểu thừa; Thông giáo là giáo lý bao gồm cả Tiểu thừa và Đại thừa; Biệt giáo là giáo lý thuần Đại thừa và Viên giáo là giáo lý rốt ráo viên mãn mà bản hoài Đức Phật muốn giảng dạy sau cùng.

Tông này đã phối hợp rằng, Tứ thánh đế được Đức Phật trình bày ở trong Tạng giáo là Sanh diệt Tứ đế, và nó thuộc về Thế giới tất đàn. Tứ thánh đế được Đức Phật trình bày ở trong Thông giáo là Vô sanh Tứ đế, nó thuộc về Vị nhân tất đàn. Tứ thánh đế được Đức Phật trình bày ở trong Biệt giáo là Vô lượng tứ đế, nó thuộc về Đối trị tất đàn. Tứ thánh đế Đức Phật trình bày ở trong Viên giáo là Vô tác tứ đế, nó thuộc về Đệ nhất nghĩa tất đàn (Tham khảo Phật Quang Đại Từ Điển 2, 1758bc, 1759a).

Tông Thiên Thai đã phân định giáo pháp của Đức Phật thành bốn loại Tạng, Thông, Biệt, Viên; đã phân Tứ thánh đế thành bốn loại gồm: Sanh diệt tứ đế; Vô sanh tứ đế; Vô lượng tứ đế; Vô tác tứ đế và phối hợp với bốn loại tất đàn như vậy, chỉ có tính cách giáo khoa, chú giải hơn là sự thể nghiệm giáo lý tương tức mà đức Phật đã dạy ở các kinh Bát nhã, Hoa nghiêm và ngay ở trong giáo học của kinh Kim cang tam muội này.

Ngài Hiền Thủ (643 – 712), Tổ thứ 3, Tông Hoa Nghiêm của Phật giáo Trung Hoa cũng đã có phán định giáo pháp Đức Phật thành năm giáo gồm: 1- Tiểu thừa giáo, giáo lý Phật giảng dạy cho những vị có căn khí Tiểu thừa. 2- Đại thừa Thỉ giáo, còn gọi là Quyền giáo, giáo lý Phật giảng dạy cho những vị mới phát tâm Đại thừa. 3- Đại thừa Chung giáo, còn gọi là Thực giáo, giáo pháp Phật giảng dạy cho những vị phát tâm Đại thừa chân thực. 4- Đốn giáo, giáo pháp Phật dạy thẳng cho những vị có căn khí Đại thừa không cần phải trải qua thứ lớp. 5- Viên giáo, là giáo pháp Phật dạy rốt ráo viên mãn Phật địa (Hoa Nghiêm Ngũ Giáo Chương 1. Phật Quang Đại Từ Điển 2, tr 1146a).

Ngài Khuê Phong - Tông Mật (780 – 841), Tổ thứ 5 của Hoa Nghiêm Tông, cũng phân giáo pháp Phật dạy thành năm giáo gồm: 1- Nhân thiên giáo, giáo lý Phật dạy về nhân quả nghiệp báo thiện ác ba đời cho những vị tu tập Tứ thiền, Bát định.. 2- Tiểu thừa giáo, giáo lý Phật dạy về lý ngã - không, để thực tập trí quán vô ngã, đoạn trừ các nghiệp liên hệ đến các loại căn bản phiền não như tham, sân, si…, chứng đắc ngã không - chân như. 3- Đại thừa Pháp tướng giáo, tương đương với Thỉ giáo, là giáo lý Phật dạy về lý sở biến của Duy thức. Tu tập các pháp Duy thức quán, Lục độ, Tứ nhiếp để nhiếp phục, đoạn trừ hai loại chướng ngại do phiền não và sở tri, chứng nhị không - chân như. 4- Đại thừa Phá tướng giáo, tương đương với Không ở Thỉ giáo. Phật dạy về lý của hết thảy pháp đều rỗng lặng, nhằm quán chiếu lý vô nghiệp, vô báo, vô tu, vô chứng, để phá trừ các chấp cho rằng, các pháp là có tướng nhất định. 5- Nhất thừa hiển tánh giáo, pháp Phật dạy dựa vào sự ẩn mật của phương tiện để chỉ thẳng tự tâm, tức là chân tính của bản giác, xa lìa các chấp trước vọng tưởng, thấy được trí tuệ rộng lớn của Như lai ngay ở trong tự thân (Hoa Nghiêm Nguyên Nhân luận, quyển trung, Phật Quang Đại Từ Điển 2, tr 1146ab).

Với sự phán giáo của các Tổ sư Tông Thiên Thai và Hoa Nghiêm như vậy, đã có ảnh hưởng nhất định trong việc phân loại giáo pháp của Phật, của phần nhiều các nhà chú giải Phật kinh về sau.

Vì vậy, Sa môn Tịch Chấn cho rằng, kinh này thuộc giáo lý Nhất thừa Viên Đốn và là Tông chỉ chân thực của chư Phật (Tục Tạng 35, tr 254a3).

Lại nữa, trong phần Huyền Đàm, Sa môn Tịch Chấn còn nói: "Xét rằng, giải thích kinh giáo của Tông Thiên Thai, diễn giải huyền nghĩa theo năm lớp. Nghĩa do danh mà hiển thể, do thể mà minh tông, dựa vào tông mà biện dụng, sau đó mới phát minh giáo tướng. Hiền Thủ sớ giải kinh Hoa Nghiêm, trước hết mở bày phân biệt mười môn. Những điều này là yếu chỉ của hai nhà lập giáo. Nay, kinh *Kim cang tam muội*, nhiếp đủ nghĩa uyên áo của năm địa vị tu chứng sau, ở trong mười địa vị Bồ tát của kinh Hoa Nghiêm. Nên, sẽ theo cách phân biệt mười môn, để làm phân diễn tóm lược". (Huyền Đàm, Kim cang tam muội kinh thông tông ký 1, tr 255b1).

Và vì vậy, trong *Kim cang tam muội kinh tự*, Vua Trần Thái Tông nói:

"Từ đời Hán bắt đầu, mở rộng tới nay: Thiên, Viên, Bán, Mãn, Nhất, không thiếu trong hòm ngọc; Đốn, Tiệm, Thực, Quyền, Vạn, có thừa trong rương báu. Kinh Kim cang tam muội, há không phải là loại giáo học Viên, Mãn, Đốn, Thực đó sao?". (Khóa Hư Lục, Việt Nam Phật Điển Tùng San, 1941).

Như vậy, theo Vua Trần Thái Tông, giáo học trong kinh *Kim cang tam muội*, bao hàm đủ các giáo học, như các Tông Thiên Thai và Hoa Nghiêm đã phân loại, chứ không phải chỉ có một giáo loại.

Nghiên cứu kinh *Kim cang tam muội*, ta thấy giáo học của kinh này là rút ra từ tinh hoa của các kinh, và xuyên suốt các tinh hoa ấy thành Nhất thừa, Nhất giác, Nhất vị, Nhất nhân, Nhất quả, Nhất tâm, Nhất cảnh, Nhất quán, Nhất hạnh, Nhất tướng, Nhất tánh, Nhất thể, Nhất dụng, Nhất trí, Nhất lý,…

Vì vậy, giáo học kinh *Kim cang tam muội* bao gồm hết thảy các giáo học. Nên, Vua Trần Thái Tông nói: "Kinh *Kim cang tam muội*, há không phải là giáo lý Viên, Mãn, Đốn, Thực đó sao?".

Tuy nhiên, dù các Ngài lập giáo có phân chia giáo pháp Đức Phật thành Tạng, Thông, Biệt, Viên hay Thỉ, Chung, Viên, Đốn, hoặc Tiểu thừa, Đại thừa, Quyền giáo, Thực giáo,… thì tất cả cũng đều mang một ý rất tương đối.

Tương đối là bởi vì tướng của ngôn ngữ không phải là lý tánh của thực tại. Thực tại là vô hạn, không có ngằn mé, trong lúc ngôn ngữ của thế gian, bị giới hạn trong những ngôn âm, ngữ pháp và phương sở, nên nó vừa đủ để diễn tả những gì mang ý nghĩa quy ước của thế gian, chứ không đủ khả năng để diễn tả thực tại vô hạn, đúng như ở kinh này, Tôn giả Xá lợi phất đã thưa hỏi Đức Phật rằng: "Tướng của ngôn ngữ, văn tự, chính nó không phải là nghĩa. Nghĩa đúng như thực, thì không thể giảng nói. Nay, việc thuyết pháp của Như lai là thế nào?"

Đức Phật dạy: "Ta thuyết pháp là vì do Tôn giả và chúng sanh ở trong sanh tử mà thuyết. Thuyết pháp mà không thể thuyết, đó mới gọi là thuyết pháp. Ý nghĩa và lời nói được ta thuyết không phải là văn. Ngôn ngữ và văn tự của chúng sanh nói không phải là nghĩa. Ngôn ngữ không phải là nghĩa, vì nó đều là hư vô, trống rỗng. Ngôn ngữ của hư vô, trống rỗng là ngôn ngữ đều không có ở nơi nghĩa. Ngôn ngữ không

có nơi nghĩa là ngôn ngữ hư dối". (Đại chính 9, tr 271a11).

Do đó, việc phán giáo của các Ngài là do dựa vào căn cơ của người nghe, chứ không phải dựa vào giáo pháp của Phật. Giáo pháp của Phật dạy chân thực chỉ có tác dụng diệt khổ và chỉ thuần một vị là giác ngộ và giải thoát. Cũng như biển tuy lớn, nhưng nước biển chỉ thuần một vị duy nhất là mặn.

Điều này, ở kinh *Kim cang tam muội*, đức Phật đã dạy cho Trưởng giả Phạm Hạnh rằng: "Này Trưởng giả! Tất cả pháp vị, cũng giống như những dòng chảy kia, tên gọi, số lượng, tuy có khác nhau, nhưng nước của chúng thì không khác. Nếu an trú ở nơi biển lớn, thì bao quát hết thảy sông ngòi. Cũng vậy, an trú nơi đệ nhất vị là thâu nhiếp hết thảy các vị". (Đại chính 9, tr 371c23).

Vì vậy, khi nghiên cứu hay chú giải, ta xếp loại các kinh vào giáo học này hoặc giáo học kia, nó chỉ có giá trị rất tương đối về mặt nghiên cứu, giáo trình, học thuật mà hoàn toàn không nằm ở trong ý nghĩa đoạn trừ phiền não, đạt ngộ hay giải thoát.

- Pháp Hành:

Nếu đọc kỹ kinh *Kim cang tam muội*, ta thấy kinh đã đưa ra rất nhiều pháp hành để chứng nhập giác tính. Kinh có tám phẩm và mỗi phẩm đều đưa ra nhiều pháp hành cho các hành giả.

Ở phẩm tựa, Đức Phật đã nêu lên một pháp hành tổng quát như sau: "Nếu người nào nghe kinh này, cho đến chỉ thọ trì một bài kệ bốn câu, thì người ấy sẽ đi vào địa vị trí tuệ của bậc Toàn giác, có thể sử dụng phương tiện để giáo hóa chúng sanh, vì tất cả chúng sanh mà làm vị Đại tri thức". (Đại chính 9, tr 366a8).

Thọ trì một bài kệ bốn câu, bằng cách đọc, tụng, tư duy, quán chiếu để thâm nhập nghĩa lý sâu xa của bài kệ và trú tâm vào nơi nghĩa lý ấy, khiến cho tâm thuần nhất bất động, chứng nhập bản giác, không sinh, không diệt và từ bản giác rỗng lặng, không sinh, không diệt ấy mà phát khởi hạnh nguyện, vận dụng vô số phương tiện thiện xảo để hóa độ chúng sanh và làm bậc Đại tri thức cho tất cả chúng sanh.

Ở phẩm Vô tướng pháp, Đức Phật dạy pháp quán vô tướng. Nghĩa là quán chiếu vô tướng của tâm để thể nhập tâm không; quán chiếu vô

tướng của ngã, để thể nhập ngã không; quán chiếu vô tướng của pháp để thể nhập pháp không.

Như Đức Phật dạy: "Này Bồ tát! Tất cả tướng của tâm, xưa nay không có nguồn gốc, vốn rỗng lặng, vô sanh, không có nguồn gốc xứ sở. Nếu tâm vô sanh là rỗng lặng. Cõi tâm rỗng lặng là chứng đạt tâm không.

Này thiện nam tử! Tâm không có hình tướng. Không có hình tướng của tâm. Không có hình tướng của ngã. Hình tướng của tất cả pháp cũng đều như vậy". (Đại chính 9, tr 366b20).

Và nếu khởi hạnh nguyện hóa độ chúng sanh, thì cũng phải quán chiếu hết thảy chúng sanh tướng đều là vô tướng, đều là tướng tịch diệt, thì mới có thể giáo hóa khiến cho những chúng sanh kia xa lìa tâm chấp ngã và pháp. Tất cả ngã và pháp xưa nay đều rỗng lặng. Như kinh Đức Phật dạy: "Này thiện nam tử! Nếu hóa độ chúng sanh mà không thấy có chúng sanh để hóa độ và không có chúng sanh nào là không hóa độ, thì sự hóa độ ấy rất là lớn, khiến cho những chúng sanh ấy đều xa lìa ngã và pháp. Tất cả ngã và pháp xưa nay đều rỗng lặng". (Đại chính 9, tr 366b14).

Như vậy, pháp hành ở phẩm này, Đức Phật dạy bốn pháp quán chiếu then chốt gồm: - Quán chiếu tướng của tâm là vô tướng. – Quán chiếu tướng của ngã là rỗng lặng. Quán chiếu tướng của tất cả pháp là tịch diệt. Quán chiếu tướng của hết thảy chúng sanh là vô tướng để khởi hạnh nguyện giáo hóa.

Ở Phẩm Vô sanh hành, Đức Phật dạy pháp hành vô sanh, ngay ở nơi Vô sanh pháp nhẫn. Quán chiếu để thấy rõ tánh vô sanh ở nơi pháp và phi pháp; tánh vô sanh ở nơi tâm; tánh vô sanh ở nơi tánh và tướng của tâm; tánh vô sanh ngay nơi các pháp duyên khởi; tánh vô sanh ở nơi các tâm hành; tánh vô sanh ở nơi giác tánh; tánh vô sanh ở nơi công dụng và vô công dụng; tánh vô sanh ở nơi chứng đắc và không chứng đắc; tánh vô sanh ở nơi trú và vô trú; tánh vô sanh ở nơi thiền định và trí tuệ,… Nghĩa là quán chiếu để thấy rõ bản thể của tất cả pháp hiện hữu do đối đãi hay không đối đãi, tự tánh của nó đều vốn tịch lặng, vô sanh. Vô sanh là Niết bàn. Niết bàn là sự tịch lặng ngay nơi tự tánh của vạn hữu.

Ta hãy tịch lặng nơi tâm ta, thì giác tánh thanh tịnh và vô sanh nơi tâm

tự hiển lộ. Đó là pháp hành chủ yếu của phẩm này.

Phẩm Bản giác lợi, Đức Phật dạy pháp lợi hành từ bản giác, với những pháp hành như sau:

- Quán chiếu để thấy rõ bản giác và thỉ giác bất nhị. Nghĩa là thỉ giác là từ nơi bản giác mà hiện khởi, nên ngoài bản giác không có thỉ giác. Điều này, kinh đã nêu lên ví dụ, ví như người có mê muội, tay nắm tiền vàng mà không có biết, chạy khắp mười phương trải qua năm mươi năm, bần cùng khốn khổ, tìm cầu công việc để nuôi thân mà vẫn không đủ. Người cha thấy con của mình cớ sự như vậy, liền bảo rằng: "Con nắm đồng tiền vàng, sao không sử dụng? hãy nên tùy ý sử dụng, đều sẽ được đầy đủ.".

Người con tỉnh ra, biết được mình có tiền vàng, tâm rất vui mừng, liền bảo rằng mình được tiền. Người cha liền bảo rằng: "Này con chớ có vui mừng, tiền vàng mà con đang được đó, vốn là của con, không phải do con kiếm được sao lại vui mừng?".

Đức Phật dạy: "Tâm thức thanh tịnh cũng lại như vậy, xưa không có tướng xuất, nay không có tướng nhập. Do xưa mê mờ, chứ không phải không có; nay do giác ngộ, chứ không phải ngoài vào". (Đại chính 9, tr 369a1).

Như vậy, thực hành pháp quán chiếu này là phải thấy thỉ giác là từ bản giác. Nghĩa là thỉ giác và bản giác là bất nhị.

- Quán chiếu để thấy rõ Tánh giác và Niết bàn là bất nhị: Tánh giác hay Niết bàn không phải là đối tượng sở đắc, vì sao? Vì nó Như như bất động, nó vốn hiện hữu như vậy là như vậy, không tăng, không giảm, không sanh, không diệt, không khứ, không lai, không đồng nhất, không dị biệt, không được, không mất,… Điều này, Đức Phật dạy như sau: "Tánh giác không sanh, Niết bàn cũng không sanh; Tánh giác không diệt, Niết bàn cũng không diệt, nên Niết bàn và Tánh giác không có khác nhau. Niết bàn không thể chứng đắc, không thể chứng đắc Niết bàn. Vậy, lấy gì mà an trú Niết bàn?". (Đại chính 9, tr 368c24).

Như vậy, thực hành pháp quán chiếu này, để thấy rõ Tánh giác hay tánh Niết bàn nơi mỗi chúng sanh hay nơi các tình thức, nó có mặt một cách như nhiên và siêu việt.

- Quán chiếu để chuyển hóa các tình thức vào thanh tịnh thức: Như Đức Phật dạy: "Các Đấng Toàn giác thường sử dụng Nhất giác mà chuyển hóa các tình thức nhập vào thức thanh tịnh". (Đại chính 9, tr 368b14).

Quán chiếu rằng: "Tính của các tình thức đều là rỗng lặng, vô sanh; tính của các đối tượng cũng vốn rỗng lặng, vô sanh, như vậy các tình thức lấy điều kiện nào mà sanh?". (Đại chính 9, tr 368b19).

Vì vậy, Đức Phật dạy: "Các Thức vốn thanh tịnh, không có xứ sở, không có biến động, không có riêng biệt các duyên, tánh vốn rỗng lặng, tánh vốn không có giác. Giác chính là giác". (Đại chính 9, tr 368c6).

Như vậy, quán chiếu sự rỗng lặng ở nơi các tình thức, để thể nhập bản giác và do thể nhập bản giác, nên các thức uẩn hoàn toàn không sanh khởi.

Thức thanh tịnh hay còn gọi là Yêm ma la thức trong pháp quán này, nó đồng nghĩa với bản giác, tức là bản tánh giác ngộ thanh tịnh vốn có nơi tất cả chúng sanh mà các thức uẩn chỉ là những vọng niệm, hay là những khách trần bám víu bên ngoài, nó chỉ hiện hữu như huyễn, như mộng. Và, những huyễn mộng ấy chỉ có thể bị quét sạch, khi mặt trời trí tuệ từ bản giác xuất hiện.

Đó là những pháp hành chủ yếu của phẩm kinh này.

Phẩm nhập thực tế, Đức Phật dạy các pháp hành như sau:

- Quán ngũ không: Quán chiếu ngũ không là quán chiếu đối với năm sự rỗng lặng. Quán chiếu để thấy rõ, chúng rỗng lặng không mắc kẹt ở nơi sự rỗng lặng và sự rỗng lặng không phải là tướng rỗng lặng; quán chiếu để thấy rõ pháp là vô tướng, nhằm buông bỏ những ý niệm thủ và xả nơi tâm và nơi pháp. Năm pháp quán chiếu ấy là:

1 – Tam hữu thị không: Nghĩa là quán chiếu để thấy tự tánh của ba cõi là rỗng lặng.

2 - Lục đạo ảnh thị không: Nghĩa là quán chiếu để thấy rõ ảnh tượng của chúng sanh trong sáu đường là rỗng lặng.

3 - Pháp tướng thị không: Nghĩa là quán chiếu để thấy rõ hành tướng của các pháp đều là rỗng lặng.

4 - Danh tướng thị không: Nghĩa là quán chiếu để thấy rõ, mọi hình tướng của tên gọi đều là rỗng lặng.

5 - Tâm thức nghĩa thị không: Nghĩa là quán chiếu để thấy rõ, ý nghĩa của tâm thức là rỗng lặng.

Do quán chiếu năm sự rỗng lặng ấy mà chứng nhập ba không như sau:

1 - Không tướng diệc không: Do quán chiếu năm sự rỗng lặng mà chứng nhập được tướng rỗng lặng cũng rỗng lặng.

2 - Không không diệc không: Do quán chiếu năm sự rỗng lặng mà chứng nhập được sự rỗng lặng ở nơi rỗng lặng cũng rỗng lặng.

3 - Sở không diệc không: Do quán chiếu năm sự rỗng lặng mà chứng nhập được sự rỗng lặng ở nơi đối tượng cũng rỗng lặng.

Do quán chiếu năm sự rỗng lặng mà chứng nhập ba sự rỗng lặng này. Sự chứng nhập này, gọi là chứng nhập địa vị không thủ xả. (Tham khảo Đại chính 9, tr 369b11).

Lại nữa, ở phẩm này, Đức Phật dạy pháp quán chân như duyên khởi như sau:

"Tất cả tướng của pháp không sanh khởi từ nơi duyên mà tướng và tánh sanh khởi từ chân như, nhưng chân như không bị động. Tánh và tướng từ nhân duyên, tướng ấy vốn không có và rỗng lặng. Duyên thì ở nơi duyên; rỗng lặng thì ở nơi rỗng lặng, không có sanh khởi theo duyên.

Tất cả pháp do duyên là do tâm mê lầm mà vọng thấy, chứ hiện thực vốn không phải sanh, vì duyên vốn không thực có. Lý của pháp chân như nơi tâm, tự thể rỗng lặng, không có xứ sở". (Đại chính 9, tr 370a3).

Như ở phẩm này, Đức Phật nói: "Pháp thuộc chân như là vô tướng, rộng lớn như hư không, hàng nhị thừa không thể nhận biết được. Cảnh giới hư không trong và ngoài không thể đo lường. Bậc Đại sĩ sáu hạnh mới có thể nhận biết.

Đức Phật dạy sáu hạnh gồm: 1 – Mười tín hạnh. 2 – Mười trú hạnh. 3 – Mười hạnh hạnh. 4 – Mười hồi hướng hạnh. 5 – Mười địa hạnh. 6 – Đẳng giác. Những vị ở trong các hạnh như vậy mới có thể nhận biết". (Đại chính 9, tr 370a10).

Lại nữa, ở phẩm này, Đức Phật dạy nhập thực tế bằng pháp hành "Tồn tam thủ nhất nhập Như lai thiền".

Tồn tam là còn ba; thủ nhất là giữ một; nhập Như lai thiền là chứng nhập thiền định của Như lai.

Đức Phật dạy, còn ba là còn ba giải thoát. Giữ một là giữ nhất tâm chân như. Chứng nhập thiền định của Như lai là quán chiếu lý tính của tâm chân như thanh tịnh. Chứng nhập cõi tâm như vậy là chứng nhập thực tế.

Ba giải thoát gồm: – Hư không giải thoát. – Kim cang giải thoát. – Bát nhã giải thoát. Quán chiếu lý tính là quán chiếu lý thanh tịnh chân như của tâm, đều không thể không có tâm. (Đại chính 9, tr 370a25).

Lại nữa, đối với giới hành, Đức Phật dạy ở trong phẩm này cũng rất đặc biệt.

Ngài dạy, đối với tồn dụng, thì tâm tánh và sự tướng không phải hai. Đối với quán sát, thì nội hành và ngoại hành, xuất và nhập không phải hai. Không vướng mắc một tướng, tâm không có được mất, một không phải một địa, lưu nhập tâm thanh tịnh, đó gọi là quán sát.

Người quán sát như vậy, không kẹt nơi hai tướng, tuy không xuất gia, nhưng không kẹt ở tại gia; tuy không mặc pháp phục, không thọ trì đầy đủ giới ba la đề mộc xoa, không dự vào pháp bố tát, nhưng có thể sử dụng pháp tự tứ vô vi ở nơi tự tâm, mà chứng được thánh quả, không kẹt nhị thừa mà đi vào con đường bồ tát, sau đó viên mãn các địa vị của bồ tát và thành tựu bậc Giác ngộ hoàn toàn. (Đại chính 9, tr 370b2).

Việc thọ giới và đắc giới ở nơi phẩm này cũng đặc biệt. Đức Phật dạy: "Này Bồ tát! Những bậc nhân giả ấy, không mắc kẹt vào những pháp biến động hay không biến động của thế gian, tâm của họ nhập vào ba tụ giới thanh tịnh rỗng lặng, diệt trừ hết sạch pháp hữu lậu liên hệ ba cõi".

Bồ tát Đại lực, thưa với Đức Phật rằng: "Bậc nhân giả ấy, đối với Phật, quả đức đầy đủ; đối với Phật ở nơi Như lai tạng; đối với Phật ở nơi các hình tượng, ở nơi những chỗ của Phật như vậy, mà phát tâm bồ đề, chứng nhập ba tụ giới thanh tịnh, không mắc kẹt nơi những hình thức của giới, tâm vắng bặt các pháp hữu lậu liên hệ ba cõi". (Đại chính 9, tr 370b27).

Những pháp hành như vậy, là những pháp hành đưa hành giả từ thế giới của nhận thức đối đãi hư vọng, quay về với nhất tâm chân như và chứng nhập hoàn toàn với thực tại không có ngăn mé.

Phẩm Chân tánh không, Đức Phật dạy quán hạnh thuận với chân như để đầy đủ vạn hạnh qua các pháp hành như sau:

1- Giới hành từ chân như: Đức Phật dạy: "An trú đúng ở nơi lý chân như, ngăn cửa ngõ của sáu đường, tùy thuận với chân như ở nơi bốn duyên là đầy đủ cả ba tụ tịnh giới". (Đại chính 9, tr 370c23).

Tôn giả Xá lợi phất hỏi Đức Phật rằng: "Thế nào là thuận chân như ở nơi bốn duyên, đầy đủ cả ba tụ tịnh giới?"

Đức Phật dạy:

1.1– Tác trạch diệt lực thủ duyên: Duyên thủ đắc đối với giới là do năng lực tác pháp có chọn lựa. Đó là Nhiếp luật nghi giới.

1.2 – Bản lợi tịnh căn lực sở tập khởi duyên: Duyên được tập khởi do căn lực thanh tịnh của lợi hành từ bản giác. Đó là Nhiếp thiện pháp giới.

1.3 – Bản tuệ đại bi lực duyên: Duyên vào năng lực đại bi của trí tuệ từ bản giác. Đó là Nhiếp chúng sanh giới.

1/4 – Nhất giác thông trí lực duyên: Duyên vào năng lực của trí thông với nhất giác. Đó là an trú thuận theo chân như. Ấy là bốn duyên.

Này thiện nam tử! Năng lực của bốn đại duyên như vậy, không mắc kẹt ở nơi sự tướng, nhưng không phải là không có công dụng, lìa khỏi một xứ thì không thể mong cầu.

Này thiện nam tử! Một việc như vậy, bao gồm thông cả sáu hạnh, nó là biển cả tuệ giác của Phật". (Đại chính 9, tr 370c24).

Ý nghĩa đắc Bồ tát Đại thừa giới của kinh *Kim cang tam muội* là dựa trên nền tảng chân như và từ chân như mà đắc giới và khởi hạnh nguyện, có đủ năm mươi hạnh địa của bồ tát và một hạnh địa của Đẳng giác.

Vậy, chân như là gì? Kinh trả lời: "Tướng chân như là tướng của các tướng đã vắng lặng. Vắng lặng chính là ý nghĩa của chân như". (Đại chính 9, tr 371b24).

Do đó, giới hành không phải chỉ là vắng lặng ở nơi cảnh, mà vắng lặng ở nơi tâm, mới khế với bản tánh thanh tịnh của giới là giới thể chân như.

2- Quán chiếu lý chân như:

Quán chiếu lý chân như là sự quán chiếu không mắc kẹt ở nơi sự tướng; không mắc kẹt nơi ngã và pháp; không mắc kẹt nơi nghĩa, ngữ, danh số,… để thấy lý của như là như như, trong lý ấy đầy đủ hết thảy pháp.

Phật dạy: "Người nào sống với lý chân như, người ấy vượt qua ba khổ hải". (Đại chính 9, tr 371a10).

3- Năm vị trí an trụ:

Tôn giả Xá lợi phất hỏi, Đức Phật rằng: "Tất cả chúng sanh từ hạng Nhất xiển đề và tâm của hạng Nhất xiển đề, nên an trú vào những vị trí nào để đạt đến Như lai và thực tướng của Như lai".

Đức Phật dạy: "Từ nơi tâm của hạng Nhất xiển đề cho đến Như lai và thực tướng của Như lai, nên an trú vào năm vị trí:

- Tín vị: Tin tưởng rằng, chủng tử chân như ở trong thân này, bị vọng tưởng che lấp, buông bỏ tâm vọng tưởng là liền có tâm an tịnh, thanh bạch, nhận biết rõ ràng, các thế giới chỉ là ngôn ngữ của tâm ý.

- Tư vị: Tư là thẩm sát các cảnh giới, chỉ là ngôn ngữ của tâm ý. Các ngôn ngữ phân biệt của ý là tùy nơi tâm ý mà hiển bày. Các cảnh giới được thấy không phải là thức căn bản của tự ngã. Biết rõ thức căn bản này, không phải là pháp, không phải là nghĩa, không phải là chủ thể nắm giữ, không phải là đối tượng được nắm giữ.

- Tu vị: Tu là thường phát khởi và có khả năng phát khởi, phát khởi và tu tập đồng thời. Trước tiên là sử dụng trí tuệ để chỉ đạo, bãi trừ các chướng nạn, vượt ra khỏi mọi sự trói buộc và che lấp.

- Hành vị: Hành là xa lìa phạm vi các chủng tử tâm hành. Tâm không còn thủ hay xả. Lợi căn cực tịnh, tâm chân như bất động, bản tánh chân thực quyết định, Đại bát Niết bàn là tánh rỗng lặng rộng lớn.

- Xả vị: Xả là không mắc kẹt ở nơi tánh rỗng lặng. Chánh trí linh hoạt lưu chuyển, ở nơi tướng chân như của đại bi, tướng không kẹt mắc nơi chân như. Đối với tuệ giác vô thượng, tâm rỗng rang, không thấy có

chứng đắc, không thấy có xứ sở và ngằn mé của biên giới là đạt đến Như lai". (Đại chính 9, tr 371a21).

Như vậy, hành giả muốn thể nhập thể tánh rỗng lặng chân thực, khởi đầu bằng niềm tin. Phải tin tưởng ở trong thân này có Phật tánh thường trú, có chủng tử của Phật thân không sanh diệt, đó là chủng tử chân như. Bằng niềm tin ấy mà thực hành tất cả những pháp môn tu tập trải qua trong các địa vị, dẫn đến sự thành tựu viên mãn trí tuệ của một bậc Toàn giác.

Tuy nói năm vị, nhưng năm vị ấy không ra ngoài giác ngộ nhất tâm. Giác ngộ nhất tâm là sống tùy thuận với chân như. Chân như là chủng tử của bản giác mà bản giác thì tất cả chúng sanh đều có. Tu tập năm vị, nghĩa là thông qua năm vị mà thể nhập bản giác, sống với đời sống ở nơi tự tánh thanh tịnh.

4- Quán chiếu một thi kệ:

Tôn giả Xá lợi phất thưa, Đức Phật rằng: "Thật không thể nghĩ bàn! Như lai thường dùng pháp như thực để giáo hóa chúng sanh, nghĩa như thực như vậy là nghĩa rộng, văn nhiều, những chúng sanh có lợi căn mới có thể tu tập. Đối với những chúng sanh độn căn, khó dùng tâm ý để thực hành. Phải dùng phương tiện nào để giúp đỡ những hạng độn căn hội nhập được sự thực này?"

Đức Phật dạy: "Nên giúp đỡ những hạng độn căn, thọ trì một bài kệ bốn câu là nhập được nghĩa lý chân thực này. Tất cả phật pháp, đều được tóm thâu trong một bài kệ bốn câu".

Ngài liền nói bài kệ ấy rằng:

"Nhân duyên sở sanh nghĩa
Thị nghĩa diệt phi sanh
Diệt chư sanh diệt nghĩa
Thị nghĩa sanh phi diệt". (Đại chính 9 tr 371b28/c7).

Nghĩa là:

"*Nghĩa do nhân duyên sanh*
Nghĩa ấy diệt, không sanh
Diệt các nghĩa sanh diệt

Là nghĩa sanh, không diệt".

Như vậy, quán chiếu theo một bài kệ với tâm nhất như, tuệ sẽ sinh khởi và thâm nhập được toàn thể nghĩa lý của Phật pháp.

Với ý nghĩa của bài kệ này, giúp cho ta thấy rằng, bất cứ nghĩa nào được sanh khởi từ nhân duyên, thì nghĩa ấy là nghĩa của sanh diệt mà không phải thực nghĩa từ chân như.

Do đó, bài kệ đã giúp cho ta đi vào được hai cửa ngõ của thiền quán là sanh diệt và chân như. Cửa ngõ sanh diệt là cửa ngõ của các pháp quan hệ nhân duyên sanh khởi. Và cửa ngõ chân như là cửa ngõ của tánh không.

Các pháp thuộc về nhân duyên, chúng luôn luôn tồn tại trong ý nghĩa đối đãi của sanh diệt. Và các pháp hoạt dụng từ chân như, chúng không hoạt dụng và tồn tại trong ý nghĩa sanh diệt mà chúng hoạt dụng và tồn tại trong nghĩa rỗng lặng, không sanh diệt.

Vì sao như vậy? Vì Đức Phật dạy: "Tất cả tướng của pháp không sanh khởi từ nhân duyên mà tướng và tánh sanh khởi từ chân như, nhưng chân như không bị biến động. Tướng và tánh từ nhân duyên, tướng ấy vốn không có và rỗng lặng (Đại chính 9, tr 370a3).

Do đó, thực tập và quán chiếu bài kệ một cách sâu sắc, sẽ giúp ta trực diện và thiệp nhập được tính sanh diệt và không sanh diệt ngay nơi mọi sự hiện hữu.

Tuy mọi hiện hữu đang trùng trùng duyên khởi mà tính thể của mọi sự hiện hữu ấy luôn luôn ở trong sự rỗng lặng, không sanh diệt.

Tóm lại, pháp hành trong phẩm này, là quán chiếu tâm chân như để hội nhập toàn phần với tâm ấy, và từ tâm ấy mà hiện khởi hạnh nguyện giáo hóa lợi hành cho chúng sanh.

Phẩm Như lai tạng, Đức Phật dạy những pháp hành như sau:

1- An trú nhất vị:

An trú nhất vị là an trú nhất tánh chân thực, tức là an trú vào tự tánh chân như của Như lai tạng. Bản thể của Như lai tạng là Như. Như là tự tánh của Như lai tạng. Tác dụng của Như lai tạng là Lai. Tạng là kho

tàng ẩn chứa chủng tử bồ đề của Như lai. Tất cả những gì biểu hiện từ kho tàng ấy đều gọi là Như lai.

Như lai tạng tất cả chúng sanh đều có. Nó có ngay nơi tâm tánh của chúng sanh. Nhưng chúng sanh do sống theo thức và bị các thức khuấy động làm ô nhiễm tâm tánh, biến Như lai tạng trở thành tạng thức, để cất giữ tất cả chủng tử ô nhiễm mà chúng sanh đã và đang huân tập.

Các bậc Thánh giả, quán chiếu biết rõ các tướng do bảy thức khuấy động tàng thức mà biểu hiện, chúng đều như huyễn hóa không thực. Vì vậy, các bậc Thánh giả không chạy theo và dựa theo thức để nhận thức thực tại mà chuyển thức thành trí để hội nhập với thực tại. Khi các thức đã chuyển thành trí, thì tàng thức tự nó là Như lai tạng tánh thanh tịnh.

Do đó, an trú nhất vị, chính là an trú vào tự tánh thanh tịnh ở Như lại tạng. Bản thân Như lai tạng là tịch diệt, bất động là nhất tâm chân như.

Từ Nhất tâm chân như mà Bồ tát hoạt khởi đại bi, làm lợi ích hết thảy chúng sanh bởi vô số hạnh nguyện, biểu hiện dưới vô số hình tướng, sử dụng vô số phương tiện thiện xảo để làm lợi ích cho hết thảy chúng sanh mà không rời tự tánh thanh tịnh, vẫn an trú ở nơi nhất vị là Phật đạo.

Vì vậy, Đức Phật đã nói với Trưởng giả Phạm hạnh rằng: "Này Trưởng giả! Các pháp do ta giảng dạy là không thể nghĩ bàn. Vì do những người mê lầm, nên mới có những phương tiện dìu dắt. Tất cả tướng của pháp là đều từ nơi trí tuệ đệ nhất nghĩa chân thực".

Trưởng giả Phạm hạnh thưa: "Pháp nếu như vậy, thì con an trú nơi đệ nhất vị, để thâu nhiếp hết thảy các vị". (Đại chính 9, tr 371c16).

Do đó, an trú nhất vị là an trú nơi Nhất Phật đạo và mọi hành đạo đều từ nơi Nhất Phật đạo mà hành.

2- Ba pháp hành:

Đức Phật dạy, ba hành gồm:

- Tùy sự thủ hành: Nghĩa là bậc Thánh giả tu tập, ở tâm kim cang, quán chiếu thấy những sự tướng hiện tiền, mỗi mỗi sự tướng đều tuân thủ và tùy thuận đối với giác tánh.

- Tùy thức thủ hành: Nghĩa là bậc Thánh giả tu tập, quán chiếu thấy rõ,

hết thảy chúng sanh do bảy thức chuyển khởi, khiến Như lai tạng chuyển thành tạng thức ô nhiễm. Vì vậy, hết thảy chúng sanh đều bị điên đảo vọng tưởng đối với ngã và pháp. Bậc Thánh giả do tu tập, an trú vào tâm kim cang, chứng đắc trí tuệ không do phân biệt, biện biệt được tướng vi tế của các thức, khiến cho chúng hoàn toàn tịch lặng. Biết rõ ba cõi chỉ là duy tâm; vạn pháp chỉ là duy thức, khiến cho mọi tâm thức thế gian đều tuân thủ, thuận hành theo giác tánh.

- Tùy như thủ hành: Vọng tưởng của chúng sanh sanh diệt trong từng sát na, niệm trước diệt, niệm sau sanh, tương tục khởi hiện không dừng nghỉ. Bậc Thánh giả an trú tâm kim cang, mỗi niệm đều thanh tịnh. Nơi tất cả hành, động tịnh đều ly. Mặc dù do nhân duyên mà khởi, nhưng đều tuân thủ và thuận hành giác tánh.

Ba hành này không ngoài đời sống thường nhật của hết thảy chúng sanh. Chúng sanh hành theo vọng thức, vọng niệm, khiến dẫn sinh tám vạn bốn ngàn trần lao phiền não. Chư Phật hành ba hành này thuận theo giác tánh, nên thành tựu tám vạn bốn ngàn pháp môn tam muội. (Ba hành - Tham khảo *Kim cang tam muội kinh thông tông* 10, Tục Tạng Kinh 35, tr 313b23/c1).

Ba hành với ý nghĩa như vậy, nên Đức Phật dạy Trưởng giả Phạm hạnh rằng: "Này Trưởng giả! Ba hành như vậy, là thâu nhiếp hết thảy pháp môn. Hết thảy pháp môn đều thâu nhiếp vào ba hành này. Người nào chứng nhập ba hành này, người ấy ở nơi tướng rỗng lặng không sanh khởi. Người nào chứng nhập được như vậy, có thể bảo rằng người ấy, chứng nhập kho tàng của Như lai, người ấy chứng nhập mà không chứng nhập gì cả". (Đại chính 9, tr 372a3).

3- Quán chiếu thường pháp:

Quán chiếu thường pháp là quán chiếu sự vắng lặng ở nơi tâm và pháp. Người nào chỉ thấy pháp vắng lặng mà các thức nơi tâm còn hoạt khởi, thì chưa phải là vắng lặng. Phải vắng lặng ngay các tướng hoạt khởi của thức nơi tâm, đó mới gọi là pháp thường vắng lặng. Vắng lặng không phải vắng lặng của tâm đối với pháp mà chính là vắng lặng của tâm đối với tâm. Tướng của các thức thường biểu hiện ở trong sanh diệt mà tánh của nó thường vắng lặng. Tánh của thức thường vắng lặng, đó là thường pháp. Tánh của thức thường vắng lặng ấy là vô cấu thức, là

bạch tịnh thức hay chính là Như lai tạng tính.

Vì vậy, Đức Phật dạy cho Trưởng giả Phạm hạnh rằng: "Pháp thường là pháp phi thường, không ngôn thuyết, không chữ nghĩa, không sự thực, không giải thoát, không phải là không, không phải là cảnh giới, lìa hẳn các lằn mức hư vọng, đoạn diệt. Pháp phi thường ấy là thường, vì nó xa lìa các kiến chấp đoạn và thường. Thấy rõ thức là thường, vì thức thường vắng lặng. Vắng lặng ngay cả sự vắng lặng". (Đại chính 9, tr 372b19).

Như vậy, hành pháp quán này, là quán chiếu sự vắng lặng các tướng của thức nơi tâm, để thấy rõ tự tánh của thức là thường, không sanh diệt. Danh và sắc hư vọng, vô thường, bất thực là vì do chúng được biểu hiện từ các tướng của những thức tâm biến động mà không phải từ nơi tự tánh của thức không biến động. Tự tánh của thức là thường, là tịch diệt. Nó không phải chỉ tịch diệt ở nơi những đối tượng mà nó tịch diệt và rỗng lặng ngay ở nơi tự thể của chính nó.

Nên, trong kinh Phật dạy: "Biết rõ các pháp như vậy, nên không chạy theo ngôn ngữ, văn tự. Nghĩa của tâm là ở nơi tâm không phân biệt ngã. Biết ngã chỉ là tên gọi giả định là chứng đắc Niết bàn. Chứng đắc Niết bàn là chứng đắc Tuệ giác vô thượng". (Đại chính 9, tr 372b25).

Đó là pháp quán chiếu về thường pháp, để siêu việt các kiến chấp đối đãi giữa thường và vô thường, giữa sanh và diệt, giữa ngã và phi ngã, giữa pháp và phi pháp,… để thể nhập sự vắng lặng ngay cả sự vắng lặng.

Phẩm Tổng trì, là phẩm nắm giữ và duy trì hết thảy những pháp trọng yếu xuyên suốt các phẩm của kinh *Kim cang tam muội* này.

Ở phẩm này, Bồ tát Địa tạng đóng vai trò chủ chốt trong việc giải nghi cho đại chúng trong suốt quá trình nghe pháp thoại và tu học. Với danh nghĩa Địa tạng, vị Bồ tát này xuất hiện ở phẩm này có hai nghĩa.

Một, Địa là đất. Đất có khả năng duy trì tất cả các hạt giống và làm cho các hạt giống sanh trưởng và không có bất cứ sự kỳ thị nào đối với các chủng loại. Hai, Tạng có khả năng cất giữ mọi hạt giống không để bị hư mất.

Cũng vậy, Bồ tát Địa tạng có mặt ở trong phẩm này là tiêu biểu cho vị Bồ tát đã từng thực hành và nắm giữ toàn bộ nhân và quả của các pháp

hành mà Đức Phật đã dạy ở trong kinh này, từ phẩm Vô tướng pháp đến phẩm Như lai tạng và đã thực hành đến chỗ viên mãn các hạnh địa Bồ tát, lại tiếp tục tu học đoạn trừ các vi tế hoặc, hành bồ tát đạo để nhập vào địa vị Đẳng giác và Diệu giác.

Đẳng giác là địa vị mà Bồ tát Địa tạng đã hội nhập, dù đã hội nhập với địa vị này, vị thì đồng với địa vị giác ngộ, nhưng quả thì chưa đồng, nên có những nghi ngờ nhỏ nhặt đối với pháp học và pháp hành, mà tự thân chưa thể giác liễu hoàn toàn, nên cần tiếp tục tu tập và học hỏi đối với Bậc toàn giác. Và chính lời thưa hỏi ấy, của Bồ tát Địa tạng cũng đã hiển thị hạnh giác tha của Ngài đối với đại chúng trong hiện tại và cả tương lai.

Vì vậy, Bồ tát Địa tạng ở phẩm này, với phẩm hạnh của một vị Bồ tát ở vào địa vị Đẳng giác về pháp học và pháp hành đã thưa hỏi Đức Phật. Nhân đó, Đức Phật dạy, các pháp hành ở trong phẩm này mà ta có thể tóm lược những pháp hành chủ yếu như sau:

1- Quán chiếu chân như vô trú:

Ở phẩm Như lai tạng, Trưởng giả Phạm hạnh thưa với Đức Phật rằng:

> "Pháp được Như lai dạy
> Đều ở nơi vô trú
> Con từ chỗ vô trú
> Chốn ấy lễ Như lai.
> Kính lễ tướng Như lai
> Trí như không, bất động
> Không kẹt, không xứ sở
> Kính lễ thân vô trú". (Đại chính 9 tr 372b11).

Ở phẩm này, Bồ tát Địa tạng đã bạch với Đức Phật rằng: "Như Đức Thế Tôn dạy: Nghĩa và pháp đều rỗng lặng, chứng nhập vô hành nơi rỗng lặng, các nghiệp không mất, không có ngã và liên hệ ngã. Thân kiến gồm cả chủ thể và đối tượng, các phiền não trong ngoài đều vắng lặng, các ước muốn đều dứt, quán chiếu lý tính như vậy, định và tuệ đều ở nơi chân như. Đức Thế Tôn thường dạy, pháp như thực, rỗng lặng là lương dược. (Đại chính 9, tr 373b11).

Đức Phật dạy: "Đúng như vậy. Vì sao? Vì pháp tánh rỗng lặng. Tánh

rỗng lặng không sanh, nên tâm thường không sanh. Tánh rỗng lặng không diệt, nên tâm thường không diệt. Tánh rỗng lặng vô trú, nên tâm cũng vô trú. Tánh rỗng lặng vô vi, nên tâm cũng vô vi. Rỗng lặng, nên không có ra hay vào, lìa hẳn các thứ được, mất. Các uẩn, nhập và giới, … cũng đều là không, tâm không kẹt ở nơi chân như cũng lại như vậy.

Này Bồ tát! Tôi nói pháp là vì để phá trừ các loại chấp hữu". (Đại chính 9, tr 373b14).

Quán chiếu để thấy rõ các pháp từ chân như mà biểu hiện. Chân như là đối tượng quán chiếu và hành giả là chủ thể thường quán chiếu. Bản tánh của chủ thể thường quán chiếu và đối tượng được quán chiếu cả hai đều nhất thể rỗng lặng và xuyên suốt vô trú, đó là pháp quán đặc biệt ở phẩm này.

2- Quán chiếu ba sự:

Ở trong phẩm này, Đức Phật dạy cho Bồ tát Địa tạng quán chiếu ba sự để tự soi xét tâm mình như sau:

"Ba sự gồm: – Nhân. – Quả. – Thức. Ba sự kiện lớn như vậy, vốn tự rỗng lặng, không thực thể, không phải là ngã hay chân ngã, tại sao đối với chúng lại sanh tâm ái nhiễm? Quán chiếu ba sự kiện ấy đều do phiền não trói buộc, khiến luân chuyển ở trong biển khổ. Vì sự kiện như vậy, nên phải thường tự soi xét tâm mình". (Đại chính 9, tr 373c5).

Tất cả chúng sanh bị luân chuyển liên tục trong ba cõi là do bị ràng buộc bởi nhân quả và nghiệp thức. Từ nơi nghiệp thức mà nhân quả của chúng sanh biểu hiện luân hồi và trôi lăn trong lục đạo. Bảy thức khuấy động tàng thức làm khởi sanh ái nhiễm đối với ngã và pháp. Nhân của sanh tử từ đó duyên với vô minh mà tập khởi và các khổ quả cũng từ đó mà hình thành. Như vậy, nhân và quả không rời thức, chúng duyên vào thức mà biểu hiện.

Pháp quán chiếu Nhân – Quả – Thức này là quán chiếu để thấy rõ hai mặt nhiễm ô và thanh tịnh của một tâm. Nếu tâm không bị các thức khuấy động và tác động, thì nhân quả sanh tử không thể hình thành. Và tâm chính là sự thanh tịnh, rỗng lặng, vô trú và vô sự.

Như vậy, mọi hiện sự nhân quả sanh tử ở trong thế gian, đều là hiện sự của thức. Do đó, muốn thoát ly sanh tử, người tu tập phải chuyển hóa

mọi thức tâm thành trí tánh. Đó là điểm đặc biệt của pháp quán này.

3- Quán chiếu ba đại đế:

Bồ tát Địa tạng thưa Đức Phật rằng, thế nào là ba đại đế và một hạnh chứng nhập?

Đức Phật dạy: "Ba đại đế gồm: - Một, Bồ đề chi đạo: đạo bồ đề, đó là sự thực bình đẳng, chứ không phải là không bình đẳng. Hai, Đại giác chánh trí đắc đế: sự thực được chứng đắc do chánh trí của bậc Đại giác. Nghĩa là không phải tà trí có thể chứng đắc được sự thực. Ba, Tuệ định vô dị hành nhập đế: chứng nhập sự thực là do thực hành định và tuệ thuần nhất. Nghĩa là chứng nhập sự thực không phải là tạp hạnh.

Người nào dùng ba sự thực này mà tu tập Phật đạo, người ấy ngay nơi pháp này đều được Chánh giác, được trí tuệ của bậc Chánh giác, tâm từ bi cùng tột lưu chảy, mình người đều lợi lạc, thành tựu tuệ giác của Phật". (Đại chính 9, tr 373c9).

Quán chiếu sự thực thứ nhất ở trong pháp hành này, để thấy rõ sự thực là phật tính giữa Phật và chúng sanh đều bình đẳng. Nó bình đẳng ngay nơi tự tính. Nhưng, tự tướng thì sai thù. Vì sao? Vì Phật thì thường trú với giác tính và từ giác tính mà khởi hạnh, nên không có hạnh nào của phật là không Phật. Trái lại, chúng sanh cũng đồng có và ở trong bản thể đó, nhưng không tỉnh giác để cho các chuyển thức khuấy động, biến Như lai tạng tánh thành tướng của thức tạng và từ thức tạng ấy mà các thức hiện khởi ái trước, vọng tưởng đối với ngã và pháp, khiến cho mọi hành hoạt của chúng sanh không gì là không chúng sanh. Nên, hiện tiền chỉ cần buông bỏ và rỗng lặng các thức niệm và vọng niệm, thì giác niệm và chánh niệm hiện tiền. Bấy giờ chúng sanh là Phật.

Quán chiếu sự thực thứ hai để thấy rằng, thực tướng không hay thực tánh không của vạn hữu, bằng chánh trí hay bằng chân trí là có thể chứng nhập ngay trong từng giác niệm hiện tiền. Nếu thiếu giác niệm hiện tiền, thì không thể trực nhận và thiếu tuệ giác hiện tiền, thì không thể hội nhập để sống cùng và sống với. Và thiếu chân như trí thì không thể hội nhập chân như lý. Mỗi khi chân như trí hội nhập với chân như lý, thì ngay đó trí và lý bất nhị.

Quán chiếu sự thực thứ ba để thấy rằng, thâm nhập sự thực, không có

con đường nào khác, không có phương pháp nào khác, ngoài thực hành giới định và tuệ. Giới thể thanh tịnh ở đây phát sanh do định và tuệ thuần nhất. Định thuần nhất làm phát sinh giới, gọi là là Tịnh lự sanh luật nghi. Nghĩa là luật nghi sanh khởi từ thiền định. Nó có khả năng phòng hộ các quan năng nhận thức, khiến cho các niệm luôn luôn hoạt khởi ở trong sự thanh tịnh. Tuệ thuần nhất làm phát sanh giới, gọi là Đạo sanh luật nghi. Nghĩa là tuệ có khả năng quét sạch các phiền não nơi tâm, sau khi các phiền não đã bị định nhiếp phục, để sinh khởi và hội nhập với thánh đạo vô lậu, khiến giới vô lậu sinh khởi làm tươi nhuận các chủng tử vô lậu và giải thoát, khiến cho các oai nghi như đi đứng nằm ngồi, sinh hoạt của bậc Thánh giả đều luôn luôn được an hành ở trong chánh niệm, tỉnh giác.

Do đó, hội nhập với tự thân thực tại, không có con đường nào khác ngoài con đường giới định tuệ. Giới định tuệ ở mặt pháp học, ta thấy tuy là ba, nhưng ở mặt pháp hành, nó chỉ là một. Đó là nét đặc biệt của pháp hành này.

Và đối với ba sự thực rộng lớn như vậy, chúng liên hệ và hỗ dụng cho nhau một cách chặc chẽ, nên ta chỉ cần nhất hạnh là có thể hội nhập. Vì sao? Vì ba sự thực ấy không ra ngoài một sự thực, đó là nhất phật đạo, đó là đạo bồ đề và đó là giác tánh giữa phật và chúng sanh đều bình đẳng. Tánh giác ấy là nhất tánh, nhất đạo, nên hội nhập nhất tánh, nhất đạo thì chỉ có nhất hạnh tam muội.

Vì vậy, ở phẩm này, Đức Phật dạy, Bồ tát Địa tạng rằng: "Này Bồ tát! Đối với ba việc lớn, thì hãy tự soi xét tâm mình và đối với ba sự thực rộng lớn, thì nên nhất hạnh mà chứng nhập". (Đại chính 9, tr 373c3).

Nếu ta đọc kỹ kinh *Kim cang tam muội*, thì mỗi chữ, mỗi câu, mỗi đoạn văn, mỗi bài kệ thưa hỏi và giải đáp giữa Đức Phật và đại diện của các thính chúng đều là mỗi pháp học, mỗi pháp môn và đều là mỗi pháp hành cho chúng ta tu học. Nhưng, ở đây tôi chỉ có thể rút ra một số pháp hành do tự thân đọc tụng và cảm nhận mà thôi.

- Quả Vị:

Ở trong kinh *Kim cang tam muội*, giáo lý hàm chứa đầy đủ cả bản giác và thỉ giác, quả vị hàm chứa đầy đủ cả Tam hiền, Thập thánh và quả vị cao nhất là Nhất vị, hay Phật vị, ấy là quả vị Vô thượng bồ đề.

Như vậy, tông yếu, giáo học, hạnh và quả của kinh *Kim cang tam muội* đã cho ta thấy sự xuyên suốt và những đặc điểm của kinh này, là lý tính chân như bình đẳng, nhất giáo, nhất hạnh và nhất vị.

Những vị nào muốn nghiên cứu và chiêm nghiệm sâu rộng kinh này, xin hãy đọc thẳng vào Đại Chính 9, kinh số 1730, tr 365.■

T.T.H.

BUDDHAGHOSA
và LEV TOLSTOY

Những người đi tìm ý nghĩa cho cuộc đời

Thích PHƯỚC AN

Chắc rằng, những người có tâm hồn bình thường như chúng ta, không nhiều thì ít, khi có được một vị trí nào đó trong xã hội thì luôn lấy đó làm thỏa mãn. Nhưng ngược lại, những tâm hồn vĩ đại thì lại không như thế, khi danh vọng lên đến tột đỉnh thì họ lại thường rơi vào một cuộc khủng hoảng có thể nói là dữ dội trong nội tâm của mình. Để rồi cuối cùng, khi không còn chịu đựng được nữa thì họ có thể tự kết thúc đời mình như trường hợp văn hào Mỹ Heminngway, người được giải văn chương Nobel vào năm 1954 hay Kawabata của Nhật Bản, cũng được giải văn chương Nobel vào năm 1968.

Dường như, đối với những tâm hồn vĩ đại này, được tôn sùng là một tai họa chứ chưa hẳn là một vinh dự, như nhà bác học lừng danh Albert Eistein cũng đoạt giải Nobel vật lý vào năm 1921 đã phải than thở rằng: "Thật trớ trêu cho số phận, chính tôi lại nhận quá nhiều sự ngưỡng mộ và trọng thị từ người khác – mà tôi chẳng làm gì xứng đáng hay nên tội".[1]

Nhưng ở đây tôi chỉ muốn nói đến trường hợp của Lev Tolstoy, đại văn hào của nước Nga. Đọc tiểu sử của Tolstoy ta biết được rằng vào năm 1863, nghĩa là sau khi đã cho ra đời những tác phẩm như *Những người Cosaques* (Les Cosaques) và nhất là *Chiến tranh và hòa bình* (La Guerre et La Paix). Chính tác phẩm vĩ đại này đã đưa Tolstoy lên đến tột đỉnh của danh vọng, nhưng "sau sự vinh quang tột đỉnh này, Tolstoy lại rơi vào sự trống rỗng của tâm hồn. Ông không còn đam mê gì nữa,

---

[1] *Thế giới như tôi thấy*, của Albert Einstein, Đinh Bá Anh, Nguyễn Vũ Hảo và Trần Tiễn Cao Đăng dịch, tr.18, NXB Tri Thức, HN – 2008.

ông cảm thấy cuộc đời là vô vị, phi lý và trống rỗng, ông nghĩ đến cái chết. Thậm chí ngay cả những lạc thú của cuộc đời mà trước đó ông đam mê giờ cũng làm ông ghê sợ".[2]

Trong tác phẩm có tên là *Tự Thú* (Confession), một tác phẩm mà Ernest J. Simmon đã mô tả như là "một trong những phát ngôn (utterances) cao cả nhất và dũng cảm nhất của con người, những tuôn trào (outpourings) của linh hồn bị bối rối cực độ bởi những vấn đề lớn của cuộc sống – mối quan hệ của con người với cái vô hạn nhưng được thực hiện với sự chân thành trọn vẹn và nghệ thuật cao".[3] Tolstoy cho biết rằng ông đã nhiều lần ngồi nhìn những tác phẩm từng đưa tiếng tăm ông lừng lẫy khắp thế giới rồi băn khoăn tự hỏi rằng, "nó có quan hệ gì đến tôi", hay giữa sự suy nghĩ của tôi về danh vọng mà những tác phẩm của tôi đang mang đến cho tôi, tôi thường tự hỏi: "rất tốt, mình sẽ nổi danh hơn cả Gogol, Pushkin, Shakespeare, Molière, nổi danh hơn tất cả những nhà văn trên thế giới – rồi sao nữa. Tôi tuyệt đối không thể tìm thấy câu trả lời."[4]

Và Tolstoy cho rằng, chỉ có cái chết là chắc chắn còn mọi cái khác đều là lừa dối và lường gạt cả: "Có chăng một ý nghĩa trong đời tôi, cái ý nghĩa mà sẽ không bị hủy diệt bởi cái chết của tôi – cái chết tất yếu, và đang tới gần."[5]

Và từ nỗi đau đớn cùng cực ấy, Tolstoy cũng đặt dấu hỏi luôn cả sự tồn tại của nhân loại trên mặt đất này, phải chăng sự tồn tại ấy là hoàn toàn vô nghĩa? "Hằng triệu người đã sống và bây giờ đang sống, họ đã gán cho cuộc đời họ ý nghĩa nào?"[6]

Trước tiếng kêu la đầy tuyệt vọng trên của Tolstoy, tôi cứ giả thiết là nếu Tolstoy đọc được câu này trong *Thanh Tịnh Đạo* (Visuddhi Magga) của Buddhaghosa thì có lẽ văn hào của chúng ta sẽ cảm thấy

---

[2] *Những tác phẩm lớn trong văn chương thế giới*, Vũ Dzũng biên soạn, tr. 33, NXB Văn học, TP.HCM 2002.

[3] *Tự Thú,* của Lev Tolstoy, Đỗ Tư Nghĩa dịch, tr. 8, NXB Văn hóa SG, 2007.

[4] Sđd, tr. 47.

[5] Sđd, tr. 63.

[6] Sđd, tr. 110.

bớt cô độc hơn:

"Tỳ kheo (Bhikkhu) là những kẻ thấy sự khủng khiếp (Bhayam Ikkhati) trong vòng luân hồi sanh tử".[7]

Như vậy là trước Tolstoy hơn 15 thế kỷ (Buddhaghosa sống ở thế kỷ thứ 5 tây lịch) những Tỳ kheo đệ tử của đức Phật cũng đã từng chịu đựng sự đau đớn khủng khiếp về thể phận bi thảm của con người chẳng khác gì Tolstoy đã chịu đựng ở những thập niên cuối thế kỷ 19 và đầu thế kỷ 20.

Trên đường đi tìm kiếm ý nghĩa cho cuộc đời mình, Tolstoy đã nhiều lần chấp nhận rồi lại phủ nhận. Nhưng có lẽ lần phủ nhận quan trọng nhất là vào năm Tolstoy 18 tuổi, Tolstoy kể:

"Tôi được rửa tội và giáo dục theo đức tin Ky Tô giáo chính thống. Ngay từ tấm bé và suốt thời thiếu niên và thanh niên, tôi đã được rèn luyện theo tín ngưỡng của chính thống giáo. Nhưng ở tuổi 18, khi tôi rời bỏ trường Đại học vào năm thứ 2, tôi đã mất hết niềm tin vào những gì đã được dạy." Vì Tolstoy đã thấy được một sự thật quá phủ phàng và gần như trái khuấy là: "những người mà công khai tự nhận là tín đồ của đức tin chính thống giáo, thì phần lớn họ đều là những kẻ cố chấp, hẹp hòi, tàn nhẫn và vô đạo, bị gói kín trong cái tự cao tự đại của chính họ". Trái lại Tolstoy viết tiếp: "trí tuệ, sự chính trực, tính thẳng thắng, tính hiền lành đôn hậu, và tính đạo đức, thì phần lớn được tìm thấy ở những người tự xưng là kẻ vô tín (disbelivers).[8]

Nhưng đó chưa phải là lý do chính để Tolstoy từ chối đức tin Ky Tô giáo, mà lý do chính vẫn là đức tin ấy hoàn toàn không có nội dung, nghĩa là chẳng liên hệ gì đến điều mà ông đang đi tìm kiếm, chưa muốn nói là càng làm cho Tolstoy thêm tối tăm. "Tôi không thể chấp nhận cái đức tin của những người này. Tôi thấy rằng cái mà họ xem là đức tin, cái đó không giải thích ý nghĩa của cuộc sống mà chỉ làm nó tối tăm; và rằng, chính nó tự tuyên xưng (profess) cái đức tin của họ không phải để trả lời (đáp ứng) cho câu hỏi về cuộc sống, là cái đã kéo tôi về với đức

---

[7] *Thanh Tịnh Đạo*, Thích Nữ Trí Hải dịch, tập 1, tr. 8, chùa Pháp Vân, Hoa Kỳ XB 1992.

[8] *Tự Thú*, tr. 19.

tin, mà vì mục đích nào đó, xa lạ với tôi. Tôi nhớ cái cảm giác đau đớn khi tôi trở lại với nỗi tuyệt vọng mà tôi đã cảm nhận rất nhiều lần trong những mối quan hệ của tôi với nhưng người này. Họ càng đặt lời dạy của họ trước tôi, với những chi tiết càng gia tăng, thì tôi càng thấy rõ ràng hơn cái sai lầm của họ, cho đến khi tôi mất hết hy vọng về việc khám phá ra trong đức tin của họ bất cứ sự giải thích nào về ý nghĩa cuộc đời". Và một lần nữa Tolstoy khẳng định lại về những người đang theo đức tin này: "Tôi cảm thấy mạnh mẽ rằng họ đang đánh lừa chính mình."[9]

Bởi thế cho nên khi Tolstoy đọc được cuộc đời của đức Phật thì ông mới thấy rằng những vấn đề đang ám ảnh ông thì hơn 20 thế kỷ trước vị hoàng tử trẻ tuổi Tất Đạt Đa cũng đã từng bị ám ảnh và đau khổ chẳng khác gì ông bây giờ. Đây là đoạn Tolstoy viết về nỗi đau khổ và tuyệt vọng của thái tử Tất Đạt Đa nhưng đọc lên ta có cảm giác rõ rệt rằng Tolstoy cũng viết về nỗi đau khổ của chính mình nữa:

"Tất Đạt Đa – một hoàng tử trẻ và hạnh phúc, bị che giấu khỏi bệnh tật, tuổi già và sự chết. Một hôm đi ra ngoài dạo một vòng và thấy một cụ già rụng hết răng, mũi dãi lòng thòng, và nom dễ sợ. Vị hoàng tử mà cho tới lúc ấy bị che giấu khỏi tuổi già bị bất ngờ và hỏi người đánh xe điều này có nghĩa là gì, và tại sao người đàn ông này đã đi tới một tình trạng đáng thương, kinh tởm và gớm ghiếc như thế. Và khi chàng phát hiện ra rằng đây là số phận chung của tất cả mọi người, rằng chàng, một hoàng tử trẻ tuổi, cũng sẽ tới tình trạng này, chàng không thể tiếp tục đi với người đánh xe và ra lệnh cho y trở về hoàng cung để suy tưởng về điều này. Và rồi chàng tự giam mình trong phòng và suy ngẫm về nó."[10]

Vì học được từ cuộc đời của đức Phật như vậy nên Tolstoy xác quyết rằng đạo Phật hoàn toàn khác với đức tin Ky Tô giáo mà ông từ bỏ, "như vậy, chúng ta có những câu trả lời trực tiếp mà sự khôn ngoan minh triết của con người có để cung cấp khi nó trả lời câu hỏi về cuộc

---

[9] *Tự Thú*, tr.128-129.

[10] *Tự Thú*, tr.88-89.

sống."[11]

Nhưng thấy được nguyên nhân đau khổ mà không đưa ra được phương thuốc để diệt trừ sự đau khổ là một điều vô cùng nguy hiểm vì như thế sẽ khiến cho con người vốn đã tuyệt vọng lại càng tuyệt vọng hơn.

Tolstoy biết được sự nguy hiểm này nên ta thấy ông có trích câu nói của Socrates: "Bậc hiền nhân tìm kiếm sự chết suốt đời mình và vì lý do này nên cái chết sẽ không là kinh hãi với các vị ấy."[12]

Đức Phật còn đi xa hơn cả Socrates vì Ngài đã chỉ cho chúng ta thấy nguyên nhân sâu xa vì sao con người suốt đời cứ nơm nớp lo sợ cái chết:

"Đây là con ta, đây là tài sản ta. Kẻ phàm phu thường lo nghĩ như thế, nhưng chẳng biết chính ta còn không có huống là con ta hay tài sản ta." (Pháp cú – HT Trí Đức dịch).

Như vậy, nguyên nhân khiến con người sợ hãi trước cái chết chính là ái dục (tanhā).

Tolstoy cũng thấy được cái *tanhā* này khi văn hào của chúng ta trích một câu của Schopenhaur, vị triết gia vĩ đại của nước Đức rất say mê tư tưởng Phật giáo:

"Sự di chuyển vào trong hư vô – cái ấy là bản chất (nature) của chúng ta, cái ý chí muốn sống (will to live) của chính chúng ta, bởi nó mà ta được cấu thành, như vũ trụ chúng ta được cấu thành. Cái sự kiện rằng chúng ta quá kinh hãi trước hư vô, hoặc, cái sự kiện rằng chúng ta quá muốn sống, chỉ có nghĩa là chúng ta chỉ là cái dục vọng muốn sống (desire to live); và những sự kiện đó, có nghĩa là, ngoài cái dục vọng này, chúng ta không biết gì cả. Bởi vậy, khi cái ý chí này bị hoàn toàn huỷ diệt, thì tất cả những gì còn lại với chúng ta – những kẻ được thành tựu bởi cái ý chí ấy – dĩ nhiên, là hư vô".[13]

Nhưng vì sao ái dục phát sinh? Có phải là vì chúng ta cứ nghĩ rằng mọi sự trên đời này đều là trường cửu? Lạt Ma Geshe Kelsang Gyatso đã

---

[11] Sđd. tr.91.

[12] Sđd. tr.81.

[13] Sđd. tr.82.

cảnh báo chúng ta về cái ý nghĩa sai lầm nghiêm trọng này: "Phần lớn những vấn đề của chúng ta phát sinh đều do suy nghĩ rằng mọi sự, kể cả chính ta là trường cửu. Nếu ta nhận chân được mọi sự kể cả chính mình đều thuộc bản chất vô thường, thì sẽ bớt được nhiều vấn đề."[14]

Luận sư Buddhaghosa cũng khuyến cáo chúng ta như thế nhưng rõ ràng và cụ thể hơn: "Với tư tưởng nghĩ rằng 'ta sẽ chết' vị ấy từ bỏ được sự tầm cầu bất đáng, và mong muốn tỉnh giác càng tăng mạnh, vị ấy sống không ràng buộc."[15]

Bởi vậy đối với Phật giáo cũng như đối với Buddhaghosa, quán vô thường không chưa đủ mà phải kết hợp với quán bất tịnh nữa nghĩa là xem bất tịnh quán của Phật giáo như là "tìm kiếm sự chết suốt đời mình" theo cách nói của Socrates.

Trong *Thanh Tịnh Đạo* Buddhaghosa có kể lại một câu truyện về vị trưởng lão có tên là Mahà Tissa đã quán bất tịnh một cách độc đáo như thế này:

"Khi trưởng lão đang trên đường đi từ Cetiyapabbata đến Anuradhapura để khất thực, có một nàng dâu của một ông trưởng giả do gây lộn với chồng nên bỏ đi từ sáng sớm, trang sức lộng lẫy như tiên nữ, để về nhà bà con. Nàng trông thấy trưởng lão, và do tâm hồn hạ liệt, bật lên một tràng cười lớn. Ngạc nhiên không hiểu có chuyện gì xảy đến, vị trưởng lão nhìn lên, và khi thấy được 'bất tịnh tướng' nơi hàm răng của nàng, ngài đắc quả A La Hán. Do đó có kệ:

Thấy xương hàm răng
Duy trì "cốt tưởng"
Chưa dời chân bước
Quả chứng vô sanh.

Chồng nàng đi tìm nàng, gặp trưởng lão anh ta hỏi: Bạch Đại Đức, ngài có tình cờ trông thấy một người đàn bà nào qua đây không? Trưởng Lão đáp:

---

[14] *Phật Giáo Truyền Thống Đại Thừa*, Thích Nữ Trí Hải dịch, tr.41.

[15] *Thanh Tịnh Đạo* tập 1, tr.158.

Không rõ ông hay bà
Vì ta không để ý
Nhưng trên đường cái này
Có đống xương di động".[16]

Bất tịnh quán qua cách diễn đạt của Buddhaghosa như vậy không chỉ đơn thuần là giúp chúng ta nhàm chán dục vọng mà có thể nói nó còn góp phần đánh rơi tất cả những mặt nạ như những kẻ cứ tự nhận mình là quý tộc để rồi cho tất cả người khác là tiện dân chẳng hạn. Đúng là như Buddhaghosa đã nói thì những người ấy cũng ngu muội chẳng khác gì một con chồn già trông thấy một cái hoa đỏ đang còn trên cây rừng mà thèm vì cứ nghĩ "đây là một miếng thịt, đây là một miếng thịt."[17]

Qua bất tịnh quán của Buddhaghosa ta mới thấy tất cả cái nghịch lý tội nghiệp của con người: "…Và khi có một mẩu nhỏ nào từ thân xác ấy rớt ra như tóc, răng, đàm, mũi.., v.v. thì người ta sẽ không dám động tới, mà còn cảm thấy hỗ thẹn, nhục nhã, ghê tởm. Nhưng khi những thứ ấy còn lại trên thân xác, mặc dù vẫn đáng ghê tởm thì người ta lại cho là dễ chịu, đáng ham muốn, trường cửu, khả ái, tự ngã… bởi vì bị trùm kín trong màn tối vô minh, bị nhuốm tham ái đối với tự ngã."[18]

Tất nhiên, vẫn có những người ngoại lệ, những con người không bao giờ có thể là con chồn già trông thấy một cái hoa đỏ đang còn trên cây rừng mà thèm vì cứ nghĩ "đây là một miếng thịt, đây là một miếng thịt". Đó là những người mà trong Thanh Tịnh Đạo đã tôn xưng là bậc trí.

Buddhaghosa có thi kệ:

Bậc trí không nghĩ rằng
Chỉ phần rơi bất tịnh
Mà còn quán bất tịnh
Phần còn ở trong thân
Kẻ ngu không như vậy
Xem thân là tốt lành

---

[16] *Thanh Tịnh Đạo*, tập 1, tr.34 – 35.

[17] *Thanh Tịnh Đạo*, tập 1, tr.324.

[18] - nt-.

Bị ác ma tóm bẫy
Không thoát khỏi khổ hình
Người trí khi thấy rõ
Thân này thật thối tha
Thì xác sống xác chết
Điều không chỗ đáng ưa.[19]

Nhưng đó dù sao cũng chỉ mới là lý thuyết, còn chuyện thực hành được hay không lại là chuyện khác, có nghĩa là không phải cứ nghĩ rằng mình quán bất tịnh có nghĩa là mình sẽ vứt bỏ được tham ái và sắc dục.

Trong " *Tự Thú*", Tolstoy có kể lại một câu chuyện ngụ ngôn cổ của phương Đông, đại khái, có một kẻ lữ hành đang đi trong khu rừng thì bất ngờ gặp một con dã thú đang hoành hành. Cố cứu mình thoát khỏi con dã thú, người lữ hành nhảy vào một cái giếng đã cạn nước, nhưng ở dưới đáy giếng, y thấy một con rồng đang giương móng vuốt ra chờ vồ lấy y. Kẻ bất hạnh không dám leo ra vì sợ bị con dã thú giết, y cũng không dám nhảy xuống đáy giếng vì sợ bị con rồng vồ. Bởi vậy, y bám vào một cành cây của bụi cây hoang dã mọc trong kẻ nứt của cái giếng, và níu vào đó. Hai cánh tay y trở nên yếu dần và cảm thấy rằng chẳng bao lâu nữa, y sẽ làm mồi cho thần chết đang đợi y ở cả hai phía. Thế nhưng y vẫn cứ níu vào đó, và khi đang níu vào cành cây, y nhìn lên thì thấy hai con chuột, một đen và một trắng, đang gặm nhấm vào xung quanh cái bụi cây mà y đang bám. Chẳng bao lâu bụi cây sẽ gãy đổ xuống và y sẽ rơi vào nanh vuốt con rồng. Nhưng trong khi y đang treo lủng lẳng ở đó, y nhìn quanh và thấy những giọt mật trên những chiếc lá của bụi cây, và y đã lè luỡi ra để liếm chúng.

Tolstoy cho rằng hầu hết mọi người trên đời này đều đang say sưa lè lưỡi ra để liếm thứ mật chết người này. Nhưng Tolstoy cảnh báo những người này rằng, đến một lúc nào đó họ sẽ không thể liếm được nữa: " Họ không thấy rằng con rồng đang chờ đợi họ, họ cũng không thấy hai con chuột đang gặm nhấm vào cành cây mà họ đang bám vào; họ chỉ đơn giản liếm những giọt mật. Nhưng họ chỉ 'tạm' liếm những giọt mật này trong khi đang chờ đợi. Một cái gì đó sẽ xoay hướng sự chú ý của

[19] *Thanh Tịnh Đạo*, tập 1, tr.325.

họ sang con rồng và hai con chuột và tất nhiên sự liếm mật của họ sẽ có một kết thúc."[20]

Và Tolstoy cũng nói lên sự kinh ngạc của mình là tại sao một hoàng tử trẻ tuổi của Ấn Độ cách đây hơn 20 thế kỷ đã từ chối liếm thứ mật chết người này, vậy mà nhân loại của ngày hôm nay vẫn chưa thức tỉnh và vẫn còn say sưa liếm thứ mật ấy. Và đây là lời của đại văn hào Nga Tolstoy:

"Cái trí tưởng tượng nghèo nàn của những người này khiến cho họ quên đi cái mà đã không để lại cho hoàng tử Tất Đạt Đa chút bình an nào. Sự cốt yếu của bệnh tật, tuổi già và cái chết, mà nếu không hôm nay thì ngày mai sẽ huỷ diệt những lạc thú này."[21]

Riêng cá nhân mình thì Tolstoy khẳng định một cách mạnh mẽ rằng: "Giống như Tất Đạt Đa, tôi không tìm thấy lạc thú trong cuộc đời một khi đã đi tới chỗ biết cái gì là tuổi già, sự đau khổ và cái chết".[22]

Nhưng tại sao những tâm hồn vĩ đại như Hemingway, như Tolstoy, như Yukio Mishima và nhất là Kawabata, một người có thể nói là đã được nuôi dưỡng trong tinh thần của Phật giáo được thể hiện trọn vẹn qua câu phát biểu nổi tiếng: "Nền văn hoá cổ Phương Đông, nhất là kinh Phật, là nền văn chương vĩ đại nhất thế giới. Tôi muốn viết một tác phẩm tên là 'Toho no Uta', *Bài ca Phương Đông;* đó sẽ là bài ca tươi đẹp của tất cả đời tôi… Tôi có thể chết trước khi bài ca đó được thành tựu nhưng hãy biết rằng tôi đã dự trù cả một chương trình trong tâm trí mình",[23] lại không chịu đựng nổi sự khủng hoảng nội tâm để đến nỗi phải tự kết thúc cuộc đời của mình? Có phải như Tolstoy đã cho rằng, "càng nhiều minh triết thì càng nhiều sầu muộn", hay "kẻ nào gia tăng minh triết thì cũng gia tăng sầu muộn" chăng? Và có phải họ, những đầu óc đầy minh triết đó, cũng đã rơi vào trường hợp như nhà đại trí thức có tên là Huệ Khả? Như cuộc đối thoại sau đây giữa Bồ Đề Đạt

---

[20] *Thanh Tịnh Đạo*, tập 1, tr.95.

[21] Sđd. tr. 97.

[22] Sđd. tr. 100.

[23] *Yasunari Kawabata, tuyển tập tác phẩm*, tr.1071 – 1072, nhiều tác giả, NXB Lao Động, Hà Nội 2004.

Ma và Huệ Khả chăng?

"Bồ Đề Đạt Ma ngồi nhìn vách tường. Huệ Khả đứng trầm mình trong tuyết, rút dao tự chặt cánh tay rồi nói:

- Con không được an tâm, xin thầy hãy an tâm cho con.

Bồ Đề Đạt Ma bảo: Đưa tâm ra đây ta sẽ an cho.

Huệ Khả đáp: Con không thấy tâm đâu cả.

- Ta đã an tâm cho con rồi đó!"

Như vậy, phải chăng từ Huệ Khả cách đây hơn 15 thế kỷ đến Tolstoy hay Kawabata ở thế kỷ 20, sở dĩ đau khổ, bất an là vì những bậc đại trí thức này hãy còn bị vướng kẹt vào cái mà thuật ngữ Phật giáo gọi là Sở - Tri - Chướng (jnẽya - àvarana), một thứ vướng kẹt rất vi tế nghĩa là họ đã thấy được đỉnh núi cao trước mặt rồi nhưng chưa thể nhảy qua được chăng?

Bởi thế nên Đức Phật mới bảo rằng mỗi con người trong chúng ta đều có hai thứ bệnh là thân bệnh và tâm bệnh. Nhưng tâm bệnh theo Đức Phật mới là thứ bệnh khó điều trị nhất. Như trong kinh *Anguttara Nikaya* Đức Phật đã bảo:

"Này các thầy Tỳ kheo, có hai loại bệnh. Đó là thân bệnh và tâm bệnh. Có những người sống một năm, hai năm, ba năm, bốn năm, năm năm, mười năm – hai chục năm, ba chục năm, bốn chục năm, năm chục năm, và trong số trường hợp sống cả đến trăm tuổi vẫn không bị thân bệnh. Nhưng quả là khó tìm thấy những người thoát khỏi tâm bệnh, ngay cả chỉ một lúc thôi. Ngoại trừ các bậc A La Hán."[24]

Như vậy qua câu 'Nhưng quả là khó tìm thấy những người thoát khỏi tâm bệnh, ngay cả chỉ một lúc thôi' của Đức Phật thì tâm bệnh mới là căn bệnh khó trị nhất mà con người phải đối mặt.

Vì sao khó trị? "Tâm phàm phu cứ lén lút đi một mình, rất xa, vô hình

[24] *Đức Phật Tối Thượng*, của Sarada Maha Thero, Thích Tâm Quang dịch, tr.158, NXB Văn hoá Sài Gòn, 2008.

vô dạng, như ẩn náu hang sâu, chỉ những ai điều phục được tâm thì mới giải thoát khỏi vòng ma trói buộc". (HT Trí Đức dịch).

Như vậy làm thế nào để ta điều phục được cái tâm?

Trong kinh *Trung A Hàm*, có một đoạn kinh rất ngắn gọi là kinh Tâm, Đức Phật đã dạy một Tỳ kheo sống cô độc hãy nỗ lực điều phục cái tâm của mình như thế này:

"Bấy giờ, có một Tỳ kheo sống cô độc tại một nơi an tĩnh, thiền tọa tư duy, tâm khởi ý niệm: Cái gì dẫn thế gian đi? Cái gì bị nhiễm trước? Cái gì sanh khởi mà tự tại?

Khi ấy, vào lúc xế chiều, Tỳ kheo ấy từ Thiền tọa đứng dậy đi đến chỗ Đức Phật, cúi đầu đảnh lễ chân Phật rồi ngồi xuống một bên, bạch rằng: Bạch Thế Tôn, hôm nay con một mình ở một nơi yên tĩnh, thiền tọa tư duy, tâm khởi ý niệm: Cái gì dẫn thế gian đi? Cái gì bị nhiễm trước? Cái gì sanh khởi mà tự tại?

Đức Thế Tôn nghe xong, khen ngợi: Lành thay, lành thay, Tỳ kheo, là con đường hiền thiện lại được quán sát hiền thiện, là biện tài tinh diệu với tư duy khéo léo rằng 'Cái gì dẫn thế gian đi? Cái gì bị nhiễm trước? Cái gì sanh khởi mà tự tại?' Này Tỳ kheo, câu hỏi của người là như vậy chăng?

Thầy Tỳ kheo ấy đáp: Bạch Thế Tôn, đúng vậy.

Đức Thế Tôn nói: Này Tỳ kheo, tâm dẫn thế gian đi, tâm làm nhiễm trước, tâm sanh khởi tự tại. Này Tỳ kheo, chính nó dẫn thế gian đi, chính nó làm nhiễm trước và cũng chính nó khởi tự tại. Này Tỳ kheo, đa văn thánh đệ tử không để tâm dẫn đi, không để tâm nhiễm trước, không để tâm tự tại. Này Tỳ kheo, đa văn thánh đệ tử không vâng theo sự tự tại của tâm, mà tâm tùy theo tự tại của đa văn thánh đệ tử.

Tỳ kheo bạch rằng: Lành thay! Lành thay! Kính vâng Thế Tôn." (Tuệ Sỹ dịch)

Như vậy, muốn an tâm thì không có cách nào hơn là phải nỗ lực thực hành theo lời mà Đức Phật đã khuyến cáo vị Tỳ kheo cô độc "*đa văn thánh đệ tử không để tâm dẫn đi, không để tâm nhiễm trước, không để tâm tự tại…, đa văn thánh đệ tử không vâng theo sự tự tại của tâm, mà*

tâm tùy theo tự tại của đa văn thánh đệ tử".

Nhưng có gì khác nhau giữa cái "tâm phàm phu cứ một mình lén lút đi xa" và "cái tâm đã được điều phục"? Và tại sao một bạo chúa giết cha không gớm tay để soán ngôi vua lại hoang mang sợ hãi khi đứng trước khu vườn xoài trong đó có hơn một ngàn vị Tỳ kheo đang ngồi tịch nhiên bất động trong một đêm trăng rằm tuyệt đẹp? Như kinh *Sa Môn Quả* thuộc *Trường Bộ Kinh* đã ghi lại:

"Vua lại sai kêu Kỳ Bà Đồng Tử đến hỏi:

Ngày rằm trăng tròn, đêm sáng không khác gì ban ngày. Ta nên đến Sa Môn, Bà La Môn nào, để có thể khai ngộ tâm ta?

Kỳ Bà Đồng Tử tâu:

Có Phật Thế Tôn, nay đang ở vườn xoài của tôi. Đại Vương nên đến đó thăm hỏi. Nếu Đại Vương gặp Phật, tâm tất khai ngộ. Vua bèn sắc lệnh Kỳ Bà:

Hãy thắng kiệu voi báu mà ta thường cỡi, cùng với năm trăm thớt voi trắng.

Kỳ Bà vâng lệnh, cho trang nghiêm lại con voi của vua cùng với năm trăm thớt voi xong, tâu rằng:

Xa giá đã trang nghiêm. Xin Đại Vương biết thời.

A Xà Thế tự mình cỡi voi báu, cho năm trăm phu nhân cỡi năm trăm voi cái, tay mỗi người cầm một bó đuốc, thể hiện uy nghi của vua. Ra khỏi La Duyệt Kỳ, hướng đến chỗ Phật.

Tiến đi được một đoạn, vua bảo Kỳ Bà:

Ngươi nay gạt ta, hãm hại ta, dẫn ta và đại chúng đến cho kẻ thù.

Kỳ Bà tâu:

Đại Vương, thần không dám lừa dối Đại Vương, không dám hãm hại Đại Vương, dâng Đại Vương và đại chúng đến cho kẻ thù. Đại Vương cứ tiến về phía trước, tất thu hoạch được phúc khánh.

Rồi thì, tiến tới một quãng ngắn, vua lại bảo Kỳ Bà:

Ngươi nay gạt ta, hãm hại ta, dẫn ta và đại chúng đến cho kẻ thù.

Vua nói đến ba lần như vậy. Vì sao? "Nơi kia có đến một ngàn hai trăm vị Tỳ kheo, nhưng lại vắng lạnh không tiếng động. Hẳn là có âm mưu rồi."

Kỳ Bà ba lần tâu:

Đại Vương, thần không dám lừa dối Đại Vương, không dám hãm hại Đại Vương, dâng Đại Vương và đại chúng đến cho kẻ thù. Đại Vương cứ tiến về phía trước, tất thu hoạch được phúc khánh. Vì sao? Sa Môn kia theo pháp thường ưa sự thanh vắng, do đó không có tiếng động. Đại Vương cứ tiến tới, khu vườn đã hiện ra rồi.

Vua A Xà Thế đi đến cổng vườn, xuống voi, giải kiếm, cất lọng, dẹp bỏ năm thứ uy nghi, bước vào cổng vườn, nói với Kỳ Bà:

Phật Thế Tôn đang ở đâu?

Kỳ Bà trả lời:

Đại Vương, Phật đang ở trên cao kia, phía trước Ngài có ngọn đèn. Thế Tôn ngồi trên tòa sư tử, mặt hướng về phía nam. Đại Vương đi tới một chút, tự mình gặp Thế Tôn.

Bấy giờ, A Xà Thế đi tới chỗ giảng đường, rửa chân ở bên ngoài, sau đó bước lên giảng đường, im lặng nhìn bốn phía, sinh tâm hoan hỉ, miệng tự phát nên lời:

Nay các Sa môn yên tĩnh lặng thinh, hoàn toàn tĩnh lặng. Mong sao thái tử Ưu Bà Gia của tôi cũng được sự trầm lặng như thế này không khác.

Khi ấy, Phật nói với vua A Xà Thế:

Đại Vương, phải chăng đang nghĩ đến con mình, nên từ miệng phát ra lời 'Mong sao thái tử Ưu Bà Gia của tôi cũng được sự trầm lặng như thế này không khác'?" (Tuệ Sỹ dịch).

Trong kinh *Tán Đà Na*, một đệ tử tại gia của Đức Phật cũng nói cho các Phạm chí ngoại đạo biết về Đức Phật: "Thầy tôi Đức Thế Tôn thường ưa nhàn tĩnh, chẳng ưa huyên náo, không như các ông và đệ tử các ông ở giữa đám đông cao tiếng luận đàm, nhưng chỉ toàn những lời chướng ngại đạo, vô ích".

Và trong kinh *Kiên Cố*, sau khi Đức Phật đã bác bỏ lời thỉnh cầu của

người thanh niên Kiên Cố muốn Đức Phật phải thể hiện thần thông để "dương oai diệu võ" mà theo lời Kiên Cố sẽ rất "có ích lợi cho nhiều người" và nhất là Phật và chúng tăng khéo "hoằng hoá đạo", thì Đức Phật cho Kiên Cố biết rõ đường lối giáo dục của ngài là:

"Ta không bao giờ dạy các Tỳ kheo hiện thần túc, pháp thượng nhân, cho Bà la môn, trưởng giả, cư sỹ. Ta chỉ dạy các đệ tử của ta ở nơi thanh vắng nhàn tĩnh mà trầm tư về đạo. Nếu có công đức thì nên giấu kín. Nếu có sai lầm thì nên tự bày tỏ." (Tuệ Sỹ dịch).

Như vậy, sự khác nhau giữa những kẻ chưa điều phục được cái tâm của mình là, những kẻ ấy chỉ biết ba hoa, ồn ào với đám đông bên ngoài, nhưng khi đối diện với sự im lặng (hay nói đúng ra là đối diện với nỗi cô đơn heo hút của chính mình) thì hoang mang dao động và kinh sợ như trường hợp A Xà Thế đã kinh sợ trước sự tịch nhiên bất động của một ngàn hai trăm vị Tỳ kheo trong vườn xoài của Kỳ Bà chẳng hạn.

Còn những bậc đã điều phục được cái tâm của mình là những kẻ ưa sự trầm lặng. Nhưng sự trầm lặng không có nghĩa là yếu hèn hay nhu nhược, mà sự im lặng đó lại được ca tụng như là im lặng sấm sét (mặc như lôi).

Chính vì thế mà từ xưa đến nay đã có biết bao nhiêu là bậc hiền nhân trác việt đã can đảm vứt bỏ những hệ lụy của gia đình, xã hội lên đường tìm đến tận những nơi thâm sơn cùng cốc để điều phục cái tâm của chính mình như Trần Nhân Tông của Việt Nam đã viết trong *Đắc Thú Lâm Tuyền:*

Núi hoang rừng quạnh
Ấy là nơi dật sỹ tiêu dao
Chiền vắng am thanh
Chỉn thực cảnh đạo nhân du hý.

Buddhaghosa trong *Thanh Tịnh Đạo* cũng nói rằng những ai dám vứt bỏ những thú vui vật dục tầm thường đi sống ẩn dật những nơi thâm u tịch mịch thì sẽ đạt được sức mạnh tâm linh vĩ đại, sức mạnh đó khiến cho ác ma phải khiếp sợ.

Độc cư nơi xa vắng
Làm cho tâm hân hoan

Đấng đạo sư hài lòng
Vị độc cư rừng thẳm
Người vui hạnh ở rừng
Lại được hưởng hương vị
Hạnh phúc của vua trời
Áo giáp y phấn tảo
Tung tăng trong rừng già
Lâm tuyền dễ thực hiện
Bao nhiêu hạnh đầu đà
Tỳ kheo ấy chắc chắn
Làm quần ma kinh hoảng
Bởi thế người có trí
Nên vui hạnh ở rừng.[25]

Buddhaghosa không chỉ là một luận sư vĩ đại mà đọc bài thi kệ sau đây ta có cảm tưởng ông còn là một thi sĩ nữa:

Đức đạo sư ca tụng
Một trong những tùy thuộc
Chỗ nào bằng gốc cây
Được chư thiên hộ vệ
Vị ấy sống chân tu
Không tham về trú xứ
Nhìn lá cây xanh non
Trở màu đỏ lục vàng
Lần lượt đều rơi rụng
Hết tin ở trường tồn
Đức đạo sư phú chúc
Gốc cây nơi vắng vẻ
Không người trí nào chê
Vì dễ quán sinh diệt[26]

Khi ta đã ý thức được rằng "mọi sự không trường tồn" thì cũng có nghĩa là ta đã giải phóng được sự nô lệ về ý niệm của thời gian. Lúc ấy

---

[25] *Thanh Tịnh Đạo*, tập 1, tr.118.

[26] Sđd., tr. 120.

ta hoàn toàn là con người tự do, con người của vũ trụ:

Nhờ ở nơi khoảng trống
Tỳ kheo thêm tinh cần
Dễ kiếm, tâm bén nhạy
Như con nai giữa rừng
Hết hôn trầm biếng nhác
Dưới vòm trời đầy sao
Trời trăng làm ánh sáng
Thiền định đem hân hoan
Hương vị độc cư lạc
Vị ấy sẽ tìm được
Khi sống giữa đất trời
Người trí hãy yêu thích[27]

Và sứ mạng của người trí là gì? Nghĩa là người trí nên ngoảnh mặt làm ngơ hay là phải tự nhận lấy trách nhiệm của mình trước bao nhiêu thống khổ của con người? Albert Einstein được nhân loại tôn xưng là bậc trí giả hàng đầu của thế kỷ 20 đã viết những dòng cảm động về sự có mặt của mình giữa thời đại điêu linh thống khổ này:

"Tình cảnh của những đứa con trái đất chúng ta mới kì lạ làm sao! Mỗi chúng ta đến đây như một chuyến viếng thăm ngắn ngủi. Ta không biết để làm gì, nhưng đôi khi ta tin rằng ta cảm nhận được điều đó. Song, nhìn từ cuộc sống thường nhật mà không đi sâu hơn, ta biết rằng ta đến đây vì người khác." Vì sao mà ta đến đây vì người khác? Albert Einstein cho biết suy nghĩ của mình:

"Trước hết vì những người mà hạnh phúc của riêng ta phụ thuộc hoàn toàn vào nụ cười yên ấm của họ, kế đến là vì bao người không quen mà số phận của họ với ta bằng sợi dây của cảm thông."

Và đây mới là những lời mà chỉ có thể thốt ra được từ một tâm hồn đã hiến dâng trọn vẹn cho sự thống khổ của con người: "Mỗi ngày tôi nghĩ không biết bao nhiêu lần, rằng cuộc sống bên ngoài và cuộc sống nội tâm của tôi là dựa trên sự lao động của những người hiện tại và những người đã chết, rằng tôi phải nỗ lực để trao lại tương xứng với những gì

[27] Sđd., tr. 122.

tôi đã nhận được và còn nhận được."[28]

Và Tolstoy, bậc trí giả của cuối thế kỷ 19 và đầu thế kỷ 20 cũng thốt ra những lời tương tự như vậy. Đối với ông, cái duy nhất còn lại có ý nghĩa trên cuộc đời này là ước muốn được chia sẻ với những người mà số phận không được may mắn như mình. Tolstoy viết:

"Và một điều duy nhất đã cứu tôi là, tôi đã có thể tách mình ra khỏi sự cô lập của tôi, nhìn cuộc đời đích thực của nhân dân lao động chất phác và nhận thức rằng chỉ có cuộc sống như thế mới là cuộc sống đích thực."[29]

Đọc những lời phát biểu của hai nhà đại trí thức trên ta không thể nào không liên tưởng đến lòng từ (metta) của Phật giáo. Bởi vì lòng từ là gì nếu không phải là đem tình thương của mình để chia sẻ với những mãnh đời bất hạnh còn đang quằn quại trong đau khổ.

Có thể nói lòng từ của Phật giáo hoàn toàn khác biệt với các tôn giáo khác vì qua Buddhaghosa lòng từ không nói một cách chung chung mà lòng từ đó còn là một đề tài Thiền quán vô cùng quan trọng để hành giả phát huy lòng yêu thương và diệt trừ sân hận kể cả đối với những kẻ mà họ đang thù ghét ta.

Vậy lòng từ của Phật Giáo bắt đầu từ đâu? Theo Buddhaghosa trước tiên ta nên trải lòng từ đến bản thân mình với những lời được lập đi lập lại như sau, "mong rằng tôi được an lạc, thoát khỏi khổ ách", hoặc "mong rằng tôi thoát được hận thù, buồn khổ, lo âu và sống trong hạnh phúc".

Tại sao lại phải lấy chính bản thân mình để trải tâm từ đầu tiên, vì như vậy có phải là ích kỷ hay không? Buddhaghosa đã trích một câu của đức Phật để giải thích:

"Tâm ta đi cùng khắp, tất cả mọi phương trời, cũng không tìm thấy được. Ai thân hơn tự ngã. Tự ngã đối với mọi người, quá thân ái như vậy. Vậy ai yêu tự ngã, chớ hại tự ngã người".[30]

---

[28] *Thế giới như tôi thấy*, trích rãi rác.

[29] *Tự Thú*, tr. 144.

[30] *Thanh Tịnh Đạo*, tập 2 tr.527.

Sau khi đã trải tâm từ đến chính bản thân mình rồi, thì ta nên tìm đến một đối tượng mà ta tôn kính để trải tâm từ. Người ấy có thể là một bậc thầy thiện tri thức hoặc một đa văn khả kính đã từng dìu dắt ta: "Mong rằng con người hiền thiện ấy được hạnh phúc, được an vui, thoát mọi khổ ách". Buddhaghosa xác quyết rằng: "Với một người như thế làm đối tượng, dĩ nhiên hành giả phải đắc định liền.

Sau bậc thầy thiện tri thức là đến khắp cả chúng sanh, nghĩa là không phải chỉ có con người mà kể cả các loài hữu tình khác, "mong rằng tất cả chúng sanh thoát khỏi hận thù, buồn khổ, lo âu và được sống trong hạnh phúc", "mong rằng mọi loài có thở… mọi loài được sinh ra… mọi người, mọi kẻ có nhân tính, đều thoát khỏi hận thù, lo âu và được sống trong an lạc".[31]

Nhưng khó khăn nhất vẫn là làm cách nào để chúng ta trải tâm từ đến những kẻ mà ta đang thù hận. Chính vì ý thức được khó khăn này nên Buddhaghosa đề ra nhiều cách từ thấp đến cao. Ví dụ ta có thể tự phân tích như thế này: "Khi giận vì lỗi lầm kẻ khác ấy chứng tỏ người đang bắt chước chính hành vi lỗi lầm của người", hoặc ta có thể tự lý luận với chính mình rằng "cơn giận dữ chưa chắc đã hại được ai nhưng chắc chắn hại người trước nhất. Kẻ sân trước lên đường đau khổ người sân sau bén gót theo sau". Và ta phải nghĩ rằng cái chung cục của sự quyết tâm trả thù chắc chắn sẽ đưa đến kết quả thảm bại như thế này: " Người giống như kẻ tay cầm cục than nóng đỏ hay phân để đánh người, chưa gì chính mình đã bị cháy và hôi thối".

Và nếu như những lý luận có tính cách tự răn đe chính mình như thế mà tâm vẫn không nguôi hận thù thì Buddhaghosa khuyên ta nên nhớ lại nhiều kiếp trong quá khứ Đức Thế Tôn của chúng ta đã tu tập hạnh nhẫn nhục đến nỗi có lần vua Kàsi đã khiêu khích hỏi Ngài: "Này Sa môn kia, Người đang giảng pháp gì?" thì Đức Thế Tôn đáp: " Tôi đang giảng về hạnh nhẫn nhục" thì tên vua ngu ngốc Kàsi lập tức sai đánh đòn Ngài bằng những cây có gai và chặt hết tay chân Ngài, Ngài vẫn không có một niệm sân hận nào nổi lên".

Sau tất cả những cách quán trên mà hận thù vẫn không lắng dịu thì

[31] Sđd. tập 2, trích rải rác.

Buddhaghosa khuyên ta nên nhớ lại những kinh đã đề cập đến vòng luân hồi sanh tử nối tiếp vô tận như "Này các Tỳ kheo, không dễ gì tìm thấy một chúng sanh nào chưa từng là mẹ người, hay cha, anh, chị, con trai, con gái, rồi nghĩ đến đối tượng mà mình đang thù ghét như sau: "Cái người này, khi còn là mẹ ta, trong quá khứ - đã cưu mang ta suốt mười tháng trong bụng, và rửa sạch những đồ nhơ nhớp của chúng ta mà không một chút nhờm gớm nào, nâng niu ta trên gối, ẵm bồng ta trên nách. Và người này khi làm cha ta trong quá khứ, đã đi trên những con đường của bò dê, những con đường gập ghềnh hiểm trở, làm nghề lái buôn, vì ta mà liều mạng trên chiến trường, trên những con tàu lênh đênh ngoài biển khơi, và làm nhiều việc gian nan khác. Người ấy đã kiếm tiền bằng đủ mọi cách để nuôi ta. Và người này, khi làm anh chị ta, con trai ta, con gái ta trong quá khứ, đã từng giúp đỡ ta. Bởi thế thật không xứng đáng nếu ta ôm lòng hận thù người ấy".[32]

Sau cùng, nếu tất cả những điều trên đều không kết quả, nghĩa là lòng hận thù vẫn không được dập tắt, thì ta nên vô hiệu hoá đối tượng mà ta đang hận thù. Vô hiệu hoá bằng cách nào? Bằng cách phân tích các yếu tố. Buddahaghosa khuyên ta tự suy nghĩ như thế này: 'Người, kẻ đã xuất gia từ bỏ gia đình, sống không gia đình kia, khi người tức giận kẻ kia, thì cái gì nơi kẻ ấy làm người tức giận? Người giận tóc? Giận tai, răng hay móng tay móng chân? Hoặc có phải người tức giận vì đại địa ở trong tóc? Hay trong thủy đại? Hay trong hỏa đại? Hay phong đại? Hay trong số năm uẩn, hay mười hai xứ, mười tám giới bởi vị đó được gọi bằng tên đó, cái gì người giận? Người giận sắc uẩn hay thọ uẩn, hay tưởng uẩn, hay hành uẩn, hay thức uẩn? Người tức giận nhãn giới, sắc giới, nhãn thức giới, ý giới, pháp giới? Hay ý thức giới người tức giận?'

Buddhaghosa kết luận rằng: "Khi hành giả cố phân tích các yếu tố như vậy, cơn giận của vị ấy không tìm thấy chỗ để đặt chân, như một hạt tiêu đặt trên đầu cái mũi dùi hay một bức tranh treo giữa hư không".[33]

Nhưng sự hận thù "không tìm thấy chỗ đặt chân" chưa phải là tình thương vĩ đại nhất mà Phật giáo muốn trao đến cho thế giới đầy hận thù

---

[32] Sđd. tập 2, trích rải rác.

[33] sđd. tập 2, tr. 539-40.

này. Theo tôi, vĩ đại nhất vẫn là thứ tình thương mà Buddhaghosa gọi là sự phá vỡ mọi rào ngăn tướng (the breaking down of barriers).

Thế nào gọi là tình thương phá vỡ mọi rào ngăn tướng?

Trong *Thanh Tịnh Đạo*, Buddhaghosa cho ví dụ: "Giả sử vị ấy đang ngồi tại một nơi kia cùng với một người thân, một người dưng và một người thù, với vị ấy nữa là bốn, khi ấy có kẻ cướp đi đến bảo: "Bạch đại đức, cho chúng tôi một vị Tỳ kheo" và khi được hỏi để làm gì, chúng trả lời "để cắt cổ lấy máu làm lễ tế thần linh". Lúc đó, nếu hành giả nghĩ: "Hãy để cho chúng mang đi người này, hay người này?" như thế là hành giả chưa bỏ được rào ngăn, và nếu vị ấy nghĩ: "Hãy để cho chúng mang ta đi, đừng mang người kia" thì cũng là chưa phá vỡ rào ngăn. Tại sao? Vì vị ấy còn tìm cách tự hại mình khi muốn để cho người ta mang đi, vì chỉ tìm sự an ổn cho người khác mà thôi. Vậy, chỉ khi nào vị ấy không tìm thấy một người nào trong bốn người ấy đang đem cho kẻ cướp, khi vị ấy hướng tâm mình một cách bình đẳng đến bản thân cũng như đến ba người kia, thì vị ấy một thực sự phá vỡ rào ngăn".[34]

Những ai đã đạt được lòng từ bình đẳng tuyệt đối như vậy thì chẳng những đã đạt được an vui cho chính bản thân mình mà tình thương ấy còn lan toả đến tất cả, kể cả những kẻ khuất mặt đang sống trong tối tăm mà lòng lúc nào cũng sục sôi căm thù nữa. Như trường hợp vị trưởng lão có tên là Visàkha mà Buddahaghosa đã kể lại thật cảm động như sau:

"Ngài đến tu viện Cittapabbata. Sau khi ở đấy được bốn tháng, vị trưởng lão nằm nghĩ "ngày mai ta sẽ đi". Rồi một vị thần sống trong cây manila ở cuối đường đi kinh hành, ngồi trên một bậc thềm mà khóc. Vị trưởng lão hỏi: "Ai đấy?", "Con đây, Maniliyà, bạch đại đức." "Tại sao con khóc?" "Vì ngài sắp đi xa", "Ta ở đây có lợi ích gì cho người?", "Bạch đại đức trong khi Ngài ở, các phi nhân (non-humanbeing) ở đây đối xử với nhau ôn hoà tử tế. Bây giờ Ngài sắp bỏ đi, thì chắc chắn chúng sẽ khởi sự gây lộn và nói tục". Vị trưởng lão bảo "Nếu sự sống của ta làm cho các người an vui, thì tốt" và Ngài lưu

[34] sđd. tập 2, tr. 141.

lại thêm bốn tháng nữa, rồi Ngài lại nghĩ đến chuyện ra đi, vị thần lại khóc như trước. Bởi thế, Ngài quyết định sống luôn ở đây. Và chính nơi đây Ngài đã nhập Niết Bàn".[35]

Chắc chắn, những người không tin tưởng vào sức mạnh của lòng từ thì sẽ cười chế nhạo và cho câu chuyện trên chỉ là trò mê tín nhảm nhí. Nhưng nếu những kẻ tin tưởng tuyệt đối vào sức mạnh của lòng từ thì chẳng những tin tưởng rằng sức mạnh ấy không chỉ dời non lấp bể mà còn có thể lay động được hàng triệu triệu thế giới, kể cả thế giới của phi nhân mà con mắt thịt của chúng ta không bao giờ nhìn thấy được.

Lời kết

Đúng ra Buddhaghosa không phải là người đi tìm kiếm mà nói cho chính xác thì ông đã đến được nơi mà ông đã tìm kiếm đó rồi. Tất cả những gì Buddhaghosa viết ra là để chỉ bày cho những kẻ đi sau, những kẻ cũng đi tìm kiếm như ông trước đó, và Tolstoy là một trong những người đang đi tìm kiếm ấy. Nhưng liệu Tolstoy có tìm thấy được ý nghĩa cho đời mình như Buddhaghosa đã tìm thấy không?

David Patterson cũng đã từng băn khoăn như vậy khi viết lời dẫn nhập cho tác phẩm *Tự Thú* của Tolstoy: "Sau cùng, người ta có thể hỏi liệu Tolstoy có bao giờ thực sự tìm thấy ý nghĩa của cuộc sống hay cái chân lý mà ông tìm kiếm? Về mặt này, bất luận người ta nói gì đi nữa, thì rõ ràng là ông đã tiếp tục cuộc truy tầm của mình cho đến ngày nhắm mắt vào năm 1910: Đời ông là một cuộc đời đặc trưng hóa bởi nhiều sự tìm kiếm, cũng nhiều bằng sự tìm thấy. Quả thật, cái ý nghĩa mà ông phấn đấu để đạt tới, tự nó tiết lộ ra trong cuộc truy tầm nhiều hơn là trong sự phát hiện, và việc nêu câu hỏi và ý nghĩa cuộc đời thì quan trọng hơn là việc trả lời câu hỏi ấy."[36]

Như vậy, chẳng có gì tuyệt vọng, chẳng có gì vô nghĩa, nếu mỗi người trong chúng ta đều theo chân thái tử Tất Đạt Đa của hơn hai mươi thế kỷ trước, can đảm vứt bỏ tất cả lại sau lưng để lên đường tìm kiếm ý nghĩa cho chính đời mình như Tolstoy cũng đã làm như vậy khi viết: *"Giống như Tất Đạt Đa, tôi không tìm thấy lạc thú nào trong cuộc đời*

---

[35] sđd. tập 2, tr. 549.

[36] *Tự thú,* tr. 14.

một khi đã đi tới chỗ biết cái gì là tuổi già, sự đau khổ, và cái chết."

Và chúng ta có quyền tin tưởng một cách tuyệt đối rằng, ngày nào trên thế giới đau khổ này còn có người đi tìm kiếm trong cô độc thì ngày ấy chúng ta vẫn còn tiếp tục tin tưởng và hy vọng vào cuộc đời…

Nha Trang, mùa thu 2009

T.P.A.

HOA NGHIÊM
SUỐI NGUỒN VĂN HÓA PHẬT GIÁO THỜI TRẦN

MAI THỊ THƠM

(tiếp theo số trước)

II. Tinh thần Bồ tát trong văn hóa Phật giáo thời Trần

1. Trí - Bi - Phương tiện

Toàn bộ nội dung *Kinh Hoa Nghiêm* chính là nói lên sự viên dung vô ngại giữa sự và lý, dù được phân chia thành bốn yếu tố viên dung như ở phần trên chúng tôi đã đề cập đến. Do vậy ở phần này chúng tôi tập trung làm rõ sự thể hiện của tinh thần sự, lý viên dung này của *Hoa Nghiêm* trong văn hóa Phật giáo thời Trần. Và "sự, lý" ở đây chính là tinh thần "Thượng cầu hạ hóa" của Bồ tát thời Trần với những việc làm cụ thể trong hành trình tự giác ngộ Bản lai diện mục của mình và rồi bằng trí tuệ, lòng từ bi cũng như phương tiện thiện xảo của một Bồ tát, người con Phật đương thời đã dấn thân vào trong cuộc sống đời, đạo, làm tròn hạnh nguyện "Giác ngộ chúng sanh", để viên mãn hạnh tự giác giác tha của một đức Phật.

Có điều là, trong tinh thần viên dung vô ngại ấy, không có hạnh tự giác nào nằm ngoài hạnh giác tha, cũng không có hạnh giác tha nào nằm ngoài hạnh tự giác, tự giác tức là giác tha, giác tha chính là tự giác. Đấy mới là ý nghĩa chân chính của giáo điển *Hoa Nghiêm* mà người con Phật thời Trần đã học và hành theo. Và đã tạo nên một tinh thần Bồ tát đặc biệt trong nền Phật giáo đương thời cũng như khuôn đúc nên một hình mẫu Bồ tát lý tưởng cho nền Phật giáo Việt Nam sau này.

Cả bộ *Kinh Hoa Nghiêm* là toàn bộ hành trình tu học từ thấp đến cao, từ lúc sơ phát tâm cho đến trọn vẹn quả vị Đẳng giác, Diệu giác của Bồ

tát. Bồ tát là nhân vật chính của toàn bộ giáo điển *Hoa Nghiêm*. Nhờ sức gia trì của chư Phật, vô số vô biên bất khả thuyết hạnh nguyện của hàng Bồ tát đã được lần lượt trình bày một cách tường tận, sống động, siêu tuyệt nhưng lại rất gần gũi, xuất tục nhưng lại rất đời thường, khiến cho chúng sanh, nếu được nghe thấy đều có thể tìm được ít nhất một hạnh nguyện phù hợp với năng lực bản tính của mình trên con đường tìm về ngôi nhà đích thực.

Kinh Hoa Nghiêm khẳng định:

"*Này thiện nam tử! Chỗ làm của Bồ tát rất khó, khó ra, khó gặp. Người được thấy Bồ tát lại còn khó có hơn.*

Vì Bồ tát là chỗ tất cả chúng sanh nương tựa mà được sanh trưởng thành tựu; là chỗ cứu tế của tất cả chúng sanh, vì cứu họ thoát khỏi khổ nạn; là chỗ y tựa của tất cả chúng sanh, vì thủ hộ thế gian; là người cứu hộ tất cả thế gian, vì làm cho họ khỏi kinh sợ.

Bồ tát là phong luân vì giữ gìn thế gian chẳng cho đọa lạc đường ác.

Bồ tát là đại địa vì Tăng trưởng thiện căn cho chúng sanh.

Bồ tát là biển cả vì phước đức sung mãn vô tận.

Bồ tát là mặt trời vì trí tuệ quang minh chiếu khắp nơi.

Bồ tát là núi Tu Di vì thiện căn cao xuất.

Bồ tát là trăng sáng vì trí tuệ sáng soi xuất hiện.

Bồ tát là mãnh tướng vì xô dẹp ma quân.

Bồ tát là quân chủ vì được tự tại trong thành trì Phật pháp.

Bồ tát là lửa mạnh vì đốt sạch tâm ngã ái của chúng sanh.

Bồ tát là mây lớn vì mưa vô lượng diệu pháp.

Bồ tát là mưa đúng thời vì làm sinh trưởng mầm tín căn.

Bồ tát là thuyền sư vì chỉ dẫn bờ mé pháp hải.

Bồ tát là cầu đò vì đưa chúng sanh qua khỏi biển sanh tử" (Phẩm *Nhập pháp giới*, tr. 131- 132).

Vì cứu hộ chúng sanh với mọi căn cơ như thế, Bồ tát phải thị hiện vô số

thân hình phù hợp với mỗi chúng sanh, *Kinh Hoa Nghiêm* dạy:

"*Chư Phật tử! Những Bồ tát này, hoặc có lúc thị hiện vô lượng hóa thân: hoặc hiện thân một mình, không có bạn bè, như là hiện thân sa môn, hoặc hiện thân Bà la môn, hoặc hiện thân người tu khổ hạnh, hoặc hiện thân khỏe mạnh, hoặc hiện thân y vương, hoặc hiện thân thương chủ, hoặc hiện thân tịnh mạng, hoặc hiện thân nhạc sư, hoặc hiện thân phụng sự chư thiên, hoặc hiện thân người giỏi về kỹ thuật công xảo.*

Qua đến các xóm làng, thành ấp, đô thị của chúng sanh, Bồ tát này tùy sở nghi dùng mọi thứ thân hình, mọi oai nghi, mọi âm thanh, mọi ngôn luận, những chỗ ở mà thực hành hạnh Bồ tát trong tất cả thế gian như lưới của Đế Thích" (Phẩm *Nhập pháp giới*, tr. 82).

Để làm được những việc khó làm như thế, Bồ tát phải tự trang bị cho mình rất nhiều hành trang quý giá mà kinh Phật thường gọi đó là "Tư lương". Nếu không có những hành trang ấy, Bồ tát không thể đi hết hành trình quá gian nan đầy nguy hiểm, cô đơn và dễ mất tính mạng vô cùng, như người đi trên sa mạc mà không có nước, không có thức ăn, không có một người chỉ đường thì chỉ có cái chết đến với người đó mà thôi.

Bồ tát Phổ Hiền đã chỉ cho chúng ta thấy rõ những hành trang cần thiết của một Bồ tát trong hành trình đến với pháp giới Hoa tạng như mười trí, mười pháp thanh tịnh, mười trí thiện xảo…. Ngần ấy hành trang chính là ngần ấy trí tuệ, lòng từ bi và phương tiện thiện xảo mà Bồ tát cần có. Có trí tuệ Bồ tát quán biết được tánh vô thường, khổ, không, vô ngã của vạn pháp cũng như chúng sanh, để không chấp chặt vào đó, không bám víu vào đó, không khổ đau bởi sự phân biệt của thức, không phải lo sợ trước quy luật sanh lão bệnh tử của con người hay thành trụ hoại không của muôn sự. Song nếu không có lòng từ bi, Bồ tát sẽ ngoảnh mặt lại với nỗi khổ của chúng sanh, không dám dấn thân vào các chốn địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh để cứu vớt mọi loài, không dễ dàng hy sinh tính mạng cho sự giác ngộ giải thoát của đám quần mê. Và có trí tuệ, có tấm lòng từ bi nhưng nếu thiếu phương tiện, tức là thiếu công cụ hữu hiệu để hiện thực hóa trí tuệ và từ bi đó thì Bồ tát không còn là Bồ tát nữa. Vì thế, trí, bi, phương tiện là ba yếu tố luôn đồng hành cùng Bồ tát, không lúc nào rời xa.

Kinh Hoa Nghiêm luôn nhấn mạnh ba yếu tố trí, bi, phương tiện này:

"*Chư Phật Thế Tôn đại từ cứu hộ tất cả chúng sanh, đại bi độ thoát tất cả chúng sanh, đại từ bi lợi ích khắp cả. Nhưng đại từ bi kia nương tựa vào đại phương tiện thiện xảo, đại phương tiện thiện xảo nương tựa vào sự xuất hiện của Như Lai, sự xuất hiện của Như Lai nương tựa vào trí tuệ sáng suốt vô ngại, trí tuệ sáng suốt vô ngại đó không có chỗ nương tựa*" (Phẩm *Như Lai xuất hiện*, tập 3, tr. 355).

Câu chuyện giữa Bụt và Vua Pasenadi trong *Đường xưa mây trắng* với mục *Không hiểu biết thì không thể thương yêu* sẽ là một minh chứng hùng hồn về sự kết hợp giữa trí và bi, một tình thương đi đôi với sự hiểu biết:

"*Sa môn Gotama, có người nói rằng ngài chủ trương không nên thương yêu, bởi vì càng thương yêu nhiều thì càng lo lắng nhiều, càng thương nhiều thì càng sầu khổ nhiều, càng thương nhiều thì càng thất vọng nhiều. Trẫm nghĩ rằng điều đó có thể đúng, nhưng lòng Trẫm vẫn không yên. Trẫm nghĩ nếu không có thương yêu thì cuộc đời sẽ khô khan và vô vị lắm. Xin ngài giải dùm những nghi nan ấy cho trẫm.*

Bụt nhìn Vua: Đại Vương, câu hỏi của ngài rất hay, và nhiều người sẽ được khai sáng nhờ câu hỏi này. Tiếng thương yêu có nhiều nghĩa, ta phải xét cho kỹ về bản chất của từng loại thương yêu. Cuộc đời rất cần đến sự thương yêu, nhưng không phải là thứ thương yêu dựa trên căn bản của dục vọng, của đam mê và vướng mắc, của phân biệt và kỳ thị. Đại Vương, có một thứ tình thương mà cuộc đời rất cần đến, đó là lòng từ bi. Từ là maitri, còn bi là karuna.

Đại Vương, tình thương mà người đời thường nói tới là tình thương giữa cha mẹ và con cái, giữa vợ và chồng, giữa những người trong cùng họ hàng, cùng thân tộc, cùng giai cấp hoặc cùng quốc gia. Vì tình thương ấy còn dựa vào ý niệm tôi và của tôi cho nên bản chất của nó còn là sự vướng mắc và phân biệt. Người ta chỉ muốn thương cha của mình, thương mẹ của mình, thương chồng của mình, thương vợ của mình, thương con của mình, thương cháu của mình, thương họ hàng của mình, thương đất nước của mình, cho nên người ta còn vướng mắc và phân biệt. Vướng mắc cho nên lo lắng về những bất trắc có thể xảy đến dù chúng chưa xảy đến, vướng mắc cho nên phải gánh chịu sầu

đau và thất vọng mỗi khi những bất trắc xảy đến. Phân biệt cho nên có thái độ kỳ thị, hờ hững và ghét bỏ đối với những người mình không thương. Vướng mắc và phân biệt đều là những nguyên nhân của khổ đau, khổ đau cho mình và cho người.

Đại Vương, thứ tình thương mà muôn loài đang khao khát là lòng từ bi. Từ là thứ tình thương có thể đem đến an vui cho kẻ khác, bi là thứ tình thương có thể làm vơi đi những nỗi đau của kẻ khác. Từ và bi là thứ tình thương không có điều kiện, không bắt buộc và không đòi hỏi một sự đền đáp nào. Trong từ bi, người được thương không chỉ là cha ta, mẹ ta, vợ ta, chồng ta, con ta, huyết thống ta, giai cấp ta, quốc gia ta… kẻ được thương là tất cả mọi người mọi loài. Trong từ bi không có sự phân biệt ta và không ta, của ta và của không của ta. Vì không phân biệt nên cũng không có vướng mắc. Từ và bi chỉ đem lại niềm vui và làm giảm đi nỗi khổ; từ và bi không gây lo lắng sầu khổ và thất vọng. Thiếu từ bi, cuộc đời sẽ khô khan, khổ đau và buồn chán như đại vương nói. Có từ bi cuộc đời sẽ có an lạc, hạnh phúc và tươi vui. Đại Vương, ngài là bậc nhân chủ cầm đầu cả một nước, dân chúng Vương quốc ngài sẽ được thấm nhuần ân đức ngài nếu ngài tu tập được tâm từ và tâm bi.

Vua cuối đầu suy nghĩ một lúc lâu, sau đó Vua ngửng lên hỏi Bụt: Trẫm có một gia đình để coi sóc, có một Vương quốc để chăm lo. Nếu Trẫm không thương yêu gia đình của Trẫm và dân chúng trong Vương quốc của Trẫm thì làm sao Trẫm có thể coi sóc và chăm lo cho họ được? Xin Bụt soi sáng điểm này cho Trẫm.

Cố nhiên là Đại Vương phải thương yêu gia đình hoàng gia và thương yêu dân chúng của Vương quốc. Nhưng tình thương yêu của Đại Vương có thể vượt khỏi phạm vi gia đình và Vương quốc. Đại Vương thương yêu và chăm sóc cho các Hoàng tử và Công chúa. Điều đó không ngăn cản việc Đại Vương có thể thương yêu và chăm sóc cho tất cả những người trẻ khác trong Vương quốc như là thương yêu và chăm sóc cho chính con trai con gái của Đại Vương. Nếu Đại Vương làm được như vậy thì tình thương hạn hẹp trở thành tình thương rộng lớn, và đột nhiên tất cả những người trẻ tuổi trong Vương quốc đều trở nên con trai con gái của Đại Vương. Đó đích thực là tâm từ bi. Đây không phải là một điều quá lý tưởng, đây là một điều con người có thể thực hiện

được, nhất là khi con người ấy có trong tay những phương tiện như Đại Vương. Nếu Đại Vương phát được nguyện lớn thì đại vương chắc chắn có thể làm được điều này.

Nhưng còn những người trẻ tuổi trong các Vương quốc khác?

Không có gì ngăn cản Đại Vương thương yêu những người trẻ tuổi trong các Vương quốc khác như con trai và con gái của ngài, dù những người này không nằm trong vùng cai trị của Đại Vương. Không phải vì thương yêu dân chúng của quốc gia mình mà mình không thể thương yêu dân chúng của các quốc gia khác.

Thương yêu như thế nào? Họ có nằm dưới quyền cai trị của mình đâu?

Bụt nhìn Vua: Sự giàu thịnh và an ổn của một quốc gia, không phải được tạo nên bởi sự nghèo hèn và loạn lạc của những quốc gia khác. Đại Vương, nền hòa bình và thịnh vượng của một quốc gia chỉ có thể được xây dựng trên sự hòa hiếu giữa các quốc gia và ý hướng về một nền thịnh vượng chung. Nếu Đại Vương thực sự muốn cho Vương quốc Kosala có hòa bình và những người trai trẻ trong Vương quốc không phải xông pha nơi lửa đạn thì Đại Vương cũng phải gìn giữ làm sao cho các Vương quốc kế cận cũng có hòa bình và để những người trai trẻ các xứ đó cũng khỏi phải xông pha trong lửa đạn. Chính sách ngoại giao và kinh tế của Đại Vương phải thực sự đi theo con đường của tâm từ bi thì đại vương mới có thể làm được việc này. Như vậy, trong khi Đại Vương thương yêu và chăm sóc cho Vương quốc Kosala, Đại Vương cũng chăm sóc cho các Vương quốc khác như Magadha, Sasi, Videha, Sakya và Koliya…

Vua thốt lên: Thật là kỳ diệu! Thật là kỳ diệu! chưa bao giờ Trẫm được nghe những lời giáo huấn mới lạ và sâu sắc như thế. Ngài thật là bậc tôn quý trên đời!

Những điều Bụt dạy, Trẫm xin lĩnh giáo để về chiêm nghiệm, bởi vì Trẫm biết những lời dạy ấy có những chiều sâu cần phải khám phá. Bây giờ Trẫm xin hỏi ngài một câu đơn giản. Thói thường thì tình thương của người đời bao giờ cũng ẩn chứa những ý niệm phân biệt và ít nhiều cũng mang tính chất đam mê và vướng mắc. Theo Bụt thì thứ tình thương này có thể gây nên lo lắng, sầu khổ và thất vọng. Vậy nếu không thương như thế, ta phải thương làm sao? Ví dụ Trẫm đây, Trẫm

phải thương con cái của Trẫm như thế nào để tránh những lo lắng, sầu khổ và thất vọng?

Không ai cấm cản chúng ta thương yêu, nhưng ta phải biết quán sát để thấy được bản chất của tình thương chúng ta. Tình thương, theo lẽ thì phải làm cho người được thương yêu có an lạc và hạnh phúc. Nhưng nếu chỉ là đam mê, là ích kỷ, là ý chí chiếm hữu, thì tình thương này không thực sự là tình thương, tình thương này không làm cho người được thương có an lạc và hạnh phúc. Trái lại, nó làm cho kẻ kia cảm thấy tù túng, lệ thuộc, mất hết tự do, mất hết phẩm cách của một con người có tự do. Tình thương trong trường hợp này chỉ là một tù ngục. Nếu người được thương không có hạnh phúc, nếu người ấy tìm cách để phục hồi lại tự do cho mình, nói cách khác, nếu người ấy không chấp nhận cái nhà tù của sự chiếm hữu thì tình thương kia sẽ dần dần biến thành sự ghét bỏ và hận thù.

Đại Vương biết không, tại Kinh đô Savathi này cách đây chỉ có mười hôm, một chuyện thương tâm đã xảy ra chỉ vì tình thương không được thỏa mãn đã biến thành hận thù. Có một bà mẹ cảm thấy mất mát khi đứa con trai duy nhất của bà đem lòng thương yêu một cô thiếu nữ và sau đó cưới cô ấy về làm vợ. Bà mẹ kia thay vì thấy rằng mình có thêm một đứa con, lại thấy rằng mình đã mất một đứa con, và cho rằng con trai của mình đã phản bội tình thương của mình. Nghĩ như thế, hận thù nảy sinh trong tâm. Một hôm bà đã bỏ thuốc độc vào thức ăn, và cả con trai và con dâu đều chết vì ngộ độc.

Đại Vương, trong đạo lý giác ngộ, thương yêu phải đi đôi với hiểu biết, nếu không hiểu biết thì không thể thương yêu. Vợ chồng không hiểu nhau thì không thể thương nhau, cha con không hiểu nhau thì không thể thương nhau. Muốn cho một người nào có hạnh phúc, mình phải tìm hiểu cho được những ước vọng và những khổ đau của chính người ấy. Hiểu được rồi mình mới có thể làm đủ mọi cách để người ấy bớt khổ đau và có hạnh phúc. Như vậy, mới gọi là tình thương chân thật. Còn nếu mình chỉ muốn kẻ kia làm theo ý mình, mà không biết gì đến những khổ đau và những nhu cầu chân thực của người ấy thì đó không phải là thương. Đó chỉ là ước muốn chiếm hữu hoặc ước muốn thõa mãn ý nguyện của mình, cho dù đó là ý nguyện muốn cho người kia sung sướng.

Đại Vương, dân chúng trong Vương quốc Kosala có những khổ đau và ước vọng của họ, nếu Đại Vương thực sự thấu hiểu những nỗi đau và ước vọng ấy thì Đại Vương sẽ thực sự thương yêu được họ. Các quan chức trong triều cũng có những khổ đau và ước vọng của họ, nếu Đại Vương thực sự thấu hiểu những nỗi đau và ước vọng ấy thì Đại Vương có thể làm cho họ sung sướng và họ sẽ suốt đời trung thành với Đại Vương. Hoàng hậu, các Thái tử và Công chúa, mỗi người đều có những đau khổ và ước vọng của mình, nếu Đại Vương thực sự thấu hiểu những nỗi đau và ước vọng ấy, Đại Vương cũng sẽ làm cho họ sung sướng. Và khi mọi người được sung sướng và an lạc thì chính Đại Vương cũng sẽ được sung sướng và an lạc. Đó là nghĩa thương yêu trong đạo lý tỉnh thức…

Trẫm cảm ơn ngài đã soi sáng cho Trẫm, nhưng còn một điều nữa, Trẫm còn thắc mắc. Ngài đã nói rằng tình thương có đam mê và vướng mắc thường có tác dụng gây khổ đau và thất vọng, trong khi thương theo đạo lý từ bi thì chỉ đem lại an vui và hạnh phúc mà thôi. Trẫm thấy rằng thương theo đạo lý từ bi tuy không ích kỷ và không vụ lợi nhưng cũng vẫn đem lại khổ đau và thất vọng như thường. Trẫm thương dân, nhưng mỗi khi thấy dân chịu khổ đau vì những thiên tai như bão tố lụt lội, dịch lệ…thì Trẫm vẫn cảm thấy khổ đau và thất vọng. Mà Trẫm nghĩ, ngài cũng thế, mỗi khi thấy người khác khổ đau vì bệnh hoạn, chết chóc ngài cũng không thể không khổ đau.

Câu hỏi của Đại Vương rất hay, nhờ câu hỏi này mà ngài có thể hiểu sâu thêm bản chất của từ bi. Trước hết, Đại Vương nên biết rằng những khổ đau do thứ tình thương có bản chất đam mê và vướng mắc đem lại thì nặng nề và to lớn gấp muôn vạn lần những khổ đau mà lòng từ bi làm phát khởi trong lòng ta. Kế đó, Đại Vương phải phân biệt hai loại khổ đau: Một loại khổ đau hoàn toàn vô ích và chỉ có công dụng tàn phá cơ thể và tâm hồn con người, một loại khổ đau nuôi dưỡng được lòng từ bi, ý thức trách nhiệm và đưa tới ý chí hành động diệt khổ. Thứ tình thương có bản chất đam mê và vướng mắc vì được nuôi dưỡng trong tham đắm và si mê nên chỉ có thể đem lại những phiền não khổ đau làm tàn phá con người, trong khi từ bi chỉ nuôi dưỡng xót thương làm chất liệu cho hành động cứu khổ. Đó là một niềm đau có ích. Không biết xót thương thì con người không thể là con người, vì

vậy, những khổ đau do lòng xót thương đem lại là những khổ đau cần thiết và có ích lợi lớn.

Sau nữa, Đại Vương nên biết từ bi là hoa trái của sự hiểu biết. Tu tập theo đạo tỉnh thức là để chứng ngộ được thực tướng của cuộc sống. Thực tướng ấy là vô thường. Mọi vật đều vô thường, vô ngã, vì vậy không vật nào là không có ngày phải tan rã. Ngay cả thân thể của Đại Vương rồi cũng có ngày phải tàn hoại. Thấy được tự tính vô thường của vạn vật, người tu có một cái nhìn điềm đạm và trầm tĩnh, vì vậy những vô thường xảy đến không làm xáo động được tâm mình. Cũng vì vậy, niềm xót thương do lòng từ bi nuôi dưỡng không bao giờ có tính cách nặng nề và chua cay của những đau khổ thế tục. Trái lại, niềm xót thương này còn đem đến sức mạnh cho người tu đạo (tr. 375 – 384).

Do vậy, Bồ tát Phổ Hiền đã ân cần khuyên bảo người học đạo và hành đạo Bồ tát phải khởi lòng từ bi bằng trí tuệ hiểu biết chân thật:

Chư Phật tử! Đại Bồ tát dùng mười pháp quán sát chúng sanh mà khởi đại bi.

Quán sát chúng sanh không nơi nương tựa mà khởi đại bi.

Quán sát chúng sanh tánh không điều thuận mà khởi đại bi.

Quán sát chúng sanh nghèo không căn lành mà khởi đại bi.

Quán sát chúng sanh mãi mãi ngủ mê mà khởi đại bi.

Quán sát chúng sanh làm pháp bất thiện mà khởi đại bi.

Quán sát chúng sanh bị trói buộc bởi dục vọng mà khởi đại bi.

Quán sát chúng sanh chìm đắm trong biển sanh tử mà khởi đại bi.

Quán sát chúng sanh mãi mang bệnh khổ mà khởi đại bi.

Quán sát chúng sanh không muốn pháp lành mà khởi đại bi.

Quán sát chúng sanh mất pháp của Phật mà khởi đại bi". (Phẩm *Lìa thế gian*, tập 3, tr. 470).

Với trí tuệ quán sát chúng sanh là những kẻ mải mê ngủ, thích làm điều ác, không thích làm điều lành, không nơi nương tựa, không ai cứu vớt, Bồ tát phải dùng phương tiện khéo léo, đi vào cuộc đời. Song đã là

phương tiện thiện xảo thì chỉ có công dụng khai ngộ mà thôi, bản thân phương tiện ấy không phải là pháp cứu cánh, nên sau bốn chín năm hoằng hóa, thuyết giảng biết bao nhiêu pháp môn, cuối cùng đức Thích Ca khẳng định trong *Kinh Pháp Hoa* rằng tất cả những gì ngài chỉ dạy từ trước chỉ là phương tiện mà thôi, chỉ là ba loại xe ở ngoài nhà lửa, nhằm mục đích cứu các con thoát khỏi cái chết cháy vì mãi ham mê chơi đùa trong ngôi nhà lửa tam giới, chỉ là hóa thành, xây tạm lên để chúng nghỉ ngơi vì hành trình trở về bảo sở vẫn còn xa, mà tâm chúng sanh thì đang mệt nhọc, chỉ là phương tiện khéo léo của người cha để khiến gã cùng tử thôi không còn sống kiếp lang bạc, rày đây mai đó, không biết quay về ngôi nhà thân yêu đích thực của mình, kế thừa một gia sản kết sù của cha mẹ, vậy là pháp còn phải bỏ huống gì là phi pháp.

Hãy nghe Thiền sư Ngưỡng Sơn Huệ Tịch nói về phương tiện thiện xảo của Bồ tát:

"*Các ngươi hết thảy hãy hồi quang phản chiếu đừng nhớ đến những lời ta. Kể từ vô thủy đến nay, các ngươi đã quay lưng chỗ sáng mà đâm đầu vào chỗ tối. Gốc rễ vọng tưởng đã kết sâu, rốt lại khó mà nhổ trốc. Vì vậy tạm bày các phương tiện để tước đoạt những vọng thức thô thiển của các ngươi. Chẳng khác nào đem những chiếc lá vàng để dỗ trẻ đừng khóc, chẳng có giá trị gì hết. Lại cũng như đem cả trăm thứ hóa vật và vàng bạc châu báu bán chung ở một gian hàng. Hóa vật cân nặng hay nhẹ chỉ tùy theo đòi hỏi của khách hàng. Vì vậy ta nói, Thạch Đầu quả là một cửa tiệm vàng thật, còn ta là cửa tiệm tạp hóa. Có người đến kiếm phân chuột ta cũng đưa ra cho, kẻ khác đến kiếm vàng thật ta cũng đưa cho*" (*Thiền luận*, quyển hạ, tr. 45).

Tuy phân chia trí, bi, phương tiện, nhưng thực ra trong mỗi một pháp, mỗi một hành động của Bồ tát ba yếu tố đó luôn dung thông hòa nhập, không có hạnh tự độ độ tha nào của Bồ tát lại thiếu một trong ba yếu tố đó, ba yếu tố đó với Bồ tát tuy hai mà một, tuy một mà hai, nơi nào có Bồ tát là nơi đó có trí bi phương tiện, ngược lại ở đâu có trí bi phương tiện là ở đó có sự hiện hữu của Bồ tát. Hãy xem sự dung thông hòa hợp của ba yếu tố này trong hạnh Phổ Hiền mà đích thân Bồ tát giảng dạy ở *Kinh Hoa Nghiêm*:

"Đại Bồ tát biết thiện xảo thuyết pháp, thị hiện Niết bàn. Vì độ chúng

sanh nên bao nhiêu phương tiện đã có, tất cả đều là tâm tưởng kiến lập, chẳng phải là điên đảo, cũng chẳng phải hư dối. Vì Bồ tát biết rõ các pháp ba đời bình đẳng, như như bất động, thực tế vô trụ. Chẳng thấy có một chúng sanh nào đã được hóa độ, đang được hóa độ, sẽ được hóa độ, cũng tự biết rõ không chỗ tu hành, không có chút pháp nào hoặc sanh hoặc diệt mà có thể được, nhưng vẫn nương nơi tất cả pháp mà khiến sở nguyện chẳng luống không" (Phẩm Ly thế gian, tập 3, tr. 528). (còn tiếp: *phần 2. Phương pháp đốn, tiệm*). ■

M.T.T.

HOANG VU

Anh đến trần gian cát bụi
Ước mơ dung dị trăng ngàn
Buồn vui tháng ngày đắp đổi
Nào ngờ tóc điểm phai phôi

Một chiều lang thang xuống phố
Mắt nhìn ngơ ngác hư vô
Nắng vàng rơi trên hè cổ
Sao nghe lạnh tựa hoang mồ

Hôm nay ngày mai sau nữa
Ai người kể chuyện đêm mưa!

Áng mây trôi về núi cũ
Chở vầng tâm sự bay theo
Bên sông con đò yên ngủ
Hoang vu gác cạn mái chèo.

Từ Niệm

Tôi và NHỮNG BƯỚC CHÂN NHẸ NHÀNG TRỞ VỀ SỰ IM LẶNG*

PHÁP THƯỜNG

(tiếp theo số trước)

"Tập khí" là một từ ngữ chỉ cho cách phổ sinh của nhân loại, tuy nhiên nó cũng biệt sinh theo di truyền của từng nhóm, từng loại tộc, hoàn cảnh và thổ nhưỡng hay các cụm quốc gia. Tập khí, hoặc là nổi cộm như đỉnh Tu-di hay bị khoét sâu thành hố thẳm. Chẳng hạn, nó sẽ phổ sinh theo cách đồn đoán cường điệu nội thị, nhưng mà nó sẽ bất thực khi quan sát từ quỹ đạo không gian. Chẳng hạn, Vạn lý trường thành bắt đầu xây dựng vào thế kỷ thứ bảy trước Công nguyên và người ta đồn đoán theo cách nội thị hay võ đoán bên trong (urban legend) rằng, khi ra ngoài quỹ đạo trái đất thì người ta chỉ thấy có một Vạn lý trường thành này thôi. Thực tế thì ngày nay không phải như vậy. Nhưng thực tế đó có thể xảy ra với những người cứ một mực cho rằng, Vạn lý trường thành phải thấy được từ không gian và thế giới này không còn có một công trình nào khác. Thái độ "tập khí" đó phổ niệm cho toàn nhân loại, nhưng biệt sinh theo từng loại tộc hay các trạng thái thổ nhưỡng của các cụm quốc gia có trạng thái tâm lý cường điệu. Từ đó, có thể là "phi danh bất thực" hay là "thực bất do danh". Người Ai cập chưa từng cho rằng Kim tự tháp của mình là số một, đấy chỉ là nơi "giam cầm cái ngã", nói cách khác, đó là nơi tu luyện của những bậc đạo sư, như chính ngữ nguyên đã cho của nó. Rõ hơn về nguyên tắc này, như khi bạn bắt đầu vẽ một vòng tròn, thì giọt mực đầu tiên sẽ là tiếp điểm cho những tiếp điểm khác cho đến khi hoàn chỉnh, tuy rằng người ta không thể vượt qua cái giọt mực đầu tiên ấy, bởi vì trong tự thân giọt mực ban đầu vốn chứa đựng vô lượng hạt để làm nên tổng thể

---

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

một giọt mực ban đầu, thế nhưng có một vòng tròn thành tựu—một nghịch lý trên logic—nhưng thuận lý trên mặt quan sát của thời gian. Trong một hình tròn, mỗi một tiếp điểm là một hiện thực, nếu như lấy cái giọt mực ngay từ đầu thì có một đơn nguyên với một cái tổng của mỗi đơn nguyên. Nếu lấy cái tổng của vòng tròn thành tựu, thì không có một đơn nguyên nào hết. Ở đây, sau cái thành tựu còn có người quan sát, vật bị quan sát trong một cái tổng quan sát bao hàm những thời lượng, có nghĩa rằng: có những vũ trụ song song. Do vậy, tập khí sẽ được loại biệt theo một nguyên lý như thế. Song, ngày hôm nay, toán học đã cho ta biết rằng TÁNH KHÔNG hay SỰ IM LẶNG là sự tồn tại đích thực của vũ trụ này. Nó NHƯ VẬY trong tiềm năng duyên sinh của *The card(A)* = Àryavalokiteśvara = ऽ = ∅ = अ = Δ, như ta sẽ giải thích sau qua vài công thức toán học đương đại. Tuy nhiên, Δ bao giờ cũng nhỏ hơn *The card(A)*, trừ phi, *The card(A)* trở thành bộ tập hợp rỗng.

Giá mà ngôn ngữ chỉ là những ký niệm đời thường, giá mà nó IM LẶNG như cái cách hút lấy DANH NGÔN của nó theo từng "hạt" khái niệm vốn được đựng trong một vòng tròn thanh tịnh và vốn chưa từng va chạm theo cái cách hỗn độn trên ý thức của chúng ta. Giá mà, bù lại như nguyên lý hình học—gốc bù, chính sự va chạm hỗn độn này mà người ta mới *thấy* được có một nguyên lý vô ngôn biết bố trí những gì do các hạt *tự* sinh trong một chừng mực của cái biết tổ chức qua kinh nghiệm của ý thức ấy khi được cho là tự sinh. Ý thức *vĩnh hành* theo chiều hoàn diệt. Ở đây, ta sẽ bắt đầu chạm đến tiểu luận "*Những bước chân nhẹ nhàng trở về sự im lặng*" (viết tắt, NBC) như thể tài đã nêu.

Bản văn NBC bao gồm 10 bước, có thể hiểu như là THẬP ĐỊA hoặc THẬP NHỊ PHỔ HIỀN HẠNH NGUYỆN; tuy rằng một BƯỚC cũng có nghĩa là 10 BƯỚC.

Bước thứ nhất

Trong mục này có sáu điểm, 1/ Tôi có thực hay không? Vô tự tánh và vô thăng bằng tánh trong tư tưởng Long thọ. 2/ Quán thế âm là ai? 3/ Quán thế âm bồ tát là vị ban phát sự không sợ hải. 4/ Sự sợ hải là gì? 5/ Sự sợ hải là kiến trúc tưởng tượng của ý niệm (vikalpa), sự lập thức của Freud, Kieekegarrd và Heidegger. 6/ Danh hiệu Quán thế âm bồ tát phá

vỡ… Hemingway.

1/ **Tôi có thực hay không? Vô tự tánh và vô thăng bằng tánh trong tư tưởng Long thọ**

Như phần đầu của bài viết này, khi Tôi đã QUY Y hay ĐỌC TỤNG KINH ĐIỂN, thì không còn vấn đề Tôi là ai. Tuy nhiên, để trả lời dứt khoát cho câu hỏi này, "tôi" cho rằng, "tôi" là một thực thể trong tam Thân Phật, bởi vì, khi tôi liên tục tái sinh trong danh hiệu Quán Âm hay DANH HIỆU BỐN NGUYỆN, thì cũng có nghĩa rằng tôi là một thực thể trong cái vô biên từ bi và trí tuệ của Ngài. Trong kinh Pháp Cú, đức Phật thừa nhận rằng có một cái Nghiệp vĩnh hành, trong trường hợp này, thay vì khổ đau do Ngã chấp, Pháp chấp, thì "tôi" hân hoan trong sự tái hiện của mình **bằng danh hiệu**. Một sự nghiệp trong bản hoài "gánh vác sự nghiệp Như Lai." Thêm nữa, cái Nghiệp hay là các hình ảnh của chúng đã làm cây cầu nối, mà thuật ngữ Câu xá gọi là "thân trung hữu", nó hay mọi hình ảnh mà nó lưu giữ sẽ bắt qua bờ tương lai, khi thân và tâm ý thức chết hẳn. Thế có nghĩa rằng, "đời sau" là một cái gì đó vốn "đã có rồi" trong dữ liệu được cho, một song ánh giữa Hỗn độn và Hài hoà trong toán học và các dữ kiện được kéo theo. Ai cho? Chính cái Ngã đó, cái Nghiệp cố chấp hay cái nghiệp "định hướng" ấy đã cho khi thời quá khứ đã cố bám lấy bằng các độc tố của thời Mạt Pháp, một cộng thể bị tái sinh và một biệt thể hồi sinh theo những định hướng của các tế bào di truyền trong hoặc mang tính ý thức hệ – cái đó – trong ngôn ngữ học của N. Comsky gọi là quỹ đạo eclipse – nó hút lấy các "chúng đồng phần" như là những ám ảnh di truyền và đời sau, thật sự chính là "đời trước" của ta, và cũng bởi vì do quỹ đạo eclipse này đã cho ra những hình ảnh mới bằng vô lượng vòng xuay bất tận của nó, những tư duy mới mà thực chất cũng chỉ là cái quá củ trong ý nghĩa vĩnh hành của các hình ảnh, thuật ngữ để chỉ cho các hình ảnh này, cũng như N. Chomsky, Thế Thân gọi là Vikalpa – trò chơi gamme. Tuy nhiên, nếu cái trò chơi này được cấu trúc hay được tái thiết bằng DANH HIỆU BỐN NGUYỆN, thì nó chính là Trí và Bi trong *bồ tát đạo* - ngôn ngữ là *chánh ngữ,* vikalpa là *chánh tư duy,* thọ mệnh là *vô lượng thọ…*

Vô tự tánh và vô thăng bằng tánh trong tư tưởng Long thọ

Vô thăng bằng, có nghĩa là mất cân đối hay hỗn mang. Cái gọi là Hỗn

mang, bởi vì nó không có bản chất nào để định hình mình, cái gì không bản chất thì cái đó là Tánh không, cái gì tánh không, thì cái đó không hỗn độn. Do vậy, tánh không cân đối là một cú nhảy vào DANH HIỆU. Nếu thế gian hay ba cõi chỉ thuần là khổ đau, chỉ vĩnh hành khổ đau, thì chư Phật và chư đại bồ tát không ra đời và ngược lại, nếu ba cõi chỉ thuần là hạnh phúc, thì cũng bất tất niệm DANH HIỆU làm gì. Tuy nhiên, điều này chỉ có thể thực hiện, khi hành giả bước chân vào địa vị thứ nhất, tức là NHẤT TÂM NIỆM PHẬT. Lúc đó ba cõi, chính là Toàn cầu hóa, theo cái cách của Lou. Marinoff: "*Đại địa chẳng ở đâu xa, ở trong chính bạn nó là Đại tâm*" (You may not be interested in globalization, but globalization is interested in you".

Đại tâm hay nhất tâm niệm DANH HIỆU là gì?

Một điều chưa được may mắn cho lắm, khi người ta cho rằng: Nhất tâm niệm Phật, có nghĩa là Liên tục niệm Phật, cho đến khi thành một Tập quán, cho đến khi thành một khối duy nhất, *vô niệm mà vẫn niệm, vô ngôn mà vẫn hằng hữu ngôi lời*… song le, nhất tâm niệm Phật tuy vẫn là một khối niệm Phật vô ngôn. Nhưng mà con số Một (1) là con số quan trọng hơn hết trong mọi con số tự nhiên và sự kiện này được tìm thấy trong bản *kinh Phổ Diệu*; để từ đó ta sẽ tiến nhập vào danh hiệu Quán Âm như chính thể tài này, như một đối diện trực tiếp cùng NBC, giữa "tôi" và ông – PHẠM CÔNG THIỆN.

Con số một, được toán học cho là một con số tự nhiên, dẫn đạo mọi con số và rằng, không có nó thì không có cấu trúc tháp số. Nói cách khác, ta cho rằng "chưa được may", bởi vì đôi khi, con số 1 được sánh ngang cùng hệ thống xác xuất thống kê của kinh tế học, hay bảng so sánh của quá trình số đếm - cộng trừ - bản *kinh Phổ diệu* dạy rằng, tháp số (number town) được rút ra từ diệu tướng của Phật Đà, trong một trường hợp mà các nhà biên tập đã bị hút lấy do một rung cảm không thể nghĩ bàn từ đó, bản kinh nói:

> "Đức Phật sẽ được nhận thức bằng *32 yếu tướng* và *80 nét đẹp phụ thuộc chính hình*, mẹ của Ngài cũng được tri nhận là có *32 yếu tướng* và tòa cung điện mà Ngài sẽ sinh ra trong đó cũng được biết là có *8 yếu tính*. Mẹ Ngài, hoàng hậu Maya-Devi (Nữ thánh Huyền diệu) sẽ được *10 triệu* cung nữ hầu hạ. Có hàng *100 ngàn* con người cao quý, có hàng *trăm ngàn triệu* bậc thắng trí sẽ cùng nhau tán thán Ngài. Chiếc trường

> kỷ Ngài nằm được cấu tạo và hoàn thành bởi những nghệ nhân ttuyệt hảo nhất trải qua hàng *trăm ngàn triệu kiếp* [tức là trải qua những chu kỳ huyền thoại đến *4320 triệu năm* cho một chu kỳ]. Ngoài ra, còn có bông sen vĩ đại mở cánh tận đến *68 triệu dặm* suốt đêm Phật sinh (để che mát và tỏa hương xông ướp Ngài)."

Như ta nói, những con số huyền thoại này, trừ phi là được dẫn xuất từ diệu tướng của Phật, một diệu tướng mà người ta đã rung động và chuẩn bị một thế giới vật chất toàn diện trước khi bậc thánh ra đời, những con người, rất hiếm những con người, những nhà toán học như thế ở thế gian này. Do vậy, thiên tài toán học người Ấn là Srinivasa Ramanujan đã nói: "Tư duy toán học là tư duy của chư Thiên." Còn ở đây ta nói: tư duy tháp số là tư duy tuệ quỹ đạo số đưa đến giải thoát. Khi Hồi giáo đến chiếm đoạt và tàn sát Ấn Độ, thì các nhà thông thái ở đây đã "tặng" cho văn minh đạo Hồi con số zero – và nền tảng tân toán học ngày nay được dẫn sinh từ đó, con số Ấn-Hồi. Tuy nhiên, con số zero của Phật, chính là con số của quỹ đạo giải thoát. Ai mà sáng tạo nên một quỹ đạo nào đó, thì ta gọi họ là thiên tài. Như trường hợp Nguyễn Xuân Vinh, người sáng tạo nên quỹ đạo từ mặt đất đến *cung nguyệt quế* và từ cung nguyệt quế đến địa cầu, như trường hợp Chomsky sáng tạo *ngữ pháp tạo sinh*, như trường hợp Long Thọ rút ra từ Phật điển để chứng minh con *số zero là vô tận*, như trường hợp thánh Quán âm tạo nên quỹ đạo danh hiệu để đưa chúng sinh vào *miền giải thoát* đúng như bổn nguyện của A Di Đà và kể cả bồ tát Đại thế chí, khi xuất hiện ở thế gian này, thì đại địa rúng động sáu cách. Thiên tài sẽ được hiểu là "đại nguyện", chớ không thể hiểu là "biết nhiều", như trường hợp mới đây, một em bé Việt Nam, chỉ mới năm tuổi mà đã giành được 4 bằng tiếng Anh đẳng cấp quốc tế, thế nhưng "thiên tài" của em chính là "nguyện' trở thành nhà văn, nhà viết truyện và nhất là em muốn trở nên một *phi hành gia*, một nhà *vũ trụ học*. Nếu như mới 5 tuổi mà em đã thông thạo tiếng Anh, thì cũng có nghĩa là đến 20 tuổi, em sẽ thông thạo ít ra là khoảng 30 mươi ngoại ngữ, và ai cũng biết những năm sau đó thì sao rồi, thế nhưng em sẽ chẳng bao giờ là "thiên tài" với một số dư như vậy. Thế thì, những trường hợp thông minh, biết nhiều, như thầy Tuệ Sỹ, Phạm Công Thiện…, không thể so với em trong cùng một độ tuổi lúc bây giờ, thế nhưng tôi gọi họ là "thiên tài", bởi vì họ sống trong đại nguyện, nếu như không có bản văn "LTN và

NBC" của ông, thì tôi chưa từng cho ông là "thiên tài", bởi vì, độ 20 năm sau thôi, thì thế hệ thanh niên toàn cầu, tuổi từ 15 đến 18, mỗi một người sẽ được trang bị ít lắm là 15 cho đến 18 ngoại ngữ là chuyện thường (nếu họ muốn) và họ sẽ đọc nhiều hơn (cũng mong như vậy và cũng mong rằng họ sẽ Quy y Tam bảo, để hãm lại tinh hoa vốn hay bị "thiên tài" làm cho bạc mệnh, hoặc bị rớt vào trong ái dục mà quên mất lối về) những gì mà ông đã đọc. Trong sự kiện này, "biết nhiều" lúc ở độ tuổi quá nhỏ, người ta gọi đó là "thần đồng", nhưng thần đồng chưa thể là triết gia hay thiên tài, theo cái cách biết nhiều ấy, có lẽ do bị ảnh hưởng sai lầm từ chữ *theon* (θεον) của Hy Lạp, phát xuất từ Thánh kinh – Thánh trí là Thánh trí từ ngôn ngữ - khi ta thêm vào một hậu tố Los (λος) – *theonlogy* – nghĩa là ai giỏi lý luận thì người đó là Thánh, chẳng hạn, người ta đã quy cho Long Thọ là vậy (thể tài này ta sẽ bàn ở một bài viết khác). Tuy nhiên, ở Phật điển thì, theonlogy được cho là *Danh ngôn tập khí* - thần tính nát thần hồn - mà thôi. Như trong trường hợp đức Phật, Ngài là "Phật Tài", khi tuổi đã quá 30, Ngài mới Đắc Toàn Giác. Và, ở đây ta sẽ khảo sát thuật ngữ Đại giác này, y trên bản kinh *Phổ Diệu*, để nói lên rằng, Phật Tuệ, phát xuất từ Tuệ Số, chớ không phải thuần túy là phát xuất từ triết học, tâm lý, phân tâm học hay luận lý học…, như ta đã từng cho như vậy trong quá nhiều văn bản hiện lưu, nhất là tại Việt Nam này.

Lúc đức Phật đến tuổi trưởng thành, Ngài đi cầu hôn công chúa Gopa, công chúa của vương triều Dandapani, chị của hoàng tử Dandapani, thế nhưng Ngài chỉ được chấp nhận lời cầu hôn, khi nào Ngài vượt qua những thử thách gai góc nhất, chạy đua, bắn cung, bơi lội… - kiến thức phổ quát và đặc thù, bao hàm vừa thực nghiệm vừa lý thuyết [thực hành cụ thể và cụ thể hóa bằng văn bản về tính lực sĩ của mình, kể cả triết học và luận lý học]. Và ta biết đức Phật đã chiến thắng huy hoàng như thế nào. Tuy nhiên với những sức mạnh thể lực và kiến thức thực tiễn như thế vẫn còn chưa đủ, đức vua, cha của Gopa công chúa đã đưa Arjuta, một nhà đại toán học của vương triều mình, như là một thách đấu cho lần thi tối hậu và, lần tối hậu này, tháp số hay quỹ đạo toán học giải thoát được thành hình; một điều lạ lùng hơn nữa, ngày nay người ta khảo cứu các tháp thờ Phật và các tháp thờ của đạo Hindu, có những con số y như cuộc đối đầu giữa đức Phật và nhà toán học Arjuna, thế thì một khoa "phong thủy số" phải được đặt ra và nghiên cứu triệt để,

bao gồm lãnh vực thiên văn học trong Phật điển, chớ không phải là khoa "phong thủy" của Trung Hoa như hiện nay ta đã quen dùng, nhất là xét lại phép "coi ngày" mà ta đã bị ảnh hưởng quá nhiều từ "số dư" của Trung Quốc. Ta nói quỹ đạo số giải thoát, tức là từ **koti** đi đến **mahà**- là một quá trình dài và lâu xa, đến độ dù có ráp hay cộng hưởng những máy tính hiện đại nhất cũng không ghi ra hết những con số xuất phát từ nền tảng toán học của Ấn Độ, nói chi đến tuệ số của Phật Đà, *màhà*-, người ta thường dùng để "hù dọa" người khác, khi ghép những thuật ngữ như: toàn giác, vô thượng chánh đẳng chánh giác; thậm chí người dùng nó chưa biết nó xuất phát từ đâu, hầu như đây chỉ có một cách là "kê tủ đứng" bằng những danh xưng như thế, như là một chỗ "dựa hơi" đối với những người kém hiểu biết mà thôi. Như trường hợp, thuật ngữ *deconstruction*, do một nhà "dịch giả" nào đó dịch là "giải cấu trúc", thì phần đông các dịch giả "con" của ta cứ a-dua theo mà chép lại, trong Phật giáo kể cả Marinoff hay Gabriel Arnaiz đều cho *deconstruction* là "hoại cấu trúc", tức là phiền não trong Phật giáo với các "đuôi" -ion, -ess, -emt, -esstly, -ive, -ty, -less... Gabriel Arnaiz nói, *"…the foundation for an ideological shift in human systems and socieies…a vaccine against the current postmodernist and deconstructionist paradigms that have poisioned Western culture."* Một người biết rất ít tiếng Anh như tôi cũng biết nó là gì, chớ cần chi các "đại gia" của phương Tây, nhất là người "đẻ" ra nó J. F. Lyotard và các kẻ xu hướng ông, kéo theo từ đó các *danh ngôn tập khí* quá sâu dày, cho dù được hiểu theo bất cứ ngôn cảnh nào, trong đó có rất nhiều Phật tử của ta vẫn dùng một cách thiếu nghiệm suy. Thế giới càng ngày càng đứng trước nguy cơ, hoặc là bị hủy diệt, hoặc là để khỏi bị hủy diệt - sự thôn tính hay đồng hóa theo từng vị thế của mỗi quốc gia - hoặc chấp nhận bị trị hay được thống trị. Vậy thì, một cuộc diễn tập cạnh tranh chưa từng có xảy ra đối với những kẻ dẫn đạo địa cầu. Mức độ leo thang này, vượt ngưỡng lên đến các tinh tú, sự thành tựu của khoa học và vật lý mà nằm tận đáy của nó dẫn theo sự thống trị địa cầu bằng những định vị trên không, bất chấp sự thông tuệ như tự thân của trạng thái vượt ngưỡng này. Phật giáo cũng vậy, một số ít, chớ không là hầu hết, đang lên đường theo hướng tổng thể hóa, hoặc là toàn cầu hay là rút vào bằng những bước chân hư vô đầy huyên náo và hiện nay chưa có, hoặc có thể có rất ít NHỮNG BƯỚC CHÂN NHẸ NHÀNG

TRỞ VỀ SỰ IM LẶNG thật sự nào. Cái mà bản văn muốn nói hoặc IM LẶNG hay huyên náo HƯ VÔ. Ta sẽ giải quyết những cực đoan hay quy ngã như thế bằng cách gì? Có thể bằng Trung Đạo chăng? Hay tất cả chỉ là thái độ của một lý thuyết, hay chỉ là sự sáng tạo một lần nữa của Chúa trong đại dương hỗn độn.

Khi đặt ra một cách trang trọng về "đọc tụng kinh điển Đại thừa" của bản văn, khiến ta nhớ lại cách "đặt tên" của, hình như là Tịnh An, dành cho giới xuất gia họ Thích… Cách định danh này, hầu như không có trong kinh điển, ngụ ý của Tịnh An, muốn cho rằng, hễ ai mà xuất gia thì người đó là quyến thuộc của Phật Thích Ca và từ đó ta có truyền thống "Thích", nói lên những ai có khả năng thành Phật "tương tợ" như đức Bổn Sư mình. Tuy nhiên, vấn đề là không phải ai mang chữ "Thích" đều tất nhiên là "Thích" như đức Thích Ca. Từ hệ di truyền theo Trung Hoa này, một sản phẩm mới nữa phát sinh, đó là thuật ngữ "cúng dường". Thực tế trên mặt ngữ nguyên, "cúng dường", có nghĩa là tặng ai một dưỡng chất nào đó khiến cho phát sinh một phẩm chất nào đó. Thực tế, "cúng dường" là phục vụ chúng sinh. Ai phục vụ cho chúng sinh?

Tình hình ngày hôm nay có vẻ khác hơn. "Cúng dường" ở Việt Nam, một số ít, chớ không là tất cả, được người ta hiểu là "nhiệm vụ" không thể thiếu dành cho cư sỹ và, trường hợp này, "cúng dường" đã trở thành phước điền mang mùi "nhang khói", lần hồi "tặng cho một dưỡng chất nào đó", biến thành "niềm đam mê phước báo", và ngược lại, biến thành "niềm đam mê lợi dưỡng". Cái suýt chút nữa, cái thành truyền thống này, được bản văn "kéo" về phía chân trời IM LẶNG hay Tịnh Độ. Cũng may, trong tất cả kinh điển dù Đại hay Tiểu thừa (tức là kinh điển truyền thống Trưởng lão), không có chỗ nào nói, một người được đức Phật thọ ký hay niệm Phật, đọc tụng kinh điển rồi giải thoát, không một ai được Phật "bắt' phải mang giòng họ mình. Giả dụ, khi một hành giả nào đó đọc tụng kinh điển, hay chí thiết quán niệm QUÁN ÂM, và họ đang đi bằng NHỮNG BƯỚC CHÂN NHẸ NHÀNG trở về miền IM LẶNG hay TỊNH ĐỘ, thì họ có mang giòng họ "Thích" khi đạt đến xứ sở ấy chăng?

Từ một vài giả định trên cơ sở kinh điển, một vấn đề thuộc về thế pháp cũng kéo theo.

Cúng dường, cụ thể mà nói, chính là tiến trình hiện thực hóa trí tuệ, những khám phá bí mật của Sắc pháp, những thể nghiệm bí mật của Tâm pháp và biến chúng thành phương tiện thiện xảo đem đến an vui cho mọi loài. Thật không may, tuệ niệm như vậy, đôi khi trở nên "phước báo khói hương" và đôi khi thành "lợi dưỡng" trong cái "bắt tay" của cả hai—người cúng dường và người được cúng dường. Nghĩa là, cả hai, cho một số ít nào đó đang biến tuệ thí, pháp thí và vô úy thí đi vào *phước báo đời sau*, quên bằng NHỮNG BƯỚC CHÂN NHẸ NHÀNG TRỞ VỀ SỰ IM LẶNG cho cả hai hay cho tất cả.

Vấn đề được đưa ra rằng, cái gì khiến cho ý thức "vĩnh hành" để tái thiết tòa lâu đài "ba cõi" và cái gì cho ta biết "ba cõi" chỉ là hình của năng lượng tâm—nó tái thiết luôn cơ cấu ngôn ngữ Niết-bàn? Và rốt ráo sự biết này—"vĩnh hành" và tái thiết—sẽ cho ta một ích lợi gì và tai họa nào đáng kể? Và khéo hỏi rằng, cái gì khiến cho "thức vĩnh hành" trong NHỮNG BƯỚC CHÂN TRỞ VỀ SỰ IM LẶNG ?

Một vài câu hỏi có vẻ "thách thức" này đã được các nhà lập trình ngôn ngữ máy tính trả lời và, hơn thế, chính tự thân "Ma Trận Thức" đã cho ta câu trả lời ấy, một cách thú vị và không kém phần rắc rối.

Trước hết, ta sẽ không làm cái công việc, như các nhà "đốn ngộ Đại thừa", đứng trên bình diện tuyệt đối hay "Đạo" để cho rằng, "Đạo vốn không đường vào" và rằng, "các cái đều là Đạo", mà ta sẽ nói rằng, "tuy Đạo không có lối vào", nhưng "Đọc tụng kinh điển Đại thừa", chính là một trong những pháp tu đưa ta về MIỀN IM LẶNG. Ở đây, (Tôi và) NHỮNG BƯỚC CHÂN TRỞ VỀ, muốn nói đến, thực tế là phương pháp ấy. Quán Phật và Niệm Phật.

Khi bạn biết chắc rằng, trong một ngăn kéo nào đó của chiếc tủ mình, bạn đã cất giấu một viên kim cương lớn nhất thế giới, bạn muốn miêu tả cho người khác biết là mình đang có một tài sản vô giá, nét đẹp và sự thanh tú quý phái của nó, nếu như bạn chỉ nói tôi có viên kim cương với những đường nét, giá trị tài chánh v.v… tôi chắc là sẽ chẳng ai tin bạn và không ai hình dung được viên kim cương ấy ra sao, thế nhưng, bạn hãy làm một bài thơ, ngợi ca nét đẹp của thiên nhiên bình minh hay bạn thực hiện một cái gì đó bằng chính tư cách của mình, thì người ta sẽ tin chắc rằng bạn vốn có một viên kim cương thật sự. Bởi vì, khi bạn nghiệm chứng một vấn đề gì mà bạn nói ra "đúng" vấn đề đó, thì thật

sự, bạn đang cố giải thích cho người ta biết rằng, đây là "một xác chết còn đang sống". Vậy thì, có ai hiểu bạn nói gì chăng? Chắc là không rồi. Nói cách khác, khi dụ cho "vô thường", Heraclitus, chỉ đơn giản nói đến dòng sông, một cách tuyệt đối hơn, đức Phật, dạy ta về một con thần điểu trong một thời điểm đã gắp trọn vẹn cùng một lúc bốn mũi tên do bốn tay xạ thủ bắn ra. Đây là phép ẩn dụ mà Aristotle đã dùng trong bộ môn tu từ học, logic, và vô số lý thuyết khác trong những công trình đồ sộ của ông. Phép ẩn dụ này bao hàm tất cả mọi lãnh vực: dịch thuật, ngôn ngữ học, hội hoạ, thông tin học, điều khiển học… Với trường hợp như thế, tôi tin là người ta thừa nhận bạn đang sở hữu một viên kim cương thật sự. Con đường mà bản văn NBC dẫn ta vào cũng cùng một cách như vậy, tri thức toàn cầu của ông, sự hiểu biết bén nhạy của ông qua bao tháng năm thăng trầm đã trở nên nhẹ nhàng, như thơ, nhưng không kém phần gai góc. Tu hành, ở một chừng mực nào đó, người ta có thể vừa là một triết gia, một thi sỹ hoặc một nhà khoa học… bởi vì, đó là những tiếng nói qua ẩn dụ, và đích thực đó là công hạnh của một người có thực hành trọn vẹn.

Như trên đã nói, để chỉ cho một cái gì đó mà người ta vốn đã biết rồi, thì bạn nên nói đến cái mà người ta "chưa biết". Chẳng hạn, khi nói đến tình trạng "duyên khởi" của các pháp hay luật nhân quả của chúng, thì Phật đơn giản dạy rằng, "cái này có, nên cái kia trở thành", hay như Thế Thân, "nhân diệt chính nhân sinh." Thật không may! "Hoại cấu trúc" là phiền não, thế mà người ta lại đánh đồng với lý duyên sinh và cho rằng Phật mới là bậc đã tạo nên học thuyết ấy, "phiền não là Bồ-đề" trong một ý nghĩa "triết học" a dua! Thế nhưng, duyên khởi chính là phiền ưu vậy. Ngay cả Phật điển, người ta vẫn hay làm thế, trong khi chính Phật, Ngài khuyên ta nên suy gẫm cho thấu đáo những gì Ngài tuyên thuyết, rồi mới tin. Thế mà ta vẫn hay làm ngược lại.

Thêm một thí dụ nữa cho rõ hơn, phần đông những người tin và theo Phật, đều không công nhận "Chúa tạo nên vũ trụ này" và một mực đả kích về lý thuyết "nhất thần" ấy. Song, đả kích là đả kích cho vui vậy thôi, chớ trên cơ sở văn liệu, mấy ai trình bày điều này cho minh bạch. Trong kinh văn, đức Phật chưa từng phủ nhận sự tồn tại của Thiên chúa, bằng cớ là mỗi lần thuyết pháp, Thiên chúa vẫn có mặt trong "pháp hội" của Ngài và rất thường vị ấy vẫn thỉnh vấn Ngài, tuy nhiên,

sự tồn tại của Thiên chúa, xét như là sự tồn tại của ba cõi và, đối với Phật giáo, sự tồn tại của ba cõi, là sự tồn tại của lửa của vô thường, y như sức hiểu biết của các vị Thanh văn, chỉ giới hạn trong ba ngàn thế giới hay một hoặc ba ngàn Đại Thiên thế giới mà thôi. Như vậy thì có một tồn tại đơn nguyên trong một giới hạn nào đó, ngoài ba cõi thì sẽ có những tồn tại khác. Khi bạn muốn phê luận một vấn đề nào mà bạn thấy rằng vấn đề đó không thích hợp, nhất là đối với bạn, trên một lập luận phổ quát. Thế thì, bạn cần tìm hiểu nó trên cơ sở văn liệu của tự thân vấn đề đó. Chẳng hạn, nếu bạn muốn tìm hiểu về Thiên chúa, bạn chỉ có thể đi thẳng vào tiếng Do Thái, nếu như đó là Cựu Ước, và Hy Lạp, nếu như đó là Tân Ước, trường hợp mà bạn chỉ đọc Thánh kinh bằng tiếng Anh, Pháp, Đức, Hoa… để hiểu Cựu và Tân Ước qua những thành quả của nó, qua những thành quả của các tông đồ này, thì quả là có đôi chút sai lầm nghiêm trọng. Bởi vì, bạn phải cảm nó bằng chính di truyền ngôn ngữ của nó, còn khi qua một bản dịch dù là những dịch bản của những bậc chuyên gia cự phách của thế giới này, thì nơi tự thân họ, cũng chẳng có cách nào "lột" được tinh thần của bản văn ấy - bạn sẽ đọc những phần lý giải về nó, lúc bấy giờ ở những loại hình ngôn ngữ khác, sau khi đã cảm nghiệm hệ kinh văn ấy. Chẳng hạn, ngay phần mở đầu của Cựu Ước bằng tiếng Do Thái như sau, "*berèsīṭ bārā êlòhīm êṭ haśamayim weèṭ hà āreṣ*." Anh: "*In the beginning God created the heavens and the earth*." Pháp: "*Au commencement Élohim créa les cieux et la terre*." Trung: "起初神創造天地." Thực tế thì ta chẳng thấy có điều gì khác biệt, nhưng đối chiếu với bản tiếng Do Thái, thì sự thể sẽ chẳng phải như vậy, trong bản tiếng Do Thái, không có "mạo từ" [the], và tiếng Pháp [Au], còn tiếng Hoa thì ngược lại vì không có mạo từ. "Mạo từ" xem thì đơn giản, nhưng nó sẽ quyết định về "thời-hình-tính" của sự thể mà nó "đội mũ" cho ông chủ của mình. Trong bản tiếng Do Thái, vì không có mạo từ, nên ý nghĩa của Sáng thế là *sáng thế không ngừng*, bởi vì, không có mạo từ xác định - niên đại - Chúa tạo ra vũ trụ và muôn loài; nghĩa là lúc nào "Chúa" cũng "sáng thế", trường hợp này vẫn y như một vị Thiền sư nào đó, khi khạc nhổ, đã hỏi rằng, "ở đâu không có Phật" chỉ cho ông ta xem. Tức là học thuyết "Chúa vô sở bất tại", hệt như thuyết "Tam Thân Phật" của chúng ta vậy. Và với lý do này, thánh Saint Augustine và thánh Thomas Aquinas đã tạo nên học thuyết "Chúa ở đâu cũng có", "Chúa lúc nào

cũng cứu rỗi". Tuy nhiên, chính cụm từ này đã nói lên sự khác biệt giữa Phật giáo và Thiên Chúa giáo, y như nhiều đường chéo giao nhau trong hình học phẳng hay không gian, nó chỉ gặp nhau ở một vài vị trí nào đó trong điểm xác định hay giao điểm của chúng và, chúng hoàn toàn tách biệt khi tiến dần về vô cực. Niệm DANH HIỆU, không phải là một hành vi xưng tội trong các hệ thống tôn giáo cực đoan khác. Như vậy thì, bản thân ta cũng thích "a dua", trong khi thực sự thì ta chưa biết hình thái của vấn đề đó là gì. Cái cách này, bản văn NBC gọi là "dùng thần học Thiên chúa" giải Phật giáo. Một điểm tinh tế mà tác giả chúng ta "sờ" nhẹ vào những ai cố ý đánh đồng hay ủi phẳng tính sai biệt của các đường chéo trong hình học. Đó là cái cách "chụp mũ" của thời đế chế La Mã còn tồn tại ở trong lẫn bên ngoài Phật giáo. Tóm lại, học Phật, nhất thiết là phải học cả Nam và Bắc Phạn và di truyền chủ yếu của hệ ngôn ngữ chứa đựng giáo pháp này là Tây Tạng, một hệ thống trực truyền ngay cả trên hình thái chữ cái và âm thanh.

Thế giới giờ đây đã chật và, riêng ở Việt Nam, càng chật hơn vì bị quy hoạch hóa bằng vô số *lý thuyết Tánh không* như vậy.

Nếu như sự thể dễ dàng và có phần hiểm hóc ấy được người ta khám phá, thì không cần "49 năm" hay "vô lượng kiếp" vĩnh hành thuyết pháp và, con cháu của các bậc "đốn siêu" đâu đem quân đi thảm sát gần 1/2 dân số của tòa nhà chọc trời trên thế giới: Tây Tạng, xét như là hệ quả của đoạn kiến "đốn siêu".

Bây giờ thì ta bắt đầu đi bằng những bước chân NHẸ NHÀNG TRỞ VỀ SỰ IM LẶNG hay Tánh không trên Diệu Phẩm Phổ Môn. Một bản kinh đặc biệt liên quan đến toán học và hình học, và nó có đôi chút liên quan đến "siêu hình học Trung Hoa hay Tây phương".

Có lẽ, cách đây khoảng một thiên niên kỷ, La thập dịch phẩm Phổ môn samantamukham-pravartate là *tấm thẻ hay bảng số (card) toàn năng*, thì chắc rằng Trung Hoa sẽ không hiểu gì, tuy rằng họ đã dùng tấm thẻ mukham này ngay từ thời cổ đại, nó được khắc trên những tấm da thú hay các phiến đá trong buổi chầu triều, để dùng làm hiệu lệnh, chỉ cho thời gian, mệnh lệnh hay một ý định nào đó mà vị hoàng đế của họ muốn ban truyền, bởi vì vào thuở sơ khai, ngôn ngữ loài người còn rất ít, thậm chí ngôn ngữ chỉ cho số đếm, đơn thuần là các số tự nhiên, đôi khi chỉ để phân loại sự vật thành số, người ta thực hiện không quá mười

đầu ngón tay. Thật là may, khi Monierre và kể cả Bottling đã hiểu mukham là thấm thẻ hay bảng số trong hai bộ từ điển của hai ông, như tự thân của nó chứa đựng các chuỗi vô cực diệu kỳ, mà cho đến bây giờ loài người đã sử dụng nó như một công cụ với một tính năng thông tin đa dạng và tiện lợi khó lường—*bảng số(A) toàn năng* hay lực duyên sinh số (cardinary)—và 32 hành tướng của Quán Âm hàm trong chuỗi vô cực của tấm thẻ(A) này và, mukham được hiểu hay dịch là tấm thẻ(A) đã không còn xa lạ với thời đại chúng ta nữa. Cách lưu trữ dữ liệu trong thẻ(A) cũng đồng như cái cách tồn tại những chủng tánh trong tâm ta vậy. Tuy nhiên, ta chỉ ứng dụng nó trên mặt lý thuyết, tức là triết học và tâm lý học, còn Tây phương, ứng dụng nó bằng công cụ thực tiễn tinh xảo và ta biết, sự lợi ích của các công cụ thiện xảo này hơn là "triết và Tâm lý" học. Thế nên mới gọi, "do không mà chư pháp dĩ thành". Còn với "Triết và Tâm lý", thì "do không mà chư pháp không", tức là đoạn kiến về sự diệu tồn của Thẻ(A). Cái nắm được trong tay, vô hình chung đã thành hý luận, còn cái không nắm được trong tay lại trở thành nền tảng sở y. Một nghịch lý khi làm con Phật, người ta lại không dám gọi đúng tên của cha mình. Nói khác hơn, cái nôi văn minh Tây phương là Ấn Độ, còn các loại dây leo chỉ là văn minh cổ Hy lạp và Do Thái, vậy mà giờ đây ta "lếch bếch" đi theo chân Tây phương; một người có "sổ đỏ sổ hồng" lại đi thuê nhà học trọ trên chính mảnh đất mình đang sở hữu.

Tấm thẻ(A) này chỉ có trong các nền văn minh du mục, hoặc để dùng cho những dân tộc thương buôn hoặc dùng cho các quốc gia hay đi chinh phục. Người ta sử dụng nó để kiểm tra tư bản đối lưu và dùng nó để kiểm danh hay bảo tồn chiến cụ, kho lương trong quân đội. Dựa trên ý tưởng như vậy, gần đây Boti đã phát triển thành các công thức đại số và khám phá rằng, chính tấm thẻ(A) đã chứa đựng một SỰ IM LẶNG mà ông cho rằng, khái niệm đó là một "Tiến nhập Đại niệm xứ - A guide to great Ideas," hay TRỞ VỀ BẰNG BƯỚC CHÂN IM LẶNG với khả tính vô tận từ cộng vô cực đến trừ vô cực. Trước đó, thì có T. Gilbert và N. Rouche với *La Notion D'Infini – L'infini mathematique entre Mystere et Raison*, ở đây cả hai nhà toán học này cũng xiển dương qua tinh thần sáng tạo *Tánh Không* mà không có lý do nào để người ta phản biện với các thành tựu như thế. Vả lại, toán học đã phân lưu thành các nhánh được cho là cách hiện thân của nó: Triết học toán

học và khoa học tự nhiên, và Triết học ngôn ngữ học. Người ta có thể tìm gặp các khái niệm như vậy qua *Philoshophy of Mathematics and Natural Science* của Hermann Weyl và ta cũng có thể tìm thấy chúng trong suốt các hệ thống danh tác ngôn ngữ học của N. Chomsky. Trong "Đọc Pháp Cú Nam Tông", H.T Trí Quang cho rằng, đức Phật thỉnh thoảng vẫn "loé" lên đôi chút "khoa học" cho chúng sinh biết rồi thôi. Tuy nhiên, giờ đây, "dưới sự đánh giá của trí khôn tinh xảo của loài người, cái gì là ngụy tưởng, thì cái đó sẽ không tồn tại". Toán học, không cho phép những suy luận mơ hồ, kể cả, những con số "không chia được" vẫn là một miền xác định, bao hàm những miền vô nghiệm, bất định và vô cực. Và, điều này sẽ không có gì là ảo tưởng hay "cấu trúc ngôn tính" mà người ta thường hay dùng để bắt "tội" khi một cái gì đó sắp chọc thủng "tấm rèm' đạo đức của mình. Đây là những gì song ánh trong thông điệp giữa các nhà toán học vừa nêu và triết gia Lou. Marinoff đã gởi cho ta qua tác phẩm khổng lồ *The Middle Way* của ông. Thật vậy, the Card(A) khẳng định sự tồn tại của nó, như thánh QUÁN ÂM tồn tại bằng chính quá trình "phản văn văn tự tánh" xét như là cách hiện hữu của các chuỗi *vô cực Sắc* trong *bản tâm vũ trụ* của Ngài và cũng chính là của ta. Tóm lại, Sắc là tích và ẩn số trong bảng số(A) và chúng sinh là phép thử đúng khi chủng tử hiện hành hay phóng ảnh lên ý thức, *vân giao thoa* trong liên hệ tính.

Trở lại, bản *kinh Phổ Diệu* nói:

Trước tiên, Arjuna yêu cầu đức Phật trình bày các thang số (number ladder) **của** Koti (Koti là một tên gọi khác của hạng thứ 7, có nghĩa là 10^7 hay 10 triệu) theo truyền thống Ấn Độ, và đức Phật trả lời:

koti (10^7 viết tắt là 7), ayuta = 100 koti (9), niyuta (11), kangkara (13), vivara (15), akśobhya (17), vivaha (19,), utsanga (21), bahula (23), nagabala (25), titilambha (27), vyavashanapradjnapti (29), hetuhila (31), karahu (33), hetvindriya (35), samaptalambha (37), ganangati (39), niravadya (41), mudrabala (43), sarvabala (45), visandjnagati (47), sarvasandjna (49), vibhutangama (51), tallakśana (53).

Ở đây thang số của đức Phật, ayuta và niyuta chỉ cho 10^9 và 10^{11} và không phải là 10^4 và 10^5 theo truyền thống Ấn Độ. Đức Phật còn đi xa hơn, tức là con số *mahà*-, chỉ cho *chánh đẳng giác* hay *đại ngộ* nữa bỏ lại đằng sau những chữ số khô chết về thực thể của chư Thiên. Từ con

số *mahà*- này, trên bình diện tương đối, nó chỉ cho con số một (1) và quan trọng hơn hết là, thí dụ như ta nói: **Nhất** tâm niệm Phật và ta tưởng tượng tới khối cấu trúc của một tòa tháp hay điện thờ Phật nào đó. Nếu tính từ trên xuống, theo truyền thống Ấn Độ, tầng nhất là một viên gạch và tầng hai phải là ba viên và tầng ba phải là chín viên và cứ thế cho đến vô tận theo chiều cận dưới, nếu tháp thờ này là ba mặt và nếu bốn mặt như tháp Ai Cập, thì 1→ 4→ 12 → 36… Ta thấy rằng, con số **1** là con số tôn quý, nó là một con số với một đỉnh nhọn chọc trời. Do vậy, *nhất tâm niệm Phật, hay Đại giác*, trong đó hàm ẩn tính toán học mà chỉ có những dân tộc vốn có hệ di truyền tuệ số theo hệ thập phân mới có mà thôi.

Cho dù bạn có xây dựng một tòa tháp nào đó với bất cứ độ cao bao nhiêu, nếu như bạn không khởi đầu bằng *con số một*, thì bạn sẽ không bao giờ tính ra được, bạn cần có bao nhiêu viên gạch – con số một đặt trên đỉnh của ngôi tháp số ấy, khi ngôi tháp được thành tựu, mà thực tế nó vốn tồn tại ở ngay tầng đáy của khối niệm Phật này rồi. Do vậy, trong một chừng mực nào đó, *nhất tâm niệm phật* mà TÍN, NGUYỆN chỉ là chất liệu của NHẤT hạnh này mà thôi.

"Cũng ví như một người đánh cá lành nghề hay người học đánh cá trên mặt hồ nhỏ với một tấm lưới có những mắt lưới sít sao. Người ấy nghĩ: những con cá lớn trong hồ nước nhỏ này đều bị hạn cuộc bao phủ bởi tấm lưới ấy, dù chúng có nhảy vọt lên, chúng vẫn bị hạn cuộc bao phủ nơi đây." (Tuệ Sỹ, *Triết Học về Tánh Không*.)

Do vậy, nhà toán học thiên tài Paul Erdós, nói rằng, bạn đừng tưởng là, khi bạn gởi một số tiền nào đó vào ngân hàng, với phép tính lũy thừa, qua nhiều năm, bạn sẽ được lãi là bao nhiêu. Thực tế, thì bạn hoàn toàn mất trắng số tiền ấy ngay từ đầu. Người chủ ngân hàng là người biết đưa vào cái Tổng của những con số nhân tạo – CON SỐ KHÔNG – và những con số nhân tạo ấy đã làm "sống" những con số chết luỹ thừa lại theo cách tháp vào hay tách ra; và, Paul Erdós, trước khi chết đã đặt người ta khắc lên bia mộ mình một câu như sau: Végre nem butulok tovább (cuối cùng tôi chẳng hơn gì một thằng ngu). Nói cách khác, ai mà nắm bắt được trọn vẹn CÁI THẤY của mình, thì người đó được gọi QUÁN TỰ TẠI. Thế thì, trên tất cả đỉnh cao của SỰ IM LẶNG, chính là ÂM THANH, hay NGÔN NGỮ, bởi vì đức A Di Đà hoặc Quán Âm

vốn cứu độ chúng sinh từ DANH HIỆU BỔN NGUYỆN của mình. Bạn nên gởi NHẤT TÂM NIỆM PHẬT vào ngân hàng Pháp giới của chư Phật mà thôi, bạn sẽ chẳng *lời được* gì, ngoài con số không vĩ đại. Và nếu bạn có đọc tụng bản kinh A Di Đà Tiểu bản, bạn sẽ thấy rằng, cõi nước A Di Đà, ngoài việc kiến trúc bằng *bảy* báu, nó còn là một quốc độ đưa chúng sinh đã sinh về đây và tất yếu là đuợc thành Phật bằng âm thanh và ngôn ngữ. Vậy, bạn hãy là một kiến trúc sư của khối tháp niệm Phật này và tháo dần đi trạng thái thụ động của một anh thợ hồ!

Không biết bao lâu rồi, chúng ta NIỆM PHẬT, y như người thợ hồ, không bao giờ, hoặc chưa từng đọc được bản vẽ của người kỹ sư kiến trúc - bậc đại trí đã làm nên quỹ đạo số giải thoát cho toàn bộ chúng sinh đang đi lòng vòng trong vực sâu đau khổ này. Thay vì sáng tạo những quỹ đạo không gian hình học, toán học đa chiều, thì ở đây, chỉ có một quỹ đạo duy nhất - giải thoát - được Phật tạo ra. Có như vậy, ta mới gọi đạo Phật là đạo của Trí-Bi, còn không như vậy, là "một con ếch" nào đó, muốn "nổ" thành con bò thôi.

Và, T. G. Faticoni, nói rằng, "cái ít nhất lại là cái nhiều hơn - less is more." Trong trường hợp này, Lão tử nói, "đạo Trời càng lúc cảng giảm, đạo tiểu nhân càng lúc càng tăng".

Tuy nhiên, để chỉ cho cách *bao phủ này,* thì các thang số được đức Phật nêu ra lại càng vi diệu, nếu ta biết rằng – sự *toàn giác* – là những hạng hay các thang số được gọi là siêu việt koti, 10^7, dẫn sinh từ trí tuệ ấy, chúng là cách chia độ theo phép tính thập phân; từ đây, những con số xuất hiện bằng những cấp độ hay những thang số 100 và chúng thật sự hữu dụng và thực tiễn hơn koti tức là hơn các chuỗi số - những chuỗi số do nhân tạo – không thể vượt hơn các thang số theo cách chia độ thập phân, chúng ta gọi các chữ số siêu việt xuất hiện trong tuệ số của đức Phật là những con số Maya – các huyền số - và chính hoàng hậu, mẹ của đức Phật đã có tôn hiệu này – Thiên Huyền Nữ (Maya-Devi - nữ thiên của con số huyền nhiệm), bởi vì, hoàng hậu xuất thân từ vương triều lấy toán số làm thước đo trí tuệ của các hậu duệ mình và, trong trường hợp cầu hôn của đức Phật, Ngài cũng được trắc nghiệm bằng toán số ở lần thi tối hậu, chớ không phải là triết học, luận lý hay siêu hình học hoặc các cuộc đua tài thể lực (người ta không thể bằng một

ngụm mà có thể uống hết nước sông Trường giang), và trí tuệ về huyền số của Ngài đã được chứng minh ngay sau đây, từ bản *kinh Phổ Diệu*.

Theo truyền thống số của Ấn Độ, thì tháp số đã cho chỉ là tháp số được tính bằng con số 1 theo cách đếm tallakśana, nó cao tột hơn tất cả các chuỗi số được chồng chập vào nhau như: dvadjadravanti và dvajagrannisamani. Cái gì là con số tối hậu của con số sau chuỗi số này? Đức Phật nói:

Phép đếm thứ nhất,

$10^7 . 10^2 . .. 10^2 = 10^7 \text{ x } (10^2)^{23} = 10^{7 + 2 \text{ x } 23} = 10^{7 + 46} = 10^{53}$, ở đây, $10^7 . 10^2 . .. 10^2$ sẽ đếm 23 lần

Phép đếm thứ nhì:

$10^{53} \text{ x } 10^2 \text{ x } 10^2 \ldots \text{ x } 10^2 = 10^{53} \text{ x } 10^{46} = 10^{7 + 2 \text{ x } 46}$ v.v…

đến phép đếm thứ chín mà ở đó phải dẫn đến phép đếm tối hậu là $10^{7 + 2 \text{ x } 46}$, và như thế ta có con số 1 khổng lồ (*mahà*-) được đi theo bằng 421 con số không (zero) hay hơn thế nữa.

Đến đây thì Arjuta vẫn chưa hài lòng và ông ta đặt cho đức Phật một đợt kiểm tra nữa: hãy liệt kê tất cả những phép chia hay các nguyên tử của một *yoyana*, tức là các nguyên tử đã nối thành một dặm như thế nào, đức Phật bắt đầu như sau:

7 nguyên tử tạo thành một sát na cực nhỏ

7 sát na cực nhỏ tạo nên một sát na và do vậy thành (7^2)

7 sát na tạo thành cơn gió (7^3)

7 sát na như vậy tạo thành 1 quỹ tích con thỏ (7^4)

7 quỹ tích con thỏ thành 1 quỹ tích cừu (7^5)

7 quỹ tích thỏ thành 1 quỹ tích cừu đực (7^5)

7 quỹ tích cừu đực thành 1 quỹ tích bò đực (7^6)

7 quỹ tích bò đực thành 1 hạt giống Anh túc (7^7)

7 hạt giống Anh túc thành 1 hạt giống Mù tạt (7^8)

7 hạt Mù tạt thành 1 hạt giống lúa mạch (7^9)

7 hạt lúa mạch thành 1 một đốt tay (7^{10})

12 đốt tay thành lòng 1 bàn tay (đơn vị chiều dài giả ước sai phân từ 63,5 đến 102 milimetre, nhưng trên thực tế của Phật là) (12. 7^{10})

2 lòng bàn tay thành 1 ell (giả ước là 37 tấc Anh) (2. 12. 7^{10})

4 ell thành 1 đường cung (4. 2. 12. 7^{10})

1000 đường cung thành 1 *krosa* (một krosa là một "quãng") và

4 *krosa* thành một *yoyana* qua những hạt hay những phép chia (10^3. 4. 2. 12. 7^{10})

Do vậy, một hạt chứa đựng $4 \times 10^3 \times 4 \times 2 \times 12 \times 7^{10} = 384{,}000 \times 7^{10}$, một con số hạnh phúc mà tôi sẽ không chia sẻ cùng bất cứ ai và các bạn hãy tự mình thể nghiệm.

Thật vậy, con số bảy (7) chỉ cho 7 bước như chòm sao Thất tinh, khi đức Phật hiện thân và trong *kinh Phổ Diệu* nói rằng, Ngài hướng về bốn phương chính và các phương phụ, như là sự du hóa bất tận trong không gian 10 chiều hay thập phương chư Phật mà ta từng biết; và con số 7 cũng chỉ cho bảy đời chư Phật mà ta vẫn hay "huyên thuyên" nói đến – con số 7, ngày Chúa Nhật. Vậy thì, một khoa di truyền học cũng từ phép tính này cũng được xuất sinh - từ thỏ, từ cừu, từ bò, từ hạt giống gây nghiện, từ quãng rộng và quãng hẹp và sau đó là với những dãy số chưa có phép tính nào tính được, như nhân thân chúng ta được cấu trúc thành vô số hạt qua vô số thời kỳ, không biết đâu là kết thúc – *sáu* cõi *ba* đường.

Khi chuyển dịch bản *kinh Phổ Diệu* này, người Hoa đã không chuyển dịch nó, quỹ đạo số vi diệu ấy, và chỉ dịch những lời tán tán đức Phật theo một cách nào đó của Hoa ngữ, cũng chính J.K. Nariman, một học giả uyên bác về Phật học đã không đề cập đến điểm quan trọng này, cho dù, ông cho rằng, bản *kinh Phổ Diệu* là một bản kinh mà mọi kinh điển Đại Thừa đều phải sở y.

Và từ đây ta sẽ vào thẳng bản văn NBC, bằng 10 bước của nó được xét như là THẬP ĐỊA trong một giả định và cũng từ đó, ta mới cho rằng, QUÁN THẾ ÂM là The Card(A) như bên dưới sẽ nêu, theo từng hạng mục của bản văn ở bước đã cho.

Quán Thế Âm là ai?

Bạn có cảm thấy là mình bị "nhức đầu" chăng? Khi đề mục NBC, ngay từ đầu, nếu đếm từ BƯỚC CHÂN… BỒ TÁT, tổng cộng 31 chữ trong một câu, có đến 3 chữ SỰ. Chẳng lẽ một người "giỏi" ngôn ngữ như ông lại quên **sự** "trùng ngôn nhức đầu" này. Tuy nhiên, hễ có ba SỰ, thì phải có ba LÝ. Vậy, ở đây ba LÝ gì?

Trước hết, khi hỏi **là ai?** Thì vấn đề sẽ phát sinh thành ba câu hỏi lớn. 1/ Xem Quán Âm là một chúng sinh (một chúng sinh có trí tuệ - **ai.**) 2/ Từ nền tảng đáy của tháp số ngưỡng vọng đến đỉnh của tầng kiến trúc thành khối của DANH HIỆU. 3/ Hoặc là Ngài tồn tại bằng biểu tượng, bằng khái niệm, bằng lịch sử, bằng TỊNH DANH, nhưng trên hết là xoa dịu vô lượng phiền ưu qua vô lượng thiên niên kỷ mà bản chất tâm thức của chúng ta *vốn* thường hút tính ái dục hơn là hướng về MIỀN IM LẶNG của chính TÔN HIỆU mà chư thánh trí *vốn* đã đầu tư.

1/ Quán Âm là một chúng sinh (có trí tuệ). Đây là một câu trả lời thỏa đáng nhất trên mặt ngữ nguyên. Và sự thành tựu của một vị bồ tát, tức là sự thành tựu của hằng sa kiếp: hầu hạ chư Phật qua vô số thời kỳ, song hành cùng *Từ bi năng quán chúng sinh qua vô số kiếp*. Tuy nhiên, trong kinh văn, bồ tát Vô tận ý, chỉ hỏi vì sao mà bậc thánh ấy lại được tôn hiệu như vậy. Câu hỏi **là ai**, trong Thiền tông thỉnh thoảng vẫn thấy – *niệm Phật giả thùy?* – Và, ta cũng thấy câu hỏi này trong nền tảng *Bản thể học* của Tây phương. Mọi câu hỏi đều có giá trị của nó, bởi vì khi *hỏi là ai*, thì trong ta đã dấy lên lòng ngưỡng vọng rồi vậy, cho dù câu trả lời mang theo bất cứ hình thái gì: lịch sử, nguồn gốc, hay chẳng đạt được một cái gì qua đối tượng *Danh hiệu được hỏi* ấy.

2/ Khởi NIỆM DANH HIỆU từ sắc pháp để vươn đến đỉnh của tâm pháp, tức là TỊNH HIỆU của sắc pháp đưa đến đỉnh tâm của THƯỜNG TỊCH QUAN.

3/ Trong cả hai trường hợp, dù là câu hỏi mang tính lịch sử, mang tính *nghi tình* hay mang tính *vừa nghi vừa niệm*, thì tự thân DANH HIỆU đã đưa ta ra khỏi vùng nhị biên của khái niệm triết học và một hoà giải luôn cho cả toán học. Tại sao?

Chẳng hạn, tôi nói: thầy giáo đã viết *con bò* lên bảng. Tất nhiên, ở đây, đối với nhà toán học, thì đó là một câu nói sai lầm. Bởi vì, "viết" – con

bò – thì chữ *con bò* này không phải là biểu tượng của con bò. *"Viết" chữ* con bò sẽ không bao giờ nói lên được con bò là gì, trừ phi là *vẽ* con bò *lên bảng*. Nó chỉ đúng trên mặt *cú pháp*. Trong toán hay ngôn ngữ học, người ta rất cần đến các ký hiệu tương đương, nếu ta nói: "Quán Thế Âm" là "ai"? Thế thì, "ai" sẽ bằng với "Quán Thế Âm" và động từ *là* sẽ thành ký hiệu (=), thế nhưng, ở đây, *là* làm nhiệm vụ môi từ cho ký hiệu (?) mà thôi. N. Chomsky nói, ngôn ngữ học hình thức chẳng liên quan gì đến ngôn ngữ học cả, là chỉ cho sự kiện trên và, N. Chomsky thật sự trở nên nổi tiếng bằng quỹ đạo ngôn ngữ học của mình. **Là ai?** Thì chính Quán Âm đã trả lời cho câu hỏi đó rồi. Ở đây, niềm tin hay TÍN là một phúc đáp cho câu hỏi, và NGUYỆN là một thành tựu cho mọi câu hỏi. Do vậy, ta nói "đọc tụng kinh điển và niệm DANH HIỆU" là **đối trị phần** cho những cực đoan "vớ vẩn" của triết học và điều giải luôn cho tính chính xác của toán học. Đây là một yêu cầu của tôn giáo, nơi mà mọi nền văn minh "nhân loại" – *là ai* – phát sinh.

Trong NBC trang 98, tác giả trích kệ 3, chương 1 Phẩm Quán nhân duyên của Long Thọ và dịch rằng*: "không có cái tự có thực tính trong những cái có ở trong những điều kiện liên hệ tương quan / nếu không có cái có thực tính thì cũng không có cái thực tính nơi khác".*

Trong bài kệ này, nói một cách đơn giản là, Long Thọ cho ta biết rằng: không có cái gì "tự sinh" cả. Nếu như cái gì đó tự có, thì chẳng cần đến hay do cái khác sinh, thì cũng có nghĩa rằng, chính cái khác đó cũng có "tự sinh" rồi, thì cần chi "sinh tới, sinh lui, sinh xuôi, sinh ngược… hay phức hợp sinh".

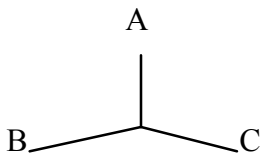
Nói dễ hiểu hơn nữa, một nhà bác học quan sát con mèo chết, bao gồm: con mèo đã sống, con mèo đang chết và người đang sống và đang quan sát. Cái đa vũ trụ này thật sự có tồn tại hay không? Con mèo thật sự có tồn tại chăng? Cái đã chết đang ở đâu? Và, người quan sát có tồn tại và có khái niệm ở bước ban đầu chi phối? Tuy nhiên, đối với toán học, thì có một CÁI QUAN SÁT nữa, cái VÒNG TRÒN chứa đựng được cả cái thế giới đa vũ trụ ấy – con người, quá khứ, hiện tại và các suy nghiệm về vũ ttrụ song song. Tức là *mukham* trong Phẩm Phổ Môn mà theo truyền thống *phổ dụng toán học* ta gọi là *The Card(A) = Pratyayaparīkṣā* = א . Vậy, *bảng số(A) = lực duyên khởi số của A* (the cardinality of A), bằng cái cách như thế nào để sao cho

$\aleph_0 < \aleph_1 < \aleph_2 < \aleph_3 < \ldots$

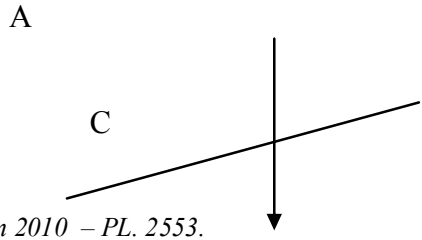
Đến đây, thì *Quán thế âm, tức là Quán nhân duyên* mà Quán nhân duyên cũng có nghĩa là *Tự tại Quán*. Song, $\aleph_0$ chưa quan trọng, chỉ khi nào nó là một tập hợp rỗng ($\varnothing$), tức là bằng cái cách nào sao cho

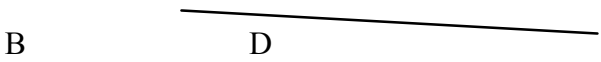
The Card*(A)* = tất cả tập hợp *X* để có thể được ánh xạ từng phần tử một với *A*

Có nghĩa rằng, sao cho Vô Tận Ý song ánh cùng Quán Thế Âm, gắn cùng SỰ chứng minh của *đức Phật(A)*, ta có,



Tư thế Delta này, cho biết là Những yếu tố phân sai của A được ánh xạ cùng những yếu tố phân sai (difference) của B $\rightleftarrows$ C $< \aleph_1 < \aleph_2 < \aleph_3 < \ldots$ Mỗi một yếu tố của B và C được liên đới cùng một yếu tố nào đó của A. Và mỗi một yếu tố $\aleph_1$ nào đó (như chúng sinh) phải liên hệ cùng A, B, C. Một quãng từ $\aleph_1$ nào đó ánh xạ cùng A, B, C, phải trải qua những dãy số vô hạn như đức Phật đã chứng minh ở trên, do vậy chúng cần phải được ánh xạ từ A, B, C xuống trên nền tảng DANH HIỆU. Thế thì, **Avalokiteśvara** cũng có nghĩa là TỰ TẠI NHÌN XUỐNG. Nếu không có SỰ NHÌN XUỐNG này, thì sẽ không có SỰ ÁNH LÊN TỰ TẠI. Vậy, ta có tiếp một dạng Delta biến thái nữa:





$$\cup\cup < \aleph_1 < \aleph_2 < \aleph_3 < \ldots$$

Y như thuật toán *duyên sinh* của Long Thọ, phép xác định về *song ánh* vốn là bất biến (the definition of *bijection* has not changed) y như các hạt ánh sáng của đức A DI ĐÀ là không thể dùng điện toán mà tính đếm được, thế nhưng trong mỗi một hạt sáng là một ánh xạ của cái toàn thể vi phân tự tại.

Bởi vì những tập hợp này là những tập hợp vô cực, cho nên ta cần đến một biểu tượng mới để giải thích *thể(A)* của những tập hợp vô cực đó -, chẳng hạn Long Thọ đã dùng ngôn ngữ để hiển minh cái *vô ngôn*, song, trên thực tế, ngôn ngữ chính là Trung Đạo, tuy nhiên hai đường chéo có thể giao ở một điểm nào đó, chớ không có nghĩa là Đồng quy như hiện tượng lạm phát của các luận thuyết triết học, chẳng hạn, học thuyết Trung Dung của Khổng tử mà một số học giả Tây phương đang cố gán cho Trung Đạo nghĩa - tức là chữ cái *Alepth (ℵ)* của Do Thái sẽ được dùng đến theo cách phổ dụng của toán học hiện giờ.

Từ ba SỰ đi vào *nhất lý*, từ nhất LÝ tiến vào ba SỰ và các bước chân sắp tới sẽ thâm nhập trọn vẹn CHÍN BƯỚC IM LẶNG còn lại, ta sẽ y trên các đồ thị vừa phát thảo, có lẽ không còn chi là gian khó. Trên thực tế, nếu muốn đi hết con đường tương đối gian nan mà NBC đã cho, hẳn là ta phải trích dẫn toàn vẹn bản kinh *Phổ Môn* trên cơ sở Phạn ngữ, đối chiếu cùng bản kinh *Thập Địa*, và nhất là các chú giải của đại sư Viên trắc riêng đối với Quán Âm, từ bản kinh *Thủ Lăng Nghiêm*, thì lúc này ta sẽ nắm bắt bản văn một cách rõ ràng hơn. Thế nhưng, vì sự hạn chế của trang báo và nhất là thời gian không cho phép, nên bài viết xin tạm dừng ở đây.

Ở đây, tôi cũng xin phép ban biên tập TSNC, nếu có thể cho tôi được "viết" tiếp thêm hai kỳ nữa, để tôi có thể "bắt kịp" và mở rộng cùng ông, tác giả của bản văn mà ta đang "đối diện", cái mà với tôi ông là

một "thiên tài" trong một cách chung và riêng nào đó. Còn, những trích dẫn thay vì như đã từng làm – footnotes – thì sẽ ở phần index của bài viết cuối.■

P.T.

Đời lữ khách
một kiếp người mộng ảo[1]

Nhuận Triều Minh

Giấy trắng lưu hồn người cô lữ
Kết thành hương in dấu cuộc rong chơi

Trong cuộc chơi sanh - tử, ai thả hồn theo năm tháng đầy vơi? Ai lưu dấu chân trần trên cát bỏng trong cõi sa mạc hoang vu mộng mị? Câu trả lời là dấu chấm than đậm nét phong trần, thấm đậm sương đêm, mịt mù sương khói ngàn năm du thủ.

Đôi mắt ướt tuổi vàng khung trời hội cũ
Áo màu xanh không xanh mãi trên đồi hoang
Phút vội vã bỗng thấy mình du thủ
Thắp đèn khuya ngồi kể chuyện trăng tàn.

Từ núi lạnh đến biển im muôn thuở
Đỉnh núi này và hạt muối đó chưa tan
Cười với nắng một ngày sao chóng thế
Nay mùa đông mai mùa hạ buồn chăng.

Đếm tóc bạc tuổi đời chưa đủ
Bụi đường dài gót mỏi đi quanh
Giờ ngó lại bốn bức tường ủ rũ
Suối nguồn xa ngược nước xuôi ngàn.[2]

Dòng thời gian trôi chảy bất tận, mọi kỷ vật không đáp ứng được thị hiếu con người dần dần chìm vào bụi trần quên lãng thời gian, trôi vào

---

[1] Nhân đọc bài thơ Trầm mặc của Thầy Tuệ Sỹ, trích trong thi phẩm *Giấc mơ Trường sơn*, mà có đề tựa này. Nguyên văn bài thơ như sau: *Anh ôm chồng sách cũ/ Trầm mặc những đêm dài/ Xót xa đời lữ khách/ Mệnh yểu thế mà hay.*

[2] Tuệ Sỹ, bài *Khung trời hội cũ*, trích trong thi phẩm *Giấc mơ Trường sơn,* cập nhật từ mạng *quangduc.com.* (Xem thêm Bùi Giáng, *Đi vào cõi thơ*, để hiểu thêm về tác giả bài thơ này; bài cập nhật từ mạng *quangduc.com*).

quỹ đạo quá khứ quy ước. Tuy nhiên, nó vẫn tồn tại như nó từng tồn tại, vẫn có mặt giữa cuộc đời in dấu ấn nguyên sơ, soi tỏ kiếp người mộng ảo.

Khi ánh nhật bừng dậy trên đỉnh Cô liêu, xua đi sương khói mênh mang; lữ khách rũ lớp bụi thời gian đeo bám trên vạt áo phai màu năm tháng, và những con sóng bạc trường giang trổi dậy, cuốn phăng mọi sự ô uế của cuộc đời, mở ra những dòng thơ mới, dệt nên cuộc lữ mênh mông.

Ai đã từng bôn tẩu trên cuộc trình để tìm lại cánh bạch mai đã khuất, cố níu lại một chút gì mộng mơ đã vụt mất của kiếp làm người; và ai đã lênh đênh để đeo đuổi một tương lai xa vời ở cõi hoang đàng mông lung thăm thẳm, hy vọng ánh nắng vàng le lói chốn xa xăm.

Ta lênh đênh như cánh nhạn theo bước chân em trong từng phút hiện tại để nắm bắt, lưu giữ một nét đẹp phôi pha đang lưu hiện giữa nền trời cổ độ, phiêu lạc chốn phồn hoa đô hội "*ngựa xe như nước, áo quần như nêm*".

Lối xưa xe ngựa hồn thu thảo
Nền cũ lâu đài bóng tịch dương[3]

Rốt cùng ta được gì, ngoài đôi chân trần rát bỏng? Tay vẫn hoàn không. Đôi mắt đẫm sâu niềm khắc khoải, hồn trôi dạt theo con nước lênh đênh, bồng bềnh trong cuộc tử – sinh. Tấm thân tàn lê mình trong gió sớm mùa xuân kiêu kì của dòng xanh.

Ai có nghe chăng? Một linh hồn đương trổi khúc. Đàn dương cầm ai đợi lúc chia phôi. Niềm lưu lạc gãy lên rồi. Dìm trong cõi mộng cực hồi cung mê... Thật ê chề cho kẻ lữ khách, mãi quên mình theo sóng bạc trường giang, đâu lữ thứ muôn trùng? Đâu vong giả giả vong? Và đâu là quê hương đích thực? "*Vĩnh vi lãng đãng phong trần khách. Nhật viễn gia hương vạn lý trình*";[4] lênh đênh như chàng mộng mị,

---

[3] Bà Huyện Thanh Quan, *Thăng long thành hoài cổ.*

[4] 永為浪蕩風塵客,日遠家鄉萬里程

Lang thang làm khách phong trần mãi
Ngày vắng xa quê vạn dặm trường. (Không rõ người dịch).

phiêu bồng mong lưu ảnh giữa hư không.

Nỗi ray rức ấy thẩm thấu thân tâm chàng nghệ sĩ trong cuộc ruỗi rong đến điêu linh mà chưa hề nắm được chút hơi gió trong lành của mùa xuân đô hội. Ngày lại qua ngày lùi dần vào bóng tối nhân sinh:

Ma đưa lối quỷ dẫn đường
Lại tìm những chốn đoạn trường mà đi.

Ngày kia, trong cuộc chiêm nghiệm về linh ảnh của mình, chàng kịch sĩ kiệt sức thu mình trên đỉnh Cô phong. "*Những lúc tâm hồn ta tuột dốc đến điểm tận cùng sâu thẳm của vực sâu thì đó cũng là điểm cao nhất của sự vươn đến.*" Nó trổi dậy như ca khúc tình yêu thơ mộng. Nó trổi liên miên trong từng khoảnh khắc, trong từng sát na của thì gian và không gian sinh diệt.

Thời gian xưa hiện về như dòng thác đổ, một thuở Kiều Trần Như, người anh cả đang lang thang trong cuộc lữ, muốn tìm bóng dáng ngày xưa. Bản lai diện mục. Đâu? Ở đâu?

Những năm tháng trôi nổi bồng bềnh trong cuộc đời, lênh đênh như cánh hạc phiêu du, đâu là nguồn cội? Đâu là bến đổ? Phương nao trời lạ hương cánh đồng hoang. Trầm mình trong rừng sâu, khí thiêng nước độc, khổ hạnh thanh sơn cùng cốc, một hạt mè nuôi thân tứ đại; bao nhiêu phương pháp có thể nghĩ được là có thể thực tập. Khổ hạnh ép xác; buông lung thoả mãn các dục. Rốt cùng chân lý nằm đâu giữa đất trời bao la, mênh mông, không một gợn mây đầu hạ hay cuối thu; không một chút ánh sáng le lói cuối chân trời mộng và thực. Mọi sự truy tầm dường như bước vào ngõ cụt, bế tắt.

Một thoáng gió thu mời gọi, mây trắng bàng bạc vây quanh. Tiếng rống trầm hùng của Sư tử chúa vang vọng giữa núi đồi cô tịch. Mọi trói buộc bị chặt dứt. Nào ngã ái, ngã mạn, ngã si và ngã kiến, tan nát như bụi bặm, biến mất giữa hư không. Khổ – Tập – Diệt – Đạo, chân lý bao trùm vũ trụ, gói gọn tất cả mà cũng có mặt trong cái nhỏ nhất của thế gian. Mọi phạm trù triết học Đông – Tây cũng không ngoài khuôn khổ ấy. Tiếng kêu của con nhái ở trời Tây đánh động cánh bướm đang ngủ vùi trên cành non của lá ở trời Đông. Con bướm trở mình, bay đi làm chao nghiêng cả bầu trời sinh – diệt.

Kiều Trần Như, tiếng gọi vang vọng, con đường "*Trung Đạo*"[5] có mặt trong cuộc sống thường nhật, trong đời sống tu tập. Khổ hạnh đâu rồi? Buông lung các dục còn mô? Kiếp tu hành trên ngọn Tuyết sơn, những Đạo sĩ khắc khổ điểm thắm nụ cười và thầm gọi: *Thế Tôn có mặt giữa cuộc đời*!

Một tiếng gọi nhỏ vang lên từ hồn sâu thẳm. Chàng giật mình tỉnh giấc mộng Vu Sơn, đôi mắt long lanh sáng ngời. Tất cả chỉ là mộng, như ánh chớp chiều tà, như nồi kê chưa chín ngày xưa...

Ta cúi xuống nhặt dấu chân trên cỏ
Thấy tiền thân sương ướt áo chưa khô [6]

Chỉ một tích tắc, chỉ được bằng trực giác, chứ không qua ý niệm của sát na tâm thứ hai hay ngôn ngữ kiêu kỳ của ý niệm tri thức. Chàng đã thấy giọt sương đang hiện hữu trong từng giọt sương...

Đừng tìm về quá khứ

---

[5] Hán: 中 道. Theo Thực tại luận (Realism), Trung đạo là đường hướng lý tưởng trong đời sống thực tiễn; không lạc quan, cũng không bi quan. (Middle Path as the ideal way in practical life; neither optimistic nor pessimistic.). Theo Hư vô luận (Nihilism), Trung đạo hay chân lý đạt được do thừa nhận tính vô thể, không thừa nhận sự tồn tại cá thể (*pudgala*) cũng như tâm và vật (*dharma*). Tất cả đều quy về Niết Bàn. Hư vô luận đối lập với thực tại luận. (Middle Path or Truth attainable by the recognition of nonentity, admitting neither individuality (*pudgala*) nor reality of matter and mind (*dharma*). All end in *Nirvana* (Void). Nihilism as opposed to Realism.). Theo Duy tâm luận (Idealism), trung đạo hoặc chân lý là không nằm nơi thực tại của vạn hữu, bởi vì ở thế giới ngoại tại mọi vật không hiện hữu, cũng không nằm nơi không thực tại của vạn hữu, bởi vì chỉ có thức hiện hữu. (Middle Path or Truth lies neither in recognizing the reality of all things because outer things do not exist, nor in recognizing the non-reality of all things because ideation do exist.). Theo Phủ định luận (Negativism), trung đạo hoặc chân lý được đạt đến bằng hỗ tương phủ định của Bát bất hay phức trùng phủ định của Tứ cú. (Middle Path or Truth attained by either reciprocal negation or repetitional negation; reciprocal negation being the eight-fold denial of phenomena of being, and repetitional negation being the fourfold serial denial of the popular and the higher ideas. - Junjiro Takakusu, *The Essentials of Buddhist Philosophy,* Third Edition, 1956, Office Appliance Co., Ltd., Honolulu, p. 12).

[6] Thơ Minh Đức Triều Tâm Ảnh.

Đừng tưởng tới tương lai
Quá khứ đã không còn
Tương lai thì chưa tới
Hãy quán chiếu sự sống

Trong giờ phút hiện tại
Kẻ thức giả an trú
Vững chãi và thảnh thơi...[7]

Những con sóng về năm uẩn: sắc, thọ, tưởng, hành và thức như những dòng chảy miên man vô tận, trôi hoài miên viễn trong dòng chảy cuộc đời, không hề dừng nghỉ.

Những sắc, thọ... kia, đã từng đưa ta về vui đùa cùng quá khứ. Chúng là không thật, không có tự thể.[8] Chúng là không. Và không những năm

---

[7] Đạo tràng Mai Thôn biên tập, *Kinh Người biết sống một mình,* trích trong *Thiền môn nhật tụng năm 2000*, Lá bối xuất bản, tr, 69. (Đoạn trên được dịch từ tạng Pàli, Nam truyền). Hệ Bắc truyền, chúng tôi thấy, trong *Phật Thuyết Tôn Thượng* Kinh (Đại 1 No. 77, tr. 886a23), do Ngài Trúc Pháp Hộ nước Nhục Chi dịch, nguyên văn Hán như sau: 過去當不憶，當來無求念，過去已盡滅，當來無所得，謂現在之法，彼彼當思惟，所念非牢固，智者能自覺。*Quá khứ đương bất ức/ Đương lai vô cầu niệm/ Quá khứ dĩ tận diệt / Đương lai vô sở đắc / Vị hiện tại chi pháp / Bỉ bỉ đương tư duy / Sở niệm phi lao cố / Trí giả năng tự giác* v.v. (Quá khứ đừng hoài tưởng / Tương lai không mong cầu / Pháp quá khứ diệt rồi / Pháp tương lai chưa nắm / Pháp liên hệ hiện tại / Hãy quán sâu pháp ấy / Bậc trí thường tự giác v.v). Và trong *Thích trung thiền thất tôn kinh* (Đại 1 No. 166, tr. 698c3), *A Nan Thuyết* kinh (Đại 1 No. 167, tr. 699c27), *Ôn Tuyền Lâm Thiên* kinh (Đại 1 No. 165, tr. 696b23), như sau: 慎莫念過去、亦勿願未來、過去事已滅、未來復未至、現在所有法、彼亦當為思、念無有堅强、慧者覺如是 *Thận mạc niệm quá khứ / Diệc vật nguyện vị lai/ Quá khứ sự dĩ diệt / Vị lai phục vị chí / Hiện tại sở hữu pháp / Bỉ diệc đương vi tư / Niệm vô hữu kiên cường / Huệ giả giác như thị v.v.* (Đừng truy niệm quá khứ / Và ước vọng vị lai / Pháp quá khứ đã diệt / Pháp tương lai chưa đến / Pháp nào đang hiện tại / Hãy quán sâu pháp ấy / Kiên cố, không lay chuyển / Bậc tuệ tu như vậy v.v.).

[8] Tuệ Sỹ, *Cửa vào tuyệt đối*, trích trong Tập san Nghiên cứu Phật học, Phật giáo Thừa Thiên - Huế, số 10, Vu Lan PL. 2548, tr. 61: "Năm uẩn này tan rã, thúc đẩy sự phát sinh của năm uẩn khác, như từng con sóng xô nhau ngoài đại dương, tạo thành ảo ảnh về một tự ngã thường hằng tồn tại bên dưới hay bên trong tất cả

uẩn không có tự thể mà những thành tố tạo nên năm uẩn cũng vậy, đều không có tự tính riêng biệt.

Do một niệm sai thù mà ta rong ruỗi theo nó, đắm chìm vào biển mộng trùng khơi: nổi trôi như lá theo dòng, bao giờ dừng lại mà đong nỗi sầu...

Giác tánh viên minh, xưa nay vắng lặng; nếu không có ngã – nhân huyễn tướng thì nào có sanh - tử giả danh. Nhơn đầu tiên một niệm sai lầm, từ vọng tưởng có ngay sanh - diệt...[9]

Và tương lai, các uẩn cũng thế. Lưu động dịch chuyển như nước của dòng sông. Nó sống động, biến thiên không ngừng nghỉ, *thệ giả như tư phù bất xả trú dạ,* tạo nên trường thiên diễn vô tận của sương mai, của ráng chiều và của tâm thức giả huyễn.

Và pháp hiện tại, cũng chẳng sai khác như trên. "*Ai đã từng tắm hai lần trên cùng một dòng nước*". Ai? Ai? Dù có chong đèn đi giữa ban ngày ở thành phố Hy Lạp như Hômeơ cũng chẳng bao giờ tìm ra "Con người" ấy. Huống gì với người mà chưa từng có một phút dừng chân, bừng niệm.

Em ơi dừng lại nghe sông trạo
Khúc hát ngàn xưa ngút muôn trùng
Bây chừ bao kẻ theo con sóng
Cứ mãi quanh năm vỗ chập chùng[10]

---

những vô thường biến đổi ấy. Không chấp nhận tự ngã thường hằng, cũng không chấp thủ quan điểm đoạn diệt, hư vô. Vì vậy, những điều Phật nói, trong một giới hạn khả dĩ của tư duy suy lý, có thể diễn dịch thành sự xác nhận tồn tại một tự ngã, mà cũng có thể tuyệt đối phủ định sự tồn tại như vậy. Đó là sự sai biệt giữa hai tầm nhìn: nhìn từ Tục đế và nhìn từ Chân đế. Tức thực tại được quán chiếu trong tương quan hiện hữu, hay trong Thật tế Chân như. Chỉ là cách nhìn hay hướng nhìn sai biệt, thực tại vẫn như thế đó."

[9] Phiên âm: *Giác tánh viên minh, tùng lai trạm tịch, bổn vô ngã nhơn huyễn tướng, hà hữu sanh hữu diệt chi giả danh, nhân tối sơ nhứt niệm sai thù, tùy mộng tưởng hữu tư sanh diệt...* (Thích Giải Năng biên soạn, *Nghi lễ Phật Giáo Tán tụng,* PL. 2544, DL. 2001, tr.16.)

[10] Bình Nguyên Nhuận Triều Minh, *Không đề (5),* trích trong thi phẩm *Nhỏ giọt thông xanh,* Đà Nẵng 2002, tr. 66.

Ta dừng lại trong giây phút hiện tại, để nhìn rõ em, người con gái ngày xưa cùng một bản thể. Vì nguyện ước sai thù mà lưu lạc ngàn phương, bước hoang vu trên sa mạc hai ngàn năm phát tiết theo mộng yêu đương. "*Như năm nào, chưa xa cách phân ly, cùng nguồn gốc bản thể, cội nguồn mênh mông bao la trùng điệp. Với nguyện ước năm nọ mà từ đó, người trời đông toả sáng. Tôi trời tây ấp ủ chiều tà*." Em là thân năm uẩn diệu kỳ, em hiện hữu như dòng sông xanh êm dịu tồn tại trong cuộc diệt – sinh, đắp đuổi nhau trổi lên như cánh bướm mùa xuân, không một chút dừng lại để ôm ấp nỗi đơn cô.

Ta nhìn nhận pháp hiện tại đang là, nhìn chúng dịch chuyển mà không hề khởi một niệm nắm bắt hay lưu giữ. Chỉ nhìn và nhìn mà thấy chúng diệt – sinh trong từng ý niệm. Chúng là không, là vô ngã. Chúng hiện hữu mầu nhiệm trong dòng chuyển dịch nhân duyên, nhân quả.

"*Bạch mai, em đi mãi. Ta chìm vào cõi say*".[11] Cánh bạch mai lưu hiện, trôi chảy mãi trong dòng biến thiên, hằng chuyển như bộc lưu. Ta chìm vào cõi say để tỉnh. Ta bước vào cõi tỉnh để say. Sao có thể nói: "*Thế gian giai trọc, ngã độc thanh*". Nhân duyên hội ngộ. Tương tức tương sinh. Tự nhiên như hơi thở của kiếp người, đâu dễ thiếu được.

Trong ánh sáng hiện tại, nội pháp và ngoại pháp hiện hữu rõ ràng, không sai chạy. Từ trong giây phút này, ta nhận ra các pháp hiện hữu trong quá khứ, có liên hệ chặc chẽ pháp hiện tại; và pháp tương lai cũng thế. Quá khứ, hiện tại và tương lai chỉ là ý niệm, sản phẩm của tâm thức con người quy ước, chứ thời gian không hề có qúa khứ, hiện tại và tương lại. Thời gian chỉ là thời gian. Và có dùng danh từ gì để gọi chăng nữa, nó vẫn là thời gian, như tự thân nó đang là.

Khi thấy rõ gốc rễ, nhân duyên, quả báo... của các pháp, làm sao còn bị đắm chìm hay rong ruỗi. Bao nhiêu ảo vọng, hy vọng, nuối tiếc đều dứt tuyệt. Mọi chướng ngại đều cáo chung, nó không còn cơ hội hiện khởi để đày đoạ kiếp người. Từ đây, nó vắng mặt trên cuộc trường, còn đâu xưng bá, xưng hùng. Còn đâu ngữa mặt mà xưng chúa trời.

Giây phút hiện tại mở ra một chân trời mới, hun đúc sức sống nhiệm

---

[11] Nhuận Triều Minh, *Bạch mai trong cõi mộng,* trong Tập san *Bắc một nhịp cầu,* mùa thu 2002, Tăng sinh Viện Cao đẳng Phật học Từ Hiếu - Huế, tr. 42.

mầu cho nhiều ngưỡng cửa thi ca, âm nhạc và hội hoạ. Và giải phóng con người ra khởi sự hoen ố tâm tư. Nhất là mở ra một kỷ nguyên mới, một chân trời thơ ca hùng vĩ, trổi dậy nét đẹp uyên nguyên như em bé ngày đầu mở mắt nhìn đời. Những mảng văn lung linh kết tinh đời cô lữ, tuôn về từ chốn thần tiên. Những vần thơ trong suốt, nhẹ nhàng:

Chiếc ao cũ
Con ếch nhảy vào
Vang tiếng nước xao[12]

hay:

Giọt sương trong vừa rụng
Ánh nắng vàng đang bay
Chim hót như mọi ngày
Ta ra vườn quét lá [13]

Thực tại nhiệm mầu trong từng hạt nước, trong từng áng mây bàng bạc thong dong. Thế mà ngày xưa, có người dùng ngôn ngữ để diễn tả thực tại. Thật viễn vông và rỗng tuếch. Tri thức ơi, ngắn ngủn quá. Mây trôi, nắng giọt bắt dừng chăng?

Hương đất trời trổi khúc, hóa hiện những phương trời viễn mộng. Kiếp người như cánh nhạn chiều thu, thở hương đất, uống khí trời, dưỡng chí chân nhân. Hãy bắt đầu từ nơi không bắt đầu và kết thúc từ nơi chẳng kết thúc. Kiếp người mênh mang mà rõ ràng giữa chiêm bao mộng mị.

Rồi đây, con người sẽ định vị lại sự tồn tại của chính mình, nghĩa là thấy được mối tương quan giữa mình và đất trời và thấy sự có mặt của mình trong giây phút ấy. Có vậy, mới nhìn thấy được sự thật, chân lý cuộc đời, mà không bị lừa phỉnh. Vậy, ai bảo rằng, ta uổng phí một kiếp làm người?

Vô duyên thất, 4 / 2004

N.T.M.

---

[12] Thơ Matsuo Bashô (1664 - 1694).

[13] Thơ Tánh Thuận.

GIỚI THIỆU

TẠP A-HÀM

Thích NGUYÊN CHỨNG

LỊCH SỬ TRUYỀN DỊCH

I. Ý NGHĨA VÀ TRUYỀN THỪA

Tạp A-hàm (Skt. Samyukta-āgama), truyền thống của phần lớn các học phái sơ kỳ Phật giáo, ngoại trừ Hữu bộ, liệt kê là bộ thứ ba trong bốn A-hàm, tương đương với Samtutta thuộc bộ thứ trong năm bộ Nikāya (Pāli), được biên tập trong đại hội kết tập lần thứ nhất.

Luật *Ma-ha Tăng kỳ*, thuộc Đại chúng bộ (Mahāsa gika), chép: "Tôn giả A-nan tụng lại toàn bộ Pháp tạng như vậy. Những kinh có văn cú dài được tập hợp thành một bộ gọi là Trường A-hàm. Văn cú vừa, tập hợp thành bộ Trung A-hàm. Văn cú tạp, tập hợp thành bộ Tạp A-hàm. Các thể tài như Căn tạp, Lực tạp, Giác tạp, Đạo tạp, vân vân, được gọi là tạp."[1] Các bộ Luật khác, chép về đại hội kết tập này, mà hầu hết Hán dịch đều gọi là "tạp' với giải thích gần tương tợ, nhưng không xác định nghĩa.[2] Từ "tạp được giải thích như vậy không hoàn toàn có nghĩa "pha

---

[1] *Căn tạp,..., Đạo tạp*, các tương đương Pāli: *Indriyasamyuttaṃ* (Samyutta-nikāya, v. Mahāvaggo 4), *BalasamIyuttaṃ* (ibid. Mahāggo 6), *Bojjhaṅgasamyuttaṃ* (ibid. 2), *Maggasamyuttaṃ* (inid. 1). Luật *Ma-ha Tăng kỳ*, quyển 32, T22n1425, tr.491c16: 尊者阿難誦如是等一切法藏。文句長者集為長阿含。文句中者集為中阿含。文句雜者集為雜阿含。所謂根雜力雜覺雜道雜。如是比等名為雜。一增二增三增乃至百增。隨其數類相從。集為增一阿含。雜藏者。所謂辟支佛阿羅漢自說本行因緣。如是等比諸偈誦。是名雜藏。

[2] Tham khảo, *Luật Ngũ phần* quyển 30, Hóa địa bộ (Mahīśāsaka), T22n1421, tr.191a23: 迦葉如是問一切修多羅已。僧中唱言。此是長經今集為一部。名

tạp" hay "tạp loạn"[3], nghĩa là pha trộn nhiều thứ linh tinh khác nhau vào một gói. Từ này được thấy xác định hơn theo giải thích của *Tì-ni mẫu kinh*: "Trong đó, tương ưng (liên hệ) tỳ-kheo, tương ưng tỳ-kheo-ni, tương ưng Đế Thích, tương ưng chư thiên, tương ưng Phạm Thiên; những kinh như vậy được tập hợp thành một bộ gọi là *Tạp A-hàm*." Nói là tương ưng tì-kheo-ni, tương ưng Phạm Thiên, vân vân, cho thấy các tương đương của chúng trong Pāli: Bhikkhunī-samyutta, Brahma-samyutta. "Tạp" được giải thích như vậy hàm nghĩa "tương ưng", chỉ rõ những kinh liên hệ đến tỳ-kheo, tỳ-kheo-ni, chư thiên, vân vân được tập hợp thành một bộ. Nghĩa Tịnh[4] và Huyền Trang đều hiểu theo nghĩa này, do đó dịch là *Tương ưng A-cấp-ma*. Từ Sanskrit *saṃyukta*, nguyên là phân từ quá khứ thụ động bởi động từ căn *sam-YUJ*, có nghĩa là kết hợp, nối kết hai cái lại với nhau như buộc hai con bò vào trong một cỗ xe kéo.[5] Ý nghĩa nối kết hay "tương ưng" này được thấy rõ trong giải

---

長阿含。此是不長不短今集為一部。名為中阿含。此是雜說為比丘比丘尼優婆塞優婆夷天子天女說。今集為一部名雜阿含。此是從一法增至十一法。今集為一部名增一阿含。自餘雜說今集為一部。名為雜藏。*Luật Tứ phần* quyển 54, Pháp tạng bộ (Dharmagupta): T22n1428_p0968b19: 彼即集一切長經。為長阿含。一切中經。為中阿含。從一事至十事從十事至十一事。為增一。雜比丘比丘尼優婆塞優婆私諸天雜帝釋雜魔雜梵王。集為雜阿含。如是生經本經善因緣經。方等經未曾有經譬喻經。優婆提舍經句義經。法句經波羅延經。雜難經聖偈經。如是集為雜藏。

[3] *Dịch*, quẻ Không, phần văn ngôn: đen và vàng, là sự xen tạp của trời đất. Vì trời thì đen, mà đất thì vàng.夫玄黃者，天地之雜也，天玄而地黃。

[4] *Căn bản Thuyết nhất thiết hữu bộ tì-nại-da tạp sự,* quyển 39, Nghĩa Tịnh dịch, T24n1451_p0407b16: 爾時諸阿羅漢咸作是念。我已結集世尊所說第三蘇怛羅。於同梵行無有違逆亦無訶厭。是故當知。此蘇怛羅是佛真教。復作是言。自餘經法。世尊或於王宮聚落城邑處說。此阿難陀今皆演說。諸阿羅漢同為結集。但是五蘊相應者。即以蘊品而為建立。若與六處十八界相應者。即以處界品而為建。若與緣起聖諦相應者。即名緣起而為建立。若所說者。於佛品處而為建立。若與念處正勤神足根力覺道分相應者。於聖道品處而為建立。若經與伽他相應者。此即名為相應阿笈摩。

[5] Trong ý nghĩa liên hệ, từ *saṃyutta* trong Pāli cũng có nghĩa là ràng buộc, nối kết. Thí dụ, đoạn kinh Pāli sau đây nói: *kāḷo ca balībaddo, odāto ca balībaddo ekena dāmena vā yottena vā saṃyuttā assu*. (S IV.163.), Có một con bò đen và

thích của *Hữu bộ tì-nại-da tạp sự*. Theo đó, những kinh có nội dung liên hệ (=tương ưng) đến năm uẩn, được tập hợp thành "Phẩm Uẩn"[6]; những kinh có nội dung liên hệ đến xứ, giới, được tập hợp thành các phẩm "Xứ"[7] và "Giới"[8].

Huyền Trang trong *Pháp trụ ký* cũng dịch là "Tương ưng A-cấp-ma", nhưng lại kể thêm "Tạp loại A-cấp-ma", và nói Tố-đát-lam tạng, tức Kinh tạng, bao gồm năm A-cấp-ma.[9] Tạp loại A-cấp-ma được kể trong đây như vậy là bộ thứ năm, tương đương với Nikāya thứ năm của Pāli là Khuddaka-nikāya. Pāli *khuddaka*, hay Sanskrit *kṣudra* có nghĩa là "tạp toái", chỉ những tiểu tiết, chi tiết vụn vặt, không quan trọng, như những điều luật Phật chế nếu thấy là không quan trọng thì chúng tỳ-kheo có thể liệt vào loại "tạp toái giới" (skt. *kṣudrānukṣudraka*) và có thể tùy ý không tuân giữ.[10]

Nhưng trong *Đại Tì-bà-sa* 6, *Câu-xá* 29 *Du-già-sư địa* 85, Huyền Trang dịch từ này là Tạp A-cấp-ma.[11] Mặc dù trong *Pháp trụ ký* phân biệt rõ hai bộ loại tương ưng và tạp loại khác nhau, trong các Luận này, Hán dịch của Huyền Trang đồng nhất Tương ưng A-cấp-ma với Tạp A-cấp-ma. Có lẽ gọi là A-cấp-ma vì bấy giờ từ "Tạp" đã thông dụng chỉ một trong bốn A-hàm. Dù vậy, trong giải thích của luận *Du-già sư địa*, từ "Tạp" trong Tạp A-cấp-ma cũng hàm nghĩa "tương ưng".

Luận nói, "Sự khế kinh, đó là bốn A-cấp-ma: 1. Tạp A-cấp-ma, 2. Trung A-cấp-ma, 3. Trường A-cấp-ma, 4. Tăng nhất A-cấp-ma. Về Tạp

---

một con bò trắng, chúng được buộc lại với nhau bằng một sợi dây thừng hay bằng một cái ách.

[6] Tương đương Pāli, *Samyuttanikāyo*, iii. Khandhavaggo, 1. Khandhasamyuttaṃ.

[7] Tương đương Pāli, *Samyuttanikāyo*, iv. Saḷāyatanavaggo, 1. Saḷāyatanasamyuttaṃ.

[8] Tương đương Pāli, *Samyuttanikāyo*, ii. Nidānavaggo, 3. Dhātusamyuttaṃ.

[9] *Đại A-la-hán Nan-đề-mật-đa-la sở thuyết pháp trụ ký*, Huyền Trang dịch, T49n2030_p0014b03: 有五阿笈摩。謂長阿笈摩。中阿笈摩。增一阿笈摩。相應阿笈摩。雜類阿笈摩。

[10] D. ii. tr. 154: *Ākaṅkhamāno, ānanda, saṅgho mamaccayena khuddānukhuddakāni sikkhāpadāni samūhanatu.*

[11] T27, tr. 28c14; T29 tr. 154b22; T30 tr. 772c9.

A-cấp-ma, trong đó, đức Thế Tôn quán sát các hạng cần được giáo hóa như vầy, như kia, tuyên thuyết những chủ đề liên hệ (=tương ưng) được nói bởi Như Lai và các Đệ tử; những chủ đề liên hệ uẩn, xứ, giới, liên hệ duyên khởi, thức ăn, Thánh đế; những chủ đề liên hệ niệm trụ, chánh đoạn, thần túc, căn, lực, giác chi, đạo chi, niệm hơi thở ra vào, hữu học chứng tịnh, vân vân. Lại nữa, y theo tám chúng mà nói liên hệ các chúng. Được kết tập vào phần cuối, với mục đích để cho Thánh giáo tồn tại lâu dài, cuối mỗi tương ưng được kết thúc bằng bài kệ tóm tắt."[12]

Đấy là nói về hình thức tổ chức. Ý nghĩa liên hệ hay tương ưng như vậy được phân thành ba tổ: 1. người nói (năng thuyết), là Như Lai và các Thánh đệ tử; 2. điều được nói (sở thuyết), là các chủ đề liên hệ như uẩn, xứ, giới; 3. đối tượng nhắm đến (sở vị thuyết), là các chúng tỳ-kheo, chư thiên, Ma, v.v…

Như vậy, những kinh mà nội dung chứa đựng các chủ đề, hay vấn đề liên hệ nhau được tập hợp thành một tương ưng, theo đây có thể hiểu là một thiên hay một chương. Luận giải thích thêm: "Các giáo nghĩa với các thể tài liên hệ nhau như vậy được sưu tập và dồn chung lại thành nhóm, gọi là Tạp A-cấp-ma."[13] Hán dịch của Huyền Trang trong đoạn này, từ "tạp" được giải thích là "gián xí cưu tập". Trong Hán cổ, *xí* được dùng như là *tạp*. *Cưu*, chỉ loại chim gáy, thường tụ họp thành đàn, gọi là *cưu hạp* hay *cưu tập*. Căn cứ theo nghĩa Hán tự, Lữ Trừng giải thích cụm từ "gián xí cưu tập" như sau: "Thể tài được kết tập của Kinh tuy có thể gọi là tương ưng, nhưng văn của Kinh được sắp xếp tùy nghi, không thuận theo thứ tự, như vậy mà có nghĩa là *tạp*. Những tương ưng được nói bởi Như Lai hay các đệ tử, tùy theo người nói mà đặt lên đầu các thiên, nhưng văn của Kinh thì đặt xen kẽ (*gián xí*) các tương ưng khác vào giữa. Lại nữa, tương ưng giới cùng với tương ưng uẩn xứ nên

---

[12] *Du-già sư địa 85,* T30 tr. 772c9: 事契經者。謂四阿笈摩。一者雜阿笈摩。二者中阿笈摩。三者長阿笈摩。四者增一阿笈摩。雜阿笈摩者。謂於是中世尊觀待彼彼所化。宣說如來及諸弟子所說相應。蘊界處相應。緣起食諦相應。念住正斷神足根力覺支道支入出息念學證淨等相應。又依八眾說眾相應。後結集者為令聖教久住。結嗢拕南頌。

[13] op. cit.: 即彼一切事相應教間廁鳩集。是故說名雜阿笈摩。

được xếp chung một loại, nhưng trong văn của Kinh lại đặt xen kẽ vào giữa các đề tại như nhân duyên, (Thánh) đế, thực. Do sự "gián xí cưu tập" như vậy mà kinh được gọi tên là Tạp A-cấp-ma."[14]

Tuy có các giải thích được thấy trên, "tạp" ở đây vẫn không hẳn có nghĩa là pha tap, nếu hiểu pha tạp là trộn lẫn nhiều thứ tạp nhạp với nhau, mà là sự tổ hợp có thứ tự hợp lý. Thế nhưng, như được định nghĩa trong *Phân biệt công đức luận*, "Tạp, chỉ những kinh có nội dung đoạn trừ kết sử, thật khó đọc thuộc, khó ghi nhớ; thể tài phần nhiều vụn vặt (= *tạp toái*) khiến người ta dễ quên."[15] Đoạn Hán dịch này do từ "tạp toái", được hiểu là tạp nhạp hay tạp loạn, xem đó là ý nghĩa chính của từ này, nên có thể khiến bỏ sót từ khác cũng rất quan trọng để hiểu nội hàm của *tạp*; đó là từ *đoạn kết*. Tất nhiên từ "đoạn kết" cũng có thể hiểu là kết luận đoạn văn, hay phán quyết; nghĩa này không phù hợp ở đây. Trong tiếng Phạn, cùng họ với *samyukta* ta có từ *saṃyojana*, kết phược, một từ khác chỉ phiền não. Đoạn kết, hay đoạn trừ phiền não, là nội dung đại bộ phận các kinh được tập hợp trong bộ loại này.[16]

Trong đoạn văn dẫn thượng từ *Du-già sư địa*, có nhắc đến cụm từ "sự khế kinh." Đó là một trong 24 đề mục tạo thành các bộ phận của Kinh tạng (Tố-đát-lãm sự, *sūtra-vastu*).[17] Sự, chỉ cho thể tài, hay các vấn đề được đề cập. Luận nói, "Nên biết, những điều Phật nói được bao gồm trong chín thể tài (sự, *vastu*): 1. hữu tình sự, 2. thọ dụng sự, 3. sinh khởi sự, 4. an trú sự, 5. nhiễm tịnh sự, 6. sai biệt sự, 7. thuyết giả sự, 8. sở thuyết sự, 9. chúng hội sự."[18] Trong đó, hữu tình sự (*sattva-vastu*) bao gồm các vấn đề liên hệ đến năm thủ uẩn. Thọ dụng sự (*upabhoga-vastu*), các vấn đề liên hệ đến 12 xứ. Sinh khởi sự (*utpatti-vastu*), liên

---

[14] Lữ Trừng, *Phật học luận trước tuyển tập*, T. I, tr. 2.

[15] T25 tr. 32b01: 雜者。諸經斷結。難誦難憶。事多雜碎喜令人忘。故曰雜也。

[16] Cf. Phiên dịch danh nghĩa 4, T54 tr. 111b5: 增一阿含明人天因果。二長阿含破邪見。三中阿含明諸深義。四雜阿含明諸禪法。

[17] *Du-già sư địa 85*, T30 tr. 772b20.

[18] op.cit. T30 tr. 294a20: 又復應知諸佛語言九事所攝。云何九事。一有情事。二受用事。三生起事。四安住事。五染淨事。六差別事。七說者事。八所說事。九眾會事。

hệ đến duyên sinh và các chi duyên khởi. An trú sự (*sthiti-vastu*), liên hệ đến bốn loại thức ăn. Nhiễm tịnh sự (s*aṃkleśa-vyavadāna-vastu*), liên hệ bốn Thánh đế. Sai biệt sự (*vaicitrya-vastu*), liên hệ vô lượng giới. Thuyết giả sự, Phật và các đệ tử của Phật. Sở thuyết sự, liên hệ các bồ đề phần (*bodhyaṅga*) gồm bốn niệm trụ, vân vân. Chúng hội sự, chỉ các Kinh liên hệ đến tám chúng.

Chín sự như vậy cũng chính là toàn bộ tổ chức của Tạp A-hàm, bao gồm cả nội dung và hình thức. Do bởi nguyên bản Phạn của Kinh đã thất lạc, đến nay chưa được phát hiện, nên Kinh được tổ chức như thế nào chỉ là vấn đề của suy luận. Bản dịch Hán hiện tại được nói là có phần tạp loạn, do bởi chính truyền bản hay do bởi những người biên tập Hán dịch. Song, nếu đối chiếu với truyền bản Pāli tương đương, ta cũng có thể hình dung một cách rất khái quát tổ chức nguyên thủy của Phạn bản, chí ít đó là truyền bản được đọc bởi *Du-già sư địa*.

Trong liệt kê chín sự bởi *Du-già sư địa* như đã thấy, ta có các tương đương Pāli từ Samyutta-nikāya như sau. Thứ nhất, những vấn đề liên hệ đến năm thủ uẩn, đó là các các Kinh được tập họp thành phẩm Uẩn, *Khandhavaggo*; phẩm này gồm 13 *saṃyutta* (tương ưng). Thứ đến, những Kinh với nội dung liên hệ đến xứ tập hợp thành phẩm Sáu xứ, *Saḷāyatanavaggo*; phẩm này gồm 10 sa yutta. Tiếp theo, liên hệ đến duyên sinh và duyên khởi bao gồm các Kinh trong phẩm Nhân duyên, *Nidānavaggo*, gồm 10 sa yutta. Thứ tư, liên hệ vấn đề thức ăn để chúng sinh tồn tại, không có thiên phẩm riêng biệt, mà là chỉ là một chương gọi là *Ahāravaggo*, trong tương ưng thứ nhất, *Nidānasaṃyuttaṃ*, thuộc phẩm Nhân duyên, *Nidānavaggo*. Thứ năm, liên hệ bốn Thánh đế, tương đương với tương ưng Thánh đế, *Saccasaṃyuttam*, thuộc thiên Đại phẩm, *Mahāvaggo*. Thứ sáu, liên hệ đến đa giới, tương đương *Dhātusaṃyutta* trong phẩm Nhân duyên, *Nidānavaggo*. Thứ bảy, gồm các samyutta phân tán trong các thiên phẩm (*vagga*). Thứ tám, gồm đại bộ phận các samyutta trong phẩm Đại, *Mahāvaggo*. Thứ chín, chúng hội sự, tức liên hệ tám chúng, gồm 11 samyutta trong phẩm thứ nhất, gọi là thiên "Có Kệ", *Sagāthāvaggo*.

Xem thế, tổ chức nguyên hình Phạn bản rất gần với bản Pāli hiện tại. Sự bố trí các thiên phẩm, các *samyutta*, khác nhau là do sự truyền tụng khác nhau giữa các bộ phái. Đó là điều tất nhiên.

Về liên hệ bộ phái, như những ghi chép về cuộc kết tập Thánh điển lần đầu tiên tại Vương xá, Thánh điển nguyên thủy bao gồm hai bộ phận chính là Pháp và Luật. Trong đó, Pháp là những điều Phật dạy được kết tập thành Kinh tạng, gồm bốn A-hàm theo truyền thống phương bắc được truyền tụng phổ biến tại Trung hoa, hoặc năm bộ Nikāya như được truyền thừa trong truyền thống Phật giáo phương nam. Tổng quát mà nói, khởi thủy, các bộ phái đều có chung một nền văn hiến Thánh điển nguyên thủy. Về sau, do sự phát triển các bộ phái, theo thời gian và trong nhiều khu vực địa lý khác nhau, mỗi bộ phái có thể có riêng Thánh điển là cơ sở học tập và nghiên cứu. Tình hình có thể thấy qua những ghi chép về hai hay ba cuộc kết tập đầu tiên trong Luật tạng của các bộ phái qua các bản Hán dịch hiện hành.[19]

Hiện tại, chỉ riêng Thượng tọa Nam phương (Theravāda) còn lưu truyền hầu như hoàn chỉnh Thánh điển nguyên thủy hay gần với nguyên thủy. Điều này có thể được là do nhờ ở tình hình chính trị xã hội tại Tích Lan. Trên địa bàn Ấn Độ, nơi phát triển của các bộ phái Phật giáo, do tình hình xã hội, chính trị, tôn giáo qua nhiều thời đại và trong nhiều vương quốc cát cứ, Phật giáo nhiều nơi và nhiều thời bị trấn áp, bị khống chế và cuối cùng diệt vong, mà ảnh hưởng là Thánh điển các bộ phái theo đó cũng phần lớn bị hủy diệt. Điều may mắn là đại bộ phận đã được dịch sang Hán văn.

Các bộ A-hàm cũng bị chi phối bởi các biến cố lịch sử như vậy. Mặc dù các kinh đơn bản thuộc các bộ A-hàm được truyền dịch rất sớm, trong đó đáng kể là những kinh thuộc Tạp A-hàm. Nhưng do xu hướng Đại thừa Phật giáo Trung quốc, Thánh điển A-hàm được phán định là kinh điển Tiểu thừa, được xem là dành cho hạng căn cơ thấp kém, nên không có nghiên cứu đáng kể nào về bộ phận Thánh điển này. Điều này khiến các nhà nghiên cứu Phật giáo Trung quốc lấy làm ân hận.

Theo sự phán định của các nhà nghiên cứu văn học Phật giáo Hán tạng, trong bốn bộ A-hàm Hán dịch, thứ nhất *Trường A-hàm* thuộc Pháp tạng

---

[19] Hóa địa bộ (Mahīśāsaka), *Ngũ phần luật*, T22 tr. 191a; Đại chúng bộ (Mahāsaṅgika), *Ma-ha Tăng-kỳ luật*, T22 tr. 491c; Pháp tạng bộ (Dharmagupta, Đàm-vô-đức), *Tứ phần luật*, T22 tr.968b; Thuyết nhất thiết hữu bộ (Sảvāstivāda), *Thập tụng luật*, T24 tr. 407b.

bộ (Dharmagupta), cùng hệ với luật Tứ phần. *Tăng Nhất A-hàm* thuộc Đại chúng bộ (Mahāsa gika), hoặc Thuyết xuất thế bộ (Lokottaravāda), một hệ phái chi mạt của Đại chúng bộ. *Trung* và *Tạp A-hàm* thuộc Hữu bộ (Sarvāstivāda).[20] Ngoài ra, còn có *Biệt dịch Tạp A-hàm* được phán định thuộc Ẩm quang bộ (Kāśyapīya). [21]

Về thứ tự ưu tiên của bộ loại, hầu hết Luật tạng của các bộ đều ghi thứ nhất Trường, thứ đến Trung, Tạp, và cuối cùng Tăng nhất. Thứ tự này kể theo hình thức. Tuy vậy trong bản Hán dịch hiện tại, có những kinh trong Tạp A-hàm cũng được đặt vào trong Trường hay của các bộ phái khác. Cho nên, độ dài của các kinh không phải là tiêu chuẩn thống nhất giữa các bộ phái biên tập bộ loại.

Trong dẫn chứng của *Du-già sư địa* dẫn thượng,[22] Tạp A-hàm được kể đầu tiên, tiếp theo Trung và Trường, cuối cùng là Tăng nhất. Đại sư Ấn Thuận cho rằng đây có thể là hình thức kết tập tối cấp được bảo lưu.[23] *Du-già* cũng nói là tổ các kinh được biên tập thành bộ loại theo tiêu chuẩn độ dài. Nhưng chín thể tài mà luận này nói đó là toàn bộ những điều được Phật dạy; chín thể tài này là nội dung của chính Tạp A-hàm.

Trên đại thể, toàn bộ kinh được tổng quát trong ba bộ phận chính mà *Du-già* phân loại thành năng thuyết, sở thuyết và sở vị thuyết. Phân loại này có thể xem như phù hợp với điều được Tăng Triệu giới thiệu trong bài Tựa cho bản Hán dịch Trường A-hàm của Phật-đà-da-xá; theo đó, Tạp A-hàm gồm bốn phần mười tụng.[24]

Căn cứ theo đây, và tham chiếu với trần thuật bởi *Du-già sư địa*, Lữ Trừng đề nghị tổ chức Tạp A-hàm như sau:

Phần I: Tương ưng năm thủ uẩn, sáu xứ và nhân duyên

---

[20] Ấn Thuận, *Thuyết nhất hữu bộ luận thư dữ luận sư chi nghiên cứu*, Dân quốc 81, tr. 91-95.

[21] Ấn Thuận, *Nguyên thủy Phật giáo Thánh điển chi tập thành*, Dân quốc 83, tr. 464. Xem thêm, Thủy Dã Hoằng Nguyên (Nhật bản), *Bộ phái Phật giáo và Tạp A-hàm*, phụ lục bởi Phật quang điện tử Đại tạng kinh A-hàm tạng.

[22] Dẫn bởi chú thích 12 trên.

[23] Ấn Thuận, *Tạp A-hàm kinh hội biên*, tập 1, tr.7.

[24] Tăng Triệu, *Trường A-hàm kinh tự*, T1 tr. 1a11.

Tụng 1: Năm thủ uẩn.

Tụng 2: Sáu xứ.

Tụng 3: Duyên khởi.

Tụng 4: Thực (thức ăn).

Tụng 5: Đế (Thánh đế).

Tụng 6: Giới.

Phần II: Phật và đệ tử sở thuyết:

Tụng 7: Sở thuyết bởi đệ tử của Phật.

Tụng 8: Sở thuyết bởi Phật.

Phần III: Đạo phẩm.

Tụng 9: Niệm trụ, v.v.

Phần IV: Kết tập.

Tụng 10: Tám chúng.

Đặc biệt, phát biểu của Lữ Trừng về mối quan hệ giữa Tạp A-hàm với "Nhiếp sự phần", thứ năm trong năm phần của *Du-già sư địa*, mà ông gọi là "Bản mẫu của Tạp A-hàm".[25] Bản mẫu, tức sanskrit *Mātṛikā*, phiên âm là ma-đát-lí-ca. Đó là thể Thánh điển phân tích giải thích, diễn giải những giáo nghĩa Phật nói trong các kinh mà ý nghĩa ẩn tàng chưa được rõ.[26] Thể lọai này phát triển dần thành Thánh điển Luận tạng.

Nói cách khác, Bản Mẫu của Tạp A-hàm được biên tập trong *Du-già sư địa* là phác đồ giải thích những giáo nghĩa ẩn tàng mà Phật đã dạy được kết tập trong Tạp A-hàm. Xem thế cũng đủ thấy tầm quan trọng của bộ phận Thánh điển này đối với giáo nghĩa căn bản của các nhà Đại thừa Du-già hành (Duy thức).[27]

---

[25] Lữ Trừng, *Tạp A-hàm kinh san định ký*, Phật học luận trước tuyển tập I, tr. 17.

[26] *Du-già sư địa 85* T30 tr. 773: 當說契經摩呾理迦。為欲決擇如來所說。如來所稱所讚所美先聖契經。譬如無本母字義不明了。如是本母所不攝經。其義隱昧義不明了。與此相違義即明了。是故說名摩呾理迦。

[27] Chính nhờ những giải thích *của Du-già sư địa*, đồng thời đối chiếu với

II. TIỂU SỬ PHIÊN DỊCH

Đơn bản của Tạp A-hàm được truyền dịch rất sớm bởi An Thế Cao. Các bản Hán dịch đầu tiên xuất xứ từ Tạp A-hàm và hiện ấn hành trong Đại chánh tạng, được ghi nhận trong bản mục lục cổ nhất bởi Đạo An, và rồi được ghi lại bởi Tăng Hựu,[28] có thể kể:

No105. *Ngũ ấm thí dụ kinh,* 1 quyển.

No109. *Chuyển pháp luân kinh*, 1 quyển.

No112. *Bát chánh đạo kinh*, 1 quyển.

Các kinh này đều do An Thế Cao dịch, trong khoảng dương lịch 148-170. Ngoài ra trong Đại chánh tạng cũng ấn hành một bản dịch khác, No 101 *Tạp A-hàm*, 1 quyển, gồm 27 kinh, không rõ dịch giả, nhưng được phỏng định là bởi dịch giả vào thời đại Ngô Ngụy (Tam quốc).

Bản dịch khác, No100, *Biệt dịch Tạp A-hàm*, gồm 16 quyển, không rõ dịch giả, được phỏng định vào đời Tần. Nhưng theo *Câu-xá luận kê cổ*, dẫn bởi Ấn Thuận, cho rằng xét theo thể tài dịch văn, Kinh có thể được phiên dịch trong khoảng thời đại Ngụy Tấn (dl. khoảng 220-); hoàn toàn không có ngữ khí của thời Đông Tấn về sau (dl. khoảng 316-). Phỏng định thời Tần là do bởi *Khai nguyên lục*, căn cứ ghi chú trong Kinh nói "*tì-lê*, tiếng nước Tần gọi là *hùng*".[29] Pháp Tràng cũng đề nghị nên gọi đúng tên kinh là *Tiểu bản Tạp A-hàm*, vì ngắn hơn so với bản 50 quyển.

Sau Đạo An, các dịch giả sơ kỳ truyền dịch Hán tạng cũng lần lượt nối tiếp nhau phiên dịch một số bản kinh từ Tạp A-hàm, gọi chung là các bản đơn hành, hay đơn dịch. Như cuối đời Hán đến cuối đời Tấn, có Chi Diệu (Hậu Hán, dl. 185-) Chi Khiêm (Ngô, dl. 223-294), Pháp Hộ (dl. 294), Pháp Cự (dl. 290-306), Đàm Vô Lan (dl. 381-395), …

Samyutta-nikāya, bản dịch Việt có thể lý giải được một số điểm mơ hồ hay bất xác trong bản dịch Hán.

[28] *Xuất tam tạng ký tập*, quyển 1, T55 tr. 6a.

[29] Pháp Trang (Nhật bản), *A-tì-đạt-ma câu-xá luận kê cổ*, T64 tr. 446a25.

Đường, Tống về sau được kế tục bởi Huyền Trang (Đường, dl. 661), Nghĩa Tịnh (Đường, dl. 710), Thi Hộ (Tống, dl. 980), Pháp Hiền (Tống, dl. 1001), …[30]

Nguyên bản Phạn của bản Hán dịch Tạp A-hàm bởi Cầu-na-bạt-đà-la được nói, theo Trường Phòng, là do Pháp Hiển mang về. Trường Phòng cũng ghi chú rằng điều này chép theo *Tề Ngụy lục* của Đạo Huệ.[31] Đây là bản mục lục do Đạo Huệ biên tập dưới thời đại Nam Tề, sưu tập đề kinh của các bản dịch thực hiện khoảng cuối Đông Tấn đến đầu Nam Tề, dl. khoảng nửa đầu thế kỷ 5. Bản kinh lục này đã thất lạc nên khó khảo cứu tính chân thực của nó. Mặc dù *Pháp Hiển truyện*[32] cũng có chép rằng trong khi lưu trú tại đảo Sư tử, Tích-lan ngày nay, Pháp Hiển sưu tập được bộ Luật của Di-sa-tắc bộ, Trường A-hàm và Tạp A-hàm; nhưng sự kiện Cầu-na-bạt-đà-la căn cứ theo bản Phạn mà thực hiện Hán dịch thì không thấy nhắc đến trong *Xuất Tam tạng ký tập* của Tăng Hựu, và *Cao tăng truyện* của Huệ Hạo, vì vậy nhiều nhà nghiên cứu không lấy thế làm chắc.[33]

Cầu-na-bạt-đà-la (Gu abhadra, Hán dịch: Công Đức Hiền)[34], gốc Trung Ấn, thuộc dòng họ Bà-la-môn; thủa nhỏ học các luận thư, các ngành học thuật thiên văn, thuật toán, y phương, chú thuật, không thứ gì không bác lãm. Về sau, do tình cờ đọc *A-tì-đàm Tạp tâm luận*, bèn cảnh ngộ, quay trở lại sùng tín Phật pháp. Vì gia thế thuộc Ngoại đạo, nên Sư trốn nhà, lánh đi tầm thầy học đạo. Một thời gian sau đó, chuyển hướng học tập Đại thừa.

Dưới triều Lưu Tống, trong khoảng niên hiệu Nguyên gia 12 (dl. 435), do ngã đường ngang qua đảo Sư tử (Tích-lan), Sư đến đất Quảng châu. Thứ sử Quảng châu bấy giờ là Xa Lãng biểu tấu lên vua. Văn đế sai sứ

---

[30] Xem "Thư mục đối chiếu", Tạp A-hàm bản dịch Việt của Thích Đức Thắng, Tuệ Sỹ hiệu chính, Hương Tích phát hành.

[31] Phí Trường Phòng, *Lịch đại Tam bảo kỷ 10*, T49 tr. 91a24: 雜阿含經五十卷(於瓦官寺譯。法顯齎來。見道慧宋齊錄)

[32] *Cao tăng Pháp Hiển truyện*, T51 tr. 865c24.

[33] Ấn Thuận, *Tạp A-hàm kinh hội biên*, tập 1, tr. 3.

[34] Tiểu truyện chép bởi Huệ Hạo, *Cao tăng truyện 3*, T50 tr 344a5 tt.

đón Sư về Nam kinh, trú tại chùa Kỳ hoàn. Tại đây,[35] quy tụ các tăng sỹ người Hoa tinh thông nghĩa học cộng tác với Sư khởi sự phiên dịch Tạp A-hàm.

Ngoài Tạp A-hàm, Sư còn dịch nhiều kinh khác nữa; tổng cộng tất cả, theo mục lục của Tăng Hựu, gồm 17 bộ, 73 quyển; Sa-môn Bảo Vân, và đệ tử Bồ Đề, Pháp Dũng truyền ngữ.[36]

Về dịch văn của Cầu-na-bạt-đà-la, nói chung, được tán dương là "Truyền dịch tự cú tuy chất phác nhưng lý thì vi diệu uyên bác." Tuy đây là tán dương cho bản dịch kinh *Thắng-man* nhưng cũng có thể chỉ chung cho toàn bộ sự nghiệp phiên dịch của Sư. Tuy có lời tán dương như vậy, mặc dù trong mức độ khiêm tốn, bản Hán dịch Tạp A-hàm của Cầu-na-bạt-đà-la chứa đựng nhiều từ ngữ bất xác, nhiều đoạn văn mơ hồ. Nếu không đọc được những dẫn chứng và giải thích bởi *Du-già sư địa*, và những tham khảo Samutta-nikāya, đối chiếu theo đoạn mạch tương đương, thì những điểm bất xác, mơ hồ ấy khó mà thông suốt. Dù sao, nếu so với bản dịch kinh *Lăng-già* 4 quyển, thì văn dịch của Cầu-na-bạt-đà-la trong Tạp A-hàm sáng tỏ hơn nhiều. Những nhầm lẫn, hoặc do phát âm không chuẩn, hoặc không nắm vững ý nghĩa của từ Phạn hay không hiểu hết ý của đoạn văn; những nhầm lẫn sai sót này nếu được phát hiện, theo thiển kiến của người hiệu chú, trong bản dịch Việt sẽ có ghi ở chú thích, đây không cần thiết chỉ xuất.

Văn dịch Hán của Cầu-na-bạt-đà-la cũng được kể là một trong các lý do khiến các nhà nghiên cứu Phật học Trung quốc thời cổ không mấy trọng thị, cho là kinh điển thuộc bộ loại "Tiểu thừa thấp kém".[37] Nhiều vị nghiên cứu Phật học Việt Nam thời cận đại cũng do ảnh hưởng này mà ít lưu tâm học tập, nghiên cứu; hậu quả là một phần thiếu hiểu biết về căn bản giáo lý nguyên thủy, và do đó sở học Đại thừa trở thành lâu đài dựng trên bãi cát. Điều này đã được bổ túc bởi các bản dịch Nikāya

---

[35] *Lịch Tam bảo kỷ 10,* dẫn thượng, chép là dịch tại chùa Ngõa quan; bản Phạn do Pháp Hiển mang về.

[36] *Xuất tam tạng ký tập 2*, T55 tr. 12c17-13a5.

[37] Xem Hy-bá-nhĩ-liệt-khắc 希爾伯列克 (?), *Sử niệm nguyên thủy Phật pháp*; Nguyên Thủy Phật giáo hiệp hội trù bị hội, Đài loan 1990.

của Ht. Thích Minh Châu, trong đó đại bộ phận nội cung giáo nghĩa của các kinh được tìm thấy tương đương trong các bản Hán dịch. Bản dịch Việt, cùng với các chú thích đối chiếu, hy vọng góp thêm tài liệu nghiên cứu, để cho sự học Phật tiến đến nhận thức có cơ sở nguyên thủy, hay gần với nguyên thủy hơn. Đây là điều không thể thiếu, kể trên hai phương diện, nghiên cứu và tu tập. Các bản Việt dịch từ Hán, thuộc bộ loại A-hàm, cũng rất cần thiết để nghiên cứu Luận tạng của các bộ phái, vốn là nền văn hiến rất phong phú của Phật giáo, mà trong đó truyền thống Pāli chỉ được kể là một bộ phận nhỏ. Bởi vì do trường kỳ đối diện với các hệ tư tưởng tôn giáo, triết học phát triển trong truyền thống tư duy Ấn Độ, nhất là từ thế kỷ I dương lịch, các Luận sư Phật giáo luôn luôn tự thấy phận sự thiêng liêng là phá tà hiển chánh; điều này rất hạn chế trong truyền thống Pāli. Lịch sử Phật học chứng kiến sự quay trở về với Kinh tạng của Kinh lượng bộ, chỉ trích Hữu bộ quá chú trọng tranh biện, tất nhiên là gián tiếp bị tác động bởi các hệ tôn giáo triết học đồng thời, mà nhiều khi đi quá xa mục đích thuyết giáo của Phật. Trong Đại thừa cũng vậy, các nhà Trung luận hậu kỳ nỗ lực đưa các luận điểm Phật học trở về y cứ Kinh tạng nguyên thủy, để tránh nhận thức nhầm lẫn với các luận thuyết của Số luận, Thắng luận, v.v… Nếu không có nhận thức căn bản về giáo lý nguyên thủy được kết tập trong các A-hàm, điều này không dễ gì nắm bắt.

Do các công phu nghiên cứu cận đại và hiện đại, trong số đáng kể là phát hiện của Lữ Trừng về sự liên hệ kinh văn và giáo nghĩa giữa Tạp A-hàm với "Nhiếp sự phần" trong *Sư-già sư địa*, và gợi hứng từ phát kiến này, Ấn Thuận biên tập *Tạp A-hàm kinh hội biên*, hiện nay văn nghĩa Tạp A-hàm trở nên sáng tỏ. Đây cũng thuận duyên cho những vị cần có cơ sở giáo nghĩa nguyên thủy để tiến đến các giáo nghĩa phát triển hậu kỳ.

TOÁT YẾU NỘI DUNG CÁC TƯƠNG ƯNG

I. Tạp A-hàm và *Du-già sư địa* Nhiếp sự phần

Kể từ khi Lữ Trừng phát biểu về sự liên hệ giữa Tạp A-hàm và *Du-già*

sư địa luận Nhiếp sự phần[38], và gợi hứng từ đó, Ấn Thuận biên tập đối chiếu rất công phu tác phẩm *Tạp A-hàm kinh hội biên*; tác phẩm này trở thành cơ sở cho những nghiên cứu về Tạp A-hàm trong Hán tạng.

Luận *Du-già sư địa*, bản Hán dịch của ngài Huyền Trang, gồm 100 quyển, được chia làm năm phần: Bản địa phần, Nhiếp quyết trạch phần, Nhiếp thích phần, Nhiếp dị môn phần, và Nhiếp sự phần.

Trong đó, Nhiếp sự phần (skt. *vastu-saṃgrahaṇi*) gồm từ quyển 85-100. Nội dung tổng quát bao gồm ba thể loại Thánh điển (*vastu*): Tố-đát-lãm sự hay Khế kinh sự (skt. *sūtra-vastu*), Tỳ-nại-da sự (skt. *vinaya-vastu*), và Ma-đát-lí-ca sự (skt. *mātṛikā-vastu*).

Khế kinh sự, về thể loại, có 24 bộ phận Khế kinh: Biệt giải thoát khế kinh (*prātimokṣa-sūtra*), tức giới bản tỳ-kheo và tỳ-kheo-ni; Sự khế kinh (*vastu-sūtra*), chỉ tập hợp bốn A-hàm; Thanh văn tương ưng khế kinh, chỉ các kinh điển chứa đựng giáo nghĩa Thanh văn thừa; Đại thừa tương ưng khế khinh, các kinh chứa đựng giáo nghĩa Đại thừa; các thể loại còn lại được phân loại theo nội dung hoặc hình thức, thuyết liễu nghĩa (*nītartha-sūtrānta*) hay chưa liễu nghĩa (*neyārtha-sūtrānta*), thuyết tóm lược hay chi tiết, thuyết sâu hay cạn, v.v…

Sự (*vastu*) ở đây được nêu rõ gồm 9 sự,[39] tức 9 thể tài giáo nghĩa: năm uẩn, 12 xứ, 12 chi duyên khởi, 4 thực, 4 Thánh đế, vô lượng giới, những điều sở thuyết bởi Phật và Thánh đệ tử, 4 niệm trụ, và 8 chúng. Chín thể tài này được Nhiếp sự phần phân loại thành 4 khoa mục:

1. *Hành trạch nhiếp*: quyển 85-88, tương đương Tạp A-hàm, tụng I. Năm uẩn, bao gồm các tương ưng, 1. Năm uẩn, 2. La-đà, 3. Kiến; bản Hán các quyển, 1, 10, 3, 2, 5, 6, 7, theo thứ tự các tương ưng đã được chỉnh lý.[40]

2. *Xứ trạch nhiếp*: quyển 88-92, tương đương Tạp A-hàm tụng II. Sáu xứ, bao gồm các tương ưng, 4. Sáu xứ; bản Hán các quyển 8, 9, 11,

---

[38] Lữ Trừng, *Tạp A-hàm san định ký*, Chi-na nội học viện, 1923.

[39] Xem đoạn trên, "Lịch sử truyền dịch".

[40] Xem bảng "Mục lục chỉnh lý", Tạp A-hàm bản dịch Việt của Thích Đức Thắng, Tuệ Sỹ hiệu chính.

13, 43.

3. *Duyên khởi – thực – đế - giới – trạch nhiếp*: tương đương Tạp A-hàm, tụng III. Nhân duyên, gồm các tương ưng, 5. Nhân duyên, 6. Tứ đế, 7. giới, 8. Thọ; bản Hán, các quyển 12, 14-17; và tụng IV. Đệ tử sở thuyết, gồm các tương ưng, 9. Xá-lợi-phất, 10. Mục-kiền-liên, 11. A-na-luật, 12. Đại Ca-chiên-diên, 13.A-nan, 14. Chất-đa; bản Hán, các quyển 19-21.

4. *Bồ-đề phần pháp trạch nhiếp*: quyển 97-98, tương đương Tạp A-hàm, tụng V. Đạo phẩm, tụng VI. Bát chúng, gồm các tương ưng 15. Niệm xứ đến tương ưng 30. Bất hoại tịnh, bản Hán các quyển 24, 26-30.

Như vậy, Nhiếp sự phần của *Du-già sư địa* được thấy rõ là bản giải thích các giáo nghĩa cốt yếu như được kết tập trong Tạp A-hàm. Nhờ những giải thích này mà những từ hay những đoạn mơ hồ, bất xác trong bản Hán dịch Tạp A-hàm được hiểu rõ hơn. Thí dụ, từ "chánh vô gián đẳng" hay "vô gián đẳng" xuất hiện thường xuyên trong Tạp A-hàm, mà ý nghĩa của từ này không được rõ ràng theo ngữ cảnh. Trong kinh số 23, Hán dịch nói: *đoạn ái dục, chuyển khứ chư kết, chánh vô gián đẳng, cứu cánh khổ biên* 斷愛欲轉去諸結正無間等究竟苦邊. Trong đoạn hán dịch này, từ "chánh vô gián đẳng" muốn chỉ cho ý nghĩa gì? Giải thích đoạn kinh này, Nhiếp sự phần[41] nói: *chánh mạn hiện quán cố, cập nhất thiết khổ bản tham ái tùy miên vĩnh bạt trừ cố, danh dĩ tác khổ biên* 止慢現觀故。及一切苦本貪愛隨眠永拔除故。名已作苦邊。"Do bởi chân chánh hiện quán mạn, và do bởi vĩnh viễn sở sạch gốc rễ của hết thảy khổ là tham ái ùy miên, do bởi đó được nói là đoạn tận khổ." Đoạn văn của Nhiếp sự phần hoàn toàn phù hợp với nguyên văn Pāli (M.i.12): *acchecchi ta ha , vivattayi sa yojana , sammā mānābhisamayā antamakāsi dukkhassā*, cắt đứt ái, hủy diệt kết sử, chân chánh hiện quán mạn, đoạn tận khổ biên.[42]

Nói một cách trung thực, thật khó mà tìm thấy những ngữ âm liên hệ với từ *abhisamaya* để có thể dịch là "vô gián đẳng", thay vì hiểu là hiện

[41] *Du-già 85*, tr. 778a10.

[42] Xem bản dịch Việt, kinh số 23, chú thích 30.

quán hay hiện chứng.

Giải thích các kinh số 1 đến 10, tập họp thành phẩm thứ nhất trong "Tương ưng năm uẩn", Nhiếp sự phần tóm tắt các điểm chính của giáo nghĩa được thuyết trong thành bài tụng:

界說前行觀察果　　愚相無常等定界
二種漸次應當知　　非斷非常及染淨

Giới, thuyết, tiền hành, quán sát, quả,
Ngu tướng, vô thường đẳng định, giới,
Nhị chủng tiệm thứ ưng đương tri,
Phi đoạn phi thường cập nhiễm tịnh.

Trong các kinh này, đức Phật chỉ dạy các tỳ kheo quán sát năm uẩn để đoạn trừ tham ái, đạt đến giải thoát. Năm uẩn được quán sát để có tri kiến như thật. Sự quán sát y trên bốn hành tướng của khổ đế, theo truyền thống Hữu bộ: vô thường, khổ, không, vô ngã.

Nhiếp sự phần trước tiên nêu lên "*giới*". Giới (*dhātu*) ở đây được hiểu là bản tính cố hữu, tức tri kiến trở thành bản tính do bởi ảnh hưởng tà giải thoát. Những tà kiến này tác thành bốn loại chúng sanh, là đối tượng mà Phật giáo hóa. Để đối trị tà chấp thường kiến, và đoạn kiến, Phật dạy quán sát vô thường tính của các hành. Đối trị hạng tà kiến chấp hiện pháp niết-bàn, Phật dạy quán sát khổ, "cái gì vô thường, cái đó tất yếu là khổ". Đối trị tà chấp tát-ca-da kiến (skt. *satkāyadṛṣṭi*), đức Phật dạy quán sát vô ngã.

Điểm thứ hai được nêu trong bài tụng là "thuyết." Đó là pháp và luật được Phật thuyết một cách thiện xảo nhất định dẫn đến giải thoát cứu cánh được chứng nghiệm bởi nội tâm. Phương tiện được Phật thuyết, là tu vô thường tưởng; y vô thường tu khổ tưởng; y khổ tu không; y không tu vô ngã tưởng. Nhân đó, chứng nhập Thánh đế hiện quán, đạt được chánh kiến, cho đến cuối cùng chứng đắc giải thoát cứu cánh.

Tiếp theo là "tiền hành". Giải thoát được dẫn đầu bởi hai pháp: kiến tiền hành và đạo quả tiền hành.

Tiếp theo là "quán sát"; bằng tám đề mục quán sát để đạt đến giải thoát: trong các hành, quán sát vị ngọt của ái, tai họa, và sự xuất ly, cùng với văn, tư, tư trạch lực, kiến đạo và tu đạo quán sát.

Điểm thứ tư, "quả", do đoạn phiền nào và diệt khổ, có hai: quả đạt được do kiến sở đoạn, và quả đạt được do tu sở đoạn.

Thứ năm, ngu tướng; có hai đặc điểm hay dấu hiệu để nhận biết người ngu: không như thật biết điều đáng mong cầu; và ngược lại, phát sinh mong cầu điều không đáng mong cầu.

Thứ sáu, "quyết định" vô thường, khổ, không, vô ngã. Tức tính tất yếu của các hành.

Thứ bảy, "giới", tức năm ly hệ giới: đoạn giới, vô dục giới, diệt giới, hữu dư y niết-bàn giới, vô dư y niết-bàn giới.

Thứ tám, hai "tiệm thứ": 1. Trí tiệm thứ, nhận thức phát sinh theo tiệm thứ, do nhận thức vô thường mà biết khổ, do nhận thức khổ mà biết không, do nhận thức không mà biết vô ngã. 2. Trí quả tiệm thứ: bằng yểm nghịch tưởng mà đối trị các phiền não hiện hành; do tu tập yểm nghịch tưởng mà có ly dục; do ly dục mà giải thoát; do giải thoát phiền não tạp nhiễm mà cũng giải thoát tất cả khổ tạp nhiễm, đây gọi là biến giải thoát.

Thứ chín, "phi đoạn phi thường": các hành vô thường, đã sinh mà không đình trú, tương lai tất yếu diệt. Do bốn duyên mà các hành tiếp nối lưu chuyển: nhân duyên, đẳng vô gián duyên, sở duyên duyên và tăng thượng duyên. Tổng quát, hai điều kiện chi phối: nhân và duyên.

Thứ mười, quán sát "tạp nhiễm": bằng ba yếu tố và hai đức tính mà quán sát hết thảy sự tạp nhiễm và thanh tịnh. Ba yếu tố: bằng quán sát vị ngọt của ái mà quán sát nhân duyên của tạp nhiễm; bằng quán sát sự tai hại mà quán sát nhân duyên thanh tịnh trong các hành; và bằng quán sát sự xuất ly mà quán sát thanh tịnh trong các hành. Hai đặc tính: 1. Như sở hữu tính (skt. *yathāvad-bhāvikatā*), những gì được thấy là như thực trong các hành, ở đây là vị ngọt, tai họa và sự xuất ly trong các hành; 2. Tận sở hữu tính (skt. *yāvad-bhāvikatā*), tất cả những gì tồn tại, như là tồn tại các hành, thảy đều có vị ngọt, có tai họa, và có sự xuất ly.

Như vậy, Nhiếp sự phần giải thích sự tu tập quán sát năm uẩn mà đức Phật đã dạy một cách ngắn gọn trong các kinh, phân tích trong mười đề mục. Nhờ vậy, giáo nghĩa được hiểu rõ hơn, và do đó, sự tu tập được hướng dẫn cụ thể hơn.

II. Toát yếu nội dung

Căn cứ theo Tựa *Trường A-hàm* của Tăng Triệu, Lữ Trừng san định phẩm mục Tạp A-hàm thành bốn phần mười tụng. Ấn Thuận, *Tạp A-hàm kinh hội biên*, không chia thành các phần, mà chỉ san định thành bảy tụng, 51 tương ưng. Bản Việt khoa mục thành tám tụng, 47 tương ưng.[43]

Tụng I. Năm uẩn

Gồm ba tương ưng. Trong đó, 2 tương ưng La-đà và Kiến được Ấn Thuận đặt vào tụng vi. "Đệ tử sở thuyết."

1. ***Tương ưng năm uẩn***, 112 kinh, chủ yếu y trên ba đặc tính vô thường, khổ, vô ngã – sau đó thêm đặc tính không – mà quán sát năm uẩn. Do như thật quán sát mà đạt được chánh kiến, chánh tư duy, sanh tâm yểm ly, và cuối cùng đạt được tâm giải thoát. Phương pháp quán sát là sự thiện xảo trong bảy đề mục (thất xứ thiện, Pāli: *sattathānakusala*) và ba phương diện (*tam quán nghĩa*, Pāli: *tividhūpaparikkhī*): như thật biết năm uẩn, biết sự tập khởi của chúng, biết sự diện tận và con đường dẫn đến sự diệt tận; đồng thời quán sát năm uẩn theo ba phương diện: vị ngọt, sự tai hại và sự xuất ly đối với năm uẩn. Do quán sát như thật năm uẩn như vậy mà dần dần đạt đến Thánh đế hiện quán. Do hiện quán Thánh đế mà chứng đắc Tu-đà-hoàn, cho đến A-la-hán.

2. ***Tương ưng La-đà***. Trong *Hội biên*, Ấn Thuận đặt tương ưng này vào tụng vii: "Như lai sở thuyết". La-đà lúc bấy giờ là thị giả của Phật, trong thời gian Phật trú trong núi Ma-câu-la. Tôn giả hỏi riêng Phật về ý nghĩa hữu lậu, và đoạn khổ; được Phật giảng giải duyên khởi năm chi bắt đầu từ ái; và ý nghĩa biến tri để đoạn khổ. Phần lớn các kinh trong tương ưng này được Phật thuyết do sự tiếp xúc giữa La-đà và nhiều nhóm ngoại đạo. Sau mỗi thảo luận, La-đà về trình lại với Phật, để cầu ấn chứng những điều đã phát biểu. Các đề tài thảo luận liên hệ đến mục

---

[43] Sđd. Xem "Mục lục đối chiếu" I & II.

đích các Thánh đệ tử theo Phật xuất gia. Nội dung các phát biểu của La-đà đều nhắm đến quán sát như thật năm thủ uẩn. Phật chỉ dẫn La-đà tu tập quán sát năm thủ uẩn để diệt tận ái dục, chuyển y chúng sanh tánh, thoát khỏi lệ thuộc Ma.

Ba kinh cuối của tương ưng này, kinh số 132-134, Phật giảng chung cho các tỳ-kheo.

3. ***Tương ưng kiến***. Ấn Thuận đặt vào tụng vii: "Như lai sở thuyết." Vô minh (Pāli: *avijjā*) và hữu ái (*bhavataṇhā*), mà biên tế tối sơ không thể biết, là hai động cơ chính của lưu chuyển sanh tử. Hai yếu tố này tồn tại do bởi tồn tại ngã. Ngã chấp khởi lên từ sáu xứ: không như thật biết 1. Sắc, 2. Thọ, 3. Tưởng; 4. Từ những gì được thấy, nghe, giác tri, nhận thức, sở cầu, sở đắc, truy ức; 5. Chấp thế gian thường hằng, không biến dịch; 6. Mong rằng ta đã không tồn tại, đang không tồn tại hay sẽ không tồn tại.[44]

Do y sáu xứ này mà khởi các dị thuyết; như các thuyết của Lục Sư, và các thuyết khác như 62 kiến chấp, được nói chi tiết trong *Trường A-hàm*.

Các bồ đề phần, như bốn niệm trụ, bốn chánh đoạn, năm căn, lực, v.v., đươc tu tập thảy đều y trên năm uẩn làm đối tượng quán sát.

Tụng II. Sáu xứ

Tụng II, chỉ có một tương ưng: tương ưng sáu xứ, có 152 kinh bao gồm các kinh *Đại chánh* 188-225 (quyển 8-9), kinh 273-282 (quyển 11), 304-342 (quyển 13), kinh 1164-1177 (quyển 43). Tương đương Pāli, *Samyutta Nikāya v. Salāyatanavaggo*.

Quán sát sáu nội xứ là vô thường, khổ, không, phi ngã, phát sanh chánh kiến, chánh tư duy, khiến tâm yểm ly, do yểm ly mà ly hỷ tham, tâm giải thoát.

---

[44] Xem *Đại Tỳ-bà-sa* 138, tr. 713b02.

Mắt và sắc là hai pháp. Duyên mắt và sắc, nhãn thức phát sanh. Tập hợp ba này là xúc. Từ xúc, phát sanh thọ, tưởng, tư. Như vậy, xuất hiện năm uẩn, là khối lớn thuần khổ.

Từ xúc phát sanh thọ; duyên thọ phát sinh ái, cho đến già-chết; đó là duyên khởi bảy chi.

Mắt được ví như biển lớn. Sắc được ví như sóng cả. Chúng sanh bị nhận chìm trong đó.

Thánh đệ tử đa văn quán sát và biết như thật về mắt, tập khởi của mắt, sự diệt tận của mắt, con đường dẫn đến diệt tận; biết như thật vị ngọt của mắt, sự tai hại và sự xuất ly nơi mắt.

Nói thế gian, chính là nói về sáu xứ.

Khổ và lạc không tự tạo, không do kẻ khác tạo, mà do nhân duyên hòa hiệp. Nhân duyên đó là duyên mắt và sắc, nhãn thức phát sanh; ba sự hòa hiệp xúc phát sanh thọ. Thọ có khổ, lạc và phi khổ phi lạc.

Do phòng hộ căn môn tức sáu nội xứ mà tu tập bốn niệm trụ, và các bồ đề phần, cho đến bảy giác chi, Thánh đạo tám chi.

Liên hệ sáu xứ, y trên sáu xứ, có sáu ngoại xứ, sáu thức thân (*cha viññāṇakāyā*), sáu xúc thân (*cha phassakāyā*), sáu thọ thân (*cha vedanākāyā*), sáu tưởng thân (*cha saññākāyā*), sáu tư thân (*cha sañcetanākāyā*), sáu ái thân (*cha taṇjākāyā*), 18 cận hành (*upavicāra*) gồm sáu hỷ (*cha somanassa-upavicārā*), sáu ưu (*cha domanassa-upavicārā*) và sáu xả (*cha upekkhā-upavicārā*).

Cũng y trên sáu xứ mà có sáu hằng trụ (*cha satatavihārā*), an trụ xả với chánh niệm, chánh tri.

Nhị Thập Ức Nhĩ do y sáu xứ mà tu tập không hoãn không cấp như người lên giây đàn không căng, không chùng. Do phòng hộ sáu xứ mà Phú-lâu-na kham nhẫn trước sự thô bạo của dân chúng khi hành đạo ở phương tây.

Tỳ kheo phòng hộ sáu xứ như con rùa thu thúc sáu chi để tự vệ. An trụ thân niệm xứ để kiểm soát sáu căn, như người buộc sáu con vật (chó, chim, rắn độc, dã can, cá sấu và khỉ) vào một cọc trụ.

Sáu nội và ngoại xứ như hai bờ sông mà lòng sông là Dục ái, Sắc ái và Vô sắc ái; trong đó đầy tràn tro nóng là ba bất thiện tầm: dục, nhuế và hại. Vượt cả hai bờ sông để đi đến nơi an toàn là giải thoát.

Tụng III. Nhân duyên.

Gồm bốn tương ưng: 5. Tương ưng nhân duyên, 6. Tương ưng đế, 7. Tương ưng giới, 8. Tương ưng thọ.

5. ***Tương ưng nhân duyên***, nói về duyên khởi, mà phần nhiều nói về duyên khởi năm chi, kể từ ái. Do quán vô thường, quán trụ, sanh, diệt, quán vô dục, quán tịch diệt, quán xả, không sanh luyến tiếc, tâm không hệ lụy, ái diệt; ái diệt thì thủ diệt, cho đến khổ diệt.

Một số kinh nói về duyên khởi bảy chi, bắt đầu từ xúc.

Một số kinh nói đến 9 hoặc 10 chi, bắt đầu từ thức duyên danh sắc, hoặc danh sắc duyên thức. Ba pháp hỗ tương y trì như ba cọng lau tựa nhau mà đứng.

Duyên khởi hoàn chỉnh gồm 12 chi, kể từ vô minh. Pháp duyên khởi được định nghĩa là "cái này có, cái kia có", tức duyên vô minh có hành, cho đến ưu, bi, khổ, não. Pháp duyên khởi được tuyên bố là "Dù các Như lai có xuất hiện hay không xuất hiện, pháp giới này (pháp duyên khởi) vẫn thường trú. Đó là pháp trụ, pháp vị. "

Trong tương ưng này cũng gồm một số kinh nói về bốn loại thức ăn (bản Việt, kinh số 343-44, và 370-377), mà Lữ Trừng khoa mục thành Tụng iv. Thực. Các kinh này đều được Ấn Thuận đặt trong Tương ưng Nhân duyên.

Nhân, tập, sanh, duyên[45] của bốn loại thức ăn này trực tiếp từ ái, lần lên cho đến thức.

---

[45] Pāli: *kiṃnidāno kiṃsamudayo kiṃjātiko kiṃpabhavo*, cái gì làm duyên do, cái làm tập khởi, cái gì làm phát sanh, cái gì làm chuyển hiện? Trong truyền thống Hữu bộ, nhân-tập-sanh-duyên, hay nhân-tập-hữu-duyên (skt. *hetu-samudaya-prabhava-pratyaya*) là bốn hành tướng của tập đế.

6. ***Tương ưng đế***, tập hợp các kinh liên hệ đến bốn Thánh đế; bài pháp đầu tiên được Phật thuyết trong vườn nai. Do hiện quán Thánh đế mà đoạn trừ ba kết, chứng đắc Tu-đà-hoàn.

Những pháp mà Phật giác ngộ nhiều như lá cây trong rừng; những gì được Phật thuyết chỉ ít như lá trong nắm tay. Phật chỉ nói những gì thiết thực để các đệ tử tu tập, hướng thẳng đến Niết-bàn. Tức những điều cần tu tập để có thể hiện quán Thánh đế.

Những đề tài luận nghị như thế gian thường hay vô thường, v.v., và nhiều đề tài khác nữa, chúng không dẫn đến Niết-bàn, vì vậy hãy nên học và tu tập để hiện quán Thánh đế.

Một nghìn mặt trời thành một tiểu thiên thế giới. Có nhiểu tiểu thiên như vậy. Giữa hai tiểu thiên có một khoảng không gian cực kỳ tối tăm cho dù có đến một nghìn mặt trời cùng lúc cũng không rọi sáng nơi đó được. Sự không thấy biết bốn Thánh đế còn tối tăm đáng sợ hơn thế.

Như người lên nhà nhiều tầng cần theo thứ tự đi lên; cũng vậy hiện quán Thánh đế theo tiệm thứ: khổ, tập, diệt, đạo.

Một hòn đất bằng hạt cải trong lòng tay đức Phật thì quá ít so với tất cả đất trong núi Tuyết; cũng vậy, số lượng chúng sanh thấy biết bốn Thánh đế cũng ít như vậy so với những hạng chưa biết.

7. ***Tương ưng giới***, giới (*dhātu*) là yếu tố tác thành một pháp. Số lượng pháp vô tận nên giới cũng vô tận. Những yếu tố tương thích tập hợp thành một chủng loại, như vàng tụ lại trong mõ vàng, than trong mõ than. Chúng sanh được phân loại theo giới. Thiện tụ với thiện; tâm cao tụ với tâm cao; hẹp tụ với hẹp.

Chúng đệ tử Phật cũng vậy. Những vị có xu hướng trí tuệ thì thân cận với Xá-lợi-phất; có xu hướng trì luật thì thân cận Ưu-ba-li; xu hướng biện tài, thuyết pháp thì thân cận A-na-luật.

Trong các pháp, những yếu tố để nhìn, tụ thành nhãn giới; để được nhìn, tụ thành sắc giới. Cho đến ý thức giới và pháp giới. Hết thảy pháp được bao gồm trong 18 giới.

Có bảy loại giới: quang giới (ánh sáng), tịnh giới, không vô biên giới,

vô sở hữu xứ giới, phi tưởng phi phi tưởng xứ giới, tưởng thọ diệt giới (*sattimā dhātuyo - ābhādhātu, subhadhātu, ākāsānañcāyatanadhātu, viññā añcāya-tanadhātu, ākiñcaññāyatanadhātu, nevasaññānāsaññāyatanadhātu, saññāvedayita-nirodhadhātu*). Đó là những yếu tố nhận thức được do thiền và định.

Có ba giới: Dục, Sắc và Vô sắc. Những giới này hình thành thế giới; hình thành do thủ (*upādāna*), do nghiệp được tích lũy.

Có sáu giới: đất, nước, lửa, gió, hư không và thức. Những giới này tác thành sinh mạng của hữu tình.

8. ***Tương ưng thọ***, Lữ Trừng không san định thành một tương ưng riêng.

Ba thọ là khổ, lạc, và không khổ không lạc. Thấy biết rõ về nhân, tập, sanh, duyên của chúng, thì không còn kết sử ngã, ngã sở, ngã mạn.

Phàm phu chịu khổ thọ cả nơi thân và tâm. Thánh đệ tử do thân xúc mà phát sanh khổ thọ, nhưng nơi tâm không sanh khổ thọ.

Như quán trọ là nơi tá túc đủ hạng người, từ cực sang đến cực hèn; cũng vậy, thân là nơi tụ tập đủ các loại cảm thọ.

Có ba nhân duyên sanh thọ: dục, cho cảm thọ trong Dục giới; tầm (tầm-tứ, pāli: *vitakka-vicāra*) cho Sắc giới; và xúc cho Vô sắc giới. Khi xúc lắng xuống, tịch tĩnh, bấy giờ vượt qua Hữu đỉnh.

Cảm thọ của chúng sanh cũng phát sanh do nhân duyên mười tà: từ tà kiến cho đến tà định, tà giải thoát và tà trí.

Tụng IV. Đệ tử sở thuyết.

Thuộc tụng vii trong *Tạp A-hàm hội biên*. Tập hợp các kinh được thuyết, được thảo luận giữa các đệ tử. Nội dung bao gồm nhiều vấn đề khác nhau, từ mục đích xuất gia, uẩn, xứ, giới, duyên khởi, cho đến Niết-bàn.

Trong Pāli, không có khoa mục riêng biệt này. Các kinh do các Thánh đệ tử thuyết, như Xá-lợi-phất, Mục-kiền-liên, A-na-luật, v.v., được kết

tập tản mạn trong các Vagga mà nội dung có liên hệ.

9. ***Tương ưng Xá-lợi-phất***, tập hợp các kinh được thuyết bởi Xá-lợi-phất, với ngoại đạo Diêm-phù-xa (*Jambukhādaka-paribbājaka*), về những gì khó hành trong Thánh pháp, mục đích xuất gia, nghĩa A-la-hán, nghĩa vô minh, hữu thân (*sakkāya*), khổ, bộc lưu, ách (*ogha*), và nhiêu giáo nghĩa khác nữa.

Giảng cho các tỳ kheo về trường hợp đạt được vô lượng tam-muội (*santa cetovimutti*: tịch tĩnh tâm giải thoát), mà không diệt được hữu thân kiến (*sakkāyanirodha*); về tỳ kheo a-lan-nhã mà còn khởi ái dục nơi tịnh tướng như người chèo thuyền ngược dòng; và nhiều đề tài khác nữa, như phá giới, tranh chấp, cử tội, ... Chỉ điểm thiếu sót của Đề-bà-đạt-đa khi thuyết pháp; trả lời nữ ngoại đạo Tịnh Khẩu (Suvikhukha) về sinh hoạt chánh mạng và tà mạng.

10. ***Tương ưng Mục-kiền-liên***, tập hợp các kinh Mục-kiền-liên giảng cho các tỳ-kheo; pháp thoại với Xá-lợi-phất, A-nan; với Thiên đế Thích và chư thiên; phát biểu những điều được thấy về các chúng sanh hiện thọ quả báo, mà nhiều tỳ kheo không thấy được nên không tin cho là phạm tội đại vọng ngữ. Phật xác nhận những gì Mục-kiền-liên thấy là chân thật.

11. ***Tương ưng A-na-luật***, trao đổi kinh nghiệm tu tập về bốn niệm trụ giữa A-na-luật với Đại Mục-kiên-liên, Xá-lợi-phất và A-nan.

12. ***Tương ưng Đại Ca-chiên-diên***, về nguyên nhân xung đột xã hội; giá trị đạo đức và tuổi tác; về sự bình đẳng giữa các đẳng cấp xã hội; về tu tập biến xứ định (*kasi a-samāpatti*); về tu tập sáu tùy niệm: niệm Phật, niệm Pháp, niệm Tăng, niệm giới, niệm thí và niệm thiên; về sáu nội xứ là dòng nước cuốn ô nhiễm và ba hòa hiệp xúc là nguồn ô nhiễm; về ái tận giải thoát (*ta hākkhayavimutti*); về bốn bất hoại tín.

13. ***Tương ưng A-nan***, giảng cho các tỳ kheo và tỳ-kheo-ni về vô tướng tâm tam-muội (*animittā samādhi*); về tu tập chỉ và quán (*samatha-vipassanā*) liên hệ bốn chi; ý nghĩa dục (*chanda*) và ái dục (*ta hā-chanda*). Đối với chủ trương diệt nghiệp bằng khổ hành của Ni-kiền tử, A-nan nói về ba sự diệt tận thanh tịnh (*tisso nijjarā visuddhiyo*): an trụ ba-la-đề-mộc-xoa, chứng và trú bốn thiền; như thật biết bốn Thánh đế. Giảng cho một tỳ kheo ni có tâm ái dục về sự đoạn tận thức ăn (*āhāra*), đoạn tận ái dục, đoạn tận kiêu mạn, vốn là những sở y tác thành thân này. Giảng cho các niên thiếu về bốn thanh tịnh cần chi (*pārisuddhipadhāniya ga*): giới thanh tịnh, tâm thanh tịnh, kiến thanh tịnh và giải thoát thanh tịnh.

14. ***Tương ưng Chất-đa-la***. Chất-đa-la là một cư sĩ, chứng đắc A-na-hàm, được Phật khen là thuyết pháp đệ nhất trong số các đệ tử tại gia. Tương ưng này tập hợp những thảo luận giáo lý giữa ông và các tỳ kheo, giải thích những điều Phật dạy, như vô lượng tâm, vô lượng tướng, vô sở hữu, ba tam-muội, v.v., cho đến, thứ tự nhập và xuất diệt tận định. Sau khi chết, ông tái sinh lên Tịnh cư thiên, trong tầng Vô phiền thiên.

Tụng V. Đạo phẩm

Tụng có 10 Tương ưng gồm các kinh liên hệ đến Bồ đề phần, hay đạo phẩm (Pāli: *bodhipakkhiyā dhammā*) như Niệm xứ, Căn, Lực, Giác chi, v.v...

15. ***Tương ưng niệm xứ***, tập hợp các kinh Phật dạy tu tập bốn niệm trụ và kết quả đạt được do tu tập.

16. ***Tương ưng căn***. Ba vô lậu căn: vị trị đương tri căn, dĩ tri căn, cụ tri căn (Pāli: *tī 'indriyāni: anaññātāñnassāmītindriya , aññindriyauï, aññātā-vindriya*). Hán dịch ở đây là căn vị tri đương tri, căn tri, căn vô tri.

Có năm căn: tín, tấn, niệm định và huệ.

17. ***Tương ưng lực***. Có hai lực: tư trạch lực (*pa isa khānabala*) và tu tập lực (*bhāvanā-sa khānabala*).

Có ba lực: tín, tinh tấn và huệ.

Có bốn lực: tín, tinh tấn, niệm và huệ. Hoặc: giác tức tư trạch, tinh tấn, vô tội (*anavajjabala*) tức ba nghiệp thanh tịnh, và nhiếp lực (*sa gahabala*) tức bốn nhiếp sự.

Có năm lực: tín, tinh tấn, niệm, định và huệ.

Có bảy lực: tín, tinh tấn, tàm, quý, niệm, định và huệ.

Tỳ-kheo lậu tận có tám lực.

Có chín lực: tín, tinh tấn, tàm, quý, niệm, định, huệ, tư trạch và tu tập.

Có mười lực của Như Lai, mà A-la-hán không có.

18. ***Tương ưng giác chi***. Bảy giác chi (*bojjhā ga*): niệm, trạch pháp, tinh tấn, khinh an, hỷ, định, xả. Nếu không như lý tác ý, bảy giác chi không khởi do bởi năm chướng cái lan rộng. Năm chướng cái (*pañca nīvara āni*) khiến thối thất bảy giác chi.

Bảy giác chi cần được tu tập theo thời: khi tâm yếu ớt, hay khi tâm quá hăng. Bảy giác chi cần được phát triển với bảy loại thức ăn tương ứng.

Cũng như khi có Chuyển luân vương xuất hiện thì bảy báu cũng xuất hiện. Cũng vậy, khi có Phật xuất thế, thì thế gian mới có bảy giác chi.

19. ***Tương ưng Thánh đạo***. Thánh đạo tám chi. Như trước khi mặt trời xuất hiện có ánh sàng bình minh làm tiền tướng; cũng vậy, chánh kiến là tiền tướng của cứu cánh biên tế khổ. Do chánh kiến dẫn sanh chánh tư duy, cho đến chánh định, chánh giải thoát, và giải thoát tri kiến.

Trái lại, vô minh là tiền tướng của các pháp ác bất thiện; từ đó sanh vô tàm, vô quý, rồi dẫn đến tà kiến, cho đến tà định.

20. ***Tương ưng An-na-ban-na***. An-na-ban-na là hơi thở vào và ra (*ānapāna*). Để tu tập, cần chuẩn bị năm điều: 1. an trụ luật nghi (phòng

hộ) bằng ba-la-đề-mộc-xoa; 2. ít mong cầu, ít bận rộn; 3. tiết độ ăn uống; 4. tinh cần tư duy đầu hôm, cuối đêm; 5. viễn ly nơi náo nhiệt.

Một số tỳ-kheo tu quán bất tịnh sai lầm, khiến ghê tởm thân xác, dẫn đến chỗ tuyệt vọng, tự sát. Phật dạy thay thế bằng tu tập niệm hơi thở.

Bốn niệm trụ và bảy giác chi được tu tập đầy đủ nhờ tu tập niệm hơi thở.

21. ***Tương ưng học***. Ba học: 1. tăng thượng giới, an trụ ba-la-đề-mộc-xoa; 2. tăng thượng tâm, chứng và trú bốn thiền; 3. tăng thượng huệ, biết như thật bốn Thánh đế. Tu tăng thượng giới có thể không thiên trọng định và huệ; tu tăng thượng định có thể không thiện trong huệ nhưng cần có giới. Tu tăng thượng huệ cần có cả giới và định.

22. ***Tương ưng bất hoại tịnh***. Cũng gọi là bất hoại tín, bất động tín, hay trừng tịnh (*aveccapasāda*). Thành tựu bốn bất hoại tịnh: tin Phật, tin Pháp, tin Tăng, tin Thánh giới, nếu sinh giữa loài người sẽ không nghèo khốn, sinh lên chư thiên thì uy lực cũng hơn hẳn các chư thiên khác. Thành tựu bất hoại tịnh thì thoát khỏi các đường dữ địa, ngục, ngạ quỷ, súc sanh.

Bốn bất hoại tịnh là bốn loại thức ăn cho an lạc.

Bốn bất hoại tịnh cũng gọi là bốn Dự lưu chi, tức bốn chi phần của vị Tu-đà-hoàn.

Cũng có bốn chi phần khác của Dự lưu: thân cận thiện sĩ, thính văn chánh pháp, như lý tác ý, pháp tùy pháp hành.

Các đệ tử thành tựu bốn bất hoại tịnh đều được đức Phật ký thuyết là chứng đắc Tu-đà-hoàn.

San định bởi *Tạp A-hàm kinh hội biên*, Tương ưng bất hoại tịnh, và các tương ưng tiếp theo, thuộc Tụng vii. Như Lai sở thuyết. (xem bảng Mục lục chỉnh lý)

23. ***Tương ưng thiên***. Thời phần khác nhau và tương đối giữa các cõi

trời: Đâu-suất, Hóa lạc, Tha hóa tự tại. Tịch tĩnh thắng diệu, giải thoát, nơi bốn cấp thiền. Tịnh cư thiên. Chư thiên và các hiện tượng thiên nhiên.

Trong khoa mục của *Hội biên*, Tương ưng thiên thuộc Tụng vii. Như Lai sở thuyết.

24. ***Tương ưng tu chứng***. Về sự tu tập, điều phục, của bốn chúng đệ tử. Ưu-bà-tắc như con trong một gia đình: con kém cha, bằng cha và hơn cha. Sự quan trọng trong tu tập: bốn chánh đoạn (chánh cần), và không phóng dật. Bậc vô học có ba minh: túc mạng trí chứng thông, sinh tử trí chứng thông và lậu tận trí chứng thông. Tu tập cần có tín làm động lực (đẳng khởi) và để phát triển (tăng ích).

Trong *Hội biên*, Tương ưng tu chứng thuộc Tụng vii. Như Lai sở thuyết.

25. ***Tương ưng xứ - giới – uẩn***. Thuộc Tụng vii, theo *Hội biên*. Quán sát sáu nội xứ để đạt đến tùy tín hành (Pāli: *saddhānusārin*), hoặc tùy pháp hành (Pāli: *dhammānusārin*), cho đến quả A-la-hán. Ái, kiến, mạn, vô minh làn những yếu tố tẩm ướt nghiệp để phát sinh hành, cho đến phát sinh già-chết. Các pháp thiện cũng y trên sáu xứ mà phát triển.

Tụng VI. Tám chúng

Thứ chín trong chín sự mà luận *Du-già sư địa* đề cập, gọi là chúng hội sự (skt. *parṣad-vastu*). Tám chúng được kể là: chúng sát-đế-lị, chúng bà-la-môn, chúng trưởng giả, chúng sa-môn, chúng Tứ đại thiên vương, chúng Tam thập tam thiên, chúng Diệm-ma thiên và chúng Phạm thiên. Trong đó, chúng Diệm-ma thiên trong Trường A-hàm được thay thế bằng chúng Ma thiên. *Du-già luận ký* giải thích: từ Dạ-ma trở lên, bốn tầng trời không cư được gọi chung là Ma thiên.

Tạp A-hàm kinh hội biên san định Tụng v. Tám chúng gồm 11 tương ưng:

17. Tương ưng tỳ kheo.

18. Tương ưng Ma.
19. Tương ưng Đế Thích.
20. Tương ưng sát-lị.
21. Tương ưng bà-la-môn.
22. Tương ưng Phạm thiên.
23. Tương ưng tỳ-kheo-ni.
24. Tương ưng Bà-kì-xá.
25. Tương ưng chư thiên.
26. Tương ưng dạ-xoa.
27. Tương ưng lâm.

Trong bản dịch Việt, Tụng vi. Tám chúng, chỉ gồm 4 tương ưng. Còn lại đặt vào Tụng vii. Kệ.

26. ***Tương ưng tám chúng***. Đối tượng được nói đến trong đây gồm chúng tỳ-kheo, ưu-bà-tắc, chư thiên, khách buôn. Đề tài khác nhau, khó có thể tập hợp thành phẩm loại tương thích.

27. ***Tương ưng thí dụ***. Các thí dụ được nêu: thuật luyện kim, chăn bò, nước mưa, gia đình có con trai ít con gái nhiều, dao chủy thủ, đất trên đầu móng tay, người bắn cung, trống a-năng-ha, mèo chồn, v.v...

28. ***Tương ưng bệnh***. Các tỳ kheo và các cư sĩ bệnh khốn, sắp mạng chung, được Phật hoặc các Đại Đệ tử giáo giới, để trấn áp những đau nhức kịch liệt, và để chết yên ổn. Có tỳ kheo, sát-na trước khi chết chứng quả A-la-hán, như Bạt-ca-lê (Pāli: Vakkali), Xiển-đà (Pāli: Channa). Hoặc có vị sau khi nghe pháp, đắc quả A-na-hàm, như tỳ kheo Phả-cầu-na, v.v. Các đệ tử xuất gia hoặc tại gia, do nhân duyên bệnh, được nghe và hiểu pháp thâm diệu, mà vượt qua bệnh ngặt, hoặc chứng đắc Thánh quả.

29. ***Tương ưng nghiệp báo***. Tập hợp các kinh nói về nghiệp thiện, bất thiện và những kết quả báo ứng khác nhau của nghiệp.

Tụng VII. Kệ

Lữ Trừng và Ấn Thuận đều không có khoa mục kệ tụng. Thực tế, các

kệ tụng thường xuất hiện tản mác trong các kinh, do đó không hợp lý để đặt thành tụng phần riêng biệt. Tuy nhiên, trong Pāli, *Samyutta-nikāya* cũng dành một phẩm riêng biệt cho kệ tụng, gọi là Sagāthāvaggo.

Thiên có kệ của Pāli, Sagāthāvaggo gồm 11 tương ưng (*samyutta*), đại bộ phận tương đương tụng Tám chúng. Điều này *Du-già sư địa* gọi là Kết tập phẩm. Đây là hình thức kết tập chung cho Thánh điển các bộ phái cũng như Đại thừa, như *Đại Tì-bà-sa*[46] nói: "Trong các kinh, y theo văn cú được thuyết tản mạn trong Khế kinh, cuối cùng tổng kết thành tụng, để tụng đọc (để dễ học thuộc). Tức kết tập văn thành kết tập phẩm." Phương thức kết tập này cũng được thấy trong kinh điển Đại thừa, Như *Lăng già* chẳng hạn, mà phẩm cuối cùng là Sagāthakam, tức phẩm có kệ.

Như vậy, Tụng tám chúng trong các bản Hán chỉnh lý tương đương với thiên có kệ, Sagāthāvaggo, trong Pāli.

Bản Hán *Tạp A-hàm* hiện lưu hành, như đã thấy, có sự tạp loạn về quyển số, và khoa mục, do đó cần được chỉnh lý. Tuy nhiên, bản Việt vì cố gắng không làm xáo trộn bản Hán hiện hành, để tiện việc người đọc tham khảo và đối chiếu Hán Việt, cho nên khoa mục trong đây có chỗ chưa hoàn toàn hợp lý.

Tụng vii. Kệ trong bản Việt dịch hoàn toàn tương đương với thiên có kệ Sagāthāvaggo, duy chỉ một một tương ưng trong bản Việt, 23. Tương ưng thiên, chạy sang tụng v. Đạo phẩm, vì lý do cố gắng giữ thứ tự kinh theo bản Hán hiện hành.

Thể tài giáo nghĩa trong các tương ưng thuộc tụng này khá đa dạng, khó mà phân loại. Đại để, tường thuật những sinh hoạt thường nhật của chúng đệ tử Phật, cùng với quan hệ các chúng chư thiên, Ma, cư sĩ, v.v. Đặc biệt là tương ưng tỳ-kheo-ni, cho thấy các cô thường xuyên bị quấy nhiễu nhưng đã dũng mãnh chiến thắng Ác ma.

Tụng VIII. Như Lai sở thuyết

---

[46] T27, tr. 659c24.

Chủ thuyết kinh (năng thuyết), như Nhiếp sự phần nói, có hai: Như Lai và Thánh đệ tử. Trong *Tạp A-hàm kinh hội biên*, phần này có hai tụng: Tụng vi. Đệ tử sở thuyết gồm 6 tương ưng, và Tụng vii. Như Lai sở thuyết gồm 18 tương ưng.

Tổng quát mà nói, tất cả các kinh, nếu không do Phật thuyết thì cũng do các Thánh đệ tử thuyết.

Đại sư Ấn Thuận liên hệ ý nghĩa "ký thuyết" với "Như Lai sở thuyết" được nói bởi *Du-già sư địa*, và "Như Lai ký thuyết" được nói trong *Đại Tì-bà sa*. Theo đó, *Đại Tì-bà-sa*[47] nói: "Ký thuyết là gì? Trong các kinh, các đệ tử hỏi, Như Lai ký thuyết; hoặc Như Lai hỏi, đệ tử ký thuyết... Hoặc trong các kinh, có bốn loại vấn ký; hoặc ký về sở chứng, về nơi tái sinh." Từ "ký thuyết" được nói ở đây, skt. *vyākaraṇa*, có nghĩa là trả lời, mà trong thể tài văn học có thể gọi là giải thuyết.

Theo ý nghĩa này, Ấn Thuận liệt Tương ưng La-đà và Tương ưng Kiến vào tụng Như Lai sở thuyết, mà trong bản Việt, thuộc tụng i. Năm uẩn. Một số kinh trong đó Phật xác định nơi tái sinh của các đệ tử; hoặc các trường hợp chứng Thánh quả. Đồng thời, những kinh mà trong đó ngoại đạo hỏi nhưng Phật không trả lời, tức loại thứ tư trong bốn loại vấn ký, cũng được Ấn Thuận đặt và tụng này.

Ngoài ra, *Du-già sư địa*[48] còn nêu thêm một ý nghĩa nữa cho từ ký thuyết, mà Hán dịch ở đây gọi là ký biệt. "Ký biệt là gì? Ở trong đó, Phật ký biệt (xác định) các đệ tử qua đời sinh về đâu. Hoặc lại tuyên thuyết kinh đã liễu nghĩa." Theo giải thích của Ấn Thuận, đây là giải thích những ý nghĩa ẩn chưa rõ trong các bài kệ. Vì vậy, những kinh có nội dung tương tự được liệt vào nhóm tụng Như Lai sở thuyết.

Trong bản Việt, tụng viii. Như Lai sở thuyết, có 7 tương ưng. Trong đó, 41. ***Tương ưng Đại Ca-diếp***, gồm những kinh Phật tán thán phẩm đức của Đại Ca-diếp. Các Tương ưng còn lại, Phật đối thoại với các tục gia và ngoại đạo, về những sinh hoạt nghề nghiệp thế tục liên hệ đến sự tu tập Thánh đạo, và các quan điểm liên hệ tín ngưỡng tôn giáo như vũ trụ

---

[47] T27, tr. 659c28.

[48] T30, tr. 418c.

hữu hạn hay vô hạn, sau khi chết còn hay không còn linh hồn.

Kinh cuối cùng trong tương ưng cuối cùng Phật giảng cho Tu-bạt-đà-la, vị đệ tử cuối cùng trước khi nhập Niết-bàn tại rừng Sa-la song thọ. ■

T.N.C.