

གུབ་མཐའ།

Tinh Hoa Triết Học Phật giáo Ấn-độ

Xác Lập Liễu Nghĩa Giảng Luận

Könchog Jigme Wangpo
Võ Quang Nhân Dịch

Lời Mở Đầu cho Bản Dịch với Chú Giải:

*Khi dịch phẩm giảng luận này vừa hoàn tất hôm 11/23/2023 thì cũng là lúc được tin Thầy Tuệ Sỹ tạm rời bỏ cõi ta-bà, dịch phẩm này là sự bổ xung cho dịch phẩm khác do Thầy Tuệ Sỹ dịch là *Tinh Hoa Triết Học Phật Giáo của Takasuku*.¹*

Con Kính dâng lên Thầy món quà nhỏ này.

Đây là bản dịch có chú giải chánh văn có chú giải của tác phẩm “ཐུབ་མཐའ།” – *Xác Lập Liễu Nghĩa*² của Könchog Jigme Wangpo (དཀོན་མཚོག་འཛིགས་མེད་དབང་པོ་, Bảo Vô Úy Năng) vốn là một bản luận thu gọn và viết lại vào năm 1733 từ một nguyên tác ཐུབ་པའི་མཐའི་རྣམ་པར་བཞག་པ་གསལ་བར་བཤད་པ་ ཐུབ་བསྟན་ལྷན་པའི་མཛོམ་གྱིན་ (*Trang Nghiêm Phật Pháp Minh Giải Chi tiết Phân Định Xác Lập Liễu Nghĩa*) của Jamyang Shyepa (འཇམ་དབྱངས་བཞད་པ་, Diệu Âm Vi Tiếu).

Tên đầy đủ của tác phẩm này là ཐུབ་པའི་མཐའི་རྣམ་པར་བཞག་པ་རིན་པོ་ཆའི་ཕྱིང་བ་ *Bảo Niệm Châu Phân Định Xác Lập Liễu Nghĩa*. Tác phẩm này đã trở thành sách văn học giáo khoa cơ sở của các Học Viện Phật Giáo lớn như là Go-mang (གོ་མང་) Drepung (འབྲས་བུངས་), Tra-shi-kyil (བྱ་ཤི་ཀུའི་). Sau 1959, sách trở thành nền tảng cho bộ môn Xác Lập Liễu Nghĩa, giảng dạy về lập trường triết thuyết nền tảng của các trường phái triết học cổ Ấn-độ, trong đó đi sâu vào trọng tâm là các Giáo thuyết Liễu Nghĩa (viết tắt: GTLN – tức là các luận điểm triết học tối hậu)

¹ Sách của Takasuku vốn chỉ trình bày về các trường phái Phật giáo Trung Hoa và Nhật Bản. Nó vốn thiếu phần trình bày về các trường phái Phật giáo xuất phát từ Ấn-độ (xem Takasuku). Tập sách *Xác Lập Liễu Nghĩa Giảng Luận* này được viết từ lâu trước đó (TK 18) tại Tây Tạng, một cách ngẫu nhiên lại là sự bổ xung hoàn hảo cho dịch phẩm của thầy Tuệ Sỹ.

² Một số bản dịch đã dịch tựa sách thành *Tông Luận*. Tuy nhiên, cách dịch này không phản ánh đúng ý nghĩa của thuật ngữ Tạng “ཐུབ་མཐའ་” từ chánh văn.

của các trường phái Phật giáo Ấn-độ (vốn truyền xuống cho Phật giáo Tây Tạng).

Bản dịch này lấy từ luận giải truyền khẩu của đạo sư Geshe Lhundup Sopa (1923–2014) một trong các vị giám khảo của đương kim Thánh đức Dalai Lama thứ 14 của kỳ sát hạch 1959 tại Lhasa trước khi Tây Tạng bị chiếm.

Chương trình học về GTLN thường được giảng dạy sau khi các tu sinh đã trải qua các huấn luyện về Pháp Loại học (འཇུག་གྲ); Tâm Loại học (སྐྱོ་རིག་ལ); và các khái niệm cơ sở của Biểu Lý học (nền tảng của biện chứng học) (རྟགས་རིག་ལ) trong vài năm đầu của chương trình chính quy. Và đây cũng yêu cầu để học viên hiểu được các giảng giải này. Trong trường hợp độc giả không có các đào tạo chính quy thì có thể đọc trước các tài liệu về A-tì-đạt-ma để có thể nắm được nội dung. Một bổ xung kiến thức quan trọng được khuyến cáo cho cả hai đối tượng độc giả này là việc học / tìm hiểu thêm về tác phẩm *Nhập Trung Quán Luận Thích* (དབུ་མ་ལ་འཇུག་པའི་བཤད་པ་ཞེས་བྱ་བ།, Madhyamaka-avatāra) của ngài Nguyệt Xứng.

GTLN vốn chứa đựng các thông tin quan trọng về các triết thuyết mà mỗi một trường phái chính trong các bộ phái Phật giáo Ấn-độ luận giải, tin theo, và thực hành. Nội dung chính sẽ là các định nghĩa các khái niệm, sự phân chia thành các tiểu phái, từ nguyên (lý do mà một bộ phái mang tên của nó), và theo các luận lý riêng của từng phái, sẽ dẫn đến nội dung các khẳng định về GTLN bao gồm các đối tượng tu trì, các đối tượng cần loại bỏ và thành quả của đạo pháp tu trì.

Mỗi trường phái hay tiểu phái sẽ có những lý do để chấp nhận các tiền đề đặc trưng từ đó dẫn đến toàn bộ hệ thống GTLN riêng biệt cũng như những đặc điểm chung cho từng bộ phái hay tiểu phái.

Một lưu ý không kém quan trọng khi theo dõi nội dung sách này là việc phân chia trường phái và các tiểu phái có khi không hoàn toàn

tuyệt đối theo đúng định nghĩa sơ khởi mà là do bản chất phát triển các thuyết ý triết học theo dòng lịch sử sẽ có các khác biệt giữa các tiểu phái – đặc biệt là các tiểu phái của Đại Giải Thuyết, Kinh Lượng, và Duy Thức – Xin xem thêm các chi tiết về chúng trong các chương tương ứng để hiểu rõ hơn các chi tiết thuyết ý triết học này.

Về khuôn khổ chung, sách đề cập đến quan điểm triết học của từng trường phái bao gồm:

1. Khái lược hay định nghĩa về mỗi trường phái.
2. Các tiểu phái của nó.
3. Từ nguyên về tên gọi của bộ phái.
4. Dạng thức khẳng định đối tượng (sở)
5. Dạng thức khẳng định chủ thể hay tâm nhận thức (năng)
6. Dạng thức xác lập vô ngã hay Không của từng trường phái. Tất cả các trường phái đều dùng cùng thuật ngữ vô ngã hay Không nhưng lại được hiểu và phân tích khác nhau.
7. Các trình bày về các Tầng mức (Địa) và Đạo pháp tu tập của mỗi trường phái. Do quan điểm khác nhau sẽ dẫn đến phương pháp tu tập cách đánh giá cấp độ tu tập có khác nhau
8. Các chứng quả tương ứng.

Do sách được viết từ một học giả Gelug, vốn theo Trung Quán Ứng Thành nên toàn bộ nội dung có thể chịu ảnh hưởng từ tầm nhìn Ứng Thành.

Bản dịch này được trình bày, ngoài việc hỗ trợ các tu sinh mới và các độc giả Phật giáo Mật tông hiện đang muốn hiểu sâu hơn nhưng lại vướng bởi hàng rào ngôn ngữ, nó còn có mục đích cung cấp tài liệu tham khảo sâu hơn cho các học giả và những ai muốn đào sâu kiến thức hay truy nguyên các nguồn dẫn của nguyên tác với kinh điển. Dịch phẩm này sẽ giúp người đọc có một cái nhìn tường tận hơn về các hệ thống trường phái triết học Ấn, vốn không thấy miêu tả đầy đủ trong các tài liệu Phật học từ truyền thống Hán ngữ. Do

mục đích được mở rộng, nên so với bản sơ dịch trước (được phổ biến vào cuối tháng 8 năm 2023) thì bản dịch này được thêm phần chú giải của đạo sư Lhundup Sopa cũng như các truy nguyên của dịch giả đến nguồn Đại Tạng Degre Kangyur và Tengyur, cũng như là có sự chỉnh sửa về thuật ngữ và có đưa ra các nguồn so sánh từ các bản dịch Hán-Việt. Đặc biệt là các dịch phẩm chất lượng cao của thầy Tuệ Sỹ.

Nếu đủ duyên, bản dịch này sẽ được ấn hành, được chia làm nhiều kỳ, trong Phật Học Luận Tập của nhà Hương Tích xuất bản³. Xa hơn nữa, một luận giải toàn phần, với việc tham khảo của nhiều tác phẩm chuyên khảo về đề tài này sẽ hình thành và được xuất bản dưới dạng một tập sách chuyên sâu về triết học Phật giáo Ấn-độ.

Lời tâm tình cho người nghiên cứu: vì đây là chủ đề triết học Phật giáo đề cập đến các lập trường về bản thể học và quan điểm của tánh Không và Nhị đế một cách rất cô đọng huyền ảo. Đồng thời các bộ phái lại dựa trên những tiền đề, luận chứng khác nhau dẫn đến các khẳng định hay tin tưởng, phương tiện, và con đường tu tập khác nhau của mỗi trường phái kể cả các tiểu phái. Cho nên người tu học cần có một nỗ lực truy cứu thêm các tài liệu tham khảo được trình trong bảng Tài Liệu Tham Khảo đính kèm. Về phía người soạn dịch, chúng tôi cố gắng hết sức đưa vào các thuật ngữ và các chánh văn lấy từ Đại Tạng kinh và sách giáo khoa Phật học Tạng ngữ ngõ hầu giúp người đọc thuận tiện hơn trong nghiên cứu, so lường và tu giải. Các chánh văn trích dẫn truy nguyên sẽ được ghi nhận trong chú các thích, trong khi các thuật ngữ nếu có sẽ đặt trong ngoặc đơn theo thứ tự Việt, Tạng, Phạn, và Hán.

Trong nội dung trình bày, phần chánh văn sẽ dùng phông chữ thẳng và phần giảng luận sẽ được in nghiêng.

³Thư Quán Hương Tích được xem là nhà xuất bản sách bản sách báo Phật Học uy tín cao. Nhà Hương Tích hoạt động dưới sự hỗ trợ dẫn dắt của thầy tăng thống Thích Tuệ Sỹ.

Bản dịch này đã được đọc kỹ thảo các lời văn trình bày trong chừng mức chính xác nhất có thể. Tuy nhiên, do ngôn ngữ tùy tâm định danh, nên vẫn khó tránh khỏi các điểm khó hay các lỗi ngoài ý muốn. Tác giả rất mong mỗi và chân thành cảm tạ sự đóng góp (dù hiếm khi nhận được từ phía độc giả vốn thềm lặng nhưng mức truy cầu lại rất cao).

Mọi hoan hỉ truy vấn hay đóng góp ý kiến xin liên lạc về người dịch lang.dau@gmail.com

Kính chúc an lạc tinh tấn.
Đệ tử Làng Đậu cung kính.
Tàn Thu 2023

Mục Lục

Lời Mở Đầu cho Bản Dịch với Chú Giải:	0
Mục Lục.....	6
Thuật ngữ sử dụng.....	10
Yêu cầu kiến thức:.....	12
Về Tác Giả.....	13
Nội Dung Chánh Văn <i>Xác Lập Liễu Nghĩa</i>	15
1. Tổng quan về các Tôn chỉ Triết Học của riêng chúng ta.....	15
2. Giải Thích Tổng Quát về Giáo Thuyết Liễu Nghĩa	20
3. Trường Phái Đại Giải Thuyết	26
3.1 Định Nghĩa	26
3.2 Các Tiêu Phái	26
3.3 Từ Nguyên.....	26
3.4 Các Khẳng Định Về GTLN.....	27
Các Khẳng Định Nền Tảng.....	27
3.4.1 Các khẳng định về đối tượng (sở).....	27
3.4.2 Nhị Đế (Hai Chân lý).....	28
3.4.3 Cấu nhiệm và vô cấu.....	31
3.5 Các Chủ Đề Hỗ Trợ Khác	35
3.5.1 Các quan điểm về chủ thể của đối tượng [Năng].....	38
3.5.2. Các cá nhân.....	39
3.5.2 Các Thức.....	39
3.6 Các Chánh Tri	40
3.7 Các Thức Phi Chánh.....	42

3.8 Các Thuật Ngữ	42
3.9 Các Xác Nhận Về Đạo Pháp	45
3.9.1 Đối tượng tu trì của đạo pháp	45
3.9.2 Đối tượng bị loại trừ bởi đạo pháp.....	46
3.9.3 Bản chất của đạo pháp	47
3.10 Các Khẳng Định Về Chứng Quả Của Đạo Pháp.....	50
4. Trường Phái Kinh Lượng	58
4.1 Định Nghĩa	58
4.2 Các Tiêu Phái	58
4.3 Từ Nguyên.....	58
4.4.1 Các Khẳng Định Nền Tảng.....	59
4.4.1.1 Khẳng định liên quan đến đối tượng.....	59
4.4.1.2 Khẳng định về Sở hữu đối tượng [Năng]	72
4.4.2 Các Khẳng Định Về Đạo Pháp	76
4.4.2.1 Đối tượng tu trì của đạo pháp	76
4.4.2.2 Các đối tượng từ bỏ bởi đạo pháp.....	77
4.4.2.3 Bản chất của đạo pháp	77
4.4.3 Các Khẳng Định Về Chứng Quả Của Đạo Pháp.....	78
5. Trường phái Duy Tâm	79
5.1 Định Nghĩa	79
5.2 Các Tiêu Phái	79
5.3 Từ Nguyên.....	86
5.4 Các Khẳng Định Về GTLN.....	87
5.4.1 Các Khẳng Định Về Nền Tảng	87
5.4.1.1 Các Khẳng Định Liên Quan đến Sở	87

5.4.1.2 Các Khẳng Định Liên Quan Đến Năng [Chủ thể, Sở hữu đối tượng]	93
5.4.2 Các Khẳng Định Về Đạo Pháp	95
5.4.2.1 Các đối tượng tu trì của đạo pháp.....	96
5.4.2.2 Các đối tượng bị từ bỏ bởi đạo pháp	97
5.4.2.3 Bản chất của đạo pháp	98
5.4.3 Các Khẳng Định Về Chứng Quả Của Đạo Pháp.....	98
6 Các Trường Phái Trung Quán	102
6.1 Định Nghĩa	102
6.2 Từ Nguyên.....	103
6.3 Các Tiêu Phái	103
7. Trường Phái Trung Quán Tục Tụ Tánh.....	104
7.1 Định Nghĩa	104
7.2 Từ Nguyên.....	104
7.3 Các Tiêu Phái	105
7.4 Các Khẳng Định Về GTLN.....	106
7.4.1 GTLN của Trung Quán Tục Tụ Tánh Du-già.....	106
7.4.1.1 Các Khẳng Định Nền Tảng.....	106
7.4.1.2 Các Khẳng Định về Đạo Pháp.....	109
7.4.1.3 Các Khẳng Định Về Chứng Quả Của Đạo Pháp	112
7.4.2 GTLN của Trung Quán Tục Tụ Tánh Kinh Lượng	117
7.4.2.1 Các Khẳng Định Nền Tảng.....	117
7.4.2.2 Các Khẳng Định về Đạo Pháp.....	117
7.4.2.3 Các Khẳng Định Về Chứng Quả Của Đạo Pháp	117
8. Trường Phái Trung Quán Ứng Thành	119

8.1 Định Nghĩa	119
8.2 Từ Nguyên.....	119
8.3 Các Khẳng Định Về GTLN.....	120
8.3.1 Các Khẳng Định về Nền Tảng	120
8.3.1.1 Các Khẳng Định về Đối Tượng [sở].....	120
8.3.1.2 Các Khẳng Định về Sở Hữu Đối Tượng [năng, chủ thể]	124
8.3.2 Các Khẳng Định về Đạo Pháp	130
8.3.2.1 Các Đối Tượng Tu trì của Đạo Pháp	130
8.3.2.2 Các Đối Tượng bị Loại Trừ bởi Đạo Pháp	130
8.3.2.3 Bản Chất của Đạo Pháp	131
Các Khẳng Định về Chứng Quả Của Đạo Pháp	131
Tài Liệu Tham Khảo.....	136

Thuật ngữ sử dụng

1. Từ vựng *cái* trong bản dịch này sẽ được dùng như một mạo từ xác định (tương tự như mạo từ *the* trong Anh ngữ và phần nào được viết xuống với ý nhấn mạnh). Tương tự vậy với từ *con* và trong một ít trường hợp với mạo từ *cây* (như trong *cây bút chì*).
2. *Thức tinh thần* được xem là tương đương với ý thức. Thuật ngữ *tinh thần* trong ngữ cảnh tương phản với *thể chất*, *vật lý* hay *xúc cảm*, *thụ cảm* và sẽ có ẩn ý tham chiếu đến sự tương phản giữa *ý thức* và năm thức khác là *nhãn*, *nhĩ*, *tí*, *thiệt* và *thân thức*. Cũng vậy thuật ngữ *thức* một mình nó có thể được hiểu là một tâm cụ thể bao gồm tâm vương và các tâm sở đi kèm với nó hay chỉ là sự đề cập về một tâm vương trong 6 thức, tùy ngữ cảnh nếu không gây ra nhầm lẫn.
3. Trong trường hợp thuật ngữ *tâm* hay *tâm thức* nếu không có lưu ý đặc biệt gì để nói rõ hơn thì nó được hiểu là trạng thái tâm cụ thể bao gồm tâm vương và các tâm sở đi kèm.
4. Trong chừng mực nào đó chúng tôi sẽ cố gắng sử dụng tối đa các từ ngữ thông dụng, nhưng trong rất nhiều tình huống, việc sử dụng thuật ngữ Hán-Việt là không tránh khỏi vì ý nghĩa sâu rộng hay vì sự thuận lợi với mạch văn của thuật ngữ đó. Một số từ Hán-việt ngày nay ít dùng nhưng nó không phải là phiên âm từ tiếng Hán (chẳng hạn, các từ vựng *minh họa* (thí dụ), *phi*, *vô*, *bất* (phủ định, không) hay ngay cả *khả dĩ* (có thể) ... sẽ được dùng. Nói chung bản dịch triết học này chú ý theo đường lối “ngôn ngữ tái đạo”, chính là để đọc giả hiểu thâm ý miêu tả qua chữ nghĩa chớ không phải để phô diễn các áng văn tuyệt tác. Dĩ nhiên, do đây là đề tài khó nên việc lựa chọn thuật ngữ thật sự không phải là một thao tác dễ. Giọng văn, vẫn tùy thuộc vào nhân thân và trình độ của người dịch, cũng sẽ có các phương ngữ (chẳng hạn *tánh* thay vì *tính* hay *sanh* thay vì *sinh* sẽ được xem như tương đương).

5. Một số ít các danh từ chung, vốn theo luật ngữ pháp là không viết hoa, nhưng trong nhiều trường hợp, do đặc tính tôn nghiêm và tách bạch khỏi các lớp ngôn từ khác, chúng sẽ được viết hoa để nhấn mạnh. Thí dụ *Phật*, tánh *Không* ...
6. Chữ viết tắt: Trong nội dung dịch phẩm có một số ít thuật ngữ được lặp lại nhiều lần, để thuận tiện, chúng có thể được viết tắt. Chẳng hạn, *Giáo Thuyết Liễu Nghĩa* được viết hành GTLN, hay đôi khi tên tác phẩm *Căn Bản Trung Quán Luận* của tổ Long Thụ có thể viết thành MMK (Đây là cách viết tắt quốc tế về tác phẩm này vốn có nguyên văn Phạn ngữ là *mūla-madhyamaka-kārikā*). Tuy vậy, chúng tôi sẽ tránh tối đa việc viết tắt quá nhiều sẽ khiến tạo thêm một mức khó hiểu mà vốn tập sách triết học này đã tự nó hiện hữu.
7. Trong chừng mực nào đó, với định hướng hỗ trợ người tu học biết thêm về thuật ngữ đặc biệt là Tạng ngữ, trong nhiều thuật ngữ khả dĩ, chúng tôi sẽ đặt thêm các thuật ngữ tương đương hay thuật ngữ tùy chọn trong các ngoặc đơn theo thứ tự Việt ngữ, Tạng Ngữ, Phạn ngữ, Hán ngữ nếu có. Chẳng hạn: tự tri trực tiếp (tự nhận thức trực tiếp, རང་རིག་མངོན་ལུས་, *svasaṃ-vedana-pratyakṣa*).

Yêu cầu kiến thức:

Để nắm bắt một cách đầy đủ về kiến thức trình bày và việc theo dõi mạch văn của bản dịch được thuận tiện. Tập sách này đòi hỏi độc giả có thêm các kiến thức Phật giáo bao gồm:

1. Kiến thức cơ bản về Nhiếp Loại học (རིགས་ལམ།)
2. Kiến thức cơ bản về Tâm Loại học (སྒོ་རིགས།)
3. Kiến thức cơ bản về Biểu lý học hay logic học (རྟོགས་རིགས།)

Vì các lớp Phật học theo Mật tông chưa được phổ biến bằng Việt ngữ, nên quý độc giả có thể tìm đọc thêm các tài liệu Anh ngữ thay thế. Hay trong trường hợp bị giới hạn thì tốt nhất có thể tìm hiểu qua hay ôn lại các tác phẩm về A-tì-đạt-ma (điển hình là các bản dịch của Tuệ Sỹ) và các kiến thức về tâm lý học Phật giáo, cùng với một hiểu biết về toán học logic cơ bản.

Về Tác Giả

Tác giả của tập sách giáo khoa này là một đại sư vốn được công nhận là thân tái sinh của đạo sư Jamyang Shyepa Ngawang Tsöndrü (1648-1721) (འཇམ་དབྱངས་བཞད་པ་ངག་དབང་བཙུན་འགྲུས་) và do đó được mệnh danh là Jamyang Shyepa Đệ Nhị với tên đầy đủ là Jamyang Shyepa Könchog Jigme Wangpo Yeshe Tsöndrü (འཇམ་དབྱངས་བཞད་པ་དཀོན་མཚོག་འཇིགས་མེད་དབང་པོ་ཡེ་ཤེས་བཙུན་འགྲུས་).

Ông sanh năm 1728 tại snang ra gser khang (Hiển Xuất Hoàng Kim Tự, སྤང་ར་གསེར་ཁང་) thuộc vùng Amdo. Ông tu tập theo dòng Gelug (དགེ་ལུགས་). Ông thọ giới sa-di năm 1733 tại học viện Trashi (Viên Cát, བཟ་ཤེས་དགེ་ལ་) cho đến năm 1742 được phong làm phương trượng và tiếp tục tu học tại miền Đông Tây Tạng từ 1744. Giai đoạn 1752–1759, ông học tại học viện Drepung (Tích Quả, འབྲས་སྐྱངས་) tại Gomang. Sau đó, ông trở thành Giáo thọ của nhiều tự viện của vùng Amdo cho đến năm 1969, ông đến Trung Hoa và thọ giới và trở thành đại đệ tử của học giả người Mông-cổ là Changkya Rölpe Dorjé (ཇུང་ལྷ་རོལ་པའི་དོར་ཇེ།)⁴. Trở về Tây Tạng, từ 1771 đến 1784 ông hoằng truyền Phật pháp tại miền Đông. Giai đoạn 1786–1791 ông hoạt động tại Trung thổ Tây Tạng. Đến 1784 ông trở về Amdo tiếp tục giảng dạy và truyền bá cho đến khi viên tịch vào năm 1791.⁵

⁴ Changkya Rölpe Dorjé (ཇུང་ལྷ་རོལ་པའི་དོར་ཇེ།) (1717-1786) sanh tại Vũ Uy (武威) nay thuộc Cam Túc (甘肅), lúc đó, nơi này thuộc biên giới Tây Tạng và Mông cổ. Ngài là quốc sư Phật giáo của triều Mãn Thanh và là người thân cận với vua Càn Long. Ông là người giám sát công cuộc dịch kinh Phật từ tiếng Tạng ra tiếng Mông-cổ và tiếng Mãn Châu thời bấy giờ.

⁵ Trong những phần sau của sách này, các nhân vật như Jamyang Shyepa, Könchog Jigme Wangpo, và Changkya Rölpe Dorjé thỉnh thoảng sẽ được nhắc đến về các ý kiến triết học của họ.

Các công trình Könchog Jigme Wangpo để lại có thể chia làm hai loại:

1. Các công trình viết về tiểu sử của các đạo sư và lịch sử Phật giáo. Trong đó, đa phần viết về các đạo sư và các Tự viện tại Tây Tạng, về Gelug, và một số truyện về việc lan truyền Phật giáo ra các quốc gia từ thời đức Thích-ca-mâu-ni.

2. Các công trình về triết học bao gồm: các giảng yếu về các giáo pháp của Nguyệt Xứng bổ túc cho *Căn Bản Trung Quán Luận*, sách Đại Cương về *Xác Lập Liễu Nghĩa*, sách yếu lược về Tứ Định và Tứ Vô Sắc Thiên trong *Hiện Quán Trang Nghiêm Luận* của Di-lặc, luận giải về *A-tì-đạt-ma-câu-xá* của Thế Thân, và luận giải về *Jatakamālā* (Bản Sanh Truyện) của Thánh Dũng (Āryashūra).



Chánh Văn Xác Lập Liễu Nghĩa Giảng Luận

1. Tổng quan về các Tôn chỉ Triết Học của riêng chúng ta⁶

Thuật ngữ “ཐུབ་མཐའ་” không phải là do tôi thêm dặt ra, mà đã được nhắc tới trong các bản kinh văn của Đức Phật. *Nhập Lăng Già Kinh* có nói:

Giáo lý của ta có hai khía cạnh:

Các khuyến dụ và các giáo thuyết liễu nghĩa (GTLN)

Với Phật tử, ta thuyết lời khuyến dụ,

Với Du-già giả, ta thuyết các Giáo thuyết Liễu nghĩa.⁷

Hơn thế nữa, có hai hạng người: những người mà tâm thức của họ không bị ảnh hưởng bởi các giáo thuyết liễu nghĩa và những người mà tâm thức của họ bị ảnh hưởng bởi GTLN.

Những người mà tâm thức của họ không bị ảnh hưởng bởi GTLN chỉ kiếm tìm khoái lạc trong cuộc đời này qua cảm thụ bản năng vì họ chưa từng nghiên cứu một cách có hệ thống cũng như chưa bao giờ tiến hành khảo sát và phân tích. Trong khi đó, những người có tâm thức chịu ảnh hưởng bởi GTLN đã nghiên cứu, học hỏi ít nhiều như là tụng đọc kinh văn và lý luận, họ cứu xét một phương cách để xác lập một quan điểm về ba yếu tố: nền tảng, đạo pháp, và thành quả vốn được tạo thành cho tâm nhìn của sự hiểu biết riêng của

⁶Chánh văn có một phần đề cập đến các tôn chỉ triết học của ngoại đạo. Tuy nhiên khuôn khổ sách này chỉ tập trung vào các tôn chỉ của Phật giáo nên phần văn điển đề cập đến triết thuyết của ngoại đạo sẽ được loại bỏ.

⁷Đoạn kệ trên tìm thấy trong Adarsha trong phần Vol.49-1-123b thuộc *Nhập Lăng-già Kinh* (འཕགས་པ་ལང་ཀར་གཤེགས་པའི་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་མདོ་ – *Thánh Lăng-già Nhập Hành Đại Thừa Kinh*. Adarsha vol.49.1.56a). Nguyên văn đoạn kệ như sau: །དེ་ལ་འདི་རྒྱུ་ཅེས་ཅུ་རྟེ། །དེ་ལ་ཆུལ་ནི་རྣམ་གཉིས་ཏེ། །ཐུབ་པའི་མཐའ་དང་བསྟན་པའོ། །བྱིས་པ་རྣམས་ལ་བཞེད་པ་བཤད། །རྣལ་འབྱོར་ཅན་གྱི་ཐུབ་མཐའོ། །. Từ nay về sau cụm từ *Các giáo thuyết liễu nghĩa* còn được viết tắt là GTLN.

minh [mặc dù thật ra, hiểu biết này không nhất thiết là tuyệt đối đúng]

Xa hơn nữa, từ nguyên của thuật ngữ Xác Lập Tối Hậu (ཐུབ་མཐའ་, *siddhānta*)⁸ tức là: một giáo thuyết liễu nghĩa [nghĩa đen là Kết luận đã được xác lập] là một luận thuyết được quyết đoán và xác lập dựa trên kinh điển cũng như là luận lý mà từ tầm nhìn này của tâm ý, một người sẽ không từ bỏ nó bởi điều gì khác. Như là trong *Tường Minh Cú Luận*, một chú giải về *Hiện Quán Trang Nghiêm* của Pháp Hữ (Dharmamitra) dạy:

“Tôn Chi Giáo Pháp” [hay Xác Lập Liễu Nghĩa] biểu thị khẳng định được *xác lập* của riêng một cá nhân được biểu thị bởi lập luận và kinh điển. Vì người đó sẽ không vượt qua khẳng định này, nên nó là *liễu nghĩa*.⁹

Các GTLN được chia làm hai (Ngoại Đạo) (phi Phật tử) và Nội Đạo (Phật tử). Sở dĩ có một sự khác biệt giữa ngoại đạo và nội đạo đó là vì những người quy y Tam Bảo thành tâm được coi là Phật tử còn

⁸Từ nay trở về sau trong tập sách này các thuật ngữ Giáo thuyết liễu nghĩa, xác lập tối hậu, hay tôn chi liễu nghĩa đều được xem là tương đương.

⁹*Tường Minh Cú Luận*, tựa đề đầy đủ trong Đại Tạng Luận (Adarsha vol 87-1-1b) là ཐུབ་མཐའ་ཀྱི་འོད་སྤོང་གི་ལྷན་སྐྱོན་པའི་མཚན་ལག་གི་བསྟན་བཅོས་མངོན་པར་རྟོགས་པའི་གྲུན་གྱི་ཚིག་ལུང་རྒྱས་པའི་འགྲེལ་བཤད་ཚིག་རབ་ཏུ་གསལ་བ་ (Abhisamayā-lankāra-kārikā-prajñā-pāramitopadeśa-śāstra-tīkā-prasphuṭa-padā-nāma – *Hiện Quán Trang Nghiêm Luận Bát-nhã-ba-la-mật-đa Thuyết Giảng Tường Minh Cú*). Chúng tôi hiện chưa tìm thấy chính xác đoạn chánh văn này trong *Tường Minh Cú Luận* của Pháp Hữ. Tuy nhiên, đoạn văn phát hiện dưới đây (Vol.87-1-75a) đã được trình bày với cùng ý kiến: ཐུབ་མཐའ་མཐའ་ལས་ཀྱང་ཞེས་བྱ་བ་ལ་སོགས་པས་ཀྱང་ལན་གཉིས་པ་སྟོན་ཏེ་དངོས་པོར་མངོན་པར་ཞེན་པ་རབ་ཏུ་མ་ལྡངས་པ་ལྟེང་རང་གི་ཐུབ་མཐའ་སྐྱེ་རིགས་པ་དང་ལུང་གིས་རབ་ཏུ་བསྟན་པར་རང་གི་འདོད་པ་ཐུབ་པ་ནི་དེ་ནས་པར་ཡང་འགྲོར་མེད་པས་ན་མཐའོ།། [Những chủ đề gọi là GTLN hay đại loại như vậy, biểu thị hai ý nghĩa, (1) Xác lập liễu nghĩa có chấp trước vào hữu lậu chưa loại bỏ được hoàn toàn; và (2) vì dựa trên sự giải thích đầy đủ bởi luận lý và kinh điển, có được tin tưởng cá nhân, sẽ không vượt qua khẳng định này, nên nó là Liễu nghĩa.]

những người từ đáy lòng quy ngưỡng một vị thánh của thế tục mà không hướng tâm vào Tam Bảo thì được coi là Ngoại Đạo.

Tam Bảo là đức Phật; Pháp hay các tôn chỉ về sự giác ngộ của vô ngã và sự loại bỏ của các chướng ngại nhằm bảo vệ một người khỏi đau khổ cũng như là các giáo huấn về những điều này; và Tăng hay cộng đồng của những người phục tùng đức Phật. Các đối tượng này là “bảo” (châu bảo) vì họ cực kì cao quý và khó tìm. Thuật ngữ này trong tiếng Tây Tạng có nghĩa đen là “tối hiếm” (དགོན་མཚོ།); ba đối tượng là tối cao vì sở đắc các phẩm tánh tối hảo, tương tự như ngọc ước; làm hiếm hoi vì các phẩm tánh tối hảo này chỉ thấy được bởi người có lượng công đức rất lớn. *Đại Thừa Tối Thượng Luận* giải thích về *bảo* như sau:

*Vì trình hiện hiếm hoi, vì không cấu uế
Vì có năng lực, vì trở nên trang nghiêm của thế tục,
Vì là tối cao, vì không biến chất
Nên họ [được gọi] là bảo¹⁰.*

Các đối tượng cho sự quy y là các từ bỏ thế tục (yếm ly) và giác ngộ, đặc biệt là các sự diệt độ thật sự (Diệt đế) và đạo pháp thật sự (Đạo đế) – tức là Diệu đế thứ ba và thứ tư (trong Tứ diệu đế) – Vì những điều này là những gì mà người ta thực hành để đạt được giải thoát và nhất thiết trí. Đạo sư của việc quy y là đức Phật, và các Pháp hữu giúp đỡ hành giả là cộng đồng Tăng-già, mà cộng đồng này có ít nhất bốn vị ti-kheo hay ti-kheo-ni, hay là một Đấng tối cao. Việc định nghĩa ngoại đạo như là những người từ sâu trong tâm khảm quy y một vị thánh của thế tục mà không xoay chuyển tâm thức hướng về Tam Bảo có vẻ như là một định nghĩa

¹⁰Đại Thừa Tối Thượng Luận (Adarsha Vol.123-1-54b – རྗེ་མཚོ་པོ་ལྷན་སྐྱེས་པའི་བསྟན་བཅོས། – Mahāyānottaratantra Śāstra) được biết là giảng huấn của Bồ-tát Di-lặc, được dạy cho Vô Trước trong các dịp trực kiến đức Di-lặc và sau đó được ngài chép lại. Chánh văn của đoạn kệ trên từ Dergé Tengyur (Vol. 123-1-55b) như sau: འབྲུང་བ་དགོན་མིང་དྲི་མེད་མྱེར། མཐུ་ཐུན་མྱེར་དང་འཇིག་རྟེན་གྱི། ལྷན་གྱུར་མྱེར་དང་མཚོ། ཉིད་མྱེར། འགྱུར་བ་མེད་མྱེར་དགོན་མཚོ། ཉིད།

không đầy đủ, vì các Thanh văn (theo chủ trương khoái lạc và chủ trương hư vô) là những người đề cao các tôn chỉ ngoại đạo (và do đó là những người ngoại đạo) nhưng họ không nhất thiết quy y một vị thánh của thế tục.

Định nghĩa về người theo tôn chỉ Ngoại đạo là: Một người đề xướng các tôn chỉ vốn không tiến hành quy y Tam bảo, và khẳng định có một vị đạo sư khác hơn Tam bảo¹¹.

Cũng có sự phân biệt giữa người đề cao GTLN của ngoại đạo và Phật tử bởi vì sự khác nhau về 3 quan điểm: Đạo sư, giáo pháp và quan điểm. Các trường phái Phật giáo có 3 đặc trưng phân biệt:

1. Họ có vị đạo sư vốn đã dập tắt mọi sai lạc và hoàn thiện mọi phẩm chất tốt đẹp.
2. Giáo pháp của họ không gây hại cho bất kỳ chúng sanh nào.
3. Họ khẳng định quan điểm cho rằng ngã vốn thiếu vắng sự thường tồn, nhất thể, và độc lập.

Các trường phái khác có 3 đặc trưng đối nghịch với các điều vừa nêu:

1. Họ có các đạo sư có sai lạc và không hoàn thiện các phẩm chất tốt đẹp.
2. Họ có các giáo pháp gây hại và làm tổn thương các chúng sinh.
3. Họ khẳng định quan điểm rằng có tồn tại một bản ngã thường tồn, nhất thể, và độc lập.

Điều này chỉ ra rằng không phải tất cả những giáo thuyết của Ngoại Đạo đều có hại cho chúng sinh, mà là một số lời dạy từ mỗi trường phái của họ là có hại. Thí dụ, giáo lý hiển tế động vật, cũng như các thực hành khổ hạnh cực đoan là có hại. Cũng tác hại như thế là tư tưởng dạy rằng có một bản ngã thường hằng, nhất thể, độc lập cũng

¹¹Nội dung của sách này chỉ đề cập đến các tôn chỉ (GTLN) của các trường phái chính trong Phật giáo nên sẽ không đề cập thêm về các tôn chỉ của Ngoại đạo.

có ý thức bẩm sinh về ngã. Nó vốn ngăn cản sự giải thoát khỏi luân hồi.

Người ta đặt câu hỏi liệu Cārvāka (Những người theo chủ nghĩa khoái lạc hay những người theo chủ nghĩa hư vô) có khẳng định một cái tôi độc lập, nhất thể, vĩnh viễn hay không. Như vậy, điểm thứ ba dường như không đề cập đến tất cả các trường phái không phải Phật giáo mà chỉ đề cập đến những trường phái đề cao tánh thường hằng cực đoan. Theo quan điểm của Phật giáo, Cārvāka đưa ra một chủ nghĩa hư vô cực đoan.

Bản Điện Tử

2. Giải Thích Tổng Quát về Giáo Thuyết Liễu Nghĩa

Vua của tộc Thích-ca, một bậc thầy vô song, ban đầu đã phát khởi tâm nguyện đạt được giác ngộ tối cao vì lợi ích của tất cả chúng sinh. Sau đó, [để hiện thực hóa ước mong này] ngài đã tích lũy công đức và trí huệ trong ba vô lượng kiếp số. Cuối cùng tại khu vực Bô-đề Đạo-tràng, ngài đạt giác ngộ toàn hảo.

Tại Vārāṇasī (Ba-la-nại) ngài đã chuyển pháp luân giảng giải về Tứ Diệu Đế cho năm hiền giả tu khổ hạnh [là những người trước đó đã thực hành khổ hạnh cùng với ngài]. Sau đó, tại Đỉnh Linh Thứu, ngài chuyển pháp luân dạy về vô tướng [đó là, các pháp không xác lập qua các (đặc) tánh riêng của chúng]. Sau đó, tại Vaiśālī (Tì-xá-li) và một số nơi khác, Ngài đã chuyển Pháp luân chi tiết về Diệu Phân Biệt.

Lần Chuyển Luân thứ ba được gọi là Diệu Phân Biệt bởi vì nó phân biệt rõ ràng giữa những pháp có thể và pháp không thể được xác lập theo đặc tánh riêng của chúng. Ý tưởng cơ bản trong lần chuyển Pháp Luân đầu tiên là: tất cả các pháp (bên ngoài), không có ngoại lệ, đều được xác lập theo các đặc tánh riêng của chúng như là sự đối chiếu của ý thức khái niệm lên chúng, và theo đó không có lý do để phân biệt. Ý tưởng cơ bản của lần chuyển Pháp Luân thứ hai là: tất cả các hiện tượng, không có ngoại lệ (kể cả các pháp bên ngoài và tâm thức), không được xác lập theo đặc tánh riêng của chúng và theo đó không có lý do cho sự phân biệt giữa chúng. Khi Đức Phật được hỏi về sự đối chọi rõ ràng giữa hai giáo lý này, Ngài đã dạy trong lần chuyển Pháp Luân thứ ba, theo đó Ngài giảng giải về các bản tánh đã được xác lập một cách toàn triệt (viên thành thật, ཡོངས་གྲུབ་, pariṇiṣpanna), tức là tánh Không; về các bản tánh xác lập do duyên bên ngoài (y tha khởi, གཞན་དབང་, paratantra), chẳng hạn như nhà cửa, cây cối và con người, vốn được xác lập bởi các đặc tánh riêng; và các pháp có bản chất định danh, gán đặt (biến kế, རྟན་བཅས་, parikalpita.), chẳng hạn như không gian vô vi (phi hợp thể, phi cấu hợp, không phức hợp), sự diệt độ, và các hiện tượng là sự đối chiếu của các ý thức khái niệm, không được

xác lập theo cách của các đặc tánh riêng của chúng. Như vậy, Pháp Luân thứ ba là giáo lý phân biệt rõ ràng pháp nào được xác lập và không được xác lập theo các của đặc tánh riêng của chúng.

Cách phân giải giáo thuyết theo các lần Chuyển Pháp Luân được tìm thấy trong kinh Giải Thâm Mật (*དགོངས་པ་ངེས་འགེལ་*, *Samdhi-nirmocana sūtra*). Kinh dạy rằng Pháp Luân đầu tiên bao gồm những lời dạy về Tứ Diệu Đế và những giáo pháp tương tự được nói vì lợi ích của những người tu tập Tiểu thừa; Pháp Luân thứ hai bao gồm các Kinh Bát-nhã Ba-la-mật và những kinh điển tương tự, được giảng dạy vì lợi ích của người theo Đại Thừa; và Pháp Luân thứ ba, bao gồm cả Kinh Giải Thâm Mật, đã được dùng cho lợi ích của cả hành giả Tiểu thừa và Đại thừa. Giải Thâm Mật dạy rằng Pháp Luân thứ ba là Pháp Luân cao nhất và trực tiếp nhất. Tuy nhiên, giáo lý này dành cho những người theo Duy Tâm; trong khi trường phái Quả thừa, được hầu hết các dòng tu Tây Tạng coi là hệ thống giáo lý cao nhất và dựa theo Pháp Luân thứ hai, cho rằng bản thân sự trình bày này của ba lần Pháp Luân cũng cần có sự diễn giải.¹²

¹² Đoạn dịch ý trên có thể tìm thấy trong Đại Tạng Kanyur, kinh *Giải Thâm Mật*, toàn văn như sau:

པཅོམ་ལྡན་འདད་ཀྱིས་དང་པོར་ ཡུལ་གྱ་རྣམ་ཤི་ དང་ཚོང་སྐྱེ་བ་རི་དགས་ཀྱི་ནགས་སུ་ ཐེག་པ་ལ་ཡང་དག་པར་ རྒྱགས་པ་རྣམས་ལ་ འཕགས་པའི་
བདེན་པ་བཞིའི་རྣམ་པར་ བཟུན་པས་ཚས་ཀྱི་འཁོར་ལོ་ ངོ་མཚར་རྒྱད་དུ་བྱུང་བ། མཚན་རྣམས་ལྟར་ལའམ། མིར་གྱུར་པ་སུས་ཀྱང་ཚས་དང་ 'འབྲུན་པར་
འཇིག་རྟེན་དུ་མ་ བསྐྱར་བ་གཅིག་ཏུ་རབ་ཏུ་བསྐྱར་ཏེ། བཅོམ་ལྡན་འདད་ཀྱི་ཚས་ཀྱི་ འཁོར་ལོ་བསྐྱར་བ་དེ་ཡང་སླ་ན་མཚས་པ། སྐབས་མཚས་པ། དང་བའི་
དོན་རྟོན་པའི་ གཞིའི་གནས་སུ་གྱུར་པ་ལགས་ལ། བཅོམ་ལྡན་འདད་ཀྱིས་ཚས་ རྣམས་ཀྱི་ ངོ་བོ་ཉིད་མ་ཚེས་པ་ཉིད་ལས་ བརྒྱུན་སྐྱེ་བ་མཚས་པ་དང་།
འགག་པ་མ་མཚས་པ་དང་། གཞི་དུ་མ་ནས་ཞི་བ་དང་། རང་བཞིན་གྱིས་ཡོངས་སུ་སྐྱེ་དན་ལས་ འདས་པ་ཉིད་ལས་ བརྒྱུན་སྐྱེ་བ་ཐེག་པ་ཚེན་པོ་ལ་
ཡང་དག་པར་ རྒྱགས་པ་རྣམས་ལ་སྐྱོང་བ་ཉིད་སྐྱོས་པའི་རྣམ་པས་ཚས་པའི་མཚར་རྒྱད་དུ་བྱུང་བའི་ཚས་ཀྱི་ འཁོར་ལོ་གཉིས་པ་བསྐྱར་ཏེ། བཅོམ་ལྡན་འདད་
ཀྱི་ཚས་ཀྱི་འཁོར་ལོ་བསྐྱར་བ་དེ་ཡང་སླ་ན་མཚས་པ། སྐབས་མཚས་པ། དང་བའི་དོན་རྟོན་པའི་གཞིའི་གནས་སུ་གྱུར་པ་ལགས་ལ། བཅོམ་ལྡན་འདད་
ཀྱིས་ཚས་ རྣམས་ཀྱི་ངོ་བོ་ཉིད་མ་ཚེས་པ་ཉིད་ལས་ བརྒྱུན་སྐྱེ་བ་མཚས་པ་དང་། འགག་པ་མ་ཚས་པ་དང་། གཞི་དུ་མ་ནས་ཞི་བ་དང་། རང་བཞིན་
གྱིས་ཡོངས་སུ་སྐྱེ་དན་ལས་ འདས་པ་ཉིད་ལས་བརྒྱུན་སྐྱེ་བ་ཐེག་པ་ཚེན་པོ་ལ་ ཡང་དག་པར་རྒྱགས་པ་རྣམས་ལ་ལགས་པར་ རྣམ་པར་ ལྷེ་བ་དང་
ལྡན་པ།ཞིན་ ཏུ་ངོ་མཚར་རྒྱད་དུ་བྱུང་བའི་ ཚས་ཀྱི་འཁོར་ལོ་གསུམ་པ་བསྐྱར་ཏེ། བཅོམ་ལྡན་འདད་ཀྱི་ཚས་ཀྱི་འཁོར་ལོ་ བསྐྱར་བ་འདི་ནི་ སླ་ན་མ་ཚས་པ།
སྐབས་མ་ཚས་པ། ངེས་པའི་དོན་ལགས་ཏེ། ཚོད་པའི་གཞིའི་གནས་སུ་གྱུར་པ་མ་ལགས་སོ།། (Adarsha Vol49-1-24b – 25a)

Độc giả cũng có thể tìm thấy đoạn kệ này qua bản dịch Anh ngữ của 84000. Chptr 7.30. Toh. 106.

Tất cả những người theo thuyết lý thấp kém, như là sáu vị thầy Ngoại đạo (མ་སྐྱེགས་པ་, tīrthika)¹³, vv... đều đã bị khuất phục trước sự uy nghiêm và giáo pháp cao quý của Đức Phật, vốn là nguồn phổ độ và hạnh phúc, đã phát triển và lan truyền rộng rãi. Về sau, các luận giả đã giải thích một cách tách biệt tư tưởng về ba ba Pháp Luân, và do đó, bốn trường phái giáo pháp phát sinh. Trong số bốn trường phái này, hai trường phái cho rằng các đối tượng [bên ngoài thực sự tồn tại] [là trường phái Đại Giải Thuyết và trường phái Kinh Lượng] theo Pháp Luân đầu tiên. Những người ủng hộ tánh phi thực thể (རང་ཉིད་མེད་པར་སྐྱེ་བ་, nihvabhāvavādin) [là người thuộc trường phái Trung Quán] theo Pháp Luân thứ hai; và các Du-già Hành giả (རྣམ་འབྱོར་སྦྱོང་པ་བ་, yoga-cāra) [Những người ủng hộ Duy Tâm] theo Pháp Luân thứ ba. Cả bốn trường phái đều trình bày rõ ràng về nền tảng, đạo pháp, và thành quả tùy theo Pháp Luân tương ứng mà họ nương theo.

Số trường phái của các tôn chỉ vốn theo bậc Thiên Nhân Sư xác định gồm bốn trường phái: hai trường phái Tiểu thừa, Trường phái Đại Giải Thuyết và Kinh Lượng, tiếp theo là hai trường phái Đại thừa, Duy Tâm và Trung Quán.

Về chi tiết thì, Tiểu thừa bao gồm Đại Giải Thuyết với 18 tiểu phái và Kinh Lượng chia làm hai nhóm Luận Giải và Kinh điển. Đại thừa bao gồm phái Duy Tâm và phái Trung Quán. Duy Tâm có tiểu phái theo Luận giải (Khế Lý) và tiểu phái theo Kinh điển (Khế Kinh). Trong khi đó, Trung Quán gồm Ứng Thành và Tục Tự Tánh.

¹³ Sáu vị ngoại đạo này lần lượt là Ajita tóc cuộn (མི་ལམ་སྐྱེད་ལ་བ་ཅན།), Gośālīputra (གནག་ལྷ་ས་ཀྱི་བྱ།), Jñātiputra tại Nirgrantha (གཉེན་ཀྱི་བྱ་གཅེར་བྱ།), Kakuda Kātyāyana (ཀ་རྒྱའི་བྱ་རྟོག་ཅན།), Pūraṇa Kāśyapa (འདྲོབ་སྦྱོང་གི་བྱ་ཚྭ་གས་བྱེད།), và Sañjayin, con trai của Vairatī (སྤྲེའདྲོད་ཀྱི་བྱ་མོའི་བྱ་ཡང་དག་རྒྱལ།). Có hơn một kinh văn đề cập đến họ. Đặc biệt đoạn kinh nêu rõ tên họ có trong chương Tấn Bộ (nhập kinh) của kinh *Căn Bản Giới Luật Tự Viện* (འདུལ་བ་གཞི་ལས། འབྲུང་བའི་གཞི།), Adarsha Kangyur Vol.1-1-23b, chánh văn như sau: དེའི་ཚེ་ན་ཚྭ་གས་བྱེད་ལ་སྟགས་པ་སྟོན་པ་དུག་པོ་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ་མ་ཡིན་པར་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པར་མངོན་པའི་ང་རྒྱལ་ཅན་འདི་ལྟ་སྟེ་འདྲོབ་སྦྱོང་གི་བྱ་ཚྭ་གས་བྱེད་དང་གནག་ལྷ་ས་ཀྱི་བྱ་ཀུན་དུ་རྒྱ་དང་།སྤྲེའདྲོད་ཀྱི་བྱ་མོའི་བྱ་ཡང་དག་རྒྱལ་བ་ཅན་དང་།མི་ལམ་སྐྱེད་ལ་བ་ཅན་དང་།ཀ་རྟོག་ཅན་དང་།གཉེན་ཀྱི་བྱ་གཅེར་བྱ་དག་རྒྱལ་པོའི་ལབ་ན་ཉེ་བར་ཉེན་ཅིང་གནས་སོ། །

Đây là vì kinh điển dạy rằng không có hệ thống giáo lý thứ năm nào ngoài bốn hệ thống GTLN đồng thời cũng không có thừa thứ tư nào ngoài ba thừa [Thanh văn, Độc giác thừa và Bồ-tát thừa]. *Luận Giải về Cô Động Kim Cương Thủ thuộc Hevajra Tantra* (ཀྲིའི་དོ་རྗེ་བཟུང་པའི་དོན་གྱི་ལྷ་ཚེར་འགྲེལ་པ་, hevajrapañḍārthaṭikā) nói:

Đấng Điều Ngự Trượng Phu không nghĩ rằng [thừa] thứ tư hay [trường phái GTLN] thứ năm tồn tại cho các Phật tử.

Khi Trung Quán Ứng Thành cứu xét tất các trường phái Phật giáo [khác] – gồm Tục Tự Tánh, Duy Tâm, Kinh Lượng, và Đại Giải Thuyết¹⁴, thì tất cả các phái này đều rơi vào một trong các cực đoan của trường tồn hay đoạn diệt. Dù sao, những người theo chủ trương Tục Tự Tánh trở xuống đều khẳng định rằng hệ thống của họ là [trường phái] Trung đạo bởi vì họ tuyên bố rằng họ khẳng định một sự trung dung thoát khỏi hai thái cực thường và đoạn. Hơn nữa, mỗi phái trong bốn trường phái đều có cách giải thích khác nhau để tránh những cực đoan của thường và đoạn¹⁵.

Những người ủng hộ Đại Giải Thuyết khẳng định rằng họ tránh cực đoan của sự trường tồn bởi vì [họ khẳng định rằng] khi một kết quả được tạo ra, các nguyên nhân của nó (cũng) chấm dứt. Họ nói rằng họ cũng tránh được cực đoan của sự đoạn diệt bởi vì [họ khẳng định rằng] một hậu quả khởi sinh sau sự kết thúc của một nguyên nhân.

¹⁴ Các trường phái Đại Giải Thuyết (ལྷ་བཟུང་པ་, vaibhāṣika), Kinh Lượng (མདོ་ལྷ་པ་, sautrāntika), Duy Tâm (སེམས་ཚམས་པ་, cittamātra), Tục Tự Tánh (རང་རྒྱུད་པ་, svātantrika), và Ứng Thành (ཐམས་འགྲུས་པ་, prāsaṅgika) còn mang các tên gọi tương ứng khác là Ti-bà-sa, Thuyết Kinh, Duy Thức, Y Tự Khởi và Quy Mật.

¹⁵ Thường kiến cực đoan là việc phủ chồng thêm lên sự tồn tại những đặc tánh (hay tất cả) mà thật ra sự tồn tại này không như thế. Đoạn kiến cực đoan là chối bỏ những đặc tánh (hay tất cả) về sự tồn tại vốn là những phẩm tánh là có thật.

Những người ủng hộ Kinh Lượng nói rằng họ tránh cực đoan của sự hủy diệt thông qua khẳng định rằng dòng tương tục của một hiện tượng hữu vi tồn tại liên tục¹⁶.

Những ai theo chủ trương Kinh Lượng cho rằng họ cũng thoát khỏi cực đoan của thường hằng bởi vì [họ khẳng định rằng] các pháp hữu vi tan rã từ khoảnh khắc¹⁷ này sang khoảnh khắc khác.

Những người ủng hộ Duy Tâm nói rằng họ tránh cực đoan của thường hằng vì [khẳng định rằng] các bản chất quy gán (định danh) không thực sự tồn tại. Họ nói rằng họ cũng tránh được cực đoan của sự đoạn diệt do việc [khẳng định] sự tồn tại thực sự của các bản chất phụ thuộc.

Những người ủng hộ: Trường phái Trung Quán khẳng định rằng họ thoát khỏi cực đoan của sự đoạn diệt bởi vì [họ khẳng định] sự tồn tại thông thường của mọi hiện tượng. Họ cho rằng họ thoát khỏi sự cực đoan của thường hằng do [việc khẳng định rằng] tất cả các pháp bất kể là gì đi nữa đều không có sự tồn tại tối hậu.

Mặc dù những giáo thuyết của các trường phái thấp không được chia sẻ bởi các trường phái cao hơn và đã bị các trường phái cao hơn bác bỏ, nhưng sự hiểu biết về các quan điểm [của các trường phái] thấp hơn là một phương pháp tuyệt vời để đạt được sự hiểu biết về các quan điểm [của các trường phái] cao hơn. Vì vậy, quý vị không nên xem thường giáo lý thấp chỉ vì quý vị cho rằng giáo lý cao hơn là vượt trội.

¹⁶ Thí dụ họ cho rằng khi một bàn gỗ bị đốt cháy, mặc dù dòng tương tục của hợp thể bàn bị cắt đứt, nhưng dòng tương tục của chất liệu thì không bị cắt đứt vì tro tàn vẫn còn lại.

¹⁷ Khoảnh khắc hay sát-na (kṣaṇa) là thuật ngữ nói về một khoảng thời gian cực kỳ ngắn, theo đó thời gian của một cái búng tay dài đến 60 sát-na.

Định nghĩa về một Phật tử là người khẳng định Tứ Pháp Ấn, tức là những quan điểm để kiểm nhận rằng một giáo lý là của Đức Phật. Tứ Pháp Ấn bao gồm: ¹⁸

1. Tất cả các pháp hữu vi đều vô thường¹⁹.
2. Mọi pháp ô nhiễm đều khổ.
3. Mọi hiện tượng đều vô ngã.
4. Niết-bàn là an tĩnh.

Phản biện: Trong trường hợp đó, Vātsīputrīya [một phân phái của trường phái Đại Giải Thuyết] sẽ không phải là những người ủng hộ giáo lý Phật giáo bởi vì họ khẳng định ngã của các cá nhân (གང་ཟག་ལྷ་བ་, pudgalavādin).

Đáp: Không có sự nguy hiểm như trên bởi vì cái ngã mà họ khẳng định là một cái ngã tồn tại tự túc, cái ngã tồn tại một cách chất liệu trong khi vô ngã của Tứ pháp ấn đề cập đến sự thiếu vắng về một cái ngã thường hằng, đơn nhất, độc lập và [vô ngã] đó được khẳng định ngay cả bởi năm trường phái Saṃmitīya [Vātsīputrīya là một trong năm trường phái đó – mặc dù họ khẳng định một cái ngã bất khả biểu thị].

¹⁸ Mỗi trường phái đều có cách diễn giải riêng về Tứ Pháp Ấn. Dù sao, các trường phái đều công nhận các quan điểm như: (1) các hợp thể được khởi sinh trong sự phụ thuộc vào tập hợp của các nguyên nhân chính và phụ; các hiện tượng phi hợp thể (như hư không) không sinh khởi phụ thuộc vào các nguyên nhân chánh và phụ; (2) các pháp ô nhiễm, là các hiện tượng chịu ảnh hưởng của các hành vi cấu uế và các cảm xúc phiền não; (3) các pháp đều vô ngã trong ý nghĩa của trạng thái thường hằng, nhất thể và độc lập; (4) niết-bàn là an tĩnh không phải được ban bởi thần Indra, hay bất kỳ ai, mà thành tựu với chính cá nhân vượt qua tham, sân, si.

¹⁹ Pháp *vô thường* ở đây được hiểu là pháp có sự thay đổi biến khác trong từng khoảnh khắc dù là nhỏ nhất. Các pháp không có đặc tánh này là pháp *thường hằng*.

3. Trường Phái Đại Giải Thuyết

Việc trình bày các GTLN của người ủng hộ trường phái này có bốn phần: định nghĩa, các tiểu phái, từ nguyên và các khẳng định về các GTLN.

3.1 Định Nghĩa

Định nghĩa về một người đề xướng Đại Giải Thuyết (བྱི་བླ་ལྷ་བ་, vaibhāsika) là: một người theo đuổi các giáo lý Tiểu thừa, không chấp nhận thức tự tri (རང་རྟོག་, svasamvedana) và người khẳng định các đối tượng bên ngoài là xác lập thực sự.²⁰

3.2 Các Tiểu Phái

Có ba nhóm chính trong Đại Giải Thuyết: Kashmiri, Aparāntaka, and Magadha (Trung Thổ)²¹.

3.3 Từ Nguyên

Có lý do để gọi đạo sư Vasumitra là Người đề xuất 'Đại Giải Thuyết' [hay 'Người đề xuất Đặc Thù Phái'] bởi vì ngài đưa ra các tôn chỉ theo Đại Giải Thuyết (བྱི་བླ་བཤད་མཚོ་ཆེན་མོ་, mahāvibhāsā) và bởi vì ngài đề xuất rằng tam thời [các đối tượng trong quá khứ, hiện tại, và tương lai] là những đặc thù cụ thể [hoặc các thể hiện] của các thực thể chất liệu (cốt lõi, རྩམ་, dravya).

²⁰ Một thức tự tri là tâm biết được chính nó (hay trạng thái của nó) một cách đồng thời với sự thấy biết về một đối tượng.

²¹Nói chung, được biết là có đến 18 bộ phái tương ứng với 2, 3 hay 4 trường phái con. Con số 18 bộ phái này rất khó xác định. Tuy vậy, theo Warder (P.277-325) 18 bộ phái này là: Sthaviravada, Mahasamghika, Vatsiputriya, Ekavyavaharika, Gokulika (hay là Kukkutika), Sarvasti-vada, Lokottara-vada, Dharmottariya, Bhadraniya, Sammitiya, Sannagarika, Bahusrutiya, Prajnapti-vada, Mahisa-saka, Haimavata (hay là Kasyapiya), Dharmaguptaka, Caitika, và Aparā hay Uttara (Purva) Saiva.

3.4 Các Khẳng Định Về GTLN

Mục này có ba phần: Các khẳng định của phái này về nền tảng (གཞི, sthāpana), đạo pháp (ལམ་, mārga), và thành quả (འབྲས་བུ་, phala).

Các Khẳng Định Nền Tảng

Mục này có hai phân mục: các khẳng định liên quan đến các đối tượng (ལུས་, viṣaya) và các khẳng định liên quan đến chủ thể (སྐྱེ་ལྡན་, viṣayin).²²

3.4.1 Các khẳng định về đối tượng (sở)

Hệ thống này khẳng định rằng tất cả các đối tượng của tri thức (ཞེས་བྱ་, jñeya) được bao gồm trong năm phạm trù cơ bản: hình tướng và màu sắc trình hiện (hiển sắc, གཟུགས་, rūpa), tâm chính (སེམས་, citta), các tâm sở đi kèm (སེམས་བྱུང་, caitta), các hợp thể (yếu tố hợp thành) không tương ứng [với tâm hoặc các tâm sở], (ཚུན་པ་མ་ཡིན་པའི་འདུ་བྱེད་, vyprayuktasamkāra), và các hiện tượng vô vi (phi hợp thể, འདུས་མ་བྱས་, asmskṛta).²³

Hơn nữa, năm đối tượng này là 'sự vật'²⁴ (hữu, pháp hoạt hóa, དངོས་པོ་, bhava, 有). Định nghĩa của một sự vật là: pháp có thể thực hiện một

²² Một chủ thể hay sở hữu đối tượng vẫn có thể là một đối tượng của một thức khác. Do đó, tất cả các pháp đều được bao gồm trong tập hợp các đối tượng.

²³ Có 11 loại sắc: năm đối tượng của giác quan (cảnh), năm giác quan (căn), và một sắc bất khả tri (vô biểu – ví dụ như sắc vi tế của các hành vi bất thiện mà một đao phủ luôn luôn sở hữu ngay cả khi thật sự không tiến hành giết người). Tâm chính (6 thức) và các tâm sở (51 tâm sở). Các hợp thể không tương ứng là các hợp thể không là sắc cũng không là tâm và tâm sở chẳng hạn như sự thành, trụ, hoại diệt. (Xem thêm: Tuệ Sỹ T1.P.89-118).

²⁴ Vì các sự vật bao trùm mọi đối tượng của tri thức nên mọi hiện tượng đều là các vật.

chức năng²⁵. Tồn tại (ཡོད་པ་, sat), đối tượng của tri thức (ཤེས་བྱ་, jñeya), và các sự vật (རང་སྐོས་པོ་, bhāva) là đồng nghĩa [tức là, cái này là cái kia] (རྟོག་གཞིག་, ekārtho). Các hiện tượng phi hợp thể được coi là những hiện tượng (pháp) thường hằng; còn lại, các sắc [hình tướng], các tâm thức, và các hiện tượng không tương ưng [không phải là sắc cũng không phải tâm thức] được coi là những pháp vô thường.²⁶

Mọi sự vật nhất thiết được xác lập một cách chất liệu (རྒྱས་གྲུབ་, dravyasiddha), nhưng chúng không nhất thiết là sự tồn tại chất liệu (một cách cốt lõi, རྒྱས་ཡོད་, dravayasat).²⁷

3.4.2 Nhị Đế (Hai Chân lý)

Đây là vì họ khẳng định rằng chân lý tối hậu (Chân Đế, རྟོག་དམ་བཤེན་པ་, paramārthasatya) và sự tồn tại chất liệu là đồng nghĩa; và rằng chân lý quy ước (Tục Đế, གུན་རྒྱུ་བཤེན་པ་, samvṛtisatya) và sự tồn tại được quy gán (gán đặt, định danh, བཤགས་ཡོད་, prjñaptisat) là đồng nghĩa.

Có sự phân chia các đối tượng thành hai chân lý và phân chia thành cấu nhiễm (nhiễm ô, ཟག་བཅས་, sāsrava) và không cấu nhiễm (vô cấu,

²⁵ Ở đây thuật ngữ chức năng không chỉ đến một vai trò thô thiên thể tục (như là chức năng của cái ly là để đựng nước uống) mà là chức năng biến đổi trong dòng chuyển hóa nhân quả nhận biết được (hay một nghĩa rộng hơn nếu hiểu theo Đại Giải Thuyết – Xem chú thích tiếp sau).

²⁶ Đây là trường phái duy nhất trong 4 trường phái Phật giáo Ấn-độ cho rằng các pháp thường hằng có thể thực hiện một chức năng. Theo trường phái này, chức năng không giới hạn trong việc sanh khởi theo chuỗi nhân quả, như là trong trường hợp không gian phi hợp thể, thì *chức năng là việc cho phép hay việc mở ngõ (không ngăn trở)* cho điều gì đó xảy ra.

²⁷ Một pháp nào đó tồn tại một cách chất liệu thì không nhất thiết pháp đó là một chất liệu. Ở đây, họ cho rằng trạng thái tồn tại một cách chất liệu nghĩa là khi đối tượng hoặc là bị bẻ đôi hay một cách suy tưởng bị chia thành nhiều mảnh, thì sự nhận biết về đối tượng đó cũng bị loại bỏ.

thanh tịnh, ཟག་ཟེང་, a sāsraḥ). Ngoài ra [liên quan đến sự bàn thảo về các đối tượng này] có một giáo pháp về các chủ đề phụ khác.

Định nghĩa về một sự thật quy ước (Tục đế, chân lý thường tục) là: một hiện tượng mà khi nó bị chia nhỏ hoặc tách rời về mặt tinh thần thành các phần riêng lẻ, nhận thức về đối tượng đó bị hủy bỏ. Một cái bình đất sét và một chuỗi tràng hạt là những minh họa²⁸ của các chân lý quy ước bởi vì, nếu một cái bình đất sét bị búa đập vỡ, thì nhận thức về vật thể đó là một cái bình đất sét bị hủy bỏ; và, nếu các hạt của một chuỗi tràng hạt bị tách ra, nhận thức về việc nắm bắt đối tượng đó như một chuỗi tràng hạt sẽ bị hủy bỏ.

Định nghĩa về một chân lý tối hậu (Chân đế) là: một hiện tượng mà khi nó bị chia nhỏ hoặc tách rời về mặt tinh thần thành các phần riêng lẻ, thì thức nắm bắt đối tượng đó (vẫn) không bị hủy bỏ. Minh họa về chân lý tối hậu là các hạt không có thành phần (bất khả phân), những khoảnh khắc chóng vánh không có bộ phận (bất khả phân) của thức và không gian phi hợp thể.²⁹

Theo hệ thống này, đơn vị nhỏ nhất của vật chất là vi hạt không bộ phận chiều hướng, nhưng không có nghĩa là không có bộ phận nói chung; vì ngay cả vi hạt nhỏ nhất đều có các nhân tố liên quan đến sự sanh khởi, trụ, và hoại diệt của chính vật thể này và các nhân tố sanh khởi của các

²⁸ Đây nói thêm về vai trò của một minh họa (མཛན་གཞི) cho một định nghĩa (མཛན་ཉིད). Hãy cứu xét thí dụ: một sự vật là một đối tượng có khả năng thực thi một chức năng nào đó. Ở đây định danh (tên được gán định, definiendum, མཛན་བྱ་, lakṣya) là sự vật (དངོས་པོ་, bhāva) (định nghĩa của nó là về còn lại). Một minh họa là cái bình. Để cho một minh họa có hiệu lực (vật minh họa, མཛན་བྱེད) thì minh họa đó không thể là định danh tự nó mà phải là một đối tượng cụ thể thỏa mãn định nghĩa. Nói khác đi là minh họa là đối tượng biểu thị cho định nghĩa. (Tức cái bình có một chức năng). Xa hơn nữa, một bình vàng sẽ không phải là một minh họa phù hợp cho một cái bình là vì mặc dù nó là cái bình nhưng người ta không thể biết ý nghĩa của một bình vàng nếu không biết ý nghĩa của cái bình.

²⁹ Đại Giải Thuyết cho rằng các đơn vị vật chất nhỏ nhất có các yếu tố liên can đến sự thành, trụ, và hoại diệt và các yếu tố về các hậu quả và vv...

hậu quả và vv... Tương tự, đơn vị nhỏ nhất, khoảnh khắc tức thời của tâm thức³⁰ là không có bộ phận một cách tạm thời chóng vánh nhưng không phải là không có bộ phận một cách tổng quát; chẳng hạn, trong một khoảnh khắc cụ thể về một nhãn thức có thể có nhiều bộ phận vốn nắm bắt nhiều màu sắc của một nền nhà có nhiều hoa văn...

Vì một vi hạt chóng vánh đơn lẻ của nước là sự thật tối hậu, nên tham chiếu của Thế Thân phải là một lượng nước, như là trong một ly nước hay ngay cả trong một con sông.

Vì, A-tì-đạt-ma Câu-xá Luận của Thế Thân dạy:³¹

*Một pháp như vậy, nếu bị phá vỡ hoặc tách rời về mặt tinh thần thành những thứ khác [tức là các bộ phận],
Một nhận thức về nó không còn vận hành,
Chẳng hạn như cái bình hay nước, là hiện hữu theo quy ước.
[Tất cả] các pháp khác đều tồn tại một cách tối hậu.*

Vì một hạt nước nhỏ nhất là một sự thật tối hậu, nên sự ám chỉ của Thế Thân phải là một lượng nước, chẳng hạn như trong một cái cốc hoặc thậm chí một dòng sông.

Do đó, họ khẳng định rằng các sự thật thường tục không được xác lập một cách tối hậu (དོན་དམ་བར་གྱུ་བ་, paramārthasiddha), mặc dù chúng thực sự được xác lập (བདེན་བར་གྱུ་བ་, satyasiddha). Đây là do hệ thống này khẳng định rằng tất cả mọi sự vật nhất thiết phải thực sự được xác lập.

³⁰ Từ nay về sau thuật ngữ tâm thức sẽ ám chỉ đến một yếu tố tinh thần bao gồm tâm vương và các tâm sở đi kèm.

³¹ Chánh văn tìm thấy trong *A-tì-đạt-ma Câu-xá Tự Luận*, có trong Dergé Tengyur (Adarsha Vol141-1-214a) nguyên văn như sau:

གང་གིས་བཅོམ་དང་སྐྱོ་ཡིས་གཞན། །བསལ་བ་དེའི་སྐྱོ་མི་འཇཉག་པ། །བྱམ་ཚུ་ལྟ་བུར་གྱུན་རྒྱུ་རྒྱུ། །དེ་ཡོད་དོན་དམ་ཡོད་གཞན་ནོ།

3.4.3 Cấu nhiễm và vô cấu

Định nghĩa của một đối tượng bị cấu nhiễm là: hiện tượng có thể tương thuận với sự gia tăng của các bất tịnh (ô nhiễm) từ tầm nhìn rằng (nó) là đối tượng của sự quan sát (རྟོགས་པ་ལུ་, ālambana) hoặc từ tầm nhìn (nó) là đối tượng của một sự [phiền não] đồng thời. Năm uẩn (མུང་པོ་, skandha) tinh thần và vật chất³² là minh họa của các đối tượng cấu nhiễm.

Tuy nhiên, không phải tất cả mọi hiện tượng trong các uẩn vật chất và tinh thần đều là minh họa của pháp cấu nhiễm vì chẳng hạn, Đạo đế, chân lý thứ tư của Tứ Diệu Đế thuộc năm uẩn nhưng không là các đối tượng cấu uế. Một phiền não đồng thời (tùy phiền não) có thể là một tâm vương phiền não vốn đi kèm với các tâm sở phiền não hay các tâm sở khác. Một minh họa là tâm sở về tham cầu vốn đi kèm với tri nhận về một đối tượng hấp dẫn và có thể làm tăng các xúc cảm phiền não của tâm vương và các tâm sở đi kèm với nó.

Tất cả các pháp là những đối tượng cấu uế theo quan điểm rằng chúng là các phiền não đồng thời thì cũng là cấu uế theo quan điểm chúng là đối tượng của quan sát vì chúng có thể làm tăng trưởng các xúc cảm phiền não trong những chúng sanh nào có ý thức nhận biết về chúng³³, hay là chúng có thể làm tăng chính các xúc cảm phiền não của một người nếu người đó có ý nhận biết về chúng vào thời điểm sau đó, như là trong trường hợp của tham cầu. Dù sao, tất cả các pháp, (được xem) là các đối tượng cấu uế theo quan điểm chúng là các đối tượng của quan sát, thì không nhất thiết bị cấu uế theo quan điểm của việc chúng là các phiền não đồng thời, như là một cái bàn đẹp vốn không bao giờ là một phiền não đồng thời vì nó không phải là tâm vương hay tâm sở.

³² Ở đây, uẩn vật chất là sắc uẩn, các uẩn còn lại là uẩn tinh thần.

³³ Các pháp làm tăng trưởng cấu uế (tùy tăng) còn được gọi là pháp hữu lậu. Xem Tuệ Sỹ Vol1 P89.

Định nghĩa về một đối tượng vô cầu là: một hiện tượng không thể tương thuận với sự gia tăng của các bất tịnh từ quan điểm rằng (nó) là một đối tượng của sự quan sát hoặc là một đối tượng đồng thời của tâm. Đạo đế và hiện tượng phi hợp thể là các minh họa.

Vì, A-tì-đạt-ma Câu-xá Luận của Thế Thân nói, ‘Ngoại trừ Đạo đế, tất cả những hiện tượng hợp thể đều bị ô nhiễm’; và, ‘pháp vô cầu bao gồm Đạo đế và ba loại hiện tượng phi hợp thể’.³⁴

Khi các Đạo đế là đối tượng tu trì hay là đối tượng của các yếu tố đi kèm của tâm, chúng sẽ tiêu hủy các cấu uế và không khiến các cấu uế này tăng trưởng. Không gian phi hợp thể là một đối tượng theo dõi không thể tiêu hủy cấu uế, nhưng cũng không làm nó tăng trưởng. Có ba pháp phi hợp thể là: Các hoại diệt hữu tư (có sự phân tích tư duy), các hoại diệt vô tư (không có sự phân tích tư duy) và không gian phi hợp thể³⁵. Diệt vô tư là sự hoại diệt xảy ra như là kết quả của sự bất toàn về các duyên sanh của sự hoại diệt đó, chẳng hạn như là sự không thấy đối vào thời điểm tập trung cao độ trong cuộc giao hoan. Một khi thời gian này trôi qua, sự thật về một người không có đòi hỏi về thức ăn vào thời điểm đó sẽ không bao giờ thay đổi, và bởi lý do này, sự hủy diệt của nó được nói là thường hằng. Một sự hoại diệt hữu tư là một việc nhỏ tận gốc của một chướng ngại khiến cho nó không bao giờ xảy ra nữa, như là trong trường hợp hoàn toàn, hủy diệt vĩnh viễn về một loại tham chấp cụ thể thông qua thiền tập lên Tứ Diệt Đế.

³⁴ Hai chi tiết này được tìm thấy trong chánh văn của *A-tì-đạt-ma Tự Luận* như sau: ཟག་བཅས་ཞེས་བྱ་བ་སྟེ་ལམ་གྱི་བདེན་པ་མ་གཏོགས་པ་འདུས་བྱས་ཀྱི་ཚོས་གཞན་རྣམས་ནི་ཟག་པ་དང་བཅས་པ་དག་གོ། ... và kế đó là ། ཟག་པ་མེད་པ་རྣམས་གང་ཞེ་ན། ཟག་མེད་ལམ་གྱི་བདེན་པ་དང་། །འདུས་མ་བྱས་རྣམ་གསུམ་ཡང་སྟེ། །ཞེས་བྱ་བའོ། (Adarsha Vol140-1-28a).

³⁵ Ba pháp này còn gọi là ba vô vi, bao gồm tự trạch diệt, phi trạch diệt và hư không. Xem Tuệ Sỹ Vol1 P.90.

Tất cả các đối tượng cầu nhiễm được loại trừ, theo đó [ngay cả] Tích lũy đạo và Liên chuẩn đạo³⁶ [cũng] được loại trừ.

Tích lũy đạo và Liên chuẩn đạo không là phương tiện thật sự cho các phiền não³⁷ cho nên không thể loại bỏ chúng; hai đạo pháp này là các công đức cho phàm phu, và do đó, tương thuận để tăng trưởng tham chấp.

Kiến đạo hoàn toàn không bị cầu nhiễm.

Kiến đạo đơn thuần bao gồm sự tập trung trực tiếp lên Tứ Diệu Đế và chỉ xảy ra trong một buổi thiền tập. Như thế, nó hoàn toàn không bị cầu uest.

Thiền đạo và Vô lậu học đạo cả hai đều có những hiện thực của đạo pháp vô cầu và cầu nhiễm.

Trên Thiền đạo và Vô lậu học đạo có các tình huống cụ thể khi thiền giả nuôi dưỡng các đạo pháp thế tục, như là tám cấp thiền định³⁸, vì việc tăng trưởng khả năng tinh thần của họ. Các đạo pháp thế tục này là Thiền đạo. Chúng là cầu nhiễm theo ý hướng là đối tượng của tu trì vì thông qua việc nhận biết chúng, các phiền não không những không bị loại trừ mà còn thuận tiện cho tăng trưởng theo nghĩa hành giả có thể trở nên tham chấp vào các trạng thái này. Một người đã đạt đến Vô lậu học đạo sẽ không có các phiền não. Do đó, việc luyện tập trong tám mức thiền định không thể làm tăng phiền não, nhưng các đạo pháp thế tục này có thể làm tăng tham chấp vào những ai để tâm đến chúng. Các đạo pháp thế tục trong dòng tương tục của một người vốn đã thành tựu Vô lậu học đạo, do đó là cầu

³⁶ Ngũ Đạo Bò-tát (5 con đường Bò-tát) bao gồm: (1) Tích lũy đạo hay Tư lương đạo (संनारणा, sambhāra-mārga), (2) Liên chuẩn đạo hay Gia hạnh đạo (युनणा, prayoga-mārga), (3) Kiến đạo (अननणा, darśana-mārga) Thiền đạo hay Tu tập đạo (ननणा, bhāvanā-mārga), Vô lậu học đạo (अननणा, asaikṣa-mārga).

³⁷ Từ nay về sau thuật ngữ “xúc cảm phiền não” sẽ có thể được viết thành “phiền não” nếu như không nhất thiết phải có sự phân rõ.

³⁸ Theo ngữ cảnh thì đây là các bậc thiền siêu thế (vì thuộc vào Thiền đạo và Vô lậu học đạo) như vậy bao gồm 4 cấp thiền Sắc giới và 4 cấp thiền Vô sắc giới.

uế trong nghĩa về việc có các tùy phiền não (phiền não đi kèm) vì tự chúng không phải là các phiền não theo ý nghĩa về tham chấp, chẳng hạn, vẫn là phiền não.

Tất cả các Thánh đạo (अर्यान्, ārya) thì nhất thiết vô cấu, nhưng các đạo pháp trong dòng tương tục của một vị Thánh không nhất thiết là vô cấu. Điều này là vì một đạo pháp trong dòng tương tục của một người ở Thiên đạo và có các khía cạnh về việc quán chiếu lên sự tinh lự [của các mức tu tập cao hơn] và sự thô lậu [của mức tu tập hiện tại] là cấu nhiễm [như là trong trường hợp của việc phát khởi 8 mức thiên sắc giới].

Tất cả các trường phái, ngoại trừ Đại Giải Thuyết và tiểu phái Kinh Lượng Khế Kinh, đều cho rằng một thánh đạo và một đạo pháp trong dòng tương tục của một vị Thánh là hoàn toàn đồng nghĩa. Tuy nhiên, Đại Giải Thuyết lại nói đến thí dụ về một thiền giả trong các thuận lợi của Đệ Nhất Định, như là yên bình và trường thọ và trong các bất lợi của Dục giới, như là sự thô lậu, xấu xí, và đoản thọ để viễn ly các tham dục hiển lộ bởi các đối tượng của Dục giới. Bằng việc thiền như thế, một thiền giả có thể đạt đến trạng thái tinh lự cao hơn và có thể đè nén các phiền não hiển lộ, nhưng không thể loại bỏ hoàn toàn các hạt giống của phiền não. Nhiều ngoại đạo đạt được 'giải thoát' của họ thông qua các ý nghĩa này. Dù sao, vì sai sót của việc không tiêu hủy các hạt giống của tham chấp qua phương tiện Diệt hữu tư, các 'giải thoát' như thế chỉ là tạm thời. Với trường hợp đặc biệt được đề cập trong văn cảnh này, thiền giả là một vị Thánh trên Thiên đạo. Trong đạo pháp này, Những người thông tuệ cao hơn (lợi căn) đồng thời tự rời bỏ chính mình khỏi các phiền não cùng với các hạt giống của chúng, từng bậc một trong chín giai đoạn³⁹. Dù sao, các bậc Thánh đang được đề cập ở đây là có lợi căn thấp hơn và ban đầu đè nén các phiền não hiển

³⁹ Chín giai đoạn thiên này bao gồm 1 cấp định của Dục giới, 4 định thuộc Sắc giới (Sơ, Nhị, Tam, và Tứ thiên) và 4 định thuộc Vô sắc giới (Không vô biên xứ, Thức vô biên xứ, Vô sở hữu xứ, và Phi tướng phi phi tướng xứ)

lộ bằng đạo pháp thế tục, vốn có thể tạo duyên cho sự tăng trưởng các phiền não theo cách đã nói đến trên đây. Chỉ đến sau này họ tự mình tiến hành loại bỏ các hạt giống của các phiền não đó.

3.5 Các Chủ Đề Hỗ Trợ Khác

Tam thời [các đối tượng quá khứ, hiện tại và tương lai] được khẳng định là những thực thể chất liệu (cốt lõi) bởi vì những người theo Đại Giải Thuyết cho rằng một cái bình tồn tại ngay cả vào thời điểm quá khứ của một cái bình và rằng một cái bình tồn tại ngay cả vào thời điểm của tương lai của một cái bình.

Cái bình của hôm qua tồn tại như là một cái bình quá khứ. Quá khứ của một sự vật xảy đến sau sự tồn tại hiện diện của nó, đó là, sau khi sự hiện hữu của nó đã trôi qua. Cái bình của ngày mai tồn tại hôm nay như là một cái bình tương lai. Tương lai của một hiện tượng xảy ra trước sự tồn tại hiện diện của nó, đó là, khi sự hiện hữu của nó chưa hình thành. Cái bình của hôm nay như là một cái bình hiện diện hôm nay.

Mặc dù họ khẳng định cả hai loại hiện tượng tạo lập (སྐྱབ་པ, vidhi) và phản lập (དགག་པ, pratiṣedha) đều tồn tại, nhưng họ không chấp nhận sự tồn tại của các (hiện tượng) phản lập bất định (མེད་དགག, prasaja-pratiṣedha) vì họ cho rằng tất cả các hiện tượng phản lập nhất thiết phải là phản lập hữu định (མ་མེད་དགག, paryudāsapraṣedha).⁴⁰

⁴⁰ Hiện tượng (pháp) phản lập: Đối tượng được hiểu ra bởi tâm bác bỏ nó một cách tường minh. Có hai loại pháp phản lập là phản lập hữu định và phản lập bất định. Phản lập hữu định là hiện tượng mà việc phủ nhận đối tượng đó đi kèm theo việc xác lập có một hiện tượng khác. Ví dụ Câu nói “Đề-bà-đạt-đa không uống nước vào ban đêm”. Điều phủ nhận này rõ ràng có đánh dấu một ám chỉ là ông ta có ăn uống vào ban ngày (vì nếu không ông ta sẽ chết). Ngược lại, pháp phản lập bất định là pháp bị phủ nhận tường minh nhưng lại không ám chỉ xác lập bất kỳ hiện tượng nào khác. Một ví dụ nổi tiếng là tánh Không. Hoặc việc phủ nhận của Long Thụ liên quan đến sự sanh khởi. (xem thêm Nhan Vo a.)

Một hiện tượng tạo lập, chẳng hạn như một cái bàn không cần đòi hỏi sự bác bỏ tường minh của trạng thái không là cái bàn của nó, để theo đó cái bàn trình hiện trước ý thức khái niệm, nhưng một hiện tượng phản lập như là không phải cái bàn kéo theo một sự phản bác tường minh về cái bàn để nó trình hiện (sự thiếu vắng) này trước ý thức khái niệm. Người theo Đại Giải Thuyết xét rằng luôn luôn có một pháp xác định nào đó ẩn sau hiện tượng phản lập vì hệ thống của họ luôn luôn đối diện với các thực thể được xác lập một cách chất liệu. Xu hướng nhấn mạnh về đặc tướng chất liệu ngày càng bị giải trừ bởi các trường phái cao hơn, và những biến đổi này đặc biệt quan trọng mối quan hệ đến các dạng thức khác nhau của việc đạt đến các diễn dịch về tánh Không

Người theo tiểu phái Kashmir trong Đại Giải Thuyết thì tương thuận với phái Kinh Lượng cho rằng dòng tương tục của thức là cơ sở kết nối giữa nghiệp (các hành vi, *ལས་*, karma) và hậu quả của chúng.

Mỗi trường phái Phật giáo đều phải giải quyết vấn đề về việc cung ứng một nền tảng không gián đoạn để kết nối giữa nhân nghiệp và quả nghiệp. Trường phái Kashmir nói rằng dòng tương tục của ý thức (ý - ཡིད་གྱི་རྣམ་ཤེས་) là nền tảng cho phép chuỗi liên tục các hành vi và các quả lan tỏa đời này sang đời khác. Điều này là vì ý thức khác với năm thức kia, hoạt hóa ngay cả trong lúc ngủ sâu và trong thiền định Diệt độ⁴¹.

Ngoại trừ Kashmir, tất cả (các tiểu phái) theo Đại Giải Thuyết khẳng định rằng một hiện tượng hợp thể, không là sắc cũng không là thức, là cơ sở kết nối giữa nghiệp và hậu quả của chúng. Đây là một vật tiếp nhận (*ཐོབ་པ་*, *prāpti*) và không tổn thất (*ལྷན་མེ་ཟེ་བ་*, *avipranāsa*) tựa như một dấu chứng bảo đảm của một khoản vay [bảo đảm sự vay mượn không gây mất mát cho người chủ cho vay].

⁴¹Xem thêm các diễn giải chi tiết về các trạng thái diệt khác nhau trong thiền định: Tuệ Sỹ Chương III Đăng Tri Vol5 (P.401-430)

Phái này (và cả Ứng Thành đều) khẳng định các hành vi thân và ngữ (khẩu) là sắc pháp.

Các hệ thống Phật giáo khác khẳng định các hành vi thân và ngữ (āśī, karma) là hành vi tinh thần (thuộc ý thức). Đại Giải Thuyết và Trung Quán Ứng Thành lập luận rằng ngữ là âm thanh và âm thanh là sắc. Do vậy, ngữ là sắc. Cũng có sắc vi tế và sắc thô thiển. Chẳng hạn như ngữ vốn nghe được khi một cá nhân nói là sắc thô thiển. Minh họa về sắc vi tế là trường hợp Ngữ thanh tịnh biểu hiện bởi một vị tăng vốn ngay cả lặng im, đang giữ giới cấm nói dối và vv. Dù không nghe được gì bởi chính ông ta hay người khác, sắc vi tế đó vẫn tồn tại. Thí dụ về hành vi thân thuộc các dạng sắc vi tế là các hoạt động của một vị Thánh trong thiên đặng tri (hay cân bằng thiên)⁴².

Những thức này không thể thấy được bởi người khác, ngoại trừ người có thần thông cao như là đức Phật. Người theo Kinh Lượng, Duy Tâm, và Tục Tục Tánh bảo lưu rằng các hành vi thân và ngữ thật ra là các tâm sở về sự chú ý (śī, cetanā).

Tất cả các pháp hợp thể đều nhất thiết là vô thường nhưng không nhất thiết phải tan rã theo từng khoảnh khắc vì những người ủng hộ Đại Giải Thuyết khẳng định rằng theo sau sự sinh khởi là sự hoạt hóa của giai đoạn tồn tại (trụ), và sau đó (mới) là hoạt hóa của giai đoạn tan rã (hoại diệt).

Tất cả các trường phái đồng ý với nhau rằng vô thường thô thiển là sự sanh khởi của một sự vật, chẳng hạn như một cái bàn, nó kéo dài trong một khoảng thời gian, và cuối cùng là sự phân hủy của nó, như là việc bị đốt cháy chẳng hạn. Các trường phái Phật giáo cũng xác nhận về một vô thường vi tế rằng, ngoại trừ các thiên giả cao, nó không thể truy cập được

⁴²Xem thêm rất nhiều giảng giải chi tiết về vai trò của cân bằng thiên (hay thiên đặng tri) trong Định Và Tuệ, trong Tập 3 *Đại Luận về Giai Trình của Đạo Giác Ngộ* Dùng từ khóa “cân bằng thiên” để tìm chi tiết cụ thể (Nhan Vo c.).

qua trải nghiệm trực tiếp. Chẳng hạn, cái chết là một minh họa cụ thể về vô thường thô thiển, vốn có thể được kinh nghiệm một cách rõ ràng, nhưng việc già đi từng khoảnh khắc của một người vốn là vô thường vi tế thì lại không thể trải nghiệm được.

Không như các phái Phật giáo khác, Đại Giải Thuyết khẳng định rằng các nhân tố của sanh, trụ, lão, và tử là các yếu tố bên ngoài đối với thực thể vốn đang trải qua chúng. Tất cả các trường phái khác bảo lưu rằng sanh khởi tự nó là một nguyên nhân hay một điều kiện đủ cho sự hoại diệt; sự hoại diệt xảy ra bắt đầu với, và không xảy ra sau cái khoảnh khắc đầu tiên của sự sinh khởi. Trong khi tất cả các trường phái khác khẳng định cái vốn được sanh, là cái trụ, và là cái hoại diệt. Điều này là vì sự sanh khởi được hiểu như là việc hình thành của một thực thể mới do bởi các nguyên nhân chắc chắn, trụ là sự hiện hữu tiếp diễn của loại thực thể đó. Hoại diệt là phẩm chất của việc không lưu lại tại khoảnh khắc thứ nhì; và già lão là nhân tố của việc trở thành một thực thể khác từ thực thể của của khoảnh khắc trước đó. Trong cách này cả bốn có thể xảy ra đồng thời. Đại Giải Thuyết, dù sao, khẳng định rằng các nhân tố của sanh, trụ, lão, và diệt vận hành trên đối tượng và xảy đến theo chuỗi, lần lượt cái này đến sau cái khác.

3.5.1 Các quan điểm về chủ thể của đối tượng [Năng]

Mục này có ba phần: các khẳng định [của Đại Giải Thuyết] liên can đến các cá nhân, các thức và các thuật ngữ.

Mỗi thức có một đối tượng và do vậy (thức đó) là một sở hữu đối tượng. Mỗi danh định và thuật ngữ biểu thị một ý nghĩa vốn là đối tượng của nó, và do đó là một sở hữu đối tượng. Mỗi cá nhân sở hữu các đối tượng và là một sở hữu đối tượng theo ý này.

3.5.2. Các cá nhân

Một tập hợp chỉ gồm các uẩn (ལྷན་པོ་, skandha) tinh thần và thể chất vốn làm cơ sở của sự gán đặt (định danh) của nó, là minh họa của một cá nhân.

Minh họa cho một cá nhân (གང་ཟག་གི་མཚན་གཞི) là cái được tìm thấy dựa trên việc phân tích một cá nhân là gì? Do đó ngay cả các tiểu phái của Đại Giải Thuyết, vốn bảo lưu rằng cá nhân không tồn tại một cách chất liệu, cũng khẳng định rằng tập hợp đơn thuần của tâm và thân là một cá nhân.

Một số trong năm tiểu phái Saṃmitiya khẳng định rằng tất cả năm uẩn là minh họa cho một cá nhân.

Có sự tranh luận về điều mà họ khẳng định: liệu rằng mỗi một uẩn trong ngũ uẩn, một cách riêng lẻ, có thể là một minh họa cho một cá nhân hay là phải cả năm uẩn với nhau mới có thể là một cá nhân.

Tiểu phái Avantaka cho rằng tâm, một minh nó, là minh họa về một cá nhân.

3.5.2 Các Thức

Mục này có hai phần: các tuyên thuyết của Đại Giải Thuyết về chánh tri⁴³, và các tuyên thuyết về các (nhận) thức phi chánh (ཚད་མིན་གྱི་ཤེས་པ་, apramāṇabuddhi).

⁴³ Chánh tri hay còn gọi là nguyên tri, lượng, nhận thức đúng/hiệu quả/hợp lệ (ཚད་མ་, pramāṇa, 量) có thể có nhiều nghĩa gần tương đồng. Britannica ghi là: Phương tiện mà qua đó người ta có được kiến thức chính xác và hợp lệ. Rigpa cho một định nghĩa gần hơn với triết học Phật giáo Tây tạng: là kiến thức chính xác về một đối tượng cụ thể. Tuy nhiên, định nghĩa đầy đủ trong Tâm học của Đại Giải thuyết là *Sự hiểu biết nguyên sơ và không thể chối cãi* (གསལ་རྒྱུ་མི་བསྐྱེ་བའི་ཤེས་པ།). Do nhấn mạnh đặc tánh “nguyên sơ” (mới nguyên hay lần đầu) nên được Hopkins dịch thành *prime cognition* – nguyên tri. Tuy vậy, định nghĩa này sẽ không còn

Thuật ngữ Thức dùng ở đây trong một ý nghĩa tổng quát chỉ đến tâm vương và các tâm sở.

3.6 Các Chánh Tri

Có (hai loại) trực tiếp chánh tri (མངོན་སུམ་གྱི་ཚད་མ་, pratyakṣapramāṇa) và suy luận chánh tri (རྗེས་སུ་དབག་བཤི་ཚད་མ་, anumānapramāṇa).

Các thuật ngữ Tâm lý học Phật giáo, vốn nhấn mạnh về một thức vốn tri nhận một đối tượng. Theo đó, thật quan trọng để ghi nhận rằng các thuật ngữ này cần được hiểu rằng thức tri nhận như là một tác nhân chứ không phải như là một hành vi hay là một đối tượng của sự thức.

Về chánh tri trực tiếp, họ khẳng định các tri nhận thụ cảm trực tiếp, các tri nhận tinh thần trực tiếp, và các tri nhận du-già trực tiếp [như là các nhận biết trực tiếp về Tứ Diệu Đế và 16 thuộc tánh (hay hành tướng), về vô thường và vv...]. Họ không chấp nhận tự tri như là một tri nhận trực tiếp.

Các tri nhận thụ cảm trực tiếp là năm thức thụ cảm (thức giác quan). Tự tri nhận (tự nhận biết) là một tâm thức vốn thấy biết một cách phi nhị nguyên về một tâm thức. Nói một cách sơ lược, nó là một phần của một tâm thức vốn tự thấy biết chính hành vi nhận biết của nó; tất cả các hệ thống nào công nhận loại tâm thức này đều khẳng định rằng nó là cùng một thực thể như là tâm mà nó thấy biết và nó thấy biết một cách thức phi nhị nguyên. Bởi vì lý do này, sự tự tri bị phủ nhận bởi những người theo Đại Giải thuyết, Tiểu phái Kinh Lượng Khế Kinh, Tục Tự Tánh Kinh Lượng, và Ứng Thành. Vì các phái này cho rằng tác nhân và đối tượng sẽ bị bói rối nếu nó tồn tại. Các trường phái khác khẳng định sự tồn tại của tự tri

phù hợp trong bối cảnh của triết học Trung Quán Ứng Thành vốn bác bỏ mọi công nhận về tự tánh mọi pháp: *Sự hiểu biết không thể chối cãi trong mỗi liên hệ đến đối tượng chính của nó* (རང་ལུས་གྱི་གཞི་བོ་ལ་མེ་སྤྱི་བའི་རིག་པ།).

chủ yếu trên cơ sở của trải nghiệm chung, trong đó chủ thể thấy biết về đối tượng được nhớ cũng như là đối tượng được thấy biết, theo đó chỉ ra rằng thành tố chủ thể được đăng ký trong sự nhận biết. Vì, nếu thành tố chủ thể đã không được trải nghiệm, thì sẽ không có trí nhớ về phía chủ thể của một sự tri nhận.

[Không như các trường phái khác] người theo Đại Giải Thuyết khẳng định rằng các chánh tri trực tiếp cảm giác không nhất thiết là một thức vì nhãn căn (giác quan mắt) là một trú xứ vật chất [không phải thức] của một trạng thái tri nhận, và của một trạng thái chánh tri.

Họ không khẳng định rằng giác quan một mình có thể tri nhận một đối tượng, và cũng không nói rằng một thức giác quan riêng nó có khả năng làm việc này. Họ cho rằng cả hai cùng nhau tri nhận một đối tượng; và không như các trường phái Phật giáo khác, một cách hệ quả, họ khẳng định rằng cả hai giác quan và thức cảm thụ là các tác nhân tri nhận.

Họ cho rằng thức cảm giác nắm bắt đối tượng của nó một cách trần trụi, không biểu tả khía cạnh (đặc tánh) của đối tượng đó. Ngay cả họ cũng nói rằng mắt, vốn là cơ sở [của nhãn thức], cảm nhận hình tướng, vì nếu một thức riêng mình nó là nhân tố thấy, thì người ta sẽ phải thấy luôn cả các hình tướng vốn bị ngăn che bởi các bức tường và vv...

Vì một thức thì không có sắc, nó không bị ngăn trở bởi sắc; tuy nhiên, vì sự chống đỡ của nhãn thức là một cơ quan thụ cảm vật chất, nên tác nhân thấy cũng hợp nhất với sắc cho nên bị ngăn trở bởi sắc.

Một tâm vương và các tâm sở của nó được khẳng định là các thực thể chất liệu (cốt lõi).

Một tâm vương và các tâm sở đi kèm là mỗi một hiện thực của một thức (tâm thức) và sở hữu năm phẩm chất tương tự. Thí dụ về điều này là một tâm suy diễn đang nhận biết rằng âm thanh là một pháp vô thường. Ở đây

tâm vương là một ý thức và các tâm sở đi kèm bao gồm mười tâm sở thường trực⁴⁴. Có năm phẩm chất chia sẻ chung giữa tâm vương này và mười tâm sở thường trực là (1) Có cùng một đối tượng chính là âm thanh, (2) có cùng một đặc tánh đối tượng là vô thường, (3) có cùng một cảm duyên làm nền tảng của chúng, cụ thể là ý thức trong khoảnh khắc liền trước đó, (4) chúng là đồng thời, (5) các thực thể của chúng có cùng số lượng – ý thức chỉ có một (tâm vương) và xúc (tâm sở) chẳng hạn có một. Chỉ có Đại Giải Thuyết cho rằng tâm vương và tâm sở là các thực thể chất liệu khác nhau. Các trường phái khác nói rằng chúng chỉ là cùng một thực thể.

3.7 Các Thức Phi Chánh

Các thức phi chánh là tà kiến (hay thức sai lạc) và vv...

Có năm loại thức (tâm sở) vốn là các tri nhận không nguyên sơ hay/và không phải bất khả tranh cãi⁴⁵: (1) tà kiến (thức sai lạc, མཐོག་ཤེས།), (2) nghi (nghi ngờ, རྗེ་ཚིགས།), (3) thứ tri (nhận biết hệ quả, tri nhận thứ sanh, བཅད་ཤེས།), (4) giả định đúng (ཡིད་དམྱེད།), và (5) sơ ý (tri nhận vô ý, ལྡང་ལ་མ་དེས།).

3.8 Các Thuật Ngữ

Âm thanh đơn thuần nói chung được chia thành hai loại, âm thanh phát sinh từ các yếu tố kết nối với thức và âm thanh phát sinh từ các

⁴⁴ Mười tâm sở thường trực này bao gồm năm *tâm sở biến hành* (ཀུན་འགྲོ་ཤ།) là (1) thọ (cảm thọ, ཚེས་པ་), (2) tưởng (phân biệt, འདུ་ཤེས་) (3) tư (suy tư, རིམ་ལས་པ་), (4) xúc (tiếp xúc, རེགས་པ་), (5) tác ý (hướng ý, ཡིད་) và năm *tâm sở biệt cảnh* (ཡུལ་དེས་ཤ།) (6) huệ (trí tuệ, ཤེས་རབ་), (7) niệm (chánh niệm, དྲན་པ་), (8) tác ý (khát nguyện, འདུན་པ་), (9) thắng giải (xác quyết, མཐོག་པ་), (10) tam-ma-địa (nhất tâm, ཉིང་འཛིན་). Xem Tuệ Sỹ Voll. P.277-280 và Thanh Từ.

⁴⁵ Do định nghĩa, thức chánh tri đòi hỏi hai yếu tố là *nguyên sơ* và *không thể chối cãi*, nên tất cả các trạng thái tâm không hội đủ cả hai yếu tố này đều là phi chánh.

yếu tố không kết nối với thức. Thí dụ thứ nhất là âm giọng của chúng sinh. Một thí dụ về thứ hai là âm thanh của một dòng sông.

Âm thanh phát sinh từ các yếu tố kết nối với thức và âm thanh phát sinh từ các yếu tố không kết nối với thức, mỗi loại được chia thành hai phân nhóm: âm thanh một cách chủ ý biểu thị ý nghĩa với chúng sinh và âm thanh một cách không cố ý biểu thị ý nghĩa với chúng sinh.

Một thí dụ về âm thanh phát sinh từ các yếu tố kết nối với (ý) thức vốn một cách có chủ ý biểu thị ý nghĩa là lời nói phát ra “căn nhà”. Thí dụ về âm thanh khởi lên từ các yếu tố kết nối với thức nhưng không biểu thị ý nghĩa một cách có chủ ý là tiếng nấc-cụt đột ngột. Thí dụ về âm thanh khởi lên từ các yếu tố không kết nối với thức và có biểu thị ý nghĩa một cách có chủ ý là âm thanh của tiếng trống vỹ đại từ tầng trời thứ ba mươi ba, vốn chứa thông điệp về vô thường và vv... cho những người lắng nghe⁴⁶: Một thí dụ về âm thanh khởi lên từ các yếu tố không có kết nối với thức và không biểu thị một cách chủ ý là âm thanh của một dòng suối chảy.

(Các thuật ngữ) Âm thanh một cách có chủ ý biểu thị ý nghĩa với chúng sinh, tức âm thanh tiết lộ ý nghĩa thông qua lời nói và âm thanh biểu đạt là đồng nghĩa.

(Các thuật ngữ) Âm thanh không có chủ ý biểu thị ý nghĩa, tức âm thanh không biểu tả ý nghĩa thông qua lời nói, và âm thanh không biểu đạt là đồng nghĩa.

Điều này đòi hỏi sự hạn chế vì có các âm có chủ ý biểu thị ý nghĩa với chúng sanh, như là âm thanh của trống trong cõi trời thứ ba mươi ba, nhưng không bộc lộ ý nghĩa thông qua ngôn ngữ.

⁴⁶ Một thí dụ dễ hiểu hơn cho trường hợp này là bản nhạc hiệu của đài phát thanh phát ra bài ca hay bản nhạc được thu lại từ trước (vốn không phải là âm thanh do con người trực tiếp hát hay làm ra mà chỉ là âm truyền từ máy phát âm).

Lời Phật dạy và các luận giảng (བསྟན་བཅོས་, śastra) đều được khẳng định là các thực thể vốn bao gồm các ký tự, các gốc từ, và các cú từ⁴⁷. Chúng được chấp nhận như những biểu tượng chung (các thuật ngữ trừu tượng, hay không chỉ đến sự vật cụ thể nào) của âm thanh (སྐད་ལྟུན་, śabdasāmānya) và (đóng vai) như là những yếu tố hợp thể không tương ưng (ཐུན་མེད་འདུ་ལྟེང་, viprayuktasamskāra)⁴⁸ Do đó, người ta ngạc nhiên rằng liệu trong hệ thống này, vật chất và các yếu tố hợp thể không tương ưng có loại trừ lẫn nhau hay không.

Về lời Phật dạy, A-ti-đạt-ma Câu-xá của Thế Thân có nói:

Về Tám vạn Pháp môn,

Đấng Điều ngự đã thuyết

Là Danh và bao gồm

Các yếu tố hợp thể (bất tương ưng)⁴⁹.

Vì danh là âm thanh và âm thanh là sắc (vật chất), nên thấy ra rằng Đại Giải Thuyết khẳng định ngôn từ của đức Phật là cả sắc và các yếu tố hợp thể bất tương ưng.

Một rắc rối là việc Kōnchog Jigme Wangpo đã diễn dịch tham chiếu của Thế Thân thành 'danh' như là các ảnh tượng tổng quát về âm thanh, điều đó có thể bị truy vấn liệu rằng Đại Giải Thuyết có khẳng định các âm thanh nghe được từ miệng của đức Phật nói ra, vốn là các sắc và do đó là các hiện tượng vật chất, sẽ không phải là ngôn từ của Phật, vì ngôn từ của Phật sẽ phải được cấu thành từ các ảnh tượng của các âm thanh vốn xuất hiện trong tâm tự của Phật trước khi Ngài biểu tả thành các thanh âm cụ

⁴⁷ Gốc từ (danh, མིང་ཚིག་, nāma) - thì không đổi và các cú từ (ཚིག་, pāda) thì có tuân theo luật cú pháp.

⁴⁸ Với các trường phái khác thì các biểu tượng chung không được xem là các yếu tố hợp thể, vốn không vô thường, thay vào đó, chúng được khẳng định là thường hằng.

⁴⁹ Chánh văn của đoạn kệ này trong A-ti-đạt-ma Câu-xá là ཚས་ཀྱི་ཡུང་པོ་བརྒྱུད་ཀྱི་དགེ་གང་རྣམས་ཐུབ་པས་གསུངས་དེ་དག་ཚིག་གས་མིང་ཡིན་དེ་དག་ནི།གཟུགས་དང་འདུ་ལྟེང་དག་ཏུ་འདུས།གང་དག་གི་སྐར་ན་སངས་རྒྱས་ཀྱི་གསུང་ཚིག་གི་རང་བཞིན་ཡིན་པ་དེ་དག་གི་སྐར་ན་དེ་དག་ནི་གཟུགས་ཀྱི་ཡུང་པོས་བཟུས་སོ། (Adarsha Vol.140-1-38b)

thể. Thí dụ, trước khi ai đó nói đến từ ‘cây’ thì trước tiên ảnh tượng của âm thanh ‘cây’ xuất hiện, và sau đó âm thanh được nói ra. Ảnh tượng của âm thanh ‘cây’ này được khẳng định là yếu tố hợp thể bất tương ưng và do đó không phải là sắc (vật chất) mà cũng không là thức. Như thế, người ta có thể nói rằng các ngôn từ nghe được từ đức Phật không phải là ngôn từ của Phật.

3.9 Các Xác Nhận Về Đạo Pháp

Phần này có ba phân mục: những khẳng định của Trường phái Đại Giải Thuyết về các đối tượng tu trì của đạo pháp, các đối tượng loại trừ bởi đạo pháp, và bản chất của đạo pháp.

3.9.1 Đối tượng tu trì của đạo pháp

Đối tượng của tu trì là mười sáu thuộc tánh của Tứ Diệu Đế, vô thường, v.v...

Mỗi Chân lý trong Tứ Diệu Đế có bốn thuộc tánh. Vô thường, phiền não, Không, và vô ngã là thuộc tánh của chân lý đầu tiên. Kế đến là: Tập Đế gồm nguyên nhân, nguồn gốc, sự sanh khởi mạnh mẽ, và duyên. Đạo đế có bốn thuộc tánh: diệt, tịch tĩnh, tuyệt diệu, và vượt trội khỏi một phần của các ngăn trở. Đạo đế có bốn thuộc tánh: đạ pháp, thuận duyên, thành tựu, và cứu rỗi.⁵⁰

Vô ngã vi tế và vô ngã vi tế của cá nhân (nhân vô ngã, གང་ཟག་གི་བདག་མེད་, pudgalanairātmya) được cho là đồng nghĩa.

Tất cả các vô ngã hoặc là nhân vô ngã (vô ngã của cá nhân) hay pháp vô ngã (vô ngã của các hiện tượng vật lý), nhưng vì Đại Giải Thuyết triết lý không chấp nhận pháp vô ngã (ཚས་ཀྱི་བདག་མེད་, dharmanairātmya) nên đối với họ, ngã vi tế nhất thiết là nhân vô ngã.

⁵⁰ Xem thêm Thiện Siêu về 16 Hành Tướng.

Tánh vô ngã vi tế của cá nhân được khẳng định là sự thiếu vắng trạng thái tồn tại tự tánh của cá nhân, theo nghĩa về sự tự túc (tự đầy đủ). Trong số mười tám tiểu phái của Đại Giải Thuyết, có năm tiểu phái Sammitiya⁵¹ không khẳng định rằng, trạng thái tồn tại một cách chất liệu của cá nhân theo nghĩa tự túc là vô ngã vi tế, bởi vì họ xem rằng một sự tồn tại tự tánh hay sự tự túc cá nhân là tồn tại.

Những người ủng hộ Đại Giải Thuyết không khẳng định sự trình bày về vô ngã thô thiên và vi tế của các pháp (hiện tượng) bởi vì họ chủ trương rằng tất cả các nền tảng đã được thiết lập [tức là, tâm, thân, nhà, v.v...] đều có một pháp tự ngã [nghĩa là chúng thực sự tồn tại và có sự khác biệt về thực thể của chủ thể và đối tượng].

Khi người theo Đại Giải Thuyết nói về một nhân vô ngã vi tế, tức là họ nói đến một cá nhân được thấy biết là có một tánh chất khác với các uẩn tinh thần và thể chất. Định nghĩa này về 'ngã' chỉ áp dụng cho cá nhân vì các hiện tượng vật chất không được thụ nhận theo cách này. Do đó, trong ngữ cảnh của chính tâm nhìn của họ có khả năng để người tin theo Đại Giải Thuyết bảo lưu sự tồn tại về một cái ngã của các hiện tượng vật chất, như là sự tồn tại thật sự của chúng, và bác bỏ cái ngã của cá nhân.

3.9.2 Đối tượng bị loại trừ bởi đạo pháp

Có hai loại vô minh bị loại bỏ qua đạo pháp: vô minh phiền não và vô minh không phiền não. Thứ nhất, vô minh phiền não, chủ yếu ngăn cản việc đạt đến giải thoát. Minh họa của vô minh phiền não là một ý thức niệm tưởng về bản ngã của cá nhân và tam độc [tham, sân và si] phát sinh bởi niệm tưởng này, cũng như các hạt giống của chúng.

⁵¹Britannica ghi nhận thuật ngữ này là *Sammatīya*, và đề cập rằng phân nhóm này tin tưởng rằng, mặc dù một cá nhân không tồn tại độc lập với ngũ uẩn hay các thành phần tạo thành nhân thể của cá nhân đó, nhưng cá nhân này cùng lúc là một thể lớn hơn tổng hợp của các bộ phận của cá nhân đó.

Vô minh không phiền não chủ yếu ngăn cản việc thành tựu nhất thiết trí. Minh họa về vô minh không phiền não là bốn nguyên nhân của sự không hiểu biết; chẳng hạn, (một trong số bốn nguyên nhân của) chướng ngại không phiền não vốn là vô minh về những phẩm tánh sâu xa và vi tế của một vị Phật⁵².

Nhất thiết trí đề cập ở đây không phải là phẩm chất toàn giác của một vị Phật như là được hiểu trong các hệ thống GTLN Đại thừa. Nhất thiết trí ở đây đơn thuần có nghĩa là nếu một vị Phật nghĩ đến các đối tượng, đã thấy hay chưa được thấy, thì một vị Phật sẽ biết các sự vật đó từng cái một. Trong khi đó, các hệ thống GTLN Đại thừa, lại khẳng định rằng một vị Phật có thể biết tất cả mọi sự vật cùng một lúc và ngay lập tức, mà không phải nỗ lực dụng công suy nghĩ. Người theo Đại Giải Thuyết không chấp nhận một toàn giác như thế, và do đó, họ không khẳng định các chướng ngại đến toàn giác (sở tri chướng); họ chỉ phân biệt giữa vô minh phiền não và vô minh phi phiền não. Các hệ thống GTLN Đại thừa phân biệt giữa một vô minh vốn là một ngăn trở phiền não và một vô minh phi phiền não vốn là rào cản đến toàn giác.

Đối với các chướng ngại, ngoài các chướng ngại cho sự giải thoát và vô minh không phiền não, những người đề xướng Đại Giải Thuyết không chấp nhận tên gọi 'các chướng ngại tới toàn giác' (sở tri chướng, སེམ་སྐྱེ་བ་, jñeyāvaraṇa)

3.9.3 Bản chất của đạo pháp

Đối với đạo pháp của Tam Thừa [Thanh văn (ཉན་སྣམ་, śrāvaka), Độc giác (རང་སྐྱེ་བ་ / རང་ལངས་སྐྱེ་བ་, svajina / pratyebuddha), và Bồ-tát (བྱང་སྐྱེ་བ་ལེན་པ་དཔལ་,]

⁵² Ba nguyên nhân còn lại của sự không hiểu biết là (2) vô minh do khoảng cách đến nơi của đối tượng (quá lớn hay quá nhỏ khiến vượt khỏi khả năng nhận biết), (3) vô minh do khoảng thời gian của đối tượng (thí dụ thời gian sinh diệt của một vật thể cụ thể quá nhỏ khiến không thể nhận ra), (4) vô minh do bản chất của đối tượng, chẳng hạn như các chi tiết vi tế trong quan hệ nhân quả của các nhân nghiệp và quả nghiệp, hay tánh Không của các đối tượng.

boddhisattva)], họ khẳng định một trình bày về năm đạo (Ngũ Đạo), bao gồm Tích lũy đạo, Liên chuẩn đạo, Kiến đạo, Thiền đạo, và Vô lậu học đạo. Tuy nhiên, họ không chấp nhận trí tuệ siêu việt của Thập Địa [Bồ-tát]⁵³

Họ khẳng định rằng mười lăm khoảnh khắc đầu tiên trong số mười sáu khoảnh khắc về tri nhận (མཐོང་ལམ་རྒྱུ་ཅིག་བསུ་བྱུག) ⁵⁴ và hiểu biết cấu thành do Kiến đạo, và khoảnh khắc thứ mười sáu, vốn được gọi là hiểu biết tiếp theo về đạo pháp, là [khởi đầu của] Thiền đạo.

Kiến đạo là thời điểm mà sự tri nhận trực tiếp về Tứ Diệu Đế xảy ra. Các đạo pháp về tri nhận của Tứ Diệu Đế xảy đến. Các đạo pháp về nhận có tên gọi như vậy là vì thiền giả phát triển phương tiện thuận lợi, hay vô ngại, trong quan hệ đến đối tượng thiền; chúng cũng được gọi là vô gián đạo vì chúng dẫn đến sự không gián đoạn của các đạo pháp giải thoát trong cùng

⁵³ Địa (nền tảng, ས་, bhūmī) – trong Bồ-tát đạo là sự phân mức hay cấp độ thành tựu của một vị Bồ-tát. Theo các hệ thống GTLN Đại thừa có 10 cấp độ Bồ-tát (Đại thừa Thập địa, རྟོག་ཚན་གྱི་ས་བརྒྱུ་) xảy ra khi hành giả tu tập Đại thừa nhập được mức Kiến đạo. Thuật ngữ *địa* là biểu tượng của đất hay nền tảng là cơ sở của tất cả rừng cây và vv... phụ thuộc vào nó. Thập địa bao gồm: (1) Hoan hỷ (རབ་བྱ་དགའ་བ་, pramuditā), (2) Ly cấu (vô cấu, ཇི་མ་མེད་པ་, vimalā), (3) Phát Quang (ཚོང་འཕྲོ་ཅན་, prabhākārī bhūmi), (4) Diệm Huệ (sáng rực rỡ, ཚོང་འཕྲོ་བ་, arciṣmatī), (5) Nan Thắng (ཐུང་དགའ་བ་, sudurjayā), (6) Hiện Tiền (ngộ, མངོན་དུ་བྱུང་བ་, abhimukhī), (7) Viễn Hành (རིང་དུ་སོང་བ་, dūraṅgamā), (8) Bất Động (མི་གཡོ་བ་, acalā), (9) Thiện Huệ (ཡིགས་པའི་རྫོགས་, sādhumatī), và (10) Pháp Vân (ཚོས་གྱི་སྒྲིན་, dharmameghā bhūmi). Một giáo pháp giảng dạy chi tiết về Bồ-tát đạo và thập địa là *Nhập Trung Đạo Luận Thích* (དབུ་མ་ལ་འཇུག་པའི་བཤད་པ།, madhyamakāvātāra-bhāṣya) của Nguyệt Xứng. Giáo pháp này được xem là giáo khoa chuẩn mực của Mật tông Tây Tạng về Bồ-tát đạo.

⁵⁴ Miêu tả tiến trình đạt đến trí thấu suốt vào Tứ Diệu Đế. Mỗi Diệu Đế sẽ bao hàm bốn khoảnh khắc là (1) Tiếp nhận, (2) tri kiến (3) tiếp nhận theo sau và (4) tri kiến theo sau. Các khoảnh khắc này còn được gọi tương ứng là Pháp nhãn, Pháp trí, Loại nhãn, và Loại trí (Tuệ Sỹ Vol4. P.365-370). Ngoài ra, 16 khoảnh khắc được dạy chi tiết (16 sát-na hiện quán) trong đó như sách có nói: 15 khoảnh khắc đầu là hoàn toàn thuộc Kiến đạo và khoảnh khắc thứ 16 thuộc Thiền đạo (Tuệ Sỹ Vol4. P.370-378)

một thời thiền (một buổi tọa thiền). Các đạo pháp giải thoát này là các đạo pháp về tri kiến, hay là tri kiến mà các phiền não chắc chắn bị loại trừ.

Họ cho rằng lượt [của mười sáu khoảnh khắc này] xảy đến không gì khác hơn là liên tục [từng bước một], như là một con ngỗng đi qua cầu.

Họ hình dung tiến trình theo cách thức: Tứ Diệu Đế là các đối tượng được tập trung trong Kiến đạo. Với mỗi chân lý này, có một đạo pháp về tri nhãn và một đạo pháp về tri kiến trong sự liên hệ đến Dục giới; và cũng có một đạo pháp tri nhãn theo sau và một đạo pháp tri kiến theo sau trong mỗi liên hệ đến các giới cao hơn, tức là Sắc giới và Vô Sắc giới vốn được đặt chung trong một loại ở đây. Khi các thiền giả hoàn tất đạo pháp về chân lý thứ nhất (Khổ đế) trong nội dung về Dục giới, sau đó họ có thể vượt qua các đạo pháp về Khổ đế trong nội dung về Sắc và Vô sắc giới. Khoảnh khắc thứ mười sáu là thời gian nhập vào Thiền đạo. Trong khi các trường phái khác dạy rằng tám sự tri nhãn có thể xảy ra cùng một lúc và tám tri kiến có thể xảy ra đồng thời.

Đạo pháp chân chánh (Đạo đế) không nhất thiết là các thức vì người theo Đại Giải Thuyết nhận rằng ngũ uẩn tinh thần và thể chất phi cấu nhiễm là đạo pháp chân chánh.

Ngoại trừ Đại Giải Thoát và tiểu phái Kinh Lượng Khế Kinh, tất cả đều khẳng định đạo pháp thật sự (Đạo đế) đều là các thức. Người theo Đại Giải Thuyết cho rằng trong các đạo pháp thật sự bao gồm tất cả năm uẩn (thể chất và tinh thần), chẳng hạn như vào khoảnh khắc thứ mười lăm của Thiền đạo. Tuy nhiên, điều đó không không có nghĩa là mỗi thực trạng của ngũ uẩn được bao gồm nội trong một dòng tương tục của một vị thánh là đều đạo pháp thật sự và do đó là vô cấu. Điểm nói đến ở đây là có các thực trạng của mỗi một uẩn (trong năm uẩn) vốn là các đạo pháp thật sự và do đó là vô cấu. Những pháp vô cấu này là những pháp liên đới tới một đạo pháp vô cấu của một vị thánh. Các thí dụ là một ý thức của một vị

Thánh, các tâm sở thọ (cảm xúc) và tưởng (phân biệt) đi kèm, các sắc vi tế vốn kiểm chế các sai lạc nào đó và được khởi lên một cách tự nhiên mỗi khi một vị Thánh trong đẳng thiên (cân bằng thiên) trong một đạo pháp vô cấu, và các khả năng tiềm phục (tiềm năng) được xác lập bởi đạo pháp này. Tất cả các điều này là các đối tượng vô cấu và là các đạo pháp thật sự.

3.10 Các Khẳng Định Về Chứng Quả Của Đạo Pháp

Những người thuộc dòng Thanh Văn trở nên thuần thực với mười sáu thuộc tánh [của Tứ Diệu Đế], vô thường, v.v..., trải nghiệm trong ba kiếp sống hoặc nhiều hơn. Bằng cách dựa vào thiên định tựa kim cương (རྡོ་རྗེ་ལྷ་བུའི་ལིང་ངེ་འཛིན, vajropamasamādhī)⁵⁵ của Thiền đạo của Thanh Văn, cuối cùng họ loại trừ các phiền não chướng bằng cách chấm dứt những nguyên nhân thành tựu của chúng [những tiềm năng khiến một người có những cảm xúc phiền não đó].

‘Varjra’ (རྡོ་རྗེ) là kim cương, được xem như là không thể bẻ gãy (bất khả đoạn) là một biểu tượng cho trạng thái thiên vốn có thể vượt qua đối tượng cuối cùng của sự loại bỏ.

Sau đó, họ biểu hiện thành quả bằng việc trở thành một A-la-hán (sát tặc, དགེ་བཅོམ་པ་, arhat).

Trên Đại Tích lũy đạo⁵⁶ và đạo pháp thấp hơn, các bậc Độc giác thực hành ngộ ra rằng cá nhân là trống rỗng về sự tồn tại chất liệu theo ý nghĩa tự túc. Họ làm điều này liên kết với việc tích lũy công đức trong một trăm đại kiếp, v.v...; và sau đó, trong một lần ngò, họ hiện

⁵⁵ Đây là trạng thái định vững chắc nhất của tâm trong vô gián đạo còn có tên gọi là Kim cương dụ định (Xem Tuệ Sỹ Vol4 P.98-99).

⁵⁶ Tích lũy đạo được chia là 3 chu kỳ Tiểu, Trung và Cao (hay Hạ, Trung, và Thượng).

thực hóa các giai đoạn từ mức nhiệt lực của Liên chuẩn đạo cho đến mức và bao gồm cả Vô lậu học đạo.

Độc Giác là những ai đã gặp các đạo sư Trung và Cao đồng thời đã nghe họ giảng pháp trong các kiếp sống khác, nhưng kiếp cuối cùng tự sống trong Dục giới một cách tĩnh lặng như các con tê giác. Họ không gặp gỡ các đạo sư trong kiếp sống đó. Các hệ thống GTLN Đại thừa cũng có khẳng định một loại Độc giác khác vốn có gặp đạo sư từ sớm trong cuộc sống nhưng sau họ thành tựu mục tiêu một mình.

Theo Đại Giải Thuyết, các Độc giác, đã tích lũy công đức trong hàng trăm kiếp lượng qua Tư lương đạo, vượt qua việc ngồi thiền suốt bốn cấp độ của các phẩm chất thế tục của Liên chuẩn đạo – nhiệt, đánh, nhẫn và tối cao, và rồi đến Kiến đạo, Thiên đạo, và Vô lậu học đạo.

Hơn nữa, những người ủng hộ Đại Giải Thuyết khẳng định sự tồn tại của các loại A-la-hán, v.v., bởi vì có những A-la-hán Tiểu thừa vốn trụ lạc trong các xả ly (từ bỏ) [các chướng ngại] và các chứng ngộ của họ [về Tứ Diệu Đế], tại đó họ trở thành những vị Nhập lưu (ལྷན་ལྷགས་, śrotāpanna).

Người theo Đại Giải Thuyết bảo lưu rằng có năm loại khả thoát A-la-hán và loại thứ sáu bất khả thoát (không thể bị giáng hạ). Trong khi các trường phái khác chỉ công nhận loại thứ sáu này thật sự là một A-la-hán.

Đối với những Thanh Văn, họ liệt kê sự trình bày của hai mươi thành phần của cộng đồng tăng-già (དགེ་འདུན་, saṅgha)⁵⁷ cùng với tám Hướng

⁵⁷ Xem chi tiết tại Rigpa, *The Twenty Sanghas of the Basic Vehicle*. Một cách sơ lược, dưới đây là diễn giải của Mipham Rinpoche trong *Hiện Quán trang Nghiêm Luận Thích*:

Nói chung có hai dạng chúng Tăng-già: độn căn (Tùy tín hành) và lợi căn (Tùy pháp hành) Tuy vậy, một khi đã thành tựu hoàn toàn một địa vị nào đó, thì sẽ không có sự khác biệt hay phân chia nào giữa độn hay lợi căn.

Thanh Văn và Trụ Thanh Văn;⁵⁸ tuy nhiên, họ không khẳng định có sự thành tựu đồng thời [từ bỏ những cảm xúc phiền não].

* Có 5 Nhập lưu: (1,2) trụ trong bất kỳ 15 khoảnh khắc của Kiến đạo; (3) chỉ xác lập vị nhập lưu trụ trong khoảnh khắc thứ 16 của Kiến đạo (4,5) cho các Dự lưu đặc biệt nào tái sanh trong Dục giới rồi chuyển nhập vào cõi nhân hay cõi thiên trong cùng một lớp.

*Có 3 Nhất lai: (6) Cho các Nhất lai độn hay lợi căn đã xả bỏ đến lớp thứ năm của các phiền não và đang xả bỏ lớp phiền não thứ 6; (7) Cho các Nhất lai xả xong các chương ngại của phiền não lớp thứ 6. Họ sẽ tái sanh hai lần trong Dục giới; (8) Cho những Nhất lai đã loại trừ lớp phiền não thứ 7 và 8 của Thiên đạo trong Dục giới. Họ vẫn còn tái sanh một lần như là vị thiên trong Dục giới;

* Có 10 Bất hoàn: (9) Cho các Bất hoàn đang nỗ lực loại bỏ các ngăn trở lớp thứ 9 của Dục giới; (10) Các Bất hoàn đã loại xong lớp thứ 9 các phiền não Dục giới. Nếu trong số họ khởi sanh trong Trung âm của sắc giới và thành tựu đạo pháp ở đó sẽ được gọi là thành tựu niết-bàn trong Trung âm; (11) cho những Bất hoàn đạt niết-bàn khi tái sanh trong sắc giới (không phải Trung âm) và kết thúc phiền não tại đó; (12) Cho những ai có dụng công trong Sắc giới để thành tựu đạo pháp và kết thúc phiền não (hữu hành niết-bàn); (13) Cho những ai tái sanh trong Sắc giới, thành tựu đạo pháp và vượt qua phiền não nhưng không dụng công (vô hành niết-bàn); (14) Cho các Bất hoàn sanh trong cõi Phạm thiên (sắc cứu cánh); (15) Cho các Bất hoàn sở đắc một sự sống của Dục giới và tiến hóa trong Sắc giới (cho đến Đại Quả thiên) nhưng bỏ qua Năm cõi Tịnh độ và nhập các cõi Vô sắc giới, cuối cùng thành tựu niết-bàn trong cõi Đỉnh của Tôn tại; (16) Những ai tiến bộ trong Vô sắc giới từ sự sống trong Dục giới chiến thắng tham chấp (tại Thiên đạo) và sau đó đạt mức A-la-hán trong dạng sống Vô sắc; (17) cho những vị thấy an tĩnh trong kiếp sống hiện tại, đạt trạng thái Bất hoàn và thành tựu A-la-hán trong cùng một kiếp (thí dụ là Xá-lợi-Phất và Mục-kiền-liên); (18) Một số Bất hoàn thành tựu niết-bàn khi họ đạt Diệt định. Họ khác với những ai tiến bộ trong Sắc giới và Vô sắc giới;

* Có 2 bậc A-la-hán: (19) cho những ai thành tựu A-la-hán khi đã loại bỏ tầng Đỉnh của sự Tồn tại thứ 8th và nỗ lực vượt qua tầng thứ 9. Ở đây họ thành tựu niết-bàn; (20) Nếu một vị Phật không gián thể, họ sẽ là các Độc giác Phật và trụ lại cô lập như là một độc giác (tê giác). Xem và so sánh các chi tiết với Tuệ Sỹ Vol4. P.90-104

⁵⁸ Trụ (còn gọi là Quả hay Trụ Quả) là một trong bốn cấp mà Thanh văn hoàn toàn chứng đắc gồm Nhập lưu (Tu-đà-hoàn), Nhất lai (Tu-đà-hàm), Bất hoàn (A-na-hàm) và A-la-hán (Sát tặc). Còn các Thanh văn đang tu trì, nỗ lực để đạt đến các

Hai mươi thành phần Tăng-già thể hiện sự phân lớp về địa vị và số kiếp sống còn lại cho hành giả trên đạo pháp để thành tựu các quả của Nhập lưu, Nhất lai, Bất hoàn, và A-la-hán.

Tám Hướng và Trụ là các chúng sanh đang tiếp cận hay đang trụ trong các quả của Nhập lưu, Nhất lai, Bất hoàn, và A-la-hán. Bốn Trụ là những cá nhân vốn đã hoàn toàn thành tựu hay trụ trong các quả này. Một vị Nhập lưu là cá nhân sẽ không bao giờ tái sanh vào Địa ngục, Ngạ quỷ, hay Súc sanh. Vị Nhất lai sẽ tái sanh một lần nữa trong Dục giới. Bất hoàn sẽ không bao giờ tái sanh trở lại trong Dục giới. Một vị A-la-hán đã vượt qua các phiền não và do đó hoàn toàn giải thoát khỏi luân hồi.

Luân hồi được chia thành chín tầng. Tầng đầu tiên là Dục giới. Bốn tầng kế tiếp là các phân lớp của Sắc giới còn gọi là Tứ Thiên. Bốn tầng còn lại là các phân lớp của cõi Vô sắc. Mỗi tầng có chín chuỗi của các chương ngại cần được loại bỏ. Nên nếu các hành giả tu trì một cách tuần tự liên tục, họ phải qua hết 81 bước, đó là mỗi tầng có chín bước trong cả bảy chín tầng.

Sự loại trừ đồng thời là việc vượt qua hay loại bỏ nhiều bước trong chín tầng. Một cá nhân vốn vượt qua Thiên đạo với một sự loại trừ đồng thời chỉ có 9 bước để hoàn tất thay vì là 81. Đại Giải Thuyết không chấp nhận bất kỳ sự loại trừ đồng thời nào.

Họ cho rằng 8 loại Hướng và Quả Thanh văn là các tiền đề cần thiết tối cao.

Điều này có nghĩa là ngay cả các Hướng đến quả của Nhập lưu đã thành tựu Kiến đạo, từ điểm đó, họ không còn là phạm phu. Các hệ thống khác cho rằng các Hướng đến quả của Nhập lưu thì thuộc Liên chuẩn đạo.

quả vị trên gọi là Hướng (hay Hướng Quả). Như vậy có bốn Quả Thanh văn và bốn Hướng Thanh văn tương ứng với bốn cấp trên, gộp chung thành tám phân nhóm. Xem Tuệ Sỹ Vol4. P.378-385 và Phương Luân.

Các Bồ-tát [chẳng hạn như Thích-ca-mâu-ni] hoàn thành các tích tập [công đức và trí tuệ] trong ba vô lượng kiếp trong Tích lũy đạo. Làm xong điều này, thành tựu các nguyên nhân của những hảo tướng [của một vị Phật] trong hơn một trăm kiếp lượng, và sau đó, trong kiếp lượng cuối cùng của mình, đánh bại dần các yêu ma vào lúc chạng vạng tối khi ngồi dưới cội bồ-đề. Rồi vào lúc nửa đêm, trong trạng thái cân bằng thiền định (đăng trì thiền), ngài thực hiện hóa Liên chuẩn đạo, Kiến đạo, và Thiền đạo. Sau đó, ngay trước bình minh, ngài chứng Vô học đạo [và thành Phật].

Như thế [trong số mười hai việc làm của một vị Phật] họ cho rằng việc thuần phục ma quỷ lúc chạng vạng và những việc làm trước đó được thực hiện khi là một chúng sinh bình thường (phàm phu) và rằng ba đạo lộ, Liên chuẩn đạo, Kiến đạo, và Thiền đạo của Bồ-tát đều chỉ là các trạng thái thiền [bởi vì chúng chỉ xảy ra trong khi thiền]. Trong mười hai thiện hành, chín thiện hành đầu tiên được khẳng định là việc làm của một vị Bồ-tát, và ba thiện hành cuối cùng được khẳng định là việc làm của một vị Phật.⁵⁹

Những người ủng hộ Đại Giải Thuyết khẳng định rằng Pháp luân nhất thiết phải là Kiến đạo và rằng pháp luân bằng lời nói nhất thiết phải là pháp luân về Tứ Diệu Đế.

Những người ủng hộ Đại Giải Thuyết khẳng định rằng Bảy bộ luận về A-tì-đạt-ma (མངོན་པ་, abhidharma) đã được Đức Phật thuyết giảng [và được viết xuống bởi các A-la-hán]. Họ nói rằng Phật ngôn phải luôn được hiểu theo nghĩa đen. Ngoài tám vạn pháp môn, họ không khẳng định việc trình bày tám vạn bốn ngàn pháp môn. Điều này là do A-tì-đạt-ma của Thế Thân nói:

⁵⁹ Mười hai thiện hành là: Giáng trần từ Cõi Tịnh độ Hoan hỉ, thai, sanh, tinh xảo các nghệ thuật, rèn luyện kỹ năng cao, từ bỏ thế tục, khổ hạnh, thiền dưới gốc bồ-đề và chiến thắng binh ma, thành Phật, chuyển Pháp luân, và niết-bàn. (Xem Rigpa *Twelve deeds*).

Tám mươi ngàn Pháp môn ấy, đã được nói bởi Đấng Điều Ngự...⁶⁰

Giáo pháp được xếp theo pháp môn như là lúa mì đã được cắt và bó lại vào thời điểm gặt hái. Một pháp môn biểu thị một giáo pháp có độ dài khác nhau, nếu được liễu ngộ, thì có khả năng vượt qua được một loại phiền não. Các trường phái khẳng định Tám mươi bốn ngàn pháp môn nói rằng có hai mươi một ngàn pháp môn cho mỗi ba phiền não – tham, sân, và si – và hai mươi một ngàn pháp môn cho sự kết hợp của ba phiền não này.

Nơi mà các vị Bồ-tát thành tựu giác ngộ trong kiếp cuối cùng của họ chắc chắn chỉ là cõi Dục giới; do đó, những người đề xuất Đại Giải Thuyết không khẳng định việc trình bày về một cõi Tịnh độ Tột thượng Trang nghiêm (འག་མེན་སྐྱལ་ལོ་བཞོན་པ་, akanisṭaghanavyūha) hay một Báo thân. (མངས་སྐྱེ་, sambhogakāya).

Theo các hệ thống Đại thừa, cõi Tịnh độ cao nhất là nơi một Báo thân lưu trú và lan tỏa đạo pháp Đại thừa đến các Bồ-tát trong Kiến đạo và cao hơn. Phàm phu không tìm thấy trong loại Tịnh độ này mặc dù họ có hiện hữu trong các cõi Tịnh độ về Ứng thân (Ứng hóa thân, སྐྱལ་སྐྱེ་, nirmāṇakāya). Hầu hết các hệ thống Đại thừa còn cho rằng các Bồ-tát đạt được toàn giác trong cõi Tịnh độ cao nhất.

Không những thế, họ còn không chấp nhận toàn giác [vì họ chỉ khẳng định nhất thiết trí, như đã nói phần trên].

Tất cả các A-la-hán của ba thừa đều có một hữu dư niết bàn (ལྷག་བཅས་ལྷུང་འདས་, sopadhīṣeṣanirvāṇa) bởi vì họ khẳng định rằng khi một người đạt được vô dư niết bàn (ལྷག་མེད་ལྷུང་འདས་, nirupadhīṣeṣanirvāṇa) thì có một sự cắt đứt của dòng tâm thức, giống như sự tắt ngấm (cạn nguồn) của một ngọn lửa. Do đó, họ khẳng định rằng có ba thừa tối hậu.

⁶⁰ Chánh văn của đoạn kệ này được tìm thấy trong Adarsha Vol140-1-38b như sau: ཚོས་ཀྱི་ཕུང་ལོ་བརྒྱད་ཁྱི་དགལ་གྲང་རྣམས་སྐབ་པས་གསུངས་དེ་དག། . Xem lại chú thích 49.

Một số luận điểm cho rằng Đức Đạo Sư [Đức Phật] chỉ đơn thuần rút khỏi một tạo thành thân thể của Ngài ra ngoài tầm nhìn của một số đạo sinh khi Ngài qua khỏi đau khổ [nhập Bát-niết-bàn, tức là vào lúc Ngài 'chết'] và không thực sự thoát khỏi đau khổ [hoặc hoàn toàn biến mất]. Điều này tương tự như sự nhầm lẫn giữa cá và củ cải.

Cá và củ cải đều dài và trắng nhưng khác nhau rõ ràng. Bởi lý do này, chúng được dùng một cách biểu tượng để chỉ ra một trạng thái vô lý của sự rối ren. Tác giả dường như cho rằng thật là bất nhất cho các đệ tử của một hệ thống – vốn khẳng định một sự dứt rời hoàn toàn của dòng tâm tương tục tại vô dư niết-bàn – để khẳng định rằng điều như thế không xảy ra đối với cái chết của đức Phật. Kōnchog Jigme Wangpo dường như đặt nghi vấn ngay cả với sự tồn tại của một khẳng định như vậy. Nhưng Jamyang Shyepa có tham chiếu một cách thuyết phục, dù là rất lược yếu, đến dữ liệu đơn thuần về mười tám tiểu phái (và do đó có sự khác biệt rộng lớn các ý kiến), và về sự hiện diện của các kinh điển hỗ trợ, nhưng ông đã không trích dẫn ra.

Các đức Phật tối cao đã loại trừ mọi đau khổ và nguồn gốc của chúng không có ngoại lệ, tuy nhiên, không có gì mâu thuẫn khi những đau khổ thực sự tồn tại trong dòng tương tục của họ. Điều này là do khi tất cả những cảm xúc phiền não lấy các khổ đau thực sự làm đối tượng bị từ bỏ, điều này được thừa nhận là sự từ bỏ các khổ đau thực sự.

Khi tất cả các cảm xúc phiền não đã bị loại trừ, ngay cả khi cá nhân vẫn sở hữu các khổ đau thật sự trong dòng tương tục của chính mình, chúng vẫn không khiến khởi lên các phiền não, và do đó từ quan điểm này dẫn tới việc nói rằng tất cả khổ đau thật sự đã được loại trừ.

Thân vật lý của một vị Phật được bao gồm trong cùng một kiếp sống như là cơ sở vật chất của một vị Bồ-tát trên Liên chuẩn đạo. Vì vậy, họ cho rằng thân này không phải là Phật Bảo [đối tượng quy y] mặc dù đó là Phật.

Trong hệ thống này các Bồ-tát được nói là để đi qua từ Liên chuẩn đạo đến Vô lậu học đạo trong một lần ngòai thiên; do đó, khi họ thành tựu Phật quả, thân của họ vẫn là cùng một thân với lúc họ là Bồ-tát vào lúc bắt đầu Liên chuẩn đạo. Vì vẫn là một thân thông thường, nó không thể là một Phật bảo tinh khiết. Nhiều học giả cũng nói rằng một thân Phật thì không là Phật vì nó là một đau khổ thật sự.

Phật Bảo được khẳng định là trí tuệ của sự diệt độ [các chướng ngại], vốn tồn tại trong dòng tâm thức của một vị Phật và trí tuệ [vốn là các chướng ngại] sẽ không bao giờ được tạo ra nữa trong dòng tương tục của một vị Phật.

Khi người ta quy y hay hạ bái đến Phật bảo, người đó không phải cúi đầu người trước thân Phật mà là trước trí huệ Phật. Về hai Trí huệ, các loại trí huệ thoái hóa của A-la-hán, họ chỉ thành tựu trí huệ về sự tiêu hủy các phiền não; họ không thành tựu trí huệ về tương lai không sanh khởi của các phiền não.

Tương tự như vậy, bởi vì các Trí giả tối cao [những người thuộc Kiến đạo và Thiên đạo hay cao hơn] là những chúng sinh có ô nhiễm, nên họ không được coi là Tăng Bảo mặc dù họ thuộc cộng đồng tăng-già. Chính các chân đạo pháp trong dòng tâm thức tương tục của các Trí giả tối cao được cho là Tăng Bảo. Cũng có một sự trình bày về Pháp Bảo bởi vì niết-bàn và Diệt đế (chân diệt độ) trong dòng tương tục của các Thanh văn, Độc giác, và chư Phật đều là những Pháp Bảo.

Một niết-bàn là Diệt đế của tất cả phiền não, trong đó một Diệt đế có thể là một sự tiêu diệt của một phiền não bất kỳ, như là một cái nào đó trong tám mươi một sự loại trừ trên Thiên đạo.

4. Trường Phái Kinh Lượng

Sự trình bày các GTLN của phái Kinh Lượng gồm bốn phần: định nghĩa, các tiểu phái, từ nguyên, và các khẳng định về các GTLN.

4.1 Định Nghĩa

Định nghĩa của một Người Đề xướng Kinh Lượng là: một người ủng hộ các GTLN của Tiểu thừa, khẳng định sự tồn tại thực sự của cả các đối tượng bên ngoài và thức tự tri.

Định nghĩa này phải đủ chuẩn mực vì nó không tính đến người theo Kinh Lượng Khế Kinh, vốn không công nhận thức tự tri. Cũng vậy, định nghĩa này dường như là một đối tượng của nhiều sai lỗi hơn. Tuy vậy, có một sự đồng thuận trong tất cả các phân nhánh của Kinh Lượng là các đối tượng bên ngoài là thật sự xác lập.

Người ủng hộ Kinh Lượng và người theo phái Biểu Dụ là đồng nghĩa

4.2 Các Tiểu Phái

Có hai tiểu phái – Kinh lượng Khế kinh và và Kinh Lượng Khế lý. Tiểu phái đầu [chủ yếu] là những người Kinh Lượng, ủng hộ *A-tì-đạt-ma* của Thế Thân, và những người theo tiểu phái thứ nhì [chủ yếu] là Kinh Lượng, vốn ủng hộ *Chánh Tri Thất Luận* của Pháp Xứng.

4.3 Từ Nguyên

Lý do để phái này được gọi là những người ủng hộ Kinh Lượng và những người Biểu Dụ. Họ được gọi là 'Những người đề xuất Kinh Lượng' bởi vì họ đưa ra các tôn chỉ chủ yếu dựa trên các kinh điển của Đấng Chiến Thắng siêu việt mà không dựa theo Đại Giải Thuyết. Họ được gọi là 'người Biểu Dụ' bởi vì họ dạy tất cả các giáo thuyết bằng cách đưa ra thí dụ.

4.4 Các Khẳng Định Về GTLN

Phần này có ba phần: những khẳng định của họ về nền tảng, đạo pháp, và thành quả.

4.4.1 Các Khẳng Định Nền Tảng

Phần này có hai phân mục: khẳng định liên quan đến đối tượng (sở) và khẳng định liên quan đến sở hữu đối tượng (năng, chủ thể).

4.4.1.1 Khẳng định liên quan đến đối tượng

Định nghĩa của một đối tượng (ཡུལ་, viṣaya) là: hiện tượng phù hợp để được hiểu biết bởi một tri nhận. Định nghĩa về đối tượng của tri thức (ཞེས་བྱ་, jñeya) là: hiện tượng phù hợp để trở thành đối tượng của sự tri nhận. Đối tượng, tồn tại (hữu, ཡོད་པ་, sat), đối tượng của tri thức, và cơ sở xác lập (གཞི་གྲུབ་ གཞི་གྲུབ་, *vastu) là đồng nghĩa.

Có nhiều cách phân lớp: Các đối tượng được chia thành hai sự thật (hai chân lý, Nhị Đế); hiện tượng đặc trưng và hiện tượng tổng quát; hiện tượng phản lập và hiện tượng tạo lập; hiện tượng hiển lộ và hiện tượng tiềm ẩn; hiện tượng của tam thời; và hiện tượng đơn nhất và hiện tượng khác.

4.4.1.1.1 Hai Chân Lý (Nhị Đế)

Định nghĩa về một chân lý tối hậu (Chân đế) là: một hiện tượng có thể đứng vững trước sự phân tích hợp lý từ quan điểm liệu nó có phương thức tồn tại riêng mà không phụ thuộc vào sự quy gán bởi các thuật ngữ hoặc các khái niệm. Sự vật [hoạt hóa] (དངོས་པོ་, bhāva), chân lý tối hậu, hiện tượng (pháp) đặc trưng riêng biệt (རང་མཚན་, svalakṣaṇa), sự vật vô thường (མི་རྟག་པ་, anitya), hiện tượng hợp thể (འདུས་བྱས་, saṃskṛta), và hiện tượng thực sự tồn tại (བདེན་གྲུབ་, satyasiddha) là đồng nghĩa.

Định nghĩa về một chân lý về [nhận thức] bị ản khuất (ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་, samvṛtisatya) là: một hiện tượng chỉ tồn tại thông qua việc được gán đặt bởi một khái niệm. Hiện tượng không hoạt hóa (དངོས་མེད་ཀྱི་ཚོས་, abhāva-dharma), chân lý về một [-nhận thức] bị ản khuất, hiện tượng đặc trưng tổng quát (ཐྱི་མཚན་, sāmānyalakṣaṇa), hiện tượng thường hằng (རྟག་པ་, nitya), hiện tượng phi hợp thể (འདུས་མ་བྱས་ཀྱི་ཚོས་, asaṃskṛta-dharma), và hiện tượng xác lập giả tạo (ảo) (བརྒྱན་པར་གྲུབ་པ་) là đồng nghĩa.

Có những từ nguyên cho Nhị đế. Không gian phi hợp thể (vô vi) được gọi là chân lý vì nó là chân lý cho một nhận thức bị ản khuất. 'Ản khuất' ở đây đề cập đến một khái niệm, vốn được gọi là bị ản khuất bởi vì nó bị ngăn trở khỏi việc tri nhận trực tiếp về các hiện tượng đặc trưng riêng biệt.

Một không gian phi hợp thể, nghĩa là một sự thiếu vắng của tiếp xúc có tánh ngăn trở, không thể được tri nhận một cách trực tiếp; nó chỉ có thể nhận biết bởi một thức khái niệm. Một thức khái niệm được gọi là bị che khuất vì nó không thể lãnh hội được các sự vật một cách trực tiếp; nó chỉ có thể lãnh hội chúng thông qua sự trung gian của các ảnh tượng khái niệm.

Tuy nhiên, đây chỉ là từ nguyên [chứ không phải định nghĩa, vì nội hàm quá rộng]. Mọi thứ nào, là một sự thật về một khái niệm, (và) là nhận thức bị ản khuất, thì không nhất thiết là chân lý về thứ bị ản khuất. Điều này là vì một cái bình, chẳng hạn, là một minh họa cho một sự thật tối hậu, cũng là một sự thật về một khái niệm, và (vừa là một sự thật) cho một nhận thức bị ản khuất. Dù thế, ngã của con người và âm thanh thường hằng (thường hằng khác trường tồn), chẳng hạn, là sự thật về một ý thức khái niệm, cũng là nhận thức bị che mờ, nhưng các thứ này thậm chí không tồn tại theo quy ước.

Cái bình được gọi là chân lý tối hậu vì nó là chân lý cho một nhận biết tối hậu. Tánh biết rốt ráo này là một tâm không nhằm lẫn đối với đối tượng trình hiện (ལྷོང་ཡུལ་, pratibhāsavīṣaya) của nó⁶¹.

Một thức khái niệm thì luôn sai lạc với đối tượng trình hiện của nó, chẳng hạn ảnh tượng tổng quát về một căn nhà, vì ảnh tượng của một căn nhà, chẳng hạn, trình hiện như là một căn nhà thực sự. Do đó, ngay cả thức khái niệm suy luận, như là một thức thấu hiểu sự vô thường của một căn nhà thì vẫn sai lạc so với đối tượng đang trình hiện của nó, vốn là ảnh tượng của một căn nhà; tuy nhiên, nó không sai lạc so với đối tượng thụ nhận (ལྟོན་ཡུལ་) hay đối tượng tác dụng (འཇུག་ཡུལ་, pravṛtṭivīṣaya), vốn là tánh vô thường của căn nhà mà vốn nó thụ nhận một cách chính xác. Tuy vậy một chánh tri trực tiếp là các thức tối hậu vốn được tham chiếu đến bởi thuật ngữ “tối hậu” trong “chân lý tối hậu”.⁶²

Đối tượng trình hiện của một thức khái niệm là một ảnh tượng tổng quát, một ảnh tượng trong trí nhớ, một cấu trúc tưởng tượng hay trong một số trường hợp là một ảnh tượng thứ sinh (ảnh tượng có được sau đó) về một đối tượng đã được nắm bắt bởi một thức cảm thọ. Ảnh tượng tổng quát này là cùng một thực thể với tự chính cái thức khái niệm.

Đối tượng thụ nhận của một tri nhận suy luận không là một ảnh tượng tổng quát về một đối tượng, nhưng là tự chính đối tượng thật sự. Thí dụ, khi một người thấu hiểu sự vô thường vi tế của một cái ghế, và đối tượng thụ nhận là sự vô thường thật sự của cái ghế, nhưng nó được nắm bắt hay có được thông qua trung gian của một ảnh tượng tổng quát. Khi một người tri

⁶¹ Một “đối tượng trình hiện” thì không đơn thuần là đối tượng trình hiện trước một thức vì (nó được khẳng định) chẳng hạn như một cái bình trình hiện trong một thức khái niệm đang nắm bắt một cái bình nhưng một cái bình (tự nó) không phải là đối tượng trình hiện của thức đó. Cái “đối tượng trình hiện” của một thức khái niệm là một “sự tổng quát hóa ý nghĩa” (hay một ảnh tượng tổng quát) của đối tượng.

⁶² Có lẽ do tầm quan trọng của khái niệm về ảnh tượng tổng quát và các khái niệm liên quan nên chúng được phân tích nhiều chi tiết ở đây.

nhận hình ảnh về các sừng của một con thỏ, đối tượng trình hiện là một ảnh tượng tổng quát về các sừng thỏ; tuy nhiên, đối tượng thụ nhận, thật ra, các sừng thỏ không hề hiện hữu. Sự khác biệt giữa đối tượng trình hiện và đối tượng thụ nhận được lập thành chỉ liên hệ đến các thức khái niệm.

Chẳng hạn, ảnh tượng tổng quát về ngọn lửa trong tâm của một cá nhân mang đến từ sự nhận diện của nhiều ngọn lửa mà cá nhân đó tri nhận; do đó, ảnh tượng đó là tổng quát. Một cá nhân khác sẽ có một ảnh tượng khác về lửa, mà hình dáng của nó có thể phụ thuộc vào sự nhận diện đầu tiên về lửa được tạo ra trong cuộc sống hiện tại. Cho nên, các ảnh tượng tổng quát không là phổ quát, và cũng không tổng quát theo nghĩa một ảnh tượng chung cho tất cả chúng sanh. Hơn nữa, ảnh tượng tổng quát của một cá nhân có thể dịch chuyển trong cuộc sống của người đó. Vì vậy, một ảnh tượng tổng quát là một sự gán đặt bởi một thức khái niệm; nó không tự tồn tại và do đó, không phải là một pháp có đặc tánh riêng biệt và không vô thường. Dù là thường hằng, một ảnh tượng tổng quát không tồn tại vĩnh cửu, khả dụng một cách tùy duyên, mà cũng không tồn tại vĩnh viễn trong tâm trí biểu trưng cho sự xóa bỏ mọi sự vật nào không phải là đối tượng cụ thể, được tạo thành vào một lúc nào đó, và sau đó, lưu lại một cách tiềm tàng cho đến khi các điều kiện thích hợp xảy ra, như là việc bất ngờ phát lửa trước tầm nhìn của một cá nhân. Vào lúc đó, một thức khái niệm được khởi sanh với một ảnh tượng tổng quát như là đối tượng trình hiện của nó. Ảnh tượng tổng quát tựa hồ như là đối tượng thật sự, ngay cả khi nó đã được hiểu rằng nó không phải là đối tượng thật sự; (điều này so sánh một cách) tương tự như một ảnh phản chiếu qua gương của một khuôn mặt, có thể nói, ảnh phản chiếu đó dường như là một khuôn mặt ngay cả lúc người ta luôn hiểu rằng đó không phải là khuôn mặt. Trong ý hướng này, các thức có các ảnh tượng tổng quát, như là các đối tượng trình hiện của chúng, được xem là sai lạc.

Các ảnh tượng tổng quát là thường hằng, có các bộ phận, và là cá biệt cho mỗi chúng sanh. Chúng không nên bị nhầm lẫn với các (pháp) phổ

dụng độc lập, không có thành phần, thường hằng của các hệ thống triết học (ngoại đạo) khác. Sự thường hằng của một ảnh tượng tổng quát là thường hằng có tánh tùy duyên.

Các hình tượng tổng quát không chỉ là các hình ảnh trong trí nhớ vốn được dùng để nhận diện các đối tượng. Chúng cũng là các ảnh tượng thứ sinh⁶³. Chẳng hạn, nói rằng khi một người thật sự thấy một đối tượng, đối tượng này hiển thị trước người thấy là một hiện tượng đặc trưng riêng biệt. Một nhãn thức sinh được khởi từ hình ảnh của đối tượng, tương tự như là một tấm gương nhỏ trong nhãn cầu đang phản chiếu đối tượng. Đối tượng, chẳng hạn như một cái bàn, tồn tại trong khoảnh khắc trước đó, trình hiện trước cái nhãn thức vốn được tạo ra từ hình ảnh của cái bàn. Mặc dù thế, cái bàn của thời điểm ngay trước đó là đối tượng của nhãn thức vì không có gì can thiệp giữa khoảnh khắc của đối tượng và khoảnh khắc của nhãn thức vốn nắm bắt đối tượng. Pháp đặc trưng riêng biệt, là cái bàn, do đó được tri nhận trực tiếp. Nếu ý thức được tạo sanh thông qua tấm ảnh hưởng của nhãn thức đó, thì ý thức này có một khoảnh khắc trực tiếp tri nhận về đối tượng và do đó khoảnh khắc đó là một tri nhận tinh thần trực tiếp. Trong tất cả mọi khoảnh khắc sau đó, đối tượng trình hiện là một ảnh tượng thứ sinh.

Cách trình bày Nhị đế này là hệ thống của tiểu phái Kinh Lượng Khế Lý. Tiểu phái Kinh Lượng Khế Kinh khẳng định sự trình bày về hai sự thật phù hợp với trường phái Đại Giải Thuyết.

4.4.1.1.2 Các hiện tượng đặc trưng riêng biệt và đặc trưng tổng quát
Định nghĩa của một hiện tượng (hay pháp) đặc trưng riêng biệt là: một hiện tượng một cách rõ ràng có khả năng thực hiện một chức năng (hay một sự hoạt hóa). Một cái bình là một minh họa của một hiện tượng đặc trưng riêng biệt. Định nghĩa của một hiện tượng (hay

⁶³ Nói cách khác, mọi ảnh tượng thứ sinh đều là ảnh tượng tổng quát và nó là một lớp con thật sự của lớp các ảnh tượng tổng quát.

pháp) đặc trưng tổng quát là: một hiện tượng một cách tối hậu không thể thực hiện một chức năng. Không gian phi hợp thể là một minh họa của một hiện tượng đặc trưng tổng quát. Các hiện tượng được quy gán, chẳng hạn như danh định tổng quát và hiện thực cụ thể, một và khác, loại trừ lẫn nhau và tương hợp, v.v., là các hiện tượng đặc trưng tổng quát. Tuy nhiên, một pháp (cụ thể) bất kỳ trong số này không nhất thiết phải là một hiện tượng đặc trưng tổng quát. Sự dị biệt này nên được thực hiện.

Chẳng hạn, số một (1) tự nó là một đối tượng đặc trưng tổng quát, nhưng một cái bình lại là một đối tượng đặc trưng riêng biệt vì nó tồn tại theo cách của bản chất riêng của chính nó. Khi chúng ta tham chiếu đến cái bình và nói, “Đó là một”, cái một đó không phải là một hiện tượng vốn tồn tại theo cách của bản chất riêng của nó vì từ một quan điểm khác, sự định danh khác có thể được áp dụng, chẳng hạn, khi chúng ta tham chiếu đến một cái bình như là khác với một cái bàn. Các sự định danh một và khác bị phụ thuộc vào sự gán đặt bởi tánh khái niệm; và do đó, mặc dù chúng có thể có cơ sở dựa trên hiện tượng đặc trưng riêng biệt của chúng, thì chính tự chúng là các hiện tượng đặc trưng tổng quát.

Các thuật ngữ svalakṣaṇa và sāmānyalakṣaṇa, ở đây có nghĩa là hiện tượng đặc trưng riêng biệt và hiện tượng đặc trưng tổng quát đôi khi cũng được sử dụng với các ý nghĩa khác. Chúng sau đó có thể chỉ đến đặc tánh loại trừ và đặc tánh tổng quát. Một thí dụ về một đặc tánh loại trừ⁶⁴ là định nghĩa của ý thức – có đặc tánh soi sáng và thấu biết; trong khi đó, vô thường là đặc tánh tổng quát của ý thức, đặc tánh này, vốn cũng chia sẻ chung với các hiện tượng hợp thể khác vốn không phải là ý thức, như là sắc chẳng hạn.

⁶⁴ Thuật ngữ loại trừ được dùng với ý nghĩa không có pháp nào khác chia sẻ cùng đặc tánh.

4.4.1.1.3 Hiện tượng phản lập (phủ nhận) và hiện tượng tạo lập (xác nhận)

Định nghĩa về hiện tượng phản lập (phủ nhận, དགག་པ་, pratiṣedha) là: một đối tượng được hiện thực hóa thông qua việc loại bỏ một cách tận tường về một đối tượng của sự phủ định.

Vi các đối tượng của tri thức được chia thành phản lập và tạo lập, phản lập ở đây không phải là hành vi bác bỏ. Nó là một đối tượng vốn là âm tánh, hay là sự thiếu vắng về một đối tượng của sự bác bỏ, Chẳng hạn một đối tượng phản lập như là không phải con bò thì không phải là một hành vi bác bỏ mà cũng không phải là một mệnh đề về sự bác bỏ hay điều bị bác bỏ. Không phải con bò được nhận biết thông qua việc loại trừ con bò và theo đó là một hiện tượng phản lập. Không phải con bò bao gồm tất cả các hiện tượng khác như chuông bò, hàng rào, con người, vv... (Dù sao, con bò thì không là không phải con bò, khi người ta nói hay nghĩ đến con bò, khái niệm này không nhất thiết phải loại trừ một cách tường minh không phải con bò, và theo đó, con bò là một hiện tượng tạo lập).

Có hai loại hiện tượng phản lập: phản lập bất định (མེད་དགག་, prasajya-pratiṣedha) và phản lập hữu định (མ་ཡིན་དགག་, paryudāsapratīṣedha). Định nghĩa của phản lập bất định là: một đối tượng được hiểu biết ra bởi một nhận biết hiểu ra một cách tường minh [đối tượng phủ định đó] trong bối cảnh chỉ loại trừ yếu tố phủ định của nó. Một thí dụ là Bà-la-môn không uống bia.

Mệnh đề các Bà-la-môn không nên uống bia chỉ ra một phản lập bất định vì chỉ có yếu tố uống bia bị bác bỏ, và không có khẳng định hay ám chỉ thêm điều gì: như là không có thức ăn hay uống nào khác được xác nhận (hay ám chỉ) trong mệnh đề đó. Dù các Bà-la-môn, là chúng sanh, thì phải uống một thức uống nào đó, nhưng việc các Bà-la-môn không uống bia không hàm ý điều này trong vị trí của việc bác bỏ uống bia. Ngoài ra, các

Bà-la-môn, dù là tồn tại, cũng không được ám chỉ trong vị trí của sự bác bỏ về đối tượng của sự bác bỏ.

Định nghĩa của một phản lập hữu định là: [một phủ định] có ám chỉ một số hiện tượng khác, cho dù đó là một hiện tượng tạo lập hay lại là một hiện tượng phản lập khác [hoặc cả hai] thế chỗ cho sự phủ định của tự chính yếu tố bị phủ nhận của nó bằng sự nhận biết vốn hiện thực hóa một cách rõ ràng. Một thí dụ là Devadattā (Đề-bà-đạt-đà, ཇལ་བྱིན་) béo phì không ăn thức ăn vào ban ngày.

Trong trường hợp này, sự bác bỏ về việc ăn thức ăn vào ban ngày hàm ý rằng Devadattā, được phép ăn vào ban đêm trong điều kiện béo phì.

Định nghĩa của một hiện tượng tạo lập (xác nhận) là: một hiện tượng vốn được hiểu biết không phải thông qua việc loại trừ một cách tường minh về chính yếu tố phản bác, (mà) thông qua sự nhận biết một cách rõ ràng để hiểu ra hiện tượng đó. Thí dụ là một cái bình.

Khi một thức khái niệm nhận biết hay nhận diện một cái bình, nó không nhất thiết phải loại trừ không phải cái bình một cách tường minh.

4.4.1.1.4 Hiện tượng hiển lộ và tiềm ẩn

Định nghĩa về một hiện tượng hiển lộ (མངོན་གྱུར་, abhimukhi) là: một đối tượng được nhận thức một cách rõ ràng bằng một chánh tri trực tiếp.

Trong tất cả các hệ thống ngoại trừ Ứng Thành, một chánh tri bao gồm cả hai yếu tố nguyên sơ (lần đầu tiên, mới) và không lừa dối (không thể chối cãi). Khoảnh khắc nhận thức đúng thứ nhì không còn là nguyên sơ, và do đó là một thứ tri, một phi chánh tri (thức phi chánh).⁶⁵

⁶⁵ Do đó, ngoài trường phái Ứng Thành ra, thì hai thuật ngữ *chánh tri* và *nguyên tri* là đồng nghĩa.

Hiện tượng hiển lộ và sự vật [pháp hoạt hóa] (རྟོག་པོ་, *bhāva*) là đồng nghĩa.

Trong nội dung về sự trực tiếp tri nhận, tất cả các sự vật có chức năng đều là pháp hiển lộ.

Định nghĩa về hiện tượng tiềm ẩn (སྐྱེ་བྱུང་, *parokṣa*) là: một đối tượng được nhận thức rõ ràng bằng một chánh tri suy luận. Hiện tượng tiềm ẩn và đối tượng của tri thức là đồng nghĩa.

Từ tâm nhìn về ý thức khái niệm, tất cả các đối tượng của tri kiến bao gồm các sự vật có chức năng là các pháp tiềm ẩn vì ý thức khái niệm không thể tri nhận chúng một cách trực tiếp; nó chỉ có thể tri nhận chúng thông qua sự trung gian của một ảnh tượng tổng quát. Do vậy trong hệ thống này, các hiện tượng hiển lộ và tiềm ẩn KHÔNG đối nghịch loại trừ nhau. Tất cả các pháp hiển lộ đều là pháp tiềm ẩn, nhưng không phải các pháp tiềm ẩn nào cũng là pháp hiển lộ. Chẳng hạn, không gian phi hợp thể chỉ có thể được tri nhận một cách khái niệm từ phạm phu (tức không phải các vị Phật) và do đó không phải là một pháp hiển lộ.

4.4.1.1.5 Tam Thời

Định nghĩa quá khứ [của một đối tượng] là: trạng thái về sự hủy diệt [của pháp vốn tồn tại], trong khoảng thời gian tiếp theo sau thời điểm (hủy diệt) đó của một đối tượng – đối tượng là một sự vật khác.

Chẳng hạn, thời gian tồn tại của một cây bút chì, vốn là một sự tồn tại khác với cái hiện tượng về trạng thái của sự hủy diệt về cây bút chì, đó là, thời gian của tự chính sự tồn tại như là một cây bút chì, chẳng hạn trong ba tháng. Cho là hết ba tháng nó bị đốt. Thời gian tiếp sau bắt đầu là việc đốt cháy của nó, việc hủy diệt của nó. Sự hủy diệt của cây bút chì sau đó là không thể thay đổi, và vì nó không (còn) phân rã theo từng khoảnh khắc, hay quá khứ của cây bút chì được nói là thường hằng.

Định nghĩa về vị lai của một đối tượng là: trạng thái của sự không (chưa) sinh thành của một sự vật [chức năng] – vốn khác biệt [với tương lai thật tế xảy ra của nó] – trong thời điểm và vị trí nào đó, bởi sự không (chưa) hoàn tất của các nguyên nhân phụ, dù rằng nguyên nhân chính của sự sinh khởi của đối tượng đó hiện hữu.⁶⁶

Trạng thái vị lai của một đối tượng hình thành khi nguyên nhân chính của đối tượng đó hiện diện nhưng chính đối tượng thì không hiện diện; do đó, vị lai của một đối tượng tồn tại trước khi có sự hiện diện của đối tượng đó. Vị lai của một đối tượng là một sự vắng mặt đơn thuần vốn dựa theo sự không hoàn bị của các nguyên nhân góp phần. Do đó, Kinh Lượng, Duy Tâm, và Tục Tục Tánh bảo lưu rằng một vị lai – cũng như là một quá khứ là các sự vật phi chức năng nhưng là thường hằng, không bị hủy hoại. Với pháp Ứng Thành, chúng là các sự vật có chức năng và vô thường.

Định nghĩa của một đối tượng hiện tại là: Sự việc mà đã được sinh khởi và chưa bị hoại diệt.

Quá khứ và tương lai, cả hai đều là thường hằng [vì chúng chỉ là sự vắng mặt và không có trải qua sự thay đổi theo từng khoảnh khắc.

Có hai loại thường hằng, thường hằng tùy duyên và thường hằng không tùy duyên. Một minh họa cho thường hằng tùy duyên là quá khứ của một cái bàn, phụ thuộc vào sự hủy hoại của cái bàn xảy đến, nhưng một khi

⁶⁶ Một số tác giả Việt ngữ dùng thuật ngữ nhân/nguyên nhân để chỉ các nguyên nhân chính (ཉར་ལན) và duyên là các nguyên nhân phụ (ལྷན་ཅིག་བྱེད་ལྗན). Tuy nhiên, trong nghĩa rộng thì nhân cũng có nghĩa là điều kiện khiến sự vật có thể được xác lập, nói cách khác nhân vẫn có thể là nguyên nhân phụ. Ở đây định nghĩa của nguyên nhân chính là vật tạo sanh chính cho loại liên tục của nó, tức hậu quả chủ yếu (རང་གི་ཉར་ལན་འབྲས་རང་གི་རིགས་རྒྱན་དུ་གཙོ་བོར་སྐྱེད་བྱེད). Nguyên nhân phụ được định nghĩa là vật tạo sanh chính của điều vốn không phải là loại liên tục của nó, tức hậu quả phụ (རང་གི་ལྷན་ཅིག་བྱེད་འབྲས་རང་གི་རིགས་རྒྱན་མ་ཡིན་པར་ཙོ་བོར་སྐྱེད་བྱེད). Lưu ý: nguyên nhân chính luôn luôn là điều kiện cần và khi nó mất đi, ngay lập tức sự sanh khởi tương ứng (hay dòng tương tục của quả) sẽ không tồn tại.

sự hủy hoại này xảy ra, quá khứ của cái bàn sẽ vĩnh viễn không thay đổi, khi trạng thái (hiện hữu) của nó đã dừng. Không gian phi hợp thể tổng quát, vốn thiếu vắng sự tiếp xúc ngăn trở là một sự thường hằng không tùy duyên; nó tồn tại vĩnh viễn không thay đổi từ vô thủy, mặc dù không gian phi hợp thể liên kết với một đối tượng đặc biệt trở nên tồn tại với đối tượng đó và ra khỏi sự tồn tại cùng với sự hủy diệt của nó.

Đối tượng hiện tại và sự vật [hoạt hóa] là đồng nghĩa. Hơn nữa, những đặc điểm sau nên được biết: quá khứ của một sự vật xảy ra sau sự vật đó; tương lai của một sự vật xảy ra trước sự vật đó.

4.4.1.1.6 Đơn nhất và dị biệt

Định nghĩa của đơn nhất là: một hiện tượng không đa chủng (tạo thành từ các phần tử riêng biệt). Một thí dụ là một cái bình. Định nghĩa của sự dị biệt (khác nhau) là: những hiện tượng đa chủng. Thí dụ là cây cột và cái chậu.

Sự đơn nhất là sự vật trình hiện như là đơn nhất trước ý thức khái niệm. Chẳng hạn, cái bình là đơn nhất; cũng vậy cái bình và cái bình là đơn nhất vì cùng thuật ngữ và ý nghĩa. Sự dị biệt là điều gì trình hiện trước trước thức khái niệm là sự khác nhau. Cột và bình hiển nhiên là dị biệt theo quan điểm là cả hai đều khác nhau về thuật ngữ và ý nghĩa. Tuy nhiên, chó và thuật ngữ tương đương trong Tạng ngữ མྱོ་ (phiên âm Wylie: khi) là dị biệt, mặc dù chúng có cùng ý nghĩa nhưng vì chúng lại khác nhau về thuật ngữ. Đề cập về chó không nhất thiết khơi gợi về མྱོ་ cho một thức khái niệm; do đó, cả hai là dị biệt nhưng không khác nhau về các thực thể. Tương tự vậy, sinh khởi và vô thường là đồng nghĩa mọi pháp sanh khởi đều vô thường và ngược lại, nhưng chúng là dị biệt.

Chó và bình là dị biệt và đối nghịch loại trừ nhau vì không có một sự vật nào vừa là chó vừa là bình. Tuy vậy, chó và bình không phải là nhị phân toàn phần (sự phân chia đầy đủ), nghĩa là, một tập hợp bao gồm tất các

sự vật, được phân làm hai phân lớp, thỏa mãn tánh chất nếu pháp gì đó không là bình thì phải nhất thiết là chό.

Hiện tượng thường hằng và hiện tượng vô thường là nhị phân toàn phần vì nếu sự vật nào đó tồn tại, thì nó phải là một trong hai.

Sản phẩm và bình là dị biệt, không đồng nghĩa, cũng không đối nghịch loại trừ nhau (vì có vật như là bình bằng đồng vừa là sản phẩm vừa là bình, và cũng không là nhị phân toàn phần).

Các đồng nghĩa thì luôn luôn là cùng một thực thể, nhưng chúng dị biệt nội trong sự đồng nhất về thực thể này. Các hiện tượng đối nghịch loại trừ như là cái bàn và màu sắc của nó có thể cùng một thực thể như dị biệt nội trong sự đồng nhất của thực thể. Chό và bình đơn giản dị biệt về thực thể và là đối nghịch loại trừ.

Các hiện tượng vốn là các thực thể dị biệt thì nhất thiết là những phản tượng (nghịch đảo, རྒྱལ་བ་, krta) khác nhau⁶⁷.

Chẳng hạn, chό và bình là các thực thể dị biệt và là các phản tượng khác nhau. “Các phản tượng” là các yếu tố có thể là phản tượng một cách khái niệm.

Tuy nhiên, những phản tượng khác nhau không nhất thiết là những thực thể khác nhau bởi vì sản phẩm (བྱས་པ་, lta.) và vật vô thường [đồng nghĩa nhau] là một thực thể nhưng là những phản tượng khác nhau.

Phản tượng của sản phẩm được nhận diện như là sự đối ngược của việc là một với sản phẩm, và cái phản tượng của sự vật vô thường được nhận

⁶⁷ Tác phẩm རྒྱལ་བ་དང་ལེ་འབྱེད་པའི་རྫོགས་ལུ་ལྷན་པའི་ཡིད་ཀྱི་སྐྱེན་སེལ། (Tĩnh Tâm Tâm Khu Tán Hắc Ám Nhập Môn Thất Điểm Luận) của Tsongkhapa có cho định nghĩa của phản tượng là: རྒྱལ་བའི་མཚན་ཉིད་ཉེན་ལ་ལ་རིགས་མི་མཐུན་ལས་ལོག་པར་སྤང་བའི་ཚོས་གང་ཞིག་ དངོས་པོ་མ་ཡིན་པ། ཉེན་པ་ལ་གཟུགས་སུ་སྤང་བ་ལྟ་བུ། (Định nghĩa của phản tượng: Sự trình hiện cho một tâm thức khái niệm về một pháp như là tương phản của loại không hòa hợp (với pháp đó), và thêm vào đó, nó không phải là một sự vật. Chẳng hạn, sự trình hiện của một sắc trước một thức khái niệm.

diện như là sự đối ngược với việc là một với sự vật vô thường. Sản phẩm và sự vật vô thường có cùng một thực thể vì chúng là đồng nghĩa nhưng chúng là các phản tượng khác nhau vì đối với một ý thức khái niệm thuật ngữ của cái này không gọi lên được cái kia.

Xa hơn nữa, họ khẳng định các hạt không có thành phần và các khoảnh khắc ý thức không có thành phần tương hợp với những người theo Đại Giải Thuyết.

Người theo Đại Giải Thuyết và Kinh Lượng Khế Kinh khẳng định các pháp nói trên là các sự thật tối hậu vì chúng không thể quy giảm, trong khi người theo Kinh Lượng Khế Lý khẳng định chúng là các sự thật tối hậu vì một cách tối hậu chúng có khả năng tiến hành sự hoạt hóa tạo tác các hậu quả.

Tuy nhiên, những người ủng hộ Kinh Lượng không hoàn toàn giống với những người theo Đại Giải Thuyết về mọi mặt, vì những người Đại Giải Thuyết khẳng định rằng tất cả các hiện hữu (sự tồn tại) đều được xác lập một cách chất liệu [như việc chúng có riêng thực thể tự túc vốn không phụ thuộc vào khái niệm] trong khi những người ủng hộ Kinh Lượng không chấp nhận điều này. Cũng vậy, cả người theo Đại Giải Thuyết và người theo chủ trương Ứng Thành đều khẳng định rằng các sắc bất khả tri (མ་པར་རིག་ལྱེད་མ་ཡིན་པའི་གཞུགས་, avijñaptirūpa) đủ điều kiện hoàn toàn để là các sắc, nhưng những người theo Kinh Lượng, Duy Tâm, và Tục Tụ Tánh không chấp nhận đây là những điều làm thỏa mãn điều kiện đủ cho sắc.

Một số sắc nào đó được gọi là bất khả tri vì sự hiện diện của chúng không ảnh hưởng đến sự liên lạc thông thường. Một thí dụ là sắc vi tế về ngữ của một tăng-già vốn ngược lại với việc nói láo và vv... nhưng không thể nghe thấy bởi người khác. Tuy nhiên, nó có thể được tri nhận bởi những ai có thiên nhĩ thông.

Đây không phải là sự khác biệt duy nhất giữa những người đề xướng Đại Giải Thuyết và những người đề xướng Kinh Lượng, bởi vì những người đề xướng Đại Giải Thuyết khẳng định [một số] nhân và quả là đồng thời, trong khi những người đề xuất Kinh Lượng và cao hơn không khẳng định điều này.

Theo Đại Giải Thuyết, một tâm vương và các tâm sở đi kèm là đồng thời và tương hỗ nhau, như là các chân của một cái kiềng (ba chân), và do đó đồng thời là cá nhân và và quả lẫn nhau. Người theo Kinh Lượng và cao hơn không chấp nhận điều này, với họ, một nguyên nhân phải trước các hậu quả của nó. Họ cho rằng khoảnh khắc trước đó của một tâm sở hỗ trợ khoảnh khắc sau đó của một tâm sở khác.

4.4.1.2 Khẳng định về Sở hữu đối tượng [Năng]

Phần này có ba phần: các cá nhân, các thức, và các thuật ngữ.

4.4.1.2.1 Các Cá nhân

Những người theo Kinh Lượng khẳng định rằng dòng tương tục của các uẩn là minh họa về một cá nhân [tức là, dòng tương tục của các uẩn là cá nhân]. Những người theo Khế Lý khẳng định rằng ý thức tinh thần là minh họa về một cá nhân.

Người theo Khế Lý khẳng định rằng cá nhân thật ra là một loại trung tánh vi tế của thức tinh thần vì thức này tồn tại một cách liên tục, xuyên qua giấc ngủ sâu, trong khi thiên đặng tri, và từ kiếp này sang kiếp khác,

4.4.1.2.2 Các thức

Có hai loại thức: thức chánh tri và thức không chánh tri (thức phi chánh).

Một chánh tri được định nghĩa là một tri nhận nguyên sơ và không thể chối cãi (không dối gạt) (གསར་དུ་མི་སྣེ་བའི་རིག་པ་). Theo đó, một chánh tri phải được trải nghiệm lần đầu và hiệu quả; các khoảnh khắc sau đó của sự tri nhận sau thời khắc đầu tiên của một chánh tri được gọi là thứ tri (tri nhận thứ sanh), do đó không phải là một chánh tri, dù chúng vẫn có hiệu quả nhưng lại không là nguyên sơ.

Có hai loại thức chánh tri, thức chánh tri trực tiếp (thức hiện lượng, མངོན་སུམ་གྱི་ཚད་མ་, pratyakṣapramāṇa) và thức chánh tri suy luận (thức tỷ lượng, རྟོག་སྙམ་དང་པག་པའི་ཚད་མ་, anumāna-pramāṇa.)

Nhận thức chánh tri trực tiếp có bốn loại: chánh tri trực tiếp vốn là nhận thức trực tiếp bằng giác quan (དབང་པོའི་མངོན་སུམ་, indriya-pratyakṣa), chánh tri trực tiếp của ý (ཡིད་གྱི་མངོན་སུམ་, mānasa-pratyakṣa.), tự tri trực tiếp (tự nhận thức trực tiếp, རང་རིག་མངོན་སུམ་, svasaṃvedanapratyakṣa), và chánh tri trực tiếp du-già (trực giác thiên, རྣལ་འབྱོར་མངོན་སུམ་, yogi-pratyakṣa).

Người theo Khế Kinh không công nhận các thức tự tri.

Các giác quan [chẳng hạn như nhãn căn] không thích hợp để làm chánh tri bởi vì nó thiếu trạng thái sáng rõ và hiểu biết, chúng không có khả năng hiểu đối tượng của chúng.

Có năm loại nhận thức phi chánh: nhận thức tiếp sau, (thứ sanh, thứ tri, བཅད་ཤེས་ / དམུད་ཤེས་, *paricchinnajñāna), tà kiến (thức sai lạc, ལོག་ཤེས་, viparyayañā.) nghi ngờ, (ཚཱ་, vicikitsā/ saṃśaya.) giả định đúng, (ཡིད་དམྱོད་, *manaḥ-parikṣā.) và một sự nhận biết, theo đó, đối tượng trình hiện mà không được chủ tâm. (sơ ý, ལྷང་ལ་མ་མངེས་པའི་སྣོ་, *aniyatapratibhāsabuddhi).

Các thức phi chánh thì hoặc không nguyên sơ hoặc không hiệu quả hoặc cả hai. Các thứ tri là các khoảnh khắc của sự tri nhận trực tiếp hay khái

niệm về một đối tượng vốn theo sau khoảnh khắc mà đối tượng đó mới được nhận biết lần đầu bởi một sự tri nhận trực tiếp hay suy luận; chúng là hiệu quả nhưng không nguyên sơ, do đó không là các chánh tri (nguyên tri, ཚད་མཉམ་, prammāṇa).

Một tà kiến (thức sai lạc) là một thức nào đó vốn sai lạc với đối tượng tác của nó; chẳng hạn, do sự sai sót của mắt, một tà kiến vốn tri nhận mặt trăng như là hai mặt trăng được tạo ra. Một thức sai lạc không nên bị nhầm lẫn với ngộ nhận (thức nhầm lẫn, འཇུག་ཤེས་, bhrāntijñāna), được gọi như vậy là vì nó là thức vốn ngộ nhận đối tượng trình hiện của nó. Một đối tượng trình hiện của một tri nhận suy luận, vốn hiểu ra âm thanh là vô thường, là một ảnh tượng tổng quát về âm thanh vô thường; đối tượng được thụ nhận của nó là âm thanh vô thường. Tất cả các suy luận (dẫn luận, dẫn chứng) là ngộ nhận trong nội dung về đối tượng trình hiện, vì ảnh tượng tổng quát của các đối tượng của chúng trình hiện như là cái đối tượng thật sự. Tuy nhiên, một thức suy luận không thụ nhận rằng cái ảnh tượng tổng quát và cái đối tượng thật sự là một; nó không hề xác định một cách rõ ràng rằng 'Ảnh tượng tổng quát này về âm thanh vô thường là âm thanh vô thường thật sự', Ảnh tượng tổng quát này chỉ đơn thuần trình hiện trước một thức suy luận như là một âm thanh vô thường thật sự. Cho nên, mặc dù một thức suy luận là ngộ nhận theo ý nghĩa về một ảnh tượng trình hiện trước nó như là đối tượng thật sự, nó (thức suy luận) không hề ngộ nhận về đối tượng tương tác của nó hay là đối tượng được thụ nhận, như trong trường hợp một âm thanh là vô thường. Mặt khác, một thức sai lạc (hay một tà kiến) là nhầm lẫn về nội dung của đối tượng tương tác của nó theo ý nghĩa là, nó nhìn thấy một mặt trăng như là hai (mặt trăng) hay thụ nhận âm thanh như là thường hằng.

Nghi ngờ là loại thứ ba trong năm loại thức phi chánh. Nghi ngờ có ba loại. Trước hết, nghi ngờ có xu hướng nhắm đến điều gì sai lạc, chẳng hạn, một thức vốn không xác quyết liệu âm thanh thường hằng hay không, nhưng có chiều hướng đi đến quan điểm sai lạc rằng âm thanh là thường

hằng. Thứ đến, nghi ngờ vốn phân chia giữa cái sai và đúng, chẳng hạn, một thức có xu hướng nhắm đến cả hai: tà kiến rằng âm thanh thường thì hằng và chánh kiến rằng âm thanh vô thường. Dạng nghi ngờ thứ ba có xu hướng về điều đúng, như là một thức vốn không chắc chắn như là liệu rằng âm thanh là vô thường hay thường hằng nhưng hướng đến chánh kiến rằng âm thanh thì vô thường. Cả cấp độ của nghi ngờ thường được trải nghiệm một cách lần lượt trong tiến trình vượt qua từ tà kiến hay vô minh, đến chánh kiến hay trí huệ.

Giả định đúng là thức khái niệm (không phải là thức cảm giác) vốn, chẳng hạn, quyết định, rằng âm thanh là vô thường nhưng lại không có sự vững tin không lay chuyển. Thường thì, ngay khi nhiều chứng minh biểu thị tánh vô thường vi tế của các hiện tượng hợp thể được cung ứng, một suy luận hiệu quả và không thể lay chuyển về vô thường trong từng khoảnh khắc của âm thanh thì không lập tức phát khởi. Hầu hết mọi người đầu tiên chỉ đạt đến một giả định đúng đắn. Hầu hết các cá nhân, đều không hoàn toàn bất khả lay động, sau sự quen thuộc với lập luận đúng, sẽ đạt đến sự suy luận.

Thức phi chánh thứ năm là sơ ý với đối tượng trình hiện. Điều này là do một thức vốn do thiếu chủ tâm hay vv... không có đủ năng lực để đưa ra ý thức biết rõ được sự tri nhận. Chẳng hạn, khi một người có hứng thú rất lớn trong việc quan sát một đối tượng xinh đẹp, một đối thoại của một ai khác ở gần đó có thể không được biết rõ. Cụ thể ra, mẫu đối thoại được nghe, nhưng không được quan tâm và không thể nhớ.

Trong số này, có hai – tri nhận trực tiếp và nhận biết theo đó đối tượng đã trình hiện nhưng không được chú ý – đều nhất thiết không có khái niệm và là bất khả sai lạc, và bộ ba – suy luận, giả định đúng, và nghi ngờ chỉ là các ý thức khái niệm [bởi vì chúng không bao giờ nhận thức được đối tượng của chúng trực tiếp].

Các tri nhận thứ sanh (thứ tri) và tà kiến có thể hoặc là các nhận biết khái niệm hay không phải là các nhận biết khái niệm.

Khi một ý thức nắm bắt một đối tượng, nó nhận ra đối tượng đó trong phạm vi ảnh tượng của đối tượng của nó đã được khởi tạo. Ngoài ra, tâm vương và các tâm sở được khẳng định là một thực thể chất liệu.

4.4.1.2.3 Các Thuật Ngữ

Định nghĩa của một thuật ngữ là: một đối tượng của việc nghe khiến ý nghĩa vốn là đối tượng biểu đạt của chính nó được hiểu. Nếu phân chia các thuật ngữ theo đối tượng biểu đạt của chúng, thì có hai loại: thuật ngữ biểu thị chung loại và thuật ngữ biểu thị tập hợp (cụ thể). Một thí dụ của điều đầu tiên là thuật ngữ *sắc*; một thí dụ về điều thứ hai là thuật ngữ *bình*.

Các thuật ngữ biểu thị chung loại và các thuật ngữ biểu thị tập hợp thì không loại trừ lẫn nhau. Chẳng hạn, thuật ngữ bình có thể là cả hai một chung loại một và tập hợp của các bộ phận tạo thành. Bàn và bình là thuật ngữ biểu thị tập hợp mà không thể là chung loại.

Lại nữa, nếu phân chia thuật ngữ theo quan điểm cách thức diễn đạt thì có hai loại: thuật ngữ biểu thị các phẩm chất và thuật ngữ biểu thị các chủ thể mang phẩm chất. Một thí dụ về loại thứ nhất là thuật ngữ *sự vô thường của âm thanh*; (སྒྲིལ་མི་རྟག་པ་); một thí dụ của loại thứ hai là thuật ngữ *âm thanh vô thường*. (སྒྲིལ་མི་རྟག་པ་)

4.4.2 Các Khẳng Định Về Đạo Pháp

4.4.2.1 Đối tượng tu trì của đạo pháp

Mười sáu thuộc tánh của Tứ Diệu Đế, vô thường, v.v., là các đối tượng tu trì của đạo pháp. Những người ủng hộ Kinh Lượng khẳng định rằng vô ngã vi tế và vô ngã vi tế của cá nhân là đồng nghĩa.

Chúng là đồng nghĩa vì phái Kinh Lượng không khẳng định về một vô ngã của các hiện tượng như các trường phái Đại thừa.

Vô ngã thô của một cá nhân (nhân vô ngã thô) được xem là sự thiếu vắng của một bản ngã thường hằng [không phân rã], nhất thể [không có thành phần] và độc lập. Vô ngã vi tế (nhân vô ngã vi tế) của một cá nhân được cho là sự thiếu vắng về một sự tồn tại một cách chất liệu theo nghĩa về trạng thái tự túc [i.e. có thể tồn tại bởi chính nó].

4.4.2.2 Các đối tượng từ bỏ bởi đạo pháp

Giống như những người theo Đại Giải Thuyết, những người ủng hộ Kinh Lượng [khi đề cập đến những đối tượng từ bỏ của đạo pháp] sử dụng ngữ vựng của khái niệm về ngã của các cá nhân, vô minh phiền não [vốn ngăn trở sự giải thoát khỏi luân hồi] và vô minh không phiền não [ngăn cản nhất thiết trí của một vị Phật]. Bên cạnh các điều đó, người theo Kinh Lượng và người đề xướng Đại Giải Thuyết không khẳng định quan điểm về pháp vô ngã, họ cũng không khẳng định các sở tri chướng, v.v...

4.4.2.3 Bản chất của đạo pháp

Họ trình bày Ngũ Đạo của Tam Thừa. Họ khẳng định rằng tất cả mười sáu khoảnh khắc của tám đạo pháp trì nhẫn và tám đạo pháp trí huệ là Kiến đạo.

Bởi vì đối tượng trình hiện của tri nhận trực tiếp phải là một đối tượng đặc trưng riêng biệt, người theo Kinh Lượng không khẳng định nhân vô ngã vi tế là đối tượng của phương thức về sự nắm bắt bởi một đạo pháp vô gián (đường tu không đứt đoạn) trong Kiến đạo của một Thanh Văn [hay bất kỳ ai]. Điều này là vì họ khẳng định rằng nhân vô ngã vi tế được các Thanh Văn liễu ngộ một cách hàm súc thông qua sự thấu hiểu tường minh về các hiện tượng hợp thể [các uẩn tinh thần và thể chất] vốn là là thiếu vắng một ngã của các cá nhân.

Đối tượng được nắm bắt bởi một đạo pháp vô gián thuộc về Kiến đạo hay Thiên đạo phải được tri nhận trực tiếp. Điều gì được tri nhận trực tiếp phải

là một pháp đặc trưng riêng biệt, và luôn luôn là pháp hợp thể. Tuy nhiên, một tánh Không là một pháp phi hợp thể và do đó, không phải là pháp đặc trưng riêng biệt. Vì tánh Không không thể được nhận biết trực tiếp, nó được khẳng định rằng một tri nhận trực tiếp du-già, không tri nhận vô ngã một cách tường minh. Đúng hơn là, nó nhận biết tâm và thân không còn đủ điều kiện cho một cái ngã như thế. Do đó, các hiện tượng hợp thể, tức là các uẩn tinh thần và thể chất, vốn được tri nhận một cách trực tiếp và bởi đó các tánh Không của một ngã của các cá nhân được ngộ ra một cách hàm súc. Dữ liệu này tương phản rõ nét với phái Khế Kinh của các trường phái Đại thừa, vốn khẳng định sự tri nhận trực tiếp về tự chính tánh Không.

4.4.3 Các Khẳng Định Về Chứng Quả Của Đạo Pháp

Những người ủng hộ Kinh Lượng khẳng định rằng không có A-la-hán nào bị rơi ra khỏi tình trạng xả bỏ [tất cả phiền não] hoặc rơi ra khỏi sự chứng ngộ [về nhân vô ngã vi tế]. Họ cũng khẳng định rằng sắc uẩn của một vị Phật là Phật. Ngoài điều này ra, những khẳng định của trường phái Kinh Lượng về các phương tiện hiện thực hóa thành quả của Tam Thừa, v.v., tương tự như những khẳng định của Trường phái Đại Giải Thuyết.

Cả những người ủng hộ Đại Giải Thuyết và những người theo Kinh Lượng đều khẳng định rằng Tam tạng kinh [tức là, giới luật, (འདུལ་བ་, vinaya) kinh giảng (མདོ་སྟེ, sūtrānta) và A-ti-đạt-ma] (ཚཱ་མཛོན་པ་, abhidharma) của Đại thừa không phải là lời Phật dạy. Tuy nhiên, được biết rằng có những người theo Đại Giải Thuyết những người Kinh Luận sau này đã khẳng định chúng là ngôn từ của Đức Phật.

5. Trường phái Duy Tâm

5.1 Định Nghĩa

Sự trình bày GTLN của người theo Duy Tâm (Duy Thức) gồm bốn phần: định nghĩa, các tiêu phái, từ nguyên, và các khẳng định về các giáo lý.

ĐỊNH NGHĨA

Định nghĩa về một người theo phái Duy Tâm là: một người đề xuất các tôn chỉ Phật giáo, khẳng định sự tồn tại thực sự của các bản chất y tha khởi nhưng không khẳng định các đối tượng bên ngoài. (ཐུང་ན་, bāhyārtha).

Các bản chất y tha khởi là các hiện tượng chịu dưới tầm ảnh hưởng của các nguyên nhân và điều kiện khác với chính chúng; do đó, các bản chất y tha là vô thường. Chúng được xác nhận là được xác lập thật sự bởi hệ thống này nhưng không bởi trường phái Trung Quán cho rằng các đối tượng bên ngoài là các thực thể khác với thức đang nắm bắt chúng. Trường phái Duy Tâm bác bỏ các đối tượng bên ngoài nghĩa là họ bác bỏ điều cho rằng một sắc pháp chẳng hạn, và cái chánh tri đang nắm bắt nó là các thực thể khác nhau; tuy nhiên, trường phái này cho rằng các sắc cũng là một thực thể như là cái thức vốn tri nhận chúng – cả hai sắc và thức đang nắm bắt nó được sanh ra từ một tiềm năng được bao hàm trong tâm. Mặc dù vậy, trường phái này không duy ngã; nó công nhận rằng có các chúng sanh khác vốn là các thực thể khác với tự ngã.

5.2 Các Tiêu Phái

Những người đề xướng Duy Tâm có hai loại, người theo Thật Diện (རྣམ་བདེན་པ་, satyākāravādin) và người theo Giả Diện (རྣམ་བརྟན་པ་, alikākāravadin). Sự khác biệt của hai tiêu phái dựa trên các ý kiến về (1) Sự trình hiện của màu xanh (lam), như là xanh đối với nhãn thức, vốn

nắm bắt màu xanh đó. Sự khác biệt dưới đây là “phương diện” cơ sở cho việc tranh biện giữa hai tiểu phái này. (2) Phái Thật Diện cho rằng: một sự trình hiện của màu xanh, như là xanh đối với nhãn thức đang nắm bắt màu xanh đó, tồn tại y như là nó trình hiện; trong khi đó, phái Giả Diện duy trì ý kiến rằng: một sự trình hiện của màu xanh, không hiện hữu giống như nó (màu xanh) trình hiện đối với một nhãn thức đang nắm bắt màu xanh.

Trình bày nêu trên là đúng đắn vì:

1. Cả Thật Diện và Giả Diện đều giống nhau trong việc khẳng định rằng màu xanh như là xanh đối với nhãn thức vốn nắm bắt màu xanh.

Điều này nghĩa là cả hai chấp nhận rằng có các nhãn thức vốn tri nhận màu xanh như là xanh và không như là vàng, vì có các đối tượng vốn là cùng một thực thể như là một thức đang tri nhận, ngay cả khi không có các đối tượng bên ngoài, Tương tự, cả hai đồng ý rằng có các nhãn thức vốn tri nhận màu xanh như là màu vàng do bởi sự sai lỗi trong mắt.

2. Cả hai cũng tương tự nhau về việc cho rằng cái màu xanh trình hiện như là một đối tượng thô đối với nhãn thức đang nắm bắt màu xanh, và nói rằng, màu xanh trình hiện [một cách sai lạc] như là một đối tượng bên ngoài.

Cả hai Thật Diện và Giả Diện đều đồng ý về điểm không thể khước từ rằng một vệt xanh trình hiện là một đối tượng thô – một sự vật nào đó được tạo nên bởi nhiều vi hạt và không chỉ là một hạt đơn nhất – và cho rằng ngay cả trước các thức cảm thụ hiệu quả, các đối tượng trình hiện một cách sai lạc như là nếu chúng là các thực thể bên ngoài đối với cái thức đang tri nhận.

3. Tuy nhiên, các nhà Thật Diện khẳng định rằng một sự trình hiện của màu xanh lam như là một đối tượng bên ngoài đối với nhãn thức đang nắm bắt màu xanh, thì bị cấu nhiễm bởi vô minh; nhưng, (họ cho rằng) sự trình hiện của màu xanh như là xanh và sự trình hiện của màu xanh như là một đối tượng thô đều không bị cấu nhiễm bởi

vô minh. Trong khi đó, phái Giả Diện *không chỉ khẳng định rằng sự trình hiện của màu xanh như là đối tượng bên ngoài bị cấu nhiễm bởi vô minh; mà còn cho rằng, sự trình hiện của màu xanh như là màu xanh và sự trình hiện của màu xanh như là một đối tượng thô đều bị cấu nhiễm bởi vô minh.*

Theo đó, định nghĩa về một nhà Thật Diện của phái Duy Tâm là: một người theo thuyết Duy Tâm, vốn khẳng định rằng sự trình hiện của một đối tượng thô đối với một căn thức (thức thụ cảm), thì tồn tại như là nó xuất hiện. Định nghĩa về một người theo Giả Diện của Duy Tâm là: một người ủng hộ quan điểm Duy Tâm, vốn khẳng định rằng một sự trình hiện của một đối tượng thô đối với một căn thức thì không tồn tại như nó trình hiện.

Có ba nhóm người theo Thật Diện: Người đề xuất Năng-Sở Tương Đẳng (གཞུང་འཛིན་གངས་མཉམ་པ་), người theo Bán Noãn (སྐྱོང་ལྷུང་ཚལ་པ་) và những người ủng hộ Phi Đa Nguyên (སྤྲ་ཚྭགས་གཉིས་མེད་པ་).⁶⁸

Chỉ có trong các hệ thống Duy Tâm và Du-già Tục Tự Tánh thì đối tượng (sở) và chủ thể (năng) tồn tại đồng thời. Một tiềm năng (བསལ་ཚགས་, vāsanā) hay các hạt giống (ས་བོན་, bīja) đồng thời tạo sanh cả năng và sở. Chẳng hạn, một tiềm năng sẽ khởi sanh các đốm màu trên cánh của một con bướm cũng như là cái nhãn thức vốn nắm bắt các màu này. Từ việc đối tượng trình hiện trước thức đang tri nhận, dẫn đến câu hỏi liệu rằng chỉ một tướng trạng của đối tượng (sở) như là xanh, vàng, đỏ và vv... trình hiện trước chủ thể hay không? Cũng thế, mỗi trường phái ngoại trừ Đại Giải Thuyết đều khẳng định rằng chủ thể đang tri nhận, chẳng hạn như là một nhãn thức, sẽ đến với đối tượng của nó, tựa như một tấm gương đến với một đối tượng được đặt trước nó. Do đó, một câu hỏi tương tự được

⁶⁸ Trong chương này sự phân ra tiểu phái có mang tánh chất phát triển triết học nên sẽ có các kiến giải khác nhau về các tiểu phái không hoàn toàn rập khuôn tư tưởng Duy Tâm mà có thể là một dạng trung gian nào đó giữa Duy Tâm và tư tưởng nào khác hơn.

nêu ra: có phải một nhãn thức sẽ được tạo thành với nhiều tướng trạng của đối tượng, một tướng trạng về màu đỏ, một tướng trạng về màu xanh, một tướng trạng về màu vàng và vv...? Thắc mắc ở đây: ở một thời khắc bất kỳ có phải có nhiều nhãn thức vốn tri nhận các tướng trạng riêng lẻ của đối tượng hay chỉ một nhãn thức tri nhận đối tượng một cách tổng quát?

Nếu có nhiều nhãn thức trong mỗi khoảnh khắc, thì điều đó dường như mâu thuẫn với kinh văn vốn dạy rằng một đa nguyên của các thức cùng một loại không xảy ra ở cùng một thời điểm, ngay cả khi một nhãn thức, một nhĩ thức, một tỷ thức, một thân thức, và một ý thức có thể tồn tại trong cùng một thời điểm. Mặt khác nếu chỉ có một nhãn thức trong mỗi thời điểm, thì làm thế nào tất cả các tướng trạng riêng lẻ của một đối tượng được tri nhận?

Một vài đáp án khả dĩ là:

- (1) Có số lượng nhiều nhãn thức trong từng khoảnh khắc bằng với số tướng trạng thuộc về đối tượng.
- (2) Có một nhãn thức chung vốn nắm bắt lóe lóe màu, và có nhiều phần của nhãn thức này nắm bắt một cách riêng lẻ các màu sắc riêng lẻ.
- (3) Chỉ có một nhãn thức trong mỗi khoảnh khắc và trong từng khoảnh khắc một nhiều tướng trạng được nắm bắt một cách tuần tự,

Cả ba ý này đều được trình bày trong trường phái Kinh Lượng khi mà các đối tượng bên ngoài được khẳng định. Duy Tâm cung cấp một tập hợp ba giải pháp được ghi nhận dưới đây tương ứng với ba diễn dịch bởi các học giả Tây Tạng.

Lập trường của các học giả (Tây Tạng) về những khác biệt giữa các nhóm này thì không tương đồng. Gung-ru Gyel-tsen-sang-bo⁶⁹

⁶⁹ Gung-ru Gyel-tsen-sang-bo (1350-1425) là một người có quan hệ với cả hai truyền thống Tự viện Sera và Drepung.

(གུང་རུ་རྒྱལ་མཚན་བཟང་པོ) giải thích trong tác phẩm *Trung Quán Chiết Xuất* (དབུ་མའི་རྫོང་མཐུན་):

1. Những người ủng hộ Năng-Sở Tương Đẳng, được gọi tên như vậy bởi vì họ khẳng định rằng khi một nhãn thức nắm bắt các màu lốm đốm trên cánh của một con bướm, nó nắm bắt lốm đốm đó từ phía của đối tượng, các tướng trạng của mỗi màu trong những màu khác nhau – xanh, vàng, vv... – được ném [đến thức đang tri nhận] và cũng từ phía của chủ thể, các tướng trạng của mỗi màu khác nhau này – xanh, vàng, vv... – được sinh khởi (tương ưng) trong phương cách là những tướng trạng thật sự.

Thật đáng ngờ vực nếu một người theo Duy Tâm bất kỳ sẽ khẳng định rằng một đối tượng được biết thông qua việc ném tướng trạng của nó hướng đến thức đang tri nhận. Đây là ngôn ngữ của các trường phái vốn khẳng định các đối tượng bên ngoài. Trong trường phái Duy Tâm, các đối tượng được biết thông qua sự hoạt hóa của các tiềm năng cho sự tri nhận.

2. Người theo Bán Noãn được gọi tên như thế là vì họ khẳng định rằng, khi các màu lốm đốm trên cánh bướm được nắm bắt, từ phía của đối tượng, các tướng trạng của mỗi màu khác nhau – xanh, vàng, vv... – được ném [đến thức đang tri nhận] và từ phía chủ thể, các tướng trạng của mỗi màu khác nhau này – xanh, vàng, vv... – được sinh khởi theo một phương cách phi tướng trạng.

3. Người theo nhóm Phi Đa Nguyên được gọi tên như vậy là do họ khẳng định rằng, khi các màu lốm đốm trên cánh bướm được nắm bắt, từ phía của đối tượng, các tướng trạng của mỗi màu khác nhau – xanh, vàng, vv... – không ném [đến thức tri nhận], mà chỉ có tướng trạng duy nhất về vệt lốm đốm được ném ra, và từ phía chủ thể, các tướng trạng của mỗi màu khác nhau – xanh, vàng, vv... – không sinh khởi theo cách phi tướng trạng, mà chỉ có tướng trạng về vệt lốm đốm được sinh khởi trong cách thức phi tướng trạng.

Các học giả như Drung-chen Lek-ba-sang-bo (བླ་ཆེན་ལེགས་པ་བཟང་པོ་), Pañ-chen Sö-nam-drakba, (པན་ཆེན་བསོད་ནམས་གྲགས་པ་)⁷⁰, vv... giải thích rằng:

1. Người theo Năng-Sở Tương Đẳng được gọi tên như thế vì họ khẳng định rằng chỉ như màu xanh và màu vàng, vốn trình hiện đến một thực thụ cảm, đang nắm bắt một vệt lốm đốm; các màu đó là các thực thể cốt lõi khác nhau, nên nội trong nhãn thức đang nắm bắt vệt lốm đốm này, có nhiều nhãn thức là các thực thể chất liệu khác nhau.

2. Người theo lập trường Bán Noãn, được gọi tên như vậy vì họ khẳng định rằng, mặc dù một cách tổng quát, một [mảng] màu xanh và một nhãn thức đang nắm bắt màu xanh đều là thực thể của thức, thì chúng (màu xanh và nhãn thức nắm bắt nó) vẫn là các thực thể chất liệu khác nhau.

Dường như trong lối diễn dịch này chúng được gọi là Bán Noãn vì chúng có một nửa giống như Kinh Lượng trong việc cho rằng năng và sở là các thực thể khác nhau và một nửa kia giống như trường phái Duy Tâm vì họ một cách tổng quát cho rằng năng và sở là cùng một thực thể. Thật đáng ngờ vực nếu có bất kỳ người theo Duy Tâm nào khẳng định rằng năng và sở là các thực thể khác nhau.

3. Người ủng hộ Phi Đa Nguyên được gọi tên như vậy là vì họ khẳng định rằng: giống như màu xanh và vàng của một vệt lốm đốm là một thực thể chất liệu, thức thụ cảm, vốn nắm bắt các màu xanh lẫn màu vàng này và là nội trong nhãn thức đang nắm bắt vệt lốm đốm, đều là một thực thể chất liệu.

⁷⁰ Pañ-chen Sö-nam-drakba, (པན་ཆེན་བསོད་ནམས་གྲགས་པ་) (1478-1554) là tác giả của giáo khoa thư của Dre-bung và của Ganden.

Trong Đại Luận về GTLN, Jamyang Shyepa giải thích rằng⁷¹:

1. Người theo Năng-Sở Tương Đẳng được gọi tên như vậy là vì họ cho rằng khi một nhãn thức, đang nắm bắt vệt lốm đốm [màu trên cánh một con bướm], quan sát vệt lốm đốm, số các thức của cùng loại tương tự nhau, bằng với số các màu – xanh, vàng, vv... của vệt lốm đốm – được sinh khởi một cách đồng thời.

2. Người ủng hộ Bán Noãn, được gọi tên như thế là vì họ khẳng định rằng: mặc dù màu xanh và nhãn thức đang nắm bắt màu xanh là liên tục trong ý nghĩa về thời gian của việc hiện hữu của chúng, chúng vẫn là một thực thể chất liệu trong nội dung về sự quan sát về thời gian của chúng.

Họ bảo lưu rằng đối tượng tồn tại trước và hỗ trợ để làm sanh khởi thức tri nhận, nhưng họ cho rằng cùng lúc mà đối tượng được xem xét bởi nhãn thức, thì nhãn thức này được quan sát bởi một thức tự tri.

3. Người theo Phi Đa Nguyên được gọi tên như vậy là vì họ khẳng định rằng: Thật không đúng khi một nhãn thức, đang nắm bắt một vệt lốm đốm, xem xét đến đối tượng của nó; các thức loại tương tự có số lượng bằng nhau về các màu sắc – xanh, vàng, vv... của vệt lốm đốm này – được hình thành đồng thời. Đúng ra là, họ khẳng định rằng: chỉ có cái nhãn thức, vốn đang nắm bắt vệt lốm đốm, là căn thức đang nắm bắt màu xanh, vàng và vv... của vệt lốm đốm.

Vì [có các diễn dịch khác nhau này], người tìm hiểu nên bảo lưu theo điều gì là nghiêm túc nhất.

Người theo Năng-Sở Tương Đẳng được làm hai tiểu nhóm: nhóm người khẳng định có tám thức [năm thức thụ cảm, một ý thức, một

⁷¹ Đây vốn là sách giáo khoa của Cao Đăng Go-mang thuộc Học viện Drepung Theo đó, dường như Jamyang Shyepa muốn đặt vấn đề theo một hướng cụ thể, rằng tiền kiếp của ông là Könchog Jigme Wangpo đã không làm gì nhiều hơn là nêu ra trong danh mục của cả ba trường hợp trong các khả dĩ, sau khi đã khuyến độc giả của mình hãy chọn điều nào thuận duyên nhất với chính họ.

tâm phiền não (ཉོན་མོངས་ཅན་གྱི་ཡིད་, kliṣṭamanas), và một tâm nền tảng của tất cả (tạng thức, a-lay-da thức ཀུན་གཞི་རྒྱུ་པར་ཤེས་པ་, ālayavijñana);] và nhóm thứ hai gồm những người khẳng định sáu thức [năm thức thụ cảm và ý thức]. Phi Đa Nguyên được biết có hai loại, những người cho rằng có sáu thức và những người cho rằng có một thức đơn nhất.

Được dạy rằng tiêu phái Giả Diện có hai nhóm. Ó Nhiễm Giả Diện và Phi Ó Giả Diện. Sở dĩ có tên Ó Nhiễm Giả Diện là vì nhóm này cho rằng bản chất của tâm bị Nhiễm ô uế bởi các tiềm năng của vô minh. Nhóm Phi Ó Giả Diện có tên này là vì họ khẳng định rằng thực thể của tâm thì không ở trong trạng thái ít nhiễm ô nhất bởi các tiềm năng của vô minh. Hay là [theo một cách diễn dịch khác], nhóm Ó Nhiễm Giả Diện được mệnh danh như thế là vì họ khẳng định rằng mặc dù không có vô minh trong Phật quả, thì vẫn có các trình hiện sai lạc; và rằng Phi Ó Giả Diện được gọi tên như vậy vì họ cho rằng vì không có vô minh tại Phật quả, nên không có các trình hiện sai lạc.

Đại học giả Mông-cổ, Changkya Rölpé Dorjé (ལྷན་སྐྱེས་པའི་དོན་རྗེ) phản bác cả hai cách diễn dịch này: Ó Nhiễm Giả Diện bị bác bỏ vì cho rằng không có hệ thống Phật giáo nào khẳng định rằng bản tánh của tâm tự nó là ô uế hay một vị Phật tri nhận sự trình hiện sai lạc.

Ngoài ra, Duy Tâm cũng có thể được chia thành hai tiêu phái: Những người theo Khế Kinh (Kinh Lượng) và những người theo Khế Lý (Luận Lý). Những người trong nhóm trước là người theo *Ngũ Địa Luận* của Vô Trước, và nhóm sau là những người theo *Thất Luận* của Pháp Xứng về Chánh tri.

5.3 Từ Nguyên

Tại sao họ được gọi là 'Những người ủng hộ Duy Tâm'? Họ được gọi là 'Những người ủng hộ Duy Tâm' (མེད་མ་ཅན་པ་, cittamātrin) và 'Những người ủng hộ Thức Tri Nhận' (རྒྱུ་རིག་པ་, vijñaptika/vijñaptivādin) bởi vì họ tuyên bố rằng mọi hiện tượng chỉ là thực thể của tâm. Ngoài ra, bởi vì họ

quyết định tu tập về các hành vi của đạo pháp theo quan điểm yoga (du-già), nên họ còn được gọi là 'Du-già Hành Tông' (རྣལ་འབྱོར་རྒྱུད་པ་པ་, yogacāra).

5.4 Các Khẳng Định Về GTLN

Phần này có ba phân mục: các khẳng định về nền tảng, đạo pháp và thành quả.

5.4.1 Các Khẳng Định Về Nền Tảng

Mục này có hai phần: các khẳng định liên quan đến năng (chủ thể của đối tượng) và sở (đối tượng)

5.4.1.1 Các Khẳng Định Liên Quan đến Sở

Người theo Duy Tâm khẳng định rằng tất cả đối tượng của tri kiến được bao gồm trong Tam Tự Tánh. (མཚན་ཉིད་གསུམ་, trilakṣaṇa).

Đây là các bản chất y tha (phụ thuộc pháp khác, གཞན་དབང་, paratantra), viên thành thật (hoàn toàn xác lập, ཡོངས་གྲུབ་, pariniṣpanna) và quy gán (ảo danh, biến kế sở chấp, ལྷན་བཏགས་, parikalpita). Ba bản tánh này còn gọi là tam tự tánh.

Đây là vì họ khẳng định rằng: tất cả các hiện tượng hợp thể là Y tha khởi tánh, rằng các bản chất thật của tất cả các pháp [Không tánh] là Viên thành thật tánh, và rằng tất cả các đối tượng khác của tri kiến là Quy Gán tánh (Biến Kế Sở Chấp Tánh).

Ngoại trừ Không tánh, tất cả các hiện tượng thường hằng như là không gian phi hợp thể đều là các Quy gán tự tánh. Tất cả Không tánh là Viên thành thật tự tánh. Tất cả các pháp vô thường đều là Quy gán tự tánh.

Quy gán tự tánh có hai loại, tồn tại (liệt cử) và không tồn tại (hư vô). Ngoại trừ Không tánh, tất cả các đối tượng của tri kiến, như là không gian phi hợp thể, đều thuộc lớp các quy gán tồn tại tự tánh. Các bản chất quy gán không tồn tại không phải là đối tượng của tri kiến, và do đó chúng không phải là hiện tượng hay pháp (hay còn gọi là phi pháp). Chẳng hạn, một cái

ngã thường hằng hay một cái bàn mà vốn là một thực thể tách biệt với thức đang tri nhận nó không hề tồn tại; những thứ này là các tự tánh quy gán không tồn tại.

Họ khẳng định rằng Tam tự tánh tự xác lập (tồn tại) theo phía riêng của chúng (རང་ངོ་ནས་ཐུབ་པ་, svarūpasiddha) và xác lập (tồn tại) một cách tự tánh (རང་བཞིན་གྱིས་ཐུབ་པ་, svabhāvasiddha).

Nếu một lớp có cả các thành phần tồn tại và không tồn tại, thì lớp đó tự nó được xem là tồn tại. Do đó, các bản chất quy gán nói chung là tồn tại, ngay cả khi một số (trong đó) có bản chất quy gán không tồn tại, chẳng hạn như là ngã thường tồn. Vì theo trường phái Duy Tâm, pháp gì tồn tại thì nhất thiết tồn tại tự tánh – nghĩa là có thể tìm ra, khi tìm kiếm trong số các cơ sở về sự quy gán của nó, ngay cả các bản chất quy gán, như là một lớp vẫn tồn tại một cách tự tánh.

Tuy nhiên, có những khác biệt liên quan đến việc liệu các bản chất có thực sự tồn tại hay không, bởi vì Những người ủng hộ Duy Tâm khẳng định rằng các bản chất quy gán (biên kế sở chấp) không tồn tại thực sự và rằng cả các bản chất y tha khởi và các bản chất viên thành thật đều được xác lập thực sự.

Định nghĩa về một bản chất quy gán là: điều không xác lập một cách tối hậu nhưng xác lập bởi một ý thức khái niệm. Khi phân chia, các bản chất quy gán này có hai loại: các bản chất quy gán liệt cử [hay tồn tại] và các bản chất mà tánh chất của chúng là hư vô [nghĩa là các bản chất gán đặt không tồn tại]. Một thí dụ về bản chất gán đặt tồn tại là đối tượng của tri thức.

Như là các danh định tổng quát, đối tượng của tri thức, một, dị biệt và vv... là thường hằng vì các hiện thực cụ thể của chúng vừa là thường hằng và vô thường. Trong việc xác định sự phân lớp về một chủng loại, sự tồn tại chiếm ưu thế so với không tồn tại và sự thường hằng chiếm ưu thế hơn vô thường.

Các thí dụ về các bản chất gán đặt không tồn tại là nhị ngã (ngã của các cá nhân và ngã của các pháp).

Nhị ngã là nhân ngã và pháp ngã. Các cá nhân là thiếu vắng trạng thái tự túc, thiếu vắng các thực thể chất liệu; và xa hơn nữa, các pháp là thiếu vắng vai trò khi năng và sở của nó là các thực thể khác nhau. Nên, một bản chất gán đặt không tồn tại là sự vật nào đó tồn tại từ một thức khái niệm, như là một cá nhân tồn tại một cách chất liệu, nhưng không hề tồn tại thật sự. Mặt khác, các bản chất gán đặt tồn tại, thật sự hiện hữu (tồn tại), nhưng chỉ trong sự phụ thuộc vào một thức khái niệm, như trong trường hợp của không gian phi hợp thể, vốn chỉ có thể được hiểu ra thông qua việc giải trừ một cách khái niệm sự tiếp xúc có tánh ngăn trở.

Định nghĩa về một bản chất y tha khởi: là sự khởi lên phụ thuộc vào năng lực của các pháp khác, đó là, các nhân và duyên; và vốn là một cơ sở của một bản chất viên thành thật [một Không tánh].

Tất cả các hiện tượng hợp thể đều là các bản chất y tha vì chúng sanh khởi trong sự phụ thuộc vào các nguyên nhân chánh và phụ vốn làm chúng sanh khởi. Một bản chất y tha là một cơ sở của một bản chất viên thành thật, vì nó thiếu vắng trạng thái là một thực thể riêng biệt với một thức vốn tri nhận nó, và theo đó, là một nền tảng của cái phẩm chất về tánh Không đó. Do vậy, mỗi sản phẩm là một cơ sở của tánh Không.

Có hai loại bản chất y tha khởi: thuần tịnh và bất tịnh. Các bản chất thuần tịnh y tha khởi, chẳng hạn, là trí huệ của các đẳng tối cao dẫn đến đẳng thiên và các hảo tướng chánh và phụ của một vị Phật.

Các bậc Thánh (những ai đã thành tựu Kiến đạo) trực tiếp tri nhận tánh Không trong đẳng thiên (thiên cân bằng). Trí huệ của họ vào lúc đó là một bản chất y tha thuần khiết. Khi chúng khởi lên từ thiên, chúng là loại trí huệ thứ nhì: đây là tri kiến rằng, mặc dù chủ thể và đối tượng trình hiện giống như là các thực thể dị biệt, chúng không hề là các thực thể khác

nhau. Tri kiến này là gián tiếp hay khái niệm, mà tại đó, trong thời gian đấng thiên họ đã trực tiếp tri nhận về tánh Không.

Các bản chất bất tịnh y tha khởi, chẳng hạn như là, các uẩn thể chất và tinh thần vốn là thích ứng thông qua [các hành vi và cảm xúc phiền não] cấu uế.

Định nghĩa của các bản chất y tha khởi là: Tướng trạng như như vốn là một tánh Không của một ngã [nhân hay pháp] trong nhị ngã.

Có các bất đồng giữa các phân khoa của Gelugpa về việc liệu rằng một nhân vô ngã có là một bản chất viên thành thật hay không. Jamyang Shyepa khẳng định là có.

Các bản chất viên thành thật được chia làm hai loại, phi tà và bất động. Thí dụ cho loại đầu tiên là trí huệ của đấng Tối cao trong đấng thiên. Minh họa cho loại thứ nhì là bản chất thật của các hiện tượng. Mặc dù các bản chất phi tà được tuyên thuyết như là một sự phân chia của các bản chất viên thành thật, chúng [thật ra] không phải là các bản chất viên thành thật. Đây là vì chúng không phải là các đối tượng tu trì cuối cùng của một đạo pháp về sự thanh tịnh hóa thông qua sự tu trì để dập tắt các chướng ngại.

Một Thánh trí trong đấng thiên không phải là một tánh Không, đơn giản là vì nó là một thức; nó là một sự tri nhận về tánh Không trong cơ chế của trạng thái được kết nối với tánh Không. Cả hai kết nối nhau như nước sạch hòa trong nước sạch, nhưng dù sao, chúng khác nhau bởi một thức khái niệm. Do vậy, không thể nói rằng trí huệ tự nó là tánh Không, và theo đó nó không thể phục vụ như là một đối tượng của thiền vốn để loại bỏ các chướng ngại.

Các đối tượng của tri thức lại có thể được chia làm hai, chân lý thường tục (tục đế, chân lý quy ước) và chân lý tối hậu (chân đế). Định nghĩa về một chân lý thường tục là: một đối tượng được tìm thấy bởi một chánh tri vốn là một ý thức đúng đắn phân biệt một sự

quy gán. Sự hư giả (བརྗམས་པ་, mṛṣa), chân lý thường tục (ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་, samvṛtisatya), và sự thật chỉ có danh định (བརྗམས་བདེན་པ་, vyavahārasatya) là đồng nghĩa.

Tất cả các đối tượng ngoại trừ các tánh Không đều là các hư dối vì chúng không hiện hữu theo cách mà chúng trình hiện, đó là, như là các thực thể tách biệt với một thức đang tri nhận (chúng). Tuy nhiên, trong hệ thống này, các pháp vô thường và tánh Không là tồn tại thật sự, vì người theo Duy Tâm bảo lưu rằng nếu các pháp này tồn tại, thì nó phải tồn tại thật sự.

Định nghĩa về một chân lý tối hậu là: một đối tượng được tìm thấy bởi một chánh tri là một sự thấy biết đúng đắn phân biệt được một điều tối hậu. Tánh Không (སྤོངས་ཉིད་, sūnyatā.), thành tố về các phẩm chất [của một vị Thánh] (ཚལ་དབྱིངས་, dharmadhātu)⁷², viên thành thật (ཡོངས་གྲུབ་, pariniṣpanna), chân lý tối hậu, (དོན་དམ་བདེན་པ་, para-mārthasatya) giới hạn của thực tại (ཡང་དག་མཐའ་, bhūtakoti), và chân như (དེ་བཞིན་ཉིད་, tathatā) được khẳng định là đồng nghĩa.

Các chân đế nhất thiết phải tồn tại theo đặc tánh riêng của chúng, nhưng các tục đế không nhất thiết phải tồn tại theo đặc tánh riêng của chúng. Điều này là do các bản chất y tha khởi tồn tại theo đặc tánh riêng của chúng, nhưng các bản chất quy gán [vốn cũng là những chân lý thường tục] không tồn tại theo đặc tánh riêng của chúng [mặc dù chúng vốn tồn tại một cách tự tánh và tồn tại theo phía riêng của chúng].

Các bản chất quy gán tồn tại, như là không gian phi hợp thể là các chân lý thường tục, nhưng các bản chất quy gán không tồn tại, như là một cái ngã thường hằng hay một cái bản có một thực thể của nó tách biệt khỏi

⁷² Bởi vì tánh Không là cái mà nhờ thiên định mà các phẩm chất của một Bạc siêu việt được tạo ra, nên nó được gọi là 'yếu tố về các phẩm chất [của một đẳng Tối cao]'.

một thức đang tri nhận, đều không là các chân lý thường tục vì chúng không tồn tại.

Các hư giả không nhất thiết tồn tại một cách hư giả, là vì, mặc dù các bản chất y tha khởi là các hư giả nhưng chúng tồn tại không theo cách hư giả.

Với trường phái Duy Tâm, các bản chất y tha là hư dối, nhưng chúng không tồn tại một cách hư dối. Đây là vì, nếu chúng không tồn tại thật sự, chúng sẽ hoàn toàn không hề tồn tại. Tuy nhiên, chúng là sai lạc trong ý nghĩa do các tiềm năng vốn tồn tại trong tâm của người tri nhận, chúng trình hiện như là các thực thể riêng biệt với thức đang tri nhận. Sự liễu ngộ về dữ kiện rằng chúng thật sự tồn tại ngăn chặn các quan điểm cực đoan của sự không tồn tại, và sự thấu hiểu về sự sai lạc của chúng trong ý nghĩa về một phương thức trình hiện nhưng lại tồn tại theo một phương thức khác phá trừ các quan điểm cực đoan về sự tồn tại một cách cường điệu quá mức.

Các phái Kinh Lượng, Duy Tâm, và Tục Tự Tánh đồng ý với nhau trong sự trình bày về tam thời và về các Phản lập bất định.

Các trường phái này khẳng định rằng quá khứ và tương lai là các pháp thường hằng, đó là, những sự vắng mặt đơn thuần, và các sự vật đang hoạt hóa trong hiện tại là vô thường. Họ cùng với Ứng Thành, tương đồng với nhau rằng các phản lập không nhất thiết hàm chứa một hiện tượng nào khác thay vào vị trí của các đối tượng bị phản bác. (Tức là sự tiếp nhận khái niệm phản lập bất định).

Các đối tượng của năm giác quan – sắc, thanh, vv..., không tồn tại như những đối tượng bên ngoài, bởi vì chúng được tạo ra bên trong thực thể chất liệu của một ý thức nội tại thông qua sức mạnh của các tiềm năng, đang có khuynh hướng (tương duyên), được xác lập bởi các hành vi thông thường và riêng biệt trong a-lay-da thức.

Các nhà Thật Diện khẳng định rằng các đối tượng của ngũ căn – sắc, vv... – không phải là các đối tượng bên ngoài mà tồn tại dưới dạng các đối tượng thô. Những người theo Giả Diện cho rằng, nếu đúng như vậy, thì các hình tướng, vv... sẽ phải là các đối tượng bên ngoài; do đó, họ khẳng định rằng năm loại đối tượng của các giác quan không tồn tại dưới dạng những đối tượng thô [mặc dù họ, đương nhiên, chấp nhận bộ phận và toàn thể].

5.4.1.2 Các Khẳng Định Liên Quan Đến Năng [Chủ thể, Sở hữu đối tượng]

Những người thuộc (tiểu phái) Kinh Lượng [chủ yếu là những người theo Vô Trước] khẳng định tám thức; do đó, họ khẳng định rằng ý thức và a-lay-da thức là cá nhân. Những người thuộc Luận Lý [chủ yếu là những người theo Pháp Xứng] khẳng định rằng ý thức là minh họa về một cá nhân [chẳng hạn, như cá nhân].

Điều này không có nghĩa là tất cả các thức tinh thần của một cá nhân là cá nhân đó, vì có nhiều loại thức tinh thần, như tham lam, sân hận, vv... Thức tinh thần, vốn là cá nhân thực sự, là một dạng trung tánh vi tế của thức tinh thần vốn tồn tại không ngưng nghỉ trong suốt toàn bộ sự sống. Nó được gọi là tâm thức, là nền tảng cho tên gọi của cá nhân. Nó rất giống a-lay-da thức, nhưng không tách rời như một thực thể khác biệt với các dạng khác của thức tinh thần.

Người của tiểu phái Khế Kinh cho rằng a-lay-da thức tuân thủ [với ngũ căn, ngũ trần, và] các tiềm năng nội tại.

Các đối tượng thực sự của sự tuân thủ của một a-lay-da thức là ngũ căn (năm giác quan) và năm loại đối tượng tương ứng được chúng nắm bắt. A-lay-da thức thật ra không tuân thủ với các thể năng tiềm phục, nhưng được nói là tuân thủ với chúng vì tất cả các tri nhận đều được sinh thành bởi các thể năng này.

A-lay-da thức có đặc tánh không phân biệt các đối tượng của nó [nó không chú mục đến các đối tượng của nó và không thể khiến cho một thức khác chú mục đến các đối tượng], và thực thể của nó không bị ô nhiễm và trung tính. Nó là tâm chủ yếu thường hằng, chỉ liên kết với năm tâm sở biến hành.

Năm tâm sở biến hành là xúc (tiếp xúc), thọ (cảm thụ), tưởng (phân định), tư (chủ tâm), và tác ý (hành vi tinh thần).

Hơn nữa, trong số hai khả năng của trạng thái nhiễm ô hay thanh tịnh thì nó là thanh tịnh và trung tánh.

Nó không cấu uế vì nó không đi kèm với các tâm sở phiền não.

Một a-lay-da thức không là thiện đức vì nó tồn tại trong dòng tương tục của một người mà các gốc rễ của thiện đức của người đó đã bị phân cắt. Nó cũng không phải là bất thiện vì chúng sanh các cõi cao hơn [thuộc sắc giới và vô sắc giới] có một a-lay-da thức; [cho nên, nó là trung tánh].

Đối tượng về sự tuân thủ của một tâm phiền não (mạt-na thức, མྱ་ལུང་, kliṣṭamanas) là một a-lay-da thức.

Tuy nhiên, nó không tri nhận cái thực thể của a-lay-da thức như nguyên trạng, vì nếu như vậy, nó đã không tri nhận a-lay-da như là một cá nhân tự túc.

Đặc tánh của nó là việc thấy a-lay-da thức là cái tôi [tồn tại một cách chất liệu hay tự túc]. Thực thể của nó là ô nhiễm và trung tánh.

Một tâm phiền não có chín tâm sở đi kèm: năm tâm sở biến hành, và bốn tâm làm ô uế nó, đó là, tham chấp bản ngã, sự ngăn che về bản ngã, tự mãn về bản ngã, và có quan điểm của bản ngã. Khi bốn tâm sở này bị tẩy sạch, thực thể của tâm phiền não vẫn tồn tại, nhưng nó hoàn toàn thuần khiết. Tại Phật quả, một tâm phiền não được chuyển hóa thành trí huệ

bình đẳng vốn thấy mọi đối tượng bình đẳng như là các thực thể không dị biệt với thức đang tri nhận chúng.

Cách trình bày sáu thức hoạt dụng của họ (Duy Tâm) phù hợp với cách nhìn chung [của Phật giáo].

Cả Những người Khế Kinh và người Khế Lý đều khẳng định hai loại chánh tri, trực tiếp và suy luận; thêm vào đó, họ cũng chấp nhận cách trình bày về bốn loại chánh tri trực tiếp [từ – thụ cảm, tự tri, tinh thần, và du-già]. Tự tri và du-già tri nhận trực tiếp nhất thiết là những thức không sai lạc [bởi vì chúng không bị nhiễm bởi sự trình hiện giả ảo của chủ thể và đối tượng như những thực thể khác nhau].

Những người theo Thật Diện khẳng định rằng một nhãn thức trong dòng tương tục của người thiện cận [một chúng sinh bình thường] vốn nắm bắt màu xanh lam là một thức không sai lạc.

Theo cách từ nguyên, thuật ngữ thiện cận hay người chỉ thấy gần là người không thấy biết vượt khỏi các trình hiện vượt khỏi mức thông tục.

Theo các nhà Giả Diện, tất cả các tri nhận thụ cảm trực tiếp, vốn là dòng tương tục của sự thiện cận, đều nhất thiết là các thức sai lạc. Cũng vậy họ khẳng định rằng các tri nhận tinh thần trực tiếp trong một dòng tương tục như thế có hai loại, sai lạc và không sai lạc.

Các học giả khẳng định rằng mọi tình huống cụ thể của cả các tri nhận thụ cảm và suy luận trực tiếp trong dòng tương tục của một phạm phu (người thường) là sai lạc vì các đối tượng trình hiện trước các thức này như là các thực thể tách biệt với thức đang tri nhận chúng.

5.4.2 Các Khẳng Định Về Đạo Pháp

Phần này có phân mục: đối tượng của đạo pháp, đối tượng từ bỏ bởi đạo pháp và bản chất của đạo pháp.

5.4.2.1 Các đối tượng tu trì của đạo pháp

Mười sáu thuộc tánh của Tứ Diệu Đế là vô thường và v.v... Nhân vô ngã thô là một sự thiếu vắng (tánh không) của cá nhân về trạng thái trường tồn, nhất thể, và độc lập. Nhân vô ngã vi tế là sự thiếu vắng của cá nhân về trạng thái tồn tại một cách chất liệu theo nghĩa là tục.

Có hai loại pháp vô ngã vi tế:

1. (một) hình tướng (sắc) và chánh tri của nó về sự thiếu vắng trạng thái là các thực thể chất liệu tách biệt (với chánh tri đó).

2 Sự thiếu vắng của (một) hình tướng (sắc) về trạng thái được xác lập theo cách của các đặc tánh riêng của nó như là cơ sở bị dính mắc vào đó bởi cái thức khái niệm đang nắm bắt đó.

Một sắc pháp không là một thực thể tách biệt với thức đang nắm bắt nó, và một thức về một sắc pháp không phải là thực thể tách biệt với đối tượng của nó. Cũng vậy, các sắc pháp, các thức, và vv... không được xác lập theo đặc tánh riêng của chúng như là những người tham chiếu của thức khái niệm hoặc của các thuật ngữ tương ứng của chúng. Hai loại tánh Không được nói là có liên hệ mật thiết.

Cả hai loại vô ngã vi tế [nhân vô ngã và pháp vô ngã] được xem là các tánh Không. Dù sao, một tánh Không thì không nhất thiết phải là một trong hai loại này, vì có cả các diệt độ thật sự và các Niết-bàn cũng được khẳng định là các tánh Không.

Các pháp hợp thể được cho là cùng một thực thể chất liệu (རྒྱལ་གཅིག་, ekadravya) như là các chánh tri nắm bắt chúng. Các pháp phi hợp thể được khẳng định là cùng một thực thể (ཇོ་བོ་གཅིག་, ekavastu.) với các chánh tri nắm bắt chúng.

5.4.2.2 Các đối tượng bị từ bỏ bởi đạo pháp

Các đối tượng từ bỏ của các đạo pháp là các phiền não chướng (ཉོན་ལྷན་ / ཉོན་མོངས་བཞི་ལྷན་པ་, kleśāvarana) và các sở tri chướng (ཤེས་ལྷན་ / ཤེས་བྱའི་ལྷན་པ་, jñeyāvarana) [của sự cảm biết đồng thời về tất cả].

Một cách ít trực diện hơn, đây là những chướng ngại đến giải thoát khỏi luân hồi và chướng ngại của toàn tri.

Những chướng ngại của giải thoát bao gồm, chẳng hạn như là các thức đang thụ nhận về một ngã thô thiển hay vi tế của các cá nhân, cùng với các chủng tử của chúng, cũng như là sáu tâm sở căn bản phiền não (phiền não gốc rễ) và hai mươi tâm sở tùy phiền não (phiền não thứ cấp).

Sáu căn bản phiền não là tham, sân, si (vô minh), mạn, nghi, và ác kiến (phiền não kiến). Hai mươi tùy phiền não là phẫn (nóng nảy), hận (thù hận), phú (che giấu dấu điều xấu của mình), não (thịnh nộ, thô bạo), tật (đố kỵ), xan (bùn xỉn), cuống (đối trá), siểm (a dua, nịnh hót), hại (hãm hại), kiêu (tự cao), vô tâm (không hổ thẹn), vô quý (không đếm xỉa), trạo cử (phân tán tâm), hôn trầm (mê mờ), bất tín (không tin chánh pháp), giải đãi (lười nhác), phóng dật (phóng túng), thất niệm (dễ quên), tán loạn (tán tâm) và bất chánh tri.

Các chướng ngại đối với toàn giác, chẳng hạn như các thức quan niệm về một pháp ngã cùng với các các tiềm năng tương duyên của chúng.

Các chướng ngại đối với toàn giác là đối tượng chính yếu để từ bỏ của Bò-tát; họ không lấy chướng ngại đối với giải thoát làm đối tượng chính để từ bỏ. Người Tiểu Thừa [Thanh Văn và Độc Giác thuộc Tích lũy đạo, Liên chuẩn đạo, Kiến đạo, và Thiền đạo] lấy các chướng ngại của giải thoát làm đối tượng chính để từ bỏ và không lấy các chướng ngại đối với toàn giác làm đối tượng chính để từ bỏ.

5.4.2.3 Bản chất của đạo pháp

Là một trình bày về Ngũ Đạo – Tích lũy đạo, Liên Chuẩn đạo, Kiến đạo, Thiên đạo, và Vô lậu học đạo – được tạo thành cho mỗi thừa trong Tam Thừa. Những người theo Duy Tâm cũng khẳng định sự trình bày về Đại thừa Thập Địa Bồ-tát.

Địa đầu tiên trong Thập Địa bắt đầu với Kiến đạo Đại thừa cũng là việc bắt đầu của Thánh đạo. Nói sơ lược, chín Địa còn lại là Thiên đạo.

5.4.3 Các Khẳng Định Về Chứng Quả Của Đạo Pháp

Những ai theo dòng truyền Tiểu thừa sẽ lấy viên thành thật tự tánh, trong nội dung nhân vô ngã, làm đối tượng chính cho tu tập thiền.

Tam tự tánh có thể được trình bày trong nội dung về nhân vô ngã hay pháp vô ngã. Trình bày về nhân vô ngã dành cho hành giả của Tiểu thừa, trong khi pháp vô ngã là nội dung của Đại thừa. Trong cả hai sự trình bày này, thì các bản chất y tha là các pháp vô thường được sanh khởi trong sự phụ thuộc vào các nhân và duyên. Với bản chất quy gán (biến kế sở chấp) trong nội dung nhân vô ngã, nó là sự xác lập của các đối tượng theo đặc tánh riêng của chúng như là các cơ sở dính mắc vào đó bởi thức khái niệm đang nắm bắt chúng (hay là một sự phân biệt về thực thể giữa năng và sở). Tương tự, bản chất viên thành thật, trong nội dung nhân vô ngã, là trạng thái không được xác lập một cách chất liệu của cá nhân với ý nghĩa về tự tồn. Trong khi đó, trong ngữ cảnh về pháp vô ngã, bản chất viên thành thật là trạng thái không được xác lập theo đặc tánh riêng của đối tượng như là các cơ sở dính mắc vào đó bởi thức khái niệm đang nắm bắt chúng (hay sự thiếu vắng về sự phân biệt giữa năng và sở).

Khi sự thuần thực với viên thành thật tự tánh được hoàn thành, thì với sự phụ thuộc vào Kim Cang định (thiền định tựa Kim Cương) của Thiên đạo Tiểu thừa, họ loại trừ tất cả các ngăn trở đến giải thoát và một cách đồng thời chứng quả A-la-hán Tiểu thừa.

Không có sự khác biệt dù nhỏ nhất nào giữa Thanh văn và Độc giác về tính vô ngã vốn là đối tượng tu thiền của họ, hoặc về những cảm xúc phiền não (các tâm sở phiền não) vốn là đối tượng từ bỏ của họ. Vì vậy, sự trình bày của tám Hướng và Quả đều áp dụng cho cả hai. Tuy nhiên, những Độc Giác chỉ sống trong cõi Dục Giới [và không tồn tại trong cõi Sắc Giới hay Vô Sắc Giới]; do đó, sự sắp xếp của hai mươi thành viên của tăng-già không áp dụng cho họ.

Tuy nhiên, không phải là không có sự khác biệt nào giữa Thanh văn và Độc giác. Người ta khẳng định rằng Thanh văn thấp hơn và Độc giác cao hơn từ quan điểm rằng một Độc giác mở rộng việc tích lũy công đức trong một trăm kiếp lượng, trong khi một Thanh văn thì không. Những kết quả phát khởi đối với Độc giác và Thanh văn thông qua sức mạnh của những thực hành này cũng lần lượt (được cho) là cao và thấp.

Những người theo Duy Tâm Kinh Lượng không khẳng định rằng một A-la-hán Tiểu thừa, người đơn thuần hướng đến tịch tĩnh, đã từng đi vào đạo pháp Đại Thừa. Tuy nhiên, họ có khẳng định về một A-la-hán, mà sự giác ngộ đã chuyên hóa [thành Bồ-tát] đi vào đạo pháp Đại Thừa. Bước du nhập này là từ một hữu dư niết-bàn. Không có bước nhập vô dư Niết-bàn bởi vì họ khẳng định rằng có ba thừa sau cùng.

Một vô dư Niết-bàn được cho là một sự tách biệt dòng tương tục của sắc tướng và thức, như là sự dập tắt của một ngọn đèn. Do đó, thật bất khả thi để nhập môn Đại thừa vào điểm đó.

Những người thuộc Duy Tâm Luận Lý khẳng định rằng tất cả những A-la-hán Tiểu Thừa đều bước vào Đại Thừa bởi vì họ khẳng định rằng chỉ có một thừa sau cùng.

Những người theo dòng Đại Thừa lấy Viên thành thật tự tánh trong mỗi liên hệ đến Pháp vô ngã như là đối tượng chính cho việc thiền tập. Họ hành thiền về pháp vô ngã kết hợp với các tích tập công đức

trong hơn ba vô lượng kiếp lượng, tuần tự xuyên qua Ngũ Đạo và Thập Địa. Bằng phương tiện đạo pháp không gián đoạn, tại điểm cuối dòng tương tục của chúng sanh [như là một chúng sanh vẫn có các chướng ngại để từ bỏ], họ loại trừ hoàn toàn được hai thứ chướng ngại. Theo đó thành tựu Phật quả trong một cõi Tịnh độ Tối thượng (འཇག་མིན་, akaṅiṣṭa). Họ đạt đến Pháp thân (ཚལ་སྐྱ་, dharamakāya), loại trừ các chướng ngại và chúng ngộ vô ngã, vốn là sự viên thành cho lợi ích của chính mình, thành tựu sắc thân [thân hỷ lạc hoàn toàn] (འཇངས་སྐྱ་, sambhogakāya) và hóa thân (སྐྱལ་སྐྱ་, nirmāṅakāya) là sự viên mãn của các hành vi vì lợi ích tha nhân.

Một số người theo A-ti-đạt-ma Tập luận (མངོན་པ་ཀུན་བཏུས་, abhidharma-samuccaya) nói có chứng cứ rằng sự giác ngộ viên mãn cũng có thể xảy ra trong một kiếp sống con người.

Họ cho rằng Phật quả có thể đạt được trong một thân người, không chỉ với thân đặc biệt của một chúng sanh trong một cõi Tịnh độ tối cao.

Về lời Phật dạy, những người theo Duy Tâm chấp nhận sự phân biệt giữa kinh điển liễu nghĩa (kinh xác định ý nghĩa, རེས་དོན་, nitārtha) và kinh điển diễn nghĩa (kinh cần diễn giải, ཏང་དོན་, neyārtha). Vì họ khẳng định rằng các giáo pháp của hai thừa đầu tiên như được mô tả trong Kinh Giải Thâm Mật là những kinh điển nghĩa; và rằng thừa cuối cùng bao gồm những kinh liễu nghĩa.

Thuật ngữ sūtra (kinh) có thể chỉ đến hoặc toàn bộ kinh văn hay các đoạn kinh.

Họ giữ lập trường rằng: (nếu) một bản kinh, với lời dạy chi tiết rõ ràng của nó không phù hợp để được chấp nhận theo nghĩa đen, thì được xếp như là một bản kinh diễn nghĩa. Họ thừa nhận (nếu) một bản kinh, với lời dạy chi tiết rõ ràng của nó phù hợp để được chấp nhận theo nghĩa đen, thì được xếp như một bản kinh liễu nghĩa.

Có ba loại niết bàn: hữu dư, vô dư, và vô trụ (ཞི་གནས་པའི་མུང་འདས་, apratiṣṭhita-nirvāṇa) (xem chương tiếp theo). Có ba Thân Phật: Pháp thân, Sắc thân và Hóa thân. Pháp thân có hai loại, Như Lai Thân (རང་ཉིང་སྐུ་, svabhāvika-kāya) và Trí Pháp Thân (ཡེ་ཤེས་ཚོས་སྐུ་, jñānadharma-kāya). Ngoài ra, có hai Như Lai Thân, một Như Lai thân về sự thanh tịnh tự tánh và một Như Lai thân thoát khỏi những ô nhiễm ngoại vi.

Một Trí Pháp Thân là một thức toàn giác của một vị Phật, và một Như Lai Thân là tánh Không về một thức toàn giác của một vị Phật. Trong ý nghĩa rằng Phật tâm luôn luôn là sự miễn trừ các phiền não, thì sự thiếu vắng của cái tâm đó được gọi là một Như Lai Thân thanh tịnh một cách tự nhiên. Trong ý nghĩa rằng Phật tâm đã trở nên miễn trừ các phiền não ngoại vi, thì sự thiếu vắng của cái tâm phiền não đó gọi là một Như Lai Thân như là sự tự tại khỏi các phiền não ngoại vi.

6 Các Trường Phái Trung Quán

Sự trình bày về GTLN của người theo Trung Quán (དབྱེ་མ་པ་, mādhyamaka), là những người ủng hộ phi thực thể, (རྫོག་ཉེད་མེད་པ་, niḥsvabhāvātā) bao gồm bốn phần: Định nghĩa, từ nguyên, các tiểu phái và các mô tả về các tiểu phái riêng lẻ.

6.1 Định Nghĩa

Định nghĩa về một người Trung Quán là: một cá nhân theo chủ trương có GTLN vốn khẳng định rằng không có sự tồn tại thật sự của các pháp, ngay cả với các vi hạt.

Trường phái Trung Quán bác bỏ sự tồn tại thật sự (བདེན་པར་ཐུབ་པ་, satyasiddhi) của tất cả các pháp ngay cả với các vi hạt. Điều này có nghĩa là thông qua lập luận, trường phái này chỉ ra rằng các sự vật không được xác lập bởi cơ chế riêng của chúng về sự tồn tại, hoặc không là thực tại của riêng chúng. Cơ chế cuối cùng về trạng thái của một cái bàn, chẳng hạn, không phải là cái bàn đó, mà là sự thiếu vắng của trạng thái được xác lập như là thực tại riêng của nó.

Theo giải thích của Geluga, với trường phái Tục Tự Tánh, các hiện tượng không được xác lập theo cơ chế hy hữu về sự tồn tại của riêng chúng mà không được xếp đặt thông qua áp lực về việc trình hiện trước một sự nhận biết không bị hư hỏng. Mặc dù các đối tượng dường như có cơ chế tự xác lập độc nhất của sự hiện hữu, thì chúng không có; chúng tồn tại từ phía riêng của chúng, nhưng sự tồn tại của chúng cũng phụ thuộc vào việc trình hiện trước một sự nhận biết không hư hỏng. Tuy nhiên, với trường phái Ứng Thành, việc bác bỏ về sự tồn tại thật sự bao gồm bác bỏ về sự tồn tại của các pháp theo phía riêng của chúng hay việc tồn tại một cách tự tánh, dựa trên việc các đối tượng chỉ tồn tại một cách quy gán. Vì đối với cả hai tiểu phái, các pháp được bảo lưu là tồn tại, việc bác bỏ sự tồn tại thật sự không có nghĩa là các sự vật thực tế không tồn tại; đúng hơn là,

chúng dường như có cơ chế tồn tại riêng trong đó chúng không được xác lập và do đó được xác lập một cách hư giả.

6.2 Từ Nguyên

Tại sao người ta gọi là những người theo Trung Quán? Họ được mệnh danh là người theo Trung Quán vì những người này khẳng định sự trung dung thoát khỏi các cực đoan của thường hằng và hư vô. Họ được gọi là người ủng hộ phi thực thể vì họ cho rằng các pháp không có thực thể (ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་, niḥsvabhāvatā), đó là, không có sự tồn tại thật sự.

Thực thể hay bản chất tự tánh (ངོ་བོ་ཉིད་ / རང་བཞིན་, svabhāva) có ba cách hiểu: (1) bản chất tồn tại một cách thường tục của một hiện tượng, như là nhiệt của lửa; (2) bản chất tối hậu hay thật sự của một pháp, đó là, tánh Không của nó, hay sự thiếu vắng của sự tồn tại thật sự; và (3) sự tồn tại thật sự – một trạng thái được xác lập của đối tượng theo cơ chế tối hậu riêng của nó. Tất cả các tiểu phái của Trung Quán đều bác bỏ cách hiểu thứ ba và xác nhận hai cách hiểu đầu.

6.3 Các Tiểu Phái

Có hai tiểu phái thuộc Trung Quán: Trung Quán Tục Tự Tánh (Trung Quán Y Tự Khởi, དབྱེ་མ་རང་རྒྱུད་པ་, svātantrika-mādhyamaka) và Trung Quán Ứng Thành (Trung Quán Quy Mật, དབྱེ་མ་ཐལ་འགྱུར་པ་, prāsaṅgika-mādhyamaka).

7. Trường Phái Trung Quán Tục Tụ Tánh

Phần này có bốn phân mục: định nghĩa, từ nguyên, các phân nhóm, và các khẳng định GTLN.

7.1 Định Nghĩa

Định nghĩa về một người theo Tục Tụ Tánh: là người ủng hộ Phi Thực thể, khẳng định các pháp tồn tại bởi đặc tánh riêng của chúng một cách thường tục (ཐུགས་དུ་, vyavahāratas) [Dù không phải là một cách tối hậu]

7.2 Từ Nguyên

Tại sao họ được gọi là người theo Trung Quán Tục Tụ Tánh? Họ được gọi như thế là vì họ bác bỏ các pháp tồn tại một cách thực thụ về sự tồn tại từ phía riêng của chúng, thông qua việc dựa trên tam đoạn luận của một dấu chứng logic đúng đắn⁷³.

Một dấu chứng (ཉགས་, liṅga) hay lý lẽ (གཏན་ཚིགས་, hetu) phải có ba tiêu chí: dấu chứng phải là một thuộc tánh của chủ đề; dấu chứng phải được phổ dụng bởi điều cần chứng minh, nghĩa là điều cần chứng minh phải là điều gì đó luôn luôn đúng về luận lý; nghịch đảo của điều khẳng định phải phổ dụng bởi nghịch đảo của dấu chứng. Thí dụ, trong tam đoạn luận: “Một cá nhân không tồn tại thật sự bởi vì (đó) là một trạng thái duyên khởi”. “cá nhân” là chủ đề. “không tồn tại thật sự” là điều cần chứng minh, và “duyên khởi” là dấu chứng hay lý lẽ. Lý lẽ là một thuộc tánh của chủ đề vì một cá nhân là một pháp duyên khởi. Điều cần chứng minh phổ dụng lý lẽ vì: tất cả các pháp duyên khởi thì không tồn tại thật sự, nghĩa là chúng không tồn tại theo cơ chế riêng của chúng. Sự phổ dụng nghịch đảo cũng đúng vì, nói một cách lý thuyết, đối tượng tồn tại thật sự không thể là một pháp duyên khởi. Tục Tụ Tánh khẳng định rằng một lý lẽ đúng sở hữu một cách tự

⁷³ Xem thêm (Nhan Vo a.). *Tam Đoạn Luận và Tư Phân Phân Biệt trong Phật giáo* đã đăng trên Thư Viện Hoa Sen hay Phật Học Luận Tập của Hương Tích).

tánh ba tiêu chí trên trong ngữ cảnh của sự không tồn tại tối hậu. Nói rằng chúng không tồn tại một cách tối hậu nghĩa là chúng không được xác lập theo cơ chế hy hữu của sự tồn tại của riêng chúng mà không được xếp đặt thông qua áp lực về việc trình hiện trước một sự nhận biết không bị hư hỏng.

7.3 Các Tiểu Phái

Có hai tiểu phái, Trung Quán Tục Tụ Tánh Du-già (མཉམ་འབྲུག་སྣོད་པའི་དབྱེ་མ་རང་རྒྱུད་པ་, *yogācara-svātantrika-mādhyamaka*) và Trung Quán Tục Tụ Tánh Kinh Lượng (མདོ་ལྡན་སྣོད་པའི་དབྱེ་མ་རང་རྒྱུད་པ་, *sautrāntika-svātantrika-mādhyamaka*).

Định nghĩa của người ủng hộ Trung Quán Tục Tụ Tánh Du-già là: Một người theo Trung Quán khẳng định thức tự tri và không khẳng định các đối tượng bên ngoài. Một minh họa là đại sư Tịch Hộ⁷⁴ [Người được xem là cha đẻ của tiểu phái này].

Định nghĩa của người theo Trung Quán Tục Tụ Tánh Kinh Lượng là: Một người theo Trung Quán không khẳng định thức tự tri và khẳng định các đối tượng bên ngoài tồn tại theo phương cách của đặc tánh riêng của chúng. Một minh họa là đại sư Thanh Biện⁷⁵.

Cũng có *các từ nguyên*. Người theo Trung Quán Tục Tụ Tánh Du-già được gọi như vậy là vì họ khẳng định một sự trình bày về cơ sở tương hợp với người theo Duy Tâm [tức là các hành giả du-già]. Người theo Trung Quán Tục Tụ Tánh Kinh Lượng được gọi như thế là vì giống như phái Kinh Lượng, họ khẳng định các đối tượng bên ngoài vốn là sự kết hợp của các vi hạt [sinh diệt] chóng vánh.

Xa hơn nữa, phái Trung Quán Tục Tụ Tánh Du-già có hai loại, người theo Thật Diện và người và người theo Giả Diện. Điển hình của

⁷⁴ Xem thêm về Tịch Hộ: Nhan Vo *b.* Chương 3.7

⁷⁵ Xem thêm về Thanh Biện: Nhan Vo *b.* Chương 3.4.

những người theo Tục Tụ Tánh Thật Diện là Tịch Hộ, Liên Hoa Giới và Giải Thoát Quân. Đặc trưng về người theo Tục Tụ Tánh Giả Diện là Su-tử Hiền⁷⁶, Jetāri⁷⁷, và Kambalapāda⁷⁸. Thêm vào đó, được biết là Jetāri theo lập trường của Ó Nhiễm Giả Diện, và Kambalapāda theo lập trường của Phi Ó Giả Diện

7.4 Các Khẳng Định Về GTLN

Có hai phân mục: Hệ thống Trung Quán Tục Tụ Tánh Du-già và Trung Quán Tục Tụ Tánh Kinh Lượng

7.4.1 GTLN của Trung Quán Tục Tụ Tánh Du-già

Phần này có 3 tiểu mục: Nền tảng, Đạo pháp và Chứng Quả

7.4.1.1 Các Khẳng Định Nền Tảng

Phần này được chia làm hai: Các khẳng định về đối tượng và các khẳng định về chủ thể của đối tượng

7.4.1.1.1 Các khẳng định liên quan đến đối tượng

Họ giữ lập trường rằng một nền tảng đã xác lập bất kỳ [tức là một đối tượng] nhất thiết tồn tại theo đặc tánh riêng của nó, vì đối với

⁷⁶ Xem thêm về cuộc đời các hiền giả Tịch Hộ, Liên Hoa Giới Giải Thoát Quân và Su-tử Hiền trong biên khảo *Nālandā Truyền Thừa Truyền Nhân và Giáo pháp Phân II*. Nhan Vo b. lần lượt tại các chương 3.7, 3.8, 3.13, và 3.14.

⁷⁷ Ruegg (P.100) đề cập nhận định của Jetāri về Trung Quán mở đầu với các luận điểm rằng các sự vật không là một bản chất nhất thể hay đa thể và chúng là không chất liệu như một hoa sen trong hư không. Không giống Duy Tâm, khẳng định một thức tồn tại, Trung Quán xác nhận các pháp không có bốn trạng thái cực đoan về sự tồn tại, không tồn tại, vừa tồn tại vừa không tồn tại và không của không vừa tồn tại vừa không tồn tại. (Xem thêm chi tiết về *Tứ Phân Phân Biệt* Nhan Vo a). Ngoài ra, Ruegg cho rằng có thể có hai đạo sư cùng tên Jetāri một sống vào khoảng TK.9 và người lia khoản TK.11. Người sau là vị thầy của Atisha (Nhiên Đăng Cát Tường Trí).

⁷⁸ Theo Ruegg (P.103), Kambalapāda có lẽ sống vào TK.8 đồng thời với Jñānagarbha (Trí Tạng).

pháp bất kỳ, nếu đối tượng gán đặt được tìm kiếm, thì nó có thể tìm ra.

Phái Ứng Thành thì khẳng định điều ngược lại; họ cho rằng khi một đối tượng được gán định – tức là tất cả các pháp – được tìm kiếm, thì nó không thể tìm thấy và theo đó nó không tồn tại theo đặc tánh riêng của nó.

Do đó, họ khẳng định rằng sự xác lập (tồn tại) một cách tự tánh (རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་, svabhāvasiddha), xác lập theo đặc tánh riêng của nó (རང་གི་མཚན་ཉིད་གྱིས་གྲུབ་པ་, svalakṣaṇasiddha), xác lập theo cơ chế sinh tồn của riêng nó (tự tồn) (རང་གི་ཚོད་ལུགས་ཀྱི་ངོས་ནས་གྲུབ་པ་) và xác lập theo phía riêng của nó (རང་ངོས་ནས་གྲུབ་པ་, svarūpasiddha) là đồng nghĩa.

Trong khi Tục Tự Tánh xác nhận điều này về tất cả các pháp, thì Ứng Thành lại bác bỏ nó.

Các đối tượng của tri thức được chia làm hai loại – Các sự thật tối hậu (chân lý tối hậu, chân đế) và các sự thật quy ước (chân lý thường tục, tục đế). Định nghĩa của một sự thật tối hậu là: một đối tượng vốn được hiểu trong một phương cách không nhị nguyên bởi một chánh tri trực tiếp vốn trực tiếp hiểu biết nó.

Khi một chân lý tối hậu, tức là một tánh Không, được giác ngộ trực tiếp trong đấng thiên, thì nó được thấu hiểu theo cung cách phi nhị nguyên một cách tối hậu mà không có sự trình hiện của năng (chủ thể) và sở (đối tượng), các quy ước thường tục, các ảnh tượng khái niệm, các dị biệt, hay sự tồn tại thật sự. Nó chỉ là một sự thật tối hậu có thể được tri nhận phi nhị nguyên theo cách này.

Định nghĩa của một sự thật quy ước là: một đối tượng được hiểu ra trong một phương cách nhị nguyên bởi một chánh tri trực tiếp vốn hiểu biết nó.

Nhị nguyên ở đây là một sự trình hiện về năng và sở, mà trong hệ thống này, đó là một thực thể thường tục (quy ước).

Một thiếu vắng về sự tồn tại xác thật của một cái bình (hay, tánh Không của cái bình) là một minh họa về sự thật tối hậu. Một cái bình là minh họa của một sự thật quy ước.

Nếu phân chia sâu rộng về các chân lý tối hậu thì có mười sáu tánh Không⁷⁹. Hay một cách yếu lược có bốn loại tánh Không.

*Bốn loại tánh Không là các tánh Không của các pháp hợp thể, phi hợp thể, tự ngã, và tha ngã.*⁸⁰

Có hai loại chân lý thường tục, chân lý thường tục đúng thật và chân lý thường tục không thật. Thí dụ nước và ảo ảnh sa mạc lần lượt là các minh họa của chân lý thường tục đúng thật và chân lý thường tục không thật.

Ảo ảnh sa mạc tồn tại nhưng được biết đến là không thật vì nó trình hiện như là nước và thật tế lại không hề có nước.

Hệ thống này khẳng định rằng mọi thức nhất thiết là chân lý thường tục hữu thật

⁷⁹ Theo Rigpa (*Sixteen Kinds of Emptiness*) thì mười sáu loại tánh Không bao gồm: Ngoại Không (ཕྱི་སྤོང་པ་ཉིད་), Nội Không (ནང་སྤོང་པ་ཉིད་), Nội Ngoại Không (ཕྱི་ནང་སྤོང་པ་ཉིད་), Đại Không (ཆེན་པོ་སྤོང་པ་ཉིད་), Vô Thủy Vô Chung Không (སྟོན་མཁའ་དང་མཐའ་མ་མེད་པའི་སྤོང་པ་ཉིད་), Duyên Không (འདུས་བྱས་སྤོང་པ་ཉིད་), Phi Duyên Không (འདུས་མ་བྱས་སྤོང་པ་ཉིད་), Không Tánh Không (སྤོང་པ་ཉིད་སྤོང་པ་ཉིད་), Vượt Cực Đoan Không (མཐའ་ལས་འདས་པའི་སྤོང་པ་ཉིད་), Tự Nhiên Không (རང་བཞིན་སྤོང་པ་ཉིད་), Phi Niệm Không (མཚན་ཉིད་མེད་པའི་སྤོང་པ་ཉིད་), Tối Hậu Không (ངོ་བོ་ཉིད་སྤོང་པ་ཉིད་), Phi Ngoại Trừ Không (ངོ་བོ་མེད་པའི་སྤོང་པ་ཉིད་), Tánh Không về bản chất cốt lõi của các phi thực thể (དངོས་པོ་མེད་པའི་ངོ་བོ་ཉིད་སྤོང་པ་ཉིད་), Nhất Thiết Pháp Không (ཆོས་ཐམས་ཅད་སྤོང་པ་ཉིད་), Đặc Tánh Không (མཚན་ཉིད་སྤོང་པ་ཉིད་).

⁸⁰ Cũng có một cách phân chia bốn loại tánh Không khác (dựa theo *Tâm Kinh*) về sắc: (1) Sắc tức là Không, (2) Không tức là sắc, (3) sắc bất dị Không và (4) Không bất dị sắc. Từ cách chia này tương tự cho các uẩn khác như thọ, tưởng, hành thức thành ra có đến 20 loại tánh Không.

7.4.1.1.2 Các khẳng định liên quan đến sở hữu đối tượng (chủ thể)

Cả Tục Tụ Tánh Du-già và Tục Tụ Tánh Kinh Lượng đều khẳng định một ý thức [vi tế, trung tánh] là một minh họa về cá nhân. Cũng vậy, cả hai tiểu phái này không chấp nhận một a-lay-da thức hay một tâm phiền não nhưng khẳng định sáu thức. Có hai loại nhận biết, chánh tri và các nhận biết không chánh tri.

[Đối với Tục Tụ Tánh Du-già] có 4 loại tri nhận trực tiếp: thụ cảm (qua giác quan), tinh thần (ý), tị tri, và du-già. Họ khẳng định rằng cả tị tri và tri nhận du-già trực tiếp đều là các thức không sai lạc.⁸¹

Những điều này là không sai lạc cả trong nội dung về sự không dị biệt của thực thể về năng và sở, lẫn trong nội dung về sự thiếu vắng của sự tồn tại thật sự.

Vì họ không chấp nhận các đối tượng bên ngoài, nên họ cho rằng một tri nhận trực tiếp đang nắm bắt một [vật] màu xanh và chính tị vật màu xanh đó là một thực thể chất liệu.

7.4.1.2 Các Khẳng Định về Đạo Pháp

Mục này có ba phần: Các đối tượng tu trì của đạo pháp, các đối tượng bị loại bỏ bởi đạo pháp, và bản chất của đạo pháp.

7.4.1.2.1 Các Đối Tượng Tu Trì của Đạo Pháp

Phái Tục Tụ Tánh Du-già khẳng định rằng sự thiếu vắng của trạng thái thường hằng, đơn nhất, và độc lập của một cá nhân (གང་ཟག་རྟག་གཅིག་རང་དབང་ཅན་གྱིས་སྣང་བ་, nityaika-svatantrika-sūnya-pudgala) là Nhân vô ngã thô. Họ khẳng định rằng sự thiếu vắng của trạng thái

⁸¹ Các phẩm chất này cần thiết vì, tác giả có đề cập về Tục Tụ Tánh Kinh Lượng rằng họ khẳng định các đối tượng bên ngoài và không chấp nhận thức tị tri.

tồn tại một cách chất liệu của một cá nhân theo nghĩa tự túc là Nhân vô ngã vi tế.⁸²

Nhân vô ngã thô cũng có thể áp dụng lên các pháp với ý nghĩa rằng tất cả các pháp thiếu vắng trạng thái là các đối tượng trong dạng một tác nhân thường hằng, đơn nhất, và độc lập. Các nhân vô ngã vi tế áp dụng một cách tương tự lên các pháp trong đó, tất cả các pháp thiếu vắng trạng thái là các đối tượng vốn là một tác nhân tự túc hay tồn tại một cách chất liệu. Bởi đó, theo Tục Tự Tánh, cơ sở của các nhân vô ngã không chỉ là cá nhân mà là tất cả các pháp. Cũng vậy các cơ sở của các pháp vô ngã không chỉ là các pháp nhưng cũng là cá nhân. Do vậy các cơ sở của hai vô ngã này là một. Tuy nhiên, đối tượng bị bác bỏ, chẳng hạn, trong các nhân vô ngã vi tế là sự tồn tại chất liệu, trong khi đối tượng bị bác bỏ trong các pháp vô ngã vi tế là sự tồn tại thật sự. Do vậy, đối với phái Tục Tự Tánh các cơ sở về các nhân vô ngã và các cơ sở về pháp vô ngã là một, nhưng đối tượng bị bác bỏ, mà các cơ sở của nó là thiếu vắng, thì khác biệt. 'Cơ sở của sự thiếu vắng' ở đây có nghĩa là đối tượng vốn thiếu vắng về một thành tố vốn bị bác bỏ và không nên bị hiểu nhầm như là một cơ sở vật chất mà từ đó các pháp được sanh khởi. Dù vậy, có thể nói rằng tánh Không là cơ sở của tất cả các pháp vì nếu các pháp không thiếu vắng sự tồn tại thật sự, thì chúng không thể được sanh khởi hay bị hủy diệt.

Các nhà Tục Tự Tánh Du-già khẳng định rằng một sự thiếu vắng của trạng thái một thực thể khác hơn là chánh tri đang nắm bắt hình tướng của một hình tướng (གཞུགས་འཛིན་ཚད་མ་, rūpa-grāhaka-pramāṇa) là một Pháp vô ngã thô. Họ khẳng định rằng sự thiếu vắng của sự tồn tại chân thật về tất cả các pháp là Pháp vô ngã vi tế.

⁸² Cả hai quan điểm trên không chỉ được công nhận trong trường phái này mà trong các phái khác ngoại trừ Ứng Thành và năm tiêu phái của Đại Giải Thuyết vốn công nhận cá nhân bất khả biểu thị.

7.4.1.2.2 Các Đối Tượng Từ Bỏ bởi Đạo Pháp

Các nhà Tục Tụ Tánh Du-già khẳng định rằng các thức thụ nhận [các phiên bản thô và tế vè] một bản ngã của các cá nhân là những chương ngại để giải thoát (phiền não chương). Họ khẳng định rằng các thức thụ nhận [các phiên bản thô và tế vè] một bản ngã của các pháp là những chương ngại đến toàn giác (sở tri chương).

Có hai loại chương ngại cho toàn giác. Họ cho rằng một thức thụ nhận sự khác biệt về thực thể chất liệu của đối tượng bị nắm bắt và chủ thể đang nắm bắt (གཞན་འཛིན་, grāhya-grāhaka) là một chương ngại thô của toàn giác; và rằng một thức thụ nhận sự tồn tại thật sự của các pháp, như là các uẩn thể chất và tinh thần, là một chương ngại vi tế của toàn giác.

7.4.1.2.3 Bản Chất của Đạo pháp

Phái Tục Tụ Tánh Du-già khẳng định Ngũ Đạo của Tam Thừa, tạo thành mười lăm đạo pháp, giống như các hệ thống khác. Sự phân biệt trong lập trường của họ là một đạo pháp không bị đứt đoạn và một đạo pháp về việc giải thoát của một Độc Giác phải có khía cạnh về việc giác ngộ tánh Không về sự nhị nguyên [của năng và sở].

Một đạo pháp không gián đoạn là đẳng thiên đang chế ngự các chương ngại của mức tu đó. Nó dẫn dắt một cách trực tiếp không gián đoạn, đến sự thành tựu của một đạo pháp về sự giải trừ – trải nghiệm về việc đã chế ngự các chương ngại đó.

'Không tánh Nhị nguyên' ở đây nói đến sự thiếu vắng trạng thái là các thực thể phân biệt của năng và sở. Thuộc tánh của một đạo pháp là cách thức của sự nắm bắt về nó, khi được hiện thực hóa, sẽ dẫn đến các thành tựu cao.

7.4.1.3 Các Khẳng Định Về Chứng Quả Của Đạo Pháp

Các Độc Giác xem các chướng ngại thô đến toàn giác làm đối tượng từ bỏ chính [tức – khái niệm cho rằng chủ thể và đối tượng là các thực thể khác nhau]. Cho nên, khái niệm về tám Hướng và Quả không áp dụng được cho Độc Giác.

Vì các vị Độc giác nỗ lực chủ yếu loại bỏ các chướng ngại thô đến toàn giác; tám Hướng và Quả, vốn tiến hành việc loại bỏ các chướng ngại đến giải thoát, nên không áp dụng điều này.

Dù sao, tám Hướng và Quả vẫn được khẳng định đối với các Thanh Văn.

Những ai bền chặt theo dòng truyền Thanh Văn lấy quan điểm liễu ngộ về nhân vô ngã làm đối tượng thiền để nuôi dưỡng.

'Bền chặt theo dòng truyền Thanh văn' nghĩa là nhập vào đạo pháp Thanh văn và hoàn tất nó mà không chuyển đổi sang đạo pháp của một Độc giác hay một Bồ-tát.

Cuối cùng, với sự phụ thuộc vào thiền định tựa kim-cang trong đạo pháp của mình, họ loại bỏ tất cả chướng ngại đến giải thoát và đồng thời hiện thực hóa quả vị Thanh Văn A-la-Hán.

Người theo truyền thừa Độc Giác bền chặt lấy quan điểm về sự bất nhị của chủ thể đang nắm bắt và đối tượng được nắm bắt làm đối tượng thiền để nuôi dưỡng. Cuối cùng, với sự phụ thuộc vào thiền định tựa kim-cang trong đạo pháp của mình, họ từ bỏ hoàn toàn các chướng ngại đến giải thoát cũng như là tất cả các chướng ngại thô của toàn giác và một cách đồng thời đạt đến quả vị Độc giác A-la-hán

Có hai loại niết-bàn Tiểu thừa, hữu dư niết-bàn (ལྷག་བཅས་ལྷུང་འདས་, sōpa-dhiśeṣa-nirvāṇa) và vô dư niết-bàn. (ལྷག་མེད་ལྷུང་འདས་, nirupa-dhiśeṣa-nirvāṇa). Hữu dư niết-bàn còn lại các uẩn phiền não [về tinh thần và

thể chất] vốn đã được biến hành bởi các hành vi [ô nhiễm] và các xúc cảm phiền não. Vô dư niết-bàn được khẳng định là một trạng thái tránh khỏi các uẩn tinh thần và thể chất đau khổ. Một A-la-hán Thanh văn và Độc giác sẽ phải nhập Đại thừa vì họ chỉ khẳng định một thừa tối hậu.

Do đó, trong hệ thống này, do bởi sự khác nhau về các đối tượng để từ bỏ và về loại giác ngộ của Thanh văn và Độc giác, nên cũng có một sự phân biệt về sự cao và thấp của thành quả mà họ đạt được.

Những người bền chặt theo truyền thống Đại thừa, phát khởi nguyện vọng vị tha để đạt giác ngộ cao nhất (བྱང་ཆུབ་མཚན་ལུ་སེམས་བསྐྱེད་, bodhicitta-paramot-pāda). Sau đó, trong cấp độ cao của Tích lũy đạo [có ba cấp độ của đạo pháp này gồm tiểu, trung, và cao], với sự phụ thuộc vào thiền định về pháp lưu (ཚས་རྒྱན་གྱི་དྲིང་ངེ་འཛིན་, srotānugata-samādhi) họ thật ra lắng nghe các hướng dẫn khẩu truyền về giới luật (གདམས་ངག་, avavāda) từ các hóa thân tối cao. Với sự tương thuộc vào tu tập của mình lên ý nghĩa của các chỉ dẫn này, họ lần đầu tiên tạo ra trí huệ sinh khởi từ thiền (སྐྱེས་བྱུང་གི་ཤེས་རབ་, bhāvanāmayi-prajñā) vốn quán lên tánh Không, họ đi đến Liên chuẩn đạo.

Sau đó, ở thời điểm của nhiệt (རྫོད་, ūsmagata)⁸³ [cấp độ đầu trong 4 cấp của Liên chuẩn đạo], thì biểu tượng (khái niệm hiển lộ) về các đối tượng phiền não hoàn toàn [trong vai trò các đối tượng tồn tại một cách thật sự trong sự dụng công] tiêu giảm.

Một thí dụ về điều này là sự nắm bắt về một cái tách trà như là một đối tượng của sự dụng công (chẳng hạn việc uống) vốn tồn tại thật sự. Điều đó chỉ là khái niệm hiển lộ về sự tiêu giảm cho thấy rằng các hạt giống của các chướng ngại này chưa được giải trừ vào thời điểm đó; cho nên, các chướng ngại này vẫn tồn tại một cách tiềm phục.

⁸³ Đây giai đoạn cho thấy hỏa nhiệt của trí huệ phi tướng (phi khái niệm) của Kiến đạo sắp được phát khởi.

Vào thời điểm đạt đỉnh (མེ་མོ་, mūrdhagata)⁸⁴ [cấp độ thứ nhì của Liên chuẩn đạo], thì biểu tượng về các đối tượng thuần khiết [như là các Diệt đế và các Đạo đế trong vai trò các đối tượng tồn tại thật sự của sự dụng công] tiêu biến. Khi sự trì nhẫn (བརྗོད་པ་, ksānti)⁸⁵ [cấp độ thứ ba của Liên chuẩn đạo] thành tựu, thì biểu tượng [về một hành giả thật sự tồn tại], trong mối liên hệ với một đối tượng, [tức là, ý thức] vốn nắm bắt các đối tượng như là sự tồn tại một cách chất liệu bị tiêu biến. Khi các phẩm chất thế tục tối cao (pháp thế tục tối cao, ཚེས་མཚན་གྱི་འཇིག་རྟེན་པའི་ཚེས་མཚན་འཕགས་པ་, laukikāgradharma)⁸⁶ [cấp độ thứ tư và cấp cuối cùng của Liên chuẩn đạo] đạt đến, thì biểu tượng [về một hành giả thật sự tồn tại] trong mối tương quan về một chủ thể [nghĩa là, ý thức] vốn nắm bắt các đối tượng như là được gắn đặt tiêu biến. Bốn tướng (khái niệm) này bị loại trừ bởi Kiến đạo.

Bốn cấp độ – nhiệt, đỉnh, trì nhẫn, và các phẩm chất thế tục tối cao – lần lượt được gọi là: thiền định về việc thành tựu tri nhận [về tánh Không] (སྣང་བ་ཐོབ་པའི་རྟེན་པའི་འཛིན་, ālokalabdhasamādhi), thiền định về tăng trưởng tri nhận [về tánh Không] (སྣང་བ་མཚེད་པའི་རྟེན་པའི་འཛིན་, ālokavṛddhisamādhi), thiền định thấu hiểu như như (tát-đỏa) một phía (དེ་ལོན་རྟེན་གྱི་ཐུགས་གཅིག་ལ་ཞུགས་པའི་རྟེན་པའི་འཛིན་, tattvārihaikadeśānupraveśasamādhi), và thiền định vô gián (không bị gián đoạn) (བར་ཚད་མེད་པའི་རྟེན་པའི་འཛིན་, ānantarya-samādhi).

Bình ôn Thiền vốn hiểu như một phía, nó được gọi như vậy là vì lần đầu tiên thiền giả đạt đến sự tri nhận khái niệm rõ ràng về tánh Không của các đối tượng; do đó, định lực của họ là một phía trong nội dung về tánh Không.

⁸⁴Cho thấy hành giả đã đạt đến đỉnh, ha kết thúc, của khả năng bất ổn định (nhảy cẫng với sự hủy hoại các thiện căn).

⁸⁵Cho thấy một khả năng hoạt dụng từ thiện với tánh Không, vô ngại về tánh Không...

⁸⁶Cho thấy dù ở mức độ này là mức tối cao hành giả vẫn còn là một phàm phu. Với mức độ kế của Kiến đạo hành giả trở thành một vị thánh (འཕགས་པ་, āryan).

Định lực vô gián, được gọi như vậy vì trong cùng một thời thiên, hành giả sẽ xúc tiến, không gián đoạn đến sự phóng thích của một Kiến đạo.

Liền sau đó, các chướng ngại của giải thoát (ཉམ་མྱེས་ཀུན་བཏགས་, parikalpita-kleśā-varaṇa) và các chướng ngại của toàn giác (ཞེས་མྱེས་ཀུན་བཏགས་, parikalpita-jñeyā-varaṇa), cùng với các hạt giống của chúng bị loại trừ bởi đạo pháp vô gián của Kiến đạo. Một đạo pháp phát độ [của Kiến đạo] và một sự diệt độ thật sự [về các chướng ngại] thành hiện thực.

Các chướng ngại thủ đắc của sự giải thoát là các chướng ngại về một cái ngã của các cá nhân vốn không phải do bẩm sinh, mà có được do học hỏi hiểu biết. Sự tin chắc như thế đạt được thông qua các giáo huấn, các chứng minh, chẳng hạn, một sự tồn tại một cách chất liệu, một cá nhân tự túc. Các chướng ngại thủ đắc của toàn giác là các chướng ngại về một cái ngã của hiện tượng vốn bắt nguồn từ sự tin chắc đạt đến thông qua các giáo huấn và các chứng minh về một sự dị biệt về thực thể giữa năng và sở hay việc tồn tại thực sự.

Đạo pháp về sự phóng thích ở đây là trạng thái đã chiến thắng các chướng ngại thủ đắc. Diệt đế ở đây là trạng thái diệt độ viên mãn và vĩnh cửu của các chướng ngại thủ đắc.

Được dạy rằng, thông qua 9 cấp của Thiên đạo, các hạt giống của 16 xúc cảm phiền não và các hạt giống của 108 chướng ngại của toàn giác – vốn được loại trừ bởi Thiên đạo – dần dần bị loại bỏ. Cuối cùng trong sự phụ thuộc vào đạo pháp vô gián tại điểm kết thúc của dòng tương tục của sự tồn tại như là một chúng sanh] các xúc cảm phiền não nội tại và các trở ngại của toàn giác bị loại trừ cùng một lúc. Giác ngộ tối cao (a-nậu-đa-la-tam-bồ-đề, ལྷན་མེད་པའི་བྱང་ཆུབ་, anuttarasam-buddha) thành tựu trong thời điểm kế tiếp.

Khi đạt đến Phật quả, cá nhân không còn là một chúng sanh hữu tình (ལེགས་ཅན་, sattva), nhưng điều này không có nghĩa là một vị Phật không có tâm. Thuật ngữ chúng sanh hữu tình một cách đặc biệt chỉ đến một chúng

sanh vốn có các chướng ngại để vượt qua, và theo đó vì một vị Phật không còn các chướng ngại để loại trừ nữa, một vị Phật không phải là chúng sanh hữu tình. Các chướng ngại bấp sanh là các thức thụ nhận một cái ngã của các cá nhân và một cái ngã của các pháp vốn dẫn truyền bởi các tập nhiễm từ vô thủy, chẳng hạn, về các quan điểm nhân và pháp tồn tại thật sự. Thuật ngữ bấp sanh hay cấu sanh có nghĩa là các chướng ngại được hình thành cùng với các uẩn tinh thần và thể chất mà không cần sự tin chắc đạt được thông qua các giáo huấn và các chứng minh.

Đây là thành quả biểu lộ cho những người theo dòng truyền Bồ-tát một cách bền chặt.

Họ cho rằng Đại thừa niết-bàn và vô trụ niết-bàn (ཐིག་ཀན་སའི་ཟུང་འདས་, apratiṣṭhitanirvāṇa) là đồng nghĩa.

Trong vô trụ niết-bàn, dựa trên trí huệ nên không an trụ trong luân hồi, và dựa trên từ bi nên cũng không an trụ trong tịch tĩnh cô lập.

Họ khẳng định rằng có đúng bốn thân Phật (Tứ Thân). Mặc dù Giải Thoát Quân và Sur-tử Hiền đã tranh luận về các giáo pháp liên quan đến các Thân Phật [trong *Hiện Quán Trang Nghiêm Luận* của Di-lặc], họ không tranh luận về con số giới hạn [ở 4 thân].

Tứ thân Phật là Như Lai Thân, Trí Huệ Thân, Sắc Thân, và Hóa Thân.

Nói về lời Phật dạy, đã có một trình bày về kinh liễu nghĩa và kinh diễn nghĩa. Theo đó, các kinh diễn nghĩa là những kinh lời dạy trong đó lấy các sự thật quy ước làm đối tượng chính cho các diễn giảng của chúng, và các kinh liễu nghĩa là các kinh mà lời dạy trong đó lấy các chân lý tối hậu làm đối tượng chính cho các diễn giảng của chúng.

Để một kinh vẫn là liễu nghĩa, nó cũng phải được chấp nhận theo nghĩa đen, mà không có sự hạn định. Chẳng hạn, ngay cả một đoạn giáo huấn rằng tất cả các pháp đều thiếu vắng tồn tại tự tánh đòi hỏi sự diễn dịch,

mặc dù đối tượng chính được dạy là một chân lý tối hậu, đoạn văn không thể được chấp nhận mà không có các hạn định một cách tối hậu (རྟོག་པོ་ལས་པར་, paramārthatas), đó là, tất cả các pháp đều thiếu vắng sự tồn tại tự tánh một cách tối hậu.

Về các các lần chuyển Pháp luân, như được dạy trong Giải Thâm Mật Kinh, lần chuyển luân đầu là diễn nghĩa; trong hai lần chuyển luân sau, cả hai đều khẳng định có hai loại, liễu nghĩa và diễn nghĩa.

7.4.2 GTLN của Trung Quán Tục Tự Tánh Kinh Lượng

7.4.2.1 Các Khẳng Định Nền Tảng

Ngoại trừ việc hệ thống (triết lý) này khẳng định các đối tượng bên ngoài và không khẳng định thức tự tri, sự trình bày của họ về nền tảng hầu như giống với Trung Quán Tục Tự Tánh Du-già.

7.4.2.2 Các Khẳng Định về Đạo Pháp

Trong khuôn khổ nói về sự khác nhau của đạo pháp, Trung Quán Tục Tự Tánh Kinh Lượng khẳng định rằng những ai vững vàng theo dòng truyền Thanh Văn và Độc Giác không liễu ngộ về pháp vô ngã. Họ cũng không khẳng định một trí huệ thấu hiểu rằng năng và sở là sự thiếu vắng trạng thái là các thực thể chất liệu khác nhau, và họ cũng không khẳng định rằng một thức khái niệm đang nắm bắt các đối tượng bên ngoài là một chướng ngại cho toàn giác.

7.4.2.3 Các Khẳng Định Về Chướng Quả Của Đạo Pháp

Chướng ngại mà Thanh Văn và Độc Giác loại trừ và vô ngã mà họ liễu ngộ không có sự khác nhau về mức thô thiển hay vi tế; do đó, không có sự khác nhau về loại giác ngộ của họ. Tục Tự Tánh Kinh Lượng có một trình bày về tám Hướng và Quả cho cả Thanh Văn lẫn Độc Giác.

Họ khẳng định rằng những người vững vàng theo Đại thừa loại trừ các chướng ngại một cách tuần tự liên tục. Vì, Thanh Biện giải thích

trong *Trung Quán Tâm Quang Minh Biện Luận* (རྟོག་གཤམ་འབར་བ་, tarkajvālā)⁸⁷ rằng, vào thời điểm thành tựu Địa thứ 8, các chướng ngại của giải thoát bị loại trừ một cách thấu đáo. Dù vậy, không như các nhà Ứng Thành, họ không khẳng định rằng một người chỉ bắt đầu loại bỏ các chướng ngại đến toàn giác khi mà tất cả các chướng ngại của giải thoát đã được loại bỏ xong.

Phái Tục Tụ Tánh Kinh Lượng nói rằng các Đệ Nhất Địa Bồ-tát đồng thời tự thoát khỏi các phiền não chướng và sở tri chướng, nhưng sự loại bỏ cuối cùng của hai chướng ngại này lại không xảy ra cùng một lúc. Sự hoàn tất của việc loại trừ phiền não chướng xảy ra vào thời điểm bắt đầu của Đệ Bát Địa, và sự hoàn tất việc loại trừ của sở tri chướng xảy ra khi đạt Phật quả.

Ngoài các sự khác biệt nêu trên, lập trường của trường phái Trung Quán Tục Tụ Tánh Kinh Lượng về nền tảng, đạo pháp, và thành quả tương ứng với trường phái Trung Quán Tục Tụ Tánh Du-già.

⁸⁷ Đây là luận giải của Thanh Biện về công trình *Trung Đạo Tâm Luận* (དབུ་མ་སྣོད་པོ་, madhilymakahrdaya) của ông.

8. Trường Phái Trung Quán Ứng Thành

Các trình bày về GTLN của Ứng Thành bao gồm 3 phần định nghĩa, từ nguyên, và các khẳng định về GTLN.

8.1 Định Nghĩa

Định nghĩa về một nhà Ứng Thành là: một người ủng hộ phi thực thể, tức là người không khẳng định các pháp tồn tại theo đặc tánh riêng ngay cả theo cách quy ước. Các minh họa là Phật Hộ, Nguyệt Xứng, và Tịch Thiên.⁸⁸

8.2 Từ Nguyên

Tại sao họ được gọi là Ứng Thành (Quy Mậu, རྒྱལ་འགྲུ་ར་པ་, prāsaṅgika) Họ được gọi như thế [nghĩa là những người vận dụng các hậu quả] vì họ khẳng định rằng một thức đang suy lý vốn thấu hiểu được luận đề (བརྒྱལ་བྱ, sādhya) [rằng các pháp không tồn tại tự tánh có thể] được khởi sinh trong dòng tương tục của các phe khác chỉ bởi [việc trình bày rằng cá nhân đó có một] hậu quả [vô lý về luận điểm của riêng họ].

Các nhà Ứng Thành bảo lưu rằng chỉ có phép luận lý kéo theo, là “việc kéo theo rằng một cá nhân không là duyên khởi bởi vì tồn tại tự tánh”, có thể phát khởi trong một người khác, người được chuẩn bị đúng đắn, việc hiểu rằng một cá nhân không tồn tại tự tánh (vì là một trạng thái duyên khởi). Các hệ thống khác cho rằng, sau việc trình bày một phép kéo theo, thật cần thiết để tuyên thuyết một cách rõ ràng sự du nhập dạng tam đoạn luận là để khiến một đối thủ hiểu ra lý thuyết được chủ định trước. Cho nên, không phải là các nhà Ứng Thành không chấp nhận lý luận tam đoạn; đúng hơn là, họ cho rằng thật sự không cần thiết để công bố một luận tam đoạn cho người khác để phát khởi một hiểu biết suy luận về tánh Không.

⁸⁸ Các hiền giả Phật Hộ, Nguyệt Xứng, và Tịch Thiên là các nhà tiên phong của phái Ứng Thành. Xem thêm chi tiết trong biên khảo *Nālandā Truyền Thừa Truyền Nhân và Giáo pháp Phần II*. Nhan Vo b. các chương 3.3, 3.5, và 3.6.

8.3 Các Khẳng Định Về GTLN

Phần này có 3 phân mục: Các khẳng định về nền tảng, các đạo pháp, và các chứng quả.

8.3.1 Các Khẳng Định về Nền Tảng

[Phần này có hai phần các khẳng định về đối tượng và các khẳng định về sở hữu đối tượng (chủ thể).]

8.3.1.1 Các Khẳng Định về Đối Tượng [sở]

Họ khẳng định rằng nếu một pháp là một cơ sở được xác lập [nghĩa là các pháp nào tồn tại] thì nhất thiết không tồn tại theo đặc tánh riêng của nó. Đây là do họ cho rằng tất cả các đối tượng chỉ là được gán đặt (định nghĩa / định danh) bởi sự khái niệm hóa (sự lập thành khái niệm với kiến trúc và các chi tiết) và rằng thuật ngữ ‘chỉ’ trong ngữ cảnh của về ‘chỉ là được gán đặt bởi sự khái niệm hóa’ đã loại trừ sự tồn tại của các đối tượng theo đặc tánh riêng của chúng. Nền tảng được xác lập, đối tượng, và đối tượng của tri kiến là đồng nghĩa.

Các đối tượng phân chia thành: hiển lộ và ẩn tàng, và chúng được phân thành nhị đế (hai sự thân, hai chân lý).

8.3.1.1.1 Hiển lộ và ẩn tàng

Định nghĩa của một đối tượng hiển lộ là: một hiện tượng được biết đến thông qua năng lực của kinh nghiệm, không phụ thuộc vào một dấu chứng lý luận. Đối tượng hiển nhiên (མངོན་སྲུང་, pratyakṣa)⁸⁹, đối tượng hiển lộ (མངོན་ལྱུང་, abhimukhī) đối tượng thụ cảm (དབང་པོའི་ཡུལ་, indriyaviṣaya), và hiện tượng không ẩn tàng (སྐྱེག་ཏུ་མ་ལྱུང་བའི་ཚེས་,

⁸⁹ Chỉ có Ứng Thành khẳng định rằng thuật ngữ này chủ yếu áp dụng lên các đối tượng; các trường phái khác chủ yếu dùng thuật ngữ này để chỉ đến các thức đang tri nhận trực tiếp.

aparokṣadharmā) là đồng nghĩa. Minh họa là các đối tượng sắc, thanh, hương, vị, và xúc.

Định nghĩa của một đối tượng ẩn tàng là: một hiện tượng mà để biết được phải phụ thuộc vào một luận lý hay một dấu chứng. Đối tượng ẩn tàng (སྤོག་ལྗུང་, parokṣa), hiện tượng không hiển nhiên (མངོན་སྲུང་མ་ཡིན་པའི་ཚོས་), và đối tượng của sự hiểu biết suy luận (རྗེས་དཔག་གི་གཞུང་, anumānaprameya) là đồng nghĩa và tương đương. Các thí dụ là sự vô thường của âm thanh và các hiện tượng về sự vô ngã của âm thanh.

Các định nghĩa này được lấy ra từ quan điểm của các phạm phu vì không có các đối tượng nào là ẩn tàng đối với một vị Phật, người đã liễu ngộ mọi thứ một cách trực tiếp. Cũng thế, mặc dù các chúng sanh có một tri nhận trực tiếp thấu hiểu trực tiếp sự vô thường vi tế, chẳng hạn, một âm thanh phải phụ thuộc vào suy luận trước việc tri nhận điều đó trực tiếp; một đấng Tối cao có thể tri nhận sự vô thường của một âm thanh không phụ thuộc vào một sự suy luận từ trước. Do đó, sự vô thường của âm thanh không luôn luôn là một đối tượng ẩn tàng. Hậu quả là các đồng nghĩa được cung cấp chỉ tương đồng một cách thô sơ vì một đối tượng suy luận nào đó cho một người lại có thể là một đối tượng của sự tri nhận trực tiếp cho một người khác. Điểm mấu chốt ở đây là một điều gì mà một người thường có thể tri nhận một cách nguyên sơ thông qua lập luận. Điều đó có thể hiểu được từ các minh họa mà tác giả cung ứng – như là sự vô thường của âm thanh và sự vô ngã của các pháp – là các đối tượng ẩn tàng không là các đề nghị về hiện tượng bất khả truy cập cho kinh nghiệm của người thường, nhưng tự chính các hiện tượng đó (là các hiện tượng các đặc tánh ẩn tàng).

Do đó, trong hệ thống này, (khái niệm) đối tượng hiển lộ và đối tượng ẩn tàng là đối nghịch loại trừ nhau [đối với phạm phu]. Cũng thế ba phạm trừ về sự lãnh hội [hiển lộ, ẩn tàng, và cực kỳ ẩn tàng] là đối nghịch loại trừ nhau.

Các đối tượng ẩn tàng, như là tánh Không của sự tồn tại tự tánh, tùy ứng theo sự thấu hiểu qua loại suy luận thông thường. Với hiện tượng cực kỳ ẩn tàng, như là cấu trúc của vũ trụ, được biết thông qua các phương tiện suy luận dựa trên các văn điển có hiệu lực.

8.3.1.1.2 Hai sự thật

Định nghĩa của một pháp nào đó là một sự thật thường tục [hay, theo nghĩa đen, một sự thật cho một ý thức đang bị che mờ] là: (1) một đối tượng được tìm thấy bởi một chánh tri phân định một trạng thái thường tục (đánh giá nếu đối tượng đó là thường tục), và (2) sự kiện về một chánh tri đang phân định một trạng thái thường tục trở thành một chánh tri đang phân định một trạng thái thường tục. Thí dụ như một cái bình.

Một định nghĩa về sự thật thường tục đủ để áp dụng lên mọi người, trừ một vị Phật, đó là, một đối tượng được tìm thấy bởi một chánh tri vốn phân định một trạng thái thường tục (đó là, một sự tồn tại bất kỳ ngoại trừ tánh Không). Tuy nhiên, chỉ một thức của một vị Phật phân định (được) cả các trạng thái thường tục (mọi sự vật ngoại trừ tánh Không) lẫn bản chất tối hậu của các hiện tượng đó (tức là tánh Không). Cho nên, một vị Phật chỉ được nói là có một chánh tri phân định các hiện tượng thường tục từ quan điểm về đối tượng đó, như là một cái bình. Tương tự, một vị Phật chỉ được nói là có một chánh tri phân định bản chất tối hậu từ tầm nhìn về đối tượng đó, như là tánh Không của một cái bình. Cho nên, tùy theo các đối tượng khác nhau, một vị Phật được nói là có các chánh tri phân định các pháp thường tục và phân định bản chất tối hậu. Tuy nhiên, chánh tri của một vị Phật vốn phân định các pháp thường tục cũng (đồng thời) phân định bản chất tối hậu; và chánh tri của một vị Phật vốn phân định bản chất tối hậu cũng phân định các hiện tượng thường tục. Do đó, đối với một vị Phật, một đối tượng được tìm thấy bởi một chánh tri vốn phân định các pháp thường tục không nhất thiết là một hiện tượng thường tục. Tương tự, đối với một

vị Phật, một đối tượng được tìm thấy bởi một chánh tri vốn phân định một bản chất tối hậu không nhất thiết là một bản chất tối hậu. Phần thứ hai của định nghĩa trên, do đó, được cung cấp nhằm bao gồm các đối tượng của các tri nhận của một vị Phật vào trong khuôn khổ của định nghĩa này.

Các sự thật thường tục *không* được phân chia thành các trạng thái thường tục thật và các trạng thái thường tục giả. Điều này là vì không có trạng thái thường tục nào là trạng thái thường tục có thật; là do các trạng thái thường tục đều nhất thiết là không thật, bởi vì các trạng thái thường tục đều nhất thiết chỉ là giả [với ý chỉ rằng chúng trình hiện như là tồn tại một cách tự tánh, nhưng (thực tế ra) chúng không tồn tại một cách tự tánh]. Dù vậy, đối với một ý thức thể tục thông thường, các chân lý thường tục được chia làm hai loại thật và giả. Theo quan điểm của ý thức thể tục thông thường, một hình tướng là có thật; và (cũng) theo quan điểm của ý thức thể tục thông thường, ảnh phản chiếu của khuôn mặt trong gương là giả. [Tuy nhiên], bất cứ thứ gì (được xem là) có thật theo quan điểm của ý thức thể tục thông thường, thì không nhất thiết phải tồn tại, bởi vì các hình tướng thực sự tồn tại là có thật theo quan điểm của ý thức thể tục thông thường [nhưng sẽ hoàn toàn là không tồn tại, bởi quan điểm có một tự tánh].

Mặc dù sắc tồn tại, nhưng các sắc tồn tại thật sự đều không hề hiện hữu.

Định nghĩa của một pháp nào đó là một sự thật tối hậu, là: một đối tượng được tìm thấy bởi chánh tri phân định một bản chất cuối cùng [một tánh Không] và sự kiện về một chánh tri đang phân định một bản chất cuối cùng trở thành chánh tri phân định bản chất cuối cùng. Một minh họa là sự thiếu vắng của sự tồn tại tự tánh của cái bình. Sự phân chia các chân lý tối hậu giống như đã nêu trong phần trên (về 4 hay 16 loại Không tánh).

Hơn nữa, quá khứ, tương lai và sự tan rã được khẳng định là những pháp [chức năng] [có khả năng tạo ra một hậu quả, chứ không phải là hiện tượng thường hằng như những Người theo Kinh Lượng, Duy

Tâm và Tục Tự Tánh khẳng định]. Thêm vào đó, người theo Ứng Thành khẳng định các đối tượng bên ngoài, bởi vì họ khẳng định rằng đối tượng được nắm bắt và chủ thể nắm bắt là những thực thể khác nhau.⁹⁰

8.3.1.2 Các Khẳng Định về Sở Hữu Đối Tượng [năng, chủ thể]

8.3.1.2.1 Các Cá Nhân

Ứng Thành khẳng định rằng một cá nhân là cái Tôi đơn thuần được gán đặt phụ thuộc vào các cơ sở của sự gán đặt (hay cái Tôi danh định) – hoặc là năm uẩn tinh thần và thể chất [trong Dục giới và Sắc giới] hoặc là bốn uẩn [trong Vô Sắc giới].

Trong hệ thống của Ứng Thành, một cá nhân là cái Tôi được gán đặt một cách độc lập, không phải là thức tinh thần mà cũng không là sự tổ hợp của các uẩn, và cũng không là một a-lay-da thức như các hệ thống khác phát biểu.

Các cá nhân nhất thiết là các nhân tổ hợp thể vốn không là sắc mà cũng không là ý thức.

Một cá nhân không là bất kỳ các cơ sở định danh (gán định) nào của cá nhân đó và chia sẻ các phẩm chất của tất cả các uẩn tinh thần và thể chất. Do đó, các cá nhân được bao gồm trong uẩn thứ tư, là các yếu tố hợp thể bất tương ưng. Mặc dù một cá nhân, về mặt kỹ thuật là một hiện diện cụ thể của uẩn thứ tư, một cá nhân vẫn không hề là bất cứ uẩn nào trong các uẩn vốn phục vụ như là các cơ sở gán đặt của cá nhân đó.

8.3.1.2.2 Các tri nhận

Có hai loại tri nhận: chánh tri và không chánh tri. Các chánh tri bao gồm trực tiếp và suy luận. Chánh tri trực tiếp được phân làm ba lớp:

⁹⁰ Luận điểm này trái ngược với các phái triết học du-già cho rằng đối tượng bên ngoài và tâm thức đang tri nhận đối tượng đó có cùng một thực thể.

tri nhận trực tiếp thụ cảm (qua thức giác quan), tinh thần (qua ý thức), và du-già. Ứng Thành không chấp nhận các các tự tri trực tiếp.

Mọi thức giác quan (căn thức, thức thụ cảm) trong dòng tương tục của một chúng sanh nhất thiết là các thức sai lạc.

Các thức cảm nhận của các chúng sanh nhất thiết là sai lạc trong việc các đối tượng trình hiện trước chúng (như là) tồn tại một cách tự tánh, ngay cả khi chúng không thụ nhận các đối tượng đó tồn tại một cách tự tánh. Loại sai lạc này giới hạn trong số ‘chúng sanh hữu tình’, là những ai có các tâm thức với các chướng ngại chưa được loại bỏ; do đó, thuật ngữ ‘chúng sanh hữu tình’ bao gồm tất cả chúng sanh có ý thức trừ các vị Phật. Chỉ có các thức thụ cảm của các chúng sanh hữu tình được nói là sai lạc vì các Bồ-tát trong đẳng thiên về tánh Không tri nhận tánh Không trực tiếp bằng ý thức trong một cách thức không sai lạc. Do đó, không phải tất cả các thức, mà là tất cả các thức thụ cảm của các chúng sanh hữu tình là sai lạc. Tuy nhiên, ngoại trừ những ai đang trực tiếp thấu hiểu tánh Không, thì tất cả các thức – thụ cảm và tinh thần – của các chúng sanh đều sai lạc trong đó có một mâu thuẫn giữa cách thức mà các sự vật trình hiện đối với cách thức mà chúng tồn tại. Ngay cả các Bồ-tát (hay các Thanh Văn và Độc Giác) ra khỏi đẳng thiên về tánh Không, các thức thụ cảm và tinh thần của họ trở lại, dưới ảnh hưởng của các tiềm năng chiếm hữu trước đó, khiến cho các đối tượng trình hiện như là tồn tại tự tánh.

Tri nhận du-già trực tiếp có hai loại: ngộ nhận và đúng đắn. Một tri nhận du-già vốn có trong đẳng thiên vô cầu [lên tánh Không] là đúng đắn; và một tri nhận du-già trực tiếp của một cá nhân thiên cận (nghĩa đen là ‘người nhìn gần’ (རྒྱ་མཚོ་), tức là người mà chưa liễu ngộ tánh Không) vốn trực tiếp thấu hiểu vô thường vì tể là một thức ngộ nhận.

Loại tri nhận thứ nhì nói trên là sai lạc vì vô thường trình hiện một cách ngộ nhận như là trong trạng thái tồn tại tự tánh ngay cả khi nó không thụ nhận vô thường là tồn tại tự tánh. Vô thường vì tể là sự phân rã trong từng

khoảnh khắc của các pháp hợp thể và khó để ngộ ra. Các minh họa về vô thường thô thiển là cái chết, việc gãy bể của một đối tượng, vv... vốn có thể được thấu hiểu rất dễ dàng.

Điều đó kéo theo rằng một tri nhận du-già trực tiếp của một cá nhân thiển cận là một ngộ nhận vì nó là một thức trong dòng tương tục của một phàm phu.

Tất cả các thức tinh thần và thụ cảm của các cá nhân thường là sai lạc, trong khi với các chúng sanh hữu tình (một thuật ngữ bao gồm cả các đấng Tối cao) chỉ có các thức thụ cảm là nhất thiết sai lạc, vì một thức tinh thần – trong dòng tương tục của một đấng Tối cao – trực tiếp tri nhận tánh Không là không sai lạc. Điều này có nghĩa là thức của một vị Phật – thụ cảm hay tinh thần – không tri nhận hay thụ nhận các đối tượng tồn tại tự tánh bất kể là trong hay ngoài đấng thiển.

Tất cả mọi nhận thức kế tiếp nhất thiết là các chánh tri trực tiếp. Vì khoảnh khắc thứ nhì của một thức suy luận, vốn hiểu ra âm thanh thì vô thường, là một chánh tri trực tiếp khái niệm; và khoảnh khắc thứ nhì của một chánh tri trực tiếp thụ cảm, nắm bắt một hình tướng, là một chánh tri trực tiếp phi khái niệm.

Trong hệ thống Ứng Thành, thuật ngữ pramāṇa (ཤུགས་མཁོ་) – vốn được dịch ở đây như là ‘sự tri nhận hiệu quả’ nhưng trong bối cảnh khác (theo các trường phái khác) lại như là ‘nguyên tri’ – không có nghĩa (như trong phái khác) là một sự tri nhận nguyên sơ, hiểu ra đối tượng của nó trong một cách mà sự tri nhận của nó là không thể chối cãi. Đúng ra, tương ứng với cách dùng thể tục về thuật ngữ này, pramāṇa chỉ là một tri nhận hiệu quả, đúng, hay không thể chối cãi, vốn là không sai lạc đối với đối tượng chính hay đối tượng nguyên thủy. Thật không cần thiết cho việc tri nhận đối tượng của nó lần đầu tiên (nguyên sơ). Do đó, đối với Ứng Thành, một tri nhận hiệu quả là một thấy biết về đối tượng chính của nó nhưng không

nhất thiết là phải mới (nguyên sơ) như là cách định nghĩa của các hệ thống khác.

Để hiểu nguyên sơ có ý nghĩa gì đối với các hệ thống khác, hãy xem xét dưới đây. Thường là khi tập trung mãnh liệt lên một đối tượng, một người không để tâm đến các đối tượng khác dù là chúng vẫn trình hiện. Chẳng hạn, khi quan sát một đối tượng cụ thể trước mắt người quan sát có thể không chú ý đến các thứ âm thanh trong vùng nghe được. Nhĩ thức vẫn thụ nhận âm thanh, nhưng những gì được nghe đã không được 'quan tâm' bởi ý thức vào lúc đó, mà cũng không được ghi nhớ trong tương lai. Một thức như vậy không thể là pramāṇa vi, mặc dù đối tượng (âm thanh được nghe) đã trình hiện một cách rõ ràng trước thức đó (nhĩ thức) vẫn không có một lưu ý được ghi nhận về điều đã được tri nhận. Cho nên, ngay cả khi một người có thể trong sự giao tiếp với một đối tượng lúc nào đó, người đó có thể không nhận rõ do thiếu chú tâm. Xa hơn, một thức của phàm phu có thể không nắm bắt một khoảnh khắc về một đối tượng. Bất kể sự chú tâm là mãnh liệt hay không, cần nhiều khoảnh khắc trước khi một phàm phu có thể chú tâm đến đối tượng.

Nếu một đối tượng của một thức không chú ý, thức đó không là một pramāṇa. Để cho một thức là pramāṇa, phải có một sự chú tâm đến đối tượng. Cho nên theo sự sử dụng của những người không phải Ứng Thành, một tri nhận thụ cảm hiệu quả / nguyên sơ là một thức thụ cảm đúng vào khoảng thời gian khi đối tượng của nó được khởi chú tâm. Các khoảnh khắc tiếp sau của thức trong cùng một dòng tương tục của sự chú tâm đến đối tượng, trải ra trong thời gian không có sự can thiệp của các tri nhận được chú tâm khác, được gọi là thứ tri (tri nhận thứ sinh). Điều này là do trong các khoảnh khắc như thế, một đối tượng trước đó đã được chú ý đang trong trạng thái được tri nhận lặp lại thông qua năng lực của sự tri nhận trước này. Trong tất cả mọi hệ thống ngoại trừ Ứng Thành, thứ tri không phải là một pramāṇa, bởi vì nó không hiểu ra đối tượng một cách nguyên sơ (mới / lần đầu tiên). Tuy nhiên, các nhà Ứng Thành không đánh

bóng tiền tố pra (nguyên sơ / hiệu quả) của pramāṇa như là nguyên sơ (lần đầu tiên hay mới nguyên); họ nhấn mạnh nó như là hiệu quả, đúng thật, hay chính yếu; và do đó, với họ, một thứ tri là một pramāṇa, một tri nhận hiệu quả, hay ngay cả nguyên tri với hàm ý rằng nó là một tri nhận vốn hiệu quả so với đối tượng chính hay đối tượng nguyên thủy của nó.

Hoàn toàn đúng như trên khi áp dụng cho một thức suy luận. Một khi một suy luận đã được tạo thành, các khoảnh khắc tiếp sau của nó, mà vốn chỉ có hệ thống Ứng Thành chấp nhận như là một pratyakṣapramāṇa (tạm dịch – chánh tri khả kiến), một sự tri nhận trực tiếp hiệu quả. Vì các khoảnh khắc tiếp sau của một thức suy luận không trả lời lặp lại về một luận lý (lý lẽ) để nhận thức về đối tượng đó, thời điểm thứ nhì không còn là suy luận mà là trực tiếp. Điều này là do bởi nó ghi nhớ đối tượng vốn đã được suy ra mà không cần nương dựa vào một lý lẽ logic nữa. Do đó, trong hệ thống Ứng Thành, không như các hệ thống khác, một tri nhận trực tiếp có thể là khái niệm. Một tri nhận thứ sinh của một đối tượng đã được luận chứng, vốn không cần nương dựa lặp lại trên một dấu chứng logic sự tri nhận của nó, là một tri nhận trực tiếp có tánh khái niệm. Mặc dù là trực tiếp, nó vẫn là khái niệm vì nó tri nhận đối tượng đã được thụ nhận thông qua sự trung gian của ảnh tượng tổng quát. Trực tiếp ở đây nghĩa là không dựa trên một dấu chứng logic; nó không hàm ý rằng thức (đang tri nhận) là phi khái niệm. Một thứ tri là khoảnh khắc sau đó của một sự tri nhận thụ cảm trực tiếp vốn là một tri nhận hiệu quả trực tiếp phi khái niệm.

Có bốn loại suy luận: suy luận dựa trên năng lực của một dữ kiện [được dùng như một dấu chứng hợp lý chẳng hạn như sự hiện diện của duyên khởi là dấu chứng về sự vắng mặt của sự tồn tại tự tánh]; suy luận thông qua sự phở dụng [chẳng hạn như biết rằng thuật ngữ 'mặt trắng' thích hợp để diễn tả đối tượng đó]; suy luận thông qua thí dụ [chẳng hạn việc suy luận rằng một con bò không có yếm thông qua kiến thức về thế nào là một con bò có yếm]; và suy luận thông qua niềm tin đúng đắn [trong đó một kinh sách được nhận ra là không thể chối cãi đối với những gì nó dạy, dựa trên tính không mâu

thuần, dù là một cách ẩn ý hay rõ ràng với các kinh sách, các suy luận hoặc các nhận thức trực tiếp khác].

Việc ngộ nhận về một đối tượng và việc hiểu ra đối tượng đó *không* loại trừ lẫn nhau, bởi vì những người theo Ứng Thành khẳng định rằng một nhận thức suy luận hiểu ra một âm thanh là vô thường là ngộ nhận với âm thanh vô thường.

Một tri nhận suy luận như thế là ngộ nhận trong ý hướng rằng âm thanh trình hiện như là tồn tại một cách tự tánh. Mặc dù thế, nó không thụ nhận rằng âm thanh vô thường tồn tại một cách tự tánh; xa hơn nữa, nó thấu hiểu đúng đắn về sự vô thường của âm thanh. Do đó, ngộ nhận ở đây chỉ đến sự trình hiện của những gì không tự tánh lại tồn tại như là tồn tại một cách tự tánh. Cho nên, một thức có thể xác định một cách đúng đắn một đối tượng nhưng lại có thể là ngộ nhận trong ý hướng rằng đối tượng trình hiện trước nó như là tồn tại một cách tự tánh.

Các thức nhị nguyên nhất thiết phải là các chánh tri trực tiếp lên chính các đối tượng của chúng. Đây là vì ngay cả một thức khái niệm vốn tri nhận [sai] rằng âm thanh là thường hằng, (vẫn) là một chánh tri trực tiếp lên sự trình hiện của nó.

Đối tượng đang trình hiện của thức đơn thuần là một ảnh tượng tổng quát về âm thanh thường hằng; âm thanh thường hằng, thực tế ra, không hề trình hiện trước nó vì âm thanh thường hằng không tồn tại. Cái thức là hiệu quả trong nội dung đối tượng trình hiện của nó vì nó lưu tâm và có thể truyền dẫn trí nhớ về ảnh tượng tổng quát này, bất kể là ảnh tượng đó sai lỗi như thế nào.

Một thức khái niệm thụ nhận âm thanh thường hằng thì tự nó không là một chánh tri vì nó không là một nhận biết đúng. Tuy nhiên nếu người ta chỉ xem xét sự trình hiện có tánh khái niệm về đối tượng của nó, vốn là một ý tưởng hay một ảnh tượng về âm thanh thường hằng, thì nó là hiệu quả trong sự liên hệ đến sự trình hiện này vì sự hiệu quả bao hàm trong việc

để tâm lên đối tượng và một khả năng để nhớ được nó. Cho nên, ngay cả một thức sai lạc cũng là sự tri nhận hiệu quả trong mối tương quan đến đối tượng đang trình hiện của chính nó.

Tất cả các thức [đúng, sai, khái niệm, hay phi niệm] hiểu ra các đối tượng của sự lãnh hội của chúng. Vì một ảnh tượng tổng quát về các sừng thỏ là đối tượng về sự lãnh hội của một thức khái niệm đang nắm bắt các sừng thỏ, và một ảnh tượng tổng quát về âm thanh thường hằng là đối tượng về sự lãnh hội của một thức khái niệm đang nắm bắt âm thanh thường hằng.

8.3.2 Các Khẳng Định về Đạo Pháp

8.3.2.1 Các Đối Tượng Tu trì của Đạo Pháp

Thiếu vắng về sự tồn tại chất liệu của một cá nhân, trong ý nghĩa về bản ngã tự túc, được khẳng định là một nhân vô ngã thô thiển. Cũng thế, thiếu vắng về sự tồn tại thật sự được khẳng định là nhân vô ngã vi tế.

Hai vô ngã vi tế [nhân và pháp] được phân biệt từ quan điểm về các nền tảng vốn được xác nhận bởi [nhân và pháp] vô ngã; chúng không được phân biệt theo quan điểm về đối tượng của sự bác bỏ. Đây là vì *sự tồn tại thật sự* là đối tượng của việc bác bỏ, và một biểu thị bác bỏ sự tồn tại thật sự này. Trong đó, nếu đối tượng bị bác bỏ chỉ đến một cá nhân có vai trò làm cơ sở cho sự bác bỏ, thì đó là một nhân vô ngã vi tế; và nếu đối tượng bị bác bỏ chỉ đến một uẩn tinh thần hay thể chất hay các thứ tương tự có vai trò làm cơ sở cho sự bác bỏ, thì đó là một pháp vô ngã vi tế. Các nhân vô ngã và pháp vô ngã vi tế này không khác nhau trong sự vi tế, và cả hai được xem là phương thức của sự tồn tại [của nhân và pháp].

8.3.2.2 Các Đối Tượng bị Loại Trừ bởi Đạo Pháp

Các khái niệm thô thiển và vi tế về ngã cùng với các hạt giống của các khái niệm này; và tam độc khởi lên thông qua ảnh hưởng của chúng cùng với các hạt giống của tam độc này; được khẳng định là

các chướng ngại của giải thoát từ luân hồi. Đây là do các nhà Ưng Thành cho rằng một thức đang tri nhận sự tồn tại thật sự, là một một chướng ngại của giải thoát (phiền não chướng). Các tiềm năng của khái niệm về sự tồn tại thật sự, các trình hiện sai lạc về nhị nguyên [tồn tại tự tánh] khởi lên thông qua ảnh hưởng của các tiềm năng đó, và các hoen ó về việc nắm bắt nhị đế như là các thực thể khác nhau được khẳng định là các chướng ngại của toàn giác (sở tri chướng).

Những hạt giống của khái niệm về sự tồn tại thật sự tạo sanh ra một thức thụ nhận rằng các pháp và nhân tồn tại thật sự, nhưng các tiềm năng của khái niệm về sự tồn tại thật sự tạo sanh ra một sự trình hiện về pháp và nhân tồn tại tự tánh. Ngoại trừ một vị Phật, các dấu vết hoen ó của việc nắm bắt Nhị Đế như là các thực thể khác nhau là những thứ khiến bất cứ ai cũng không thể tri nhận pháp và nhân một cách trực tiếp pháp và nhân cũng như là bản chất tối hậu của chúng, tức tánh Không, trong cùng một lúc.

8.3.2.3 Bản Chất của Đạo Pháp

Các nhà Ưng Thành trình bày Ngũ Đạo trong mỗi thừa của Tam Thừa. Cũng như là việc dựa vào *Kinh Thập Địa* (མདོ་མཇུག་བརྒྱུ་པ་, daśabhūmika) để trình bày Thập Địa theo Đại thừa. Tam Thừa không có các loại khác nhau về trí huệ vì các nhà Ưng Thành khẳng định rằng tất cả vị Thánh trực tiếp tri nhận pháp vô ngã.

Các Khẳng Định về Chứng Quả Của Đạo Pháp

Những người vững vàng trong dòng truyền Tiểu thừa nuôi dưỡng quan điểm của họ về vô ngã chỉ đơn thuần thông qua việc suy luận lược yếu. Độc lập với điều này, họ cuối cùng loại bỏ khái niệm về sự tồn tại thật sự, cùng với các hạt giống của nó, thông qua thiền Kim-cang định Tiểu thừa và đồng thời thành tựu giác ngộ Tiểu thừa.

Người theo Trung Quán Tục Tụ Tánh và thấp hơn khẳng định rằng để đạt đến vô dư niết-bàn, thì trước tiên cần thiết đạt đến một hữu dư niết-bàn.

Tuyên thuyết này không bao gồm trường hợp về một cá nhân tái sanh trong một cõi Tịnh độ và vừa hoàn tất hiện thực hóa niết-bàn tại đó. Vì việc sanh ra trong cõi Tịnh độ là không do các hành vi cấu uế và các phiền não mà do các nguyện ước thuần khiết; điều đó dường như không thể xảy ra cho một cá nhân như thế có thể thành tựu hữu dư niết-bàn trước, với giả thiết rằng các trường phái thấp hơn định nghĩa một hữu dư niết-bàn như là một phần còn lại của các uẩn vốn bị thúc ép bởi các hành vi cấu uế và phiền não. Dường như rằng một cá nhân như thế (trong cõi Tịnh độ chẳng hạn) sẽ chỉ nhập vô dư niết-bàn và do đó đây sẽ là trường hợp về việc hiện thực hóa một vô dư niết-bàn mà không nhập hữu dư niết-bàn trước đó.

Tuy nhiên, hệ thống Ứng Thành khẳng định rằng trước một hữu dư niết-bàn thì nhất thiết phải thành tựu vô dư niết-bàn.

Các nhà Trung Quán Ứng Thành có dùng một nghĩa khác cho hai thuật ngữ trên. Với họ, vô dư niết-bàn là đẳng thiên lên tánh Không, qua đó, các hành giả của Tiểu thừa trở thành các vị A-la-hán. Tại thời điểm đó, họ phải vượt qua khái niệm về sự tồn tại tự tánh và bởi thế sở đắc một niết-bàn, một sự qua khỏi đau khổ, trong đó đau khổ được nhận diện như là các phiền não chướng. Vì vào lúc đó, họ đang trực tiếp tri nhận tánh Không, họ cũng tạm thời tự tại khỏi sự trình hiện của tồn tại tự tánh và do đó được nói là không có bất kỳ phần dư nào của sự trình hiện sai lạc. Tuy nhiên, khi họ xuất khỏi đẳng thiên, các sự vật trình hiện một cách sai lạc như là tồn tại một cách tự tánh dù cho họ sẽ không bao giờ tái chuẩn thuận sự trình hiện sai lạc này, theo đó thụ nhận các sự vật tồn tại tự tánh. Cho nên, các vị A-la-hán trước tiên nhập vô dư niết-bàn rồi sau đó đến hữu dư niết-bàn. Dần dà, các A-la-hán nhập Đại thừa và sau một công đức đại tích lũy

cũng như là thanh tịnh hóa sự tri nhận của họ về trình hiện sai lạc của tồn tại tự tánh. Tại đó, họ giải trừ mọi sở tri chướng và thành Phật.

Các nhà Ứng Thành trình bày lập trường về tám Hướng và Quả cho Thanh Văn và Độc Giác, và họ khẳng định rằng tất cả Hướng và Quả đều là các vị Thánh.

Cách mà Giác ngộ Đại thừa thành hiện thực là: Các Bồ-tát trưởng dưỡng sâu rộng quan điểm vô ngã thông qua vô lượng hình thức của luận lý và bởi đó loại trừ các chướng ngại. Hơn nữa, khi các chướng ngại để giải thoát được chưa được loại trừ hoàn toàn, thì họ chưa thể bắt đầu loại bỏ các chướng ngại của toàn giác. Họ bắt đầu loại bỏ các chướng ngại của toàn giác ở đệ Bát Địa Bồ-tát, là vị trí mà các Bồ-tát khởi đầu không đi trên đạo Tiểu thừa, loại bỏ hoàn toàn các chướng ngại đến giải thoát. Cuối cùng, thông qua việc phụ thuộc vào đạo pháp vô gián ở cuối dòng tương tục [của chúng sanh với các chướng ngại sẽ được loại trừ], họ loại bỏ, một cách vô dư, tất cả các chướng ngại của toàn giác và đồng thời đạt đến trạng thái của Tứ thân Phật.

Các Ứng thành gia khẳng định rằng tất cả mọi niết-bàn và diệt độ là các sự thật tối hậu.

Một niết-bàn là một tánh Không về tâm trong dòng thường tục của những ai đã viên mãn và vĩnh viễn loại trừ tất cả các phiền não. Một Diệt đế là một tánh Không về tâm trong dòng tương tục của những ai đã viên mãn và vĩnh viễn loại trừ một phần của các phiền não

Giáo thuyết của lần Chuyển luân đầu tiên và cuối cùng, như được miêu tả trong kinh *Giải Thâm Mật*, là các kinh điển điển nghĩa vì chúng không chứa đựng bất kỳ đoạn văn nào giảng dạy rõ ràng tánh Không [thực tế].

Chỉ có đúng ba lần chuyển Pháp luân như được dạy trong kinh Giải Thâm Mật. Theo cách giải thích riêng của Ứng Thành, cũng có các đoạn kinh

vẫn trong lần chuyển luân thứ nhất và thứ ba là liễu nghĩa vì chúng dạy về tánh Không, bản chất tối hậu của các pháp một cách rõ ràng.

Họ cho rằng giáo thuyết của lần Chuyển luân thứ nhì, như được miêu tả trong kinh *Giải Thâm Mật*, được tạo thành từ các kinh điển liễu nghĩa bởi vì *Tâm Kinh* (ཤེས་རབ་ལྷན་པོ་, prajñāparamitāhṛdaya) là một kinh điển liễu nghĩa.

Một đặc trưng riêng biệt của trường phái Ứng Thành là, dựa trên lý do các hiện tượng nhân và pháp (bên trong và bên ngoài) được gán đặt (định danh) một cách phụ thuộc, họ bác bỏ việc cho rằng các pháp tồn tại theo các đặc tánh riêng của chúng, nhưng nội trong hệ thống riêng của họ và không cần dựa trên [sự vô minh của] phái khác, họ biết cách để xác lập – một cách không sai lạc – (những thứ như là) trói buộc và giải thoát, nhân và quả, sở và năng, vv..., một cách quy ước, chỉ trên danh nghĩa, tức là, chỉ tồn tại một cách gán đặt (định danh).

Một số diễn dịch khác về trường phái Ứng Thành bảo lưu rằng các nhà Ứng Thành luận thuyết về trói buộc và giải thoát, vv... chỉ trong sự đối diện với vô minh của phía khác. Tác giả tập sách này bác bỏ quan điểm đó và cho rằng các nhà Ứng Thành luận thuyết về các pháp này từ quan điểm của chính họ, và rằng họ làm vậy trong bối cảnh về việc bác bỏ hoàn toàn sự tồn tại tự tánh, thật ra, đây là đặc tánh riêng biệt của trường phái này.

Ngày nay, một số người tự đắc về việc có các tầm nhìn cao, nói rằng các pháp chỉ là các trình hiện sai lạc và cho rằng chúng hoàn toàn không tồn tại, tựa như đứa con của người đàn bà hiếm muộn; sau đó họ cho rằng sự (thiền) không chú tâm đến bất kỳ điều gì là tu tập tối cao. Họ thật thậm chí không có hơi hóm nào của một người Ứng Thành trong người.

Do vậy, những ai truy tìm giải thoát, đã thấy biết mọi kỳ diệu của luân hồi như là một xoáy lốc lửa mãnh liệt, nên từ bỏ tất cả quan điểm vốn được thêu dệt để trông giống như giáo pháp và nên tôn

trọng tối đa chính hệ thống của trường phái Trung Quán Ứng thành, giáo thuyết cao nhất của cửa mọi GTLN.

Bản Điện Tử

Tài Liệu Tham Khảo

- Tác danh** **Tựa đề. Tác giả. Dịch giả. NXB. Năm XB**
- 84000 *The Chapter on Going Forth. Introduction.* བཤུ་འགྲུབ་བའི་གཞི།. Toh 1-1.Dergé Kangyur, vol. 1 ('dul ba, ka), folios 1.a–131.a. 2018. Trans Robert Miller & team. read.84000.co/translation/toh1-1.html?part=introduction#bibliography. Access 11/1/7/2013.
- Adarsha *Kangyur, Tengyur.* The source scriptures of Tibetan Dergé Kangyur, Tengyur, and others. adarsha.dharma-treasure.org. 2018. Accessed: April.11.2021.
- Britannica *Encyclopedia Britannica.* britannica.com. Multiple terms.
- Kelsang *Negative phenomenon.* New Kadampa Tradition. Kelsang Gyatso Rinpoche. kadampa.org/reference/glossary-of-buddhist-terms-k-o. Accessed:12/10/2023
- Nhan Vo *a. Tam Đoạn Luận và Tứ Phân Phán Biện trong Phật giáo.* Nhan Vo. thuvienhoasen.org/a37212/tam-doan-luan-va-tu-phan-phan-bien-trong-phat-giao-bai-1-. 2022. Accessed: 04/Sept/2023.
b. Nālandā: Truyền thừa Truyền Nhân và Giáo Pháp. Biên Khảo. Phần II. Võ Quang Nhân. Ed. Tuệ Sỹ. Hương Tích. 2023.
c. Đại Luận về Giai Trình của Đạo Giác Ngộ Tập 3. Tsongkhapa. Nhóm Lamrim Lotsawa. Rev 3.10.41. <https://thuvienhoasen.org/images/file/zlr0hfqn1ggQAO5o/dai-luan-ve-giai-trinh-cua-dao-giac-ngo-final-tap-3.pdf>. Accessed 15/10/2013.
- Phuong Luân *Quả Thanh Văn.* Thiên Phật Giáo. Giáo Khoa Phật Học. Cấp một. Phương Luân cư sĩ. Hạnh Cơ dịch và bổ túc. thienphatgiao.org/giao-khoa-phat-hoc-c1b18/. Accessed:23/10/2023.
- Rigpa *rigpawiki.org.* Rigpa Shedra. Multiple terms.

- Ruegg *The Literature of the Mādhyamaka School of Philosophy in India.* David Seyfort Ruegg, Otto Harrassowitz Wiesbaden. Voll VII fasc 1. 1981.
- Sopa *Cutting through Appearances: Practice and Theory of Tibetan Buddhism.* Geshe Lhundup Sopa. Trans. Jeffrey Hopkins. Snow Lions. 1989.
- Takasuku *The Essentials Of Buddhist Philosophy.* Junjiro Takasuku. Kesinger Legacy Reprint. 2010.
- Thanh Từ *Bài Thứ Bảy II. Tâm Sở.* Duy Thức Học Và Nhơn Minh Luận. Tập Nhứt: Luận Đại Thừa Trăm Pháp Và Bất Thức Qui Củ Tụng. Thiền Tông Việt Nam. Thích Thanh Từ giảng Giải. thientongvietnam.net/kinhsach-thike/tk-02/Phathocphothong/unicode/phathocphothong-IXg.htm. Accessed: 10/17/23.
- Thiện Siêu *Đồ Biểu 16 Hành Tướng.* Đại Cương về Luận Câu Xá. Phẩm Phân Biệt Hiền Thánh. Thích Thiện Siêu quangduc.com/a35796/vi-pham-phan-biet-hien-thanh. 1999. Accessed: 19/10/2013.
- Tuệ Sỹ *A-tì-đạt-ma Câu-xá.* Tập I-V. Trans. Tuệ Sỹ. Hương Tích. 2017. Tập IV.2016. Tập V. 2018.
- Vashubandhu *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu.* French Trans. Louis de La Vallée Poussin. Eng. Trans. Leo M. Pruden. Asian Humanities Press. Vol1. 1988
- Warder *Indian Buddhism.* A.K. Warder. Motilal Banarsidass. 2004.
- 84000 *Unraveling the Intent.* དཀོངས་པ་རྟེན་འབྲེལ།. Trans. Buddhavacana Translation Group (Vienna). 84000. 2023. read.84000.co/translation/toh106.html. Accessed: 07/Sept/2013.