TUỆ SỸ

TRÀNG HOA TUỆ GIÁC



HỢP TUYỂN: NGUYÊN AN

Nhà xuất bản Đồng Nai

Tuệ Sỹ

Hợp tuyển: Nguyên An

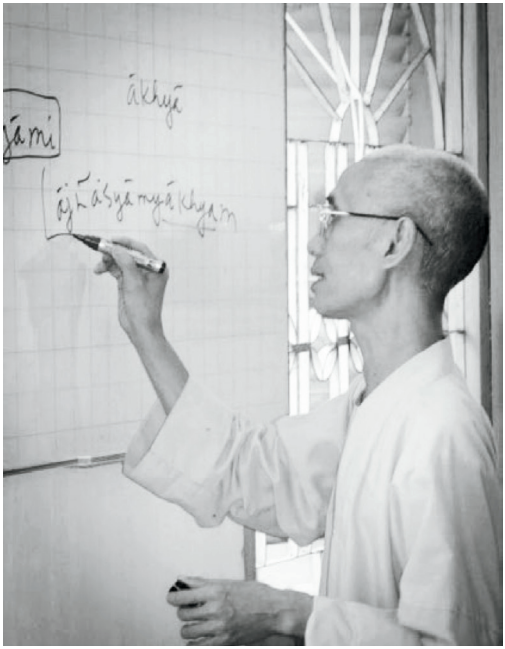
Tràng Hoa

MỤC LỤC

MỤC LỤC *3*
TỰ NGÔN *7*
PHẦN MỘT *13*
Về Một Số Vấn Đề Trong Nikāya *15*
Nghiệp Phổ Thông Nghiệp Khoa Học *71*
Một Thời Truyền Luật *141*
Dẫn Vào Thế Giới Văn Học Phật Giáo *167*
PHẦN HAI *197*
Dẫn Vào Tâm Kinh Bát-nhã *199*
Giới Thiệu Duy-ma-cật *221*
Phát Triển Tâm Từ *247*
Những Giá Trị Phổ Quát Của Bồ-tát Hành *269*
Dẫn Vào Duy Thức Học *303*
Cứu Cánh Của Bồ-tát Đạo *355*
Như Lai Tạng *397*
Pháp Thân *431*
Thắng Man: Nhân Cách Lý Tưởng *455*

Tuệ Giác

Nhà xuất bản Đồng Nai



Chí thành lễ Ân Sư

Bậc truyền trì Pháp-luật

Vận bi trí lợi sanh

Nối gót chân Chư Phật.

Ôn Tuệ Sỹ đang giảng dạy cho Tăng Ni và Phật tử
tại thư viện Chùa Già-lam.

TỰ NGÔN

Như từ một đống hoa
Nhiều tràng hoa được kết,
Cũng vậy thân sanh tử
Làm được nhiều thiện sự.
Như từ một đống hoa
Nhiều tràng hoa được kết,
Cũng vậy lời trí giả
Soi sáng đời tối tăm.

Buổi chiều hôm ấy, Sa-di Cunda, thị giả của tôn giả Sāriputta mang y bát của thầy mình đến tinh xá Kì-hoàn, gặp ngài A-nan, Cunda thưa:

"Thưa tôn giả A-nan! Đây là y bát của tôn giả Sāriputta. Sau khi ngài viên tịch, hỏa thiêu xong, tôi mang y bát ngài về đây."

Nghe vậy, A-nan buồn bã ngậm ngùi, nói:

"Vậy, chúng ta nên mang y bát này đến gặp đức Thế Tôn."

Cả hai người cùng đi đến gặp đức Phật. Sau khi trình bày vấn đề cho Phật nghe xong, tôn giả A-nan buồn thương rơi lệ. Thấy vậy, đức Thế Tôn hỏi:

"Này A-nan! Sāriputta mệnh chung có mang theo giới

uẩn, định uẩn, tuệ uẩn, giải thoát uẩn, giải thoát tri kiến uẩn không?"

"Thưa không, bạch Thế Tôn. Nhưng Sāriputta là vị giáo giới cho con, là vị đã vượt qua bộc lưu, là bậc giáo thọ, là vị khai thị, khích lệ, làm cho phấn khởi, làm cho hoan hỷ, là vị thuyết pháp không biết mệt mỏi, là vị hộ trì cho các đồng Phạm hạnh. Chúng con đều ức niệm rằng, Tôn giả Sāriputta là tinh ba của pháp, là tài sản của pháp, là hộ trì của pháp."

"Này Ananda, có phải trước đây Ta đã từng tuyên bố với Ông rằng, mọi pháp khả ái, khả ý đều có tánh chất khác biệt, có tánh chất ly tán, có tánh chất đổi khác? Làm sao, này Ananda, ở đây, lời ước nguyền này có thể thành tựu được: 'Mong rằng cái gì được sanh, được thành, là pháp hữu vi, là pháp bị diệt hoại, lại có thể không bị diệt hoại!' Sự kiện như vậy không xảy ra..."

Đọc đến đây, ... dẫu biết rằng, những gì đã sanh ắt phải hoại diệt, nhưng cái tâm phàm phu còn đầy vô minh ái nhiễm, nên lòng chúng tôi vẫn lưu luyến, tiếc nuối những tháng ngày được tu học gần gũi bên Thầy. Mỗi khi nhìn thấy tôn dung Thầy, hay những di vật của Thầy thì trong lòng không sao tránh khỏi cảm xúc xao xuyến, bàng hoàng, bi cảm. Vô thường sao mà chóng quá!

Mới đó, thấm thoát đã ba năm (2023-2026), Thầy đã quẩy dép về Tây, xuôi miền Tịch diệt, để lại trong chúng tôi một khoảng trống vắng, một sự mất mát lớn,

song những gì Thầy dạy, Thầy viết cho thế hệ trẻ chúng tôi thì vẫn còn đó. Những lời dạy chân tình đầy minh triết, định hướng cho thế hệ trẻ đi đúng con đường Thánh đạo, phát Bồ-đề tâm, hành Bồ-đề hành, giữ vững niềm tin tiếp bước gót chân chư vị Đại Sỹ, để làm lợi ích cho muôn loài chúng sanh: *"Hư không hữu tận, ngã nguyện vô cùng!"*

Thể theo tâm nguyện quảng đại của Thầy, luôn muốn truyền bá cùng khắp lời dạy của đức Phật Thế Tôn để làm lợi lạc cho mọi tầng lớp quần sanh; cũng như lời chia buồn khuyến tấn của Đức Đạt Lai Lạt Ma với môn đồ pháp quyến, khi hay tin Thầy viên tịch, qua điện phân ưu ngày 30-11-2023: "... *Cách tốt nhất mà các môn đệ của Cố Trưởng lão Hòa thượng có thể bày tỏ lòng kính trọng đối với Ngài ấy, là noi theo tấm gương của Ngài ấy đã cống hiến hết mình để phụng sự tha nhân*." Trước những lời khuyến tấn, khích lệ chân tình của các bậc Tôn túc, thầy bạn hiền trí, hàng môn đệ chúng tôi vô cùng cảm kích, hân hoan, xâu kết lại một số bài tiểu luận, thơ văn của Thầy còn trong bản thảo và một vài bài đã in rải rác trước đây trong các tập san, tổng hợp thành tác phẩm nhỏ với tựa đề Tràng Hoa Tuệ Giác.

Như vòng hoa tô điểm cho cuộc đời, làm đẹp cho cuộc sống, tác phẩm Tràng Hoa Tuệ Giác này chia sẻ những lời dạy quí báu của một bậc Thầy từ bi-trí tuệ, quán thông Tam tạng, thấu triệt các hệ tư tưởng từ Nguyên thủy cho đến Đại thừa. Mong rằng, dòng sữa

pháp này góp phần nuôi dưỡng, thúc đẩy tâm Bồ-đề của chúng ta ngày một lớn mạnh trên con đường Thánh đạo, phụng sự nhân sinh.

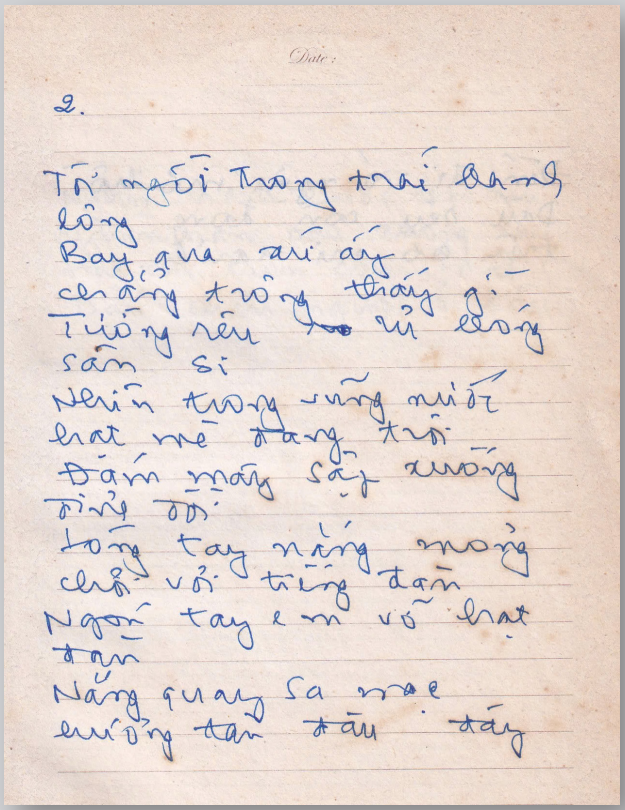
Với tinh thần tùy hỷ thí pháp, hiến dâng cho đời ngọn lửa tình yêu minh triết, tập sách Tràng Hoa Tuệ Giác ra đời như một món quà nhỏ thành kính dâng lên cúng dường Thầy và hiến tặng cho các bạn đồng tu, những độc giả xa gần quí kính Thầy, nhân ngày Húy kỵ Thầy lần thứ nhất (12-10 Bính Ngọ, nhằm ngày 20-11-2026).

Trong khi biên tập lại những bài viết của Thầy còn trong bản thảo, chúng tôi có chỉnh sửa một vài chỗ mà Thầy đã bôi đỏ để xem lại cho kĩ trước khi in. Do vậy, những sai sót nào trong tác phẩm này nếu có, đó là lỗi của chúng tôi. Mọi công đức có được từ thiện pháp này, xin hồi hướng nguyện cầu:

Phật pháp trường tồn
Chúng sanh an lạc.
Thầy sớm tái sinh
Trần gian nhiệt não,
Phụng sự chúng sanh
Viên thành sở nguyện.

Hòn Cộ Ghe, Rằm Trung thu 2026

Chúng môn sinh kính ghi.


Date :

2.

Tôi ngồi trong trái đang
lòng
Bay qua mái ấy
chẳng trông thấy gì
Tiếng nên từ đồng
sâm si
Nhìn trong vũng nước
hạt mè tung trời
Đám mây sắp xuống
tìm tôi
Tóng tay nắng mong
chờ với tiếng đàn
Ngón tay em vỡ hạt
tan
Nắng quay sa mạc
cuống tan tàu tây

Tôi ngồi trong trái banh lông
Bay qua núi ấy chẳng trông thấy gì
Tường rêu rủ bóng sân si
Nhìn trong vũng nước hạt mè đang trôi
Đám mây sập xuống đỉnh đồi
Lóng tay nắng mỏng chơi vơi tiếng đàn
Ngón tay em vỡ hạt đàn
Nắng quay sa mạc hương tàn đâu đây

PHẦN MỘT

V
VỀ MỘT SỐ VẤN ĐỀ TRONG NIKĀYA

I. NHƯ LAI, NGƯỜI CHỈ ĐƯỜNG CHO KẺ LẠC LỐI...

Tại thành Vương-xá, nơi mà đức Phật thường dừng chân để giáo hóa có người con trai của nhà phú hộ nọ, vâng theo lời trối trăn của cha, cứ mỗi buổi sáng, với chiếc áo thấm nước, với tóc thấm nước, chắp tay lạy sáu phương. Vào một buổi sáng, trên con đường từ tinh xá Trúc Viên Ca-lan-đà vào thành Vương-xá khất thực, đức Thế Tôn trông thấy người con trai ấy đang lạy sáu phương. Ngài hỏi và được biết lý do. Nhân đó, Ngài chỉ ra rằng trong Thánh pháp luật, lạy sáu phương không nghĩa là làm như người con trai kia đang làm, Ngài nói: "Đối với Thánh đệ tử, bốn phiền não được diệt trừ, không làm điều ác theo bốn lý do, không theo sáu nguyên nhân phung phí tài sản. Vị này, nhờ từ bỏ mười bốn ác pháp, trở thành vị che chở sáu phương; vị này đã thực hành để chiến thắng hai đời, vị này chiến thắng đời này và đời sau." Sau khi giảng giải chi tiết những điều vừa được giới thiệu đại cương, Ngài giảng đến sáu quan hệ giữa bản thân mỗi người với gia đình và xã hội.

Cuối cùng, Ngài giới thiệu Bốn Nhiếp Pháp như là sợi dây nối kết tình cảm chân thật giữa người và người trong quan hệ nhân sinh.[1]

Bằng cách thuyết pháp, khuyến hóa như thế, rõ ràng đức Phật không hề cực đoan bắt buộc mọi người phải từ bỏ những tin tưởng cố hữu của mình trước khi suy ngẫm chín chắn. Trường hợp nhà phú hộ Upāli cũng là một điển hình sáng chói.[2] Thực sự, như thường được nói, Ngài không đến thế gian này để phá hoại trật tự của nó, nhưng Ngài đến "như một người dựng đứng lại những gì bị quăng ngã xuống, phơi bày ra những gì bị che kín, chỉ đường cho kẻ lạc hướng, đem đèn sáng vào trong bóng tối để cho những ai có mắt để thấy sắc."[3] Và chính đức Phật cũng từng tự xác nhận rằng: "Như Lai không hề tranh với thế gian. Chỉ có thế gian tranh với Như Lai."[4] Bởi vì, Ngài chỉ nói những gì mà một người khôn ngoan sáng suốt nhất trên đời phải công nhận. Thế nhưng, đương thời, những người bất mãn, chỉ trích Ngài không phải là ít. Thanh niên Ambattha, một thành phần quý tộc Bà-la-môn, giai cấp quý nhất

---

[1] *Dīgha Nikāya*, tập III, tr. 180, TH. C. Kinh *Giáo Thọ Thi Ca La Việt, Trường Bộ kinh* IV, tr. 180.

[2] Upāli, một tục gia đệ tử danh tiếng của Nigaṇṭha Nāṭaputta, sau khi khuyên ông hãy thận trọng ý nghĩ trước khi thay đổi quan điểm như vậy. Sau đó, Upāli lại tuyên bố chấm dứt mọi liên hệ với phái Nigaṇṭha, nhưng Phật khuyên ông hãy tiếp tục ủng hộ các vị ấy như trước vì đã từ lâu gia đình ông là giếng nước mưa nguồn cho các Nigaṇṭha". Xem M. ii, 379, TH. C. Kinh *Ưu Ba Ly, Trung Bộ*, tập II, tr. 379.

[3] Đoạn văn thường xuyên trong các kinh Pāli, xem D. 285, TH. C. Kinh *Sa-môn Quả, Trường Bộ* I, tr. 85.

[4] *Samyutta Nikāya*, tập III, tr. 139; bản Việt, *Tương Ưng*, tập III A, tr. 145.

trong xã hội Ấn Độ bấy giờ. Với ý nghĩ tự phụ về dòng giống huyết thống, tin tưởng tư cách cao thượng vì bản thân giai cấp của mình, thanh niên ấy đã một lần tìm đến đức Phật. Bằng cử chỉ thô lỗ, kiêu mạn, tự cho mình là một người ở vào giai cấp của mình có quyền làm như vậy, thanh niên Ambattha thách thức đức Phật tranh luận về giai cấp.[5]

Trường hợp khác, hai thanh niên Bà-la-môn là Vāsattha và Bhāradvāja, lúc bấy giờ đang sống giữa các Tỷ-kheo vì họ đang chuẩn bị để xuất gia làm Tỷ-kheo. Chính trong thời gian ấy, họ bị thân tộc nguyền rủa chỉ trích với lý do rằng họ đã ngu si từ bỏ bản thân giai cấp của mình để sống chung giữa một đoàn thể Tăng-già hỗn tạp không phân biệt giai cấp, huyết thống. Họ kể lại đức Phật nghe những lời phiền nhiễu ấy, Ngài nói rằng chính những Bà-la-môn ấy thực sự sanh từ một người Bà-la-môn nữ, được bú, được nuôi lớn..., thế nhưng những người ấy lại tự cho mình là con chính tông của Phạm Thiên, được sanh ra từ miệng Phạm Thiên, là con cháu thừa tự Phạm Thiên.[6]

Quả thật con người không dễ gì từ bỏ những điều tin tưởng cố cựu của mình, bất cứ tin tưởng ấy đúng hay sai. Đấy là một sự thật thường xuyên từ xưa đến nay. Một chuyện kể của Kumāra Kassapa có thể giải thích rõ ràng sự kiện ấy. Ở đây, có một người đi trên

---

[5] *Dīgha Nikāya*, tập I, tr. 90; bản Việt, kinh *Ambattha*, *Trường Bộ kinh* I, tr. 90.
[6] *Dīgha Nikāya*, tập III, tr. 81; bản Việt, *Trường Bộ kinh* IV, tr. 82.

một con đường và bắt gặp một đống phân bò. Nó nghĩ rằng đống phân bò ấy là thực phẩm tốt nhất cho heo của mình. Rồi người ấy, trịnh trọng dỡ cái khăn quấn trên đầu xuống, gói đống phân bò ấy lại và đội trên đầu mà về. Dọc đường, một cơn mưa xối xả đổ xuống. Nhưng người nuôi heo kia vẫn cứ đội phân trên đầu, mặc cho phân rỉ chảy xuống cả tóc, tai, cả mặt mũi. Khi được hỏi tại sao nó làm vậy, nó trả lời: chính vì gói phân bò ấy là thực phẩm tốt để nuôi heo. Cũng vậy, người ta chấp chặt vào tin tưởng của mình, dù cho có phải nhận lấy hậu quả xấu xa do chính tin tưởng ấy tạo ra, họ cũng không từ bỏ được.[7]

Đức Phật không phải là một người du thuyết chỉ vì lý tưởng bình đẳng giữa người với người mà thôi. Ngài còn thuyết giáo chỉ đường cho con người biết tự giải phóng bản thân khỏi những nô lệ mù quáng và nhất là tự giải phóng mình khỏi những dục vọng ngông cuồng đang khống chế, mà hậu quả của nó chỉ là đau khổ rối loạn: "Chính do dục vọng làm nguyên nhân mà vua tranh đoạt với vua... anh em tranh đoạt với anh em... bạn bè tranh đoạt với bạn bè. Khi chúng đã dấn thân vào tranh chấp... chúng đánh phá nhau bằng dao, gậy, bằng kiếm... đưa đến đau khổ chết chóc..."[8]

Những lời như vậy không phải là cái gì bí hiểm, chỉ có thể hiểu cho một trình độ nào; mà là điều thật đơn

---

[7] *Dīgha Nikāya*, tập II, tr. 347; bản Việt, *Trường Bộ kinh* II, tr. 346.

[8] *Majjhima Nikāya*, tập I, tr. 86; bản Việt, *Trung Bộ kinh*, tập I, tr. 86.

giản, một sự thật phổ biến, ai cũng có thể thấy biết rõ ràng qua kinh nghiệm bản thân. Tuy nhiên, trên thực tế người ta không hiểu nổi, hay có thể làm bộ không hiểu vì nhiều lý do đặc biệt. Và ấy là trường hợp của Māgaṇḍiya kết án đức Phật là một kẻ phá hoại.[9] Đức Phật không bình phẩm gì về lời buộc tội ấy. Nhưng Ngài đưa ra một loạt thí dụ mà qua đó con người khôn ngoan có thể hiểu biết đức Phật có phải là kẻ phá hoại hay không và theo ý nghĩa nào. Trong các ví dụ ấy, đặc biệt là thí dụ về một con bệnh ghẻ ngứa.[10] Do ghẻ chóc ngứa ngáy, nó phải thường xuyên dùng móng tay nhọn cào cấu lên da thịt, thường xuyên hơ mình trên hố than cháy đỏ. Làm như vậy, nó cảm thấy sung sướng. Với một người bị bệnh cùi, ghẻ chóc thì thực sự không còn hạnh phúc nào tuyệt diệu hơn là trong những lúc dùng móng tay nhọn cào cấu da thịt mình, hơ mình bên hố lửa. Về sau, do sự thương xót của họ hàng thân quyến, nó được một y sĩ điều trị. Sau khi thân thể lành mạnh, bấy giờ nếu dùng móng tay nhọn cào cấu da thịt hay ngồi lì bên hố than, thì sự kiện ấy có nghĩa như thế nào đối với nó: quả thực, đấy là một việc cực hình. Cũng vậy, với những ai chưa bao giờ biết đến một hạnh phúc an lạc nào cao hơn ngoài những gì được hưởng thụ qua vật dục, những người ấy khi nghe đức Phật nói: các dục vọng vị ngọt thì ít mà khổ não lại nhiều, ở đây sự nguy

---

[9] *Majjhima Nikāya*, tập II, tr. 502; bản Việt, *Trung Bộ kinh*, tập II, tr. 502.
[10] *Majjhima Nikāya*, tập II, tr. 507; bản Việt, *Trung Bộ kinh*, tập II, tr. 507.

hiểm lại nhiều hơn nữa;[11] thì đương nhiên Ngài đang giảng dạy một bài học chán đời. Một con người diệt dục là một người không còn ước muốn gì nữa, với thái độ buông xuôi, sẵn sàng nhắm mắt đưa chân để cho con tạo xoay vần. Con người ấy được hình dung là luôn luôn ngồi trong một góc tối của một đền miếu nào đó, hay dưới một gốc cây âm u nào đó, với đầu gục xuống, gầy mòn khốn khổ da xấu bạc nhợt, tay chân gân nổi, hình như không có gì đẹp mắt để người ta nhìn."[12]

Như vậy, người ta đã đồng nhất một cách ngây ngô giữa sự thư thái của một vị đã diệt tận dục vọng và một kẻ lười biếng, tinh thần bạc nhược, hoàn toàn không có một chút ý chí tự chủ. Thực sự, một người đã diệt tận các dục vọng phải được hình dung qua tư thái hân lạc, phấn khởi, sống đầy nhiệt tình với tâm tư thanh thản như thú rừng; như một con nai yên ổn thỏa thích bên bờ suối tận trong rừng xa ngoài sự săn đuổi của thợ săn bắt.[13] Một tâm hồn yếu đuối luôn luôn nhìn đời bằng cặp mắt của kẻ bị khuất phục, sợ hãi, sẵn sàng để bị lôi cuốn bởi bất cứ sức mạnh nào, vật chất hay tinh thần; đó không phải là tâm hồn của những vị đã diệt trừ khát ái, đoạn tuyệt dục vọng.

II. BỐN LOẠI THỰC PHẨM

Dục vọng không phải hoàn toàn chỉ là một trạng thái tâm lý chủ quan. Nghĩa là muốn đánh giá một cách

---

[11] *Majjhima Nikāya*, tập I, tr. 91; bản Việt, *Trung Bộ kinh*, tập I, tr. 92.
[12] *Majjhima Nikāya*, tập II, tr. 121; bản Việt, *Trung Bộ kinh*, tập II, tr. 120 A.
[13] Nt.

chính xác, không thể nhìn nó biệt lập với bản chất của thế giới tồn tại quanh ta. Cố nhiên, dục vọng là cái tâm trạng thèm khát của các loại hữu tình luôn luôn bị bức bách phải chạy đuổi theo tất cả những gì có thể thỏa mãn, làm dịu xuống ngọn lửa đang rực cháy bên trong. Mỗi loại săn đuổi theo khả năng và phương tiện riêng của nó, trong môi trường đang sống của nó. Giới hạn của thế giới là giới hạn của hạnh phúc được thỏa mãn. Đây là quan hệ giữa những dưỡng chất mà thế giới của nó có thể cung cấp và tình trạng phát triển tinh thần hay trình độ hạnh phúc tiến hóa của nó.

Ở đây, thế nào là những dưỡng chất trần gian ấy? Đó là những điều kiện quyết định cho sự sinh trưởng, tồn tại và phát triển về các phương diện vật chất cũng như tinh thần trong một sinh vật: "Này các Tỷ-kheo, có bốn loại đồ ăn này khiến cho các hữu tình hay các loại chúng sanh được tồn tại hay các loại sắp sinh thành được thọ sanh. Thế nào là bốn? Một là đoàn thực thô hoặc tế; hai là xúc thực; ba là tư niệm thực; bốn là thức thực."[14]

Ý nghĩa bốn loại đồ ăn hay bốn dưỡng chất ấy được giải thích một cách đại cương như sau:

1. Đoàn thực

Các loại thực phẩm bằng vật chất, cơ bản cho sự tồn tại và phát triển của thân thể vật lý. Chúng được coi là thô cứng đối với một loại sinh vật này nhưng có thể

---

[14] *Samyutta Nikāya*, tập II, tr. 11; bản Việt, *Tương Ưng kinh*, tập II A, tr. 12. Xem thêm *Dị Môn Túc Luận*, Đại Tạng kinh, tr. 1536, sách XXVI, tr. 3670, 400ab. *Đại Tỳ Bà Sa*, Đại Tạng kinh, tr. 1545, sách XXVII, tr. 674 và tiếp theo.

được coi là mềm đối với các loại sinh vật khác. Gọi là đoàn thực bởi vì là loại thực phẩm có phần đoạn. Tính cách tất yếu của nó đối với sự tồn tại của một loại sinh vật được xác định rõ ràng bằng một thí dụ về sự ăn thịt con của hai người bộ hành cạn lương thực. Thí dụ nói rằng: có hai vợ chồng kia vì sinh kế phải vượt qua một quãng đường hoang dã rất dài, mang theo đứa con nhỏ, mà họ rất thương yêu. Giữa cuộc hành trình ấy, vì số lương thực mang theo quá ít, cho nên chẳng bao lâu đã cạn sạch. Đoạn đường còn khá dài, mà họ phải cần có thực phẩm để có thể sống và tiếp tục đi. Do đó, cả hai vợ chồng sau nhiều thảo luận và khổ tâm suy nghĩ, trước tình trạng tuyệt vọng không tìm đâu ra lương thực, họ quyết định làm thịt con, rồi ướp khô để ăn dần. Trên quãng đường hoang vu còn lại, hai vợ chồng vừa tiếp tục đi, vừa ăn thịt khô của con vừa kêu gào thảm thiết: "Đứa con một của tôi đâu! Đứa con một của tôi đâu!"[15] Thí dụ ấy muốn nói rằng, thực phẩm vật chất tuy nuôi dưỡng các loài sinh vật, song nó luôn luôn đưa đến hậu quả đau khổ, như người ta trong bước đường cùng ở trong sa mạc, không còn cách nào khác hơn phải ăn thịt con để sống, mặc dù phải ăn với nước mắt, với trái tim rạn vỡ, với một khúc ruột như bị đứt đoạn, nhưng cũng phải ăn để tồn tại.

2. Xúc thực

Các loài chim đẻ trứng như Khổng-tước, Anh-vũ

[15] Samyutta Nikāya, tập II, tr. 98; bản Việt, *Tương Ưng kinh*, tập II A, tr. 95.

nếu trứng không được ấp nóng sẽ không được phát triển để nẩy nở. Loài người cũng tương tự như vậy. Trẻ nít mới sanh nếu không được nuôi dưỡng trong điều kiện tối thiểu của những cảm xúc dễ chịu như ấm mát và cả đến sự chăm sóc vuốt ve thường xuyên của người mẹ, nó không lớn trong điều kiện bình thường, tình cảm và trí tuệ sẽ khó có thể phát triển đến mức độ trung bình và thậm chí có thể sống không nổi. Chừng nào một sinh vật còn tồn tại, từ một động vật hạ đẳng cho đến một con người đã phát triển cao độ về mặt vật chất, không có loại nào mà không cần đến sự xúc chạm như là một thứ dinh dưỡng tất yếu tiếp theo loại dinh dưỡng thuần túy vật chất khô cứng. Trong lịch sử loài người, đã không ngừng phát triển đời sống của mình bằng những mức độ vi tế của cảm xúc, vượt hẳn lên những cảm xúc tự nhiên của các loài động vật khác. Con người không đơn giản thỏa mãn điều kiện ấm, mát, mềm dịu hay tươi sáng, để chỉ đạt được tình trạng thích ý hay không thích ý một cách thụ động, các quan năng xúc giác không phải chỉ được hỗ trợ bằng các động tác nhảy múa, hay bằng âm thanh tự nhiên, chúng được hỗ trợ bằng những phát kiến về nhạc cụ, bằng sự phối hợp cấp bậc của các giọng nói. Mức độ cảm xúc càng được phát triển, thế giới càng được mở rộng biên giới của nó cho đời sống con người. Con người không thể trưởng thành, chuyển hóa nếu không có cảm xúc tối thiểu về nghệ thuật. Các sinh vật khác không tiến bộ hơn loài

người vì chúng chỉ dừng lại ở một chỗ với những xúc chạm tự nhiên. Tuy nhiên, xúc thực cũng chỉ đáng được coi như là cảm giác của một con bệnh ghẻ chóc.[16] Hoặc bằng một thí dụ chuẩn xác hơn: đó là cảm giác khổ sở của một con bò cái toàn thân bị lở da, nó đứng bất cứ đâu thì cũng bị ruồi muỗi, đủ thứ bu bám.[17]

3. Tư niệm thực

Tình thương và hy vọng cũng là yếu tố dinh dưỡng quyết định sự tồn tại và trưởng thành của một sinh vật. Trong truyền thống Ấn Độ, người ta nói rằng, có một số loài dưới nước, chúng thường lên đất liền để đẻ trứng rồi lấy cát phủ lên, sau đó trở lui lại xuống nước. Những trứng ấy do được mẹ chúng luôn luôn tưởng nhớ đến nên không bị hư thối, nếu không nhớ đến sẽ bị hư thối.[18] Tình thương và hy vọng là tình cảm tự nhiên, không phải là sản phẩm riêng biệt của tinh thần hay vật chất. Nó là sự ràng buộc quyến luyến tự nhiên giữa hai con vật, như một thứ bản năng tất yếu. Trong nhiều trường hợp, chính niềm hy vọng đã duy trì sự sống của con người một cách quyết định hơn bất cứ một loại dưỡng chất nào khác. Thế nhưng, cũng như mọi thứ dưỡng chất khác, loại tình cảm này cũng có tác dụng hai mặt của nó. Nếu trong trường hợp nào đó, hy vọng là yếu tố quyết định cho sự tồn tại của đời sống thì cũng chính trong trường hợp đó nó cũng gây ra những

---

[16] *Majjhima Nikāya*, tập II, tr. 506; bản Việt, *Trung Bộ kinh*, tập II A, tr. 506.
[17] *Samyutta Nikāya*, tập II, tr. 98; bản Việt, *Tương Ưng kinh*, tập II A, tr. 95.
[18] *Dị Tập Môn Luận*, sđd, tr. 400c.

hậu quả đau đớn khác, những phiền muộn, những bứt rứt, những thống khổ mà người ta có thể gọi là đoạn trường. Do vậy, nó cũng được thí dụ như một cái hầm lửa đang cháy rực, mà một người muốn sống, không muốn chết, bị hai lực sĩ cưỡng bức lôi kéo đến đó.[19]

4. Thức thực

Loại dưỡng chất được hình thành do tập quán tích lũy, nó không những duy trì sự tồn tại các hoạt động và các hoạt động có thể có trong hiện tại, mà còn là yếu tố đưa đến đời sống tương lai. Những gì mà một sinh vật tiếp thu qua các tri giác, cảm xúc, cảm giác cùng với những điều kiện thỏa mãn hay không thỏa mãn, tất cả trở thành tập quán tích lũy, tạo thành bản năng và ý chí sinh tồn là một tổng hợp mâu thuẫn biện chứng giữa bản năng và tiến hóa, hủy diệt và sinh thành; do đó, sự tiếp thu của thức thực được ví dụ như một tội nhân hàng ngày phải tiếp nhận ba lần bị đánh bằng gậy, mỗi lần một trăm hèo.[20]

Như vậy, bản chất của thế giới mà chúng ta đang sống trong đó, nó xác định giới hạn ý nghĩa tồn tại và hạnh phúc của chúng ta. Chính trong bản chất đó mà dục vọng được đánh giá, tùy theo trình độ phát triển của cả đời sống, từ một sinh vật hạ đẳng với những loại thực phẩm vật chất cho đến các loại chúng sanh cao nhất với những loại thực phẩm thuần túy tinh thần.

---

[19] Samyutta Nikāya, tập II, tr. 98; bản Việt, *Tương Ưng kinh*, tập II A, tr. 96.
[20] Sđd, nt.

Vậy tiến tới một bước nữa, dục vọng được đánh giá như thế nào trong đà phát triển đời sống ấy?

III. THỰC PHẨM CHO BA CÕI

Có ba trình độ phát triển đời sống. Mỗi trình độ có những loại thực phẩm đặc biệt của nó.

Trước hết là trình độ dục giới, trong đó có mặt cả bốn loại thực phẩm, nhưng loại thực phẩm chính yếu là đoàn thực hay vật chất. Do bản chất của thực phẩm dinh dưỡng, hạnh phúc khoái lạc trong đời sống một sinh vật ở đây chính yếu là những cảm giác nhục dục, hay nói một cách rõ ràng, dục vọng ở đây đích thực là những ham muốn tính dục bản năng luôn bức bách, đòi hỏi và thèm khát xác thịt. Đấy là loại thực phẩm căn bản và những loại khác như xúc thực, tư niệm thực và thức thực chỉ là những cấp bậc sai biệt, từ cảm giác thô bạo đến cảm giác khoái cảm tế nhị của ham muốn xác thịt. Như vậy, xúc thực là mơn trớn, ôm ấp; tư niệm là những nhớ thương quyến luyến giữa hai thân thể; và thức thực là ý chí sinh tồn đối với sự tồn tại của thân thể.[21]

Bản chất của loại dục vọng này được nhận xét với nhiều thí dụ cụ thể. Dục vọng như khúc xương khô, không còn máu thịt, một con chó đói mệt lả suy nhược phải tốn công tốn sức gặm rỉa, rốt cùng chẳng hưởng được chút gì ngoài những mệt nhọc suông. Dục vọng

[21] Có năm loại diệu dục, những đối tượng kích thích ham muốn của mắt, tai, mũi, lưỡi và thân.

như một miếng thịt mà bầy chim ưng tranh nhau giành giựt, cấu xé và giết hại lẫn nhau. Dục vọng như một bó đuốc than đang cháy rực mà một người đang cầm đi ngược gió. Dục vọng như hố than hừng mà một người bị cưỡng bức nằm sát bên miệng, teo rúm thân, vật qua vật lại phía này phía kia. Dục vọng như cảnh tượng hoan lạc của một giấc mộng, khi tỉnh dậy người ta không thấy gì cả. Dục vọng như đồ vay mượn của người khác có vay phải có trả. Dục vọng như trái cây ngọt mà một người ham muốn phải leo lên một cách mù quáng, không ý thức tai họa đang xảy ra dưới gốc cây: gốc cây đang bị một tiều phu đốn.[22]

Dục vọng như vậy, hoan lạc mà khổ não nhiều, nguy hiểm lại càng nhiều hơn nữa. Đó là loại dục vọng (nhục dục: Kāmacchanda) mà một Thánh đệ tử cần phải từ bỏ.

Dục vọng của thế giới nhục dục không phải đơn thuần có trong một hình thái độc nhất nào đó, nó có những biến thái. Đức Phật chỉ ra năm biến thái căn bản của nó, chúng được gọi là năm triền cái:

1. Tham dục triền cái (*Kāmacchandanīvaraṇam*), những thèm khát nhục dục.

2. Sân triền cái (*Vyāpādanīvaraṇam*), như sân hận, muốn gây thiệt hại cho người khác, gọi nó là biến thái của dục vọng, vì chính dục vọng không được thỏa mãn, bị cản trở và phát thành thù oán, muốn tiêu diệt những

[22] *Majjhima Nikāya*, tập II, tr. 364-6; bản Việt, *Trung Bộ kinh*, tập II, tr. 364-6.

gì cản trở.

3. Hôn trầm thụy miên triền cái (*Thinamiddhanīvraṇam*), trạng thái suy nhược tinh thần bởi vì hậu quả của việc thỏa mãn những ham muốn, thường là tình trạng ù lì, biếng nhác, uể oải cho dù trong trường hợp không hoàn toàn thỏa mãn thì hậu quả vẫn là tình trạng trì trệ ấy.

4. Trạo cử triền cái (*Uddhaccakukkuccanīcaraṇam*), trạng thái bứt rứt, bất an cũng là hậu quả của sự thỏa mãn hay không thỏa mãn những thèm khát, nó là sự hối tiếc các hành động đã qua, ân hận mình đã làm như vậy thay vì làm như kia.

5. Nghi triền cái (*Vicikicchānīvaraṇam*), trạng thái do sự phân vân, không quyết định.

Chúng được gọi là những triền cái, bởi vì chúng là những thứ gây chướng ngại, che khuất, cản trở sự tiến bộ tinh thần. Chúng được ví dụ như là món nợ cần phải trả, như bệnh hoạn, như ngục tù, như cảnh sống nô lệ, như con đường dài trên sa mạc.[23] Vượt qua những triền cái, những biến thái của dục vọng này, một trình độ cao hơn của đời sống sẽ được mở ra. Đó là trình độ của một người đã có thể tập trung tư tưởng.

Bên trên thế giới dục vọng, thế giới được nuôi dưỡng bằng phần lớn vật chất ô trược, là thế giới của sự sống được duy trì bằng cảm giác hỷ lạc của những mức độ thiền định. Ở đấy chỉ có ba loại thực phẩm cần thiết để tồn tại, trong đó chính yếu là xúc thực, còn đoàn thực

[23] Xem *Dīgha Nikāya*, tập I, tr. 71; *Majjhima Nikāya*, tập I, tr. 275.

hoàn toàn biến mất. Trình độ phát triển đời sống tinh thần được phân chia dựa trên các cấp bậc phát triển thiền định. Có tám trình độ như vậy. Mỗi trình độ có một loại hỷ lạc đặc biệt và chúng cũng được diễn tả với những thí dụ rất cụ thể.[24]

Thứ nhất, trình độ sơ thiền, đặc tính chủ yếu của nó là trạng thái hỷ lạc đạt được do vượt qua những thèm khát nhục dục, cảm giác hỷ lạc ấy thấm nhuần, tẩm ướt làm cho sung mãn, tràn đầy thân thể của người nhập định "như một người tắm lão luyện hay đệ tử người hầu tắm, sau khi rắc bột tắm trong thau nước bằng kim loại, liền nhồi bột ấy với nước, cục bột ấy được thấm nhuần với nước ướt, nhào trộn với nước ướt, thấm ướt cả trong lẫn ngoài với nước, nhưng không chảy thành giọt."

Thứ hai, nhị thiền, đặc tính chủ yếu là trạng thái hỷ lạc đạt được do sự tập trung tư tưởng (*samādhijam pītisukham*): "Ví như một hồ nước tự trong dâng lên, phương Đông không có nước chảy ra,... phương Bắc không có lỗ nước chảy ra và thỉnh thoảng trời lại mưa lớn. Suối nước mát ấy phun ra thấm nhuần, tẩm ướt làm cho sung mãn tràn đầy hồ nước ấy với nước mát lạnh, không một chỗ nào của hồ nước ấy không được mát lạnh."

Thứ ba, tam thiền với các cảm giác đầy hoan lạc của thân thể do dứt trừ luôn cả hỷ và sống trong trạng thái xả (*pītiyā virāgā ca upekkhake ca viharati*). Trạng thái

[24] Về các ví dụ xem sđd., nt.

này thường mô tả: "Ví như trong hồ sen xanh, sen hồng hay sen trắng. Những bông sen ấy sanh trong nước, lớn lên trong nước, không vượt khỏi nước, nuôi sống dưới nước, từ đầu ngọn cho đến gốc rễ đều thấm nhuần tẩm ướt, tràn đầy thấu suốt, bởi nước mát lạnh ấy, không một chỗ nào của toàn thể sen xanh, sen hồng, sen trắng không được nước mát lạnh ấy thấm nhuần."

Thứ tư, tứ thiền, ở đó hoàn toàn xả bỏ những cảm giác thích ý hay không thích ý, dứt trừ những trạng thái hỷ và ưu, hoàn toàn cảm giác trạng thái thuần tịnh trong sáng. Trạng thái này được mô tả: "Ví như một người ngồi dùng tấm vải trắng trùm đầu, không một chỗ nào trên toàn thân không được vải trắng ấy che thân."

Trên bốn trình độ này, xúc thực không còn là loại thực phẩm chính yếu của bốn trình độ còn lại. Trong bốn trình độ sau cùng này, thực phẩm chính yếu cho trình độ từ thứ năm đến thứ bảy là tư niệm thực, và cho trình độ cuối cùng là thức thực.

IV. THÁNH CẦU, PHI THÁNH CẦU

Như vậy, cho đến mức độ cao nhất trong những giai đoạn phát triển đời sống tinh thần, dục vọng gần như hoàn toàn bị loại bỏ, mà duy chỉ còn một thứ dục vọng duy nhất đó là ý chí sinh tồn. Nhưng do các hình thức hay những biến tướng của dục vọng đã được kể ấy có thể tóm vào hai loại sắc thái căn bản, mà trong tiếng Pāli được gọi là *kāmarāga*. Có khi chúng được dùng riêng biệt nhưng cũng đồng một nghĩa cùng nói đến lòng

tham dục. Cũng có khi cả hai lập thành danh từ ghép *kāma-rāga*, là một trong năm hạ phần kiết sử, những sợi dây trói buộc chúng sinh vào trong thế giới của dục vọng thấp kém này. Ai diệt trừ được nó, người ấy hoàn toàn vượt khỏi dục giới (*kāmadhātu*), và được gọi là vị không trở lui (*Anāgāmī*). Theo ý nghĩa này, *kāma* cần phải được hiểu đích xác là nhục dục (*kāma-chanda*).

Rāga là dục vọng tế nhị hơn *kāma*. Nó không những có mặt trong những thèm khát vật dục thấp hèn mà còn có mặt cho đến trong cảm giác của thiền định cao nhất. Trong ý nghĩa đó, nó được hiểu như là tham hay là tham ái. Trên lịch trình đi đến Niết-bàn, sự diệt trừ tham ái này *virāga* được kể là một trong những yếu tố quyết định. *Virāga*, thay vì được gọi là ly tham, nó cũng được gọi là ly dục. Do đó, ở đây chúng ta ghi nhận hai trạng thái ly dục khác nhau thường được nói đến: một trạng thái ly dục đưa đến sơ thiền, trong đó chủ yếu là *kāmacchanda* bị loại bỏ, và một trạng thái ly dục đưa đến chứng ngộ Niết-bàn của một vị A-la-hán; sau khi thấy rõ sự tập khởi, sự đoạn diệt, vị ngọt, sự nguy hiểm và con đường xuất ly những sắc, thọ, tưởng, hành, thức, vị Thánh đệ tử yếm ly chúng. Do yếm ly mà ly dục, do ly dục mà giải thoát; trong giải thoát, vị ấy biết mình đã giải thoát: sự sinh đã dứt...: *nibbindam virajjati, virāgā vimuccati, vimuttasmiṃ vimuttamiti ñāṇaṃ hoti: Khīṇā jāti*...[25] Trạng thái ly dục của một vị A-la-hán như vậy

[25] Đoạn văn kiểu mẫu về quá trình chứng quả A-la-hán. Tham chiếu *Samyutta*

không phải đơn giản chỉ là từ bỏ những ham muốn những vật dục để hưởng thụ các cảm giác thiền định. Nó đòi hỏi một quá trình chuẩn bị mà trong một loạt biến cố tâm lý diễn ra yếu tố "thấy biết như thật" là yếu tố quyết định: nguyên nhân của giải thoát là ly dục; nguyên nhân của ly dục là yếm ly; nguyên nhân của yếm ly là như thật tri kiến; và nguyên nhân cho như thật tri kiến là chánh định (*samādhi*).[26] Cho nên từ ly dục của thiền định cho đến ly dục giải thoát cần phải trải qua nhiều quá trình biến đổi tâm lý khác nhau nữa.

Phật pháp trong văn học Nikāya-pāli và các A-hàm tương đương thường được tìm thấy là bộ phận giàu phân tích tâm lý. Do đó, các hình thái và các đặc tính của dục được điểm ra dưới nhiều dạng thức khác nhau. Trong số đó, những *kāma* và *rāga* đã lược thuật, *taṇhā* và *chanda* hay *icchana* sẽ được nói đến sau đây là những từ ngữ thường gặp nhất.

Taṇhā thường được gọi là khát ái, là một trong mười hai chi Duyên khởi (*Paṭiccasamuppāda*), là hậu quả tất yếu của thọ, vừa là nguyên nhân tất yếu của Thủ đưa đến tái sinh. Người nào diệt trừ được nó, người ấy được gọi là ái tận giải thoát (*taṇhākkhayavimutti)*. Quá trình quan hệ giữa *taṇhā* và *chanda-rāga*, dục tham, được diễn ra rất rõ ràng trong một đoạn kinh sau đây: "*...Vedanaṃ paṭicca taṇhā, taṇham paṭicca pariyesanā,*

Nikāya, tập III, tr. 69, và nhiều kinh khác.

[26] Tham chiếu *Samyutta Nikāya,* tập II, tr. 32, *Tương Ưng kinh*, tập II A, tr. 31.

pariyesanaṃ paṭicca lābho, lābhaṃ paṭicca vinicchayo, vinicchayaṃ paṭicca chandarāyo, chandarāgaṃ paṭicca ajjhosānaṃ... do duyên của thọ sinh ái, duyên ái sinh tầm cầu, duyên tầm cầu sinh lợi, duyên lợi sinh quyết định, duyên quyết định sinh dục tham, duyên dục tham sinh đắm trước."[27] Hậu quả cuối cùng của quan hệ này là những bất thiện như cầm dao, kiếm, đấu tranh giành giật lẫn nhau. Trong đoạn mạch đó, *taṇhā* tức khát ái cuối cùng cũng đưa đến hậu quả nghiêm trọng như *kāma*, mà chúng ta đã dẫn ở trên. Ở đây, trong quá trình quan hệ từ *taṇhā* đến *chandarāga* này, *chandarāga* hay dục tham được nói là có nguyên nhân từ sự quyết định (*vinicchaya*) mà người ta nói. Như vậy, dục ở đây chỉ ái trước đối với sở hữu của mình. Nhưng cần lưu ý rằng trong danh từ kép *chandarāga*, thành phần căn bản là *rāga*, loại dục vọng mà chúng ta đã nói ở trên; và ở đây sự phát hiện của dục vọng này dưới hình thái một thứ ham muốn của cải: *chanda*.

Trong loại diễn tiến từ khát ái (*taṇhā*) đưa đến hậu quả đấu tranh thù hận, hai yếu tố có tính chất hai mặt: cầu (*pariyesanā*) và dục (*chanda*). Về hai mặt tương phản của cầu, thứ nhất là phi Thánh cầu (*anariyā pariyesanā*),[28] đuổi theo mục đích và mục đích ấy không đưa đến đời sống cao thượng. Mục đích không đưa đến cao thượng ấy là thế nào? Điều này được xác

---

[27] Dīgha Nikāya, tập II, tr. 58; bản Việt, *Trường Bộ kinh* III A, tr. 58.
[28] Dīgha Nikāya, tập I, tr. 161; *Tương Ưng kinh*, tập I, tr. 162.

định rõ: một người bị chi phối bởi những điều kiện nghiêm khắc của sự sinh, sự già, tật bệnh, sự chết, ô nhiễm, nhưng luôn luôn hành động để tự đưa mình đến chỗ lại phải bị chi phối bởi những điều kiện ấy trong tương lai. Đức Phật chỉ rõ: vợ con, tài sản... những cái mà người ta nắm chặt lấy, những cái ấy không vượt ra ngoài sự chi phối của định luật vô thường, biến động, đưa đến khổ não. Nắm giữ chắc chúng, lấy chúng làm mục đích của đời sống, gọi đó là đuổi theo mục đích không cao thượng, phi Thánh cầu. Trái với mục đích thế tục đó là mục đích cao thượng đưa đến hạnh phúc chân thật cho đời sống của mình, mục đích cứu cánh mà sự chuyển hóa của người phải hướng đến: đây là Thánh cầu (*ariyā pariyasanā*).[29]

Đức Phật tự xác nhận rằng vì đuổi theo mục đích cao thượng ấy mà Ngài đã dứt khoát từ bỏ gia đình từ khi còn trẻ, tóc đen nhánh, đầy đủ huyết khí của tuổi thanh xuân, trong thời vàng son của cuộc đời, mặc dù cha mẹ không bằng lòng... Và cũng xác định rõ: "Ta xuất gia như vậy, đi tìm cái gì chí thiện, tìm cầu con đường tối thắng vô thượng."[30]

Con người không thể sống mà không hề biết đến ý nghĩa và mục đích cứu cánh của đời mình. Thuở xưa, khi các đệ tử Phật gặp nhau, họ thường hỏi nhau rằng, Hiền giả sống cuộc đời tu tập dưới sự hướng dẫn của Thế

[29] Sđd., nt.
[30] *Majjhima Nikāya*, tập I, tr. 163; bản Việt, *Trung Bộ kinh*, tập I, tr. 163.

Tôn vì mục đích gì? Để đạt mục đích cứu cánh ấy, đời sống của họ không thể cứ trôi qua một cách bình thản. Họ thường xuyên được khuyến khích "Tinh tấn giữa những người buông lung, tỉnh táo giữa những người mê ngủ, kẻ trí như con tuấn mã thẳng tiến, bỏ lại những con ngựa gầy hèn."[31] Và lời di huấn tối hậu của đức Phật "Các pháp hữu vi là vô thường, hãy tinh tấn đừng có buông lung" (*Vayadhammā saṅkhārā, appamādena sampādethāti*).[32] Bởi vì phải luôn luôn nhận định một cách chính xác về tính chất, biến động mong manh của đời sống, và những gì mà người ta thành tựu, những hạnh phúc đạt được chỉ trôi qua thoáng chốc, và nếu không nhiệt thành tinh tấn, đời sống buông trôi trong sự vô nghĩa.

Thêm nữa, trong đời sống thường nhật, một số đệ tử Phật không sống đời sống hoàn toàn dửng dưng, không biết đến một ước nguyện nào. Họ có thể ước nguyện rằng, "mong rằng tôi được các vị đồng phạm hạnh thương mến, yêu quý, kính trọng," và do vậy họ phải thành tựu đầy đủ tư cách đạo đức, không gián đoạn thiền định. Họ phải sống cuộc đời tri túc, nhưng vẫn có thể ước nguyện rằng, những nhu cầu tối thiểu sẽ không thiếu thốn, sẽ không khó khăn. Họ ước nguyện mong chế ngự được những sợ hãi và khiếp đảm khi sống một mình trong rừng vắng (dục này là *kattukamyatā-chanda*:

---

[31] Dhammapada 29.

[32] Dīgha Nikāya, tập II, tr. 156; bản Việt, *Trường Bộ kinh* III, tr. 156.

chỉ là ước muốn làm, không thiện, không ác). Cho đến, với ước nguyện sâu xa nhất, ước nguyện thành tựu cứu cánh ngay trong đời sống này, ước nguyện rằng với sự diệt tận các lậu, sau khi tự mình chứng ngộ và an trụ ngay trong đời sống hiện tại, tâm giải thoát, tuệ giải thoát không còn lậu hoặc.

Khi một người Bà-la-môn hỏi tôn giả A-nan-đa rằng:[33] "Do mục đích gì Tôn giả sống cuộc đời tu tập dưới sự hướng dẫn của Sa-môn Gotama?" Ngài trả lời một cách xác định: "Với mục đích đoạn tận dục mà tôi sống cuộc đời tu tập dưới sự hướng dẫn của Thế Tôn." Dục (*chanda*) ở đây tất nhiên chỉ cho dục vọng mà những đồng nghĩa của nó như *taṇhā* (khát ái), *rāga* (tham trước) và nhiều danh từ khác nữa. Nhưng *chanda* cũng cần được hiểu chính xác theo nghĩa đen của nó; đó là sự ước muốn thúc đẩy hành động; nó có thể là động lực của những gì xấu xa thấp kém (*kāma chanda*) nhưng đồng thời cũng có thể là động lực cho những gì cao thượng (*Dhamma chanda*). Tính chất hai mặt của nó được thấy rõ trong câu trả lời của ngài khi được hỏi "Có con đường gì đưa đến đoạn tận dục?" Câu trả lời của Tôn giả A-nan đặt ra một vấn đề khá lôi cuốn: *chanda-samādhi... ayaṃ paṭipadā etassa chandassa pahānāyāti*, (dục định... đây là con đường đi đến sự đoạn diệt dục ấy). Lấy dục (*chanda*) để đoạn trừ dục (*chanda*), tính chất hai mặt của dục có ý nghĩa như thế nào? Người

[33] *Samyutta Nikāya,* tập V, tr. 272; bản Việt, *Tương Ưng kinh*, tập V B, tr. 272.

Bà-la-môn nhận xét: "Lấy dục trừ dục, sự kiện như vậy sẽ vô cùng, không khi nào chấm dứt." Nhưng A-nan đã đưa ra một ví dụ sắc bén để giải quyết mâu thuẫn một cách tường tận: "Này Bà-la-môn, ông nghĩ thế nào, có phải trước ông có lòng thúc đẩy: ta sẽ đến khu vườn; và sau khi ông đến khu vườn rồi, lòng dục ấy dứt hẳn?" Và sau đó, ngài giảng giải ý nghĩa rộng hơn một chút: "Khi vị Tỷ-kheo A-la-hán, các lậu hoặc đã tận, phạm hạnh đã vững, điều cần làm đã làm xong, đã đặt gánh nặng xuống, đã đạt được mục đích, hữu kiết sử đã trừ, chánh trí giải thoát. Dục của vị ấy có trước để chứng A-la-hán, khi chứng A-la-hán rồi, dục ấy tự dứt hẳn."

Dục (*Dhamma chanda*) mà tính cách quan trọng của nó được A-nan nhấn mạnh trên đây là một trong bốn sự kiện khiến người ta dễ dàng thành tựu mục đích, đạt được những gì mong muốn, gọi là Bốn Như Ý Túc (*Cattāro iddhipādā*), có thể hiểu đó là bốn phép lạ. Đức Phật không bao giờ coi trọng những thứ phép lạ như bay trên trời, lặn xuống nước, hay chui xuống đất, biết ý nghĩ người khác... Phép lạ đối với Ngài thường thường là sự kiện kỳ diệu khi một kẻ thấp kém được biến đổi thành một con người cao thượng, một tâm hồn bạc nhược trở thành dõng mãnh...[34] Trường hợp bốn phép lạ, hay Bốn Như Ý Túc ở đây cũng vậy. Thuật ngữ Bốn

[34] Kavadha, một cư sĩ trẻ yêu cầu Phật chỉ phép lạ cho các tỷ-kheo để có nhiều người tin tưởng. Phật nói về ba loại phép lạ: Thần biến thị đạo - phép lạ biến hóa thân hình; ký tâm thị đạo - phép lạ biết ý nghĩ người khác và giáo xứ thị đạo - phép lạ của giáo dục. Ngài bác bỏ hai loại đầu. Xem Dīgha Nikāya, tập I, tr. 211; bản Việt, *Trường Bộ kinh* II, tr. 211.

Như Ý Túc được nêu đầy đủ như sau:

1. Dục Tam-ma-địa thắng hành thần túc (*chandasamādhi-padhānasaṅkhārā-samannāgata-iddhipāda*).

2. Tâm Tam-ma-địa thắng hành thần túc (*cittasamādhi-padhānasaṅkhāra-samannāgata-iddhipāda*).

3. Tinh tấn Tam-ma-địa thắng hành thần túc (*vīriyasamādhi-padhānasaṅkhāra-samannāgata-iddhipāda*).

4. Quán Tam-ma-địa thắng hành thần túc (*vīmaṃsāsamādhi-padhānasaṅkhāra-samannāgata-iddhipāda*).

Dục được coi như một phép lạ đặc biệt và quan trọng trong các loại phép lạ có thể có. Chính do dục mà một người được thúc đẩy đi tìm cái gì chí thiện, cao cả (dục này là pháp dục). Trong rất nhiều đoạn kinh, đức Phật cho thấy rằng những ai mà các Như Ý Túc của họ bị thụt lùi thì mục đích cứu cánh của những người ấy cũng sẽ bị lung lay. Ngài cũng nói rằng, Ngài trước khi thành đạo do nhờ tu tập với Bốn Như Ý Túc mà thành tựu mục đích.[35]

Như vậy, con đường thực hiện Phật pháp luôn luôn phải bắt đầu bằng một ý chí kiên quyết, với nhận định chính xác về thực chất của đời sống, biết rõ mục đích của đời người là gì. Ngoài điều kiện tiên quyết đó ra, không có con đường chân chính nào để đi thẳng vào trọng tâm giáo lý của Phật. Nếu không, hậu quả chỉ

[35] *Samyutta Nikāya*, tập V, tr. 254; bản Việt, *Tương Ưng kinh*, tập V B, tr. 198.

là những xuyên tạc. Ý nghĩa diệt dục phải được hiểu biết một cách nghiêm túc như vậy. Và cũng chính từ hiểu biết đó mà có thể nhận định đức Phật phá hủy thế gian trong ý nghĩa nào. Đời sống không định hướng là đời sống vô nghĩa. Đó là sự thực. Một sự thực rất tầm thường, nhưng đánh giá đúng mức đó, không phải là sự kiện đơn giản như chúng ta tưởng.

V. XÂY DỰNG CỘNG ĐỒNG VỮNG MẠNH

Giáo pháp của Phật hướng đến sự diệt khổ hay sự diệt dục như người ta thường hiểu. Lý tưởng giải thoát của đạo Phật được mọi người hiểu rằng đó là nhân cách của một người thong dong tự tại, như con chim tự do tung cánh trong khoảng trời rộng. Nhận định về giáo pháp của Phật dường như dừng lại ở đây. Toàn bộ giáo pháp của Phật thường chỉ được nhận xét đến mức độ này là hết.

Cố nhiên không ai có thể bác bỏ rằng đại bộ phận kinh điển của Phật là những phân tích tâm lý, xác định những xu hướng nào đưa đến khổ đau, dẫn con người thoái hóa, và xu hướng nào đưa đến hạnh phúc chân thật, dẫn con người không ngừng phát triển khả năng có sẵn của mình đến mức thành tựu tuyệt đối. Đồng thời người ta cũng không thể quả quyết rằng, an lạc nội tâm có thể tìm thấy nơi một người đang vật vã khổ nhọc, mệt lả như một con chó đói. Trong khi đó, cạnh tranh sinh tồn như một thứ hình phạt khốc liệt trong đời sống xã hội loài người, càng lúc càng gia tăng mức

độ nghiêm trọng của nó và càng lúc càng khống chế con người một cách chặt chẽ. Đó cũng là điều được đức Phật xác định. Cho nên khi nói rằng, những đấu tranh thù hận của loài người có gốc rễ sâu trong dục vọng, thì cũng không nên quên những nguyên nhân ở mặt ngoài của nó. Đói nghèo sinh trộm cướp, đây là một quy luật của đời sống xã hội, và đức Phật không những không hề bác bỏ hay làm lơ sự kiện đó, mà trong nhiều kinh điển Ngài cũng chỉ điểm rõ ràng diệt trừ các tệ nạn xã hội không thể duy trì tin tưởng vào sức mạnh của hình phạt, mà phải diệt trừ nguyên nhân bề mặt của nó, tức là trước hết phải xây dựng một xã hội phồn thịnh và sau đó tiến tới chỗ diệt trừ gốc rễ sâu xa của nó, đó là diệt trừ ngay cái dục vọng ham muốn của con người.

Cho nên nếu nhận định một cách phiến diện rằng đạo Phật quan niệm hạnh phúc an lạc chỉ thuần túy là vấn đề cá nhân, không liên hệ gì đến thực trạng xã hội, thì thực sự chúng ta không hề để ý đến những nguyên tắc căn bản mà Phật giáo thiết lập cho cộng đồng Tăng lữ và các quan hệ xã hội của một Phật tử tại gia.

Ở đây, chúng ta hãy khảo sát lại vấn đề từ đầu. Trước hết, đức Phật đã nói gì về nguyên nhân cạnh tranh sinh tồn của loài người.

Vào một thời đại vô cùng xa xưa, khi thế gian này vừa mới được tạo thành loài người, bấy giờ chỉ là những sinh vật tồn tại lơ lửng theo ánh sáng, sống bằng hỷ thực, chưa biết loại dinh dưỡng vật chất là gì. Một thời

gian, các sinh vật đó bắt đầu nếm vị đất (*rasa-pathavī*), thân thể của chúng cũng bắt đầu từ đó cứng rắn lại và sắc đẹp của chúng cũng bắt đầu sai biệt nhau. Rồi tiếp tục theo, chúng ăn loại nấm đất (*bhūmipappaṭako*), rồi đến loại dây leo (*badālatā*), và cuối cùng là lúa xuất hiện tại các khoảng trống. Lúa mọc một cách tự nhiên và loài người mỗi ngày đêm tự do gặt đủ cho phần mình trong một ngày. Nhưng đến một thời gian sau khi có một người cảm thấy phiền toái vì phải cắt lúa mỗi ngày, và ý nghĩ tư hữu tích lũy bắt đầu khởi lên trong óc nó. Người ấy bèn cắt lúa đủ cho hai ngày và do thế nghỉ ngơi trọn vẹn được một ngày. Khi người thứ hai khác muốn được nghỉ ngơi nhiều hơn, nó cắt lúa cho đủ ba ngày. Và rồi cứ thế, mọi người thi nhau tích lũy lúa làm của riêng khiến cho lúa không mọc đủ kịp và tư hữu kể từ đó được phân phối không đồng đều. Trong tình trạng cạnh tranh sơ khai ấy, tất nhiên có một số người không đủ sức giành giựt với kẻ khác, cũng có người vì biếng nhác; nhưng bất cứ vì lý do nào, vào lúc bấy giờ có người lén ăn cắp phần tư hữu của kẻ khác. Lần đầu tiên nó bị bắt, người ta chỉ khuyến cáo. Nhưng mọi việc tái diễn nhiều lần, người ta bắt đầu đánh nó bằng tay hay bằng gậy. Như vậy, từ tích lũy tư hữu, đưa đến cạnh tranh sinh tồn; từ cạnh tranh sinh tồn đưa đến đấu tranh thù nghịch bằng dao gậy... Tình trạng diễn tiến ấy kéo dài càng lúc càng tăng trong lịch sử phát triển

của nhân loại. Nó có tiến chứ không có lùi.[36]

Khi mâu thuẫn bắt đầu và cạnh tranh xuất hiện giữa loài người, trật tự cộng đồng nguyên thủy bị xáo trộn, quan hệ xã hội phải bị biến đổi dưới một hình thức khác hơn là cộng đồng nguyên thủy trước kia. Người ta bấy giờ đã thảo luận với nhau như vầy: "Chúng ta hãy đề cử một người. Người ấy tức giận khi đáng tức giận, khiển trách khi đáng phải khiển trách, tẩn xuất khi đáng phải tẩn xuất. Nhưng chúng ta phải chia cho người ấy một phần lúa."[37] Đó là lần đầu tiên trong lịch sử loài người một chính quyền được lập ra do chính người dân, để giải quyết những mâu thuẫn của dân. Và cũng là lần đầu tiên trong lịch sử loài người, thuế được đóng góp. Người cai trị đầu tiên của một hình thức dân chủ sơ khai được gọi theo tiếng Pāli là mahā-sammato, với dịch nghĩa rằng: *mahā-janasammatoti... mahā-sammato.*" Mahā-sammato là người được đề cử (*sammata*) bởi số đông người (*mahājana*).[38] Sơ khởi, vị Mahā-sammata ấy sống bằng thứ thuế được trích từ số thu hoạch của dân chúng, những người đã đề cử ông. Nhưng thời gian sau đó, hình như thuế được tính ngay trên bất động sản, do đó, Mahā-sammata được gọi là Khattiya, mà theo dịch nghĩa: *khettānaṃ patīti... khattiyo*. Khattiya là ông chủ của ruộng vườn, tức địa

[36] Dīgha Nikāya, tập II, tr. 35; bản Việt, kinh *Khởi Thế Nhân Bổn, Trường Bộ kinh* II, tr. 85 và tiếp theo.
[37] Dīgha Nikāya tập III trang 93; bản Việt, *Trường Bộ kinh* IV, tr. 93.
[38] Sđd., nt. *Trường Bộ kinh* II A, tr. 93.

chủ.[39] Đó là sự xuất hiện một giai cấp mới: giai cấp Sát-đế-lợi (Khattiya) hay thường quen gọi là võ sĩ, một trong bốn giai cấp của xã hội Ấn Độ. Từ Khattiya, vua chúa xuất hiện theo định nghĩa: *dhammena samena pare rañjetīti... rājā*, (vua '*rājā*' là người làm cho người khác vui vẻ đúng theo luật pháp).

Trong một xã hội cạnh tranh sinh tồn ấy, trong một trật tự quan hệ mới vừa được thiết lập, vì nhu cầu sinh sống mỗi người tùy theo khả năng hay thị hiếu mà theo đuổi nghề nghiệp khác nhau, các giai cấp khác bắt đầu lần lượt xuất hiện. Đức Phật kết luận: nguồn gốc của chúng là ở giữa những loài hữu tình ấy chứ không một loài nào khác, xuất hiện đúng theo quy luật (*dhammeneva, no adhammena*).[40]

Nguyên nhân mặt ngoài của cạnh tranh sinh tồn là như vậy. Nhưng ngay từ đầu, đức Phật đã chỉ rõ nguyên nhân sâu xa bên trong nó: "*Satto lola-jātiko... rasa-pathaviṃ aṅguliyā sāyi... taṇhā cassa okkami*" (đầu tiên khi một hữu tình có tính tham, nếm vị đất, tham ái khởi lên).[41] Tham ái như đã nói, là ý thức bản năng sinh tồn, và cái ý thức tự đồng hóa nó với những cái khác, với quan niệm "cái này là tôi, cái này là của tôi." Nghĩa là ngã và ngã sở. Tích lũy tài sản làm của riêng chỉ là sự phát hiện lộ liễu của quan niệm ngã và ngã sở mà căn bản chính là nới rộng ra bản ngã. Bởi vì ngã và

[39] Sđd., nt.
[40] Sđd., nt., tr. 95 A.
[41] Sđd., nt., tr. 85 A.

ngã sở là thành phần tâm lý cắm sâu trong bản năng sinh tồn, cho những cạnh tranh sinh tồn trên mặt quan hệ xã hội vốn là sự phát hiện tư cách chiếm hữu của bản ngã. Nguồn gốc này nằm ngay trong mỗi cá nhân, nhưng được củng cố và phát triển bằng các quan hệ xã hội. Do đó, điều kiện bình an của một xã hội tùy thuộc vào điều kiện ý thức của các cá nhân trong đó, và đồng thời điều kiện an lạc của mỗi cá nhân cũng liên hệ với điều kiện cạnh tranh sinh tồn của xã hội. Đó là quan hệ hai mặt của vấn đề, không nên nhận định phiến diện.

Từ khi tội ác phát sinh giữa loài người và khi trật tự xã hội được đặt trên một quan hệ mới, bước qua khỏi trật tự cộng đồng nguyên thủy vì khi đấu tranh giữa người với người càng lúc càng gia tăng, thì cho đến một lúc thật sự nhiều dân tộc cổ đại đã ước mơ một vị Thánh Chúa: Nghiêu-Thuấn cho xã hội Trung Hoa, hay chuyển luân Thánh Vương thường được nhắc nhở trong kinh Phật. Trong kinh Phật, Chuyển Luân Thánh Vương là một nhà chinh phục và thống trị đúng theo nghĩa Chánh-Pháp; đế quốc rộng lớn dưới sự thống trị của ông là một đế quốc thái bình, hưng thịnh, đời sống đạo đức, hướng thiện. Nhưng không có cái gì vĩnh viễn trên thế gian này, do đó cái quốc gia hưng thịnh chỉ bởi vị Chuyển Luân Vương đức độ kia sẽ có lúc rối loạn vì vụng về của người con kế vị ông. Nghèo đói bắt đầu lan rộng và lại có người ăn cắp, ăn trộm. Những người đầu tiên bị bắt dẫn đến trước nhà vua,

sau khi được biết vì nguyên do nghèo đói, nó được vua cấp tiền để trở về làm ăn lương thiện. Nhiều lần như vậy dân chúng được nghe đồn: Ai ăn trộm sẽ được vua cấp tiền. Một số người bàn rủ nhau ăn trộm.[42] Mặc dù nguyên nhân của trộm cắp là nghèo đói, nhưng nếu chỉ diệt trừ nó theo nguyên nhân mặt ngoài, bằng công tác từ thiện chẩn tế chẳng hạn, mà không xét đến nguyên nhân sâu xa của nó, thì chẳng những chẳng mang lại kết quả tốt mà đôi khi còn làm tình trạng tệ hại hơn nữa. Cho nên, sau khi tình trạng tệ hại diễn ra do vì công tác chẩn tế, từ thiện không thành công, nhà vua ấy tự nghĩ: "Nay phải ngăn chặn triệt để chúng bằng hình phạt thích đáng, chặt đầu chúng nó."[43]

Một số trộm cắp bị bắt, bị chặt đầu, số còn lại bèn nghĩ biện pháp chống đối an toàn, chúng nó nghĩ: hãy rèn kiếm cho thật bén.[44] Như vậy, đao kiếm chống đao kiếm; nhân loại đã phải đấu tranh bằng máu để sống còn. Hình phạt trừng trị bằng đao kiếm hay mọi thứ, không phải là những biện pháp hoàn hảo để ngăn chặn tội ác của thế gian. Trừ phi con người được giáo dục để hiểu biết đúng như pháp.

Được giáo dục để biết nhân quả thiện ác, để hiểu biết người khác và hiểu biết những đời sống cao hơn, những hạnh phúc cao hơn. Tuy vậy điều kiện để khởi

---

[42] Dīgha Nikāya, tập III, tr. 66; bản Việt, kinh *Chuyển Luân Thánh Vương, Trường Bộ kinh* IV, tr. 66.
[43] Sđd., tr. 63.
[44] Nt.

đầu vẫn là điều kiện của một xã hội bình an. Đó là điều kiện đức Phật xác định.

Khi một người Bà-la-môn muốn tổ chức một đại tế đàn, đức Phật không bác bỏ, nhưng Ngài gián tiếp nói lên quan điểm của Ngài về điều kiện tất yếu của một xã hội trước tất cả mọi hình thức tế tự nào khác. Ngài gián tiếp trình bày quan điểm đó qua một câu chuyện cổ:

"Thời xưa có một nhà vua muốn tổ chức một đại tế đàn để cầu nguyện phước báu trên trời, vua gọi vị tế sư cố vấn để hỏi ý kiến. Ông này trình bày: trong khi đất nước của nhà vua bị tai ương, còn ách nạn, vẫn đầy dẫy những bọn cướp đường, cướp phố, nếu nhà vua đánh thuế, thì đó là hành động sai lạc. Trái lại, nếu nhà vua nghĩ rằng phải diệt trừ chúng bằng các biện pháp mạnh như tử hình, cầm cố, phạt vạ hay trục xuất biệt xứ thì những bọn trốn thoát vẫn lén lút hành động cướp bóc. Nhưng nhà vua có thể thi hành chính sách kinh tế như sau: trong nước, những ai nỗ lực về nông nghiệp và mục súc thì nhà vua hãy cấp hạt giống và thực vật cho họ; những ai nỗ lực về thương nghiệp, hãy cấp vốn cho họ đầu tư; những ai nỗ lực về quan chức, hãy cấp vật thực và lương bổng cho họ. Những người ấy sẽ chuyên tâm về nghề nghiệp riêng của mình do có công việc làm ăn họ không nhiễu hại quốc độ nhà vua. Ngân quỹ nhà vua sẽ được dồi dào, quốc độ sẽ được an cư lạc nghiệp, không có tai ương, ách nạn và dân chúng hoan hỷ, cho con nhảy lên ngực, sống chẳng khác gì với nhà cửa mở

rộng. Sau đó, nhà vua mới nói đến việc tế đàn."[45]

Đoạn kinh được dẫn cho thấy một cách rõ ràng rằng, đức Phật không phải không đề cao biện pháp kinh tế, coi đó là phương cách tốt để đưa xã hội đến tình trạng an ổn. Từ trên xã hội thái bình thịnh vượng ấy, đời sống tinh thần mới có thể phát triển một cách chắc chắn.

Đức Phật thường sống trên sự toàn thiện đạo đức cá nhân như là điều kiện để đạt đến đời sống an lạc chân thật. Nhưng kinh điển không giới hạn sự toàn thiện đạo đức như là vấn đề riêng biệt của từng cá nhân một. Đạo Phật còn có khía cạnh quan hệ xã hội của nó. Đời sống kinh tế ổn định, xã hội trong điều kiện thịnh vượng an lạc, nhưng nếu không có quan hệ thật chân thật giữa người với người, tình cảm đạo đức trong đời sống cộng đồng không được phát huy, thì đời sống xã hội ấy sẽ không tồn tại lâu dài trong điều kiện thịnh vượng. Đây không phải là nhận định ngẫu nhiên giáo pháp của Phật, mà thực sự nó là vấn đề rất được nhấn mạnh. Đoàn thể Tăng-già không thể tồn tại, nếu không được đặt nền tảng trên tinh thần cộng đồng hòa hiệp...; chính nhờ tinh thần đó, cạnh tranh sinh tồn bị sút giảm mức độ của nó và biến mất khi các cá nhân trong cộng đồng xã hội ấy thực sự được những bước tiến bộ tâm linh đáng kể. Diễn tiến của vấn đề là như vậy. Vấn đề thật hết sức rõ ràng, nếu chúng ta nhận định đúng mức tầm quan trọng của Bốn Nhiếp Sự mà đức Phật đã nói

[45] *Dīgha Nikāya*, tập I, tr. 134; bản Việt, *Trường Bộ kinh* II, tr. 134.

lên cho Thi-ca-la-việt, kết thúc bài pháp của một người đối với gia đình, đối với xã hội:

Thế giới xoay quanh nhiếp sự này,
Như bánh xe quay quanh trục xe,
Nếu không có những nhiếp sự này,
Không cha hay mẹ hưởng thọ sự hiếu kính
của con cái.
Cho nên, kẻ trí quan sát những nhiếp sự này,
Nhờ vậy mà trở thành vĩ đại, được tán thán.[46]

Nhiếp sự là sợi dây ràng buộc mọi người lại trong một quan hệ bằng tình cảm chân thật, là cơ sở cho tất cả mọi quan hệ đạo đức, gia đình và xã hội. Sợi dây ràng buộc ấy được kết dệt thành bởi bốn hành vi cụ thể: *bố thí*, chia sẻ những gì mình có;[47] *ái ngữ*, hòa thuận với mọi người bằng lời nói nhã nhặn; *lợi hành*, biết giúp ích; *đồng sự*, biết trách nhiệm chung. Thực hành Bốn Nhiếp Sự như vậy là tu tập và tự mình phát triển tình cảm đạo đức trong đời sống cộng đồng; đó là bước đi thứ nhất trong quá trình duy trì trật tự xã hội, làm nền tảng cho những bước tiến tâm linh.

Giữa những cạnh tranh náo nhiệt của nhân loại, một cộng đồng sinh hoạt trong tinh thần hòa hiệp như nước với sữa. Sự hiện diện của cộng đồng hòa hiệp ấy thật sự có ý nghĩa rất lớn cho hạnh phúc của chư thiên và nhân

[46] Dīgha Nikāya, tập III, tr. 192; bản Việt, kinh *Giáo Thọ Thi-ca-la-việt, Trường Bộ kinh* IV, tr. 192 A.

[47] Trong ý nghĩa này, bố thí cần phải biết là một bổn phận, chứ không phải là một cử chỉ từ thiện. Nó đòi hỏi người ta phải biết san sẻ đồng đều về của cải vật chất, mang đến cho người khác niềm vui mà mình có, và cả đến sự hiểu biết.

loại. Tính cách nghiêm trọng của vấn đề đến nỗi đã khiến cho toàn thân Tôn giả A-nan, tóc lông đều dựng đứng lên cả, khi nghe tin các đệ tử của Ni-kiền Thân Tử chia rẽ nhau, đấu tranh với nhau ngay sau khi tôn sư của họ vừa từ trần. Ngài đi thẳng ngay đến chỗ đức Phật, nói lên sự lo sợ của mình: "Bạch Thế Tôn, sau khi con nghe như vậy, sợ hãi, khiếp đảm, toàn thân tóc lông dựng đứng. Mong sao sau khi Thế Tôn qua đời, không có Tỷ-kheo trong Tăng chúng gây ra những đấu tranh như vậy; vì đấu tranh ấy chẳng làm ích lợi cho ai mà lại gây khổ cho nhiều người."[48] Và cũng trong hoàn cảnh ấy, sau khi nghe tin tức ấy, Tôn giả Xá-lợi-phất thuyết trình trước chúng Tỷ-kheo: "Ở đây tất cả mọi người cần phải cùng nhau tụng đọc, không cãi cọ, để phạm hạnh này được trường tồn, được duy trì lâu ngày, vì hạnh phúc cho chúng sanh, vì lòng thương tưởng cho đời, vì lợi ích, vì an lạc cho chư thiên và loài người."[49]

Một lần, khi vua A-xà-thế (Ajātasattu) nước Ma-kiệt-đà (Magadha) muốn cất quân chinh phục dân nước Bạt-kỳ (Vajjī), muốn làm cỏ dân nước ấy, ông sai vị đại thần Vũ-xá (Vassakara) thăm dò ý kiến của đức Phật như thế nào.[50] Đức Phật không trực tiếp nói lên ý kiến của mình. Tham vọng chinh phục của nhà vua không thể dễ dàng bị khuất phục bởi lý luận. Lúc bấy

---

[48] *Majjhima Nikāya*, tập II, trang 244; bản Việt, kinh *Làng Sama, Trung Bộ kinh,* tập II.

[49] *Dīgha Nikāya* tập III; bản Việt, *Trường Bộ kinh* IV, tr. 221.

[50] *Dīgha Nikāya* tập II; bản Việt, *Trường Bộ kinh* IV, tr. 221.

giờ, Tôn giả A-nan đang đứng sau lưng Phật. Đức Phật hỏi chuyện với A-nan về đời sống cộng đồng của dân Bạt-kỳ như thế nào. Có bảy điều kiện để hưng thịnh một cộng đồng, với những điều kiện ấy dân chúng Bạt-kỳ trở thành có sức mạnh, khó bị chinh phục: (1) dân chúng Bạt-kỳ thường hay tụ họp đông đảo; (2) họ tụ họp trong ý niệm đoàn kết, giải tán trong ý niệm đoàn kết và cùng làm việc chung trong ý niệm đoàn kết; (3) không ban hành những luật lệ không được ban hành, không hủy bỏ những luật lệ đã được ban hành, sống đúng với truyền thống của dân Bạt-kỳ như đã ban hành từ thuở xưa; (4) tôn sùng, kính trọng, đảnh lễ, cúng dường các bậc trưởng lão Bạt-kỳ và nghe theo lời dạy của những vị đó; (5) không bắt cóc hay cưỡng ép phụ nữ và thiếu nữ phải sống với mình; (6) tôn sùng kính trọng, đảnh lễ, cúng dường các tự miếu của Bạt-kỳ ở tỉnh thành và ngoài tỉnh thành, không bỏ phế những cúng lễ đã có từ trước, đã làm từ trước đúng với pháp; (7) bảo hộ che chở, ủng hộ đúng pháp các bậc đại đức toàn thiện khiến những vị chưa đến thì sẽ đến và những vị đã đến thì sống an lành.

Vị đại thần của nước Ma-kiệt-đà sau khi nghe biết thực trạng của dân nước Bạt-kỳ như vậy, nhận xét rằng, nếu dân nước Bạt-kỳ ấy chỉ cần hội đủ một điều kiện thôi thì cũng đã khó có thể bị chinh phục, huống nữa là cả bảy đều như vậy.

Thực sự, theo tinh thần của bản kinh, bảy pháp bất

thối vừa được gián tiếp nói cho vị đại thần của nước Ma-kiệt-đà ấy là những điều khoản cần thiết cho đoàn thể Tăng-già, được diễn ra thành đời sống hòa hiệp của một cộng đồng dân tộc.[51] Đoàn thể Tăng-già được Phật thiết lập như vậy có thể coi như kiểu mẫu một đơn vị xã hội nhỏ với đời sống cộng đồng hòa thuận giữa toàn thể xã hội mà đà tiến cạnh tranh sinh tồn không ngớt gia tăng. Chính ở điểm đó mà Tăng-già được chỉ định làm nơi nương tựa cho thế gian.

Củng cố cộng đồng hòa thuận chỉ mới là thiết lập nền tảng vững, nhưng như vậy chưa phải là hết. Cá nhân và tập thể có những quan hệ biện chứng. Giáo pháp của Phật luôn luôn đòi hỏi nỗ lực thực hành của cá nhân. An lạc chân thật là chứng ngộ nội tâm của mỗi người chứ không phải là kinh nghiệm tập thể. "Hãy tự làm hòn đảo an toàn cho chính mình," đó là lời Phật được thường xuyên nhấn mạnh và được nhấn mạnh một cách hợp lý.

Như vậy thật là rõ ràng, giáo pháp của Phật hướng dẫn những bước tiến tâm linh của con người bằng cách đặt nó vào quan hệ hai mặt giữa cá nhân và xã hội. Chúng ta nói quan hệ hai mặt bởi vì quan hệ ấy vừa là cơ sở xây dựng một cá nhân tốt đẹp, đồng thời nó cũng đặt cho chính cá nhân ấy một số vấn đề trách nhiệm hay

---

[51] Về những nguyên nhân tranh chấp xảy ra cho một đoàn thể (ở đây Tăng-già) và các nguyên tắc căn bản để giải quyết, căn cứ trên phán quyết đa số được đề cập trong *Majjhima Nikāya* tập II, tr. 245-251; bản Việt, *Trung Bộ kinh,* tập III, tr. 65-73, kinh *Xá Di Thôn*. Về chi tiết có thể tham khảo thêm luật tạng.

bổn phận, vì trách nhiệm hay bổn phận trên tinh thần Bốn nhiếp sự là sợi dây ràng buộc tình cảm chân thật giữa mọi người với nhau và nghiêm trọng nhất trong các vấn đề của nó, như Phật đã nói thế này: "Ở đây một Đạo sư... được các Bà-la-môn, gia chủ, cả thị dân và quốc dân bao vây xung quanh, vị ấy khởi lên nhiễm tâm, rơi vào dục vọng, khởi lên tham ái bất thiện pháp, tạp nhiễm dẫn đến tái sinh, đưa đến khổ quả, dẫn đến sanh, già, chết trong tương lai; các pháp ấy tấn công vị ấy."[52]

Lời cảnh giác ấy của Phật cần phải được hiểu một cách chính xác như thế nào? Đời sống tập quần, với tất cả mọi hình thái náo nhiệt của nó là môi trường nỗ lực trợ đắc cho sự nới rộng bản ngã của con người đầy dục vọng. Nó luôn luôn không thể không có ý niệm so sánh: tôi hơn, tôi sút kém hơn, tôi ngang hàng người khác. Đó là một biến thái của dục vọng chưa được diệt trừ thèm khát danh vọng, cũng nguy hiểm như là thèm khát hưởng thụ vật dục.[53]

Chẳng những thế, cả hai cùng hỗ trợ cho nhau. Ý nghĩa của vấn đề được Ngài Xá-lợi-phất trình bày rất rõ ràng trong bài pháp nói về những sự cấu uế.[54] Được hỏi thế nào là cấu uế, ngài trả lời: "Các ác bất thiện

---

[52] *Majjhima Nikāya*, tập III, tr. 116; bản Việt, kinh *Đại Không, Trung Bộ kinh,* tập III, tr. 268.

[53] Vị Tỳ-kheo tìm hiểu "Tôn giả Tỳ-kheo hữu danh này, khi có danh, một số nguy hiểm có khởi lên cho vị ấy không?" Xem *Majjhima Nikāya*, tập I, tr. 318 B.

[54] *Majjhima Nikāya* tập I, tr. 27; bản Việt, kinh *Vô Uế, Trung Bộ kinh*, tập I, tr. 27.

pháp, cảnh giới của dục là đồng nghĩa cái gọi là cấu uế." Và tiếp theo đó chi tiết của vấn đề được mô tả kỹ: "Một Tỷ-kheo phạm tội mà mong muốn không bị phát giác, nhưng cuối cùng bị phát giác, nên trở thành phẫn nộ và bất mãn. Phẫn nộ và bất mãn, cả hai thuộc về cấu uế. Hoặc một Tỷ-kheo trước chúng hội đông đảo, muốn đức Phật chú ý đến mình, nhưng không được chú ý. Hoặc khi đi với chúng Tỷ-kheo vào làng, muốn mình đi trước, nhưng lại không được đi trước hàng đầu..." Những trường hợp tương tự như vậy, đây là diễn tiến tâm lý của một người trong đời sống tập quần lúc nào cũng khát khao được kính trọng, và do không được kính trọng như ý muốn mà trở thành phẫn nộ và bất mãn.

Một trường hợp điển hình khác, được trình bày dưới hình thức một chuyện thần thoại, hàm ý vị trào phúng cho thấy sự ước muốn khoa đại bản ngã chi phối con người, không để bất cứ ai trốn thoát. Có một Tỷ-kheo muốn biết bốn nguyên tố cơ bản sau khi hủy diệt đi đâu, ông hỏi nhiều nơi và cuối cùng được giới thiệu đến Phạm Thiên. Nhưng Phạm Thiên không trả lời thẳng vào câu hỏi mà chỉ lặp lại lời tự khẳng định: Ta là Phạm Thiên, Đấng toàn năng, Thượng tôn, Thượng đế, Sáng tạo chủ, Hóa sanh chủ, Đại tôn, Chúa tể mọi định mạng, Đấng tự tại, Tổ phụ các chúng sanh đã sanh và sẽ sanh. Rồi cuối cùng Phạm Thiên dẫn vị Tỷ-kheo ấy ra chỗ vắng, tránh đám đông đang quy tụ để tán dương ông, Phạm Thiên nói: "Chư Thiên Brahmakāyika

cho rằng, không có cái gì mà Phạm Thiên không thấy, không hiểu, không chứng. Do vậy trước mặt chúng, ta không trả lời..., nghĩa là Ông không biết rõ bốn nguyên tố cơ bản cuối cùng sẽ đi về đâu, nhưng vì giữ thể diện với tư cách đấng sáng tạo thế gian của mình nên tránh không trả lời.[55]

Như vậy, ngã và ngã sở ấy xuất hiện dưới hình thái là lòng ham muốn tài sản dẫn đến những đấu tranh để sinh tồn. Mặt khác cũng quan niệm rằng: "Cái này là của tôi, cái này là tôi, cái này là tự ngã của tôi", tất nhiên đó là một quan điểm riêng trong tâm của mỗi cá nhân. Nhưng không phải rằng một cá nhân tác động gì trên đời sống tập quần. Ngược lại, đời sống tập quần là môi trường tốt để nuôi dưỡng quan niệm đó. Nếu không nhận định chính xác quan hệ hai mặt giữa cá nhân và xã hội này, chúng ta sẽ cho rằng những lời dạy của Phật chỉ nhắm riêng vào đời sống cá nhân mà thôi.

VI. KHÍCH LỆ SỐNG VIỄN LY ĐÚNG ĐẮN

Cái gì đạt đến sự hòa hiệp, cái đó hiện diện với trạng thái thầm lặng. Nhiễu nhương, náo loạn hay náo nhiệt đồng nghĩa với đau khổ, sợ hãi. Đó là ý nghĩa chung về sự an lạc cá nhân và sự an lạc của đời sống xã hội. Hạnh phúc hay an lạc chân thật được nói trên trong các kinh Phật, chính là trạng thái trong suốt của một tâm tư không vướng mắc, biểu hiện ra nơi các giác quan bén nhạy, tinh tế, nơi gương mặt ngời sáng. Cho nên cũng

[55] Dīgha Nikāya, tập I, tr. 221; bản Việt, *Trường Bộ kinh* II, tr. 211.

trong ý nghĩa đó, khi một người vừa nghe được cái gì là chân lý, thật sự có ý nghĩa, tâm hồn của người đó nhất định cảm nhận một thứ nhẹ nhàng thanh khiết: "Như hồ nước sâu, vừa yên lặng, trong sạch, những người có trí tuệ sau khi nghe pháp, tâm họ cũng thanh tịnh và yên lặng."[56] Ở đây, trầm lặng là trạng thái hạnh phúc của một người thấy được sự thật. Và trạng thái tuyệt đối an lạc của một Tỷ-kheo A-la-hán mô tả bằng một thí dụ: "Ví như tại dãy núi lớn có một hồ nước, thuần tịnh, trong sáng, không cấu nhiễm. Một người có mắt đứng trên bờ, sẽ thấy con sò, con hến, hòn đá, hòn sạn..., cũng vậy với tâm định tĩnh thuần tịnh, không cấu nhiễm..., vị Tỷ-kheo dẫn tâm, hướng tâm đến lậu tận trí..."[57] Có rất nhiều ví dụ mô tả như vậy trong kinh Phật.

Như vậy, nếu hỏi rằng cái gì an lạc chân thật theo lời Phật? Câu hỏi sẽ được trả lời một cách dứt khoát: sự định tĩnh, hay nói theo điều phổ thông ai cũng biết: thanh tịnh. Bởi vì có nhiều trình độ định tâm khác nhau. Một người chỉ biết thỏa mãn với đời sống ổn định hiện tại, sẽ không hề biết đến những cảm giác tuyệt diệu nơi một người đã trải qua nhiều diễn tiến thiền định. Trạng thái của người trước, xét mặt ngoài chúng ta thường gọi là tính cách của một người tích cực lạc quan vì luôn luôn sống và làm việc giữa mọi người, nhưng trên

[56] Dhammapada, 82.

[57] Đoạn văn kiểu mẫu mô tả chứng quả A La Hán. Trích dẫn điển hình *Dīgha Nikāya*, tập I, tr. 84; bản Việt, kinh *Sa Môn Quả, Trường Bộ kinh* I, tr. 84.

phương diện khác, thực sự đó là một tâm hồn thụ động, không làm chủ được những biến đổi sâu xa trong chính mình, mà tất cả phó mặc cho sự thay đổi bên ngoài. Nó là thụ động, bởi vì trạng thái an lạc mà nó đạt được chỉ dựa trên điều kiện và đặc tính của vật chất, chứ không thực sự là cái giá trị mà chính nó sáng tạo ra bằng khả năng và ý chí của chính mình. Bởi vì khi chúng ta muốn có một cảm giác dễ chịu, thực hiện bằng những cử chỉ mơn trớn...; cảm giác ấy hoàn toàn tùy thuộc đặc tính vật chất mà chúng xúc chạm. Nếu vật chất được xúc chạm ấy được chế biến tinh vi, cảm giác cũng sẽ tinh vi. Nhưng cố nhiên chưa bao giờ, hay không bao giờ, người ta có thể đi đến mức tận cùng trong đặc tính của một sự vật. Mặt khác, một loạt những biến động xảy ra trong chính bản thân nó. Những gì biến động, những cái ấy mang lại đau khổ, đó là luật khách quan. Vì vậy, vật chất chưa bao giờ hoàn toàn làm thỏa mãn lòng khát dục của con người. Đó là hậu quả hai mặt của một người thụ động: càng hưởng thụ, càng cảm thấy không thỏa mãn, càng muốn được thỏa mãn, lại càng thấy quá nhiều không thỏa mãn: sung sướng là nguyên nhân đưa đến đau khổ; rồi do đau khổ thúc đẩy nên phải dong ruổi đi tìm cái gì gọi là lạc. Một tâm hồn thụ động là một tâm hồn không hề định tĩnh.

Tất nhiên, đây là chân lý không ai có thể chối cãi: người nào ăn người ấy no. Cũng vậy, hạnh phúc hay an lạc là sự chứng ngộ nội tâm của mỗi người, mà tình

trạng an ổn của xã hội chỉ là điều kiện, và cố nhiên là điều kiện tất yếu phải có. Trình độ an lạc là một trong các tiêu chuẩn để quy định trình độ tiến hóa của con người. Và một người mà tâm trí được định tĩnh, thì không bao giờ gây phiền cho kẻ khác. Như Xá-lợi-phất khi được đức Phật hỏi có phải Xá-lợi-phất vừa có cử chỉ khinh mạn đối với Tỷ-kheo, theo lời thưa của vị ấy. Xá-lợi-phất đáp: "Với những ai mà chưa có tâm định tĩnh trên thân hành, người ấy có thể có cử chỉ khinh mạn với người khác. Nhưng đối với con, luôn luôn định tâm trên thân hành, làm sao có cử chỉ khinh mạn!"[58] Đó là ý nghĩa định tâm và an lạc, cho chính người có định tâm và quan hệ của người ấy với thế giới xung quanh.

Để chứng tỏ cụ thể ý nghĩa của định tâm tức là an lạc đó, người ta thường chọn núi rừng làm chỗ lý tưởng. Và sự kiện đã tạo thành cá tính truyền thống của các dân tộc Đông phương. Đức Phật nói rõ đời sống rừng núi mà Ngài đã chọn lựa rằng, không phải vì diệt trừ những tham dục, sân hận, hay ngu si mà phải trốn đời ở những chỗ vắng vẻ như vậy. Ngài nói: "Do quan sát hai mục đích mà Ta sống tại các trụ xứ xa vắng, trong rừng núi hoang vu: tự thấy sự hiện tại lạc trú và lòng thương tưởng chúng sanh trong tương lai."[59] Hiện tại lạc trú có nghĩa là sự an lạc tìm thấy ngay trong đời này.

Cho nên chúng ta phải biết rằng điểm chính yếu ở

---

[58] *Anguttara Nikāya*, tập IV, tr. 374.

[59] *Majjhima Nikāya*, tập I, tr. 23; bản Việt, *Trung Bộ kinh*, tập I, tr. 23.

đây, trong những lời Phật là quan hệ tất yếu giữa định tâm và an lạc, mà đời sống núi rừng trầm lặng chỉ là hình thái biểu hiện của quan hệ đó. Bởi vì, trong bối cảnh thiên nhiên của Ấn Độ thời bấy giờ, rừng núi là biểu hiện trung thực nhất cho cái gì thực sự gọi là trầm lặng, an ổn. Một từ ngữ Pāli như araññā chỉ có ý nghĩa ấy. Araññā, có nghĩa là "khu rừng" nó tương đương Không nhàn xứ ở chữ Hán, theo phiên âm A-lan-nhã hay A-luyện-nhã theo các định nghĩa: không nhàn xứ (nơi vắng vẻ an nhàn), nhàn tịnh xứ (nơi an nhàn yên tĩnh), hay vô sự xứ (nơi không có nguy hiểm). So sánh hai đoạn văn Pāli và Hán dịch dưới đây chúng ta sẽ thấy rõ ý nghĩa quan trọng của khái niệm về núi rừng hàm ngụ trong chữ araññā. Pāli: *Yaṃnūna mayaṃ sabbaso nivāpabhojanā paṭivirameyyāma, bhayabhogā paṭviratā araññāyatanāni ajjhogāhetvā vihareyyāmāti*[60] (Chúng ta, bầy nai, hãy hoàn toàn tránh xa các đồ ăn bẫy mồi này, tránh xa đồ ăn đáng sợ này, đi sâu vào rừng mà sống). Đoạn văn tương đương trong bản chữ Hán: *Ngã kim ninh khả bất thực lạp sư thực, ly ư khủng bố vô sự thực thảo ẩm thuỷ đa?*"[61] (Nay ta có nên không ăn thức ăn của thợ săn này, tránh xa chỗ đáng sợ này, nương nơi an toàn có cỏ ăn, uống nước chăng?). Như vậy, dù được định nghĩa rõ như Hán hay Pāli, trong văn mạch vẫn ngụ ý là nơi an toàn đối với đàn nai, muốn tránh xa

---

[60] *Majjhima Nikāya*, tập I, tr. 152; bản Việt, *Trung Bộ kinh*, tập I, tr. 151 B.
[61] *Lạp Sư kinh, Trung A-hàm*, Đại Tạng kinh (178), tr. 718 C.

bẫy mồi nguy hiểm của thợ săn. Ở đây mồi được ví dụ cho năm đối tượng kích thích dục: sắc khả ái, khả ý, khả hỷ... cho đến xúc. Một người sống vẫn còn thích với những đối tượng kích thích dục vọng, ca ngợi chúng, đam mê chúng, người ấy dầu cho đến chết ở trú xứ xa vắng, các khóm rừng và các khu rừng ít tiếng động, ít ồn ào, khỏi hơi thở quần chúng, vắng người thích hợp với nhàn tịnh; dầu vậy người ấy vẫn được gọi là người sống với người thứ hai. Trái lại, một người không còn đam mê dục, không ưa thích các dục, thì dù có ở giữa làng xã tràn đầy những Tỷ-kheo, cư sĩ, vua chúa, đại thần... vị ấy vẫn được gọi là vị sống một mình (*ekavihārī*)."[62] Đoạn kinh được dẫn cho thấy rõ ý nghĩa và mục đích của đời sống rừng núi. Nó có thể được hiểu theo nghĩa đen cụ thể hay theo nghĩa bóng. Bởi vì một người sống rừng núi tức là muốn sống cô độc, tránh xa tất cả mọi sự náo nhiệt của đám đông, người sống một mình; nhưng sống một mình không phải một cách máy móc đúng theo nghĩa đó. Đời sống độc cư trong rừng núi cũng được nói là viễn ly (*paviveka*), đôi khi ngụ ý cho sự tịch tịnh tối thượng, như Pháp Cú nói: "Ai đã từng nếm hương vị viễn ly và hương vị tịch tịnh, người ấy xa lìa mọi sợ hãi, tội ác, uống hương vị của chánh pháp viễn ly."[63] Viễn ly lạc (*pavivekasukha*) với ngụ ý xa lìa các dục vọng là một khâu mắc trong chuỗi tiến đến

[62] *Samyutta Nikāya*, tập IV, tr. 36.
[63] *Dhammapada*, 205.

chánh giác lạc (*sambodhasukha*). Đằng khác, viễn ly lạc là trạng thái hỷ lạc đạt được ở cấp thiền định thứ nhất.

Như vậy, phần lớn những từ ngữ liên hệ đến đời sống rừng núi hay đời sống viễn ly đều có hai ý nghĩa: về mặt cụ thể, chúng chỉ cho sự xa lìa những nơi ồn ào náo nhiệt của mọi đám đông, nhưng thường xuyên hơn, chúng chỉ cho trạng thái không bị hay ít bị chi phối bởi các vật dục. Càng ít bị chi phối bởi các thứ dục vọng nặng nề do vật chất đem lại, người ta càng cảm giác được những hỷ lạc tinh khiết, tế nhị hơn do sự định tâm mang lại.

Tuy nhiên, về mặt cụ thể của ý nghĩa độc cư, điều quan trọng cần lưu ý là với những người chưa đạt được mức định tâm cần thiết thì đời sống núi rừng quả thực là một cực hình khó chịu đựng. Đức Phật nói: "Thật khó kham nhẫn, những trú xứ xa vắng trong rừng núi hoang vu; thật khó kham nhẫn đời sống viễn ly; thật khó thưởng thức đời sống độc cư. Ta nghĩ rằng rừng núi làm rối loạn tâm trí vị Tỷ-kheo chưa chứng thiền định."[64] Rồi tiếp theo đó, Ngài thuật lại những khó khăn lớn lao, những sợ hãi khiếp đảm mà Ngài đã từng trải qua trong một thời gian dài trước khi giác ngộ. Thậm chí, có lúc trong thời gian đó, Ngài đã thốt lên một mình: "Làm sao Ta ở đây chỉ để mong đợi sự sợ hãi và khiếp đảm chứ không gì khác?" Thế nhưng, chính từ nơi núi rừng sâu ấy mà cuối cùng Ngài đạt đến giác ngộ.

Vả lại, chúng ta biết rằng rừng núi là nơi xuất phát đại

---

[64] *Majjhima Nikāya*, tập I, tr. 16; bản Việt, *Trung Bộ kinh*, tập I, tr. 17.

bộ phận tư tưởng triết học, tôn giáo và cả đến văn học của Ấn Độ thời cổ. Rừng núi là nơi để chiêm nghiệm về thiên nhiên, về đời sống, về thân phận khổ đau của con người và những liên hệ về con người với thiên nhiên... Trong bối cảnh thiên nhiên và lịch sử đặc biệt đó của xứ Ấn Độ, đức Phật ca ngợi đời sống núi rừng là điều cố nhiên. Nhưng không phải là tất cả mọi hệ phái tư tưởng đương thời đều đặc biệt coi trọng rừng núi ấy. Gần như duy nhất, đức Phật là người thường xuyên ca ngợi những liên hệ đến sự trầm lặng. Khi vua Ba-tư-nặc trình bày với Phật những gì mà ông tin tưởng nơi Phật, pháp và chúng Tỷ-kheo, thì trong số những điểm mà vua nêu ra có những điểm liên hệ đến đời sống độc cư hay núi rừng.[65] Nhà vua nói: trong khi vua chúa, các giai cấp, cha mẹ, anh em trong gia đình, thân tộc tất cả đều thường xuyên đấu tranh giành giật nhau, thì ở đây chúng Tỷ-kheo hòa thuận, nhìn nhau với cặp mắt ái kính, hòa hiệp như nước với sữa. Đấy là sự tin tưởng vào một tập thể hòa thuận, trầm lặng, là nét đặc sắc của chúng Tỷ-kheo đệ tử Phật. Nhân đây, chúng ta cũng nên nhớ rằng, khi xưa vua A-xà-thế lần đầu tiên đến kiếm Phật hỏi đạo, vào một đêm trăng, cảnh tượng im lặng bao la của tinh xá Trúc Viên đã làm cho nhà vua phải hoảng sợ bởi không gian thinh lặng này.[66]

---

[65] Tham chiếu *Majjhima Nikāya*, tập II, tr. 118; bản Việt, kinh *Pháp Trang Nghiêm, Trung Bộ kinh*, tập I, tr. 118 trở đi.

[66] *Dīgha Nikāya*, tập I, tr. 49-50; bản Việt, kinh *Sa Môn Quả, Trường Bộ kinh* II, tr. 49.

Về điểm khác, vua Ba-tư-nặc so sánh uy quyền của mình với đức Phật: Dù có thể đánh đập bất cứ ai, nhưng khi ngồi xử kiện, muốn không ai được phép ngắt lời của mình nhưng vẫn bị ngắt lời; trong khi đó, đức Phật khi nói pháp, toàn thể hội chúng đông đảo hàng trăm người mà vẫn hoàn toàn im lặng, không có một tiếng nhảy mũi. Nhà vua cũng so sánh tâm tư hoan lạc, yêu đời của Tỷ-kheo như tâm tư thú rừng.

Nói tóm lại, rừng núi viễn ly, độc cư... là những biểu hiện của sự an lạc cho cả hai ý nghĩa. Chính trong hai ý nghĩa đó, chúng ta nói rằng đức Phật khuyến khích ưa chuộng thanh tịnh vô vi.

VII. NIẾT-BÀN, MỤC ĐÍCH TỐI THƯỢNG

Như vậy, trên hành trình diệu vợi để tìm một ý nghĩa chân thật cho đời sống của mình, chúng ta đã được đức Phật chỉ điểm cho ba đoạn đường an ổn: một đời sống yên vui giữa cảnh tượng đất nước thanh bình, một đời sống nhàn tịnh độc cư xa hẳn ngoài những nguy hiểm rình rập và một tâm hồn thanh khiết trong sáng. Nhưng đó chỉ là ba giai đoạn chuẩn bị cho một bước tiến cuối cùng, để đi đến biên giới cuối cùng của sự chết và sự sống. Trong nhiều đoạn kinh, đức Phật tự thuật những bước đường gian nan khó nhọc và nguy hiểm, từ những hưởng thụ xa hoa, nhiều tài sản và uy quyền của đời sống vương giả, cho đến những tháng ngày độc hành và khổ hạnh lầm lũi một mình giữa những rừng già đầy huyễn tượng ma quái và cuối cùng tìm thấy con đường

an ổn nhất, con đường tối thượng trên tất cả mọi con đường.

Ở đây, chúng ta thường quen với nhận định rằng đạo Phật khởi đầu từ một cái nhìn bi đát về đời sống: tuổi già, tật bệnh và cả sự chết là ba vị thiên sứ luôn luôn đến đòi mạng người đời. Thật sự trên một phương diện với tâm hồn nhạy cảm, tế nhị, đức Phật khi còn trong lứa tuổi thanh xuân giữa cuộc đời xa hoa vương giả đã không ngừng xúc động trước thông điệp bức bách của ba vị thiên sứ cho bất cứ ai. Nhưng đây không phải là nguyên nhân chính yếu đủ để thúc đẩy Ngài quyết chí ra đi. Một trong những kinh nghiệm quan trọng nhất của đời Ngài, đó là vào một ngày trong lúc theo phụ thân đi xem lễ hạ điền, bấy giờ dưới bóng mát của cây Jambu, Ngài ngồi im lặng trong trạng thái trầm mặc và dưới sự định tĩnh của tâm, Ngài cảm nghiệm một thứ hân lạc chưa hề biết đến trong mọi thứ hưởng thụ vương giả: đó là trạng thái hỷ lạc phát sinh do thiền định, với một tâm hồn lắng trong tất cả mọi tạp niệm, vắng mặt hẳn dấu vết mọi ham muốn vật dục.[67] Chính từ kinh nghiệm nội tâm đó mà Ngài nhận thức rằng có những tịnh lạc cao thượng chỉ xuất hiện cho tâm hồn đã vắng lặng trong tất cả vật dục. Nó là một kinh nghiệm rất cụ thể chứ không phải thuần do ý tưởng; một kinh nghiệm tịnh lạc làm rung động toàn thân với sự rung

[67] Kinh nghiệm quan trọng được kể lại trong nhiều kinh. Trích dẫn điển hình, *Majjhima Nikāya* tập I, tr. 246; bản Việt, *Trung Bộ kinh*, tập I, tr. 246 A.

động bén nhạy tinh tế như một người được tắm trong một hồ nước mát lạnh, với lòng nước lắng đọng trong veo, không vướng một chút bụi bặm, không hề bị gợn một chút sóng bởi gió.

Sau khi lánh mình trong rừng núi theo quan niệm truyền thống từ trước rằng thân xác là ngục tù tội lỗi, Ngài đã trải qua một thời gian dài tu tập ép xác cho đến lúc phải ngã quỵ, úp mặt xuống đất vì "Ta ăn quá ít... trong khi xoa bóp chân tay, các lông tóc hư mục rụng khỏi thân... vì ăn quá ít... màu da thịt trong sáng trước kia biến mất... vì ăn quá ít" và Ngài tự nghĩ: "Với sự khổ hạnh khốc liệt như vậy, nhưng Ta vẫn không chứng được pháp thượng nhân, tri kiến thù thắng xứng đáng bậc Thánh. Hay là còn có con đường nào khác đưa đến giác ngộ?" Rồi Ngài nhớ lại kinh nghiệm hân lạc đầu tiên trước kia được đạt đến do sự định tĩnh của tâm. Ngài lại nhận xét: "Nay thật không dễ gì chứng đạt cảm giác hỷ lạc ấy với thân thể ốm yếu kinh khủng như thế này..."[68]

Kinh nghiệm mà đức Phật kể lại đó có ý nghĩa như thế nào đối với chúng ta ở đây? Câu trả lời đầy đủ và có ý nghĩa nhất: "Tri túc là tài sản tối thượng, thành tín là thân thích tối thượng, Niết-bàn là an lạc tối thượng."[69]

Mục đích cuối cùng của đời người được xác định một cách rõ ràng và quả quyết "Niết-bàn là an lạc tối

---

[68] Sđd.

[69] Dhammapada, 204.

thượng," là sự dập tắt những ngọn lửa đang thiêu đốt trong tâm hồn. Một người đạt đến mục đích đó, được gọi là vị đã lấp các thông hào (*saṃkiṇṇaparikhā*), đã nhổ cột trụ (*abbūḷhesika*), đã mở khóa (*niraggḷa*), là bậc Thánh đã hạ cờ, đã đặt gánh nặng xuống, không có gì triền phược (*ariyo pannadhajo pannabhāro visaṃyutto*).[70] Hai từ ngữ gợi hình khác: *sīta* (người mát mẻ), *nahātaka* (người đã tắm sạch).

Đức Phật cũng nói về trường hợp một người theo dõi xem mục đích cho giáo pháp của Ngài là gì. Ngài nói bằng thí dụ về một người thợ săn theo dấu chân voi dài và rộng, nghĩ rằng con voi có dấu chân này có thể rất lớn. Nhưng loại voi vāmanikā, loại voi cái lùn cũng có dấu chân lớn cỡ đó. Thợ săn đi theo dấu chân voi rồi lại thấy một dấu chân khác lớn, dài và rộng, những vật cao đều bị cọ xát. Đó có thể là dấu chân của loại voi uccā kāḷārikā, loại voi cái có ngà. Ông lại tiếp tục theo dấu chân rồi lại thấy một dấu chân lớn, dài, rộng, những vật cao đều bị cọ xát, và bị ngà voi cắt chém. Do đó, có thể là dấu chân của loài voi uccā kaṇerukā, một loại voi cái lớn có ngà. Đến đây người thợ săn sành nghề vẫn chưa kết luận rằng đây là dấu chân của loại voi lớn nhất. Ông tiếp tục đi nữa, cuối cùng thấy dấu chân lớn, dài, rộng, những vật cao đều bị cọ xát, và bị ngà voi cắt chém và ngã cành. Một con voi đực đang nằm tại một gốc cây. Người thợ săn biết rằng: đây thực sự là một con

[70] *Majjhima Nikāya*, tập I, tr. 139.

voi lớn (mahānāga). Cũng vậy, một người đã diệt trừ năm triền cái lần lượt đạt các thiền định, từ sơ thiền cho đến thiền định cao nhất, nhưng biết rõ rằng đấy chưa phải là mục đích cuối cùng, chỉ khi nào vị ấy "Tâm đã giải thoát khỏi dục lậu, hữu lậu, vô minh lậu, tự thân chứng ngộ biết rằng mình đã giải thoát, và biết rằng: sự sanh đã dứt, phạm hạnh đã thành, điều cần làm đã làm, sau đời hiện tại không có đời sống nào khác nữa."[71]

Trong một thí dụ khác, về một người thợ rừng đi tìm lõi cây. Với sự hiểu biết thông suốt, khi đứng trước một gốc cây, người thợ rừng có thể xác định rõ cây này có hay chưa có dác, có hay chưa có lõi và do đó không bị phí công như những người không hiểu biết, chỉ đến những cây chưa có dác, chưa có lõi, trong khi cây có lõi bị bỏ qua không nhìn thấy. Ở đây đối với một người sống theo lời Phật, lõi cây ấy là gì? Đó là phạm hạnh này không phải lợi ích, lợi dưỡng, tôn kính, danh vọng, không phải vì lợi ích thành tựu giới đức, không phải vì lợi ích thành tựu thiền định, không phải vì lợi ích thành tựu tri kiến... nhưng phải là tâm giải thoát bất động (*akuppā cetovimutti*).[72]

Nói tóm lại, hạnh phúc hay đau khổ chỉ là ước lệ tương đối của người. Bởi vì chúng là kinh nghiệm hiển nhiên nhất, và động lực khẩn trương nhất cho nên có

---

[71] *Majjhima Nikāya*, tập I, tr. 175-184; bản Việt, *Tượng Tích Dụ kinh, Trung Bộ kinh*, tập I, tr. 175-183.

[72] *Majjhima Nikāya*, tập I, tr. 196; bản Việt, *Tài Dụ kinh, Trung Bộ kinh*, tập I, tr. 196.

thể được lấy đó làm khởi điểm. Con người phải giải quyết triệt để, tận cùng ý nghĩa sống chết của nó. Cho đến giới hạn tận cùng đó con người mới có thể tuyên bố là đã thành tựu mục đích, đã hoàn toàn làm chủ định mạng của chính mình./.

5

Ta không buồn,
có ai buồn bướn núi ?
Người không đi,
đường núi có buồn đi ?
Tia nắng mỏng
soi mòn khung cửa ;
Để vui phiên
nhuộm trắng hàng mi

Ta lên đèo,
nắng vỡ đèo reo rắc.
Gió ở đâu
mà sóng núi thì thầm ?
Kìa đồng cỏ
nghiêng mình chờ hạt cát
Rắng chiều tà,
ai thấy núi không đầm ?

Ta không buồn, có ai buồn hơn nữa?
Người không đi, sông núi có buồn đi?
Tia nắng mỏng, soi mòn khung cửa;
Để ưu phiền nhuộm trắng hàng mi

Ta lên bờ, nắng vỗ bờ róc rách.
Gió ở đâu, mà sông núi thì thầm?
Kìa bóng cỏ, nghiêng mình che hạt cát
Ráng chiều xa, ai thấy mộ sương dầm?

NGHIỆP PHỔ THÔNG NGHIỆP KHOA HỌC

1. Nghiệp Đông nghiệp Tây

Từ *karma* có nguồn gốc từ Ấn-độ, là tín lý căn bản trong Ấn-độ giáo, Phật giáo cũng như Kỳ-na giáo, và cả đến đạo Sikh; được truyền vào Trung Hoa rất sớm, dịch là *nghiệp*, và chẳng mấy chốc đã ghi đậm dấu ấn trong tâm thức quảng đại quần chúng khi cần hỏi đến nguồn gốc những nỗi khổ trong đời sống mà họ phải gánh chịu. Từ ý nghĩa Kinh điển, khuyến cáo sự thận trọng trong mọi hành động để không gây hậu quả xấu cho mình và cho nhiều người, và cũng khuyến khích nỗ lực cải tạo cái gọi là số phận bằng chính ý chí tự do hành động; ý tưởng nghiệp khi đi sâu vào tầng lớp dưới thấp của xã hội đã trở thành một thứ định mệnh khó tránh, mặc dù đấy là định mệnh do chính ta chứ không do quyền lực trên cao bố trí. Nó là nguồn an ủi để những hạng khốn khổ an tâm chấp nhận số phận, đến mức nhiều khi bị lên án là nhu nhược vì quá tin tưởng nghiệp; nhưng nó cũng hứa hẹn đời sau tốt đẹp hơn theo luật đền bù nhân quả. Bi quan và lạc quan đan vào nhau tạo thành một nhân sinh quan nghiệp báo trong

các xã hội phương Đông dưới ảnh hưởng Phật giáo.

Từ *karma* nay đã trở thành một danh từ thời thượng trong thế giới phương Tây, và cũng đã có không ít những khảo cứu nghiêm túc về vấn đề này. Thế nhưng, bất cứ ý niệm nào, từ tôn giáo đến triết học, khi đi vào phổ thông quần chúng, đều có những mặt bất ngờ của nó.[1]

Nghiệp thực sự lan dần vào quần chúng phương Tây chỉ khi đức tin Thiên Chúa thoái trào; ý tưởng vô thần tác động mạnh đến tầng lớp thanh niên.[2] Những người này tìm đến tôn giáo Đông phương như để thay đổi thực đơn thế kỷ, nhưng truyền thống Thiên Chúa in sâu hằng chục thế kỷ không dễ bị quên lãng một sớm một chiều. Cho nên, trước vấn đề nghiệp, để bảo vệ đức tin không bị dao động trước những yếu tố mới từ phương Đông, các tín đồ trung thành cố vận dụng khả năng lý luận để bác bỏ nghiệp.[3] Nhưng các biện luận

---

[1] Karma Yeshe Rabgye, gốc Anh, tu theo truyền thống Kagyu Tây Tạng, khoảng năm 2012 kể chuyện, một cậu bé 12 tuổi, do mẹ bịnh tâm thần và bị bố tống ra khỏi nhà phải lang thang đi ăn xin. Rabgye gặp một vị Sư, tỏ ý muốn tìm cách giúp đỡ cậu bé. Vị Sư này trả lời: "Đó là do ác nghiệp của nó, nó phải trả." Rồi chẳng bận tâm gì đến cậu bé khốn khổ. Sự hiểu lầm tai hại ấy có ngay cả trong những người theo đạo Phật!

[2] Lớp thanh niên Việt Nam trong thập niên 60 và đầu thập niên 70, yêu hay không yêu nhạc Pop của nhóm "Tứ quái Beatles", đều biết đến bản nhạc "Instant Karma", gây tiếng vang một thời của Lennon, người dẫn đầu nhóm. Bản nhạc thật sự nói về nghiệp, "Một thoáng nghiệp!", với câu hỏi ray rứt "*Why in the world are we here?*" Sao ta có mặt trong cõi đời này?

[3] Cf. Roger Trudeau LeBlanc: *My Dogma ran over Your Karma* (Tín lý của tôi cán bẹp Nghiệp của các bạn", Canada, 2007. Nhan đề sách nhại lại câu giễu: "My Karma ran over your Dogma", trong đó lược bỏ các âm MA, câu giễu trở thành "My Car ran over your Dog" (Xe của tôi cán chết Chó của bạn). Câu giễu nhằm chế nhạo chủ nghĩa giáo điều (dogmatism). Không rõ ai là người đầu tiên phát ngôn, nhưng thấy lưu hành khá phổ biến trên các trang Web.

này không được lưu ý mấy, vì kiến thức người phê bình quá kém cỏi, lại còn bị chủ quan thành kiến. Số khác, ít cực đoan thành kiến hơn, tìm thấy những điểm tương đồng với tin tưởng cố cựu. Vì ý niệm về nghiệp cũng được nói đến trong Thánh kinh Thiên Chúa: "Chớ nhạo báng Chúa. Ngươi gieo giống gì thì thu hoạch giống đó"[4], "Mắt đền mắt, răng đền răng."[5] Những người tin tưởng nghiệp tự thấy có bổn phận đính chính: Nghiệp không hàm chứa khái niệm trả thù, cũng không phải là sự trừng phạt.[6] Một số nữa không hiểu nghiệp như là cán cân công lý mà hiểu theo nghĩa kinh tế là kết toán ngân sách.[7] Cân bằng phương trình nghiệp cũng đã trở thành cách nói thời thượng.[8]

Đạo Phật được biết đến trong thế giới phương Tây khá sớm, nhưng chỉ giới hạn trong giới học thuật. Triết gia Đức Schopenhauer (1788-1860) được xem là người Tây phương đầu tiên chịu ảnh hưởng của đạo Phật. Trong tác phẩm gây ảnh hưởng lớn trong tư tưởng triết học phương Tây: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Thế giới như là ý chí và biểu tượng, mặc dù ông từng

---

[4] Galatians 6:7. Cf. Aldous Huxley: *God is not mocked*. "Karma, Rhythmic Return to Harmony", edited by Virginia Hanson, Rosemarie. First Edition: Delhi 2001. First published in 1975 by Theosophical Publishing House.

[5] Cựu ước, Exodus 21: 24. Châm ngôn này được lặp lại trong Tân ước, Bài giảng trên Núi của Chúa Jesus (Mt. 5:38-39): "Các ngươi đã nghe nói rằng 'Mắt đền mắt, răng đền răng'. Nhưng Ta nói với các ngươi, chớ cự kẻ ác. Nếu có ai đánh vào má trái của ngươi, hãy đưa luôn má kia cho nó."

[6] Cf. Arnie Kozak, *The Everything Buddhism Book* (Jan 14, 2011).

[7] Karma: a balance sheet. Cf. Gelek Rimpoche, *Karma*, 1992.

[8] Balancing the karmic equation. Cf. Philip H. Richman, *Karma and the Rise of Buddhism in the West* (2010), tr. 84.

tuyên bố: "Chân lý đã được nhận thức bởi các hiền triết Ấn-độ" nhưng thuyết lý về nghiệp không phải là trọng điểm. Sau Schopenhauer phải kể là Friedrich Nietzsche (1844-1900), triết gia Đức được đặt vào đầu cực đối nghịch với Marx tạo thành trục tư tưởng đã làm đảo lộn lịch sử triết học phương Tây hiện đại; ông tán dương Phật về quan điểm triết học, nhưng chỉ trích Phật về phương diện đạo đức học; khen hay chê đều được thẩm định là thiếu cơ sở. Thiếu sót nghiêm trọng là những triết gia phương Tây này hầu như không biết gì đến thuyết lý về nghiệp, nền tảng của đạo đức học Phật giáo.

Trong giới quần chúng phổ thông, ý tưởng về *karma* và tái sinh trong xã hội phương Tây dưới ảnh hưởng Cơ Đốc giáo không những khó chấp nhận mà còn bị cấm đoán bởi Giáo hội. Năm 553 tại Hội nghị Constantinople, các Giám mục biểu quyết lên án tin tưởng về tái sinh.[9] Mặc dù Hội nghị này bị Giáo hoàng bấy giờ là Vigilius (ngự Thánh tòa 537-555) tẩy chay vì lý do chính trị, nhưng sau đó chấp nhận kết quả, hiệu lực của lệnh cấm được phục tùng trên dưới 1.500 năm.

[9] Hội nghị Constantinople lần thứ 2, triệu tập bởi Hoàng đế Justinianus (482–565), với tuyệt đại đa số các Giám mục thuộc Giáo hội phương Đông; trong 14 phán quyết anathema (nguyền rủa), tin tưởng tái sinh của Origen Adamantius (184/185 – 253/254) bị liệt vào loại tà đạo. Về sự kiện này, Peter Andreas (*Jenseits von Einstein*) nhận định: "Lệnh cấm tin tưởng thuyết tái sinh dựa trên sự giải thích lịch sử sai lầm và không có thẩm quyền của Giáo hội. Nó là 'một sự kiện đã rồi' được dàn dựng bởi Hoàng đế La Mã Justinius, mà không một ai trong Giáo hội Thiên Chúa dám thách thức trong suốt khoảng 1.500 năm. Điều tồi tệ là vấn đề hoàn toàn bị quên lãng." Dẫn bởi Share International (Web).

Tái sinh và nghiệp là hai ý tưởng song song, do đó cấm tin tưởng tái sinh thì đồng thời tin tưởng về nghiệp tự nhiên cũng chịu ảnh hưởng theo.

Có lẽ người đưa Phật giáo đến với giới phổ thông phương Tây đầu tiên phải kể là Patrick Lafcadio Hearn (1850-1904), gốc Hy Lạp nhưng lại mang tên Nhật là Koizumi Yakumo (Tiểu Tuyền Bát Vân), vì vợ ông là người Nhật có tên Koizumi Setsu (Tiểu Tuyền Tiết Tử). Ông dịch khá nhiều truyền kỳ, truyện cổ, tiểu thuyết dân gian từ tiếng Nhật sang tiếng Anh; những chuyện này mang dấu ấn nghiệp báo khá đậm. Trong *Gleanings in Buddha-Fields*, ông nói về những ẩn dụ Phật giáo trong dân ca Nhật. Tình yêu, nhân duyên, duyên nghiệp, là những ý tưởng liên hệ khó tách rời trong các truyện kể dân gian ở phương Đông.[10]

Thế nhưng, những nỗ lực phổ biến tư tưởng Phật giáo rộng rãi trong giới học thuật và cả trong quần chúng phải kể là việc làm của Đại tá Henry Steel Olcott (1832-1907), sĩ quan quân đội Mỹ; Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891), người Nga; những người sáng lập Hội Thông thiên học (Theosophical Society: Ái Thần Hội). Hội này nêu lý tưởng tổng hợp các nền minh triết Đông và Tây trên cơ sở chủ nghĩa bí truyền (esotericism). Chính do nỗ lực của bà Blavatsky

[10] Ý tưởng "nghiệp" trong văn học Nhật Bản có thể được nhận định qua tác phẩm của William R. LaFleur, với nhan đề: *The Karma of Words* (Nghiệp của ngôn từ), nghiên cứu về những ý tưởng Phật giáo trong văn học Nhật từ thời đại Bình An (Heian: 794-1185), cho đến thế kỷ 17. University of California Press 1983.

mà học thuyết nghiệp được chú ý đến nhiều hơn ở phương Tây.[11]

The Secret Doctrine của bà được xem là "tác phẩm đồ sộ" (*magnum opus*) với tham vọng dựng lại toàn bộ lịch sử tiến hóa văn minh của nhân loại, một tổng hợp khoa học, tôn giáo và triết học. Tác phẩm gây nhiều chú ý trong giới học thuật đương thời, thuận có nghịch có.[12] Nhưng vì ý tưởng hữu thần và chủ nghĩa bí truyền là căn bản tư tưởng trong đó đã không được những người nghiên cứu tư tưởng tôn giáo Ấn-độ đánh giá cao; tất nhiên không phải là tất cả. Tuy vậy, thiện chí của bà được nhiều người thừa nhận. Trong thời kỳ mà các nhà truyền giáo phương Tây theo gót thực dân tỏ thái độ trịch thượng văn minh, khinh miệt các hệ tư tưởng phương Đông, trong đó thuyết nghiệp báo vì chối bỏ quyền phán xét của Thượng đế, nên bị liệt vào loại mê tín; trong khi ấy, nỗ lực của bà đề cao giáo nghĩa này, chung cho cả Ấn-độ giáo và Phật giáo mà có lẽ trước đó chưa có ai làm. Vì vậy bà được khá nhiều nhân vật có uy tín trong giới học thuật cũng như thực hành Phật giáo tán thưởng, trong đó đáng kể là D. T. Suzuki, người đã giới thiệu tư tưởng Thiền đặc sắc vào phương Tây.

---

[11] Nhóm Thông thiên học Blavatsky Vương quốc Anh (Blavatsky Theosophy Group UK) quả quyết: "Điều khó tin, nhưng sự thật, cách đây trên 130 năm không một ai trong thế giới phương Tây nghe nói đến *karma*, hay hiểu biết chút ít gì về điều này, duy chỉ từ khi bà Blavatsky và Phong trào Thông Thiên học giới thiệu khái niệm *karma* cho phương Tây..."

[12] Max Müller, nhà Phạn ngữ học nổi tiếng nhất bấy giờ, chỉ trích Blavatsky dữ dội, với giọng văn đầy khinh bạc; bài viết in trong *The Nineteenth Century* (London), May 1893, pp. 767-788.

Người chịu ảnh hưởng của bà khá lớn, đáng kể là Đại đức Anagārika Dharmapāla, nhân vật hàng đầu trong vận động chấn hưng Phật giáo thế giới. Ngay cả Gandhi tự nhận là nhờ hai người bạn Thông Thiên học mà ông mới biết đến *Bhagavadgītā*![13]

2. Nghiệp - Vật lý cổ điển

Tư tưởng của bà Blavatsky, trong giới hạn nào đó, đã gợi hứng một điểm đáng chú ý: Đó là sự tương đồng giữa quy luật của nghiệp với khoa học vật lý đương thời. Mặc dầu nhiều người chứng tỏ kiến thức hạn chế của bà về khoa học, nhưng nỗ lực tổng hợp khoa học và tôn giáo, Đông và Tây, đã có tác động không ít trong xu hướng tiếp cận tư tưởng phương Đông qua khoa học.

Cho đến ngày nay, một vài bài viết về *karma* và khoa vật lý hiện đại cũng thỉnh thoảng dẫn tư tưởng của Blavatsky.

Về *karma*, nhận định của bà nói rằng "*karma* là quy luật Tuyệt đối và Vĩnh hằng trong Thế giới hiện tượng; cũng như chỉ có thể có một Đấng Tuyệt đối độc nhất, một Đệ nhất Nguyên nhân độc nhất và Vĩnh hằng luôn luôn hiện diện; cho nên, những người tin có nghiệp không phải là vô thần và duy vật."[14]

---

[13] Giới trí thức Ấn-độ, cũng như phần lớn ở phương Đông, một thời mất gốc, chối bỏ văn hóa truyền thống do mặc cảm lạc hậu. Gandhi, Dharmapāla là những điển hình về sự phản tỉnh truyền thống Đông phương qua trung gian giới trí thức phương Tây. Nghịch lý lịch sử!

[14] "*KARMA is an Absolute and Eternal law in the World of manifestation; and as there can only be one Absolute, as One eternal ever present Cause, believers in Karma cannot be regarded as Atheists or materialists*." *Reincarnation and Karma* by Blavatsky; collated from the writings of H.P. Blavatsky, especially from *The Key*

Nơi khác, bà nhận định: "Karma không sáng tạo ra cái gì, nó cũng không phác họa cái gì. Chính con người trù tính và tạo ra các nguyên nhân, và luật nghiệp cảm điều chỉnh các hậu quả; sự điều chỉnh này không phải là một hành vi mà là sự hòa điệu phổ quát (vũ trụ), luôn luôn uốn nắn trở lại vị trí nguyên thủy của nó, như một cành cây bẻ cong xuống khá mạnh thì nó bật trở lại với sức mạnh tương xứng." (*The Secret Doctrine*)

Những ý tưởng như "Karma là quy luật Tuyệt đối và Vĩnh hằng trong thế giới hiện tượng", hoặc "Karma không sáng tạo ra cái gì... luật karma là sự điều chỉnh các hậu quả..."; những ý tưởng này gợi hứng các thành viên của Thông Thiên học so sánh luật bảo tồn năng lượng trong vật lý với quy luật gọi là "bảo tồn karma".

A. Định luật bảo tồn năng lượng

Thực tế, không chỉ riêng các thành viên Thông Thiên học dưới ảnh hưởng của Blavatsky mới có ý tưởng so sánh như vậy; các học giả Ấn-độ giáo,[15] và một số Phật tử, hoặc các học giả nghiên cứu Phật giáo, cũng thường dẫn luật bảo tồn năng lượng để giải thích quan hệ nhân quả của nghiệp báo.[16]

Để có thể so sánh sự tương đồng, trước hết cần giả thiết một hệ thống khép kín. Trong khoa học, giả thiết một khoảng không gian khép kín, giới hạn trong đó các

to Theosophy, The Secret Doctrine and *H.P.B. Articles.*

[15] Cf. Bansi Pandit, *Explore Hinduism*, 2005.

[16] Cf. Philip H. Richman, *Karma and the Rise of Buddhism in the West*, 2010. tr. 108.

phân tử tương tác lẫn nhau không vượt ngoài phạm vi và cũng không có ảnh hưởng nào bên ngoài phạm vi ấy tác động vào. Trong luận thuyết về nghiệp, không gian đó được giả thiết là toàn thể vũ trụ, trong đó tất cả mọi vật thể từ vô số các nguyên tử cho đến vô số sinh vật được tạo thành từ đó, và vô số thiên thể cũng vậy, quan hệ tương tác qua luật hỗ tương quan hệ. Cũng như trong hệ thống khép kín, tổng năng lượng trong đó là hằng số, không thêm không bớt, được gọi là bảo tồn. Năng lượng trong đó không được tạo ra cũng không bị tiêu diệt mà nó biến đổi từ hình thái này sang hình thái khác.

Cũng vậy, nghiệp như là năng lượng được phát ra từ hành động, nói năng, suy nghĩ của sinh vật trong vũ trụ. Năng lượng ấy, được phát ra nhất định gây ảnh hưởng chính tác giả và những gì quanh nó. Nghiệp đã được phát sẽ không mất, mà chuyển từ cơ thể này sang cơ thể khác từ đời này đến các đời sau, y như năng lượng được bảo tồn không mất, có thể biến đổi từ trạng thái này sang trạng thái khác và truyền từ vật này sang vật khác. Thí dụ như một quả cầu được treo bởi một sợi dây đứng im trong trạng thái nghỉ, năng lượng trong nó ở dạng tiềm thế. Khi sợi dây bị đứt, năng lực tiềm thế biến đổi thành lực động và nó di chuyển, và rơi xuống. Trong phạm vi hẹp, đây chỉ kể đến quan hệ tương tác giữa sợi dây, quả cầu và quả đất. Chung quanh đó còn tồn tại vô số vật thể khác cũng tham gia vào hoạt động

tương tác, khiến cho vấn đề bảo tồn trở nên phức tạp. Vả lại, trong quan sát khoa học, người ta có thể đo được khối lượng và gia tốc của các vật thể tham gia tương tác trong một hệ thống cô lập hay khép kín; do đó, giả sử quả cầu trước khi rơi chạm đến đất nó bị cản bởi một vật khác, người ta có thể tính toán được điều gì sẽ xảy ra với vật cản đó: Nó khiến quả cầu dừng hẳn hay chính nó bị đẩy đi bao xa do sự truyền lực hay trao đổi lực giữa nó và quả cầu. Nhưng với con người, từ đời này sang đời khác, chưa ai có thể xác định được quan hệ giữa một tên sát nhân hung ác chết ở đâu đó và một sinh vật khác lúc nào đó sinh ở nơi nào đó. Vả lại, năng lượng từ vật thể này truyền sang vật thể khác là hiện tượng vật lý có thể đo đạc được; nhưng cái gọi là năng lực hay năng lượng của ý thức hay của tâm linh truyền vào vật chất như thế nào, người ta tưởng như là hiện tượng tự nhiên nên không đặt thành vấn đề. Nhưng nó không tự nhiên. Năng lượng được phát ra như vậy sẽ tồn tại như thế nào, rồi biến đổi như thế nào và được bảo tồn như thế nào để cho đến một lúc nào đó hình thành kết quả. Nếu giả thiết nó được ghi nhận bởi một quyền lực siêu hình nào đó, và được cất chứa một nơi nào đó trong khoảng vũ trụ bao la kia, vấn đề sẽ đơn giản hơn.[17] Nhưng thế thì không thể đem so sánh với các hiện tượng khoa học.

---

[17] Blavatsky tưởng tượng nơi đó được gọi là *ký lục akashi*; danh từ do bà đặt ra liên hệ với từ Sanskrit *ākāśa* (hư không), hay ether, từ Hy Lạp của Vật lý học Aristoteles.

Thêm nữa, về vấn đề hệ thống khép kín. Nói "toàn thể vũ trụ là một hệ thống khép kín" chỉ là giả thiết. Vũ trụ ấy không hề xuất hiện cho ý thức như một đối tượng nhất thể, mà chỉ thuần là ý tưởng. Tuy vậy, vấn đề như thế này cũng đã được giả thiết. Một vũ trụ là một cõi Phật (*Buddha-kṣetra*). Có nhiều cõi Phật trong toàn pháp giới; những chúng sinh từ cõi này không thể di chuyển sang cõi khác được, vì *nghiệp lực* của các cõi Phật không giống nhau.

Giả thiết này cho thấy hình ảnh của một vũ trụ khép kín, tương đối chuẩn và gần với giả thiết hệ thống khép kín trong vật lý học khi khảo sát luật bảo tồn năng lượng. Giả thiết nói tiếp: Chúng sinh trong một cõi này có thể luân chuyển, có thể tái sinh lên thành chư Thiên hay đọa lạc xuống thành thú vật, nhưng tổng số lượng vẫn không thay đổi. Giả thiết này cụ thể hóa ý tưởng luân hồi của chúng sinh. Bởi vì không một chúng sinh nào trong đây có thể di chuyển sang cõi khác, luật bảo tồn khối lượng (*conservation of mass*) được giả thiết. Khối lượng không đổi, năng lượng tương ứng cũng không đổi. Như vậy luật bảo tồn năng lượng cũng được giả thiết.

Từ đây dẫn đến giả thiết khác và nó sẽ trở thành nan đề. Giả sử, nếu tất cả chúng sinh trong cõi ấy từ thủy chí chung không ai giác ngộ để nhập Niết-bàn, chúng di chuyển từ đời sống này sang đời sống khác, thay đổi hình dáng liên tục, cho nên khối lượng và năng lượng

mới được bảo tồn. Nhưng giả sử có Phật xuất hiện, có nhiều chúng sinh giác ngộ và nhập Niết-bàn, số nhập Niết-bàn ấy không di chuyển trong bất cứ cõi nào nữa, và không còn là đối tượng để tác động; vậy thì khối lượng chúng sinh có được bảo tồn không? Và hệ luận theo đó, năng lượng để tạo nghiệp có được bảo tồn hay không? Thảo luận này giữa các Luận sư A-tì-đạt-ma được đọc thấy trong *Câu-xá*, hoặc trong *Đại Tì-bà-sa*.[18]

Sự so sánh luật bảo tồn năng lượng với điều được gọi là luật bảo tồn nghiệp lực hay nghiệp cảm mà không xét đến giả thiết này, mặc dù đã được nêu lên trong các luận thư A-tì-đàm, cho thấy tính khập khiễng trong cách đặt vấn đề.

B. Ba định luật Newton

Các định luật khoa học khác cũng thường được viện dẫn để giải thích tác động của nghiệp. Bởi vì, ý nghĩa gốc của từ *karma* là hành động, và tất yếu là hành động dẫn đến hậu quả tương xứng, các định luật về vận động của Newton khá được ưa thích. Trong ba định luật của Newton, luật thứ ba được dẫn trước hết: Mọi động lực luôn luôn có lực phản động tương đương đối nghịch nó.[19] Khi một vật thể gia một lực vào một vật thể thứ hai; vật thể thứ hai này đồng thời cũng gia một lực có độ lớn tương ứng và có hướng đối nghịch với vật thể thứ nhất. Hoặc nói cách khác: Với mọi động lực đều có

---

[18] *Tì-bà-sa* 120 tr. 623c28. *Câu-xá* iv, tụng 36ab, phần luận thích.

[19] Felix Layton, *Karma in Motion*, "Karma, Rhythmic Return to Harmony", edited by Virginia Hanson, Rosemarie Stewart, Shirley J. Nicholson; Delhi 2001.

một phản lực tương ứng. Phổ thông hiểu rằng khi một người gia lực gây hại đến người khác, lực gây hại cũng phản lại tương xứng, gây hại cho chính chủ thể đã phát ra. Tuy nhiên, người ta cũng lưu ý rằng định luật thứ ba này áp dụng cho vật chất, trong đó lực và phản lực xảy ra cùng một lúc; nhưng hành vi gây nghiệp của con người áp dụng cho lãnh vực tinh thần, phạm vi hoạt động của ý thức, đó là lực phát ra từ ý thức hay ý chí, do bởi ham muốn hay thù hận các thứ, và báo ứng không hoàn toàn xảy ra đồng thời. Vì vậy, định luật thứ nhất được bổ sung: Một vật thể trong thế nghỉ sẽ luôn luôn ở trong thế nghỉ nếu không bị tác động bởi một lực khác; một vật thể đang chuyển động sẽ không ngừng chuyển động nếu không bị tác động bởi một lực khác. Như vậy, trong định luật nghiệp báo còn bao hàm luật quán tính (law of inertia) và yếu tố thời gian. Thực tế, khi ném một vật vào vách tường, nó sẽ bị dội lại ngay. Nhưng nếu giết một người, quả báo không xảy ra tức thời. Vì vậy, để đả thông, người ta ghép định luật thứ ba của Newton với châm ngôn "Gieo giống gì ngươi sẽ thu hoạch quả đó." (Galatians 6:7). Những nhà Thông Thiên học dẫn châm ngôn này để nói luật nhân quả là của Chúa, cốt ý chứng minh đó là luật phổ biến trong tất cả tôn giáo cũng như trong khoa học.[20]

[20] Varadaraja V. Raman, Giáo sư vật lý hưu trí, Viện Kỹ thuật Rochester, rất được trọng vọng trong giới văn học và tôn giáo Ấn-độ, chỉ trích gay gắt sự so sánh khập khiễng này: "Liên kết những chủ điểm siêu hình với các nguyên lý vật lý vừa vô ích và không cần thiết, và lại còn bôi bác cả hai." Reflections, Darshana Jolts. Resonance November 2011.

Các định luật của Newton chỉ là một bộ phận của luật nhân quả. Vả lại, các định luật Newton không phải áp dụng cho tất cả mọi trường hợp, ít nhất nó không thể cắt nghĩa hiện tượng dẫn điện trong một bán dẫn.

Nó nói rằng, theo luật nhân quả phổ biến, không hành động nào phát ra từ người hay vật mà không dẫn đến một kết quả tương xứng nào đó. Từ ý tưởng này, người ta suy diễn vì sao phản ứng trong thế giới vật chất xảy ra đồng thời, mà trong hành vi của con người có thể không đồng thời.

Mặt khác, nghiệp của con người là hành vi tác động bởi ý chí. Gây hại cho một người; người ấy có thể không phản ứng tức thì, mà đợi một thời gian. Vì ý thức không phải là vật thể hữu hình chiếm một khoảng không gian, nên lực của nó không có phương như lực của vật thể. Cho nên, lực phản ứng của người bị hại có thể là lực quán tính, cần phải được tác động.

Định luật thứ nhất của Newton còn được áp dụng vào thí dụ như sau: Một người theo đuổi một chí hướng nào đó, và như vậy năng lực của nó nhắm đến mục đích ấy sẽ không thay đổi nếu không có mục đích khác hấp dẫn hơn, hoặc sau đó xoay chuyển ý thức nó thấy mục đích ấy tai hại hoặc không xứng đáng. Thí dụ này muốn nói, nghiệp khi đã phát, nó theo quán tính cho đến khi nào bị tác động bởi ý hướng khác.

Để cho đầy đủ, người ta thêm luôn cả định luật Newton thứ hai: Tổng vector của các lực F trên một vật

thể bằng khối lượng *m* của vật thể ấy nhân bởi vector gia tốc *a* của vật thể. Hay nói cách khác: Lực tịnh (net force) hay tổng lực tác động lên một vật thể bằng khối lượng của vật thể đó nhân với gia tốc của nó. Nghiêm túc mà nói, định luật này không ăn nhập gì với nghiệp; nó ít được dùng để so sánh hơn định luật thứ ba. Tuy nhiên nếu muốn, người ta cũng có thể áp dụng cho trường hợp, một người muốn đạt được mục tiêu nào đó cần phải chi một năng lực tinh thần và thể chất tương xứng, và cũng cần phải tính đến thuận duyên và nghịch duyên, giống như lực ma sát bởi môi trường khi một vật thể di chuyển.

Áp dụng các định luật vật lý khoa học để lý giải các hiện tượng tinh thần, hay những khái niệm có tính siêu hình từ tôn giáo hay triết học, là điều mà các nhà khoa học nghiêm khắc không ưa thích. Tuy nhiên, dùng ngón tay và mặt trăng để chỉ chân lý nằm ở đâu, thì đây không phải là điều ngớ ngẩn. Trong trường hợp áp dụng các định luật Newton để lý giải những tác động của nghiệp, trong mức độ phổ thông thì khả dĩ, trong một giới hạn cục bộ mà thôi. Nếu đi xa hơn một chút, sự so sánh trở thành khập khiễng, và đôi khi cũng trở thành khôi hài và ngớ ngẩn. Vả lại, người ta có thể có khái niệm về lực như lực tịnh, hay chuyển động đều các thứ, nhưng trong tác động của nghiệp, các ý niệm ấy không thể áp dụng. Nghiệp khởi đầu từ thời điểm ý chí đặt mục tiêu hành động, cho đến khi mục tiêu đạt được

và hậu quả xảy ra thời gian sau đó nhanh hoặc chậm, trong suốt quá trình diễn tiến của nghiệp này, tâm thức hay ý thức gây nghiệp không chuyển động đều, cũng không hề là lực tịnh, không vì lý do bị ma sát bởi hoàn cảnh, tác động bởi thuận hay nghịch duyên, mà tự bản thân ý thức là một dòng chảy liên tục biến đổi không ngừng. Một kẻ cầm dao đi giết người, từ đó cho đến khi hành động kết thúc, không phải ý thức thường trực nhắm vào mục tiêu như mũi tên trực chỉ hồng tâm. Những ý tưởng thiện, bất thiện, vô ký; những ấn tượng quá khứ lưu trữ trong não hay ở đâu đó, yêu có hận có, thương có ghét có, không ngừng liên tiếp thay nhau hay chen nhau xuất hiện rồi biến mất, như con khỉ lăng xăng: Tâm viên ý mã. Không có kẻ nào cầm dao đi giết người trong trạng thái nhập định.

C. Phương trình nghiệp cảm

Cho nên, một người suốt đời đeo đuổi một mục tiêu bất thiện duy nhất, nhưng đồng thời nó cũng làm khá nhiều điều thiện, hữu ích trong giới hạn nào đó cho một số người. Nếu định luật của nghiệp là có vay có trả, gieo thứ gì thu hoạch thứ đó, thế thì tính sổ cuối đời, hoặc công hoặc tội, tất cả phải được đền bù xứng đáng. Với ý tưởng này, một số người ưa toán học bèn lập cái gọi là "phương trình nghiệp cảm" (karmic equation). Một phương trình cũng là một đẳng thức của quan hệ nhị phân. Thay đổi những giá trị của hạng từ bên này đồng thời cũng thay đổi kết quả ở bên kia. Một thành

viên của Hội Thông Thiên học đã viết như thế này về phương trình nghiệp cảm: "Phương trình nghiệp cảm là một biểu diễn trừu tượng của nghiệp (gồm những nguyên nhân và các hậu quả) của một cá nhân hay tập thể. Nó có thể được sử dụng như một tiêu điểm nỗ lực cho nghiên cứu về nghiệp. Bởi vì nghiệp là một năng lực cực kỳ phức tạp (thậm chí đối với cá nhân liên hệ), nên phương trình tất yếu phải là tượng trưng và trừu tượng với một chuỗi bất định những hạng từ đa phương, nhiều chiều. Lý do như thế hoàn toàn đơn giản; vì nghiệp là một lớp trùng điệp của những nhập liệu (inputs, những nguyên nhân) và các truy xuất (những hiệu quả hay hậu quả) cùng những tương tác của chúng, trên một chuỗi liên tục đa dạng và kết cấu của thời gian, không gian, và ý thức."[21]

Nghiệp trong ý hướng này được nhận thức như là luật quân bình, nó điều hòa những xung đột vốn là bản chất của tồn tại, cân bằng những bất đẳng, đền bù những khiếm khuyết, để dẫn tiến hóa đến toàn thiện. Ý tưởng này thuộc về tham vọng tổng hợp mọi nền văn minh của Thông Thiên học. Tuy nhiên, định nghĩa về phương trình nghiệp cảm trên đây có thể áp dụng cho nhiều quan điểm muốn lý giải quan hệ nghiệp và nghiệp quả. Những gì mà một người đã làm, trong một đời hay nhiều đời, cho đến một lúc nào đó tất dẫn đến

[21] The Upper Triad Material – Tropical issue 4.1. Karma, The Force of Equilibrium.

một kết quả nhất định, giống như người ta tính được tất cả giá trị của các hạng từ trong phương trình, rồi tìm giải đáp bằng cách cân bằng phương trình. Nhưng, cho đến bao giờ thì một cá nhân cần được tính sổ, nghĩa là đến lúc có thể cân bằng phương trình? Hoặc tạm thời trong một đời, hoặc chờ phán xét cuối cùng của Tạo hóa. Bằng phương pháp cân bằng nghiệp này thì khó có thể có nhận thức khả dĩ chấp nhận trong luận thuyết về nghiệp trong Phật giáo.

Tuy có đề xuất ý tưởng về một hay nhiều, hay vô số phương trình nghiệp cảm, nhưng đấy chỉ thuần là dự tưởng, hay tưởng tượng. Khó có thể có một thiên tài toán học nào đủ khả năng đặt những mẫu hành động của một người trong một đời, chỉ nói trong một đời, thành những hạng từ hay hạng số của một phương trình, theo một loại phương trình nào đó.

Mặt khác, trong khoa học, một khi các hiện tượng, các biến cố được quan sát, được ghi chép, và mối quan hệ nhân quả của chúng được xác định, người ta có thể tiên đoán kết quả sẽ xảy ra, mặc dù kết quả có tính xác suất. Bởi vì, từ mấy triệu năm về trước và có thể đến mấy triệu năm về sau, mặt trời vẫn di chuyển từ Đông sang Tây; và nhiều thứ nữa trong thiên nhiên không thay đổi, hoặc độ thay đổi quá nhỏ không đáng kể. Thế nhưng, tâm thức con người thay đổi trong từng sát-na. Mối quan hệ xã hội giữa mọi người cũng vậy. Cho nên, nếu các phương trình nghiệp cảm là khả dĩ, thì cũng

chỉ khả dĩ là những phương trình xác suất (probability equations). Mặc dù tần số xác suất của hai đồng tiền sấp ngửa chỉ có thể gần đúng, nhưng trong khoảng thời gian hạn định, trọng lượng của hai đồng tiền không thay đổi để người ta có thể giải phương trình này. Tâm ý con người không cố định dù chỉ tạm thời như trọng lượng của hai đồng tiền.

Tổng quát mà nói, những vay mượn từ các định luật khoa học để lý giải các vấn đề thuộc về nghiệp có lẽ nên nói gợi hứng từ Blavatsky, được xem là người đầu tiên tích cực phổ biến ý tưởng về nghiệp trong thế giới Tây phương. Nhưng những bài viết của bà nói về nghiệp, cũng như một số hội viên Thông Thiên học, chỉ hiểu ý nghĩa về nghiệp trong phạm vi hạn hẹp rồi gán cho nó một tầm mức phổ quát, nâng lên thành luật của Thượng đế, luật công bằng vũ trụ. Ý tưởng nòng cốt trong sự hiểu biết này là châm ngôn "Gieo giống gì ngươi sẽ thu hoạch quả đó." Châm ngôn chỉ đúng trong tầm hạn chế. Chúng ta sẽ thấy trong *Đại thừa Thành nghiệp luận,* Thế Thân đã đặt vấn đề nhân quả này.[22] Không thể nói chính hạt giống trực tiếp cho quả. Cái dẫn từ nhân đến quả là công năng tồn tại trong nhân. Công năng nói theo thuật ngữ, nó được hiểu là năng lượng. Nếu công năng này giữ nguyên dạng sẽ không bao giờ có quả. Quá trình từ nhân đến quả, để công năng hay nguồn năng lượng này được biến đổi cần phải

[22] Xem phần Phụ luận, trong *Tổng quan về nghiệp*, Tuệ Sỹ.

có sự tác động và kết hợp với nhiều yếu tố khác. Như hạt giống cần thu hút đất, nước, lửa, gió, các thứ. Quá trình thu nhận diễn ra liên tục, nếu gián đoạn, công năng của giống sẽ không phát triển và có thể bị tiêu hủy. Nếu muốn có quả câu duyện (*mātuluṅga*), một loại thực vật thuộc họ cam quýt, có thịt màu trắng, người ta can thiệp vào quá trình biến đổi công năng giống bằng những chất thích hợp. Nếu muốn có thịt màu đỏ, người ta sẽ can thiệp bằng cách nhuộm đỏ hoa của nó với nước trấp tử khoáng, một loại thực vật thuộc họ đậu. Thế thì, gieo nhân này, nhưng lại được quả khác. Trong thời đại Thế Thân, người ta chỉ biết gán ghép trong chừng mức đó. Ngày nay, người ta có thể can thiệp để cải tạo di truyền. Thế thì nói, gieo nhân gì được quả đó, không phải là nghĩa căn bản của từ nghiệp được hiểu trong kinh điển Phật. Mặc dù những người theo đạo Phật cũng thường ví von nhân quả "Trồng dưa được dưa, trồng cà được cà."

Cái mà người ta gọi là kết quả hay quả báo của nghiệp, từ chính xác trong kinh điển là *vipāka*, Hán dịch là dị thục, nghĩa là sự nấu chín, hay quá trình nấu chín. Gạo có thể thành cơm chứ cát thì không thể thành, đó là luật nhân quả. Nhưng gạo để nó như vậy, muôn đời cũng không thành cơm. Vả lại, trong khi nấu, tùy theo sự can thiệp với lượng nước, nhiệt độ, thời lượng các thứ, gạo có thể thành cơm mà cũng có thể thành thứ khác không phải là cơm. Gạo được nấu sẽ thành cơm,

đó là tiên đoán nhưng chỉ với tính xác suất, mặc dù mật độ xác suất khá cao nhưng không hoàn toàn chính xác tuyệt đối.

Nghiệp và nghiệp quả, về cơ bản là quan hệ nhân quả, mà nhiều người đã muốn liên kết với các định luật Newton.[23] Quan hệ nhân quả này cũng chỉ một phương diện áp dụng của lý duyên khởi trong quá trình tu đạo. Điều này sẽ thấy các bộ phái Phật giáo hậu kỳ tập trung nói nhiều về năng lực phòng hộ mà tự thể hay bản chất là năng lực của nghiệp. Nếu chúng ta thấy được vấn đề phức tạp của lý duyên khởi, nhất là qua lịch sử phát triển tư tưởng Phật giáo, sẽ thấy những phức tạp trong lý giải về nghiệp.

3. Nghiệp - Cơ học lượng tử

Ngoại trừ nhóm Thông Thiên học, các đề tài liên hệ Phật giáo và khoa học ít được chú ý hơn. Những trung tâm nghiên cứu Phật học lớn khoảng cuối thế kỷ 19 và đầu thế kỷ 20, như trường phái Franco-Belgique dưới sự chỉ đạo của Vatican, tập trung nghiên cứu và phiên dịch các tác phẩm Đại thừa như *Trung quán* và *Duy thức*, trong đó vấn đề nghiệp cũng được nghiên cứu nhưng không phải là chủ đề quan trọng. Trường phái Leningrad dẫn đầu bởi Stcherbatsky tập trung nghiên cứu luận lý học. Trường phái Anglo-Saxon mà trung tâm là Tích Lan và London tập trung phiên dịch Tam

[23] Phần lớn các bài viết so sánh đọc thấy trên các trang Web là các thành viên Thông thiên học, hoặc các học giả Ấn-độ giáo; một số học giả đạo Jain, và kể luôn một số Phật giáo, đặc biệt là Sōka Gakkai, Nhật Bản.

tạng Pāli, và nghiên cứu Abhidhamma theo hướng tâm lý học phương Tây. Riêng biệt là D.T. Suzuki với Thiền tông Nhật Bản ở Bắc Mỹ, ảnh hưởng trong giới văn học và nghệ thuật. Trong các trường phái Phật học tầm cỡ này, không có công trình nghiên cứu nào gây chú ý về sự liên hệ Phật giáo và khoa học phương Tây.

Với sự phổ biến quần chúng của cơ học lượng tử, tình hình bắt đầu đổi khác. Lý do vì các vị trụ cột của cơ học lượng tử đều có phát biểu trực tiếp hay gián tiếp có lưu tâm đến các hệ tư tưởng phương Đông, như Niels Bohr với phù hiệu chính thức âm dương,[24] Schrödinger nghiên cứu Phật học và Vedānta,[25] và kể cả Heisenberg,[26] Oppenheimer.[27] Sự xuất hiện của các tác phẩm nghiên cứu nghiêm túc như *The Tao of Physics* bởi F. Capra (1975), *The Dancing Wu Li Masters*

---

[24] Năm 1947, Niels Bohr được Hoàng gia Đan Mạch phong tước Hiệp sĩ với huy chương Bạch tượng (the Order of Elephant), ông chọn phù hiệu có hình Thái cực đồ (biểu tượng âm-dương) với dòng chữ châm ngôn bằng tiếng Latinh: *Contraria sunt complementa: Những cái đối nghịch bổ túc cho nhau*. Ý tưởng được nói là gợi hứng từ tư tưởng triết học của Lão tử: 天之道損有餘而補不足 Đạo của trời là bớt cái dư mà thêm vào cái thiếu (Đạo đức kinh, chương 77). Nguyên lý bổ sung (theory of complementarity) của Niels Bohr là cơ sở tư tưởng cho lý giải Copenhagen (Copenhagen Interpretation) về cơ học lượng tử, nhắm điều hòa mâu thuẫn tồn tại bởi lưỡng tính sóng-hạt của các vật thể vật lý.

[25] Walter J. Moore, *Schrödinger, Erwin: Life and Thought* (1989).

[26] Trong tập sách ghi lại những cuộc hội luận với các nhân vật đặc biệt, F. Capra tường thuật về hội thoại với Heisenberg: "Khi tôi hỏi Heisenberg những ý nghĩ của ông về triết học phương Đông, trả lời của ông khiến tôi kinh ngạc, vì không những ông nhận thấy những điểm song hành giữa vật lý lượng tử và tư tưởng phương Đông, mà ông còn nói, công trình khoa học của ông, ít nhất trong tầng vô thức, đã chịu ảnh hưởng triết học Ấn-độ." (*From Uncommon Wisdom: Conversations with remarkable people*, by Fritjof Capra; Bantam, 1987).

[27] J. R. Oppenheimer, *Science and the Common Understanding*, (Oxford University Press, 1954) pp. 8-9.

bởi Gustave Zukav, gây những phản ứng thuận hoặc nghịch trong hầu hết giới khoa học. Trong những tác phẩm này, sự so sánh có tính đại cương, hầu hết chỉ nêu những điểm tương đồng để chứng minh "bên này có, bên kia cũng có". Do bởi tính cách đại cương cho nên vấn đề nghiệp không phải là điểm được đặc biệt lưu ý.

Tuy vậy, nghiệp được nhắc đến (khá nhiều lần) trong các ghi chú hay bài viết của Schrödinger về Phật giáo và Vedānta. Đoạn văn sau đây ông viết vào năm 1918 giai đoạn ở Zürich, bấy giờ 30 tuổi[28]:

"Nirvāna là một trạng thái nhận thức an lạc tinh khiết... Nó không liên hệ gì đến cá thể. Tự ngã hay thoát ly tự ngã là một ảo giác. Thực vậy, trong một ý nghĩa nào đó, hai cái "tôi" là một, tức là, khi một trong hai không lý giải gì đến tất cả nội dung của cả hai – *karma* của chúng. Mục đích của người đàn ông là bảo trì *karma* của nó và phát triển thêm nữa. Mục đích của người đàn bà cũng tương tự nhưng hơi khác: Tức là, có thể nói, nhằm sáng tạo một trú xứ nơi đó tiếp nhận *karma* của người đàn ông... Khi một người chết, *karma* của nó vẫn sống và sáng tạo cho nó một sở y khác nữa."[29]

Schrödinger hiểu *karma* như thế nào, chúng ta không có cơ sở để suy đoán. Ông quả có đọc Phật giáo, Vedānta và Saṃkhyā, tổng số tác phẩm liên hệ chưa quá

---

[28] Có lẽ bấy giờ đang phục vụ trong quân đội Áo (?), vì cho đến tháng 11-1918 Thế chiến I mới chấm dứt.

[29] Dẫn bởi Walter J. Moore, *Schrödinger, Erwin: Life and Thought* (1989), tái bản Cambridge University Press, 1989. tr. 113.

10 đầu sách, và tất cả đều được viết cuối thế kỷ 19, theo bảng liệt kê của W. J. Moore.[30]

Moore bình luận về đoạn này: "Sự tồn sinh của *karma* này không phải là Ấn-độ giáo chính thống, và dường như Erwin (Schrödinger) không sẵn sàng vất bỏ hoàn toàn Tự ngã của mình, hay cả đến ưu thế đàn ông của mình, ít nhất vào giai đoạn này trong những nghiên cứu của ông."[31]

Đoạn dẫn dưới đây cũng liên hệ đến *karma*, được viết sau khi Schrödinger đọc kinh *Kim cang* (Diamond Cutter)[32]:

"Tự ngã chỉ là một tụ hợp của vô số ảo ảnh, một cái vỏ sò ma, một bong bóng nước nhất định phải vỡ. Nó là *karma*. Những hành động và những tư tưởng là những lực hội nhập chúng với nhau thành những hiện tượng tâm và vật – thành những cái mà chúng ta gọi là những biểu hiện khách quan và chủ quan... Vũ trụ là sự hội nhập (dung nhiếp) của những hành động và tư tưởng. Ngay cả những thanh kiếm và những vật kim loại đều là những biểu hiện của tâm. Không có sự sinh và sự chết nhưng có sự sinh và sự chết của *karma* trong một

---

[30] *op. cit*. Trong số này, về Phật giáo, một là những tuyển dịch của Henry Warren (1896), và một đại cương Phật giáo bởi Rhys Davids (1880), và một của Max Müller về Phật giáo nguyên thủy; cả ba đều gồm các giáo nghĩa đại cương phần lớn từ kinh điển Pāli. Về Vedānta, chỉ thấy kể *The System of Vedanta* (1906) bởi Paul Deussen, đặc biệt về tư tưởng Śaṅkara.

[31] *op. cit*. Có lẽ Moore ám chỉ "hoạt động" tình cảm nhiều tai tiếng của Erwin Schrödinger.

[32] Không rõ bản dịch nào. Trong thư mục liệt kê bởi Moore không thấy có tên *Kim cang*. Có thể là bản dịch Anh của Max Müller được phổ biến thời đó.

hình thái hay điều kiện nào đó. Có một thực tại nhưng không có một cái ngã thường hằng.

"Bóng ma tiếp nối bóng ma, như những lượn sóng tiếp nối những lượn sóng trên Biển ma quái của Sinh Tử. Y hệt như cuồng phong trên biển là một sự chuyển động của lượn sóng dao động (undulation) chứ không phải là sự chuyển dịch (translation), – chỉ y như là hình thái của sóng (*wave*) mà thôi, chứ không phải nó chính là sóng – cho nên những đời sống đi qua chỉ là sự nổi lên rồi biến mất của các hình thái – những hình thái tâm, những hình thái vật. Thực tại không đến không đi qua... Ngay trong chính mỗi tạo vật, hóa thân đang nằm ngủ, cái Trí tuệ vô hạn không bị liên đới, ẩn tàng, không thể cảm, không thể biết, – tuy thế đã được định hướng từ vô thủy để cuối cùng thức tỉnh, để xé rách mạng lưới ma quái của tâm thức dục cảm, để vĩnh viễn đập vỡ tổ kén của nhục thân, và đạt đến chỗ chinh phục tận cùng Thời gian và Không gian."[33]

Tiếp đó, Moore dẫn giải: "Có lẽ những tư tưởng này xảy ra cho Erwin (Schrödinger) khi ông thực hiện khám phá vĩ đại về cơ học sóng (wave mechanics) và tìm thấy thực tại của vật lý học trong những chuyển động sóng, và cả về sau này khi ông thấy rằng thực tại này, một nhất thể của tâm nằm bên dưới."

"Ảo ảnh, vỏ sò ma, bong bóng nước", là thí dụ được dẫn từ kinh *Kim cang*: "như mộng, huyễn, bào, ảnh..."

---

[33] *op. cit*. 114.

Và những hình ảnh "những lượn sóng, biển sinh tử ma quái, cuồng phong..." là thí dụ thường gặp trong các luận thư của Du-già hành tông. Nó cũng cho thấy mức độ ảnh hưởng thuyết như huyễn – māyā – của *Kim cang*, hoặc Śaṅkara[34], đối với Schrödinger. Nhưng thay vì theo đó nhìn thế giới chỉ ảo ảnh bất thực, Schrödinger, trong cơ học lượng tử, kịch liệt chống đối nhóm Copenhagen về lý giải cơ học lượng tử mang tính xác suất về hàm sóng, và sự sụp đổ của hàm sóng không có tính khách quan, mà có tham dự của người quan sát. Ông cho rằng thế giới là thực tại tồn tại khách quan – có thể đây chỉ muốn nói thế giới vi mô của những lượng tử – và ta có thể biết được nó một cách khách quan: "Một trường phái tư tưởng được chấp nhận rộng rãi chủ trương một hình ảnh khách quan về thực tại – theo bất cứ ý nghĩa truyền thống nào của từ này – hoàn toàn không thể tồn tại. Chỉ những kẻ lạc quan – trong đó có tôi (Schrödinger) – mới xem quan điểm này là một sự khoa đại mang tính triết học nảy sinh từ sự tuyệt vọng khi đối diện với một khủng hoảng nghiêm trọng."[35]

W.T. Scott nhận xét: Những kết luận của Schrödinger về cơ học sóng và các công trình khoa học kỳ diệu khác của ông hầu như không liên hệ gì đến quan điểm của ông về thế giới.[36] Nhận xét này có thể xác thực. Những

[34] Xem đoạn nói về Śaṅkara và ảnh hưởng của Madhyamika trong chương II, phần sau, *Tổng quan về nghiệp*, Tuệ Sỹ.

[35] Dẫn bởi William Tausig Scott: *Erwin Schrödinger, an Introduction to his writings*, 1967; tr. 107.

[36] ibid. tr. 105.

điều nói về nghiệp tiếp theo dưới đây không nhằm minh giải Schrödinger, cũng không nhằm giải thích nghiệp từ những lý giải cơ học lượng tử. Nó chỉ muốn gợi ý, thử xem có cách nào để quan sát nghiệp rõ ràng hơn điều mà chính các luận thư Phật giáo cũng phân vân để xảy ra khá nhiều biện luận bất đồng giữa các bộ phái.

Mặc dù Moore có gợi ý về sự liên hệ giữa sóng và biển trong đoạn dẫn trên với khám phá phương trình hàm sóng của Schrödinger, nhưng sóng biển dù chỉ là hình ảnh ẩn dụ cho đời sống là hiện tượng thuộc thế giới vĩ mô, trong khi các hàm sóng được tính toán thuộc thế giới vi mô của các lượng tử. Giới hạn giữa sóng này và sóng kia khó áp dụng bằng một công thức chung. Vả lại, các hàm sóng mô tả trạng thái lượng tử được tính toán với số phức, là số ảo không có thực, cho nên kết quả không nằm trong tầm mắt, mà ngay các nhà khoa học với nhau cũng không nhận thấy thực tại như nhau. Tranh luận gay gắt giữa Einstein và Niels Bohr, giữa Schrödinger và Heisenberg, và thảy đều bảo thủ quan điểm, "cho đến chết". Chúng tôi không đủ thẩm quyền để phán đoán ở đây.

Các nhà Duy thức học thường dùng hình ảnh biển tâm thức, sóng nghiệp cảm, là những hiện tượng có thể quan sát bằng mắt. Nhưng tự thể của tâm và của nghiệp thì vượt ngoài tầm mắt. Biển tâm thức là khối tích tụ các hạt giống *bởi* nghiệp hay *của* nghiệp. Hạt giống hay chủng tử (*bīja*) là nói theo hình ảnh quy ước. Cái tồn

tại được tích lũy chính là công năng (*śakti– samarɪtha*). Đó là nguồn năng lượng tiềm tại trong hạt giống. Một đoạn kinh nói về công năng này: "Tất cả chủng tử chuyển động như dòng thác." Từ "dòng thác" (*ogha*) ở đây không nhất thiết mô tả hiện thực, mà chỉ có tính cách gợi ý bằng hình ảnh. Đoạn kinh vừa được dẫn không nhằm chứng minh thuyết lưỡng tính sóng-hạt trong Duy thức học, nhưng thí dụ ấy cũng cho một vài hình ảnh đáng ghi nhận.

Duy thức học hay Du-già hành tông, đồng quan điểm các luận sư Nhất thiết hữu bộ (Sarvāstivāda), tâm và sắc chỉ tồn tại trong một sát-na, vừa sinh liền diệt. Do đó khi quan sát tâm và sắc, các nhà tu thiền quán phân tích chúng thành những đơn vị cực nhỏ đến độ không thể phân tích. Phân tích này được thực hiện bằng huệ giả tưởng (*prajñapti-jñāna*), mà ta có thể gọi là bằng thí nghiệm tưởng tượng (thought experiment) như các nhà cơ học lượng tử khi quan sát và đo đạc các trạng thái lượng tử, vì thực tại vi tế không thể quan sát bằng các giác quan.

Như phê bình trong *Câu-xá* và *Thành nghiệp luận* của Thế Thân, do bởi tính chất sát-na, nên thực tế không có sự dịch chuyển của một vật thể từ điểm này sang điểm khác. Hiện tượng ngọn lửa di chuyển trên đồng cỏ chỉ là ảo giác. Vừa sinh tức thì diệt, vật thể này không đủ yếu tố thời gian để nhảy sang vị trí của vật thể khác mà châm lửa, nghĩa là không có hỏa đại

nào từ cực vi này nhảy sang cực vi khác để châm lửa. Lý luận ở đây nói rằng, trong mỗi vật thể, từng chất điểm cực vi tế, như những hạt lượng tử, đều có đủ bốn đặc tính đất, nước, lửa, gió. Đây cũng chỉ là những từ ngữ được nói theo ngôn ngữ quy ước. Khi một vật thể bốc cháy, không phải do bên ngoài châm lửa đốt cháy nó, mà chính trong tự thể, hỏa đại được tăng cường tạo thành hiện tượng cháy. Khi hỏa đại trong vật thể này được tăng cường, đồng thời nó cũng làm tăng thượng duyên (*adhipati-pratyaya*)[37] như là điều kiện tác động từ bên ngoài khiến cho hỏa đại bên trong các vật thể quanh nó trong cùng môi trường bị tác động và cũng tăng cường. Theo nguyên lý nhân quả của A-tì-đàm, nếu hai vật thể không trực tiếp tiếp xúc, cái này không thể tác động đến cái kia. Trừ trường hợp nhân năng tác (*kāraṇa-hetu*) với tác động gián tiếp và thụ động, tức vật này có thể cản trở sự phát sinh của vật kia nhưng nó không cản trở. Vậy, ở đây, hỏa đại từ cực vi này tác động như thế nào đến cực vi kia để nó tăng thể hỏa đại? Điều này có vẻ như là sự "nhảy vọt bất thần (huyền bí) của hỏa đại". Nếu đoạn Kinh dẫn trên không đơn giản chỉ là hình ảnh ẩn dụ, mà là sự mô tả hiện thực vi tế về tồn tại biến chuyển của chủng tử: công năng chủng tử sinh diệt liên tục, không gián đoạn, theo chuỗi thời gian tuyến tính tương ứng với không gian đa phương,

[37] *pratyaya*: duyên, tồn tại bởi quan hệ tương tác; *adhipati*: tăng thượng, lực tác động hay chi phối; có hai tăng thượng: *cận tăng thượng*, tác động gần, và *viễn tăng thượng*, tác động xa (action at distance).

thế thì tác động của điều kiện tăng thượng hay nhân năng tác là hiện thực có thể lý giải.

Mặt khác, hoạt động của tăng thượng duyên như là lực tác động trực tiếp (cận tăng thượng) hay gián tiếp (viễn tăng thượng), còn được diễn tả qua quá trình đốt cháy, gọi là quá trình thục biến hay hiện tượng nấu chín, hiện tượng đốt. Trong quá trình, các luận sư quan sát sản phẩm từ quá trình đốt này, gọi là thục biến sinh (*pākaja*).[38] Thục biến sinh thay đổi trạng thái dần, như từ vàng đến đỏ, rồi đến đen. Nó không phải là hiện tượng đột biến, mà do bởi sự tương tác của các cực vi đại chủng bên trong mỗi vật thể.

Trong lý luận của các luận sư A-tì-đạt-ma, cực vi không nhảy; nhưng ngọn lửa được thấy "nhảy" từ điểm này sang điểm khác như là di chuyển, chỉ là sự tương tác giữa các pháp theo lý tính duyên khởi. Chúng tương tác như thế nào? Các luận sư này trả lời có vẻ đơn giản: do nghiệp lực. Điều này có vẻ mơ hồ, và thần bí. Nhưng nếu xác định được ý nghĩa "nghiệp lực" thì vẻ thần bí sẽ không còn.

Hầu hết các phái Phật học đều thừa nhận tồn tại nghiệp lực trong sự tương tác của mọi hiện tượng, nhưng ít có lý giải thống nhất về ý nghĩa nghiệp lực. Các luận sư A-tì-đạt-ma "mường tượng" đó là tác dụng của một yếu tố vật chất vô hình chất, không thể thấy bằng

---

[38] *pākaja*, liên hệ đến từ *vipāka*: dị thục hay kết quả của nghiệp. Cả hai đều cùng ngữ tộc, có gốc động từ là ***pac*** (*pacati*): nấu chín.

mắt với bất cứ phương tiện nào (*anidarśana:* vô kiến) và nó cũng không chiếm cứ một khoảng không gian nào (*apratigha*: vô đối), gọi nó là vô biểu sắc (*avijñapti-rūpa*). Nó phát sinh từ tập hợp đại chủng. Nhưng mỗi đại chủng là một cực vi chiếm một điểm cực nhỏ trong không gian, trong khi vô biểu sắc phát sinh từ nó thì không vậy. Tùy ý, ta có thể mường tượng nó là lực, hay những khái niệm tương tự có thể nghĩ ra.

Duy thức không bác bỏ sự tồn tại của thực thể như vậy, nhưng không xác định nó là sắc, mà gọi nó là chủng tử và định nghĩa "chủng tử là công năng sai biệt (*śakya-rūpa*| *śakti-viśeṣa*)", tức loại năng lượng đặc biệt và chính những công năng sai biệt này là những yếu tố cấu tạo thành sắc và tâm, và toàn bộ thế giới. Vấn đề chỉ có thể hiểu rõ hơn khi nghiên cứu sâu rộng vào kho tàng luận thuyết của Duy thức, không thể chỉ vài đoạn ngắn ở đây có thể nói chi tiết.

Về khởi điểm cũng như mục đích, đối tượng quan sát và nghiên cứu của các khoa học gia cơ học lượng tử và các luận sư Phật giáo vốn bất đồng, nên sự so sánh hay đối chiếu, như một số các nhà khoa học đã thử làm, chỉ có tính cách ước lệ.

Điều có thể tạm thời kết luận ở đây là, mặc dù có khá nhiều xu hướng muốn đối chiếu triết lý đạo Phật với cơ học lượng tử, thế nhưng có những giới hạn khó vượt qua để bên này tiếp xúc bên kia. Sự đối chiếu chỉ có tính cách giới thiệu "bên này có, bên kia cũng có".

Cũng có, nghĩa là có thể giống nhau, nhưng không phải là nhất trí để cho cái mà bên này thấy và bên kia thấy cũng là một.[39]

Các nhà Duy thức, cũng như các nhà Trung quán, kể luôn cả các luận sư A-tì-đạt-ma, đều cho rằng nhận thức của chúng ta về thế giới không hề là thực tại chân lý, mà chỉ là chân lý ước lệ. Những gì xảy ra trong phạm vi chân lý ước lệ, thảy đều đúng và hữu ích trong giới hạn đó. Cho nên, nhận thức được phân thành hai trình độ: tục đế, chân lý nhận thức bằng giác quan, bằng quan sát và tư duy chính xác theo lý tính nhân quả, và trong phạm vi hữu hạn chân lý ấy là khả dụng, hữu ích. Trên hết, là thắng nghĩa đế hay đệ nhất nghĩa đế, chân lý vượt ngoài nhận thức giác quan thông thường, vượt ngoài lý tính và kinh nghiệm nhân quả của tục thức. Chân lý tối hậu có thể đạt được qua quá trình tu luyện. Điều này mang tính cục bộ, vì không phải là điều mà các hệ tư tưởng khác dễ chấp nhận, nên chúng ta cũng không phải biện luận dông dài.

4. TÂM PHÂN HỌC VÀ KHOA HỌC NÃO

i. Ba tầng tâm thức

Lý thuyết của các nhà khoa học ấy dựa vào những thí nghiệm tưởng tượng (thought experiment); rồi những

---

[39] *The Tao of Physics* của Fritjof Capra (1975) được độc giả đón tiếp nồng hậu ở Mỹ (bestseller), nhưng cũng bị không ít các nhà khoa học chính tông chỉ trích. Như Giáo sư vật lý Jeremy Bernstein cho rằng Capra sử dụng những tương tự ngẫu nhiên của ngôn ngữ mà ông cho đó là chứng cứ sâu sắc cho những điểm liên hệ có gốc gác. *Science Observed*. New York: Basic Books. pp. 333–340.

điều này được kiểm lại bằng toán học và quan sát tự nhiên bằng vào các thiết bị máy móc phát minh hiện đại nhất. Những điều này tất nhiên chưa hề có trong các Luận sư Abhidharma. Cho nên những điều họ nói có thể viển vông vì khó hay không thể kiểm chứng bằng kinh nghiệm thực tế.

Cho đến đầu thế kỷ 20, các nhà phân tâm học, dẫn đầu là Sigmund Freud, với những phát hiện về tâm thức cũng không được kiểm chứng bằng máy móc như các nhà vật lý. Tuy vậy, có điều gần xác thực là nhiều lý thuyết của họ có thể được chứng minh bằng kết quả lâm sàng.

Một số các nhà khoa học não, do phát minh những máy đo đạc não như EEG, MRI, fMRI, v.v., bác bỏ các lý thuyết của tâm phân học, xem như không có giá trị khoa học.[40] Một số khác nhận thấy giới hạn về phương pháp luận và nhận thức luận của mỗi ngành nên đề nghị hợp tác. Họ nói, hợp tác nhưng không phải là hợp nhất.[41]

Abhidhamma| abhidharma cũng không phải được đón tiếp khả quan hơn. Trong phần đầu thế kỷ 20, những luận Abhidhamma-Pāli được phiên dịch Anh ngữ được diễn giải như là khoa tâm lý học Phật giáo.

---

[40] Mauro Mancia (1929-2007), Giáo sư Y khoa Viện Đại học Milan Ý, nhận xét: "Cả thế kỷ 20 này bị điếc hoặc đôi khi có những lý luận vẩn vơ về các đại biểu của hai ngành này, thường chứng tỏ sự dốt nát hay kiến thức hạn hẹp của các nhà khoa học não đối với tâm phân học trên phương diện lý thuyết và lâm sàng..." *Psychoanalysis and Neuroscience*, "Introduction", Springer-Verlag Italia, 2006.

[41] Co-operation, but not incorporation. Mauro Mancia, op. cit.

Tất nhiên khoa học não không biết đến nó. Mà các nhà tâm lý học và tâm phân học cũng không mấy chú ý, có lẽ họ không tìm thấy có sự hỗ trợ nào từ đó về phương pháp luận cũng như kinh nghiệm lâm sàng, điều trị.

Cho đến chậm nhất là từ thập niên 90 của thế kỷ 20, khi các nhà khoa học não sử dụng các công cụ hiện đại nhất để đo đạc não của các nhà hành thiền ở trạng thái bình thường và đối chiếu với trạng thái thiền, song song với kết quả điều trị khả quan thu lượm được từ những áp dụng thiền Phật giáo, cũng như thiền siêu nghiệm (transcendental meditation) của Ấn giáo, phong trào học thiền và hành thiền bùng vỡ thành những cơn sốt thời thượng trong thế giới phương Tây.

Về mặt phương pháp luận, Abhidharma dẫn nguồn từ các kinh nghiệm thiền được lưu truyền từ các bậc thầy, và trên hết là những điểm giáo lý từ Phật. Từ kết quả điều trị và từ những đo đạc não, nhiều điểm trong các luận điểm Abhidharma được xác minh giá trị hiện thực.

Khoa học đến với thiền quá chậm, trái lại tâm phân học thì rất sớm; đặc biệt là thiền Tây Tạng và thiền Nhật Bản. Bởi, về mặt phương pháp luận, nhà tâm phân học không thấy trở ngại gì khi tiếp cận các nguồn tâm lý này.

Một trong những điểm quan yếu trong lịch sử phát triển Abhidharma, ở phương Nam Thượng tọa bộ cũng như các bộ phương Bắc, là sự thăm dò tầng sâu của hoạt

động ý thức. Trong kinh nghiệm thông tục, ta chỉ có thể biết được và kiểm chứng được trong giới hạn nhất định các hoạt động của ý thức. Trong các trạng thái mà ý thức được xem là không hoạt động, như ngủ say hay ngất, khuynh hướng nhận thức tự nhiên là muốn tin tưởng sự tồn tại của linh hồn hay tự ngã siêu nghiệm vào lúc đó. Các luận sư Phật học không tin tưởng vào sự tồn tại của linh hồn hay tự ngã, cho nên đã thăm dò vào tận tầng sâu thẳm nhất của thức, kể cả sau khi chết. Nguồn tri thức căn bản để lập thành phương pháp luận là những điều Phật đã dạy và kinh nghiệm tư duy thiền của các bậc thầy.

Trong nỗ lực thăm dò này, cho đến các vị Du-già hành tông, cấu trúc và hoạt động tâm thức được phân thành ba tầng. Mặt ngoài cùng là hoạt động của năm thức giác quan và ý thức thứ sáu. Tầng giữa, điều hành các hoạt động của thức, tiếp thu, xử lý và mã hóa các thông tin để hình thành nhận thức và lưu trữ thành ký ức. Phần sâu thẳm trong cùng là khu tầng lắng đọng trầm tích của các kinh nghiệm nhận thức và hành động, kho tích lũy của khối nghiệp thiện và bất thiện.

Sự phân tầng tồn tại và hoạt động của cơ cấu tâm thức bởi các nhà Duy thức có khả năng dẫn liên hệ đến sự phân tích tâm thể của các nhà phân tâm học, kể từ Freud.[42] Freud phân tích cấu trúc của tâm thành ba tầng: tầng

[42] Sigmund Freud (1856-1939), gốc Áo, thoạt tiên là nhà não học (neurology), về sau do kinh nghiệm lâm sàng, ông lập thuyết phân tâm học (psychoanalysis), một bộ phận trong các lý thuyết tâm lý học và tâm trị học.

ngoài cùng là tầng ý thức (the conscious), trong cùng là tầng vô thức (the unconscious), tầng trung gian hay vùng đệm là tầng tiền ý thức (the preconscious).[43]

Sự phân tầng của Freud, với chính thí dụ của ông, cũng gần giống như các nhà Duy thức phân tầng thức: mặt nổi của tảng băng là ý thức hoạt động, và chìm sâu dưới biển là tầng đáy vô thức. Một phần hoạt động của tầng đáy này được Freud gọi tên là *das Id = das Es*: "Cái đó", bao gồm những gì bị ức chế từ mặt ý thức, những thứ mà Duy thức gọi là các chủng tử được tẩm ướt bởi tham ái hay khát ái (*tṛṣṇā*). Freud ví dụ nó như nồi chứa đầy những kích thích sôi sùng sục.[44] *Id* là bộ phận tâm thức hoạt động theo nguyên lý lạc thọ (pleasure principle), thúc đẩy bởi bản năng mù quáng và khát vọng sinh tồn, điều mà Kinh điển nguyên thủy, cũng như A-tì-đạt-ma và cả đến Duy thức hậu kỳ, gọi là vô minh và khát ái (*avidyā-tṛṣṇā*), gần với khái niệm mà Freud gọi tên là *libido*.[45] Những hoạt động này phần lớn bị phản ứng bởi các quy luật của thế giới tự nhiên, và thường xuyên dẫn đến các xung đột xã hội, do đó, để tránh tổn hại có thể xảy ra, một bộ phận tâm thức khác hoạt động theo nguyên lý hiện thực (reality principle) để kiểm soát. Đó là bộ phận mà Freud gọi là *Ego*: tự ngã

---

[43] Ba tầng nói theo tiếng Đức của chính Freud: *das Vorbewusste*, *das Bewusste, das Unbewusste*, có thể hiểu là tiền thức, hiện thức và vô thức, để so sánh với thuật ngữ của Duy thức (theo kinh *Lăng-già*).

[44] *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, 1933.

[45] *libido*, từ gốc Latinh, có nghĩa "ham muốn" (lust, desire). Freud xem nó là bản năng ham muốn tính dục.

(*das Ich*: "cái tôi"). Ông thí dụ *Id* như là con ngựa và *Ego* là kỵ sĩ trên lưng ngựa. Do những hạn chế thiên nhiên và những xung đột xã hội, tự ngã hình thành cơ chế phòng vệ (defence mechanism) để tránh những nguy hiểm có thể xảy ra. Từ những kinh nghiệm giao tiếp với thiên nhiên và những quan hệ xã hội, tự ngã dần dần phát triển lên thành siêu ngã: *super-ego* (*das Über-Ich*). Siêu ngã hoạt động theo nguyên lý đạo đức hoàn thiện (morality principle).

Như vậy, ba thực thể hay ba bộ phận tâm thức này hoạt động trong ba tầng phân biệt. *Id* hay *das Es*, một phần có thể so với cái mà Duy thức gọi là câu sanh ngã chấp (*sahaja-ātmagrāha*), hoàn toàn chìm sâu trong tầng đáy, tầng vô thức. Tiếp theo, *Ego* hay *das Ich*, có thể đối chiếu một phần của phân biệt ngã chấp (*vikalpa-ātmagrāha*), hoạt động trong tầng ý thức mặt ngoài cùng với dự phóng tương lai hoàn thiện và cũng hoạt động trong tầng tiền ý thức (preconscious) như là khả năng truy ức quá khứ. Trong cả ba tầng này đều có hoạt động của thức siêu ngã (super-ego hay *das Über-Ich*); phần mà nó chìm sâu hoàn toàn trong tầng đáy vô thức là những khát vọng bị ức chế; phần ngoài cùng, trong tầng ý thức, là nhân cách hoàn thiện theo bối cảnh xã hội mà nó sinh hoạt trong đó. Phần trung gian trong tầng tiền ý thức hoạt động cùng với Ego gây nên mặc cảm phạm tội khi những khát vọng mãnh liệt mà ý thức không thể khống chế.

Một cách tổng quan, sơ lược, ba tầng tâm thức với ba lớp hoạt động chỉ có vẻ tương tự với cơ cấu tâm thức trong A-tì-đạt-ma và Duy thức, nhưng đấy chỉ là những vẻ tương tự mặt ngoài, hời hợt, mặc dù cả hai đều tiếp cận bằng phương pháp nội quan tâm lý học (psychological introspection). Nội quan của Freud dựa vào những quan sát bằng giác quan thường nghiệm và những kinh nghiệm lâm sàng, nhắm mục đích điều trị mà kết quả chỉ nhắm đến thời gian hữu hạn trong đời này. Phương pháp của A-tì-đạt-ma y cứ trên quan sát về nghiệp và dị thục cùng với hiện lượng du-già (*yogika pratyakṣa-pramāṇa*), kinh nghiệm đạt được từ trong các trạng thái thiền định, mà mục đích tối hậu là an lạc và giải thoát. Kinh nghiệm chỉ giới hạn trong một số những vị tu thiền với trình độ nào đó. Cũng do bởi trình độ sai biệt từ kinh nghiệm thiền nên những quan sát về nghiệp và dị thục cũng không nhất trí giữa các lập thuyết. Freud dựa vào quan sát giác quan có thể chia sẻ với nhiều người nên những lập luận của ông khả dĩ chấp nhận phổ biến. Tuy vậy, sự chấp nhận này cũng bị hạn chế bởi thời đại với trình độ kỹ thuật tiến bộ khác nhau. Nói cách khác, hầu hết các nhà khoa học não, bằng các phương tiện đo đạc khả dĩ thực hiện với kỹ thuật hiện đại, phương pháp nội quan của Freud không thuyết phục.

ii. Nghiệp: Vô thức tập thể

Trong khi Sigmund Freud có vẻ không biết gì các

quan điểm của Phật giáo liên hệ đến cấu trúc tâm thức và các hoạt động tâm lý, người kế thừa Freud là Carl Jung[46] lưu tâm đặc biệt đến các học thuyết phương Đông và xem đó là những nguồn chất liệu tâm lý phong phú cho phương pháp trị liệu của mình. Ông bình giải "Thái ất Kim hoa tông chỉ"[47] của Đạo giáo trong bản dịch tiếng Đức bởi bạn ông Richard Wilhelm: *Das Geheimnis der Goldenen Blüte: ein chinesisches Lebensbuch;* đề tựa cho bản dịch Anh ngữ của *Kinh Dịch* cũng bởi R. Wilhelm[48]. Ông cũng viết tựa cho "Thiền học Nhập môn" của D.T. Suzuki (*An Introduction to Zen Buddhism*), và bình giải *Tử thư Tây tạng* (*bar do thos grol*: Bardo Thodol) qua bản dịch Anh ngữ bởi Walter Evans-Wentz: *The Tibetan Book of the Dead*.

Ông bày tỏ mục đích đến với Phật giáo của mình như sau: "Không phải lịch sử tôn giáo, cũng không phải nghiên cứu triết học đầu tiên đã lôi cuốn tôi đến với thế giới của tư tưởng Phật giáo, mà chính do những hứng thú nghề nghiệp của tôi với tư cách một bác sĩ. Nhiệm vụ của tôi là chữa trị nỗi khổ tâm thần; và chính điều này đã thúc đẩy tôi làm quen với những quan điểm và

---

[46] Carl Gustav Jung (1875-1961), người Đức gốc Thụy Sĩ, kế thừa và phát triển tâm phân học của Freud nhưng bất đồng với Freud rất nhiều điểm.

[47] 太乙金華宗旨; sách về thuật luyện đan của Đạo gia, tác giả không rõ, phỏng định đời Thanh, tập thành trong khoảng 1668-1692; nhưng nó được gán cho Lữ Động Tân, đạo gia đời Đường. Wilhelm là nhà truyền giáo Cơ-đốc, đến Trung Quốc năm 1899-1920. Căn cứ bản dịch Đức, Cary F. Baynes dịch sang Anh văn: *The Secret of the Golden Flower.*

[48] *The I Ching, or Book of Changes*, chuyển ngữ Anh bởi Cary F. Baynes từ bản dịch Đức, New York 1950.

những phương pháp của vị Thầy vĩ đại của nhân loại (Jung chỉ Đức Phật) mà chủ đề chính của Ngài là 'chuỗi đau khổ, tuổi già, tật bệnh, sự chết.'"[49]

Chính từ phương diện trị liệu này mà Jung đã mang đến cho lý thuyết nghiệp nội dung cụ thể để từ đó phát hiện những ý nghĩa của các biểu tượng tôn giáo, các mẫu tâm thức trong các hình thái xã hội, các hình thái văn minh khác nhau từ cổ đại. Ông nói: "Chúng ta có thể thận trọng chấp nhận ý tưởng về nghiệp nếu chúng ta hiểu nó như là tính di truyền tâm thể theo nghĩa rộng nhất của từ này."[50]

Mặc dù không có dấu hiệu nào cho thấy Jung có biết đến ý niệm "dị thục" (*vipāka*), nhưng điều mà ông nói là "di truyền tâm thể" cũng gần với ý nghĩa của từ này được nói đến trong Abhidharma. Theo ông, nghiệp trong quan điểm phương Đông là tính di truyền tâm thể dựa trên giả thiết về tái sinh. Ông cho rằng, ở phương Tây, người ta không sao tưởng tượng được có một ai đó lại có thể chứng minh điều gì về vấn đề này, thế nhưng, trong khi đó người ta vẫn có thể chứng minh sự tồn tại của Thượng đế, mà trên cơ sở nhận thức luận thì điều này là bất khả. Cho nên, ông nhắc nhở thái độ "thận trọng".

Jung liên hệ ý tưởng về nghiệp trong *Tử thư* với tính

---

[49] Carl Jung, *On The Discourses of the Buddha* (Về các bài Pháp của Đức Phật), dẫn bởi Richard Hunn: "Jung's Attitude Toward the East."

[50] Carl Jung, *Psychology and Religion*, "Commentary Tibetan Book of the Dead"; pp. 510-522.

di truyền tâm thể. Ông tìm thấy ở đây nguồn tài liệu biện giải cho thuyết vô thức tập thể cùng với các hình thái mẫu bản nguyên (archetype)[51] của nó. *Tử thư* mô tả những tình trạng xảy ra sau khi chết, trong giai đoạn tử vị trung hữu (*'chi'i kha bar do*),[52] nếu không bắt được ánh sáng để giải thoát hay siêu thăng, thần thức người chết sẽ chìm vào giai đoạn pháp tánh trung hữu (*chos nyid bar do*). Bấy giờ do huyễn nghiệp tạo ra huyễn cảnh, dẫn nó tái sinh vào những nơi theo kết quả của nghiệp đã tạo. Giả sử nghiệp dẫn sinh loài người, nếu là nam nó sẽ khởi luyến ái đối với mẹ và ác cảm đối với cha, hoặc nếu là nữ thì ngược lại. Jung tìm thấy ở đây mẫu tâm thể chung như được thấy trong phức cảm Oedipus[53]. Nhiều mô tả khác trong *Tử thư*, như nói người đã chết vẫn không biết rằng nó đã chết, và điều này cũng có thể tìm thấy mẫu chung trong tín ngưỡng linh hồn châu Mỹ hoặc trong nền văn học bán khai ở châu Âu.[54] Nó chứng tỏ tồn tại mẫu tâm thức chung, gọi là tâm thức tập thể, chung cho các nhóm người khác nhau trong nhiều nguồn văn minh khác nhau. Tâm

---

[51] archetype, từ gốc Hy Lạp; *arche*: khởi nguyên; *tupos*: kiểu mẫu.

[52] Theo phái rNying-ma, có sáu loại trung hữu (*bar do*): tử sanh trung hữu (*skye gnas bar do*), mộng huyễn trung hữu (*rmi lam bar do*), thiền định trung hữu (*bsam gtan bar do*), lâm chung hay tử vị trung hữu (*'chi'i kha bar do*), pháp tánh trung hữu (*chos nyid bar do*), thọ sanh trung hữu (*srid pa bar do*).

[53] Phức cảm Oedipus, danh từ khai sinh bởi Freud, từ chuyện kể bởi Sophocles (khoảng 429 BC), như là chứng cứ cho lý thuyết dục tính libido của ông. Bi kịch này kể, do định mệnh mà Oedipus giết cha đẻ nhưng không biết đó là cha, và lấy mẹ đẻ làm vợ nhưng không biết đó là mẹ.

[54] Jung viện dẫn Emanuel Swedenborg (1688-1772), nhà khoa học, triết học, thần học, huyền học, người Thụy Điển.

thức tập thể là mẫu tâm thể di truyền từ thế hệ này sang thế hệ khác, tương tự như mẫu di truyền sinh lý.

Jung kế thừa lý thuyết vô thức từ Freud, nhưng cải biến nó và phân thành hai loại: vô thức tập thể (collective unconscious) và vô thức cá nhân (personal unconscious). Vô thức tập thể là hình thái bẩm sinh, di truyền, của tâm thể; trái với vô thức tập thể, vô thức cá nhân là phần nhân cách phát triển do kinh nghiệm cá nhân, phát triển từ tố chất bẩm sinh của vô thức tập thể. Vô thức tập thể được phát biểu qua các mẫu bản nguyên (archetype) mà thông thường được truyền tụng trong các mẩu thần thoại như sáng thế, đại hồng thủy, khải huyền ký...

Chúng ta hiểu rằng nghiệp là các hành vi thiện hay bất thiện trong đời này được tích lũy để cho kết quả, nghĩa là di truyền, đến nhiều đời sau. Nhưng Jung không hiểu như vậy, mà cho đó là mẫu tâm thể di truyền từ người này sang người khác trong nhiều thế hệ khác nhau. Jung có tin tưởng về tái sinh hay không, đây là điều phân vân giữa các nhà nghiên cứu. Phần lớn nghi ngờ là Jung không mấy tin tưởng, mặc dù trong tác phẩm *Ký ức, Mộng, Suy niệm* (*Memories, Dreams, Reflections*) Jung thuật nhiều điềm chiêm bao mà ông như nhớ lại các đời trước, nhưng cũng chỉ được giải thích như là phát biểu khía cạnh nào đó từ kinh nghiệm cá nhân. Ngay cả trong bình giải về *Tử thư Tây tạng*, trong đó nói nhiều đến nghiệp và huyễn cảnh của

nghiệp, nhưng hiện tượng này với Jung cũng chỉ được hiểu là những phát biểu của loại vô thức tập thể. Như sự xuất hiện của Ngũ trí Như Lai cho người chết được Bardo Thodol mô tả, Jung cho đó cũng chỉ là những dữ kiện của tâm thể; thế giới các thần và các linh hồn mà người chết thấy cũng không gì khác hơn mà chỉ là vô thức tập thể bên trong ta.

Thật ra, chính Jung cũng hoài nghi phân vân về tin tưởng này, như chính ông ghi nhận trong tập *Ký ức* (Memories): "Phải chăng tôi là một tổ hợp của các đời sống của các tổ phụ này, hay tôi lặp lại hóa thân những đời sống này?... Tôi không biết. Phật đã bỏ lửng câu hỏi, và tôi muốn cho rằng chính Phật cũng không biết rõ..."

Phát biểu này có thể hiểu theo nhiều cách. Không rõ Jung nói đến sự kiện Phật không trả lời cho câu hỏi về nghiệp và tái sinh vào lúc nào, trong ngữ cảnh nào; thế nhưng, có thể do bởi nhìn qua lăng kính "tinh thần khoa học", tin tưởng tái sinh chỉ dựa vào kinh nghiệm cá nhân, không có bằng chứng cụ thể nào để xác nhận kinh nghiệm ấy đúng hay sai. Có lẽ ông nghĩ rằng Phật không trả lời vì lý do này.

Dù sao, như chính Jung phát biểu, ông nghiên cứu Phật giáo, và nói chung là các hệ tư tưởng và tín ngưỡng phương Đông, chỉ vì mục đích trị liệu. Nghĩa là, chỉ giới hạn trong phạm vi nghiên cứu (lý thuyết), và chỉ trong phạm vi ấy. Cho nên, ông cũng khuyến cáo phương Tây "Nghiên cứu yoga, bạn học được vô số điều trong đó,

nhưng chớ có thử áp dụng, vì người Âu châu chúng ta không được tác thành như thế để áp dụng những phương pháp này một cách đúng đắn."[55]

iii. Thiền và Não

Phát biểu của Jung vừa dẫn trên có thể hơi quá đáng, nhưng vẫn có điều khả dĩ. Thoạt kỳ thủy Phật giáo được tiếp nhận ở phương Tây như một hệ tư tưởng triết học ở bên ngoài lề khoa học. Ngay cả tâm phân học, mà hiệu quả trị liệu tâm lý không phải hiếm hoi, nhưng phương pháp của nó mang nặng màu sắc triết học hơn là khoa học, phần lớn dựa vào quan sát nội quan chủ quan và điều trị lâm sàng, cho nên bị công kích từ nhiều phía do bởi uy thế đang lên của các lý luận khoa học từ thế kỷ 19. Thậm chí Freud còn bị gán cho danh hiệu "khoa học giả hiệu" (pseudo-scientist)[56], bị liệt vào số "y sĩ phù thủy" (witch-doctor).[57] Từ đó có thể suy diễn thái độ tiếp thu Phật giáo ở phương Tây ít nhất cho đến nửa đầu thế kỷ 20. Nghĩa là, phần nào được tán dương, đó thuần là lý thuyết. Về phương diện thực hành, hạn chế là điều đương nhiên. Điển hình như, cho đến thập niên 70 thế kỷ trước, Davidson sau khi tốt nghiệp cử nhân ở Harvard muốn chọn thiền làm đề tài để nghiên cứu vì ông cũng đã thực hành thiền trong nhiều năm, nhưng các giáo sư cố vấn ông lưu ý ông rằng nghiên cứu thiền

---

[55] Dẫn bởi Jeffrey B. Rubin, *Psychotherapy and Buddhism: Toward an Integration*, 1996, tr. 37.

[56] Frank Cioffi: *Freud and the Question of Pseudoscience*.

[57] E. Fuller Torey: *Witchdoctors and Psychiatrists*.

không phải là con đường tốt để thăng tiến trong giới đại học.[58] Về sau, Davidson là một trong những người cống hiến không ít cho những nghiên cứu liên hệ thiền và khoa học não. Những kết quả đo đạc của ông trên các thiền giả Tây Tạng do đức Dalai Lama giới thiệu khá khích lệ. Nó cho thấy những hành giả thiền trên 10 nghìn giờ có những thay đổi thật sự đối với cấu trúc và chức năng của não.[59] Người ta cũng mong đợi có thêm những kết quả cụ thể để lý giải trên cơ sở những dữ liệu khoa học vấn đề mà các luận sư Abhidharma nêu lên là khả năng chuyển nghiệp. Vấn đề này liên hệ đến tính chất gọi là "tố tính" (plasticity) của não, tức tính chất mềm dẻo dễ tạo hình như chất liệu để nắn tượng. Khám phá mới mẻ này dẫn đến quan điểm và cũng trở thành khẩu quyết thời đại của thiền: "Thay đổi tâm để thay đổi não" (change your mind and change your brain).

Đóng góp quan trọng khác trong phương pháp trị liệu bằng thiền chánh niệm phải kể đến phương pháp của Jon Kabat-Zinn, đặc biệt trong điều trị giảm trừ chứng căng thẳng (MBSR: Mindfulness-based Stress Reduction). Ông lập dưỡng đường điều trị stress (Stress Reduction Clinic) tại Phân khoa Y học Viện Đại học Massachusetts. Chương trình điều trị được áp dụng

---

[58] Tường thuật bởi chính R. Davidson trong *The Emotional Life of your Brain*, 2012.

[59] Richard J. Davidson & Antoine Lutz: "Buddha's Brain: Neuroplasticity and Meditation", IEEE Signal Processing Magazine [176] September 2007. IEEE: Institute of Electrical and Electronics Engineers, Viện Kỹ sư điện và điện tử công học.

trên 720 trung tâm y khoa, bệnh viện, và dưỡng đường trên khắp thế giới.

Trong các hoạt động nghiên cứu và phổ biến phương pháp hành thiền không thể không kể đến hoạt động của Viện Tâm và Đời Sống (Mind and Life Institute), thành lập bởi R. Adam Engle, Chủ tịch và đồng sáng lập viên cùng với Francisco J. Varela. Chủ tịch Danh dự: Tenzin Gyatso Dalai Lama 14. Viện được chính thức thành lập năm 1990 từ cuộc hội thảo tại Dharamsala, Ấn-độ, giữa Dalai Lama và các nhà nghiên cứu. Đây là cuộc hội thảo lần thứ ba, hai lần trước đó, lần thứ nhất năm 1987 tại Dharamsala, năm 1989 tại Newport Beach, California, USA. Từ đó cho đến 2013, Viện này đã tổ chức 27 lần hội thảo.[60]

Trong các hội thảo này, liên hệ đến vấn đề động lực của các hành vi xấu, mà nói theo cách các vị A-tì-đạt-ma: đẳng khởi của nghiệp bất thiện, có lẽ đáng kể là tổ chức lần thứ 8 năm 2000, tại Dharamsala. Kết quả được biên tập bởi Daniel Goleman với nhan đề: *Destructive Emotions: A Scientific Dialogue with the Dalai Lama* (Xúc cảm nguy hại: Đối thoại khoa học với Dalai Lama).[61] Những xúc cảm nguy hại ở đây chỉ cho các phiền não, hay các tâm sở bất thiện, nhiễm ô. Trong hội thảo này, chủ đề tập trung vào sự phân tích về cơ chế giải phẫu

[60] Tường thuật chi tiết từ bắt đầu gợi ý thành lập cho đến 2004, xem phần phụ lục, Sharon Begley, *The Plastic mind*, giới thiệu bởi Dalai Lama, tựa bởi Daniel Goleman; Constable, London, 2009.

[61] Bantam Books, 2003, 432 pages. Reprint edition (March 30, 2004).

học của thù hận và bạo lực, tức đẳng khởi bất thiện với sân tùy miên (*pratigha-anuśaya*).

Hội thảo gây nhiều kịch tính nhất nên nói là tổ chức lần thứ 13 (**November 8 - 10, 2005**) tại DAR Constitution Hall, Washington DC, bởi Viện Tâm và Đời sống, với sự bảo trợ của Đại học Y học Johns Hopkins (Baltimore, Washington) và Trung tâm Y học Viện Đại học Georgetown. Hội thảo được điều phối bởi Kabat-Zinn và Davidson vấp phải sự chống đối của trên 500 nhà khoa học, với lý do hội thảo cố tình lẫn lộn giữa tôn giáo (mê tín) và khoa học[62]. Kết quả hội thảo được biên tập bởi Jon Kabat-Zinn và Richard Davidson, nhan đề: *The Mind's Own Physician: A Scientific Dialogue with the Dalai Lama on the Healing Power of Meditation* (Tâm tự điều trị: Đối thoại khoa học với Dalai Lama về năng lực điều trị của Thiền).

iv. Đồng bộ não: Nhận thức không chủ thể

Các thí nghiệm đo đạc của Davidson trên các hành giả thiền, những kết quả điều trị giảm stress bởi Kabat-Zinn, điều trị hội chứng OCD bởi J. Schwartz, với sự phát hiện những sai biệt tần số dao động sóng não trong các trình độ khác nhau của hành giả, ngoài chứng cứ hiển nhiên về ảnh hưởng của thực tập trên sự biến đổi não do bởi tố tính não, làm cơ sở khoa học cho lý giải

[62] Kết quả thăm dò cho biết, hầu hết các nhà khoa học phản đối này đều gốc Hoa. Một trong những người dẫn đầu là giáo sư Yi Rao, Viện Đại học Tây Bắc (Northwestern University), bác bỏ nghiên cứu của Davidson xem như rác rưởi, và động cơ của Davidson và Dalai Lama đáng nghi ngờ (hậu ý chính trị).

quá trình chuyển đổi nghiệp: thay đổi tâm để thay đổi não, thay đổi não để thay đổi hành vi ứng xử, như trong các trường hợp thọ giới, trì giới và phá giới; phát hiện này còn chứng minh thêm một điều quan trọng khác nữa từ lời dạy của Đức Phật: "Có tác nghiệp và quả dị thục của nghiệp nhưng không có tác giả, thọ giả." Phật ngôn này không chỉ khó hiểu và khó chấp nhận vì cực kỳ mâu thuẫn với những người không tin Phật, nó cũng khiến các luận sư hàng đầu của các học phái Phật giáo nỗ lực không ít để lý giải.

Phổ thông, chúng ta nghĩ rằng, khi nhận thức các đối tượng, thức như một chủ thể thuần nhất, đơn nhất, vươn ra ngoài bắt nắm toàn thể sự vật. Chủ thể đó là tự ngã hay linh hồn. Chẳng hạn, như triết gia Pháp Descartes phân biệt rõ rệt giữa hai thực tại tâm và vật, linh hồn và thân xác. Những đặc tính của tâm không thể tìm thấy nơi vật, và ngược lại. Linh hồn và thân xác là hai thực thể biệt lập, tách biệt nhau, và ông cho rằng tuyến tùng (pineal gland) trong não là nơi mà linh hồn của con người "ngồi" lên đó để nhận thức, tư duy, quyết định, và điều khiển các hoạt động của cơ thể; ý tưởng này không mấy khác với trả lời của A-nan trong kinh *Lăng nghiêm* rằng thức "núp" sau con mắt để nhận thức sắc, y như một người núp sau cửa sổ để nhìn ra cảnh vật bên ngoài. Có lẽ tác giả của *Lăng nghiêm* cho rằng A-nan không hiểu gì về nguyên lý vô ngã trong nhận thức.

Trong sự phát triển của Abhidharma về sau, các vị Tì-bà-sa đặt vấn đề nhận thức rằng, khi nhìn một vật thể to lớn hơn dung tích con mắt, như một quả núi chẳng hạn, toàn thể được thức bắt nắm đồng loạt trong cùng một sát-na? Hay nắm bắt từng chi tiết liên tiếp trong nhiều sát-na? Điều này muốn nói rằng quả núi là hợp thành của vô số cực vi. Mỗi cực vi là một chất thể thực hữu; chính vì thực hữu nên cực vi mới có tác dụng đối với mắt. Nói thế, nên hiểu rằng khi nhận thức mỗi cực vi là một tín hiệu được truyền vào mắt. Vô số cực vi tạo thành quả núi không thể đồng loạt và cùng lúc xuất hiện trong nhãn căn, vì lượng nhãn căn không đủ lớn để dung chứa ngần ấy. Thế nhưng, tốc độ truyền tin quá nhanh nên ta có cảm tưởng là toàn bộ quả núi được nhận thức đồng loạt và cùng lúc.

Thêm nữa, mọi hiện tượng sắc và tâm chỉ tồn tại và hoạt động trong một sát-na, rồi chìm vào quá khứ. Chỉ có tồn tại trong sát-na hiện tại mới có tác dụng. Như vậy, khi một tín hiệu xuất hiện trong căn, giác quan tiếp thu, và cùng lúc ấy thức xuất hiện để nắm bắt: căn-cảnh-thức, bộ ba tập hợp thành một kết quả nhận thức trong một sát-na. Sau đó, cả ba đều chìm vào quá khứ, thành ảnh tượng quá khứ tồn tại như là chủng tử (*bīja*) mà kinh điển nguyên thủy gọi là giới (*dhātu*). Về mặt nhận thức, thức xuất hiện rồi biến mất trong từng sát-na cùng với đối tượng của nó, vậy không thể nói tồn tại một thực thể thức như linh hồn bất biến, "ngồi" ở đâu

đó, hay "núp" ở đâu đó.

Dù sao, quan sát của các vị Tì-bà-sa như vậy chỉ là thuần túy chủ quan, dù quan sát này dựa trên kinh nghiệm nhập định. Với kinh nghiệm có được từ quan sát bằng các giác quan thông thường thì không quyết định những lý giải của các vị Tì-bà-sa là đúng hay sai; đúng trong giới hạn nào, sai trong mức độ nào.

Các nhà khoa học não ngày nay cũng xác nhận rằng không có một nơi nào trong não được kể là trung tâm điều phối tất cả mọi hoạt động. Một vật thể được nhận thức, được nhìn thấy chẳng hạn, không phải là một thực thể đơn nhất với một chủ thể từ một điểm đứng duy nhất. Một vật được nhìn thấy, thông tin truyền vào não với khoảng 30 tín hiệu khác nhau phân tán nhiều nơi khác nhau trong não. Con số này có thể quá ít so với con số "tưởng tượng" của các vị Tì-bà-sa. Khi các tế bào thần kinh tiếp nhận các tín hiệu này đồng loạt cùng thời được kích hoạt, đối tượng lập tức xuất hiện để được thấy. Điều có vẻ thần bí là người ta không tìm thấy dấu vết của bất cứ một khu vực nào như là trung tâm để bắt nắm sự thấy này. Đây là vấn đề đồng bộ não (neuronal synchronization).

Hoạt động đồng bộ hóa là sự tương tác đồng thời giữa các tế bào não, gọi là đồng bộ địa phương hay tầm ngắn. Khi có sự tương tác giữa các tế bào não hay nhóm tế bào não ở những khu vực xa nhau, ta có đồng bộ hóa tầm xa mang tính toàn cầu não. Các nhà khoa học xác

định hoạt động đồng bộ này bằng cách đo các tần số dao động của điện thế não. Tần số dao động từ 1-4 Hz được gọi là delta; 4-8 Hz, theta; 8-13 Hz, alpha; 13-30 Hz, beta; 30-70 Hz, gamma. Thường nhật, khi thức, hoạt động đồng bộ thường diễn ra trong dải beta cho các hoạt động có ý thức, cảnh giác, suy nghĩ, lý luận. Nếu dao động giảm xuống trong dải alpha, ta có cảm giác thư giãn sâu, có khi như nhắm mắt tĩnh dưỡng. Từ alpha, trong trạng thái thức, dao động giảm xuống dải theta kéo theo giấc ngủ thường là có chiêm bao.

Năm 2004, Davidson thực hiện thí nghiệm trên 8 hành giả thiền Tây Tạng, những vị đã trải qua từ 10-50 nghìn giờ hành thiền. Để đối chiếu và kiểm chứng, họ có thêm các hành giả thiền tập sự. Trong trạng thái thiền bình thường, hoạt động của hai nhóm này không khác nhau lắm. Nhưng khi nhập từ tâm định, tần số dao động não đo được từ 25-40 Hz trong dải gamma. Dao động này diễn ra mạch lạc, đều đặn, chứng tỏ cơ cấu não đang được xung một cách đồng bộ và hòa điệu. Đây là dao động cao nhất ít thấy trong các hoạt động não của con người.[63]

Sóng gamma là mẫu dao động não khi hoạt động

---

[63] Chi tiết thí nghiệm được tường thuật khá đầy đủ bởi Sharon Begley, *The Plastic Mind*, Kindle Edition. Kết quả được công bố bởi Davidson và nhóm thực hiện thí nghiệm, Antoine Lutz, Lawrence L. Greischar, Nancy B. Rawlings, Matthieu Ricard, and Richard J. Davidson: "Long-term meditators self-induce high-amplitude gamma synchrony during mental practice", Proceedings of the National Academy of Sciences, USA. Nov 16, 2004; 101(46): 16369–16373.

đồng bộ não hình thành ý thức như là chủ thể. Bởi vì biên độ của nó quá hẹp, điện thế quá thấp, nên rất khó dò. Cho nên, trước khi phát minh điện não đồ (electroencephalography), dao động đo được thông thường dưới 25 Hz với biên độ lớn hơn.

Vậy, khi nhập thiền với dao động lớn trong dải gamma có nghĩa là hành giả đi sâu vào tập trung cao với hoạt động cực minh mẫn của ý thức. Nói đồng bộ hóa dao động não chỉ ra không có điểm hội tụ, như Wolf Singer phê bình ý tưởng của Descartes về "chỗ ngồi" của linh hồn nơi tuyến tùng, và ông cũng xác nhận, với trên 15 năm nghiên cứu vấn đề này, có chứng cứ hiển nhiên rằng các trạng thái thiền có liên hệ đến đồng bộ hóa của hoạt động dao động não; nhưng sau khi nghe thuyết minh của ông, Dalai Lama lập tức đặt vấn đề: "Vậy thì, đối với những người theo đạo Phật, các nhà khoa học não giải thích như thế nào, bất chấp mọi nỗ lực, bạn không thể tìm thấy một điểm hội tụ cho tự ngã hay linh hồn trong mạng lưới phức tạp của các tế bào thần kinh trong não; phải chăng là một khẳng định bắt buộc rằng không tồn tại một tự ngã?" Singer trả lời: "Đối với chúng tôi vấn đề này gây nhiễu."(64)

v. Tư nghiệp: Ý chí tự do

Đồng bộ hoạt động xử lý ý thức; có ý thức, xác nhận không dứt khoát xác định tồn tại hay không một tự ngã hay một linh hồn. Nếu xét theo ngữ nguyên, các nền

(64) *The Mind's Own Physician*, Kindle Edition.

văn minh xuất phát từ nhiều khu vực khác nhau không có chung ý niệm nhất trí về nội dung của các từ: tâm, ý thức, tự ngã, linh hồn... Cho nên, như trong bài kệ số 1 của Dhammapada: *manopubbaṅgamā dhammā*, Max Müller dịch: "All that we are is the result of what we have thought". Ông này đồng nhất *mano* với *thought*, từ tiếng Anh mà ta quen dịch là "tư tưởng" hay "tư duy". Những người dịch sau, phần lớn như nhau, chẳng hạn: "mind as their forerunner"; với những vị này, *mano* là mind mà ta thường thấy dịch là "tâm". Trong các tác phẩm Abhidhamma, *mano* được dịch là "consciousness: ý thức".

Vậy khi dùng những từ này trong Phật học, hay trong các luận thuyết triết học chung chung, tương ứng với các từ Anh hay Việt, chúng ta cần phải thận trọng theo ngữ cảnh mà hiểu.

Mano trong câu Pháp cú, trong các luận thư Abhidharma, nó không được hiểu là tâm (mind) để diễn thành học thuyết duy tâm (mind-only) như nhiều người thường hiểu. Trong luận thuyết về nghiệp, *mano* hay *manas* phải được hiểu là ý, và đây là ý thức, đẳng khởi của nghiệp (*kaɪma-samutthāna*), tức động cơ chính khởi động nghiệp. Ý khởi động nghiệp qua một chức năng hoạt động của nó là tư (*cetanā*) mà phương Tây hiểu là *volition:* ý chí, hay *free will*: ý chí tự do.

Ý chí tự do, trong liên hệ nghiệp ở đây, được hiểu là quyết định lựa chọn một cách tự do với ý thức trách

nhiệm về điều sẽ làm. Hiểu như vậy, nó là tiền đề của đạo đức theo nghĩa rộng rãi nhất, và cũng là động lực của mọi hành vi thiện ác. Nói theo cách Abhidharma: Tư là lực phát động gia hành (*karma-prayoga*; tiền hành) của nghiệp. Tổng quát mà nói, đó là lực của tâm, mà nó có thể chi phối hoạt động của não hay không, đây là vấn đề.

Trong một lần hội kiến với các nhà khoa học não, Đức Dalai Lama nêu lên vấn đề này, được xem như "đặc biệt khiêu khích", theo cách tường thuật của nhà báo Sharon Begley (*The Plastic Mind*): "Tâm có thể làm thay đổi não?" Với các nhà khoa học này, chính não định dạng tâm, không có ngược lại.

Thế nhưng, một nhà khoa học não khác, với kinh nghiệm trên 25 năm tập thiền, như chính ông tuyên bố, và ứng dụng thiền để điều trị hội chứng rất khó trị là ám ảnh-bức bách (OCD: obsessive-compulsive-disorder), Jeffrey Schwartz, nói: "Năng lực của tâm, vốn liên hệ mật thiết với những khái niệm cổ xưa của Phật giáo về chánh niệm và nghiệp, cung cấp một nền tảng cho những hiệu quả tác động của tâm trên vật chất mà khoa học não lâm sàng tìm thấy."[65]

Từ "ý chí tự do" phổ thông như được hiểu ngày nay xuất phát từ phương Tây, đặc biệt bắt nguồn từ thần học Thiên Chúa giáo.[66] Nếu hiểu theo ý nghĩa thật

[65] Jeffrey M. Schwartz & Sharon Begley, *The Mind and the Brain*, Kindle Book, tr. 52.

[66] Trong triết học Do Thái, tự do ý chí là sản phẩm của linh hồn con người

rộng rãi, ý chí tự do là vấn đề được nói đến trong tất cả các hệ tư tưởng Đông và Tây, kể cả Trung Hoa và Hy Lạp, vì ở đây vấn đề căn bản là trách nhiệm đạo đức của con người trong xã hội, nó được phép hay không được phép làm gì trong các quan hệ xã hội. Nhưng đây là ý niệm chứ không phải từ ngữ. Hầu như khó tìm thấy từ ngữ nào ở Trung Hoa hay Ấn-độ mang nội hàm tương đương chính xác với từ "ý chí tự do" trong các ngôn ngữ phương Tây.

Từ ngữ và nội hàm của từ ngữ này thật sự xuất hiện với sự xuất hiện thần học Thiên Chúa. Thiên Chúa toàn trí và toàn năng, biết trước những điều con người sẽ làm và những gì sẽ xảy ra, nhưng Chúa ban cho người quyền tự do quyết định hành động. Nếu nó làm trái với ý Chúa, sẽ phải nhận hậu quả nghiêm trọng. Adam và Eva được ban cho quyền tự do lựa chọn, và hai ông bà đã lựa chọn hành vi bất tuân ý Chúa để khởi đầu cho sự sa đọa của loài người.

Từ ảnh hưởng thần học Thiên Chúa, ý niệm về ý chí tự do đi vào triết học, và cuối cùng đi luôn vào khoa học. Trong mỗi ngành, nội hàm của nó được đặt trong một ngữ cảnh cá biệt, khiến cho càng lúc ý nghĩa càng trở nên rối rắm. Ý nghĩa được hiểu trong lãnh vực khoa học không quá nhiêu khê nhưng cũng không dễ dàng đi đến một định nghĩa thống nhất. Có lẽ tranh luận sôi nổi liên hệ đến ý chí tự do là lập trường quyết định luận

thuộc tính chất bản hữu.

(determinism) và bất định luận (indeterminism) giữa hai khoa học gia vĩ đại của thế kỷ 20 là Einstein và Niels Bohr. Quyết định luận là kết luận của cơ học cổ điển Newton. Theo đó, vũ trụ cơ giới, vận hành như bộ máy đồng hồ, quy luật nhân quả mang tính quyết định. Con người là một bộ phận nhỏ trong một khâu nào đó trong guồng máy vĩ đại này. Khi toàn bộ guồng máy đang quay, nó không thể tự ý muốn dừng hay muốn quay hướng nào tùy ý, để nói rằng ta có ý chí tự do. Thuyết tương đối của Einstein mặc dầu đánh giá sự cáo chung của uy quyền tối thượng của cơ học cổ điển, nhưng bản thân Einstein kiên trì lập trường quyết định luận. Với ông, thế giới tồn tại như là thực tại khách quan, biết rõ lý tính nhân quả, từ nhân ta có thể tiên đoán chắc chắn kết quả tất yếu phải xảy ra. Với Niels Bohr, không hề tồn tại thế giới khách quan trong khoa học. Kết quả của quan sát và đo đạc tùy thuộc công cụ đo đạc, và quan sát viên không phải là kẻ đứng ngoài mà chính nó là một bộ phận tham dự vào sự quan sát và đo đạc. Từ nhân ta có thể biết được quả, nhưng chỉ với kết quả xác suất.[67]

Chủ nghĩa quyết định trong khoa học cũng là quan điểm của phần lớn các nhà khoa học não. Theo đó, mọi quyết định hành động đều phát xuất từ hoạt động của tế bào não; ý thức không có vai trò gì ở đây. Harris[68],

[67] Phát biểu đối đáp thời danh của hai nhà khoa học vĩ đại này, Einstein: "Thượng đế không chơi trò xác suất". Niels Bohr: "Chớ có bảo Thượng đế phải làm gì."

[68] Sam Harris, tác giả *The End of Faith* (2004), Giải thưởng PEN/Martha Albrand (2005), được báo *New York Times* liệt kê trong danh sách Bestseller,

nhà khoa học não danh tiếng người Mỹ tuyên bố dứt khoát: "Ý chí tự do chỉ là một ảo tưởng." Tuyên bố này thật sự nhắm đến Thiên Chúa giáo, Do Thái giáo và Hồi giáo, vì ông cho rằng những tôn giáo này đã tác hại đến trí tuệ của con người. Ông cho rằng con người lệ thuộc rất nhiều yếu tố, và chính khoa học mới khả dĩ đề xuất mẫu đạo đức tốt đẹp cho con người. Thế nhưng ông quan tâm đến các phương pháp thực hành của tôn giáo phương Đông, đặc biệt là thiền và yoga như được thực hành trong Phật giáo và Ấn-độ giáo.

Trong Phật giáo, nếu cần tìm ra một từ ngữ tương đương theo ý nghĩa như vậy hơi khó, nhưng nếu muốn, ta có từ Sanskrit *vaśitā* mà Hán dịch là "tự tại". Nó có nghĩa là "tự chủ", do làm chủ được thân và tâm của mình nên muốn làm gì tùy ý. Như Bồ-tát đạt đến trình độ này, sẽ có tâm tự tại vì không bị ô nhiễm bởi các phiền não, nghiệp, tự tại vì làm chủ thân, ngữ và ý. Nếu ý chí tự do hiểu theo nghĩa "muốn làm gì tùy ý" bất kể thiện ác, hay tự do lựa chọn hoặc thiện hoặc ác, thì ý nghĩa này không có trong Phật giáo. Vị A-la-hán hay Bồ-tát tự tại, tự chủ, không làm tổn hại chúng sinh không phải là sự lựa chọn mà là tự nhiên không làm. Như một thỏi vàng rơi giữa đường, với tên trộm, quả có ý chí tự do để lựa chọn lượm hay không lượm tùy theo nhận thức của nó về hậu quả. Nhưng với một Thánh giả A-la-hán thì rõ ràng là tuyệt đối tự tại, không có vấn

trong vòng 33 tuần lễ.

đề nên hay không nên. Với tất cả phàm phu còn bị chi phối bởi phiền não, không hoàn toàn tự tại trong các hành vi của mình; nhưng Phật cũng không nói đến có hay không có ý chí tự do ở đây.

Tuy nhiên, các nhà khoa học sinh trưởng trong bối cảnh tín ngưỡng văn hóa dưới ảnh hưởng của Thiên Chúa giáo, thì dù vô tình hay cố ý, vấn đề ý chí tự do chỉ vẫn được đặt lên hàng đầu, khi họ muốn đề cập đến đạo đức xã hội, và muốn góp phần xây dựng một xã hội tốt đẹp. Thừa nhận hay không thừa nhận có ý chí tự do trong các hành vi của con người đều muốn tìm một căn bản vững chắc, hoặc là thuần vật lý, hoặc thuần ý thức, hay cả hai, đều nhắm đến một mô hình đạo đức xã hội.

Schwartz tường thuật, trong một lần đàm luận với Henry Stapp, một trong những khoa học gia hàng đầu về cơ học lượng tử, cả hai đề cập đến điểm tương đồng giữa Phật giáo kinh điển và cơ học lượng tử, đặt cho ý chí và tự do lựa chọn chiếm vị trí tâm điểm trong những diễn biến của vũ trụ.[69] Schwartz hiểu rằng nếu không có sự tham dự của nhà khoa học như là quan sát viên với quyết định lựa chọn công cụ và cách thức khảo sát tự nhiên giới theo phương diện nào, tất không có kết quả gì diễn ra; và các lớp chồng sóng của những khả tính như được mô tả bởi phương trình sóng Schrödinger cũng sẽ không sụp đổ thành sự cố hiện thực.

Chúng ta thử đưa ý tưởng này tham chiếu với đoạn

---

[69] *The Mind and the Brain*; tr. 293.

luận thuyết của *Câu-xá*: "Chẳng hạn như khi con mắt và ý tập trung trên đối tượng là một loại sắc, thì những sắc khác, và thanh, hương, vị, xúc, thảy đều chìm mất. Năm thức thân, mà các cảnh vực ấy là đối tượng, khi đang trong tình trạng vị lai, sẽ vĩnh viễn không sinh khởi; vì chúng không thể vin bám vào những cảnh vực quá khứ."[70] Ở đây, các vị A-tì-đạt-ma muốn nói rằng, trong một sát-na có vô số hiện tượng, như các lớp chồng sóng theo cơ học lượng tử, đang ở trong tình trạng chờ đợi để được dẫn vào hiện tại. Khi ý thức khởi tác ý chọn một trong số đó, hiện tượng ấy xuất hiện thành sự cố hiện tại, và tất cả những hiện tượng không được chọn lựa khác biến mất vào tịch diệt; vĩnh viễn biến mất, vì tất cả chỉ tồn tại trong khoảnh khắc sát-na.

Schwartz hiểu ý chí hay quyết định lựa chọn ấy chính là điều mà Phật gọi là nghiệp. Ông nói: "Ý chí (volition), hay *karma*, là lực cung cấp hiệu ứng nhân quả để cho vũ trụ được điều hành. Theo quy luật duyên khởi siêu việt thời gian mà Phật nói, chính bởi ý chí mà ý thức không ngừng hiện khởi trong suốt các chu kỳ luân chuyển bất tận của thế giới."[71]

Với các nhà khoa học não, không có bất cứ hoạt động nào của tâm hay ý mà không tìm thấy một khu vực tương ứng trong não được xung kích; thậm chí, còn có ý kiến cho rằng thật sự không có cái gì gọi là tâm hay

[70] Kośa i, k.6cd.
[71] *The Mind and the Brain*, tr. 294.

ý[72] cùng với những hoạt động của nó mà đơn thuần chỉ là những tế bào xung điện được tìm thấy trong não. Vậy cần phải có thí nghiệm nào đó để biết ý thức có hay không can thiệp vào quyết định hành động. Đây là thí nghiệm đã được thực hiện bởi Benjamin Libet (1916-2007).[73]

Thí nghiệm của Libet nhắm tìm hiểu mối quan hệ giữa điện thế sẵn sàng khi chưa có ý thức và những cảm giác chủ quan của ý chí và hành động. Thí nghiệm diễn ra như sau. Ông cải biến máy dao động ký tia cathode (cathode ray oscilloscope) thành máy định giờ. Những tia sóng của máy này cải biến thành chấm sáng chạy quanh như kim chỉ phút trên mặt đồng hồ. Để tính gần chính xác, thời gian được tính bằng phần nghìn giây. Chấm sáng này quay giáp 1 vòng hết 2560 mili-giây; trên mặt đồng hồ ghi 60 vạch cách khoảng nhau 43 mili-giây. Năm thí nghiệm viên được đặt ngồi thoải mái trước dao động ký, được chỉ cho biết theo dõi điểm sáng di chuyển, và tùy tiện, bất chợt, một lúc nào đó "cảm thấy muốn" thì cử động cổ tay, gập hay hất, và ghi nhớ rõ vị trí chấm sáng lúc ấy trên mặt đồng hồ. Những điện cực (electrode) được gắn lên hộp sọ của thí nghiệm viên, với EEG được sử dụng để đo hoạt động não. Kết quả ghi nhận bởi EEG, điện thế báo hiệu sẵn

[72] David H. Hubel, giải Nobel 1981, tuyên bố với bạn: "Tâm là một từ ngữ lỗi thời." Dẫn bởi Schwartz, op. cit., tr. 25.

[73] Benjamin Libet: *Do we have free will?* In trên Journal of consciousness studies. Bài này được in trong *Mind Time* của ông, sách xuất bản 2005. Cũng có thể đọc www.imprint-academic.com/jcs.

sàng (readiness potential)[74] xuất hiện trước khi cơ vận động cổ tay hoạt động 550 mili-giây. Dấu hiệu nhận biết có ý thức chỉ xuất hiện chừng 220 mili-giây. Như vậy, trước đó 330 mili-giây, não chuẩn bị hành động mà hoàn toàn không có sự can thiệp của ý thức. Thí nghiệm được lặp lại 40 lần để xác định sai số.

Căn cứ thí nghiệm này một số nhà khoa học đi đến kết luận phủ nhận hoàn toàn cái gọi là ý chí tự do. Một số không tin độ chính xác của thí nghiệm. Vì chấm sáng trên mặt đồng hồ ghi trên võng mạc, và từ võng mạc dẫn đến tiền đình não là khu vực não xử lý các quyết định, dù là tín hiệu điện di chuyển với tốc độ ánh sáng, cũng phải mất từ 5-20 mili-giây.

Nhưng theo ý kiến của chính Libet, thí nghiệm này không hoàn toàn phủ nhận ý chí tự do. Ông tóm tắt bài báo cáo chi tiết về thí nghiệm với nhận xét: "Các hoạt động của ý chí tự do được báo hiệu trước bởi sự thay đổi điện thế đặc biệt trong não (gọi là điện thế sẵn sàng – *readiness potential: RP*); nó bắt đầu 550 mili-giây trước hoạt động ấy. Các thí nghiệm viên ghi nhận có ý định hành động từ 350-400 mili-giây sau điện thế sẵn sàng

[74] Nguyên tiếng Đức *Bereitschaftspotential*, hoạt động điện thế ở vỏ não vận động (motor cortex) và khu vực vận động phụ (supplementary motor area) trước khi quyết định vận động có ý thức, thí nghiệm bởi Hans Helmut Kornhuber và Lüder Deecke, Đại học Freiburg, Đức, 1964. Báo cáo của họ cho thấy khoảng 0.4 đến 4 giây trước khi có vận động có ý thức xuất hiện một sóng não có điện âm mà họ gọi bằng tiếng Đức, dịch Anh là readiness potential, chỉ quá trình chuẩn bị để thực hiện vận động. Nhưng thí nghiệm không xác định được ý chí quyết định vận động có vào lúc nào. Do đó, 20 năm sau, Libet thực hiện thí nghiệm.

(RP), nhưng 200 mili-giây trước hoạt động của thần kinh vận động. Như vậy, quá trình ý chí khởi đầu một cách không có ý thức. Nhưng chức năng của ý thức vẫn có thể kiểm soát kết quả; nó có thể phủ quyết (veto) hành động. Do đó, không thể loại trừ ý chí tự do."[75] Ý thức có thể quyết định phủ quyết 150 mili-giây trước khi thần kinh cơ được kích hoạt; vì nếu chậm hơn, 50 mili-giây cuối cùng trước khi cơ kích hoạt thì bấy giờ lệnh đã chuyển xuống các tế bào não vận động trong tủy sống sẽ không còn kịp chặn nữa.

Phát biểu ý kiến từ thí nghiệm của mình, liên hệ vấn đề ý chí tự do và đạo đức xã hội và tôn giáo, Libet nói, "Hầu hết mười điều răn của Chúa là những mệnh lệnh *không được làm*."

Ý kiến của Libet như vậy cho rằng ý thức không có vai trò gì tích cực trong quyết định hành động; mà vai trò của nó là phủ quyết. Nói cách khác, với ý thức, không có ý nghĩa "quyết định sẽ làm" (free will), mà là "quyết định không làm" (free won't).

Tuy có nhiều phê bình về thí nghiệm của Libet, như vấn đề thời gian, mà theo Peter Clarke và Alfred Mele, chính họ tự lặp lại thí nghiệm của Libet nhưng thấy là khó xác định chính xác điểm mà họ muốn cử động cổ tay.[76] Dù có những điểm chưa chính xác, nhưng vấn đề ý thức xuất hiện sau điện thế sẵn sàng 330 mili-giây đã

[75] Libet, *op. cit*.

[76] Peter Clarke, *The Libet experiment and its implications for conscious will*, Paraday Paper no 17, 2013.

khơi dậy nghi ngờ vai trò của ý thức. Nếu ý thức không có vai trò gì trong quyết định làm hay không làm, vậy những kẻ tội phạm không có trách nhiệm gì về hành vi của chúng, vì tất cả đều do bởi xung điện và hóa chất trong não.

Kết quả thí nghiệm dẫn trên cũng đặt lại vấn đề có hay không tồn tại một thực thể riêng biệt như là ý thức ngoài các hoạt động não; những biến đổi hóa chất và xung điện trong não. Thừa nhận là có, tất rơi vào quan điểm tâm vật nhị nguyên chủ xướng bởi Descartes. Sharon Begley tường thuật, sau khi được các nhà giải phẫu não cho xem cuộn phim giải phẫu não và họ cũng thuyết minh cho Dalai Lama, thậm chí ý thức cũng chỉ là biểu hiện của hoạt động não. Khi não ngưng hoạt động, ý thức cũng tan biến như sương mai. Sau khi nghe, Dalai Lama đặt vấn đề: Dù vậy, có thể chăng tâm cũng tác động ngược lại trên não gây thành những biến đổi vật lý chính nơi khối vật chất đã tạo ra tâm? Nhà giải phẫu não suy nghĩ một lúc, rồi trả lời: Chỉ có những trạng thái vật lý mới tạo ra những trạng thái tâm. Không thể có hiện tượng ngược lại. Dalai Lama vì lịch sự nên bỏ qua vấn đề, không bàn tiếp.[77] Có vẻ như Dalai Lama muốn xác định tồn tại ý thức như một thực thể riêng biệt, nhưng tồn tại như thế nào để không rơi vào chủ nghĩa nhị nguyên của Descartes, hoặc chủ nghĩa nhất nguyên hay chủ nghĩa giảm trừ, vân vân

[77] *The Plastic Mind*, tr. 162.

chủ nghĩa.

Tạm thời chúng ta chưa có kết luận dứt khoát. Ở đây, nên trở lại thí nghiệm của Libet với vấn đề ý chí "quyết định làm" và "quyết định không làm". Đây cũng là hai quan điểm tương phản giữa Hữu bộ và Kinh bộ, về hiệu lực phòng hộ của giới (*saṃvara*: luật nghi).

Khi một người thọ giới, phát nguyện thành lời rằng: "Từ nay cho đến trọn đời tôi từ bỏ hành vi tước đoạt sự sống của mọi sinh vật"; lời nguyện này lập tức trở thành lực phòng hộ để người có giới sẽ không làm điều đã phát nguyện. Thể chất của lực này là gì? Kinh bộ trả lời: đó là tâm. Nghĩa là, khi phát nguyện là lúc ý thức khởi động dòng chảy hoạt động gọi là tương tục tư (*cetanāsantati*), là lực điều khiển các cử động thân thể và nói năng. Ngay sau khi phát nguyện, dòng chảy này biến đổi thành ý chí quyết định "không làm" (*akriyā*: bất tác). Dòng chảy này tức thì chìm sâu xuống tầng sâu của ý thức, gọi là tế ý thức (*sūkṣma-mano-vijñāna*). Khi điều kiện phạm giới xuất hiện, tác động từ ngoại cảnh hay bởi ý thức, tức thì ý thức khởi động quyết định không làm.

Các vị Hữu bộ giải thích khác. Thể của lực phòng hộ là một loại sắc pháp phát sinh trong *thân* người thọ giới, gọi là vô biểu sắc, không thể thấy bằng mắt (*anidarśana*: vô kiến), và không có tính đối kháng (*apratigha*: vô đối), nghĩa là không cản trở bất cứ sắc pháp nào đi vào vị trí của nó. Sắc pháp này phát sinh

khi người thọ giới nói lời phát nguyện. Nó tồn tại trong thân người có giới như là lực cản khi điều kiện phạm giới xuất hiện. Quan điểm này muốn nói rằng, sự phạm giới là hành vi của thân và ngữ, là những phạm trù sắc pháp (vật chất), cho nên lực phòng hộ phải tương xứng, tức cũng phải là sắc pháp. Ý thức chỉ là lực phát động.

Cả hai đều cố lý giải lời Phật: nghiệp là tư, là quyết định tự do của ý chí. Với Kinh bộ, người tạo nghiệp thiện hay gây nghiệp bất thiện đều do quyết định làm hay không làm của ý chí. Nhưng với Hữu bộ, khi có điều kiện hành thiện, làm hay không làm đều là quyết định của ý chí. Nhưng khi không gây nghiệp bất thiện, như sát sinh do trì giới chẳng hạn, bấy giờ không do quyết định của ý chí mà do lực cản tự nhiên của một loại sắc pháp đặc biệt phát sinh từ hành vi thọ giới. Đây là điểm quan trọng để nhận thức về bản chất đạo đức trong các phái Phật giáo.

vi. Ý thức: Tác nghiệp không tác giả

Điểm cần xác định trước khi lý giải vấn đề, theo đó, ý chí tự do nếu có chỉ là phần hệ luận của nhận thức luận Phật giáo. Nhận thức luận, nói chung, là khảo sát nguồn gốc, quá trình và giá trị của nhận thức. Nhưng, trong nhận thức luận Phật giáo, nó không phải chỉ biết để mà biết. Kinh thường nói, điều gì thực sự đúng nhưng không mang lại ích lợi gì thì Phật cũng không nói. Đây không phải là chủ nghĩa công lợi (pragmatism) như mẫu Dewey, mà vì giáo lý cơ bản nói, nhận thức nào

chân thật, nhận thức ấy mang đến an lạc.

Trong tâm lý học Phật giáo, ý thức là một trong sáu thức, tất cả đều có chức năng như nhau, chỉ khác biệt về đối tượng và ý nghĩa thời gian trong hoạt động. Trong các ngôn ngữ phương Tây, chỉ tồn tại một thức là ý thức. Còn lại là những giác quan, không có chức năng của ý thức. Trong ngôn ngữ thường nhật, ý thức chỉ trạng thái cảnh giác, lưu tâm, điều mà kinh điển Phật gọi là tác ý (*manaskāra*). Tất cả sáu thức đều có hoạt động tác ý. Trên một tầng nữa, nó là chủ thể của các hoạt động cảm giác, xúc cảm, tư duy, ý chí phán đoán và quyết định; bao gồm các chức năng thọ (*vedanā*), tưởng (*saṃjñā*) và tư (*cetanā*), là những yếu tố mà A-tì-đạt-ma và Duy thức học gọi là các tâm sở đại địa (*mahābhūmika-caittasika*) hay tâm sở biến hành (*sarvatraga-caittasika*), có mặt trong tất cả mọi hoạt động của cả sáu thức. Trong đó, như đã thấy *cetanā* được phần lớn các nhà nghiên cứu Phật học phương Tây đồng nhất với ý chí (*volition* hay *will*).

Trong triết học cận đại phương Tây, chủ yếu từ ảnh hưởng Descartes và thần học Thiên Chúa, ý thức là một bộ phận của linh hồn. Chỉ có loài người mới được Thiên Chúa ban cho linh hồn. Các động vật khác không có linh hồn nên không có ý thức. Trong khoa học não hiện đại, từ thị giác nhìn thấy và biết cho đến các hoạt động tư duy trừu tượng đều là những hoạt động của các tế bào não, chỉ là những xung điện và những biến đổi

các hóa chất trong não, cho nên có ý thức trong cái thấy của mắt mà cũng có ý thức trong tư duy về các vấn đề triết học. Ý thức hiểu như vậy đồng nhất với yếu tố mà Phật giáo gọi là thức, từ nhãn thức cho đến ý thức.

Trong tâm lý học Phật giáo, ý thức xuất hiện vào lúc nào và hoạt động như thế nào? Các luận sư A-tì-đạt-ma căn cứ trên lời dạy của Phật: "Sau khi duyên đến các sắc và nhãn căn, nhãn thức xuất hiện... cho đến, sau khi duyên đến các pháp, ý thức xuất hiện." Trong đây, nhãn căn là gì, nhãn thức là gì, v.v., chúng ta có thể đọc chi tiết trong *Câu-xá* phẩm ii "Phân biệt Căn", hoặc *Thành duy thức luận*. Trong công thức mà Phật nói trên, nhận thức cơ bản phải đủ ba yếu tố: cảnh (*viṣaya*) hay đối tượng, căn (*indriya*) hay xứ (*āyatana*) chỉ cơ quan tiếp thu đối tượng, cả hai đều thuộc sắc pháp nhưng bản chất khác nhau. Công thức này áp dụng cho cả sáu thức. Nhãn thức cho đến thân thức với xúc giác thì cơ quan tiếp thu của chúng đã rõ, nhưng căn hay xứ của ý thức là gì? Tin tưởng cổ đại có khi cho cái này nằm trong tim để thương yêu, hoặc nằm trước trán để suy nghĩ. Các luận sư A-tì-đạt-ma không nghĩ như vậy. Trong các thức, thức nào trở thành quá khứ trực tiếp, thức ấy là ý căn. Nói cách khác, như hoạt động của mắt chẳng hạn, trong sát-na thứ nhất, cảnh ghi ấn tượng trên nhãn căn và nhãn thức xuất hiện; sát-na tiếp theo cả ba rời khỏi trường nhận thức để thành quá khứ trực tiếp, nhường chỗ cho đối tượng ngoại giới tiếp tục xuất hiện trên căn.

Cả ba họp lại thành sự thấy của mắt cho nên gọi chung là nhãn xúc. Dễ thấy rằng bấy giờ chúng trở thành ảnh tượng quá khứ được lưu giữ. Ảnh tượng quá khứ này trở thành ý căn, là cứ điểm cho ý thức xuất hiện cũng như nhãn căn là cứ điểm cho nhãn thức hoạt động vậy. Nếu sau nhiều sát-na tiếp theo mà chỉ có xúc xuất hiện rồi biến mất, không khởi tác ý với sự can thiệp của ý, không có ảnh tượng nào được lưu giữ, và không thành ký ức. Sau tác ý là thọ, với cảm giác thích ý hay không thích ý. Sau cảm thọ này là tưởng, hoạt động phán đoán. Sau phán đoán là quyết định, với chức năng của tư. Như vậy, quyết định làm hay không làm chỉ diễn ra sau các hoạt động xúc, tác ý, thọ, và tưởng. Các vị A-tì-đạt-ma ước tính mỗi hoạt động diễn ra chỉ trong một sát-na. Nếu tính theo kết quả đo đạc của Libet như kể trên, tư hay quyết định xảy ra khoảng 300 mili-giây sau thời điểm khởi động não để hành động.

Quan sát của Abhidharma thật quá đơn giản cho nên không dễ gì đối chiếu cân xứng với các khảo sát và đo đạc của các nhà khoa học. Thế nhưng, quan sát của Abhidharma cho thấy ý thức có mặt trong suốt mọi quá trình hoạt động. Ý thức xuất hiện khi nào có sự giao tiếp giữa căn và cảnh. Sự giao tiếp này, giữa căn và cảnh, liên tiếp không hề gián đoạn trong từng sát-na suốt cả một đời. Ít nhất là hai xúc: xúc bởi thân và bởi ý. Với sinh vật chỉ có hai căn là mạng (nguyên lý sinh tồn) và thân căn, thân thường xuyên tiếp xúc với nóng, lạnh, di

động các thứ, khởi thân thức. Nhưng không có ý thức. Thức, gồm sáu thức kể cả ý, về cơ bản có tự thể là dị thục (*vipāka*), tức kết quả của nghiệp quá khứ trong nhiều đời sống trước, kể từ vô thủy. Nghiệp được tích lũy gọi là tâm. Tồn tại của nó y trên sắc của thân đời này. Khi sắc này rã, nó lập tức xuất hiện nơi sắc khác thích hợp làm sở y để tồn tại. Cũng như hai hóa chất khi kết hợp với nhau thì biến thành chất thứ ba; cũng vậy, nghiệp quá khứ tức tâm tích lũy khi kết hợp với sắc hiện tại, ta nói là gene, cả hai sắc và tâm cùng biến đổi thành một sự sống mới. Trong đời sống này, nơi nào hội đủ điều kiện, nơi đó thức xuất hiện với hình thái thích hợp: từ thức con mắt cho đến ý thức. Như vậy, không hề có sự tồn tại của thân, gồm cả não, như là khối vật chất đơn thuần. Cũng không tồn tại tâm hay thức như là thực thể riêng biệt ngoài thân. Cho nên không có vấn đề nhất nguyên hay nhị nguyên tâm-vật ở đây.

Ý thức có khi xuất hiện có khi không, nhưng thức thể như là nghiệp tích lũy thành tâm tích tập thường trực có mặt trong sự kết hợp với sắc thành nhất thể. Tâm thức như vậy không phải là tự ngã. Trong tồn tại cũng như trong các hoạt động của nó không tồn tại một thực thể khả dĩ nói là tự ngã hay linh hồn. Đây có thể là cách lý giải lời Phật nói: Có tác nghiệp và quả dị thục của nghiệp nhưng không có tác giả và thọ giả.

Trích *Tổng Quan Về Nghiệp*



MỘT THỜI TRUYỀN LUẬT

Bài viết tưởng niệm Đức Trưởng Lão
Hòa Thượng Thích Trí Thủ

Nguyễn Du khi cho Kiều đi tu phía sau vườn của nhà Hoạn Thư, chỉ cho cô thọ Tam quy ngũ giới. Nhiều Thầy của chúng ta phản đối, cho là Nguyễn Du không hiểu luật xuất gia cho nên nói như vậy, vì người xuất gia, theo luật, thấp nhất là thọ mười giới sa-di. Sự phản đối này thiếu cơ sở lịch sử về vấn đề truyền thọ giới và thọ giới ở nước ta.

Ngày nay chúng ta đã quen với các từ tỳ-kheo, đặt đầu danh hiệu nhiều vị xuất gia: Tỳ-kheo Thích như vầy như vầy. Nhưng cách đây chừng nửa thế kỷ, việc ký danh ký hiệu như vậy thật là hiếm thấy. Các vị trưởng lão thời trước như Hòa thượng Thiện Hoa mà trước tác của ngài còn lưu lại rất nhiều, trong đó chỉ thấy thường ghi "Sa-môn Thích Thiện Hoa", chứ không ghi "Tỳ-kheo Thích Thiện Hoa" như trong các thông bạch của các Trưởng lão hiện tại. Điều này tất có lý do lịch sử. Thứ nhất, đó là do bởi tinh thần thượng tôn giới luật. Danh hiệu tỳ-kheo, với đầy đủ phẩm chất như được quy định trong luật, cả đến nhiều vị thiền sư nổi tiếng

cũng không dám tự nhận. Như luật Trùng trị Tỳ-ni sự nghĩa tập yếu của ngài Trí Húc đời Minh có kể chuyện: Có người hỏi Thiền sư Thọ Xương, "Phật chế tỳ-kheo không được quật địa tổn thương thảo mộc. Nay sao các ngài tự cày bừa, tự gieo trồng, tự gặt hái?" Đáp: "Bọn chúng tôi chỉ cốt ngộ được tâm Phật, kham truyền ý Tổ, chỉ thị đương cơ, khiến cho biết rõ tâm tính, thế thôi. Nếu quy cách theo Chánh pháp, thì chỉ có xưng là 'Cư sĩ cạo tóc' mà thôi. Đâu dám xưng danh mình là tỳ-kheo!"

Trả lời của Thiền sư Thọ Xương thật ngụ nhiều ý nghĩa. Nhưng ở đây chúng ta không luận bàn chi tiết. Chỉ cốt nêu lên để thấy rằng, ngay từ xưa, tại Trung Quốc, phần lớn các Thiền sư không thọ giới tỳ-kheo như ngày nay chúng ta tưởng. Thêm nữa, xã hội Trung Quốc có xu hướng tôn trọng ẩn sĩ. Nhiều người lánh đời ẩn dật, mà đức hạnh cao khiết, nhiều đời sau, thậm chí cả đến vua chúa cũng phải kính trọng. Cho nên, người xuất gia chỉ cốt ở phẩm hạnh cao khiết hơn đời. Thọ giới chỉ là hình thức. Như được thấy trong câu trả lời của Thiền sư Thọ Xương.

Thêm nữa, ngày nay chúng ta cũng quen với lối viết tiểu sử của những vị xuất gia, trong đó lúc nào cũng thấy ghi năm xuất gia và thọ đại giới. Điều này cũng ít thấy trong các sử truyện, nhất là sử Thiền tại Trung Quốc. Ngay như sử thiền nước ta, Thiền uyển tập anh chép truyện các Thiền sư cũng ít khi nói các ngài thọ

giới lúc nào, hay ở đâu. Theo tập quán như vậy, nên khi chép truyện ngài Pháp Thuận, Hòa thượng Thanh Từ viết: *"Sư họ Đỗ, không rõ quê quán ở đâu, xuất gia từ thuở bé, thọ giới với Thiền sư Long Thọ Phù Trì..."* Thực ra, đoạn này Tập anh chỉ nói: "Nhỏ đã xuất gia, thờ thiền sư Phù Trì chùa Long Thọ làm thầy." Theo thầy lúc còn nhỏ, thì lúc ấy không thể thọ đại giới được. Hòa thượng Thanh Từ viết theo quán tính.

Thế cho nên, không nên vội vàng mà kết luận "Cụ Nguyễn Du không biết gì về đạo Phật", lý do là nói xuất gia mà chỉ thọ năm giới. Thật sự nàng Kiều chưa phải xuất gia, chỉ bị cách ly khỏi Kim Trọng, nên Hoạn Thư mượn tiếng nâu sòng khoác lên cho nàng để mình khỏi bị mang tiếng ghen. Chẳng có ai làm thầy, trong cái Quan Âm các nhà họ Hoạn, làm gì có Thầy truyền giới? Chúng ta không nên tự hào là mình biết rõ thời đại của cụ Nguyễn Du hơn Nguyễn Du, trong thời đó, Phật giáo được hành như thế nào, Tăng đồ sinh hoạt như thế nào. Đem sinh hoạt người xuất gia thời ta mà gán cho thời đại Nguyễn Du, chẳng khác nào tự nhiên cho ngài Pháp Loa hay Huyền Quang khi xuất gia theo Trúc Lâm đại đầu đà thì cũng học *Tì ni nhật dụng thiết yếu* như các chú tiểu ngày nay tại các chùa Báo Quốc hay Từ Hiếu!

Nguyễn Du cho Kiều tự xuống tóc, tự xuất gia, cho thọ Tam quy ngũ giới mà chẳng có thấy Tăng truyền; vấn đề như vậy cần phải được nghiên cứu cẩn thận, vì

liên hệ đến sinh hoạt Tăng-già và cư sĩ thời Nguyễn Du. Chúng ta cũng biết rằng trước đó Ngô Thời Nhiệm và một bộ phận lớn các đại thần của vua Quang Trung cũng theo Ngô Thời Nhiệm làm sư, mà không nói gì đến thọ sa-di hay tỳ-kheo. Ngô Thời Nhiệm nhận là Tổ thứ tư của Thiền phái Trúc Lâm.

Cho nên, hình ảnh Phật giáo mà ta thấy hôm nay, với trật tự Tăng-già, tổ chức sinh hoạt tu tập cho các Phật tử, không phải tự nhiên một sớm một chiều, cũng không phải được truyền thừa y như vậy, liên tục từ đời xa xưa cho đến ngày nay.

Có một giai đoạn vận động phục hưng Phật giáo, trong đó thật đã trải qua không biết bao nhiêu khổ nhọc, thậm chí không chỉ nước mắt mà cả máu cũng phải đổ. Đọc quyển *Năm mươi năm chấn hưng Phật giáo* của cố Trưởng Lão Thích Thiện Hoa, nguyên Viện trưởng Viện Hóa đạo, Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam Thống Nhất, để thấy rõ những đoạn đường gian khổ mà các bậc Tôn Túc trong Tăng-già, cùng với các Cư sĩ, các vị đã trải qua như thế nào.

Trong số những bậc Tôn Túc ấy, hiển hiện hình bóng của Trưởng Lão Thích Trí Thủ, cùng với các vị khác nữa, như Thừa Thiên – Huế có Ngài Đôn Hậu, chùa Linh Mụ; ngoài Bắc có Sư cụ Bình Minh, trong Nam có Trưởng lão Thiện Hòa, Trưởng lão Hành Trụ; những vị đã dày công bồi dưỡng, hoằng truyền luật tạng.

Học, nghiên cứu luật, hành trì luật, và hoằng truyền

luật, thật không đơn giản, không dễ dàng. Tất nhiên cái học và cái hành nào cũng có chỗ khó; với luật, cũng có những khó khăn riêng.

Trước hết, Phật giáo khởi nguyên từ Ấn Độ. Tăng-già và các quy tắc sinh hoạt của Tăng-già tất cũng chịu ảnh hưởng của phong tục tập quán, và cả đến tín ngưỡng đặc thù của xã hội và dân tộc, chủng tộc khác nhau tại Ấn Độ. Một điều như *"khẩn thổ quật địa"*, trong tín ngưỡng nhân gian của Ấn Độ thời cổ, tại địa phương mà điều luật ấy được chấp hành, điều này được hiểu rất đơn giản. Cao hơn nữa, ngày nay người ta có thể hiểu nó qua ảnh hưởng sinh thái học. Nhưng đối với truyền thống Trung Quốc thì điều đó hơi khó hiểu, và cũng khó thực hành. Hàn Dũ, khi đề nghị dẹp bỏ Phật giáo, trong đó có lý do nói đến cộng đồng Tăng lữ, là *"bọn không cày mà có cơm ăn; không dệt mà có áo hận"*. Cộng đồng ấy chỉ là bọn ăn bám, gây hại cho xã hội. Thành ra, châm ngôn sống thiền của ngài Bách Trượng *"nhất nhật bất tác nhất nhật bất thực"* có một giá trị xã hội rất lớn đối với Phật giáo tại Trung Quốc; nhưng tại các nước nam phương như Thái Lan hay Tích Lan, châm ngôn đó không áp dụng cho Tăng lữ được, vì nó trái với tinh thần của luật Phật chế. Nhưng Trung Quốc lại là một xã hội thượng tôn pháp luật, có xu hướng thủ cựu. Danh từ *"pháp của tiên vương"* thường thấy được nhắc nhở rất nhiều trong sử, khi các triều thần muốn can gián vua chúa một điều gì. Với tinh thần đó, thì

những gì được xem là Phật chế, được truyền từ Ấn Độ sang, không ai được phép sửa đổi. Người ta thấy Tổ Bách Trượng chỉ dám viết Bách trượng thanh quy, đề nghị những quy tắc sinh hoạt cho thiền môn thích hợp với xã hội Trung Quốc, chứ ngài không hề dám sửa một điều gì trong luật được truyền là do Phật chế, truyền từ Ấn Độ sang. Những gì không thực hành được, các ngài tự cho là vì *"khứ Thánh thời diêu, Phật pháp sinh sơ, nhân đa giải đãi..."* Vì thế không hành nổi. Nhưng vì phương tiện độ sinh, có thể hạ thấp xuống cho hợp căn cơ thời đại. Như vậy có nghĩa là hành trì từ thấp lên cao, chứ không phải kéo giới luật Phật chế xuống ngang tầm thời đại, cho hợp khẩu vị thời đại.

Thủa trước, có một vị Thiền sư nhận thấy những điều trong giới bổn tỳ-kheo không còn thích hợp bèn sửa đổi. Thiền sư hỏi ý kiến học trò của mình, như để thăm dò căn cơ thời đại cho thích hợp. Nhưng gặp phải người học trò thủ cựu, hỏi lại Thầy: *"Giới luật Phật chế, sao Thầy dám tự tiện sửa?"* Thầy đáp: *"Không giữ được, thì nên sửa. Chứ để như vậy mà làm gì."* Người học trò tỏ thái độ: *"Thầy giữ không được thì mặc kệ Thầy. Ai giữ được, để người ta giữ. Sao Thầy lại tự tiện sửa."*

Cả hai tinh thần, vừa thượng tôn pháp luật, vừa thủ cựu tuân theo cựu chế của tiền nhân, cả hai khiến cho vấn đề nghiên cứu luật tại Trung Quốc rất phức tạp. Ngày nay, sự hành trì luật của nước ta cũng chỉ phỏng theo các tông truyền luật của Trung Quốc, nên khó

khăn lại càng gấp bội. Thế nhưng như một xã hội tồn tại được ổn định do bởi luật pháp trong sáng, được giải thích chính xác, và được áp dụng hợp tình hợp lý. Phật giáo để cho được tồn tại và phát triển, những đệ tử của Phật không thể chỉ nói, *"tôi cốt tu tâm; còn giới luật là phụ."* Vì sự tu tập của mỗi người có những quan hệ ảnh hưởng đến nhiều người khác. Trong mười mục đích Phật chế luật có nói: *"Vì mục đích khiến cho người chưa tin Phật thì được tin; người đã tin thì tín tâm càng tăng trưởng."*

Tại Trung Quốc, khi ngài Thái Hư bắt đầu vận động cải cách Phật giáo, nổi bật với ba mục tiêu cách mạng: "Cách mạng giáo lý. Cách mạng giáo chế. Cách mạng giáo sản." Trong đó mục tiêu cách mạng giáo chế nhắm đến cải cách tinh thần bại hoại của lớp Tăng lữ đương thời. Ngài tự nêu lên hai câu làm châm ngôn lý tưởng: *"Hành tại Du-già Bồ-tát giới bổn. Chí tại chỉnh lí Tăng-già chế độ."*

Về tình trạng Tăng lữ thời đó, có thể dẫn lời của Pháp Sư Tục Minh (1918-1966), viết trong Giới học khái thuyết: *"Cho đến thời đại gần đây, chế độ tòng lâm thời trước bị phế bỏ không hành nữa. Nghi thức thọ giới thì cũng chỉ như đem dê đi cúng thần. Phẩm hạnh của Tăng nhân do đó mà xuống thấp. Phật giáo suy hại đến cực điểm, suy cho ra nguyên nhân, thì là do bởi bỏ phế việc học giới..."*

Tình trạng nước ta có vậy hay không, để các vị cao Tăng đại đức, ẩn cư trong núi rừng vắng vẻ, bỗng đứng

ra "gánh vác việc đời". Nhưng thực tế có thể biết chắc là các vị Tôn túc hàng đầu trong công cuộc vận động chấn hưng Phật giáo Việt Nam chịu ảnh hưởng của ngài Thái Hư không phải ít. Động lực chính của công cuộc chấn hưng, theo như lời Trưởng Lão Thiện Hoa nói trong Năm mươi năm chấn hưng Phật giáo: *"Gần 100 năm về trước, quê hương Tổ quốc của chúng ta bị người Pháp đô hộ, dân tộc ta và những gì mang nặng dân tộc tính, có tinh thần quốc gia đều bị thực dân Pháp bóp chẹt. Phật giáo Việt Nam nằm trong tình trạng ấy.*

"Nhưng không hẹn mà nên, 50 năm về trước, các vị Tiền bối cùng nằm trong một thời kỳ, cùng trong một hạnh nguyện, đã khởi xướng và đẩy mạnh Phong trào Chấn hưng Phật giáo Việt Nam."

Việc Phật giáo bấy giờ bị "thực dân bóp chẹt" không phải chỉ là cách nói suông. Sự thực lịch sử vẫn còn đó: chùa Khải Tường trong Nam, được dựng bởi vua Minh Mạng; tháp Báo Thiên ngoài Bắc, được dựng bởi vua Lý Thánh Tông, không phải tự nhiên biến mất, để rồi tình cờ sau đó xuất hiện Vương cung Thánh đường, và Nhà thờ Chúa Giu-se.

Dẫu sao, đó cũng chỉ là ma chướng bên ngoài. Chính ma chướng bên trong mới đáng nói. Chúng ta hiện không có nhiều sử liệu từ phía nhà chùa để biết tình hình sinh hoạt Tăng lữ thời ấy ra sao, trước khi phong trào chấn hưng phát khởi. Tuy vậy, qua ca dao tục ngữ, vẫn biết một phần. Chỉ có điều, khó xác định thời đại

của những câu châm biếm nhà chùa này.

Xã hội Việt Nam trong buổi giao thời, một đẳng nếp sinh hoạt tinh thần đạo đức truyền thống bị suy thoái trầm trọng dưới sức ép tiến bộ vật chất của phương Tây. Như nhà thơ Tản Đà đã phải cất tiếng than: *"Văn minh Đông Á trời thu sạch. Này lúc cang thường đảo ngược ru?"* Trong thơ của ông cũng không hiếm bài châm biếm nhà chùa *"công đức tu hành sư có lọng"*. Tuy nhiên, chưa thấy ở đâu mô tả tình trạng bại hoại đến độ như lời tâu của Đàm Dĩ Mông đề nghị vua Lý Cao Tông sa thải Tăng đồ (*Việt sử lược*, dẫn bởi Lê Mạnh Thát, *Toàn tập Trần Nhân Tông*): *"Nay Tăng đồ cùng với dịch phu quá nửa, họp chúng tự kết bè đảng, dựng bậy thầy trò, tụ nhóm, ở bầy, làm nhiều việc dơ, hoặc ở giới trường tinh xá, hoặc ngang nhiên rượu thịt, hoặc tại thiền phòng tịnh viện, riêng tự gian dâm, ngày ẩn tối ra, như đàn cáo chuột. Chúng làm mất tục hư đạo, dần dần thành thói. Việc đó không cấm, để lâu càng tệ thêm."* Thường thì người ta hay khoa đại hoặc cường điệu cho vấn đề bi đát, với mục đích thuyết phục người khác nghe theo ý mình. Như chuyện cụ Nguyễn Hiến Lê sau đọc một quyển tiểu thuyết mô tả tình trạng dân nghèo bị áp bức ở quê miền Bắc, nói rằng, chuyện áp bức thì tất nhiên là có rồi, nhưng đến mức như chuyện kể, thì cụ sống ở Bắc cho đến lớn, biết rất nhiều chuyện các làng, chưa nghe nói đâu ác đến như thế. Cho nên cũng không thể căn cứ vào chuyện ông Đàm Dĩ Mông để đánh giá sinh hoạt

của giới Tăng lữ dưới thời vua Lý Cao Tông được.

Nói vắn tắt, động cơ chính trong việc chấn hưng Phật giáo, như ngài Trưởng lão Thiện Hoa nói rõ.

***

Trong bài *"Tự ngôn"* cho bản dịch Việt *luật Tứ phần* của Hòa thượng Đỗng Minh, có đoạn viết: *"Thế hệ thứ nhất trong phả hệ truyền thừa luật tạng của Tăng-già Việt Nam thời trùng hưng hiện đại bao gồm bóng mờ của nhiều bậc Thượng tôn Trưởng lão, uy nghi đĩnh đạc nhưng khó hình dung rõ nét đối với các thế hệ tiếp bước theo sau. Các ngài xứng đáng là bậc Long Tượng chốn tòng lâm, mà đời sống phạm hạnh nghiêm túc, phản chiếu giới đức sáng ngời, tịnh như băng tuyết, mãi mãi ghi dấu trên các nẻo đường hành cước, tham phương, hoằng truyền Chánh pháp."*

Thế hệ thứ nhất được nói đó, trong Nam, là các Trưởng lão Hành Trụ và Thiện Hoa, ngoài Trung có Trưởng lão Đôn Hậu và Trí Thủ. Ngoài Bắc, tôi chỉ biết được Trưởng lão Bình Minh qua bản dịch *Yết-ma chỉ nam* mà thôi. Tuy nhiên, qua các câu chuyện kể của Trưởng lão Đức Nhuận, chùa Giác Minh - Sài Gòn, tôi biết thêm một ít về Tổ Tuệ Tạng, mà truyền thừa trực tiếp về luật là ngài Bình Minh miền Bắc và ngài Thiện Hòa miền Nam. Tổ là một trong các bậc Tôn túc hàng đầu khởi xướng phong trào chấn hưng Phật giáo.

Sự xưng tán đệ nhất hay đệ nhị ở đây tùy thuộc nhận thức chủ quan, trong ý tưởng đánh dấu khúc quanh chuyển mình của lịch sử Phật giáo Việt Nam, trong đó

sự chấn chỉnh chế độ Tăng-già, hoằng truyền luật tạng là một thạch trụ vững chắc. Việc trì luật và truyền luật là mạng mạch liên tục của sự tồn tại Chánh pháp, nên khó có thể cắt từng giai đoạn theo thời đại. Tuy nhiên, để có thể dễ dàng nhận thức những gì đang chuyển biến và nhiều khi có khả năng biến dạng của truyền thống Tăng-già, nên sự phân chia mốc lịch sử và thời đại mang tính chủ quan trong phạm vi ước lệ cũng là điều cần thiết.

Các thế hệ trước, vấn đề trì luật và truyền luật như thế nào, tình trạng Việt Nam không giống ở Trung Quốc, không được ghi chép đầy đủ, dù ở mức tương đối. Vị truyền luật gần nhất trong lịch sử có thể biết được, đó là Tổ Pháp Chuyên, bổn sư của ngài Toàn Nhật, dưới thời Tây Sơn. Nếu đi lần lên cho đến ngài Khương Tăng Hội để biết buổi sơ khai luật đã được truyền và trì như thế nào trên đất Việt, để biết rõ hình thức tổ chức Phật giáo đã tồn tại như thế nào, vấn đề quá lớn so với bài viết này, nên không thể nói bâng quơ được.

Tuy nhiên, điều không thể không lưu ý là tính chất chính thống trong lịch sử truyền thừa của luật. Nghĩa là Tăng-già mà các thành viên là tỳ-kheo trực tiếp truyền thừa liên tục không đứt đoạn kể từ sau Phật Niết-bàn, dù sau đó theo bước chân hoằng hóa của các Thánh tăng Phật giáo đã lưu truyền gần khắp châu Á, từ phía tây với Iran, cho đến viễn đông với Nhật bản.

Trong lịch sử truyền thừa tại Trung Quốc, tuy truyền

thuyết bắt đầu từ Ma-đằng và Trúc Pháp-lan, từ đó nhiều người theo Phật, nhưng chỉ thọ trì Tam quy ngũ giới. Cũng có người cạo tóc, khoác mạn y, song không ai trong đó thọ đại giới. Vì theo luật Phật chế, nếu nơi biên địa, cho phép túc số Tăng năm tỳ-kheo truyền giới Cụ túc. Lúc bấy giờ tại Trung Quốc, các sa-môn nước ngoài, từ Tây Vực, hay từ Ấn Độ trực tiếp đến, không khi nào hội đủ túc số năm tỳ-kheo. Cho đến vào thời Tào Ngụy, trong khoảng Gia Bình (Tây lịch 249-253), bấy giờ có Đàm-ma-ca-la (Dharmakāla) từ Thiên Trúc đến Lạc Dương, dịch luật Tăng-kỳ giới tâm, sau đó lại có sa-môn Đàm-đế người An Tức đến trụ tại chùa Bạch Mã dịch Đàm-vô-đức yết-ma. Từ đó ở Trung Quốc mới có sự truyền giới tỳ-kheo theo túc số thập sư.

Về Ni giới cũng vậy. Cho đến đời Tấn, niên hiệu Thăng Bình (357), sa-môn Đàm-ma-kiết-đa lập giới đàn truyền giới tỳ-kheo-ni cho Tịnh Kiểm và bốn cô nữa. Đây được kể là tỳ-kheo-ni đầu tiên tại Trung Quốc, nhưng không đủ nhị bộ Tăng, mà trực tiếp truyền từ tỳ-kheo Tăng. Vấn đề đã được thảo luận, nhưng vì bấy giờ Trung Quốc chưa có Ni thì không thể đủ hai bộ để truyền như luật định. Đàm-ma-kiết-đa cho rằng giới từ Đại Tăng mà có, nay Đại Tăng đủ số thì có thể truyền.

Sau đó, vào năm Nguyên Gia 6 (429), có sa-môn Cầu-na-bạt-ma (Guṇavarma) đến Trung Quốc, Ni cô Huệ Quả đem vấn đề thọ giới đắc pháp ra hỏi, ngài trả lời: không đắc, vì không đủ nhị bộ Tăng. Lúc bấy giờ

tại Trung Quốc có 8 vị tỳ-kheo-ni từ Tích Lan sang, nhưng Cầu-na cho là chưa đủ số thập sư nên chưa chịu tổ chức giới đàn. Theo lời khẩn cầu của các Ni cô bấy giờ, Cầu-na-bạt-ma cử người sang đảo Sư tử, tức Tích Lan ngày nay, thỉnh thêm cho đủ Thập Ni để truyền giới. Về sau, có thêm Thượng tọa Ni Thiết-sách-la cùng bốn vị nữa từ đảo Sư tử sang, nhưng bấy giờ Cầu-na-bạt-ma đã tịch. Giới đàn khi ấy do Tăng-già-bạt-ma tổ chức, đủ hai bộ Tăng túc số truyền giới tỳ-kheo-ni. Đây gọi là chính thức tỳ-kheo-ni như pháp được truyền thọ tại Trung Quốc.

Điều này cho thấy vấn đề truyền giới, tuy chỉ nói là hình thức, nhưng rất hệ trọng nên các Tổ rất thận trọng. Vì mạng mạch Tăng-già phải được kế thừa liên tục, như ngọn đèn tiếp nối, không thể ở đâu đó một nhóm người nổi lên, tự lập thành chúng, tự thọ giới và tự nhận là Tăng-già đệ tử Phật. Vấn đề cũng cho thấy sự nhiêu khê trong những ngày đầu truyền giáo và truyền luật. Ngay tại thời Phật, chúng ta cũng biết rằng sau khi đức Phật quy định 2 năm học giới trước khi thọ tỳ-kheo-ni, nhiều vị Ni đã thắc mắc về sự đắc giới của Đức Bà Kiều-đàm-di cùng với năm trăm Xá-di, vì trước đó các vị này thành tỳ-kheo-ni mà không có ai trải qua 2 năm học giới. Đức Bà phải lên thỉnh ý A-nan. A-nan lại phải một phen bạch lên Phật. Phật nói, tỳ-kheo-ni đầu tiên đắc giới bằng Bát kỉnh pháp. Từ đó về sau, phải trải qua 2 năm học giới.

Câu chuyện tương tự cũng xảy ra tại Việt Nam. Mấy chục năm trước, có một vị Ni sư trưởng, nay đã tịch, nhân luận về giới pháp Ni, bà nói với tôi: *"Sau này học luật, chúng tôi mới biết. Nhưng trước đó chúng tôi thọ tỳ-kheo-ni mà không ai trải qua 2 năm học giới. Không biết có đắc giới hay không?"* Tôi cũng không biết nên nghĩ thế nào, đắc hay không đắc. Nhưng Ni chúng dưới sự dạy dỗ của các vị Ni sư trưởng này đã đều trở thành các vị tỳ-kheo-ni mà giới phẩm tuyệt vời, được mọi người kính trọng. Cho nên không ai dám *"y Kinh giải nghĩa"*, để mang tội là *"tam thế Phật oan."*

Đấy là điểm khó khăn và cân nhắc mà các Tổ truyền luật phải thận trọng, chúng ta cũng hiểu những khó khăn của buổi đầu khai đạo. Vận dụng thế nào để mạng mạch truyền thừa như ngọn đèn tiếp sáng liên tục, gọi là "truyền đăng tục diệm". Đó là sự vận dụng trí não sao cho khế lý và khế cơ, thật không đơn giản.

Trong nhiều lúc giảng luận về luật tạng, Hòa thượng Trí Thủ thường kể cho nghe nhiều chuyện xảy ra trong thực tế tương tự, mà các ngài nhiều khi thảo luận cả mấy tháng trời vẫn không dứt khoát. Khó khăn một phần vì tư liệu. Do tình trạng đất nước nghèo khó, và Tăng-già sơn môn thường xuyên sinh hoạt trong sự túng thiếu, nên khó có đủ điều kiện để có được một bộ Đại tạng kinh như ngày nay, mà đa số các chùa đều có thỉnh về để thờ. Có được bộ luật Trùng trị của ngài Trí Húc, hay bộ Tứ phần như thích thì thật là quý giá

vô cùng đối với vị thích nghiên cứu luật. Khó khăn này tuy vậy không phải là quá khó. Điều khó khăn khó đả thông là vấn đề phong tục dị biệt. Vì luật tạng được kết tập tại Ấn-độ, mà ngay tại Trung Quốc, với sự nghiên cứu và hành trì sâu rộng thế mà nhiều chỗ còn không đả thông được; huống chi việc học luật của nước ta sau này chỉ có chỗ dựa duy nhất là các bộ luật được truyền dịch, và sớ giải, tại Trung Quốc. Một vấn đề thực tế đã xảy ra, theo kể lại của Hòa thượng.

Tại Huế, lúc bấy giờ có một mệnh phụ, chồng chết, mãn tang rồi, xin xuất gia. Chư sơn thảo luận, khi nào thì cho thọ tỳ-kheo-ni? Nguyên trong luật Tứ phần, theo Hán văn, có quy định: *"Đồng nữ thập bát, tằng giá thập nhị, các nhị tuế học giới."* Nếu theo giải thích của Yết-ma chỉ nam, câu này có thể hiểu là: thiếu nữ chưa chồng, đúng 18 tuổi; phụ nữ đã có chồng, sau 12 năm chồng chết; thêm 2 năm học giới sau đó cho thọ tỳ-kheo-ni. Theo đó, thiếu nữ chưa chồng, tuổi tối thiểu để thọ tỳ-kheo-ni là 20. Đã có chồng thì tính từ ngày chồng chết phải 12 năm sau mới cho thọ. Các vị thảo luận, theo cách hiểu như vậy có điều không phù hợp thực tế. Thực sự, đây là vấn đề nhạy cảm. Vì trước sự nhiệt thành, nhất là với sự hiểu Đạo sâu sắc của bà mà chư Tôn túc xác nhận, để chờ 12 năm nữa thì thiệt thòi cho Ni chúng; mà cũng bởi định luật vô thường, thế thì cũng tội cho người nữ nhiệt tâm vì Đạo. Nhưng chữ nghĩa như vậy, giải thích sao đây? Tất nhiên, có vị

đã không tin là luật sư Chiêu Minh, tác giả Yết-ma chỉ nam, giải thích đúng luật Phật. Tăng quyết định thế nào thì tôi quên mất. Nhưng theo lời Hòa thượng, ý kiến Hòa thượng lúc bấy giờ là cho thọ Sa-di-ni rồi cho thọ Thức-xoa ngay, để 2 năm sau bà thọ tỳ-kheo-ni cho kịp thời.

Sau đó Hòa thượng dạy tôi về lục xem trong luật tạng Pāli, điều này được nói như thế nào. Tôi đọc kỹ luật Pāli đoạn liên hệ, lại tham khảo các bản dịch Anh. Các bản này đều có chú thích, nêu ý kiến người dịch. Tôi cũng tìm thêm các tài liệu trực tiếp từ các bộ luật khác ngoài luật Tứ phần. Sau đó, trình lên Hòa thượng. Đây là những buổi học luật của tôi với Hòa thượng, cùng với sự tham dự của Hòa thượng Đỗng Minh. Tôi dẫn tài liệu, nêu ý kiến của mình. Vấn đề này liên hệ đến tục tảo hôn của Ấn Độ. Nhân duyên được ghi rõ trong luật Tăng-kỳ thế này: Sau khi dòng họ Thích bị tàn sát, Đức Bà Kiều-đàm dẫn các Xá-di, đều là con cháu của các Ni trưởng trong vương tộc, về ngụ trong Tinh xá Ni để bảo dưỡng. Phần lớn là bé gái, tuổi chừng 12 trở lên. Theo luật, tỳ-kheo và tỳ-kheo-ni không được đem vật thực của Tăng mà phân chia cho cư sỹ. Các cô bé này đều là cư sỹ, mà số lại rất đông, do không được mang vật thực của Tăng phân chia cho, nên rất chật vật cho Đức Bà, và cùng các tỳ-kheo-ni dòng họ Thích đã xuất gia trước đó theo Đức Bà. Vấn đề được trình lên Đức Phật để thỉnh cầu chỉ giáo. Nếu các cô bé này được cho

thọ tỳ-kheo-ni, họ hợp pháp được Tăng phân chia lợi dưỡng, thế thì các bà không phải tự khất thực vất vả để nuôi con cháu nhỏ dại của mình. Đức Phật nhìn các cô bé, bảo rằng: "Còn nhỏ quá." Nghĩa là con nít quá, làm sao kham nổi giới pháp tỳ-kheo-ni. Các cô bạch Phật: "Chúng con đã từng làm vợ, đã từng chịu đựng hầu hạ chồng và mẹ chồng. Thế thì việc kham nhẫn giới tỳ-kheo-ni, chắc là làm được." Đây là gốc bởi tục tảo hôn. Con gái chừng 8 tuổi đã có thể được gả chồng. Thời tục cổ, nước nào cũng thế, do trọng nam khinh nữ, thân phận phụ nữ, không kể lớn nhỏ, thường xuyên bị áp bức, nhất là làm dâu. Bất cứ làm dâu khi mấy tuổi. Hầu hạ chồng, mẹ chồng, có thể cả nhà chồng. Sức chịu đựng không phải tầm thường. Vì thế, sau khi nghe các cô bé thỉnh nguyện, Đức Phật quy định, mà văn Hán dịch như đã dẫn. Tuy nhiên, con số chính xác về tuổi, các luật không thống nhất. Như Tứ phần dẫn trên, nhỏ nhất là 12 tuổi thọ thức-xoa, vậy 14 tuổi là cô tỳ-kheo-ni bé bỏng nhất. Nhưng có luật quy định, tuổi thọ thức-xoa thấp nhất là 14. Đây cũng là do phong tục quy định tuổi hôn nhân của mỗi địa phương.

Hòa thượng tán thành quan điểm, cho rằng ý ngài trước đây cũng nghĩ vậy, nhưng không có đầy đủ minh văn để làm bằng chứng. Duy có điều, ở nước ta, dù một thời cũng có tục tảo hôn, nhưng cô tỳ-kheo-ni 14 tuổi thì con nít quá, khó chấp nhận.

Một lần khác, Hòa thượng nói với tôi, vừa rồi có Sư

bà nhiếp chúng ở một Ni viện đến trình Hòa thượng về việc Ni chúng ở đó định tác pháp yết-ma tẩn xuất một cô tỳ-kheo-ni do tội ăn cắp tiền, có bằng chứng. Số tiền đâu khoảng vài trăm, cũng đồng như vài chục ngàn bây giờ. Hòa thượng dạy, ăn cắp chừng đó, đâu nhiều gì, mà sao xử nặng thế? Sư bà thưa: Ni chúng thảo luận, vì luật chế, ăn cắp năm tiền trở lên là bị diệt tẩn. Hòa thượng dạy, số tiền ấy là quy định mức tội theo mỗi nước, thời Phật tại thế. Chỉ khi nào ngang mức tử hình, mới gọi là thành tội diệt tẩn. Hòa thượng không cho phép chư Ni tác pháp diệt tẩn đối với cô ấy, mà chỉ bắt tác pháp sám hối đúng theo luật quy định. May mà Ni chúng bấy giờ không xử trị oan khuất một người.

Vấn đề này sau đó cũng được thảo luận trở lại với sự tham dự của Hòa thượng Đỗng Minh. Theo lời Hòa thượng dạy, tôi lại sao lục các tài liệu liên hệ về quy định mức tội ăn cắp. Với các tài liệu tôi trình, nghe xong, Hòa thượng Đỗng Minh nêu ý kiến, nếu xét 5 tiền là mức tử hình để định tội diệt tẩn, chắc thực tế khó có trường hợp diệt tẩn xảy ra. Ngoài đời, ngay cả trong thời vua chúa, chỉ khi ăn cướp có giết người, hay trộm đồ tế khí trong tông miếu, mới bị tử hình. Nếu đối chiếu theo mức định tội như luật ngoài đời hiện nay, thấp nhất là tội phạt vi cảnh. Kế nữa là tội xử theo mức tiểu hình. Cao nhất là mức của tòa đại hình. Tội ăn cắp, nếu tương đương mức xử đại hình thì bị diệt tẩn.

Hòa thượng đồng ý quan điểm giải thích này.

Đại loại các buổi học luật và thảo luận luật như vậy liên tục suốt trong ba năm, với Hòa thượng chủ trì, Hòa thượng Đỗng Minh nêu ý kiến về đề nghị những giải thích. Phần tôi thì ghi chép tổng hợp. Kết quả tập hợp thành bộ Tứ phần hiệp chú, mà tên gọi đầy đủ là Đàm-vô-đức bộ Tứ phần luật Tỳ-kheo giới bổn hiệp chú. Đó là công trình tâm huyết một đời của Hòa thượng để lại.

***

Người học luật mà không hành trì, khó mà hiểu hết những điều được học có nghĩa lý gì. Trì luật, không phải chỉ sống thanh bạch một mình trên núi rừng với nai với khỉ, độc thiện kỳ thân. Luật, được Phật chế, với mục đích nhiếp Tăng. Vị chưa từng sống nhiều năm trong Tăng, chưa từng xử lý việc Tăng, cũng khó mà hiểu hết giá trị của những điều luật.

Thủa đời Tùy bên Trung Quốc, có luật sư Hồng Chuyên giảng Tứ phần. Pháp sư Tăng Hưu nghe giảng có đến hơn 30 lần, rồi nói với đồ chúng: *"Tôi dự nghe cũng nhiều. Về kinh luận, nghe qua một lần có thể hiểu hết. Nhưng về luật, càng nghe càng mờ mịt. Thế nên biết, lý thì có thể hư cầu, mà sự thì khó hề thông hội."* Bởi vì, về lý thì có thể hiểu suông, suy diễn thế nào cũng được. Cứ xem các triết gia tranh luận ráo riết với nhau thế kỷ này sang thế kỷ khác không bao giờ dứt, thì đủ biết. Nhưng về sự, nếu không đi vào thực tế, thì không thể thông được. Khi dẫn chuyện này, *Hành sự sao tư trì ký* còn chua thêm: *"Vẽ quỷ vẽ ma thì dễ đẹp, nhưng vẽ chó vẽ ngựa thì*

khó mà giống cho được." Nói vậy, vẫn có nhiều trường hợp ông thầy vẽ vời nhiều chuyện, gọi là chế tác hay canh cải đúng theo tinh thần luật, rồi truyền trò, lâu đời thành nếp, khó sửa. Một người học luật tốt nghiệp, lâu bao nhiêu năm chưa biết, nhưng có thể nổi tiếng. Tuy thế, ông chưa bao giờ ngồi ghế chánh án, hay bồi thẩm, cũng chưa bao giờ làm luật sư biện hộ cho ai; bất chợt ông được giao cho biên soạn bộ luật hình sự. Bộ luật ấy nếu áp dụng cho các tòa xét xử, chắc không tránh khỏi nhiều người chết oan. Luật Phật hướng đến giải thoát. Người chưa giải thoát, còn đầy dẫy tham sân, may mà không gặp cơ hội để phát tác, tự bản thân đã chưa thể giải thoát, làm sao có thể đặt luật cho người khác hành trì! Hòa thượng thường hay nhắc nhở: *"Ở đời đi dạy học, nếu dạy sai một vài bài toán, thì khổ lắm cũng chỉ trong một đời người thôi. Nhưng hướng dẫn người sai lạc, khiến người ta muôn kiếp đọa lạc, thì tội của mình không phải là nhỏ. Làm thầy độ người, phải cẩn thận."* Trong suốt đời chuyên trách giáo dục đào tạo Tăng tài, Hòa thượng cũng đã bao che cho nhiều học Tăng phạm kỷ luật, theo lẽ phải bị trục xuất. Những vị ấy về sau lại trở nên tinh tấn, giới hạnh thanh khiết. Hòa thượng nói, giới luật để uốn nắn người xấu thành người tốt, chứ không phải chỉ để trừng trị.

Tuổi trẻ tất có những ngông cuồng, nhiều khi vượt quá quy luật. Nhân một hôm không có giờ dạy, tôi về chùa hầu Hòa thượng. Tối hôm đó, lúc tôi đang ngồi

hầu chuyện Hòa thượng thì hai ông bà Ngô Trọng Anh cũng đến thăm. Sau một hồi chuyện trò, bà Ngô bạch:

"Bạch Hòa thượng, con biết có mấy chú trong chùa trốn đi vô quán. Buổi đó trời mưa, con nhìn xuống thấy hai ống quần, biết mấy chú này trùm áo mưa đi quán."

Hòa thượng không nói gì. Ông Anh lên tiếng:

"Bà này thật nhiều chuyện. Người ta đã sợ nên phải lén che rồi, mà bà còn mách."

Hòa thượng cũng không nói gì. Nhưng kể nhiều chuyện vui khác. Một lúc sau, lại kể chuyện xưa, thời Hòa thượng còn niên thiếu. Nói là niên thiếu, lúc bấy giờ cũng khoảng 40, hay nhiều hơn, lại thuộc hàng lãnh đạo Phật giáo Trung phần. Nhân một buổi được Hội Phật giáo phân công tác vào Bình Định giải quyết một số vấn đề Phật sự. Cùng đi là ngài Mật Nguyện. Hai vị đến Quy Nhơn, giải quyết xong Phật sự, bèn bàn riêng. Bình Định nổi tiếng là quê hương của hát bội. Các ngài tán thưởng hát bội vì điệu bộ nghệ thuật, lại thêm văn chương thâm thúy. Nhân dịp này, nếu bỏ qua không thưởng thức thì cũng uổng. Nhưng trong cương vị lãnh đạo tinh thần đối với Tăng Ni và Phật tử ở đây, làm sao có thể đường đột mà đi. Hai vị bèn quấn khăn lên đầu, chỉ cốt không ra vẻ trang trọng để người đời không lưu ý thôi, chứ vẫn khoác y phục nhà chùa thì đi đâu cũng được nhận ra là ông thầy. Nhưng hai vị tin rằng ở Bình Định không mấy ai biết mặt mình.

Khi vào rạp, đang tìm chỗ ngồi, chẳng may gặp phải

quan Tuần phủ cũng vừa đi đến. Ông quan này trước ở kinh thành, lại là hàng văn nho tao nhã, nên cũng rất thân với Hòa thượng Trí Thủ. Bất chợt như người *"đào trái tha hương ngộ cố tri"*, kẻ trốn nợ đi tha phương mà ở đó lại còn gặp cố tri nhìn ra mặt, thật là không may. Trong khi chưa biết tránh đi đâu, thì ông quan vồn vã bước đến chào hỏi:

"*Ửa, chớ hai thầy, vô khi mô? Đi mần chi trong ni? Nhân tiện, mời hai thầy lên ngồi với tui.*"

Hóa ra, là khách quý bất đắc dĩ, hai vị theo ông quan Tuần phủ lên ngồi hàng ghế danh dự trong rạp hát. Nghe xong câu chuyện, ông Ngô Trọng Anh phát cười, rất tâm đắc. Ông hiểu ý Hòa thượng muốn nói gì.

Những chuyện tương tự như vậy lớn có nhỏ có, chuyện tầm thường có, mà chuyện tày trời cũng có, đã xảy ra suốt cuộc đời trì luật và truyền luật của Hòa thượng, cần phải có những phán đoán và quyết định, để giúp những người lỡ sa ngã còn có thể đứng dậy để tiếp tục cho đến cuối con đường Đạo của mình. Ở đây tôi chỉ có thể kể vài câu chuyện mà tự thân may mắn được nghe, được biết, để tưởng nhớ công hạnh một đời truyền luật. Không truyền luật như vị giáo thọ ngồi trên bục giảng, mà truyền dạy ngay trong thực tế sinh hoạt hằng ngày.

Nghiêm khắc, nhưng luôn luôn sẵn sàng tha thứ, để uốn nắn dần. Điều này đơn giản, nhưng trong thực tế, đâu tình, đâu lý; sự quyết đoán không phải dễ. Luật để

nâng đỡ những tâm hồn yếu đuối, không phải để giẫm đạp những người đã té ngã, khiến cho vĩnh viễn đọa lạc. Cho nên, khi tôn giả Bạt-đà-lị hỏi Phật vì sao có trường hợp cùng phạm giới ngang nhau nhưng vị này được Tăng xử trị nhẹ nhàng, trong khi vị khác bị xử trị rất nặng? Phật bảo: *"Như người có hai con mắt mà một con đã bị hư thì cần phải giữ gìn con kia cẩn thận."* Cũng vậy, người yếu đuối nên dễ hay phạm giới. Do tinh thần yếu đuối, nếu xử trị nặng, người ấy bất kham có thể dẫn đến đọa lạc. Với người ý chí kiên cường, việc xử trị nặng là tôi luyện cho ý chí được bền chắc hơn.

Bên ngoài, nhìn vào luật, với nhiều cấm đoán khắt khe, chỉ thấy sự nghiêm khắc của luật, mà không thấy được tâm từ bi bao dung rộng lớn của luật.

***

Vào những ngày cuối đời, Hòa thượng càng lưu tâm tha thiết với sứ mệnh giáo dục Tăng Ni. Khi lần đầu tôi được thả ra khỏi trại giam, chưa trở về chùa ngay, Hòa thượng gọi tôi đến dạy: *"Một ngày không thể thiếu mặt trời. Tăng chúng cũng không thể một ngày thiếu tu, thiếu học."* Và do vậy, lớp học tại chùa Già-lam được Hòa thượng cưu mang ròng rã bốn năm. Thời gian không dài lắm, nhưng một thời thử thách, và chịu đựng, thời gian đó không phải ngắn. Tôi vẫn còn ngậm ngùi khi hồi tưởng lại những hôm thức dậy lúc 3 giờ rưỡi sáng, đang chuẩn bị cho buổi trà sớm xong, để lên Chánh điện lễ Phật. Bỗng thị giả bước vào thưa: *"Hòa thượng*

dậy lúc 2 giờ sáng, đợi thầy sang uống trà." Tôi biết Hòa thượng thường thức cho đến 12 giờ khuya mới chỉ tịnh. Có thể suốt đêm nay Hòa thượng không ngủ. Tâm sự năm canh một bóng đèn.

Tết năm đó Hòa thượng về thăm Huế. Chùa Già-lam, thầy trụ trì Đức Chơn cũng chuẩn bị đón Hòa thượng về chùa. Trước khi đưa xe ra sân ga đón Hòa thượng, Đạt Đạo đến nói với tôi: *"Mấy hôm nay thầy trụ trì bận việc, quên không gởi thơ thỉnh Ôn vô. Các thầy ngoài Báo Quốc hảo, coi chừng Ôn không về Già-lam. Ôn nói, chùa không ai cần đến Ôn nữa, thì thôi. Anh đi đón Ôn cho Ôn vui."*

Tôi vui vẻ theo Đạt Đạo đi đón Hòa thượng. Hòa thượng cũng vui vẻ về chùa, không thấy có gì lạ.

Nhưng đây không phải đơn giản là chuyện vui buồn để Hòa thượng về chùa với Chúng hay không. Bên trong đó là tâm sự thiết tha của người luôn luôn muốn sống, và chỉ sống, vì ích lợi cho người, vì mọi người đang cần. Đời cần thì ta đến, đời không cần nữa thì ta đi. Có gì mà vui hay buồn trong đây. Cho nên, năm đó, Hòa thượng làm bài thơ này:

Sáu bảy xuân thu giữa cuộc đời
Buồn vui mừng giận khéo trêu người
Thân này đã hứa cùng non nước
Vinh nhục khen chê chỉ mỉm cười.

Năm đó là năm mà Hòa thượng bị đặt trước một quyết định sinh tử, không chỉ quyết định vinh nhục

của bản thân, mà quyết định liên hệ đến vinh nhục, tồn vong của Đạo pháp. Đó là quyết định mà người xưa nói, hoặc *"lưu phương thiên cổ"*, hoặc *"di xú vạn niên"*.

Hành xử của bậc trượng phu xuất thế, bằng tâm lượng nhỏ nhoi của người thường, đủ thiếu vào đâu mà đàm tiếu, khen chê? *Chi nhị trùng hà tri chi?* Mượn lời Trang Tử để nói vậy: *"Hai con sâu con ấy mà biết gì?"* Làm sao hai con chim sẻ nhỏ kia mà biết được chí con đại bàng vỗ cánh trên bầu trời vạn dặm kia?

Chuyện Trang Tử, ví cho trượng phu chí lớn giữa đời. Nhưng với những bậc *"xuất trần thượng sĩ"*, thì ví von ấy chỉ để ví von cho thú vị tao nhã văn chương vậy thôi.



DẪN VÀO THẾ GIỚI VĂN HỌC PHẬT GIÁO

I. GIỚI HẠN CỦA VĂN HỌC PHẬT GIÁO

Ý nghĩ đầu tiên của một người vừa bước đến văn học Phật giáo, tất nhiên sẽ coi đây chỉ là một nền văn học tôn giáo không hơn không kém, trong tính cách "văn dĩ tải đạo" của nó. Đối với ý nghĩ bàng quan này, một nền văn học như vậy chỉ có nội dung là đủ, còn hình thức diễn đạt chỉ là vấn đề phụ thuộc...; rượu ngon không hệ trọng ở bình chứa. Sự kết cấu của văn học không hệ trọng bằng chân lý tôn giáo đã có sẵn: chân lý thành kiến. Bởi vì chỉ có nội dung, hình thức không cần thiết lắm, do đó, chân lý của tôn giáo sẽ tùy nghi được phô diễn bằng cách vay mượn bất cứ thể tài văn học nào đã được thông dụng. Người ta sẽ không đòi hỏi tác giả phải có một phong cách độc đáo trong đường lối phô diễn; y khỏi phải nỗ lực vận dụng mọi khả năng sáng tạo đến mức tuyệt động, vốn là giá trị đặc sắc của một tác giả văn học - thuần túy. Như vậy, một khi nội dung của kinh nghiệm tôn giáo càng được nới rộng, thể tài văn học càng bị thu hẹp lại. Cho đến một lúc nào đó, lúc mà kinh nghiệm tôn giáo được mở rộng đến vô hạn và tận

cùng trong tuyệt đối bất khả tri, người ta bị bắt buộc phải khước từ mọi phương tiện diễn đạt qua các thể tài văn học. Đây là một song quan luận của phương tiện (văn học) và cứu cánh (tôn giáo). Khai triển phương tiện đến tận cùng thì cứu cánh sẽ vắng bặt. Ngược lại, nếu tiến đến chỗ tuyệt đối cứu cánh, phương tiện sẽ hết còn là phương tiện. Nói cách khác, hình như cứu cánh tôn giáo, với những chân lý thành kiến của nó, lúc nào cũng sẵn sàng phản bội mọi tính cách sáng tạo của văn học. Văn học không phải là phương tiện của bất cứ một chân lý cứu cánh nào, thành kiến hay không thành kiến, dù là chân lý về sự sống và cuộc đời; vấn đề sẽ mở sang một chiều hướng khác: đâu là phương tiện và đâu là cứu cánh của văn học.

Ở đây, chúng ta có hai lãnh vực mà sự diễn đạt của văn học có thể vươn tới. Trước hết, là hai trích dẫn điển hình, thường được nhắc nhở rất nhiều:

Thứ nhất, kinh *Tương ưng bộ* (Samyutta Nikāya): *"Thánh nhân không tranh luận với thế gian. Những gì kẻ trí trong thế gian nói là không, ngài cũng nói là không. Những gì kẻ trí trong thế gian nói là có, ngài cũng nói là có".*

Trong trích dẫn này, mọi diễn tả của ngôn ngữ không được phép vượt qua giới hạn của tri thức thường nghiệm. Chân lý chỉ tuyệt đối ở tự thân của nó, nhưng là tương đối ở lãnh vực diễn đạt của ngôn ngữ. Vì vậy, các tác giả của Phật học có thói quen mở đầu tác phẩm

của mình bằng một thái độ khiêm tốn: những gì họ sẽ trình bày không liên hệ đến tự thân của chân lý mà họ muốn hướng đến, người ta không thể nhầm lẫn giữa ngón tay và mặt trăng. Dĩ nhiên, ngôn ngữ ở đây tác động trong những tâm trí bình thường. Hậu quả của nó sẽ là khuôn mẫu để phân tích và phân loại các sự thực của kinh nghiệm. Tức là ngôn ngữ của triết lý.

Thứ hai, kinh *Bát-nhã* (Prajñāpāramitā Sūtra): *"Bất hoại giả danh nhi thuyết thật nghĩa."* Giả danh, tức biểu tượng và danh ngôn trong tính cách ước lệ của chúng. Những thứ này không liên hệ đến chân lý tuyệt đối, tức thật nghĩa. Do đó, muốn đạt đến chân lý tuyệt đối này, phải vượt qua mọi khả năng của ngôn ngữ và biểu tượng, như người ta cần lìa bỏ tầm mắt khỏi ngón tay để nhìn thẳng vào mặt trăng. Tuy nhiên, trích dẫn của chúng ta nói: ngay nơi biểu tượng và ngôn ngữ mà thể nhận chính bản thân của sự thật. Và đây chính là lý tưởng của văn học Đại thừa. Bởi vì, theo lý tưởng này, vắn tắt, không phải do người nói đã nói ra như vậy, rồi người nghe theo đó mà nghe như vậy và sự thực được phô diễn như vậy nên có ý nghĩa như vậy; nhưng, chính sự thật là như vậy. Những vị đã từng làm quen với văn học Bát-nhã sẽ không lấy làm thắc mắc quá đáng về lề lối diễn tả như vậy. Theo tinh thần này mà nói, cái cảm hứng đưa đến sự thành hình của một tác phẩm, bất kể dưới cách thức phô diễn nào, phải là một cảm hứng toàn diện, trong đó không có giới hạn phân biệt giữa

một nhãn quan – một ý tưởng – cần được phô diễn và hình thức phô diễn. Tất cả, từ tác giả cho đến độc giả, phải được đặt trong mối tương quan vô phân biệt, như sự phản chiếu giữa các mặt kính đối diện nhau, phản chiếu trong một thế giới trùng trùng vô tận.

Vì vậy, kinh điển Bát-nhã thường chọn những vị chưa chứng ngộ chân lý về tánh Không mà lại có tư cách giảng thuyết về tánh Không. Tất nhiên, trong trường hợp này người ta phải hiểu rằng tánh Không tự phô diễn lấy chính nó, mà người giảng thuyết, sự thực được giảng thuyết, cho đến người nghe, tất cả chỉ như là ráng nắng, mộng ảo, huyễn hóa... Từ đây gợi lên cho chúng ta ý tưởng rằng, một tác phẩm, dù là luận thuật tư tưởng hay văn học thuần túy, không thể nào vượt qua khỏi giới hạn của ngôn ngữ. Nhưng, chính cái cảm hứng bàng bạc từ đầu đến cuối tác phẩm mới tạo cho nó một kích thước rộng rãi, một sức hàm chứa vô biên. Lẽ cố nhiên, cảm hứng thì không thể bị điều động bởi bất cứ ý tưởng nào, mà bộc phát với một thế giới kỳ diệu đột nhiên xuất hiện. Một cách khác, chúng ta nói rằng, tất cả các tác phẩm của văn học Phật giáo đều cố gắng cắm sâu gốc rễ vào tánh Không. Rồi sau đó, vươn mình khỏi lòng đất với tán lá sầm uất của một thế giới trong trùng trùng vô tận.

Trong ý nghĩa vừa nói, một tác phẩm xứng đáng với một kích thước rộng lớn, nó phải khởi lên từ cảm hứng của thực tại; vì rằng, ngay qua đó, người ta sẽ thấy một

cách như thực đâu là tiếng nói của thực tại và đâu là tiếng nói của lòng người: thực tại tức là lòng người. Và cũng từ đó, người ta sẽ tìm thấy đâu là khát vọng sâu xa đang ẩn kín trong lòng người. Một tác phẩm mà không đủ sức chấn động lòng người để mở ra một thế giới như vậy không thể xứng danh là một tác phẩm văn học. Bởi vì, một tác phẩm tường thuật, về triết lý v.v., chỉ cần ý tưởng, cần nội dung súc tích là đủ; những gì đáng nói đã được nói hết. Hình thức phô diễn chỉ là phương tiện tùy cơ duyên mà thôi. Nhưng một tác phẩm văn học phải đặt hết tâm tình và cảm xúc ngay ở hình thức phô diễn; và đây không phải là tâm tình và xúc cảm được khơi dậy bởi một chân lý thành kiến nào đó. Như vậy ngay nơi tác phẩm văn học, không phân biệt giữa nội dung và hình thức, mà ngay nơi tính cách phô diễn đương trường của nó, là cả một thế giới sống thực triền miên. Y như Phật quả Viên Ngộ Thiền sư (*Bích Nham Lục*) "Ẩn mật toàn chân, đương đầu thủ chứng." Đấy chính là khởi điểm và cũng chính là đích điểm của văn học Đại thừa Phật giáo.

Quan điểm của chúng ta sẽ được tóm tắt như sau:

1. Sơ khởi văn học Phật giáo không từ chối vai trò "truyền đạo" của nó. Tức là, chân lý của tôn giáo này, tùy trường hợp, được phô diễn tự do trong mọi thể tài văn học, và coi văn học chỉ như một phương tiện, thứ yếu, không quan trọng cho bằng nội dung.

2. Nhưng, chân lý ở đây mang tính cách nội tại và

cá biệt nơi mỗi người, do đó, sự phô diễn của nó cũng bắt đầu như sự bắt đầu của một tác phẩm văn học, nghĩa là, khởi đi từ cảm hứng bộc phát trước một thế giới của kinh nghiệm tâm linh.

3. Trên khía cạnh tôn giáo, chân lý được chứng ngộ là phản ảnh của một thế giới sống động. Trên phương diện diễn đạt của văn học là cảm hứng tự phát của một tình tự cá biệt. Do đó, lấy tánh Không làm chất, lấy thế giới trùng trùng vô tận làm văn. Văn và chất phản chiếu lẫn nhau tạo thành thế giới toàn diện của văn học Phật giáo.

Như vậy, chúng ta có thể nhớ lại phát ngôn của Tăng Triệu (*Tựa kinh Duy-ma-cật*):

Thánh trí vô tri nhi vạn phẩm câu chiếu
Pháp thân vô tượng nhi thù hình tịnh ứng
Chi vận vô ngôn nhi huyền tịch di bố
Minh quyền vô mưu nhi động dữ sự hội.

Hoặc giả, của Ngạn Hòa Thích Huệ Địa (*Văn tâm điêu long*):

Tịch nhiên ngưng lụ, tứ tiếp thiên tải
Tiểu yên động dung, thị thông vạn lý
V.v.

II. KHỞI ĐIỂM CỦA VĂN HỌC PHẬT GIÁO: CẢM HỨNG TỪ ĐỜI SỐNG CÁ BIỆT

Đời sống cá biệt là hình ảnh nổi bật nhất trong các kinh điển của nguyên thủy Phật giáo. Đó là hình ảnh lẻ loi của Tăng lữ tại các núi rừng, bởi vì, luôn luôn,

"một vị tỳ-khưu hãy đi cô đơn như con tê giác". Chế độ Tăng lữ nguyên thủy không cho phép một thầy tỳ-khưu sống giữa đám đông, giữa các thành phố rộn rịp, và chứa đựng tư hữu. Họ không sống quá xa làng mạc, nhưng cũng không quá gần gũi. Tư hữu chỉ gồm một ít vật dụng cần thiết: ba chiếc y, một bình bát, một đãy lọc nước, một khăn ngồi, một dao cạo, và kim chỉ. Trừ những trường hợp khẩn thiết, họ không định cư ở đâu hết; và hình ảnh của đức Phật được mô tả là: Một bình bát với cơm ăn của thiên hạ. Một mình lẻ bóng lang thang trên khắp mọi nẻo đường. Một mục đích duy nhất của đời sống là giải quyết vấn đề sống chết. Một sứ mệnh duy nhất là cởi bỏ mọi ràng buộc cho chúng sinh:

Nhất bát thiên gia phạn
Cô thân vạn lý du
Kỳ vị sinh tử sự
Giải thoát độ quần mê.

Hình ảnh này là nguồn cảm hứng bất tận của văn học Phật giáo nguyên thủy. Và cả nơi Đại thừa, nhưng với cường độ khốc liệt và cực đoan hơn: *"Nhất thiết vô úy nhân, nhất đạo xuất sinh tử";* tất cả các bậc Vô úy, không còn sợ hãi, chỉ có một con đường độc nhất phải đi là qua bên kia bờ của sự sống và sự chết. Qua bên kia bờ là chứng ngộ tính tịch diệt của Niết-bàn, nơi đây chính là thế giới của cô liêu tuyệt đối. Thực sự, lối diễn tả rầm rộ của văn học Đại thừa sau này, với thế giới quan trùng trùng vô tận, với khả năng được nói là biện tài vô

ngại, tất cả chỉ làm cho hình ảnh cô liêu của đức Phật càng tuyệt đối khốc liệt. Kinh Pháp hoa (Saddharma Puṇḍarīka Sūtra), một tác phẩm quan trọng của Đại thừa, là một thí dụ điển hình cho chúng ta. Đức Phật xuất hiện giữa thế gian như sư tử giữa đám thú rừng, không sợ hãi gì hết. Nhưng cũng cô đơn như người cha già cả sống giữa đám tùy tùng, chỉ mong đợi duy nhất ngày trở về của đứa con hoang. Khi hội diện, lại còn phải dùng bao nhiêu phương tiện, phải chờ đợi biết bao nhiêu cơ duyên, đứa con hoang mới nhận ra đây quả thực là cha già của nó.

Theo hình ảnh lý tưởng đó, một vị tỳ khưu, trước khi thể hiện được chân lý tuyệt đối của sự sống, đã phải nỗ lực cho một cuộc đời "lẻ bóng": *"Người ngồi một mình, nằm một mình, đi đứng một mình không buồn chán; người ấy ưa tìm sự vui thú trong chốn rừng sâu"*. (Dhammapada, 306). Đây là một lối diễn tả, về đời sống cô liêu, độc đáo nhất trong văn học Phật giáo nguyên thủy.

Rồi ra, hương vị của Chánh pháp là gì? Chính là sự cô liêu ấy. Chánh pháp là dòng suối mát và ngọt của sự sống, rửa sạch tất cả những uế trược của cuộc đời. Bởi vậy, một tâm hồn khi đã chứng nhập Chánh pháp, cũng trong và mát như dòng suối ngọt ấy. Kinh Pháp cú (Dhammapada) có câu: *"Ai đã từng nếm mùi vị cô liêu, người ấy càng ưa nếm hương vị của Chánh pháp."* Bởi vì, Chánh pháp là Niết-bàn tịch tĩnh. Trong nguồn cảm hứng này, mọi luận biện về Niết-bàn, rằng đây là hư vô,

đây là bất tử, đây là vân vân, thảy đều không quan hệ. Mà vắn tắt, có thể nói, Niết-bàn là gì? Là cõi miền trầm lặng sâu xa, nơi đó vắng bặt mọi uế trược và mọi náo động tạp loạn, mọi tranh chấp thế tục của sự sống. Cố nhiên, đây là hình ảnh Niết-bàn tịch tĩnh hay tịch diệt trong nguồn cảm hứng văn học chứ không thể trong suy tư triết lý. Và như vậy, cùng một đoạn trong kinh *Pháp cú: "Như một hồ nước sâu, trong suốt và yên lặng; kẻ có trí sau khi nghe Pháp thì cũng trầm lặng sâu xa như vậy."* Sự trầm lặng này, nếu không phải là khí vị hiu hắt của cô liêu, thì là gì? Thế là, cô đơn trong hành đạo, những người theo đạo Phật trước kia, như một con tê giác, một mình lẻ bóng giữa cuộc đời trên một con đường cô đơn từ đầu đến cuối. Bàng Uẩn, một tục gia đệ tử của Thiền tông Trung Hoa, thời nhà Đường, đặt câu hỏi: *"Ai là kẻ trơ trọi không cùng vạn Pháp làm bạn lữ?"*

Trong cuộc đời ấy, cô đơn là người bạn. Nhưng, đồng thời nó lại là một kẻ thù sinh tử. Làm thế nào để chịu đựng đời sống cô liêu giữa núi rừng hoang dại? Câu hỏi này được đặt ra bởi một người Bà-la-môn tên Janussoni. Phật trả lời rằng: *"Tất cả những ẩn sĩ, với những hành vi của thân, miệng và ý mà không trong sạch, khi họ sống trong sự cô liêu của núi rừng, vì các hành vi bất tịnh của họ, khiến họ nổi lên sợ hãi, run rẩy khôn cùng. Còn tôi, mà các hành vi thảy đều trong sạch, tôi sống trong sự cô liêu của núi rừng. Nếu có những bậc Thánh mà các hành vi thảy đều trong sạch, sống trong sự cô liêu của núi rừng, tôi*

là một trong những vị đó. Này Bà-la-môn! Khi tôi sống đời sống trong sạch của các hành vi của tôi thì hương vị của đời sống cô liêu thâm nhập trong tôi."

Vậy ra, đời sống cô liêu không chỉ là con đường hành đạo, mà còn là kết quả của những hành vi đã rũ sạch mọi bất tịnh.

Chúng ta thấy rõ, phần lớn của nền văn học Phật giáo nguyên thủy bàng bạc những hình ảnh của đời sống cô liêu. Tuy nhiên, chủ đích không phải là trình bày một thứ cá nhân chủ nghĩa nào đó, mà đời sống của Tăng lữ phải rút lui khỏi thế gian, đắm mình trong hư vô chủ nghĩa. Nhưng vì chân lý được nhắc nhở trong các kinh điển nguyên thủy vốn được coi là sở đắc nội tại và cá biệt. *"Tự mình là ngọn đèn cho chính mình, tự mình là nơi nương tựa cho chính mình"*, đây là lời dạy cuối cùng của đức Phật, được ghi lại trong kinh *Đại bát-niết-bàn*. Chúng ta có thể trích dẫn dài hơn một chút, kinh chép, khi A-nan xin Phật để lại những lời dạy dỗ cuối cùng, Phật trả lời: *"Này A-nan-da! Như Lai không nghĩ rằng: 'Ta sẽ là vị cầm đầu chúng Tỳ-kheo,' hay 'Chúng Tỳ-kheo chịu sự giáo huấn của Ta,' thời, này A-nan-da! Làm sao Như Lai có lời di giáo cho chúng Tỳ-kheo... Vậy nên này A-nan-da! Hãy tự mình là ngọn đèn cho chính mình, hãy tự mình y tựa chính mình, chớ y tựa một cái gì khác."*

Văn học nguyên thủy không chỉ dừng lại nơi đây. Mặc dù, đây là thời kỳ mà đời sống của Phật giáo duy nhất là đời sống hành đạo của Tăng lữ; tất cả mọi nỗ lực đều

cốt chinh phục khổ não và hệ lụy nhân sinh; giải thoát và Niết-bàn là mục đích tối thượng; và đời sống của tục gia đệ tử không liên hệ gì đến Phật pháp, ngoại trừ công việc hộ đạo. Nhưng ở vài nơi, kinh điển nguyên thủy cũng đã dành chỗ cho các sinh hoạt mang tính cách thế tục. Về điểm này, chúng ta phải kể đến trước tiên là văn học Jataka và kế đến là văn học Avadana.

Jataka hay Bản sinh truyện là những mẩu chuyện tiền thân của đức Thích Tôn, trải qua nhiều kiếp với những hành vi như một anh hùng hiệp sĩ vĩ đại xuất hiện giữa thế gian, luôn luôn đem cả thân mạng làm lợi ích cho mọi người. Những mẩu chuyện này, ngoài ước vọng giải thoát để làm lợi ích toàn diện cho thế gian của đức Thích Tôn, không chứa đựng giáo lý cốt yếu nào hết. Vì ở đây, Bồ-tát (Bodhisattva) – một danh hiệu trước khi Thích Tôn thành đạo, sống giữa thế gian, làm tất cả những gì mà thế gian cần có không phải vì giải thoát tối thượng, mà vì sự an lành trong cuộc sống bình nhật. Ngài là một mẫu hiệp sĩ cứu khổ phò nguy, giữa quần chúng bình dân, yếu đuối, bất lực dưới mọi bất công.

Đằng khác, văn học Avadana hay Thí dụ, vốn là những mẩu chuyện ngắn mô tả những xấu xa, ngu muội của mọi người trong đời sống bình nhật; cũng không liên hệ nhiều với giáo pháp cốt yếu của đạo Phật.

Đấy là hai nền văn học đặc trưng của Phật giáo trong sinh hoạt nhân gian. Chúng có cùng tính chất với loại văn chương bình dân. Vai trò của chúng không phải

là không quan trọng. Bởi vì, trong nguyên thủy, đời sống Tăng lữ vốn ở giữa nhân gian, không quá xa, cũng không quá gần; không mang tính chất của sinh hoạt thị thành. Tùy cơ duyên, các Tăng lữ sáng tác những mẩu chuyện vừa tầm để nhắc nhở mọi người đời sống hướng thiện.

Đối với những hạng người ít bị sinh kế quẫn bách, kinh điển dành cho họ vai trò hộ đạo tích cực hơn. Đời sống của họ, ngoài bổn phận của một người cha trong gia đình, công dân trong một nước, họ còn có bổn phận hộ trì Chánh pháp, và tìm những cơ duyên thuận tiện để học hỏi Chánh pháp, gieo hạt giống tốt trong Chánh pháp để một khi thời cơ đến họ sẽ hiến mình trọn vẹn cho mục đích tối thượng là giải thoát và Niết-bàn.

Đoạn kinh trích dẫn dưới đây cho thấy điều đó. Kinh mô tả cơ duyên theo đạo Phật của ông Cấp Cô Độc (Anāthapiṇḍika), một phú hộ đương thời Thích Tôn tại thế.

Trưởng giả Anāthapiṇḍika, ở thành Rājagṛha (Vương-xá), nước Magadha (Ma-kiệt-đà), một hôm, vào lúc tảng sáng, đến thăm một thân nhân. Vị này, thức dậy từ sáng sớm đang bận rộn với các tôi tớ, hình như đang sửa soạn một bữa tiệc gì đó. Anāthapiṇḍika tự nghĩ: "Trước kia, khi ta thường đến đây, vị gia chủ này gác lại mọi công việc, không làm gì hết, trao đổi những lời chào hỏi với ta. Nhưng nay ông có vẻ bận rộn, đang vui vẻ với các tôi tớ, họ thức dậy từ sáng sớm và nấu

nướng rất nhiều món. Họ đang làm tiệc cưới chăng? Hay đang sửa soạn một cuộc tế lễ lớn lao gì đây, hay sáng mai họ mời vua Tần-bà-sa-la (Seniya Bimbisāra) của nước Magadha, cùng với đoàn tùy tùng của vua?" Rồi ông hỏi vị gia chủ. Vị này đáp:

"Không có tiệc cưới, cũng không phải mời vua Seniya Bimbisāra và đoàn tùy tùng. Nhưng tôi đang sửa soạn một cuộc lễ lớn để cúng dường chúng tỳ-khưu và Phật."

"Ông nói đức Phật phải không?"

"Đúng thế, tôi nói đức Phật."

Ba lần hỏi, và ba lần trả lời như vậy. Anāthapiṇḍika muốn gặp đức Phật. Vị gia chủ nói:

"Không phải hôm nay, mà sáng mai."

Rồi Anāthapiṇḍika tâm niệm đức Phật đến độ ông thức dậy ba lần trong đêm vì tưởng rằng trời tảng sáng. Khi ông tới cổng thành để đi đến động Thanh lương, có hàng phi nhân mở cho. Nhưng khi ông ra khỏi thành phố, ánh sáng biến mất và bóng tối hiện ra, thế rồi trong lòng ông nổi lên mối kinh sợ, hãi hùng, khiến ông muốn quay trở lại. Nhưng thần dạ-xoa (Yakkha) tên là Sivaka, vị thần vô hình, thốt lên lời này:

"Một trăm voi, ngựa hay xe với những con la cái,
Một trăm nghìn thiếu nữ trang sức những hoa tai,
Thảy không bằng phần mười sáu của một bước dài.
Này trưởng giả, hãy bước tới, hãy bước tới.
Hãy nên bước tới, đừng thối lui."

Tức thì, bóng tối biến mất, ánh sáng hiện ra, và nỗi kinh sợ hãi hùng của Anathapindika cũng tiêu tan.

Rồi ông đi tới động Thanh lương và khi đức Thế Tôn đang đi lên đi xuống trong hư không, Ngài thấy ông, liền bước xuống khỏi nơi Ngài đang đi lên đi xuống, Ngài gọi Anathapindika:

"Lại đây, Sudatta."

Sudatta là tên riêng của Anāthapiṇḍika. Ông nghĩ: "Đức Thế Tôn gọi chính tên ta", bèn cúi đầu dưới chân đức Thế Tôn mong Ngài sống an lạc. Đức Thế Tôn đáp:

"Đúng vậy, bậc tịnh hạnh đã đạt đến Niết-bàn luôn luôn sống trong an lạc. Ngài không bị nhiễm ô bởi khát ái, không còn sợ hãi, không còn tái sinh. Đã cởi bỏ mọi ràng buộc, xa lìa tâm ái dục, ngài sống tịch tĩnh trong an lạc, đã đạt được sự thanh bình của tâm trí."

Rồi đức Thế Tôn giảng giải nhiều điều cho trưởng giả Anāthapiṇḍika; về thí, về giới, về thiền; ngài cắt nghĩa sự nguy hiểm, sự phù phiếm, sự bại hoại của những vật dục, sự ích lợi khi trừ bỏ chúng. Khi đức Thế Tôn biết rằng tâm trí của trưởng giả Anāthapiṇḍika đã thành thục, nhu nhuận, dứt khỏi những ngăn che, cao diệu, hòa duyệt, ngài mới giảng thuyết cho ông về Pháp (Dharma) mà chư Phật đã tự mình tỏ ngộ: khổ, tập, diệt và đạo. Và cũng như một chiếc áo sạch không có những vết đen, thì sẽ dễ nhuộm, cũng vậy, ngay từ chỗ ngồi này, với pháp nhãn, không nhiễm ô, đã trỗi dậy trong trưởng giả Anāthapiṇḍika, rằng "Những

gì có sinh tất có diệt." Rồi thì, sau khi đã thấy pháp, chứng pháp, biết pháp, thâm nhập Chánh pháp, sau khi đã vượt lên nghi ngờ, dứt trừ sự bất định, tự mình tín thuận giáo huấn của đấng Đạo sư, Anāthapiṇḍika bạch đức Thế Tôn rằng:

"Hay thay, bạch đức Thế Tôn! Cũng như một người dựng dậy những gì bị ngã xuống, vén mở những gì bị che đậy, chỉ đường cho kẻ lạc lối, rọi đèn vào chỗ tối tăm để những ai có mắt thì có thể thấy; cũng vậy, Chánh pháp được đức Thế Tôn giảng dạy bằng nhiều thí dụ. Bạch đức Thế Tôn! Nay con xin nương mình theo Thế Tôn, nương mình theo Chánh pháp và chúng tỳ-khưu. Xin đức Thế Tôn nhận con làm đệ tử tại gia từ đây cho đến trọn đời. Và, bạch đức Thế Tôn, xin ngài nhận thọ trai tại nhà con vào sáng mai cùng với chúng tỳ-khưu."

Đức Thế Tôn nhận lời im lặng. Sau đó, Anāthapiṇḍika mua khu rừng của Thái tử Jeta, thiết lập tinh xá để Phật dừng chân giảng pháp. Đây là một trong những tinh xá lớn nhất và nổi tiếng trong thời đức Thích Tôn tại thế, gọi là Kỳ viên hay Kỳ hoàn (Jetavana).

Những hạng người như Anāthapiṇḍika, tâm trí đủ mở rộng để lãnh hội Chánh pháp. Nhưng chỉ đến một giới hạn nào đó. Đời sống của họ không được coi là ở giữa lòng Chánh pháp. Thực sự, văn học nguyên thủy phần lớn chỉ dành cho hạng người xuất gia, với lý tưởng khước từ tuyệt đối. Vì Chánh pháp chỉ có thể thực hiện ở những nơi tịch tĩnh của núi rừng. Nhân cách lý tưởng

mà nền văn học này mô tả chính là các vị A-la-hán (Arhat), là đức Như Lai. Và chúng ta đã biết, đó là nhân cách của đời sống cô liêu tuyệt đối:

Ta hành đạo không thầy dạy dỗ
Chỉ hành đạo một mình, không bè bạn
Tích chứa một hạnh mà thành Phật
Tự nhiên thấu suốt nẻo thành đạo.

Theo gương đó, ước vọng của những người theo đạo Phật bấy giờ là:

"Như giữa lòng biển sâu không gợn sóng, mà hoàn toàn yên lặng tịch mịch; thầy tỳ-khưu cũng vậy, hãy trầm lặng, không buông lung dù ở bất cứ đâu."

Như vậy, đủ để chúng ta tóm tắt rằng, từ nguồn suối của đời sống cá biệt vì những gì sở đắc đều cá biệt và nội tại, cảm hứng của văn học Phật giáo nguyên thủy bộc phát:

– Từ nhân cách với đời sống của đức Phật;

– Từ Chánh pháp, tức chân lý cao cả về khổ đau của sự sống và về lẽ tịch tĩnh của Niết-bàn.

Trên tất cả là hương vị cô liêu tuyệt đối. Bởi vì, hương vị của Chánh pháp chính là hương vị cô liêu của sự sống.

III. CẢM HỨNG TRONG VĂN HỌC ĐẠI THỪA

Tư tưởng Đại thừa bắt đầu xuất hiện với nền văn học Bát-nhã. Nội dung của các kinh điển thuộc văn học Bát-nhã đều thuyết minh về ý nghĩa tánh Không. Tư

tưởng này là triết lý hành động của lý tưởng Bồ-tát đạo.

Trong lý tưởng Bồ-tát đạo, có hai ý niệm quan hệ: Đại Trí và Đại Bi (hay Đại Hạnh). Đại Trí chỉ cho khả năng siêu việt soi thấu bản tính của vạn hữu. Đại Bi hay Đại Hạnh là tác dụng của trí tuệ siêu việt ấy trong một thế giới quan được mô tả là trùng trùng vô tận. Như vậy, cỗ xe của Bồ-tát (Bồ-tát thừa) có hai bánh, Trí và Bi, cùng song song vận chuyển (Bi Trí song vận) để đạt đến giải thoát tối thượng.

Bởi vì tác dụng của trí tuệ là khả năng soi thấu bản tính của hiện hữu, do đó, lấy tánh Không làm nền tảng. Tuy nhiên, trên phương diện luận thuyết triết lý, chúng ta biết rằng tánh Không có hai tác dụng: phá hủy và kiến thiết. Cả hai tác dụng đều qui tâm trên một mối: tương quan hiện hữu hay lý duyên khởi. Hiện hữu do tương quan, do đó hiện hữu không thực tính. Đây là tác dụng phá hủy. Và do không thực tính, nên hiện hữu mới có thể có tương quan để hiện khởi. Đây là tác dụng kiến thiết.

Kinh Lăng già mô tả sự vận dụng Đại Trí và Đại Bi của bậc giác ngộ rằng:

Thế gian ly sinh diệt
Du như hư không hoa
Trí bất đắc hữu vô
Nhi hưng Đại bi tâm.
Nhất thiết pháp như huyễn
Viễn ly ư tâm thức

Trí bất đắc hữu vô
Nhi hưng Đại bi tâm.
Viễn ly ư đoạn thường
Thế gian hằng như mộng
Trí bất đắc hữu vô
Nhi hưng Đại bi tâm.

Hiện hữu của thế gian như hoa đốm giữa trời, không từng có sinh khởi, không hề có hủy diệt. Tất cả các pháp như huyễn hóa, vượt ngoài mọi tác động của tâm thức; vượt ngoài mọi ý nghĩa thường tồn và gián đoạn, vì rằng như một giấc mộng. Do đó, trong sở đắc của trí tuệ chân thật, không có ý nghĩa hữu hay vô. Từ trí tuệ không còn bị ràng buộc ở hữu hay vô đó mà các bậc đã giác ngộ, hay những vị đang đi trên con đường tiến đến sự giác ngộ, phát khởi tâm nguyện Đại bi.

Tri nhân pháp vô ngã
Phiền não cập nhĩ diệm
Thường thanh tịnh vô tướng
Nhi hưng Đại bi tâm.

Các ngài thấy và biết rõ rằng mọi hiện hữu đều không có tự tánh, tự thể hay bản thể. Phiền não chướng và sở tri chướng vốn thanh tịnh, vô tướng. Từ bi kiến đó mà các ngài khởi lên tâm nguyện Đại bi.

Nhất thiết vô Niết-bàn
Vô hữu Niết-bàn Phật
Vô hữu Phật Niết-bàn
Viễn ly giác, sở giác

Nhược hữu, nhược vô hữu
Thị nhị tất câu ly.

Hoàn toàn không có cái gì mệnh danh là Niết-bàn. Không có một vị Phật nào chứng nhập Niết-bàn, cũng không có Niết-bàn mà Phật chứng nhập. Vượt ra ngoài nhân cách giác ngộ và chân lý được giác ngộ. Hữu hay vô hữu, cả hai đều bị vượt qua.

Nói cách khác, trong lý tưởng hành động, trước tiên Bồ-tát phải quan sát để thể chứng tánh Không. Tức là, sự xuất hiện của thế gian như hoa đốm giữa trời, bản chất của nó không bị ràng buộc bởi ý nghĩa xuất hiện hay biến mất. Từ sở chứng đó, Trí tuệ không bị ràng buộc giữa hữu hay vô, và chính nơi đây là cứ điểm để Bồ-tát thể hiện tâm nguyện Đại bi của mình. Nếu vậy, phải chăng Bồ-tát hành đạo giữa thế giới của hư vô, của mộng tưởng? Thế giới này là hư vô, và mộng tưởng, hầu như là một nhãn quan không thể chối cãi, vì đấy là hình ảnh bàng bạc trong các tác phẩm Đại thừa, kinh *Kim cang* nói:

Nhất thiết hữu vi pháp
Như mộng, huyễn, bào, ảnh,
Như lộ, diệc như điện
Ưng tác như thị quán.

Tất cả mọi hiện hữu do tương quan đều y như là mộng, huyễn, bọt nước, bóng trong sương; như sương mai, như điện chớp.

Làm thế nào để thể hiện tâm nguyện Đại bi trong

cái thế giới dẫy đầy tính cách mộng tưởng, không hư như vậy? Nạn vấn này không thể không biết tới. Lối diễn tả trong các kinh điển Bát-nhã không nói theo thông lệ. Do đó, sơ khởi, người ta chấp nhận mọi mâu thuẫn nội tại như là lý lẽ đương nhiên. Thí dụ, sinh tức vô sinh, vân vân. Lý luận của tánh Không ban đầu còn theo thông lệ, nhưng đến một lúc, nó trở thành cực đoan không thể tả. Nghĩa là, trước hết, người ta còn có thể vay mượn những gì đã được chứng kiến trong kinh nghiệm thông tục để diễn tả: như ráng nắng, như mộng tưởng, như sao xẹt, như hoa đốm giữa trời... đến kỳ cùng, là Pháp nhĩ như thị: Như vậy là như vậy. Một trong danh hiệu của Phật, Như Lai, vốn chỉ cho ý nghĩa này. Luận Đại trí độ nói: *"Như pháp tướng mà hiểu. Như pháp tướng mà giảng thuyết. Như con đường an ổn của chư Phật mà đến... nên gọi là Như Lai."* Nói gọn hơn, Như Lai tức là đến như vậy và đi như vậy. Đây mới thiệt là lý tưởng hành động của Bồ-tát đạo. Công nghiệp đó sẽ được mô tả như là những dấu chân của con chim trong bầu trời. Bồ-tát đến với thế gian cũng vậy. Tất cả mọi công trình đã từng thực hiện và đã để lại cho thế gian chẳng khác nào như sự tích lũy của bao nhiêu dấu chân của cánh chim bay giữa bầu trời. Lối diễn tả này quả thực mang một khí vị văn chương đặc biệt. Theo thuật ngữ, hành động này được mệnh danh là Vô công dụng hạnh: hành động không cần dụng công, ví như hư không. Đây là ý nghĩa: *"Như pháp tướng mà hiểu, như*

pháp tướng mà giảng thuyết".

Ý nghĩa sáng tác (văn học) của Đại thừa cũng theo đó. Kinh Bát-nhã nói: *"Các đệ tử của Phật làm gì có chuyện giảng thuyết. Tất cả đều do năng lực của Phật. Bởi vì họ y theo những gì Phật đã dạy mà học tập, nhờ đó mà chứng được các pháp tướng. Sau khi đã chứng, tất cả những gì được họ nói ra đều không trái với pháp tướng. Vì chính năng lực của pháp tướng vậy."* Đại ý đoạn kinh này nói là sự giảng thuyết của đệ tử Phật không phải do họ muốn bày tỏ một quan điểm nào đó của mình, nhưng đấy là sự bộc phát tự nhiên của những gì mà họ đã chứng đắc.

Bình thường mà nói, đây há không phải là lý tưởng sáng tác của bất cứ một tác giả nào, kể riêng gì các nhà Đại thừa? Một tác phẩm văn học phải xuất hiện từ nguồn cảm hứng chân thành và bộc phát tự nhiên.

Trên đây, chúng ta lấy tánh Không làm khởi điểm của cảm hứng văn học trong Phật giáo Đại thừa. Tuy nhiên, cảm hứng này phần lớn đi vào đường hướng minh giải triết lý, hơn là cảm thức văn chương. Rồi từ nền tảng tánh Không ấy mà mở tầm mắt vào thế giới trùng trùng vô tận, đây mới thật là phong cách văn chương, theo nghĩa thông tục của chữ này.

Trong bất cứ nền văn học nào của Phật giáo, chúng ta có thể thấy rằng, dù khởi sự từ đâu, tất cả mọi nguồn cảm hứng đều qui về nhân cách và đời sống của đức Phật. Đây là điều mà chúng ta không thể quên, khi bước vào thế giới văn học Phật giáo. Nếu ở nguyên

thủy, nhân cách của Thích Tôn là hình ảnh của một con người, thì tất cả cảm hứng văn học đều khơi nguồn từ lẽ vô thường, từ tính chất mong manh của cuộc sống. Còn ở Đại thừa, đức Phật là một nhân cách siêu việt, do đó cảm hứng văn học cũng được khơi nguồn từ thế giới siêu việt. Tất cả tùy thuộc quan niệm về Phật thân.

Có hai quan niệm chủ yếu về Phật thân: Sanh thân và Pháp thân. Sanh thân chỉ cho thân thể thụ bẩm của cha mẹ. Pháp thân vốn là hiện thân của chân lý. Nơi nguyên thủy, Pháp bao gồm lý Tứ đế và Niết-bàn. Đích thực, đây là pháp duyên khởi. Pháp duyên khởi này được đức Phật giảng dạy để đưa đến chỗ chứng nghiệm về những chân lý cao cả của khổ, tập, diệt, đạo, cuối cùng là đạt đến giải thoát và Niết-bàn. Các nhà Đại thừa sau này mang đến cho pháp duyên khởi nhiều giải thích mới mẻ. Đặc biệt là triết học về tánh Không của Long Thọ (Nāgārjuna). Đại khái, nguyên thủy, pháp duyên khởi có nhiệm vụ giải thích nguồn gốc của sự khổ, để bộc lộ những đặc tính vô thường và vô ngã của sự sống, và từ đó quyết định đường hướng diệt khổ. Nhưng các nhà Đại thừa y cứ trên pháp duyên khởi để chứng tỏ rằng tự tính của vạn hữu là Không. Tức là, do duyên khởi nên không tự tính. Như vậy, sơ bộ, pháp duyên khởi chứng tỏ rằng tất cả hiện hữu – nhất thiết pháp – đều là giả ảo, không có bản tính chân thực. Rồi kỳ cùng, không có sự thực nào ngoài giả ảo đó. Do kết quả này, các nhà Đại thừa quả quyết rằng những gì đức Phật nói

thảy là chân lý ước lệ, tạm bợ, bởi vì chân lý cứu cánh siêu việt tri kiến và siêu việt ngôn thuyết. Điều đó bắt buộc chúng ta không thể quên thắc mắc này: với danh hiệu Như Lai, mà Đại thừa giải thích rằng pháp Như vậy thì Phật giảng thuyết Như vậy, tại sao sự thực lại không được bao hàm ngay trong tính cách Như vậy đó? Chúng ta có thể tìm thấy một vài giải thích, trực tiếp trong các kinh điển Đại thừa. Thứ nhất, kinh *Pháp hoa* tuyên bố: *"Bản tính của các pháp là vắng hặt mọi dấu vết của tri kiến và ngôn thuyết. Nhưng chính do phương tiện, phát xuất từ Đại bi tâm vô lượng mà đức Phật giảng thuyết những pháp gọi là chân lý cao cả như khổ, tập, diệt, đạo. Kỳ thực, chân lý cứu cánh không nằm ở trong đó".* Kinh Bát-nhã (tiểu phẩm), quyết liệt hơn: Dù có pháp nào cao cả hơn Niết-bàn cũng là Không nốt. Đây là nói về mối tương quan giữa những gì được nói và những gì không thể nói. Tăng Duệ, trong bài tựa viết cho bản dịch Trung quán luận (tác phẩm của Long Thọ), giải thích ý nghĩa tương quan này: *"Thật phi danh bất ngộ, cố ký trung dĩ tuyên chi. Ngôn phi thích bất tận cố giả luận dĩ minh chi, kỳ thật ký tuyên, kỳ ngôn ký minh, ư Bồ-tát tọa đạo tràng chi chiếu lãng nhiên huyền giải hĩ".* Theo đó, Thật hay Thật tướng, chân lý cứu cánh, nếu không có ngôn thuyết thì không thể có con đường dẫn đến tỏ ngộ. Do đó, mới tựa vào con đường giữa để công bố. Con đường giữa tức là con đường không bị ràng buộc bởi những siêu việt và nội tại, giữa khả thuyết và bất

khả thuyết. Đó chính là con đường im lặng trong nói năng và nói năng trong im lặng. Và rồi, như vậy, ngôn thuyết phải cần được minh giải để có thể lãnh hội thấu đáo. Do đó, mượn hình thức một tác phẩm luận thuyết để tỏ bày. Sau cùng, một khi sự thật đã được công bố nơi ngôn thuyết, và ngôn thuyết đã được tỏ bày thấu đáo trong cõi miền trầm lặng, thì bấy giờ, trong giây phút chứng ngộ tuyệt đối, Bồ-tát soi tỏ thấu suốt tất cả tương quan giữa Danh và Thật.

Giải thích trên có thể biện hộ cho công trình của một tác giả Phật học. Biết rằng những gì mình nói đến không liên hệ đến sự thật tuyệt đối, dù vậy, vẫn có thể nói và không trái ngược với sự thật. Nghĩa là, mọi tác giả đều có khả năng nói láo, nhưng trong cái láo đó lại có thể phản ảnh cái thật. Không có giới hạn phân biệt giữa cái Thật và cái Láo.

Từ quan niệm vừa kể, chúng ta có một hệ luận vô cùng quan trọng để thấy phong độ các tác giả Đại thừa. Ngôn ngữ không phải là chân lý tuyệt đối, nhưng cũng chính ngôn ngữ vốn là biểu tượng của chân lý tuyệt đối. Nếu vậy, không chỉ riêng ngôn ngữ, mà bất cứ một sự thể nào cũng là biểu tượng của chân lý tuyệt đối. Tức là, theo một khẩu quyết của Đại thừa: sinh tử tức Niết-bàn. Theo hệ luận này, chúng ta sẽ bắt gặp trong các tác phẩm Đại thừa hai phong cách diễn đạt. Hoặc bằng ngôn ngữ, hoặc bằng ảnh tượng. Và chúng ta được gán cho hai lối thuyết pháp của Phật. Hoặc thuyết trong

khi Ngài nhập định. Hoặc thuyết trong khi Ngài ra khỏi thiền định. Khi nhập định, ánh sáng từ thân thể đức Phật tỏa ra. Ngang qua ánh sáng này, những bậc thượng trí trực ngộ ngay pháp sâu xa mà Phật muốn giảng thuyết. Khi ra khỏi cơn thiền định, ngài sẽ dùng ngôn ngữ, với lời lẽ khúc chiết, với thí dụ điển hình, với âm thanh dịu ngọt, Phật sẽ phân trần, giải thuyết những gì cần phải nghe, phải hiểu cho hạng người căn tính thấp hơn.

Hai cách thuyết pháp trên đều phù hợp với quan niệm về Phật thân. Ứng thân (một danh hiệu khác của Sanh thân) xuất hiện giữa thế gian, chịu theo mọi qui ước của thế gian, nên sự thuyết pháp phải chọn con đường ngôn ngữ: phải nói theo thứ tự khoảng đầu, khoảng giữa, khoảng cuối, vân vân. Pháp thân, vốn là bản thân của chân lý siêu việt, do đó sự giảng thuyết cũng siêu việt. Bởi vì chân lý siêu việt là thực tại toàn diện, nên người nói và người nghe cũng tương ứng trong toàn diện. Ở đây, pháp không được bộc lộ theo một trình tự có qui ước, mà là đốn khởi, hay trực khởi toàn diện. Do đó, chúng ta thường bắt gặp những diễn tả điển hình như: trên đầu mỗi sợi lông của đức Phật, khi ngài nhập chánh định, xuất hiện tất cả mười phương thế giới, không chỉ những thế giới đang hiện hữu, mà cả trong quá khứ và vị lai. Nghĩa là, tất cả mọi thế giới trong thời gian vô cùng và không gian vô tận. Rồi mỗi thế giới, của vô số thế giới như cát sông Hằng

này, trong mỗi thế giới đều có đức Phật đang ngồi nhập chánh định, và trên đầu mỗi sợi lông đó lại cũng xuất hiện tất cả mười phương thế giới trong quá khứ, hiện tại, vị lai. Đó là cái toàn diện cực đại bao la hiện diện ngay trong cái cá biệt vi tiểu cực hạn: Một là Tất cả và Tất cả là Một. Sự diễn tả này là trọng tâm của pháp giới duyên khởi.

Trong tư tưởng Đại thừa, có hai quan niệm đặc trưng về duyên khởi. Quan niệm thứ nhất, y theo duyên khởi để đạt đến pháp Không, thể hiện khả năng siêu việt hữu vô đối đãi, như đã thấy. Quan niệm khác, y trên pháp duyên khởi để chứng nhập thế giới tương giao trong trùng trùng vô tận, tức là pháp giới duyên khởi. Ở đây, cũng giải thích về tương quan hiện hữu. Nhưng mỗi hiện hữu được quan niệm là một thực tại toàn diện – vì sinh tử tức Niết-bàn – do đó, mối tương quan hiện hữu cũng toàn diện. Thí dụ, tương quan giữa hai tấm kính đối diện. Một mặt kính không phải chỉ duy là một mặt kính; nó bao hàm tất cả những gì không phải nó nhưng có quan hệ với nó. Như vậy, hai mặt kính phản chiếu nhau không chỉ là hai, mà là Tất cả, và Tất cả. Danh từ pháp giới muốn nói rằng tất cả giới hạn vô biên và toàn diện của sự thực đều ở ngay nơi sự thực cá biệt đó. Vậy, Pháp tức là pháp giới, và như vậy, Pháp thân tức là Pháp giới thân.

Phật giáo Mật tông gọi Pháp thân hay Pháp với Thân là pháp giới thể tánh trí và biểu tượng là mặt trời:

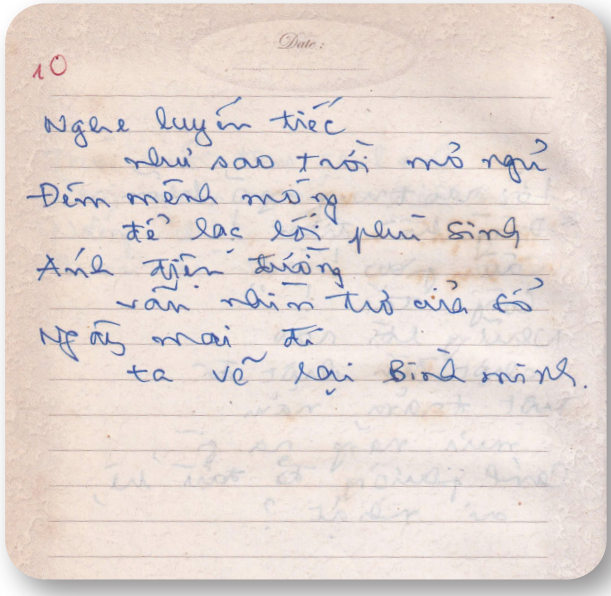
Đại Nhật Như Lai. Ánh sáng mặt trời vốn bình đẳng và phổ biến. Pháp thân cũng vậy. Chỉ cần có mắt là có thể thấy. Hễ thấy được mặt trời là thấy được tất cả vạn vật. Các Thiền sư thường nói:

Thanh thanh túy trúc
Tận thị Pháp thân
Uất uất hoàng hoa
Vô phi Bát-nhã.

Trúc biếc xanh xanh, đâu cũng là pháp thân. Hoa vàng rậm rạp, đâu cũng là Bát-nhã. Như vậy, lý tưởng của các nhà Đại thừa là không chỉ học hỏi Chánh pháp từ kinh điển. Họ học bất cứ ở đâu, từ những sự thể vụn vặt trong cuộc sống hằng ngày. Để có thể được như vậy, phải trải qua những thời đào luyện tâm linh, sao cho tâm trí sẵn sàng mở rộng để đón nhận những chân lý cao cả được giảng thuyết nơi từng hạt bụi. Họ nói "phá vi trần xuất kinh quyển." Chẻ hạt bụi ra thì sẽ thấy kho tàng bất tận của chân lý. Tâm hồn của chúng ta có thể chỉ là đá cuội, nhưng phải đào luyện nó cho đến khi một ngọn gió nhẹ thoảng qua, như một bài thuyết pháp bất tận, là đá cuội ấy gật đầu. Rồi sau đó, đến lượt ta "gia lai thuyết pháp, ngoan thạch điểm đầu," đến lượt ta khi ta lên tiếng thì (những) đá cuội (khác) cũng gật đầu đáp lại. Đây mới chính là lý tưởng của văn học Đại thừa. Nó có thể là không tưởng, nhưng chỉ với một khát vọng bao la như vậy cũng đủ lần hồi trải rộng tấm lòng của chúng ta khắp cả đại thiên thế giới. Kinh Phổ hiền

hạnh nguyện nhắc nhở lý tưởng ấy rằng: *"Hư không hữu tận, ngã nguyện vô cùng"*. Hư không còn có thể có chỗ tận cùng, nhưng tâm nguyện (Đại bi) của ta thì không bao giờ có thể cùng tận.

Nếu chúng ta không hay biết tí gì về tâm nguyện đại bi ấy mà mong bước vào thế giới văn học Đại thừa, đây mới thật là một không tưởng trên mọi không tưởng. Không tưởng này được bộc lộ quá lộ liễu và thô thiển khi người ta đánh giá một tác phẩm Đại thừa qua cái gọi là sự khám phá về những thế giới bên ngoài thế giới này, thế giới vô cùng, vô tận mà các tác phẩm Đại thừa thường mô tả, có thực như vậy hay không chẳng có gì quan hệ phải bận tâm. Nếu tâm trí của chúng ta không mở rộng kịp với thế giới vô tận được mô tả ấy, thì dù đó có là sự thực, cũng chỉ là sự thực của bóng vẽ. Nghĩa là, nói tóm lại, hương vị của Chánh pháp vẫn là hương vị cô liêu của sự sống. Và đây mới đích thực là tinh chất của toàn thể văn học Phật giáo, bao trùm tất cả mọi khuynh hướng, mọi tông phái của nó.



Nghe luyến tiếc như sao trời
mơ ngủ
Đêm mênh mông để lạc lối phù sinh
Ánh điện đường vẫn nhìn trơ cửa sổ
Ngày mai đó ta vẽ lại bình minh.

PHẦN HAI

DẪN VÀO TÂM KINH BÁT-NHÃ

I. CÁC TRUYỀN BẢN PHẠN VĂN

Mạc-hạ-diên, mà phương Tây gọi là sa mạc Gobi, sách xưa gọi là Sa hà, một bãi cát mênh mông, dài trên 800 dặm, nối liền hai nền văn minh tối cổ của nhân loại; trên không chim bay, dưới không thú chạy; cỏ không, nước cũng không, Huyền Trang một mình một bóng, đã vượt qua khỏi đoạn đường đầy kinh sợ và thường xuyên làm nản lòng những người kiên cường nhất, duy chỉ bằng vào lời kinh "*Ma-ha bát-nhã ba-la-mật-đa tâm kinh*."

Trước đó, khi Pháp sư còn ngụ tại chùa Không Huệ, Ích Châu, có gặp một thầy tăng bệnh hoạn, ghẻ chóc; thân mình hôi hám, y phục rách rưới bẩn thỉu. Huyền Trang động lòng trắc ẩn, dẫn vào chùa, cho y phục và lương phạn. Thầy tăng bệnh ấy hình như hổ thẹn, bèn trả ơn bằng cách dạy Pháp sư học thuộc bài kinh Bát-nhã ngắn gọn này.[1]

Khi vượt sa mạc đầy kinh sợ, với những hình bóng ma quái chập chờn, với ác quỷ kỳ hình dị trạng chợt

---

[1] Huệ Lập, *Đại Từ ân tự Tam tạng Pháp sư truyện*, quyển 1, T50n2053, tr.224b6 大慈恩寺三藏法師傳.

hiện trước mặt, hoặc đuổi theo sau lưng. Trong những lúc kinh hãi cùng cực, Pháp sư niệm danh hiệu Bồ-tát Quán Thế Âm. Nhưng vẫn không đuổi đi được bọn quỷ ma ám ảnh. Nhớ lại bài kinh ngắn mà thầy tăng ghẻ chóc đã dạy cho lúc trước, Pháp sư bèn cất tiếng tụng niệm. Lạ lùng thay, mọi hình tượng quái dị biến mất. Quả thật đúng như lời kinh, "... *chiếu kiến ngũ uẩn giai không, độ nhất thiết khổ ách*." Có lẽ, như kinh nói, "... *Bồ-tát y bát-nhã ba-la-mật-đa cố tâm vô quái ngại. Vô quái ngại cố, vô hữu khủng bố, viễn ly điên đảo mộng tưởng*..."

Truyền thuyết còn kể thêm rằng, về sau, trong thời lưu trú tại Ấn Độ, lúc ngụ tại chùa Na-lan-đà, nước Ma-kiệt-đà (Magadha), bất chợt gặp lại thầy tăng trước kia. Thầy tăng nói:

"Thầy đã lặn lội hiểm nguy, cuối cùng đến được nơi này. Đó là nhờ ở pháp môn tâm yếu của chư Phật ba đời mà tôi đã truyền dạy cho thầy tại Chi-na. Nhờ kinh mà thầy được bảo vệ trên suốt cuộc hành trình. Nay đã thỉnh được kinh, tâm nguyện của thầy đã trọn rồi. Ta là Bồ-tát Quán Thế Âm đây."

Nói xong, ngài biến mất vào hư không.[2]

Sau khi trở về Trung Quốc, ngài Huyền Trang thực hiện các công trình phiên dịch, trước tác và diễn giải. Công trình sự nghiệp ấy, y chỉ trên diệu nghĩa "tức Sắc tức Không" của Tâm kinh Bát-nhã, đã lưu lại một di sản

---

[2] 唐梵[番*飛]對字音般若波羅蜜多心經(并序 [燉煌出 S. 700])述序 大興善寺石壁上錄出慈恩和尚奉

đồ sộ, có thể nói là di sản văn học tư tưởng vĩ đại nhất trong toàn bộ lịch sử nhân loại từ trước cho đến nay.

Công trình phiên dịch của Tam tạng khởi sự từ năm Trinh Quán 19 (Tl. 645)[3] đến năm Trinh Quán 23 (Tl. 649), tháng 5, ngày 24, Bát-nhã Tâm kinh được phiên dịch tại cung Thúy Vi, núi Chung Nam; sa-môn Tri Nhân bút thọ.[4]

Bản Hán dịch này có chỗ không đồng nhất với bản phiên âm Phạn-Hán, được nói là do chính Tam tạng Pháp sư Huyền Trang thọ trì từ đức Bồ-tát Quán Tự Tại,[5] sao lục nguyên văn không nhuận sắc hay sửa đổi.

Truyền bản Phạn, từ đó là bản Hán âm và dịch của Huyền Trang, được gọi là Lược bản hay Tiểu bản. Bản Phạn này được chép trên vách đá chùa Hưng Thiện, Tây kinh. Sau đó, nó được Truyền giáo Đại sư, tức Không Hải, mang về Nhật, lưu truyền như là tàng bản tại chùa Pháp Long.[6]

---

[3] Đạo Tuyên, *Tục cao tăng truyện* 4 (T50n2060, tr. 457a26).

[4] Trí Thăng (Đường), *Khai nguyên Thích giáo lục 8* (T55n2154, tr.555c3): 般若波羅蜜多心經一卷貞觀二十三年五月二十四日於終南山翠微宮譯沙門知仁筆受.

[5] 觀自在菩薩與三藏法師玄奘親教授梵本不潤色.

[6] *Truyền Giáo Đại sư tương lai việt châu lục*: Bát-nhã tâm kinh Phạn bản Hán tự, 1 quyển. Taishō No.2160 tr. 1058b28 傳教大師將來越州錄：般若心經梵本漢字一卷. Ngoài *Việt châu lục*, Phạn bản này còn được ghi trong các kinh lục khác của Nhật bản: b. Viên Nhân, *Nhập Đường Tân cầu Thánh giáo mục lục*: Đương Phạn đối chiếu Bát-nhã tâm kinh, 1 quyển. c. *Huệ Vận Luật sư thư mục lục*: Phạn bản Bát-nhã ba-la-mật-đa tâm kinh (Bát-nhã Tam tạng phạn bản), 1 quyển. d. *Pháp long tự* (Đại hòa), tối cổ Phạn bản. Nguyên lộc 7, Tịnh Nghiêm thư tả, cú nghĩa chú; An chinh 6, Y Thế Tông Uyên mó khắc, A-xoa-la thiếp thâu lục. Bản Sanskrit hiệu đính bởi Nam Điều Văn Hùng & Max Müller, *Anecdota Oxoniensia*, Buddhist Texts from Japan III, 1884. In lại chung với Quảng bản, bởi P.L. Vaidya, *Mahāyāna-sūtra-saṅgraha I*, The Mithila Institute, Darbhanga,

Tâm kinh Hán dịch đầu tiên có lẽ được tìm thấy trong Kinh lục sớm nhất của Tăng Hựu. Đó là, *Ma-ha bát-nhã ba-la-mật thần chú, 1 quyển*, và *Bát-nhã-ba-la-mật thần chú*, 1 quyển.[7] Nhưng cả hai đều được liệt vào các kinh dịch đã thất truyền, do đó không rõ nội dung như thế nào, không biết nó là Quảng bản hay Lược bản, hay chỉ là đoạn thần chú. Trong hai bản đó, một bản được Phí Trường Phòng liệt vào các kinh dịch đời Hậu Hán nhưng đã thất truyền.[8] Bản thứ hai được liệt trong số các kinh dịch thời Ngô Ngụy (Tam quốc), xác định là do Ưu-bà-tắc Chi Khiêm (phiên dịch, Tl. 223-253), người Nhục-chi, dịch dưới thời Ngụy Văn đế.[9] Bản này hiện cũng thất truyền.

Hiện lưu truyền trong Hán dịch, chỉ thấy hai bản thuộc Tâm kinh Lược bản, mà bản trước Huyền Trang là do Cưu-ma-la-thập. So với truyền bản của Huyền Trang, bản này (của La-thập) cho thấy gần hơn với một đoạn trong Đại phẩm Bát-nhã,[10] hay Đại bát-nhã,

1961. Bản dịch Anh, có lẽ là bản dịch đầu tiên, do Nam Điều & Muller, *Sacret Books of the East* vol. xlix, 1894.

[7] Tăng Hựu, *Xuất Tam tạng ký tập* 4, T55n2145, tr.31b9: *Ma-ha Bát-nhã ba-la-mật thần chú*, 1 quyển; ibid., tr.31b10: *Bát-nhã ba-la-mật thần chú*, 1 quyển (dị bản) 出三藏記集錄下卷第四 釋僧祐撰 新集續撰 失譯 雜 經錄第一: 摩訶般若波羅蜜神咒一卷, 般若波羅蜜神咒一卷(異本).

[8] Phí Trường Phòng, *Lịch đại Tam bảo kỷ* 4, Hậu Hán thất dịch, T49n2034, tr. 55c1: *Bát-nhã ba-la-mật thần chú kinh*, 1 quyển (hoặc không có chữ *Kinh*) 費長房 歷代三寶紀 般若波羅蜜神咒經一卷(或無經字).

[9] *Ibid.* T49n2034, tr. 58b9: *Ma-ha bát-nhã ba-la-mật chú kinh*, 1 quyển (thấy trong *Bảo xương lục*, hoặc gọi là *Bát-nhã ba-la-mật chú kinh*). 摩訶般若波羅蜜咒經一卷(見寶唱錄或直云般若波羅蜜咒經).

[10] *Ma-ha Bát-nhã-ba-la-mật kinh* (Đại phẩm), Cưu-ma-la-thập dịch, quyển 1, phẩm 3 "Tập tương ưng"; T8n223, tr. 223a9-223a25 摩訶般若波羅蜜經卷第一習應品第三. Tham chiếu, *Đại trí độ*, quyển 36, giải thích phẩm 3 "Tập tương

phần hai, quyển 403.[11]

II. LƯỢC CHÚ VĂN NGHĨA

Căn cứ trên bản dịch của Huyền Trang, nhiều bản chú giải đã xuất hiện, dưới nhiều xu hướng và trường phái khác nhau. Do đó, ở đây chúng tôi thấy không cần thiết có thêm một bản chú giải khác nữa.

Tuy nhiên, do sự ngắt câu khác nhau khi đọc giữa các nhà chú giải cho nên dẫn đến một số chi tiết bất đồng. Ngay cả khi so sánh các bản dịch, giữa các bản dịch từ Quảng bản và Lược bản, chúng ta dễ dàng tìm thấy các dịch giả ấy cũng đã không thống nhất trong sự ngắt câu khi đọc nguyên bản Phạn. Phần dưới đây chúng tôi nêu một vài điểm dị biệt ấy.

***1. Hành thâm bát-nhã*:**

Hầu hết các bản dịch Việt đều hiểu "thâm" như là trạng từ, do đó nó có nghĩa là "thực hành (một cách) sâu xa". Hoặc đơn giản hơn: "đi sâu vào Bát-nhã." Cách hiểu này được chấp nhận trong phần lớn các chú giải Trung Quốc. Sớm nhất trong số này có thể kể là Viên Trắc (Tl. 613-696), người Triều Tiên, môn đệ của Huyền Trang được trực tiếp trao truyền Duy thức học. Trong *Tâm kinh tán*,[12] khi giải thích câu "hành thâm bát-nhã ba-la-mật-đa thời", Viên Trắc giải thích từ "thâm" như sau:

ứng"; T25n1509, tr. 327c11-328a18. 大智度論釋習相應品第三 (卷三十六).

[11] *Đại Bát-nhã ba-la-mật-đa kinh*, Huyền Trang, quyển 403, phần II, phẩm 3 "Quán chiếu"; T7n220, tr. 14a07-14a28. 大般若波羅蜜多經卷第四百三 第二分觀照品第三之二.

[12] Viên Trắc, *Phật thuyết Bát-nhã ba-la-mật-đa tâm kinh tán* 佛說般若波羅蜜多心經贊, T33n1711, tr. 543c18.

"Hành có hai loại. 1. *Hành thâm*. Trí vô phân biệt nội chứng hai Không, lìa các phân biệt, với hành tướng là không năng hành và sở hành. *Đại phẩm* nói, 'Không thấy hành, không thấy không hành, đó là Bồ-tát hành thâm Bát-nhã.'[13] 2. *Cảnh thâm*. Hai là lí Không, lìa tướng hữu vô, dứt tuyệt các hý luận, trí vô phân biệt chứng cảnh thâm này."

Khuy Cơ cũng đồng cách giải như Viên Trắc: "... Y theo trước đó mà tu học, không thấy có tướng của hành. Pháp sở hành như vậy vì sao được nói là *thâm?* Diệu lý huyền vi thăm thẳm, hàng Nhị thừa không thể tỏ, phàm phu không thể suy trắc, do đó nói là *thâm*."[14]

Nhưng đoạn tiếp theo sau đó, khi giải thích "chiếu kiến ngũ uẩn giai không", Khuy Cơ lại nói, "Do hành thậm thâm Bát-nhã mà đắc chính huệ nhãn."[15] Thậm thâm Bát-nhã là cụm từ xuất hiện rất nhiều lần trong bản dịch Đại bát-nhã của Huyền Trang, chỉ cho trí của hàng Bồ-tát do quán chiếu Không, khác với trí của hàng Thanh văn vốn không được gọi là thậm thâm.

Giải thích của Pháp Tạng, nói diệu hành của Bát-nhã có hai loại: cạn, đó là nhân không Bát-nhã; và hai

---

[13] Cf. *Ma-ha Bát-nhã ba-la-mật kinh*, Cưu-ma-la-thập, quyển 1 (T8n223, tr. 221b24): "Xá-lợi-phất hỏi, 'Bồ-tát nên hành Bát-nhã ba-la-mật như thế nào?' Phật nói, 'Khi Bồ-tát hành Bát-nhã ba-la-mật không thấy Bồ-tát, không thấy danh tự Bồ-tát, không thấy Bát-nhã ba-la-mật, cũng không thấy ta hành Bát-nhã ba-la-mật, không thấy ta không hành Bát-nhã ba-la-mật.'" Tham chiếu, *Đại Bát-nhã*, Huyền Trang, quyển 402, T7n220, tr. 11b25.

[14] Khuy Cơ, *Bát-nhã ba-la-mật-đa tâm kinh u tán*, quyển hạ, 般若波羅蜜多心經幽贊, T33n1710, tr. 535a9.

[15] *Ibid*., T33n1710, tr. 535b10.

là sâu (thâm) tức pháp không Bát-nhã.[16] Giải thích như vậy cho thấy, Bát-nhã quán chiếu pháp không là Bát-nhã sâu. Vậy, "thâm" ở đây được hiểu như là tính từ phẩm định ý nghĩa Bát-nhã.

Tâm kinh chú giải của Tông Lặc và Như Kỹ cũng giải thích như Pháp Tạng, và cũng xác định rõ: "Hành, là tu hành. Thâm Bát-nhã, chỉ thật tướng Bát-nhã."[17]

Hầu hết các chú giải cổ Nhật Bản đều đọc theo cách sau. Trí Quang, *Bát-nhã Tâm kinh thuật nghĩa*, nói, "Bằng chính quán mà quán lý, niệm niệm tăng trưởng, gọi là hành. Thâm Bát-nhã là pháp được tu tập." Trong các bản dịch Tâm kinh Quảng bản, hầu hết đều dịch là "hành thâm Bát-nhã..."; duy bản dịch của Trí Tuệ Luân nói rõ là "hành thậm thâm Bát-nhã..."

Theo ngữ pháp chuẩn của Hán văn, người ta cũng phân biệt sự khác nhau giữa "thâm hành Bát-nhã" và "hành thâm Bát-nhã." Trong đó, phẩm định từ thường đi trước từ mà nó phẩm định. Vậy, trong hiện tại, nên đọc như thế nào, "hành thâm/ Bát-nhã..." hay "hành/thâm Bát-nhã..."?

Trong bản phiên âm Phạn Hán được nói là bản chính truyền của ngài Huyền Trang, câu này được phiên âm như sau: *nghiễm-tỉ-ram bát-ra-nga-nhương bá-ra-nhị-đá tả-rị-diệm tả-ra-ma-nô*. Nếu đọc theo

---

[16] Pháp Tạng (A.D.643-712), *Bát-nhã ba-la-mật-đa tâm kinh lược sớ*, 般若波羅蜜多心經略疏 法藏述, T33n1712, tr. 552c20.

[17] Tông Lặc 宗泐 & Như Kỹ 如[王已], c. A.D. 1318-1391, *Bát-nhã ba-la-mật-đa tâm kinh chú giải*, 般若波羅蜜多心經註 解, T33n1714, tr. 569c19.

văn Sanskrit với phiên âm La-tinh chuẩn, ta có: *gambhīrām prajñāpāramitācaryām caramāṇo*. Đây là loại mệnh đề phân từ hiện tại, trong đó phân từ hiện tại *caramāṇo* (hành) đồng cách với chủ từ của nó là Avalokiteśvarabodhisattvo (Bồ-tát Quán Tự Tại). Phân từ này có túc từ trực tiếp của nó ở biến cách thứ hai là nghiệp cách, *caryām* (hành). Danh từ này có tính từ phẩm định của nó là *gambhīrām* (sâu). Cụm từ *pāramitācaryā* (ba-la-mật hạnh) chỉ sự nghiệp cứu cánh vượt bờ bên kia của Bồ-tát. Sự nghiệp ấy được thể hiện và đạt cứu cánh bằng Bát-nhã và trong Bát-nhã, do đó nói là *prajñāpāramitācaryā*, Bát-nhã ba-la-mật hạnh. Có lẽ do ý nghĩa này mà giải thích của Khuy Cơ như đã thấy vừa nói rằng sự nghiệp tu hành của Bồ-tát trong Bát-nhã hay về Bát-nhã, hành ấy là sâu thẳm, tức thâm hành. Nhưng cũng hàm ý, Bát-nhã ấy vốn sâu thẳm, tức thậm thâm Bát-nhã. Hiểu theo nghĩa "thâm hành" thì Bát-nhã không phải là đối tượng mà là sở y. Bồ-tát thể hiện sự nghiệp Bồ-tát đạo của mình bằng sự đi sâu vào trong Bát-nhã, y chỉ trên Bát-nhã. Hiểu như vậy phù hợp với cách đọc từ bản hiệu đính trong *Mahāyāna-saṃgraha-sūtra*:[18] *gambhīrāyāṃ prajñāpāramitāyāṃ caryāṃ caramāṇo*, Bồ-tát thể hiện sự nghiệp trong Bát-nhã ba-la-mật thậm thâm. Đoạn sau của Kinh cho thấy rõ điều này: *bodhisattvasya prajñāpāramitām āśritya viharato' cittāvarāṇaḥ*, do y chỉ trên hay trong Bát-nhã

[18] Edited by P.L. Vaidya, the Mithila Institue, Darbhanga, 1961.

ba-la-mật của Bồ-tát mà an trú với tâm không bị trùm kín, hay sống đời sống mà tâm không chút vướng mắc.

Tuy nhiên, để hiểu rõ ý nghĩa của đoạn kinh này, ta cần lưu ý hai từ "hành" trong các Phạn bản (*caryā*, danh từ và *caramāṇa*, phân từ hiện tại) mà trong các bản Hán dịch lược bỏ đi một. Nếu dịch sát theo Phạn bản, ta sẽ có: "Bồ-tát Quán Tự Tại trong khi đang thực hành hạnh Bát-nhã ba-la-mật thậm thâm", hay "... đang hành Bát-nhã ba-la-mật hạnh thậm thâm". Tức Bồ-tát thể hiện đời sống của mình trên chính Bát-nhã ba-la-mật. Đời sống (*caryā*: hành = hạnh) ấy là sâu thẳm (thậm thâm) vì y trên Bát-nhã ba-la-mật, vì chính Bát-nhã ba-la-mật vốn thậm thâm.

2. *Chiếu kiến ngũ uẩn giai không*:

Văn nghĩa Hán của câu này rất rõ. Đối tượng quán chiếu ở đây là năm uẩn. Tuy nhiên, trong Phạn bản có điểm cần lưu ý. Lược bản nói: ...*caryāṃ caramāṇo vyavalokayati sma/ pañca skandhāḥ tāṃś ca svabhāvaśūnyān paśyati*/ "(Bồ-tát) trong khi thể hiện sự nghiệp (hành Bồ-tát hạnh hay Ba-la-mật hạnh), vị ấy đã chiêm nghiệm: Đây là năm uẩn và vị ấy thấy chúng là Không trong tự tính." Tố từ *sma* theo ngay sau *vyavalokayati* (chiêm nghiệm, chiếu, thì hiện tại, trực thuyết cách), để chỉ hành động diễn ra liên tục từ quá khứ suốt đến vị lai. Điều này có nghĩa là hành vi chiêm nghiệm diễn ra liên tục trong suốt thời gian hành Bồ-tát hạnh, cho đến khi đạt cứu cánh.

Pañca skandhāḥ là cụm từ độc lập, chủ cách (nominative), không thể làm túc từ cho bất cứ động từ nào. Cụm từ này ở đây có chức năng như một mệnh đề độc lập xác nhận sự tồn tại của năm uẩn. Do đó, ở đây năm uẩn không phải là đối tượng của chiếu hay kiến; mà đó là thực tại đang hiện hữu. Ý nghĩa của điều này có thể được minh giải bằng một đoạn văn trong Đại Bát-nhã: "Bồ-tát Ma-ha-tát trong khi hành Bát-nhã ba-la-mật-đa, hãy quán như vầy: thực có Bồ-tát; (nhưng) không thấy có Bồ-tát, không thấy danh từ Bồ-tát, không thấy Bát-nhã ba-la-mật-đa, không thấy danh từ Bát-nhã ba-la-mật-đa, không thấy hành, không thấy không hành..."[19]

Trong Phạn văn Quảng bản, đoạn này được đọc là: *kaścic chāriputra kulaputro vā kuladuhitā vā [asyāṃ] gambhīrāyāṃ prajñāpāramitāyāṃ caryāṃ cartukāmaḥ, tenaivaṃ vyavalokitavyam – pañca skandhāś tāṃs ca svabhāvaśūnyān samanupaśyati sma*, "Này Śāriputra, thiện nam tử hay thiện nữ nhân nào muốn thể hiện sự nghiệp trong Bát-nhã ba-la-mật-đa thậm thâm này, người ấy hãy nên chiêm nghiệm như vầy: đây là năm uẩn, và người ấy luôn luôn quán sát chân chính chúng như là Không trong tự tính."

Trên nhận thức từ cơ cấu ngữ pháp trong các Phạn bản như vậy, đoạn dịch trong các bản Hán có thể được ngắt câu, tuy có vẻ gượng ép, như sau: hành thâm Bát-

[19] Huyền Trang, quyển 402; T7n220, tr. 11b26.

nhã ba-la-mật-đa thời chiếu/ kiến ngũ uẩn/ giai Không.

Điều cũng nên lưu ý thêm, là cả hai bản dịch từ Lược bản của Cưu-ma-la-thập và Huyền Trang đều nói "chiếu kiến ngũ uẩn giai không"; nhưng trong các bản dịch từ Quảng bản đều nói "chiếu kiến ngũ uẩn tự tính giai Không"[20] hay "ưng quán ngũ uẩn tính Không"[21]. Bản phiên âm Phạn Hán cũng đọc tương tự: bạn-tả tắc-kiến-đà-sa đát-thất-tả sa-phạ-bà thú-nhĩ-diệm bả-thất-dã-để sa-ma (*pañca skandhās tāṃśca svabhāvaśūnyām paśyati sma*).

Svabhāva, tự tính hay tự thể; đó là thể tính tự hữu của tồn tại. Nhưng vì, tất cả tồn tại đều tồn tại bởi tương quan tức quan hệ duyên khởi. *Đại trí độ* nói, "Thảy đều do nhân duyên hòa hiệp mà sinh khởi, nên (chúng) không có tự tính. Vì không tự tính, nên rốt ráo là Không."[22]

3. Độ nhất thiết khổ ách:

Câu này có trong cả hai bản dịch từ Lược bản, nhưng không thấy có trong các Phạn bản hiện hành, Quảng cũng như Lược, kể cả bản phiên âm Phạn Hán. Trong các bản dịch từ Quảng bản, các bản sớm hơn như của Pháp Nguyệt, Bát-nhã, Trí Tuệ Luân thì có chứa nó;

---

[20] Pháp Nguyệt, *Phổ biến trí tạng*, T8n252, tr. 849a21: 照見五蘊自性皆空。

[21] Bát-nhã & Lợi Ngôn, *Tâm kinh*, T8n253, tr. 849c6: 應觀五蘊性空。

[22] *Đại trí độ*, quyển 35, T25n1509, tr. 319c19. Cf. Vigrahavyāvartani, ...*sarveṣām bhāvānām hetau pratyayeṣu ca hetupratyayasāmagryāṃ ca pṛthag na sarvatra svabhāvo na vidyate iti kṛtvā śūnyāḥ sarvabhāvā iti*, "vì không thể tìm thấy tự thể của tất cả mọi tồn tại ở bất cứ đâu, ở trong nhân, trong duyên và trong sự hòa hiệp của nhân và duyên, do đó, tất cả mọi tồn tại đều Không."

còn các bản tương đối muộn hơn của Pháp Thành và Thi Hộ thì không. Chi tiết này là dấu hiệu ảnh hưởng của Mật giáo trong hệ thống tư tưởng Bát-nhã. Chúng ta sẽ có dịp trở lại vấn đề này sau.

4. Thị chư pháp không tướng bất sinh bất diệt:

Một cách tổng quát, câu này thường được hiểu là "tướng Không của các pháp ấy bất sinh, bất diệt." Nghĩa là, tướng Không là bất sinh, bất diệt. Đây là giải thích của *Tâm kinh tán*: "Từ đây trở xuống, y theo sáu ý nghĩa để hiển thị Không tướng."[23] Sáu nghĩa, hay sáu tướng của Không tướng, như kinh liệt kê. Giải thích của Khuy Cơ cũng tương tự: "Pháp tính, mà thể của sắc vân vân chính là Không lý, nên thảy đều không tồn tại, như các hàng Nhị thừa kia chấp phần vị sai biệt như sinh vân vân. Do đó nói Không tướng bất sinh diệt."[24] Pháp Tạng hiểu Không tướng là tướng trạng của Không,[25] và Không tướng chính là Chân Không: "Chân Không ấy tuy tức thị sắc, nhưng khi sắc theo duyên mà khởi, Chân Không không sinh; khi sắc theo duyên mà rụng, Chân Không không diệt. Tùy lưu mà không nhiễm, xuất chướng mà không là tịnh, Lại, chướng đã sạch mà không giảm; đức đầy mà không tăng. Tóm lại, đây hiển thị tướng của Chân Không."[26]

Điểm thú vị đáng lưu ý ở đây là cách đọc khác của

---

[23] Taishō 23 No 1711, tr. 546a19.
[24] Taishō 23 No 1710, tr. 538a14.
[25] *Tâm kinh lược sớ*, T23n1712, tr. 553b27.
[26] *Ibid*., tr. 553c17.

Trí Quang (Nhật bản, Tl. 752). *Bát-nhã Tâm kinh thuật nghĩa* nói, "Thị chư pháp Không tướng... Tướng tức là thể. Vì hết thảy các pháp lấy lý Như như tuyệt đối Không làm thể tính."[27] Tiếp đó giải thích nghĩa bất sinh bất diệt, "...Các pháp, sắc vân vân, như vậy là tuyệt đối Không, vì tự tính sinh diệt của chúng là bất khả đắc."[28] Giải thích này hiểu rằng các pháp có đặc tướng là Không, và các pháp ấy, tức sắc, vân vân, là bất sinh, bất diệt. Về mặt văn nghĩa, cách hiểu này phù hợp với cấu trúc ngữ pháp Phạn. Cụm từ *sarvadharmāḥ śūnyatālakṣaṇāḥ*, trong đó *śūnyatālakṣaṇāḥ* là một phức hợp từ (samāsa) thành lập theo quy tắc hữu tài (bahuvrīhi), mà chức năng của nó như là tính từ, hay mệnh đề tính từ (adjective clause) phẩm định cho *sarvadharmāḥ*. Cụm từ này được hiểu là "tất cả các pháp mà đặc tướng là tính Không, hay có đặc tướng là tính Không." Nhận thức từ trên cơ sở ngữ pháp như vậy, đoạn Tâm kinh này có thể được hiểu rằng, hết thảy các pháp đều bất sinh, bất diệt, v.v., vì các pháp ấy có đặc tướng là tính Không. Tổng quát mà nói, đoạn kinh nói các pháp vốn bất sinh bất diệt, chứ không nói Không tướng bất sinh bất diệt.

5. Dĩ vô sở đắc cố:

Có hai cách đọc khác nhau về cụm từ này. Khuy Cơ đọc nó liền với đoạn văn phủ định trên, trong khi

---

[27] Taishō 57 No 2202, tr. 7b26-9.

[28] Ibid., tr. 7c19.

đó Viên Trắc đọc nó như là mở đầu của đoạn mạch tiếp theo.

Khuy Cơ giải thích: "Đoạn trên nói trong Không không tồn tại sắc vân vân, tuy đã kết thành đoạn văn nói sắc không dị biệt Không, không sinh diệt các thứ, nhưng chưa giải thích do bởi đâu mà sắc vân vân không tồn tại. Nay nêu rõ lý do trong Không không có pháp."[29]

Viên Trắc giải thích: "Dĩ vô sở đắc cố, Bồ-đề tát-đỏa..." Từ đây trở xuống là phần thứ ba, nêu rõ quả sở đắc."[30]

Pháp Tạng cũng đọc như Viên Trắc: "Dĩ vô sở đắc cố, phần thứ tư, thuyết minh sở đắc... Do vô sở đắc trước đó làm nhân, nay đạt được sở đắc. *Đại phẩm* nói: Do vô sở đắc mà chứng đắc."[31]

Trong bản phiên âm Phạn Hán, đoạn kinh này đọc như sau: nẳng nhương-nẩm, nẳng bát-ra-tỉ-để, nẳng-tỉ-sa-ma đá-sa-mỗi na bát-ra-tỉ-để-đát-phạ.[32] Đoạn văn tương đương trong Phạn văn lược bản: *na jñānaṃ na prāpti, nābhisamayas tasmād aprāptitvāt*, "không có trí, không có đắc, không có chứng (hiện quán). Bởi vì vô đắc."

Đoạn tương đương trong Phạn văn quảng bản được

---

[29] *Tâm kinh u tán*, tr. 540c19.

[30] *Tâm kinh tán*, tr. 548b26.

[31] *Tâm kinh lược sớ*, tr. 554b7.

[32] 曩(無)[言*我]攘喃(智卅八)曩(無)缽囉(二合)比底(得卅九)曩(無) 鼻 娑 麼(證四十) 哆(以) 娑 每(無)那(所)缽囉(二合)比底(得二合)怛[口*縛]

đọc như sau: *na jñānaṃ na prāptir aprāptiḥ/ tasmāc chāriputra aprāptitvena...*, "không trí, không đắc và vô đắc. Vì vậy, này Xá-lợi-phất, do tính vô đắc..." Theo đó, "dĩ vô sở đắc cố" được đọc xuống đoạn dưới, như Viên Trắc và Pháp Tạng đã đọc.

6. Viễn ly điên đảo mộng tưởng, cứu cánh Niết-bàn:

Bản dịch của Cưu-ma-la-thập: viễn ly nhất thiết điên đảo mộng tưởng khổ não, cứu cánh Niết-bàn.

Các bản dịch khác, từ Quảng, của Pháp Nguyệt, Bát-nhã, Trí Tuệ Luân, đều như Huyền Trang.

Bản dịch của Pháp Thành: siêu quá điên đảo, cứu cánh niết-bàn.

Cả hai bản Phạn, Lược và Quảng, đều giống nhau: *viparyāsātikrānto niṣṭhanirvāṇaḥ*, "vượt qua sự điên đảo, đạt đến Niết-bàn cứu cánh."

Khuy Cơ giải thích, trong giai đoạn tu đạo vị, Bồ-tát do y chỉ Bát-nhã ba-la-mật-đa mà dứt trừ mộng tưởng sinh tử. Cho đến, giai đoạn vô học đạo, Bồ-tát đạt được Niết-bàn cứu cánh.[33]

Viên Trắc giải thích, "cứu cánh Niết-bàn" là chứng đắc Niết-bàn quả.[34]

Pháp Tạng cũng giải thích tương tự: "cứu cánh Niết-bàn" chỉ sự đắc quả.

Qua các giải thích như vậy, cụm từ này không có vấn đề. Nhưng có một lần, có người nêu một giải thích đặc

---

[33] *Tâm kinh u tán*, tr. 541b19.

[34] *Tâm kinh tán*, tr. 549a18.

biệt với tôi rằng, lâu nay chúng ta hiểu câu này sai. Bởi vì, hai từ viễn ly ở trên phải đọc xuống luôn cụm từ dưới, nghĩa là, không chỉ viễn ly điên đảo mộng tưởng, mà viễn ly luôn cả cứu cánh Niết-bàn. Giải thích này rất hay. Nhưng hình như không thực tiễn, nếu hiểu theo trình tự tu tập Bát-nhã, như các luận giải bậc thầy dẫn trên đã cho thấy.

Mặt khác, Phạn văn của cụm từ, theo Lược bản cũng như Quảng bản, nói, *niṣṭha-nirvāṇaḥ*. Cụm từ này là một phức hợp từ được thành lập theo quy tắc hữu tài (bahuvrīhi). Luật này có thể nêu bằng thí dụ như: *citragur devadattaḥ*, trong đó, phức hợp từ *citra-gur* được phân tích thành mệnh đề liên hệ: *citrā gāvo yasya*, "Devadatta là người có những con bò đốm."[35] Nghĩa là, phức hợp từ được thành lập như vậy là một tính từ có chức năng của mệnh đề liên hệ (relative clause).

III. ẢNH HƯỞNG TÂM KINH VÀ MẬT GIÁO

Có người đến hỏi Phật về ý nghĩa của sự cầu nguyện, đức Phật trả lời, như một hòn đá nặng được thả chìm xuống đáy hồ, cho dù với sức cầu nguyện của số người đông đảo, hòn đá không thể vì vậy mà nổi lên mặt nước. Sự thăng trầm hay đọa lạc của một chúng sinh tùy theo hành vi mà nó đã làm, chớ không phải vì bất cứ lời cầu nguyện nào.[36]

Tuy vậy, trong kinh điển cũng cho thấy sự tin tưởng

---

[35] Cf. Pāṇini, *Āṣṭādhyāyī*, 2. 2. 24.

[36] *Samyutta*. iii. tr. 311.

nơi năng lực chuyển hóa của tâm đối với môi trường chung quanh; và ảnh hưởng ấy lại được chuyển tải bởi ngôn ngữ. Khi có nhiều tỳ-kheo sống trong rừng sâu bị rắn độc cắn chết; Phật nói, nếu các tỳ-kheo ấy mà đã rải tâm từ đến các loài rắn độc, nhất định họ đã không bị hại bởi chúng. Rồi Phật dạy bài kệ. Nội dung bài kệ không phải là những câu thần chú bí hiểm, mà chỉ là những lời ước nguyện, mong cho tâm từ của hành giả lan đến chúa tể các loài rắn độc, các sinh vật không chân, hai chân và bốn chân; ước nguyện các sinh loại đều được an lành, không làm hại tỳ-kheo.[37] Văn ước nguyện này được gọi là hộ chú (*parittam*).

Các *paritta* hay hộ chú xuất hiện trong kinh điển Pāli không phải ít. Ý nghĩa của nó, do đâu mà ước nguyện chủ quan như vậy lại tác động được ngoại giới, có thể được giải thích bằng điển hình của Angulimāla. Tôn giả vốn là một tướng cướp khét tiếng, và con người thứ một nghìn mà Angulimāla định giết chính là đức Phật. Nhưng Angulimāla được Phật hóa độ, trở thành tỳ-kheo, rồi đắc quả A-la-hán, nổi bật với tâm từ. Một hôm Tôn giả kể với Phật trường hợp một sản phụ đau

---

[37] *Vinaya* ii (Cullavagga), tr. 110*: virūpakkhehi me mettaṃ, mettaṃ erāpathehi me, chabyāputtehi me mettaṃ, mettaṃ kaṇhāgotamakehi ca/ apādakehi me mettaṃ, mettaṃ dvipādakehi me. catuppadehi me mettaṃ, mettaṃ bahuppadehi me./ mā maṃ apādako hiṃsi, mā maṃ dvipādako; mā maṃ catuppado hiṃsi. mā maṃ hiṃsi bahuppado/ sabbe sattā sabbe pāṇā, sabbe bhūtā ca kevalā; sabbe bhadrāni passantu, mā kiñci pāpamāgamā/appamāṇo buddho, appamādo dhammo, appamādo saṅgho, pamāṇavantāni sarīsapāni/ ahi vicchikā satapadī, uṇṇanābhi sarabhū mūsikā; katā me rakkā kataṃ me parittaṃ, paṭikkamantu bhtūtāni/ sohaṃ namo bhagavato, namo sattannaṃ sammāsambuddhānan'ti/*

đớn, nguy kịch vì khó sinh. Phật dạy Angulimāla đến đọc cho sản phụ ấy một *paritta*, như là thần chú cứu nguy. Nội dung thần chú là viện dẫn sự thực rằng, kể từ khi Angulimāla tái sinh trong Thánh đạo này chưa từng cố ý giết hại một sinh mạng nào, bằng sự thực ấy, ước nguyện sản phụ sinh sản an toàn. Tất nhiên, trong quá khứ, Angulimāla là một tướng cướp giết người không ghê tay; đó là một sự thật. Nhưng từ khi được Phật hóa độ, Angulimāla sống với tâm từ với tất cả mọi sinh loại, đó cũng là một sự thật. Sự thật trong Thánh đạo của Angulimāla đã chuyển hóa tai họa của sản phụ, khiến cho được an lành: *Tena saccena sotthi te hotu*, "Bằng sự thật này, ước nguyện Chị được an lành."

Kinh *Ratanasuttaṃ* cũng là kinh cầu nguyện với ý nghĩa tương tự: "Dù trong đời này hay đời khác, hay trên thiên giới, không có tài bảo vi diệu nào sánh với đức Như Lai. Ở đây, Phật là tài bảo tối thắng vi diệu. Bằng sự thực này, ước nguyện tất cả đều được an lành (*etena saccena suvatthi hotu*)."

Đây là tính thể của sự cầu nguyện. Chân lý là tính thể của sức mạnh kỳ diệu; ai biết nương tựa chân lý, sống với tâm tư hướng về chân lý, người ấy sống cuộc sống an lành. Trong ý nghĩa như vậy, Bát-nhã ba-la-mật được hiểu như là đại minh chú, có khả năng trừ diệt mọi tai họa, do bởi năng lực quán chiếu "ngũ uẩn giai Không"; điều đó không phải là cái gì mới mẻ, xa lạ với truyền thống Phật giáo nguyên thủy. Trong ý nghĩa như

thế thì câu kinh Bát-nhã: "*Bồ-tát y bát-nhã-ba-la-mật-đa cố tâm vô quái ngại... vô hữu khủng bố*," không phải là chân lý gì cao siêu đặc hữu của Đại thừa hơn câu kinh cầu nguyện Pāli: *etena saccena suvatthi hotu.*

Bát-nhã ba-la-mật-đa là đại thần chú cũng đã được xác nhận rất sớm trong văn học Bát-nhã, trong *Nhị vạn ngũ thiên tụng*. *Đại phẩm Bát-nhã* nói về ý nghĩa này như sau: "Bấy giờ Thích Đề-hoàn Nhân (Śakra Devānām Indra) bạch Phật, 'Nếu có thiện nam tử, thiện nữ nhân nào nghe Bát-nhã ba-la-mật thậm thâm này mà thọ trì, đọc tụng, thân cận, chính ức niệm, không rời tâm tát-bà-nhã (*sarvajñā*: nhất thiết trí); khi gặp chiến trận, thiện nam tử hay thiện nữ nhân ấy do vì đã đọc tụng Bát-nhã ba-la-mật nên vào giữa quân trận mà không hề bị mất mạng, không bị trúng thương bởi đao, tên... Vì sao vậy? Bát-nhã ba-la-mật này là đại minh chú, là vô thượng minh chú....'"[38]

Về sau, Tâm kinh được đưa hẳn vào hệ thống tu tập của Mật giáo. *Đà-la-ni tập kinh* dành một chương riêng biệt cho Tâm kinh.[39] Kinh chứa đựng 13 khế ấn và 9 chân ngôn.

Bản kinh này (Đà-la-ni) có thể được xem là dị bản được lưu truyền trong Mật giáo của Bát-nhã trong đoạn

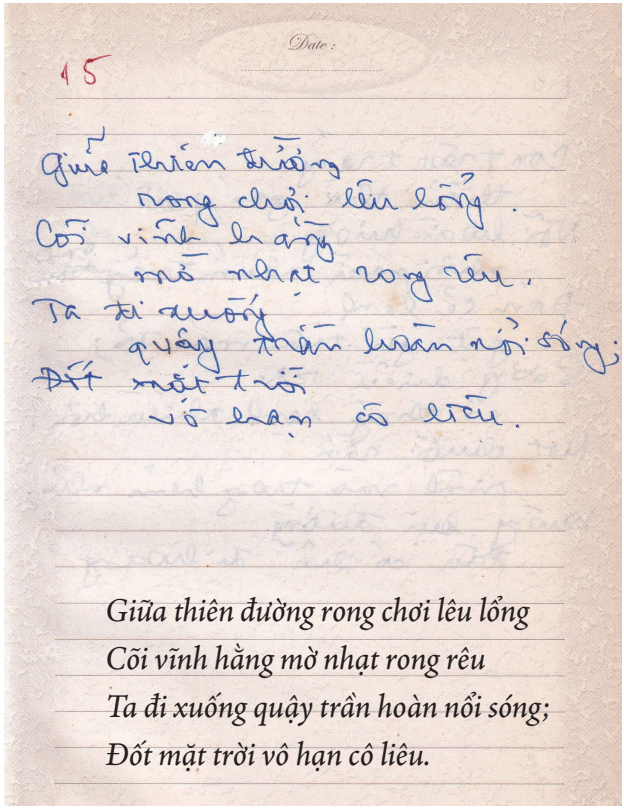
---

[38] Cưu-ma-la-thập, *Ma-ha bát-nhã ba-la-mật kinh*, quyển 9, phẩm 32 "Đại minh"; tr. 283a22 - 283b10. Giải thích của *Đại trí độ*, quyển 57, phẩm 32 "Bảo tháp giáo lượng"; tr. 463b21 tt. Cf. *Đại Bát-nhã*, Huyền Trang, quyển 428, phần ii, phẩm 30 "Tốt-đổ-ba"; tr. 150c24.

[39] *Phật thuyết Đà-la-ni tập kinh*, A-địa-cù-đa dịch, quyển 3, 佛說陀羅尼集經卷第三大唐天竺三藏阿地 瞿多譯, T18n901, tr. 804c16 tt.

đã dẫn trên từ *Đại bát-nhã* của Huyền Trang hay *Đại phẩm* của Cưu-ma-la-thập. Khác với đoạn văn từ các kinh Bát-nhã đã dẫn, ở đây người hỏi Phật không phải là Thiên đế Thích (Kiều-thi-ca), mà là Phạm vương, và các chú, ấn liên hệ sự tu hành Tâm kinh Bát-nhã được nói là do Phật thuyết trên cung trời của Tha Hóa Tự Tại (Paranirmitavaśavartin). Ở đây, hành pháp Tâm kinh Bát-nhã không những có uy lực diệt trừ các tai họa mà còn hỗ trợ cho các môn thiền định, xa-ma-tha (*śamatha*), hay bất tịnh quán. Bổn tôn của hành pháp Bát-nhã ở đây là Bát-nhã Bồ-tát mà họa tượng được kinh mô tả chi tiết. Kinh hướng dẫn họa tượng Bồ-tát, cùng với hình thức bố trí đàn tràng, và các nghi thức tụng niệm. Các chi tiết hành trì của Mật giáo nên được giới thiệu trong các khảo cứu chuyên mục riêng biệt; ở đây chỉ giới thiệu một cách khái liệu về ảnh hưởng của Tâm kinh trong Mật giáo. Ảnh hưởng này cho thấy tất cả các xu hướng Phật giáo, Hiển hay Mật, đều coi trọng Bát-nhã, mà Bát-nhã là năng lực quán chiếu để nhận thức rõ thực tại chân thật cứu cánh. Theo tinh thần này, không chỉ trong mục đích tối hậu là giải thoát cứu cánh mới cần đến năng lực quán chiếu của Bát-nhã, mà ngay trong sinh hoạt thường nhật, để vượt qua mọi tai họa bất ngờ, thì điểm nương tựa có uy lực nhất, đó là chân lý, tức ***thật tướng Bát-nhã***.

Trích *Thiền và Bát-nhã*



15

Giữa thiên đường
rong chơi lêu lổng.
Cõi vĩnh hằng
mờ nhạt rong rêu.
Ta đi xuống
quậy trần hoàn nổi sóng;
Đốt một trời
vô hạn cô liêu.

Giữa thiên đường rong chơi lêu lổng
Cõi vĩnh hằng mờ nhạt rong rêu
Ta đi xuống quậy trần hoàn nổi sóng;
Đốt mặt trời vô hạn cô liêu.

GIỚI THIỆU DUY-MA-CẬT

I. NHÂN CÁCH HUYỀN THOẠI

Vaiśālī (Tỳ-da-li),[1] thủ phủ của Vraji (Bạt-kỳ), một cường quốc theo chế độ cộng hòa thị tộc của người Vajjī, mà các lân bang quen gọi là Licchavī, là một đô thị phát triển trù phú thời đức Thích Tôn tại thế, và những người Licchavī giàu có, vinh quang, được ví như các thiên thần cõi trời Đao-lợi (Trayastriṃśa).[2]

Một buổi sáng, có tiếng trẻ khóc trước vườn Thượng uyển của nhà vua. Người giữ vườn ra xem, bắt gặp một bé gái bị bỏ rơi dưới một gốc xoài. Ông ẵm bé gái về nuôi và đặt tên là Amrapālī,[3] với ý nghĩa là người con

---

[1] Pāli: Vesāli, thủ phủ của bộ tộc Licchavī. Huyền Tráng, Đại Đường Tây Vực ký, q.7 (T. 2087, tr. 908a.ff): "Vệ-xa-ly...từ cung thành đi về phía tây bắc 5,6 dặm có một ngôi tăng-già-lam... đông bắc già-lam 3 dặm có một ngôi tháp. Đó là nền nhà cũ của Tỳ-ma-la-cật (Vimalakīrti: Vô Cấu Xưng), có nhiều linh dị. Cách đó không xa, có một miếu thần, hình trạng như đống gạch. Truyền thuyết gọi là đá dồn (tích thạch), là chỗ trưởng giả Vô Cấu Xưng hiện bệnh, thuyết pháp. Cách đó không xa, có một ngôi tháp, là nhà cũ của trưởng giả Bảo Tích. Cách đó không xa có một ngôi tháp, là nhà cũ của Yêm-một-la nữ (Amrapālī). Di mẫu của Phật và các bí-sô-ni chứng nhập Niết-bàn ở đây".

[2] Mahāparinibbāna-suttanta, D.ii. tr. 96: yesaṃ, bhikkhave, bhikkhūnaṃ devā Tāvatiṃsā adiṭṭhapubbā, oloketha, bhikkhave, Licchaviparisaṃ. "Này các tỳ kheo, những tỳ kheo nào chưa nhìn thấy các thiên thần Tāvatiṃsa, các ngươi hãy nhìn chúng Licchavī".

[3] Pāli: Ambapālī, hay Ambapālikā. Hán, phiên âm: Am-bà-bà-lị; Huyền Tráng: Yêm-một-la nữ; dịch nghĩa: Nại Nữ; cô gái vườn xoài.

gái được bảo vệ bởi gốc xoài.

Lớn lên, sắc đẹp của nàng không những rực sáng cả nước, mà còn chói rạng xa đến những địa phương mà tiếng đồn có thể lan đến. Nhan sắc của nàng che mờ trí tuệ và dũng lược của các vương tôn, công tử, những người Licchavī giàu có, thế lực. Nàng trở thành đối tượng tranh chấp của họ. Để tránh cho sự tranh chấp không trở thành xung đột quyết liệt, họ thỏa thuận Amrapālī là bảo vật chung. Định mệnh bắt nàng phải trở thành một kỹ nữ. Và cũng từ đó, Vaiśālī trở thành một vườn hoa chói lọi bởi sắc đẹp thiên kiều bá mỵ của Amrapālī, thu hút khá nhiều tài sản vật chất của các vương tôn, và của cả những quân vương đầy quyền uy. Trong đó có cả vua Bimbisāra,[4] vua nước Magadha hùng cường bậc nhất vào thời bấy giờ. Vua một thời là bạn của Thái tử Siddhārtha, và sau đó là đệ tử thành tín của Phật. Amrapālī sinh cho Bimbisāra một người con.[5] Một con người được sinh ra từ những đam mê trụy lạc của một quân vương và một kỹ nữ. Nhưng, đó sẽ là một đóa sen từ bùn lầy hôi tanh mà vươn lên với hương sắc thuần tịnh. Họ đặt tên cho con mình là Vimala,[6] không ô nhiễm, hay sẽ dứt sạch ô nhiễm. Quả

---

[4] Skt., Pāli: Bimbisāra, Hán, phiên âm: Tần-bà-sa-la, hoặc Tần-tỳ-sa-la; vua nước Ma-kiệt-đà (Magadha).

[5] Tài liệu Hán, *Xuất diệu kinh*, T. 212, đó là y sỹ Kỳ-bà, cũng là con trai một kỹ nữ ở thành Vương xá. Theo tài liệu Pāli, Kỳ-vực tức Jīvaka-Komārabhacca cũng là con một kỹ nữ ở Rājagaha tức Vương xá, nhưng mẹ là Sālavatī và cha là Abhayarājakumāra (Vương tử Vô Úy). – Dictionary of Pali Proper Names.

[6] Tức trưởng lão Vimala-Koṇḍañña, A-la-hán, thi kệ được chép trong Theragathā, bài số 64.

nhiên, về sau Vimala xuất gia theo Phật, rồi chứng đắc quả A-la-hán.

Đó là một Vimala ẩn sỹ. Từ thanh lâu đi vào rừng tía. Lang thang với một bình bát và ba y. Hạnh phúc với đời sống tri túc.

Nhưng, còn một Vimala khác không chỉ làm chói sáng Vaiśālī như một nhân vật huyền thoại. Một con người mà danh tiếng không chỉ được đồn đãi giữa các vua chúa, các phú gia địch quốc, giữa các trà đình tửu quán, giữa các chốn thanh lâu trụy lạc; mà danh tiếng ấy còn vang xa đến tận cùng biên giới của vũ trụ, nếu vũ trụ có biên giới; được các Thánh nhân, các Bồ-tát kính trọng; được các đức Phật tán dương. Đó là danh tiếng không chút ô nhiễm ngay dù được truyền tụng giữa bùn lầy ô nhiễm. Đó là một Vimala-kīrti. Là một Thánh nhân nhưng không hề ở trên cõi Thánh thanh tịnh vô vi. Đó cũng là một tay lạc phách giang hồ, mà trong lòng tay, dung sắc vi diệu của các thiên nữ trở thành thể tính Chân không vi diệu.

Có một nhân vật lịch sử như thế chăng, hay đấy chỉ là một nhân vật hư cấu để biểu tượng một tư tưởng triết học hay một lý tưởng Bồ-tát đạo của Phật giáo Đại thừa?

Có thể trả lời một cách dứt khoát rằng đó là một nhân vật lịch sử, xuất hiện trong một giai đoạn đặc biệt của lịch sử phát triển Phật giáo nói chung, và trong thời kỳ vận động của Đại thừa.

Một con người có thật được trang bị với một cơ sở tư tưởng bất nhị (advaita) để có thể tự nâng lên hàng Thánh giả vượt ngoài tam giới nhưng đồng thời có thể hạ mình ngập lụt trong thế gian ô nhiễm mà vẫn không tách lìa thế giới thuần tịnh vô nhiễm.

Một con người có thật, sống trong trạng thái an nhiên giải thoát bất khả tư nghị, đã bưng ngọn đèn trí tuệ ra khỏi các hang động tĩnh mặc, từ các thâm sơn cùng cốc, để rọi sáng đường đi cho những con người đang mãi chìm đắm trong bùn lầy hôi thối bỗng phát hiện chân diện mục của mình nguyên lai là thanh tịnh. Đó là một nghệ sĩ lớn, bằng du hí thần thông tam muội, hằng rong chơi trong sáu nẻo luân hồi, với những chất liệu thấp hèn, dơ bẩn, đã nắn thành những tác phẩm thánh thiện tuyệt vời. Lịch sử nhân loại nếu chưa từng xuất hiện một, hay nhiều nhân vật như vậy, thì thế giới này chỉ là một sa mạc nóng bức đầy quái tượng dã thú. Đó là một khẳng định mang tính bản thể luận, và cũng là yếu tính lịch sử phát triển của xã hội loài người.

Chính vì, trong một thời kỳ nhất định, tất yếu xuất hiện một nhân vật hiện thực như vậy để làm sáng tỏ khát vọng vĩnh cửu của con người, thúc đẩy lịch sử chuyển hướng sang một giai đoạn mới; và đã có nhiều nhân vật lịch sử như vậy, cho nên hình ảnh một Vimalakīrti hiện thực được hóa thân thành nhân vật huyền thoại. Nói cách khác, từ một con người hiện thực, Vimalakīrti trở thành biểu tượng cho tác nhân lịch sử. Thế nhưng, đó

là con người mà chúng ta sẽ học tập ở đây, như là một cách nhân cách hóa cho lý tưởng của Đại thừa Bồ-tát.

II. Ý NGHĨA NHÂN CÁCH VÀ Ý NGHĨA LỊCH SỬ

Vimalakīrti-nirdeśa, đó là đề kinh tiếng Phạn được khôi phục dựa trên các bản dịch và chú giải của Hán tạng.

Chú Duy-ma-cật kinh[7] dẫn lời giải của La Thập (Kumarajīva): "Duy-ma-cật, tiếng nước Tần (Trung hoa) nói là Tịnh Danh, tức là một người trong số năm trăm đồng tử.[8] Từ nước Diệu hỷ,[9] du hành đến cõi này. Sau khi làm xong những việc cần làm, lại trở về chỗ cũ." Cùng tác phẩm, dẫn lời giải của Trúc Đạo Sinh:[10] "Duy-ma-cật, tiếng Hoa nói là Vô Cấu Xưng. Do bởi lẩn hành vi trong ngũ dục mà siêu nhiên không vấy bẩn, danh thơm lan khắp xa, nên có tên như vậy."

Tịnh danh huyền luận,[11] Cát Tạng, dẫn chứng giải thích của Chân Đế Tam tạng: "Nói đủ theo tiếng Phạn, thì phiên âm là Tỳ-ma-la-cật-lị-đế. Trong đó, *tỳ* nghĩa là *diệt, ma-la* nghĩa là *cấu* (cấu bẩn), *cật-lị-đế* nghĩa là *minh* (tiếng hót). Tổng hợp lại, có nghĩa là *diệt cấu minh* (tiếng hót không vấy bẩn). Và Cát Tạng nêu

---

[7] T. 1775, tr. 327b.

[8] Chỉ 500 vị công tử dẫn đầu bởi Bảo Tích (Ratna-rāśi), giới thiệu trong phẩm 1 "Phật quốc".

[9] Đề cập ở phẩm 12 "Kiến A-súc Phật" (La-thập); "Quán Như lai" (Huyền Tráng).

[10] T. 1775, tr. 327c8.

[11] T. 1780, tr. 865a.

ý kiến: "*Minh* (tiếng hót) cũng có nghĩa là *danh* (tiếng tăm) vậy." Trước đó,[12] Cát Tạng cũng nêu ý nghĩa có tính cách biểu tượng về Tịnh Danh: "Do tịnh đức được chứa đầy bên trong, và danh tiếng tốt đẹp truyền khắp thiên hạ, nên được gọi là Tịnh Danh."

Theo những giải thích dẫn trên, Tịnh Danh được hiểu như một danh từ mô tả một nhân cách hay một phẩm tính được nhân cách hóa. Tịnh Danh, như vậy, không nhất thiết phải là tên của một nhân vật lịch sử có thật nào đó, mà là một đức tính hay một giá trị phổ quát được nhân cách hóa từ lý tưởng Bồ-tát đạo của Đại thừa. Nói rõ hơn, Tịnh Danh, hay Vô Cấu Xưng, biểu trưng tinh thần nhập thế của Đại thừa Bồ-tát. Và như vậy, tên kinh *Vimalakīrti-nirdeśa*, dịch là *Duy-ma-cật sở thuyết* theo ngài La Thập, hay *Thuyết Vô cấu xưng* theo ngài Huyền Tráng, có thể được hiểu theo hai nghĩa. Thứ nhất, đó là tác phẩm ghi lại những trần thuật của Vimalakīrti, một nhân vật lịch sử sáng chói nhất trong phong trào vận động Đại thừa. Thứ hai, đó là tập hợp của học thuyết về sự vinh quang không ô nhiễm. Với ý nghĩa thứ hai này, kinh còn có tên khác nữa, gọi là *Bất tư nghị giải thoát.*[13] Căn cứ theo nội dung, tư tưởng của Vimalakīrti thuộc hệ Bát-nhã, mà đỉnh cao ở đây là lý bất nhị (advaita) được diễn tả bằng sự im lặng của Vimalakīrti trước câu hỏi của Bồ-tát Văn-thù

---

[12] T. 1780, tr. 853a.

[13] Phẩm 14 "Chúc lụy" Chú Duy-ma-cật kinh, T. 1775, tr. 327c. Tên Skt. giả định: *Acintya-vimokṣa-paryāya.*

(Mañjuśrī). Về mặt thực tiễn hành đạo, như giải thích của Đại sư Trí Khải, *Duy ma kinh huyền sớ,*[14] dẫn chứng phẩm 7 "Quán chúng sinh": "Đối với hạng người tăng thượng mạn, Phật nói diệt trừ dâm, nộ, si là giải thoát. Với hạng người không tăng thượng mạn, Phật nói thể tính của dâm, nộ, si chính là giải thoát." Và Đại sư nêu ý kiến: "Thể tính dâm, nộ, si là chân tính bất tư nghị, lấy giải thoát làm thể."

Bởi vì Đại sư Trí Khải là người sáng lập Thiên thai tông, lấy kinh Pháp hoa (*Saddharma-puṇḍarika-sūtra*) làm sở y, do đó từ ngữ tăng thượng mạn (abhimāna) trong trích dẫn trên cần được hiểu theo nội hàm của Pháp hoa. Đó là từ ngữ chỉ những vị A-la-hán tự thỏa mãn với Thánh quả mà các ngài đã chứng, với một cứu cánh duy nhất là nhập Niết-bàn không lưu lại dấu tích, như ngọn lửa tắt khi chất đốt đã hết.

Trên phương diện tư tưởng, Duy-ma-cật phê phán tất cả giáo pháp không chỉ của Thanh văn, mà còn luôn cả Đại thừa; dù rằng các giáo pháp ấy được tin tưởng là do chính đức Thích Tôn đã thuyết giảng. Nhưng rồi, như chúng ta sẽ thấy trong chính văn, sự phê phán của Duy-ma-cật không có tác dụng đả kích và bác bỏ, mà là lật ngược các điểm giáo pháp để có thể nhìn rõ những hàm ẩn dưới nhãn quang khác. Tuy khẳng định, "Tính thể của tham dục, sân hận và si mê chính là giải thoát", nhưng khi hiện bệnh, Duy-ma-cật ứng dụng sự

[14] T. 1777, tr. 519b.

hiện bệnh ấy như là phương tiện thực tiễn để diễn giải cho các cư sỹ tại gia về bản chất của tồn tại: "Này các nhân giả, thân này là vô thường; là pháp yếu ớt, không chắc thật, chóng mục rữa... Thân này vốn như huyễn, từ phiền não sinh. Thân này vốn như mộng, được nhìn thấy do hư vọng... Thân này như rắn độc, như kẻ thù, như một đống rỗng không..."[15] Nếu nhìn trên lý luận hình thức, hai đoạn văn vừa dẫn hoàn toàn mâu thuẫn nhau. Nhưng nếu bằng lý luận biện chứng siêu nghiệm của kinh điển Bát-nhã thì cả hai đều là một thực tại tuyệt đối bất nhị.

Khi gặp ngài Xá-lợi-phất (Śāriputra) đang tĩnh tọa trong khu rừng vắng, Duy-ma-cật phê phán: "Thưa ngài Xá-lợi-phất, bất tất ngồi như thế mới là tĩnh toạ... Không khởi diệt tận định (saṃjñāvedita-nirodha-samāpatti) mà hiện các oai nghi; đó mới là tĩnh tọa... Không đoạn phiền não mà nhập Niết-bàn; ấy mới là tĩnh tọa..."[16]

Khi lên viếng đức Di-lặc (Maitreya) trên cung trời Đâu-suất (Tuṣita), Duy-ma-cật hỏi: "Thưa ngài Di-lặc, Thế Tôn thọ ký cho ngài một đời nữa sẽ thành Phật. Nhưng ngài được thọ ký theo đời nào? Quá khứ chăng? Quá khứ đã qua rồi. Vị lai chăng? Vị lai chưa đến. Hiện tại chăng? Hiện tại không dừng."[17]

Rõ ràng, những phê phán ấy không có tác dụng phá

[15] Xem chánh văn, phẩm 2 "Phương tiện."
[16] Xem chánh văn, phẩm 3 "Đệ tử."
[17] Xem chánh văn, phẩm "Bồ-tát."

hủy, mà bằng vào biện chứng siêu nghiệm của hệ tư tưởng Bát-nhã, triển khai những ý nghĩa ẩn tàng thâm sâu trong những giáo pháp mà Phật đã dạy. Đó là phê phán để thành tựu. Thành tựu như thế được gọi là bất tư nghị (acintya).

Trên nền tảng nhận thức ấy, Duy-ma-cật mở ra con đường thực tiễn hành động. Con đường đó được gọi là bất tư nghị giải thoát (acintya-vimokṣa). Mục tiêu cứu cánh cho những giáo pháp của Phật là giải thoát. Trong giáo pháp được cho là nguyên thủy, thì ý nghĩa của giải thoát là diệt trừ tham, sân, si; đoạn tận phiền não, để chấm dứt khổ đau. Trong Đại thừa, giáo pháp ấy không hoàn toàn bị bác bỏ. Nhưng giải thoát được xác nhận với nhận thức trực quán về thể tính của tham, sân, si. Từ đó, Duy-ma-cật được coi là đỉnh cao trong phong trào vận động của Đại thừa. Về một phương diện, cuộc vận động để xác lập Đại thừa trong giáo nghĩa của Phật bị chỉ trích gay gắt là xu hướng thế tục hóa đạo Phật. Bởi vì nó đề cao vai trò của cư sỹ tại gia trong quá trình tu đạo và hành đạo ngang với chúng đệ tử xuất gia. Giáo pháp nguyên thủy, những yếu nghĩa căn bản do đức Thích Tôn giảng dạy chỉ có thể được thành tựu với điều kiện thoát ly mọi ràng buộc thế tục. Cư sỹ tại gia chỉ có vai trò hộ đạo, mà chính yếu là cung cấp các nhu yếu thường nhật cho các đệ tử xuất gia của Phật. Đó là điều được xác nhận rõ ràng, tất nhiên là mặt ngoài, trong tất cả kinh điển nguyên thủy hay sơ kỳ Phật giáo.

Về mặt giáo nghĩa, cả bốn chúng đệ tử Phật đều có khả năng thành tựu Thánh đạo như nhau, và tục gia đệ tử cũng có thể chứng đắc quả vị A-la-hán vốn được coi là mục đích cứu cánh trong quá trình tu đạo. Nhưng tất nhiên, đệ tử tại gia với nhiều ràng buộc, khó đạt đến mục đích ấy.

Ý nghĩa của sự so sánh ấy, cho đến ngày nay, hay trong những thời kỳ hay nơi những địa phương mà Đại thừa hưng thịnh nhất, vẫn còn nguyên giá trị. Thế nhưng, trong những thế kỷ đầu Phật lịch, ý nghĩa ấy được nhận thức như là tuyệt đối. Vì vậy, nhiều tác giả viết sử Phật giáo gọi thời đó là thời kỳ Phật giáo tu viện, nghĩa là thời kỳ mà giáo pháp của Phật chỉ dành riêng cho đệ tử xuất gia, chỉ được nghiên cứu và tu tập trong các tu viện.

Tất nhiên, lịch sử phát triển của đạo Phật không tách ngoài phát triển chung của xã hội. Khi xã hội phát triển đến một hình thái nhất định nào đó, hình thái sinh hoạt Phật giáo, về mặt hành trì cũng như trên phương diện tư tưởng, phải thay đổi cho phù hợp với hình thái xã hội mới. Thế nhưng, tích cực tiếp nhận những thay đổi mới để tiến bộ là một khía cạnh tâm lý của con người, thì tinh thần bảo thủ, sợ thay đổi, cũng là một khía cạnh tâm lý khác. Cải cách, và bảo thủ, là hai thế lực luôn luôn cọ xát nhau tạo thành những xung động thường xuyên của lịch sử. Sự tồn tại của Phật giáo, của các cộng đồng đệ tử Phật giữa các cộng đồng xã hội khác cũng

chưa hề thoát ly các quy luật ấy. Có lẽ tránh cho các chúng đệ tử sau này không bị khóa chặt bởi quán tính lịch sử, cho nên, trước khi nhập Niết-bàn, đức Thích Tôn cho phép chúng tỳ kheo có thể lược bỏ một số điều khoản giới luật nếu xét thấy không phù hợp. Nhưng trong cuộc kiết tập lần đầu tại Rājagṛha, trưởng lão Ca-diếp (Kaśyapa), với tư cách là trưởng lão cao niên nhất trong các đệ tử Phật, đã quyết định, những gì Phật đã thiết chế, dù lớn dù nhỏ, không một tỳ kheo nào được quyền thay đổi.[18]

Chỉ một trăm năm sau ngày Phật Niết-bàn,[19] nhóm tỳ kheo ở Bạt-kỳ (Pali:Vajji) đã đề ra một số sửa đổi trong các lề luật sinh hoạt. Tất nhiên họ gặp phải sự chống đối quyết liệt của nhóm tỳ kheo bảo thủ. Một hội nghị Tăng đoàn được triệu tập tại Vaiśāli để phán quyết tính cách hợp luật hay vi luật đối với những sửa đổi của nhóm tỳ kheo Vajji. Kết quả của hội nghị là giáo đoàn bị phân liệt thành hai bộ phái: Thượng tọa bộ gồm các tỳ kheo cao niên có tinh thần bảo thủ, và Đại chúng bộ gồm số đông các tỳ kheo trẻ có xu hướng cải cách.

Mâu thuẫn và xung đột như vậy là quy luật phát triển của xã hội. Sự phân liệt giáo đoàn là một chứng minh tích cực rằng Phật giáo không tồn tại ngoài những quá trình thay đổi và phát triển chung của xã hội. Điều đó

---

[18] *Cullavagga* xi.1.10. *Tứ phần luật 54*. T. 1424, tr. 967b13; *Thập tụng luật 60*, T. 1435, tr. 449b15.

[19] Cullavagga xii.1.1. *Tứ phần luật 54*, T. 1428, tr. 968c19; *Thập tụng luật 60*, T. 1435, tr. 450a 28: sau Phật Niết-bàn 110 năm.

cho thấy sự xuất hiện của Đại thừa là tất yếu lịch sử. Và điều này cũng chứng minh tính cách hiện thực của Duy-ma-cật như một nhân vật lịch sử trong dòng vận động của Đại thừa. Có thể chỉ có một Duy-ma-cật trong một thời điểm nhất định, mà cũng có thể có nhiều Duy-ma-cật trong nhiều thời điểm khác nhau.

Nói một cách vắn tắt, sự xuất hiện của Duy-ma-cật là xu hướng khẳng định vai trò tích cực của chúng đệ tử tại gia trong giáo pháp của Phật, về các mặt hành đạo cũng như hóa đạo. Tuy nhiên, trước khi vai trò này được khẳng định, một quá trình biến thái của tư tưởng đã phải xảy ra.

Trước hết, vị trí của bậc A-la-hán được hạ thấp xuống. Quả vị A-la-hán không còn được nhận thức như là cứu cánh trong quá trình tu đạo. Và phẩm cách của Thánh giả A-la-hán cũng chưa phải là toàn thiện. Cũng như mục đích học tập của các người con của một gia đình là để thừa kế và quản lý sản nghiệp của gia đình. Cũng vậy, người tu Phật chỉ có một cứu cánh duy nhất phải thành tựu là kế thừa sự nghiệp của Như lai. So sánh hai mục đích với nhau, các đệ tử chỉ mong muốn chứng quả A-la-hán và nhập Niết-bàn ngay trong đời hiện tại; các đệ tử ấy được nói là những người đi trên cỗ xe nhỏ - Tiểu thừa. Ý nghĩa của sự phân biệt Tiểu thừa và Đại thừa là như vậy.

Cứu cánh thành Phật không phải là ý tưởng mới mẻ của các nhà vận động Đại thừa. Ngay trong các kinh

điển được cho là nguyên thủy, nhiều vị Phật trong quá khứ thường được đề cập. Và chính đức Thích Tôn cũng huyền ký về vị Phật tương lai kế tiếp Ngài là Phật Di-lặc. Có nhiều chúng sinh đã thành Phật và sẽ thành Phật, như vậy, trong quá khứ cũng như trong hiện tại và vị lai có nhiều chúng sinh đã, và đang tu hành để thành Phật. Thế nhưng, ngay quả vị A-la-hán vốn được nhận thức là thấp như vậy mà đời sống cư sỹ tại gia còn khó có thể thành tựu, huống gì quả vị cao như Phật. Vậy, cần một nền tảng tư tưởng để đề cao cứu cánh ấy. Nền tảng ấy, trước vận động của Duy-ma-cật, là hệ tư tưởng Bát-nhã.

Trong nguyên thủy, giáo pháp mà Phật giảng cho đệ tử tại gia tu học là niệm Phật, niệm Pháp, niệm Tăng, niệm thí, niệm giới và niệm thiên. Thực tiễn thường nhật, hành đạo của người tại gia chủ yếu là bố thí, và mục đích là để được sinh thiên. Bố thí, tức là đem tài sản của mình sở hữu phân phát cho người khác. Trước hết, tài sản được sử dụng như là phương tiện hộ đạo. Bằng tài sản sở hữu của mình, cư sỹ tại gia cung cấp cho chúng xuất gia bốn nhu yếu sinh tồn: thực phẩm, y phục, thuốc trị bệnh, và các phương tiện cư trú. Bố thí cho những người nghèo khốn cũng là hình thức hành đạo của người tại gia.

Trong Đại thừa, sự hành đạo chủ yếu của Bồ-tát cũng vẫn là bố thí. Nhưng, trên nền tảng tư tưởng Bát-nhã, sự bố thí bấy giờ không thuần chỉ là sự ban phát của cải

vật chất, mà là phương tiện dẫn vào bản thể thâm sâu của thực tại. Sự bố thí ấy không nhắm mục đích sinh thiên nữa, mà là nhắm thẳng đến cứu cánh thành Phật. Nội dung của bố thí không chỉ thuần của cải vật chất nữa, mà bao hàm cả ba phương diện: Tài thí, pháp thí và vô úy thí. Để thực hành tài thí, Bồ-tát phải giàu có. Để thực hành pháp thí, Bồ-tát phải có kiến thức uyên bác. Để thực hành vô úy thí, Bồ-tát cần có nghị lực và dũng cảm. Như thế, Bi-Trí-Dũng là phương châm hành đạo của Bồ-tát.

Chúng ta cũng thấy rằng các Bồ-tát với sự hành đạo như vậy không phải hoàn toàn là lớp người mới, hay một thế hệ Phật tử mới, hay những người mới quy y mà tập quán tư tưởng cố hữu chưa dứt bỏ. Mà đó lại là các đệ tử kỳ cựu trong hàng đệ tử xuất gia của Phật. Như ngài Subhūti (Tu-bồ-đề) chẳng hạn.

Subhūti là một đại Thanh văn, mà môn vô tránh tam muội của ngài không có vị Thanh văn nào khác có thể so sánh.[20] Trong *Kim cang Bát-nhã*, khi Subhūti hỏi về ý nghĩa phát bồ-đề tâm và làm thế nào để củng cố và phát triển tâm bồ-đề ấy, Phật chỉ ra pháp môn tu tập thích ứng là bố thí ba-la-mật. Chỉ duy nhất bằng vào

---

[20] *Araṇāvihāriṇām agro*; (Vajracchedikā, *Mahāyāna-sūtra-saṅgraha*, tr. 28). *Câu-xá 27* (Đại 29, tr. 141c25: "A-la-hán quán sát rằng khổ của hữu tình phát sinh từ phiền não. Tự biết bản thân là thù thắng trong các phước điền, nhưng sợ phiền não của kẻ khác duyên nơi thân mình (A-la-hán) mà phát sinh, nên bằng ý chí (=tư) mà dẫn khởi tướng trí như vậy, để do bởi đó mà hữu tình không duyên nơi thân của mình khiến phát sinh các thứ tham, sân v.v... Vì hành này (*vihāra*) có thể dập tắt phiền não của các hữu tình, nên được gọi là vô tránh..."

bố thí ba-la-mật, Bồ-tát có thể thành tựu nhiều Phật pháp vi diệu khác như thành tựu giới đức, chứng đắc các thiền định và tam muội, thể hiện được trí tuệ.

Để chứng quả A-la-hán, Tỳ-kheo cần có thiền định. Muốn có thiền định, tỳ kheo cần ở những nơi yên tĩnh, cần sống trong những khu rừng vắng vẻ. Nhưng Bồ-tát có thể thực hành bố thí ba-la-mật ngay giữa thế gian náo nhiệt. Do thế, giải thoát của Bồ-tát không thể nhận thức được một cách hợp lý bằng tri thức thường nghiệm. Và do ý nghĩa này, đời sống hành đạo của Duy-ma-cật được nói là bất tư nghị giải thoát.

Trong nguyên thủy, giải thoát được hiểu là diệt trừ phiền não ô nhiễm, dứt sạch tham, sân, si, để chứng nhập Niết-bàn. Còn trong *Duy-ma-cật sở thuyết*, giải thoát có nghĩa là gì và mục đích hành đạo của Bồ-tát là gì? Ngay giữa dòng đời ô nhiễm mà không hề bị ô nhiễm, vì bản chất của tồn tại là vô nhiễm. Cho nên, hành đạo và giải thoát của Duy-ma-cật nhắm đến một cứu cánh hiện thực. Cứu cánh ấy được thể hiện qua hai phương diện, tuy hai nhưng là một tuyệt đối bất nhị. Hai phương diện đó là tịnh Phật quốc độ và thành tựu chúng sinh. Chúng ta gọi đó là tông chỉ của *Duy-ma-cật sở thuyết.*

III. CƠ SỞ TƯ TƯỞNG

Như đã biết, *Duy-ma-cật sở thuyết* còn có một tên khác nữa là *Bất tư nghị giải thoát*. Đó là tên kinh mà cũng là tông chỉ của kinh. Chúng ta có thể đi sâu vào

tông chỉ của kinh qua hai phạm trù: tông thể và tông dụng. Tông thể là cơ sở tư tưởng để từ trên đó Bồ-tát triển khai thực tiễn hành đạo của mình. Tông dụng là mục tiêu và cũng là thực tiễn hành đạo của Bồ-tát. Như vậy, cơ sở tư tưởng của Duy-ma-cật là bất tư nghị giải thoát, mà thực tiễn hành đạo của Duy-ma-cật cũng là bất tư nghị giải thoát. Nói cách khác, ở đây tông thể của kinh là "nhập bất nhị pháp môn" và tông dụng của kinh là "tịnh Phật quốc độ, thành tựu chúng sinh."

Từ quan điểm triết học mà nhìn, chủ điểm mà kinh lấy làm nền tảng và triển khai nhận thức về thực tại là nguyên lý bất nhị (advaita). Để nhận thức được thực tại chân thực, Bồ-tát cần đi qua cánh cửa bất nhị.

Nguyên lý bất nhị hướng dẫn nhận thức khởi đi từ những thực tại sai biệt mà khám phá ra thực tại tối hậu là Tuyệt đối thể ngay trong các tồn tại sai biệt ấy. Tức siêu việt những mặt đối lập của thực tại vốn chỉ tồn tại trong thế giới danh ngôn và khái niệm, như sinh và diệt, nhiễm và tịnh, sinh tử và Niết-bàn. Trước hết, hiện thực được phơi bày với bản tính mâu thuẫn nội tại của nó. Các khái niệm mâu thuẫn nhau, loại trừ lẫn nhau, cùng tồn tại như là yếu tính của tồn tại, khiến cho hiện thực xuất hiện trước nhận thức như là thực tại hư huyễn, và như vậy nhận thức không có nội dung, trống rỗng.

Thế nhưng, thực tại tối hậu, mà nhận thức đạt được ở đây như là Tuyệt đối thể, nguyên lai là chỉnh thể thống

nhất của hai thái cực mâu thuẫn biện chứng.

Tuyệt đối thể đó là kết luận của quá trình tư biện, là giới hạn của tri thức duy lý. Nó tồn tại như khái niệm vô hạn hay vô cực trong toán học. Bản thân của khái niệm vô hạn là một nghịch lý toán học. Không một phép toán nào khả dĩ chứng minh tồn tại hiện thực của một thực thể vô hạn. Nhưng nếu loại bỏ khái niệm vô hạn, thì không một phép toán nào khả dĩ được thực hiện trong toán học. Cũng vậy, Tuyệt đối thể là một khái niệm nghịch lý trong triết học. Nguyên lý bất nhị không thủ tiêu các mặt đối lập và mâu thuẫn của hiện thực để cho nhận thức đối diện một thế giới trống rỗng, hư vô. Nguyên lý bất nhị dung hợp các mặt đối lập và mâu thuẫn của hiện thực thành một Tuyệt đối thể. Nhưng Tuyệt đối thể không được nhận thức trong từng hiện thực sai biệt; vả lại, ngoài hiện thực sai biệt cũng không thể nhận thức được Tuyệt đối thể. Nguyên lý bất nhị đẩy nhận thức diễn qua nhiều đợt khủng hoảng, để rồi cuối cùng đặt nhận thức trước, hay trong, một thực tại vô ngôn, hoàn toàn im lặng.

Nguyên lý bất nhị, mà cũng là thực tại bất nhị, là giải thoát bất tư nghị, như vậy là cánh cửa giao thông cho Bồ-tát qua lại giữa Niết-bàn và sinh tử. Nếu không được trang bị bằng nguyên lý bất nhị, Bồ-tát sẽ không đủ nghị lực và dũng mãnh để trụ vững trên bồ-đề tâm, dù chưa đoạn tận phiền não. Do đã thấu triệt nguyên lý bất nhị mà thiên nữ, hiện thân như là thị nữ của Duy-

ma-cật, đã đề xuất một tiền đề khiến cho ngài Xá-lợi-phất phải sửng sốt: đam mê dục vọng, thù hận, và vô minh, chính là chân tính của giải thoát.

IV. THỰC TIỄN HÀNH ĐẠO

Trong *Duy ma kinh huyền sớ*, Đại sư Trí Khải phân tích nội dung của kinh theo năm lớp huyền nghĩa, trong đó huyền nghĩa thứ ba, tông chỉ của kinh, là nhân và quả của Phật quốc bất khả tư nghị. Bởi vì ý nghĩa Phật quốc được giới thiệu ngay ở phẩm tựa, theo bản dịch của Huyền Tráng, mà theo bản dịch của Cưu-ma-la-thập thì có tiêu đề là phẩm Phật quốc. Theo đó, cư sỹ Bảo Tích (Ratnarāśi), trưởng đoàn của năm trăm cư sỹ, sau khi cúng dường và xưng tán Phật, bày tỏ ước nguyện muốn nghe Phật nói về sự thanh tịnh của quốc độ Phật và hành động của Bồ-tát để thành tựu quốc độ thanh tịnh ấy.

Ở đây, căn cứ theo thỉnh cầu của cư sỹ Bảo Tích, chủ đề của kinh có thể nói một cách vắn tắt, gồm hai khía cạnh: tịnh Phật quốc độ, thành tựu chúng sinh.

Nhưng, Phật quốc ở đây cần được hiểu như thế nào? Nói theo ý nghĩa tổng quát nhất, đó là phạm vi mà trong đó giáo pháp của Phật được lưu truyền. Hoặc nói, đó là môi trường chịu ảnh hưởng giáo hóa của một đức Phật nhất định trong một thời gian nhất định. Hoặc nói rõ hơn và gọn hơn, đó là thế giới của Phật.

Theo ý nghĩa tôn giáo, người ta nói rằng một, và duy nhất chỉ có một, thế giới là một tác phẩm sáng tạo

của một đấng Sáng Tạo Tối Cao. Đấng Sáng Tạo ấy có quyền lực vô biên và tuyệt đối để sáng tạo ra một thế giới theo ý muốn của mình, thì cũng có quyền lực như vậy để hủy diệt thế giới theo ý muốn. Ý nghĩa ấy phản ánh sự thành lập một quốc gia và một Nhà nước quân chủ. Vua là sở hữu chủ của đất nước. Đất nước là của vua.

Phật không tự nhận Ngài là đấng Sáng Tạo, mà chỉ là vị Đạo sư của trời và người. Phật không phải là sở hữu chủ của thế giới, thế thì, làm sao có thể nói là có thế giới của Phật?

Để có thể nhận thức rõ ý nghĩa này, chúng ta không thể không có một ít khái niệm về sự hình thành một quốc gia, sự xuất hiện của Nhà nước, trong lịch sử xã hội loài người, theo quan điểm Phật giáo, nói một cách tổng quát.

Tất nhiên, ý thức về sự tồn tại của một quốc gia, sự xuất hiện một cơ cấu Nhà nước, không phải là ý thức tiên nghiệm. Trong ý thức tôn giáo, đó là sự giao ước giữa đấng Sáng Tạo và con người. Trong quan điểm xã hội học, đó là sự giao ước giữa người và người.

Xã hội loài người và các định chế của nó là một hình thái sinh hoạt ý thức trong một giai đoạn nhất định trong toàn bộ quá trình sinh thành và hủy diệt của thế giới. Vì vậy, khi luận về ý nghĩa tồn tại của xã hội và các định chế của nó, không thể không đề cập đến nguồn gốc của thế giới, và như một hệ luận, nguồn gốc của

loài người.

Đức Phật đã nhiều lần từ chối trả lời về nguồn gốc và sự hình thành của thế giới. Sự từ chối ấy hoặc được giải thích là do lập trường thực dụng, hoặc do giới hạn nhận thức luận. Thế nhưng, khi cần giải thích nguồn gốc các định chế xã hội, mà quan niệm tôn giáo đương thời cho thiên định, đức Phật đã nói rõ về nguồn gốc và quá trình tiến hóa của con người và xã hội con người.

Nếu đọc thẳng vào nhiều kinh điển Phật giáo, người ta có cảm tưởng thế giới quan Phật giáo bị bao phủ bởi lớp sương mù huyền thoại dày đặc. Nhưng cũng nên hiểu rằng, lớp huyền thoại ấy không phải đơn giản là hư cấu của ý thức, mà là một hình thái ngôn ngữ. Sự thật hay huyền thoại tùy thuộc vào cách đọc, hay cách giải mã ngôn ngữ ấy. Trong nhận thức luận chung của các khuynh hướng tư tưởng Phật giáo, không hề có khởi điểm và tận cùng của thời gian, cũng không hề có tâm điểm và biên giới của không gian, mà chỉ có tận cùng giới hạn của trí năng. Tất nhiên là trí năng của nhận thức duy lý, dù là nhận thức triết học hay nhận thức khoa học. Trong khoảng thời gian và không gian vô cùng và vô tận ấy, nói về sự xuất hiện và tồn tại của một thế giới, trong vô số thế giới khác, cũng có nghĩa là đặt thế giới vào một hệ quy chiếu đặc biệt nào đó.

Chúng ta cần đứng trên một nền tảng tư duy về thế giới quan như thế để phân tích những vấn đề chính trị và xã hội trong các truyền thống và xu hướng tư tưởng

khác nhau của Phật giáo.

Trong quá trình tiến hóa, từ một vi sinh vật tồn tại và phi hành trong ánh sáng,[21] xuất hiện vào một thời điểm nhất định trong một chu kỳ thành-trụ-hoại-không của thế giới, con người cũng chỉ là một sinh vật trong các sinh vật khác, nhưng do thừa hưởng kết quả quá khứ mà bẩm sinh với một hữu thể tồn tại được phát triển dần thành hai yếu tố vừa độc lập vừa bất phân là danh và sắc. Trên cơ sở đó, ý thức được phát triển càng lúc càng cao do vừa lấy ngoại giới làm đối tượng vừa phản chiếu trên chính nó như là chuỗi tồn tại liên tục của một tự ngã.

Cho đến khi ý thức về sự tồn tại của một tự ngã được hình thành, con người tự tách mình ra khỏi thế giới quanh mình, phân biệt những gì thuộc về ta và những gì không thuộc về ta. Cũng như để tăng lớn thể tích của thân xác, con người, như các sinh vật khác, cần hấp thu các dưỡng chất từ ngoại giới; cũng vậy, để tăng lớn tự ngã, con người cần chinh phục và chiếm hữu. Từ đó, hình thành một ý thức về sự tích lũy. Tích lũy như vậy không phải là một khái niệm tiên thiên, không phải là ý thức tiên nghiệm, mà là một hình thái đặc biệt của ý thức xuất hiện vào một thời điểm có ý nghĩa trong quá trình tiến hóa.

Tích lũy tất nhiên dẫn đến xung đột, cạnh tranh. Mâu thuẫn xã hội bắt đầu, trật tự cũ bị đảo lộn. Một

[21] *Aggañña-sutta* (D.iii. tr. 84).

định chế mới cần được thiết lập để điều hòa những mâu thuẫn, xung đột, do hệ quả của cạnh tranh. Chính quyền đầu tiên được gọi theo tiếng Pāli là Mahāsammato, được bầu lên bởi đại chúng.[22] Người đứng đầu cơ cấu mới này được gọi là Rājā, mà sau này thường được hiểu là vua, hay người cai trị. Nhưng theo định nghĩa của Pāli, *rājā* có nguồn gốc từ động từ *rājati*, "nó làm vui lòng."[23] Như vậy, chính quyền hay vua là trọng tài xã hội, được bầu lên và được ủy quyền điều hòa những mâu thuẫn xã hội.

Song song với hình thái chính quyền nguyên thủy như trên, các kinh luận còn nêu lên một hình thái chính quyền khác, đứng đầu là một Chuyển luân vương (Cakravartin),[24] không phải do dân chúng bầu lên để bảo vệ quyền lợi của họ, mà do phước báo tích lũy từ nhiều đời của vị ấy. Cả hai quan điểm cùng được lưu truyền trong một hệ Thánh điển. Nhưng theo cách nhìn từ lập trường xã hội và sử quan duy lý, cả hai đại diện cho hai thời kỳ phát triển khác nhau của tư tưởng Phật học về nguồn gốc và hình thái chính quyền.

Hình thái chính quyền Chuyển luân vương là quan niệm, và cũng là lý tưởng phổ biến, trong cả hai truyền thống Đại và Tiểu thừa. Đó là một chính quyền đức trị,[25] và nhân dân được giáo hóa thuần thiện, với đầy

---

[22] *Aggañña-suttanta* (D.iii. 93): *Mahājana-sammato ti kho... mahā-sammato.*

[23] Ibid., *dhammena pare rañjetī ti kho... rājā.*

[24] Cf. *Cakkavatti-sīhanāda-suttanta*, iii. 58ff.

[25] Ibid., tr. 59: *...ahosi cakkavatti dhammiko dhammarājā... so imaṃ paṭhaviṃ sāgara-pariyantaṃ adaṇḍena asatthena dhammena abhivijiya ajjhāvasi.*

đủ mười phạm trù đạo đức, hay mười nghiệp đạo thiện. Lý tưởng về một chính quyền đức trị và một xã hội đạo đức phản ánh ước mơ của các Phật tử vào các thời kỳ suy thoái của xã hội. Vả lại, về mặt tiêu cực, như được thấy trong nhiều kinh luận, trong nhiều truyện truyền kỳ, sự suy thoái của con người về mặt đạo đức, và kéo theo đó là sự suy thoái về mặt thể chất, rồi như là hậu quả tất nhiên của cả hai là suy thoái xã hội toàn diện, là những xu hướng đương nhiên trong một giai đoạn tiến hóa của thế giới. Tất nhiên, đó không phải là tiến hóa luận theo chiều tuột dốc, cũng không phải theo chiều hướng thượng. Tuột dốc hay hướng thượng tùy theo từng thời kỳ; chúng nối tiếp nhau lên xuống như những đợt sóng trong đại dương sinh tử bao la.

Trong *Duy-ma-cật*, và trong nhiều kinh điển Đại thừa khác, hình ảnh một quốc gia lý tưởng, và nói rộng ra là một thế giới lý tưởng, là hình ảnh một Phật quốc. Dù theo nghĩa đen thì cũng không thể hiểu đó là một quốc gia Phật giáo. Một cách chính xác, từ ngữ ấy cần được diễn theo hai nghĩa: quốc gia Phật tính và quốc gia Phật hóa. Cả hai tổng hợp thành một ý nghĩa duy nhất: tư tưởng tịnh độ.

Nhưng cũng cần phân biệt tịnh độ tha lực và tịnh độ Bồ-tát. Tịnh độ tha lực nhắm mục đích thoát khỏi thế giới Ta-bà được coi là uế trược này để sinh về một thế giới tốt đẹp hơn. Tịnh độ Bồ-tát là thế giới lý tưởng mà Bồ-tát xây dựng. Bồ-tát trước hết sinh ra trong một

thế giới xấu xa, thoái hóa. Bằng ý chí, bằng hành động, "năng hành nan hành," làm những việc khó làm, Bồ-tát biến đổi thế giới ô trược ấy thành tịnh độ. Vì rằng, tự bản chất, hết thảy các pháp vốn thanh tịnh.

Tự bản chất, hết thảy các pháp đều thanh tịnh. Đó là tiền đề căn bản cho tư tưởng tịnh độ Bồ-tát. Đây không phải là điều mới mẻ và riêng biệt của Đại thừa. Trong A-hàm và Nikāya, đức Phật trước khi nhập Niết-bàn cũng đã nhiều lần ca ngợi vẻ đẹp những nơi Ngài đi qua, xác nhận ý nghĩa rằng, với những ai đã giác ngộ thì thế giới này luôn luôn được nhìn thấy là thanh tịnh. Đây cũng là điều được khẳng định trong phẩm Phật quốc.

Cõi tịnh độ mà Bồ-tát phát nguyện xây dựng, nói một cách tổng quát, có những đặc điểm như dưới đây.

Về thiên nhiên, đó là thế giới không có những vật chất xấu xa, dơ bẩn và hôi thối. Người với người sẽ không bị gián cách nhau bởi không gian vật lý, do đó sự giao thông và giao tiếp không hề bị chướng ngại. Sự biến đổi khuôn mặt thế giới như vậy là do sự cải hóa tư tưởng của chúng sinh tồn tại trong đó. Nếu tâm chúng sinh là một tập hợp thiện và ác lẫn lộn, thì thế giới vật chất mà chúng sống trong đó cũng gồm đủ các thứ đẹp và xấu. Vì, như Phật đã nói: "Chúng sinh là kẻ thừa tự những hành vi mà nó đã làm trong quá khứ." Nói cách khác, với những hành vi được thúc đẩy bởi tham, chúng sinh sẽ sáng tạo ra những thứ xấu xa, hôi thối mà chính nó là kẻ thừa hưởng. Bằng những hành vi bị chi

phối bởi thù hận, chúng sinh sẽ sáng tạo những vật chất chướng ngại để làm gián cách người với người.

Thiên nhiên phản ánh hình thái ý thức. Cho nên, một thế giới được cấu thành bởi thiên nhiên xinh đẹp là cõi sống của các loại chúng sinh thuần thiện, bao gồm mười nghiệp đạo thiện. Trong một quốc gia mà đứng đầu là Chuyển luân vương, thì nhân dân trong đó cũng thuần thiện. Điểm khác biệt với chúng sinh trong tịnh độ Bồ-tát là ở chỗ, trong cõi này ngoài sự thành tựu mười nghiệp đạo thiện, chúng sinh thảy đều được giáo hóa bồ-đề tâm, hướng ước nguyện đến cứu cánh là thành Phật.

Một điểm đặc biệt nữa là, trong tịnh độ Bồ-tát, không tồn tại một quốc vương hay một hình thức Nhà nước hay chính quyền. Duy chỉ có Phật hiện hữu như là vị Đạo sư giảng dạy chân lý chứ không có chức năng cai trị. Chúng ta đã biết rằng, cơ cấu chính quyền hay hình thái Nhà nước chỉ xuất hiện khi mà mâu thuẫn xã hội tiến đến mức độ gay gắt. Xung đột và mâu thuẫn diễn ra trong quá trình cạnh tranh để tích lũy. Tích lũy được thúc đẩy bởi tham. Tham là yếu tố tăng trọng bản ngã.

Không phải tất cả chúng sinh trong tịnh độ Bồ-tát đều đã diệt trừ ngã chấp, đạt đến trình độ vô ngã. Nhưng do bởi không tồn tại những chất liệu nuôi dưỡng, nên tham phiền não chìm sâu dưới đáy biển ý thức, không phát huy tác dụng để chi phối con người. Nếu không được thúc đẩy bởi tham, ý niệm tích lũy không tồn tại. Không tích lũy, do đó không cạnh tranh,

và xã hội không bị cuốn hút vào những xung đột mâu thuẫn. Trong trường hợp đó, sự tồn tại của một cơ cấu chính quyền là không cần thiết, và không hợp lý.

Nhưng, tịnh độ Bồ-tát không phải là ước nguyện chủ quan của Bồ-tát. Vì đó là môi trường tồn tại của những chúng sinh có chung những hình thái ý thức giống nhau, do đó tịnh độ Bồ-tát là công trình tập thể. Chừng nào chúng sinh chưa được giáo hóa đầy đủ để tự mình xác lập Chánh đạo, chừng ấy Bồ-tát vẫn chưa thể thành tựu viên mãn hạnh nguyện "tịnh Phật quốc độ." Cho nên, để tịnh Phật quốc độ, Bồ-tát đồng thời cũng nỗ lực để thành tựu chúng sinh. Trả lời câu hỏi của Bảo Tích về ý nghĩa tịnh độ của Bồ-tát, đức Phật nói: "Chúng sinh loại là tịnh độ của Bồ-tát." Và sau đó Ngài nêu ví dụ: Một người có thể xây dựng tùy ý cung điện lâu đài trên khoảnh đất trống, không có các thứ chướng ngại làm vướng bận. Nhưng người đó không thể dựng các thứ hoặc bằng gỗ hoặc bằng đất giữa hư không. Chúng sinh chính là nền tảng để Bồ-tát xây dựng tịnh độ.

Nói cách khác, Bồ-tát hành đạo để tịnh Phật quốc độ vì biết rằng tất cả các pháp bản lai thanh tịnh. Đó là Đại trí. Đồng thời Bồ-tát cũng thành tựu chúng sinh, vì mục đích hành đạo của Bồ-tát là vì muốn đem sự an lạc đến cho tất cả. Đó là Đại bi. Cỗ xe Đại thừa luôn luôn phải được vận chuyển bằng hai bánh: Đại trí và Đại bi.

Trích *Huyền thoại Duy-ma-cật*



PHÁT TRIỂN TÂM TỪ

Văn-thù hỏi Duy-ma-cật:[1]

"Bồ-tát nên quán sát chúng sanh như thế nào?"

Duy-ma-cật đáp:

"Như nhà ảo thuật quán sát con người ảo hóa do mình tạo ra; Bồ-tát nên quán sát chúng sanh cũng như vậy. Cũng như bậc trí giả nhìn trăng nơi đáy nước; nhìn bóng mình trong gương; nhìn ánh lửa khi nhiệt bốc;[2] *như tiếng vọng của lời gọi; như mây nổi trong hầu trời;*[3] *như đám bọt nước;*[4] *như hong bóng trên mặt*

---

[1] *Duy-ma-cật sở thuyết* (La-thập), Phẩm Quán chúng sinh (*Vimalakīrtinirdeśa*, Devatāparivartaḥ ṣaṣṭhaḥ).

[2] Nhiệt thời viêm 熱時炎. VCX: dương diệm thuỷ 陽焰水, bóng nước trong quáng nắng. *Vimala*: marīcikāyām udakam.

[3] Không trung vân 空中雲. VCX: hư không trung vân thành đài các 虛空中雲城臺閣, thành quách, đài các trong mây trong bầu trời; Skt. gandharva-nagara, thành phố gandharva, thành phố càn-thát-bà, chỉ thành phố nhìn thấy trong biển do phản chiếu của mây và hơi nước bốc từ biển.

[4] DMC: thủy tụ mạt 水聚沫. (Skt. phenapiṇḍa). VCX: thủy tụ mạt sở hữu tiền tế 水聚沫所有前 際, tiền tế của đám bọt nước; VCS giải thích: "tiền tế vốn không hiện hữu, vì nguyên lai là không." Nghĩa là, không thể xác định điểm xuất phát của bọt nước. Cf. Pāli, Saṃyutta, iii. 142: *Pheṇapiṇḍūpamaṃ rūpaṃ, vedanā bubbuḷūpamā, marīcikūpamā saññā, saṅkhārā kadalūpamā; māyūpamañca viññāṇaṃ*, quán sắc như đống bọt nước, thọ như bong bóng nước, tưởng như quáng nắng, hành như cây chuối, thức như huyễn thuật.

nước;[5] *như lõi chuối rỗng; như ánh chớp lóe kéo dài;*[6] (...)

Bồ-tát nên quán sát chúng sanh cũng như vậy."

Văn-thù-sư-lợi hỏi:

"Bồ-tát quán như thế thì làm sao thực hành lòng từ?"[7]

1. TỪ THẾ GIỚI QUAN ĐẾN NHÂN SINH QUAN

Trên đây, mặc dù câu hỏi của Văn-thù là sự quán sát chúng sinh, Bồ-tát nhận thức về chúng sinh như thế nào; trong giải thuyết của Duy-ma-cật, chúng sinh được nhận thức như một cá thể của thế giới, một pháp trong tất cả pháp, bị chi phối bởi các quy luật tồn tại như tất cả mọi sự hữu. Đó là cái nhìn khắc kỷ lạnh lùng. Nếu thế giới và chúng sinh là giấc mộng, và những hoạt cảnh của giấc mộng trong đó mọi vui buồn, đều chỉ là giả dối; vậy thì, người đã nhận thức ra giấc mộng, đã tỉnh mộng, không còn bận tâm gì đến nó. Cho nên, Văn-thù mới đặt câu hỏi: Nếu quán sát như thế, Bồ-tát làm thế nào để phát triển tâm từ?

Cũng ý nghĩ tương tự, trong kinh Bát-nhã, sau khi nghe Xá-lợi Tử thuyết minh về sự tu tập ba-la-mật của Bồ-tát bằng tịnh giới mà chuyển hướng tâm đến cứu cánh thành tựu trí Nhất thiết trí, Mãn Từ Tử liền hỏi, "*Nếu hết thảy pháp đều như huyễn, hoàn toàn không thực*

---

[5] DMC: thủy thượng bào 水上泡; (Skt. udaka-budbuda) VCX: thủy phù bào hoặc khởi hoặc diệt 水浮泡或起或滅. bong bóng trên mặt nước chợt nổi chợt chìm. Cf. Trung A-hàm 12 (Đại 1, tr. 503b).

[6] Điện cửu trú 電久住. VCX không có thí dụ này.

[7] VCX: tu đại từ (Skt. mahāmaitrī-bhāvanā).

chất tồn tại, Bồ-tát làm thế nào để chuyển hướng đến cứu cánh trí Nhất thiết trí?" Xá-lợi Tử đáp, "*Nếu hết thảy các pháp có một phần thực hữu mà không phải là huyễn sự, thế thì Bồ-tát tuyệt đối không thể chuyển hướng đến trí Nhất thiết trí... Do bởi tác nghiệp của phương tiện thiện xảo, sinh ra từ đại bi tâm của Bồ-tát đối với hết thảy chúng sinh; do phương tiện thiện xảo mà Bồ-tát biết hết thảy các pháp đều là Không; và cũng do phương tiện thiện xảo đó mà Bồ-tát không cố ý an trụ trong chân lý của tuyệt đối tịch tĩnh.*"[8]

Quán chiếu của Bồ-tát cũng như quán chiếu của Thanh văn, đó là thực huệ. Diệu dụng của thực huệ là phương tiện, mà tự thể của phương tiện là tâm đại bi. Như một người có trí, nhận thức được nguy cơ tàn phá của dòng thác lũ, không thể không khuyến cáo những ai đang sống trên dòng chảy của con thác. Bồ-tát cũng vậy, ánh sáng từ con mắt trí tuệ của Bồ-tát khi quán chiếu thực tại như huyễn, thì cũng đồng thời cảm nghiệm được nỗi khổ của chúng sinh bị nhận chìm trong dòng thác như huyễn đó, cho nên tự nguyện trở thành là người bạn của hết thảy. Kinh *Phật mẫu Bát-nhã* nói, "*Bồ-tát do tu tập Bát-nhã ba-la-mật mà thành tựu chính trí. Bằng trí tuệ ấy, Bồ-tát nhận thức chúng sinh đang bị gông cùm đày đọa trong lao ngục, bèn phát khởi tâm nguyện cứu trợ. Bấy giờ, Bồ-tát được hỗ trợ bởi tâm đại bi, và bằng thiên nhãn thanh tịnh mà quán sát cùng khắp vô lượng vô số vô biên chúng sinh, thấy có chúng sinh*

[8] *Đại Bát-nhã* (Huyền Trang), quyển 587, T7n220, tr. 1036c29.

tạo nghiệp vô gián sẽ phải thọ báo kịch khổ, hoặc thấy rơi vào lưới tà kiến không sao thoát được; thấy như vậy tức thì khởi tâm đại bi, nguyện rằng, ta sẽ làm chỗ nương tựa cho chúng sinh, diệt trừ mọi thống khổ cho chúng sinh. Bằng tư duy như vậy, mà không trụ trong tướng đó, cũng không trụ trong tướng khác. Đó gọi là ánh sáng trí tuệ của Đại Bồ-tát."[9]

Bồ-tát như vậy được ví như một người tài ba, mưu trí và dũng cảm, cùng với thân quyến và bằng hữu đang lữ hành băng qua hoang mạc đầy nguy hiểm. Tất nhiên, tự mình, ông có thể vượt qua hoang mạc ấy một cách an toàn; nhưng ông cũng không thể bỏ mặc mọi người. Bằng tất cả tấm lòng yêu thương chân thật, ông không sợ nguy hiểm cho bản thân trong khi bằng mưu trí khéo léo ngăn ngừa mọi tai họa có thể ập đến bất ngờ cho những người thân yêu của mình, bao che và an ủi họ trong những cơn kinh sợ hãi hùng. "*Các Bồ-tát cũng vậy, thương xót các sinh loại hữu tình chìm ngập trong thống khổ sinh tử nên nhất tâm chuyên niệm từ bi hỷ xả, được nâng đỡ bởi thiện căn thù thắng do tu tập Bát-nhã ba-la-mật-đa, được hỗ trợ bởi phương tiện thiện xảo của chư Phật, tích lũy các công đức hướng đến Vô thượng Chính giác, tuy tu tập Không, Vô tướng, Vô nguyện, nhưng tâm không tác chứng nơi thực tế.*"[10]

Quán chiếu tự tính Không mà chẳng hề chứng nhập

---

[9] *Phật mẫu xuất sinh Tam pháp tạng Bát-nhã ba-la-mật-đa kinh*, quyển 20, Taisho T8n228, tr. 655b04 佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經

[10] *Đại Bát-nhã* (Huyền Trang), quyển 550, T7n220, tr. 834b12

thực tế Không, không an trụ trong biên tế như thực của tính Không như là cảnh giới an toàn của chính mình, Bồ-tát vẫn phải lăn lóc trong sinh tử như hết thảy chúng sinh khác. Như Duy-ma-cật nói với Văn-thù: "*Si và hữu ái là nguồn gốc của bệnh tôi. Vì hết thảy chúng sanh bệnh mà tôi bệnh. Bao giờ hết thảy chúng sanh đạt đến chỗ không bệnh, bệnh tôi sẽ hết. Vì sao? Bồ-tát, vì chúng sanh mà đi vào sinh tử. Có sinh tử thì có bệnh. Nếu hết thảy chúng sanh được thoát ly bệnh khổ thì Bồ-tát không còn bệnh*."[11]

2. BỐN PHẠM TRỤ VÀ VÔ LƯỢNG TÂM

Bồ-tát phát triển tâm đại bi như thế nào? Tu tập từ, bi, hỷ, xả; bốn vô lượng tâm mà Phật giảng dạy cho các Thanh văn. Một thời, tôn giả A-nan dẫn các tỳ-kheo trẻ đến đức Phật, thỉnh cầu Phật giáo giới, làm thế nào để hướng dẫn các tỳ-kheo trẻ tu tập, Phật dạy, "*A-nan, Ta đã từng giảng thuyết cho ngươi về bốn vô lượng. Tỳ kheo thành tựu và an trụ tâm tương ưng với từ, tràn đầy khắp một phương, cho đến bốn phương, trên dưới... Cũng vậy, an trụ tâm bi, tâm hỷ, tâm xả... A-nan, ngươi hãy dạy các tỳ-kheo trẻ tu tập bốn vô lượng này để cho các tỳ-kheo được an lạc, thân tâm không phiền nhiệt, trọn đời tu phạm hạnh...*"[12]

Bốn vô lượng này cũng được gọi là bốn Phạm trụ.[13]

---

[11] Phẩm 5, "Văn-thù thăm bịnh".

[12] *Trung A-hàm* 21, kinh *Thuyết xứ*, T1n26, tr.563b13.

[13] Cf. *Đại tập pháp môn kinh*, T1n12, tr. 228a21 ba trụ: Thiên trụ, Phạm trụ, Thánh trụ. 天住梵住聖住. *Trường A-hàm* 8, kinh *Chúng tập*, T1n1, tr. 50b14.

Đó là bốn tâm tư để cho một người mà đời sống được coi là tương ứng với Phạm thiên, và với tâm ấy sau khi chết được tái sinh lên thế giới của Phạm thiên. *Tăng nhất A-hàm* nói, có vị Thiên chúa gọi là Đại Phạm, thống lãnh một nghìn thế giới, tối thượng không gì vượt qua. Nếu tỳ-kheo tu tập bốn Phạm trụ này, tâm tư có thể bao trùm cả một nghìn thế giới như vậy. Tỳ-kheo muốn siêu việt Dục giới để sống trên cõi Phạm thiên giới, hãy tu tập bốn vô lượng này.(14)

Một thời, khi Phật trụ tại vương quốc Câu-tát-la; bấy giờ có hai thanh niên Bà-la-môn tranh luận nhau về con đường dẫn đến cộng trú với Phạm thiên, nghĩa là được nhìn thấy và sống gần bên Thiên chúa. Tất nhiên họ đều y trên tín điều tôn giáo được truyền bởi các Thánh điển Vệ-đà như nhau, nhưng mỗi người hiểu theo một cách khác theo trường phái Sư truyền của mình. Hai người tìm đến Phật, đề nghị phân giải. Đức Phật không bác bỏ sự tồn tại của Phạm thiên, và

gọi là ba đường: Hiền thánh đường, Thiên đường, Phạm đường. 賢聖堂．天堂．梵堂。Cf. *Tập dị môn luận* 6, T26n1536, tr. 389a16, ba trụ: "Thiên trụ, Phạm trụ, Thánh trụ... Thế nào là Phạm trụ? Đó là bốn vô lượng: từ, bi, hỷ, xả. Như Thế Tôn nói cho Bà-la-môn Phệ-na-bổ-lê, Ta có khi hành một trong bốn vô lượng, với mục đích Phạm trụ." Cf. Pāli, *Saṅgīti-sutta*, D. iii. 219: *tayo vihārā – dibbo vihāro, brahmāvihāro, ariyo vihāro*. Giải thích ý nghĩa của *Brahma–vihāra* (Phạm trụ), *Visuddhimagga*, ix. 106 (i. 321): *Yathā ca brahmāno niddosacittā viharanti, evaṃ etehi sampayuttā yogino brahmasamā hutvā viharantīti seṭṭhaṭṭhena niddosabhāvena ca brahmavihārāti vuccanti*. Cũng như các Phạm thiên sống với tâm không oán kết, cũng vậy ở đây hành giả an trụ tương ưng bình đẳng với Phạm thiên được nói là an trụ với Phạm thiên (Phạm trụ) với tâm tối thượng không oán kết.

(14) *Tăng nhất A-hàm* 21, T2n125, tr.658c18, gọi bốn vô lượng này là "tứ đẳng tâm" 四等心 và bốn Phạm trụ là "phạm đường. 梵堂" Nguyên tiếng Phạn *vihāra* có nghĩa là *trụ*, hay đời sống, và cũng chỉ cho tinh xá hay tăng viện.

giảng giải cho họ rằng chỉ có thể đi đến Phạm thiên, sống với Phạm thiên, những ai mà tâm tư tương ứng với phẩm chất Phạm thiên. Tâm tư ấy là bốn vô lượng: từ, bi, hỷ, xả.[15] Nói cách khác, nếu hiểu theo tín điều tôn giáo của họ, theo đó, Phạm thiên hay Thiên chúa là tình yêu; vậy thì, một người với tâm thù hận không thể sống chung với một người mà tâm tư luôn tràn ngập tình yêu. Như vậy, đức Phật đồng thời bác bỏ quan điểm truyền thống, tin tưởng tập tục lễ nghi tế tự và cầu nguyện của Vệ-đà để có thể thấy được Phạm thiên.

Nếu tu tập bốn vô lượng như là bốn Phạm trụ, thiền cao nhất mà người thực hành có thể đạt đến là Sơ thiền. Bởi vì, kết quả của Sơ thiền là cõi Phạm thiên, phân thành ba cấp theo ba trình độ cao thấp khác nhau trong Sơ thiền. Ba cấp ấy là, từ dưới thấp kể lên, Phạm chúng thiên,[16] cõi của cư dân của Phạm thiên, tức các linh hồn con dân của Thiên chúa trên Thiên đường nước Chúa. Cao hơn, là Phạm phụ thiên,[17] các vị trợ tế, hay các đại thần của Phạm thiên; tức các Thánh trên thiên đường. Cao nhất, chỉ một ngôi vị duy nhất, là Đại Phạm thiên,[18] chúa tể của một nghìn thế giới; được xem là đấng biến mãn, toàn năng, nhưng chỉ giới hạn trong một nghìn thế giới mà thôi.

Vượt lên trên Phạm trụ, các trình độ thiền đạt được

---

[15] *Trường A-hàm* 16, kinh *Tam minh*, T1n1, tr. 104c16. Cf. Pāli, *Tevijjā-sutta*, D. i. 236ff.

[16] Skt. Brahmakāyika.

[17] Skt. Brahmapurohita.

[18] Skt. Mahābrahman.

bằng các vô lượng tâm khác nhau. Theo lý giải của Hữu bộ, tu hỷ vô lượng cần phải y trên Sơ thiền và Nhị thiền, vì trong hai thiền này hỷ đều hiện diện. Ba vô lượng còn lại y trên sáu địa mà tu tập, tức bốn thiền, vị chí định và trung gian định; hoặc chỉ y trên năm địa, trừ vị chí định.[19] Hữu bộ cũng nói, thành tựu cao nhất của tu tập từ vô lượng là đạt đến Biến tịnh thiên, tầng thứ ba cao nhất trong Đệ tam thiền. Tu bi vô lượng, cao nhất đạt đến Không vô biên xứ thiên, tầng thứ nhất trong bốn vô sắc định. Tu hỷ, cao nhất đạt đến Thức vô biên xứ thiên, tầng thứ hai trong bốn vô sắc định. Tu xả, cao nhất đạt đến Vô sở hữu xứ thiên, tầng thứ ba trong bốn vô sắc định.[20]

Như vậy, bốn vô lượng nếu được tu tập như là bốn Phạm trụ, chỉ có mục đích thế gian, mong cầu kết quả phước báo trên chư thiên. Bốn vô lượng được thực hành bởi các Thanh văn cũng chỉ hướng đến mục đích tự lợi, như là một trong các phương pháp tu tập thích

---

[19] *Câu-xá* 29. Tham chiếu, Pāli, *Visuddhimagga*, ix. 111-112 (bản Anh, Ñāṇamoli): ba phạm trụ đầu, y trên ba thiền đầu trong hệ bốn thiền, hay bốn thiền đầu trong hệ năm thiền. Xả vô lượng, duy nhất y trên thiền cuối cùng. Hoặc y trên cả năm thiền, dẫn kinh *Saṃkhitta-suttaṃ*, Anguttara iv. 300: cả bốn vô lượng y trên định có tầm có tứ (*savitakkampi vicāraṃ pi*: Sơ thiền), y trên định không tầm chỉ có tứ (*avitakkam savicāram*: trung gian thiền), định không tầm không tứ (*avitakkam avicāram*: Nhị thiền), định câu hữu với hỷ (*sappītikam pi*: Nhị thiền), định không hỷ (*nippītikampi*: Tam thiền), định câu hữu với niệm (*sātasahagatampi*: Tứ thiền), định câu hữu với xả (*upekkhāsahagatampi*: Tứ thiền).

[20] *Thuận chính lý* 79. Tham chiếu Pāli, ibid., 119: từ tâm giải thoát (*mettaṃ cetovimuttiṃ*), cao nhất là Tịnh thiên (*Subhaparama*); bi tâm giải thoát (karuṇaṃ cetovimuttiṃ), cao nhất là Không vô biên xứ (*Ākāsānañcāyatana*); hỷ tâm giải thoát (*muditaṃ cetovimuttiṃ*), cao nhất là Thức vô biên xứ (*Viññāṇañcāyatanaparama*); xả tâm giải thoát (*upekkhaṃ cetovimuttiṃ*), cao nhất là Vô sở hữu xứ (*Ākiñcaññāyatanaparama*).

hợp để đối trị tham sân. Như tu từ để đối trị sân tâm, tu bi đối trị hại tâm, tu hỷ đối trị bất hân ủy tâm (bất mãn, không hài lòng), tu xả đối trị dục tham.[21]

Mặc dù như trong kinh được trích dẫn bởi *Thanh tịnh đạo luận*, theo đó khi một tỳ-kheo đến thỉnh cầu Phật chỉ dạy một pháp môn rồi ông sẽ thọ trì pháp môn để tu tập hầu đạt đến cứu cánh, và thoạt đầu Phật không mấy tin tưởng vào khả năng tu tập của tỳ-kheo này nên đã chỉ dạy cho bốn vô lượng tâm, tu tập tâm giải thoát với từ, bi, hỷ, xả; tu tập thường xuyên coi như là cỗ xe, như là cơ sở, nỗ lực thực hành, tích lũy, cho đến mức hoàn hảo.[22] Thế nhưng, tiếp theo sau đó là tu tập bốn niệm trụ để diệt tận phiền não, chứng đắc A-la-hán. Cho nên, các nhà Hữu bộ nói, bốn vô lượng được tu tập chỉ có thể đối trị bốn chướng chứ không thể diệt trừ các mê hoặc, phiền não.[23] Lý do được giải thích, là vì các thiền là cơ sở để tu bốn vô lượng này đều có tính hữu lậu không có hiệu lực diệt trừ mê hoặc.

---

[21] *Câu-xá* 29, T29n1558, tr. 150b23. Giải thích của *Thuận chính lý* 79, T29n1562_p0769a03: sân (thù nghịch, *vyāpāda*) là một tâm sở. Muốn sát hại hữu tình, gây đau đớn cho chúng là tâm sở hại (*vihiṃsa*). Đắm trước cảnh giới, không muốn, không hài lòng với các phẩm thiện, gọi là không hân uỷ (*arati*). Trong các đối tượng dục lạc mà khởi tâm tham nhiễm, tình không biết chán, gọi là dục tham (*kāmarāga*). Cf. Visuddhimagga, ix. 93-96 (bản Anh, Nānamoli): từ đối trị sân (*vyāpādūpasamo*), bi đối trị hại (*vihiṃsūpasamo*), hỷ đối trị bất mãn (*arativūpasamo*), xả đối trị hiềm hận và tùy tham (*paṭighānunayavūpasamo*).

[22] Cf. *Saṃkhitta-suttaṃ*, Anguttara iv. 300: *mettā me cetovimutti bhāvitā bhavissati bahulīkatā yānīkatā vatthukatā anuṭṭhitā paricitā susamāraddhā'ti.*

[23] *Câu-xá 29*, T29n1558, tr. 150c21. Cf. *Thành thật luận 12*: "Tu từ tâm tuy không đoạn được kết sử phiền não, nhưng trước hết bằng từ tâm mà tích luỹ phước đức, trí tuệ, nhờ đó đạt được huệ của Thánh đạo để đoạn trừ các kết sử. Vì vậy, Kinh nói, tu từ tâm để chứng đắc A-na-hàm."

Thêm nữa, chúng là những tác ý thắng giải, nghĩa là chỉ y trên ước nguyện, hay trên phán đoán tự do chứ không phải phán đoán bằng hiện thực. Tuy nhiên, chúng cũng có thể được tu tập trong giai đoạn gia hành, tức như là những tu tập chuẩn bị để trấn áp các chướng ngại trước khi thực sự đoạn trừ các phiền não.

Theo một cách nói, tu bốn vô lượng như vậy chính là sự vận dụng ước nguyện, lấy đó làm công cụ đối trị các chướng ngại. Như đối với các chúng sinh đang sống an lạc, hành giả lấy đó làm đối tượng mà khởi lên tâm từ, mong rằng hết thảy chúng sinh đều được an lạc. Cũng vậy, khi tu bi vô lượng, hành giả rải tâm đến hết thảy chúng sinh đang đau khổ với ước nguyện mong cho hết thảy chúng sinh thoát khỏi khổ não. Sự khởi tâm như vậy là thắng giải tác ý, nghĩa là y trên phán đoán tự do, chứ không phải là chân thật tác ý, là phán đoán căn cứ hiện thực. Tư duy như vậy, như Thế Thân nói, chỉ là ước nguyện, chứ không thực sự khiến cho chúng sinh nhờ vậy mà hưởng lạc, thoát khổ. Như vậy, há không phải là điên đảo? Nghĩa là, tu tập với tâm hướng đến sự thể mà sự thể sẽ không xảy ra như tâm tưởng. Tất nhiên là không điên đảo. Vì cơ bản, a-thế-da,[24] tức thâm tâm hay ý hướng của hành giả là chân thật. Nói cách khác, đó là những ước nguyện chân thật, tuy không được thể hiện thành sự thực như ước nguyện.

---

[24] Skt. *āśaya*, ý hướng, hay xu hướng. Vì rất khó tìm thấy từ nghĩa tương đương, nên Huyền Trang đành phiên âm. La-thập thường dịch là *thâm tâm*.

Đó là tính chất của bốn vô lượng được tu tập bởi Thanh văn.

3. BỐN VÔ LƯỢNG VÀ BA ĐỐI TƯỢNG

Các nhà Đại thừa cũng thừa nhận bốn vô lượng tâm, về cơ bản, là bốn Phạm trụ. Ngoài ý nghĩa chính của vô lượng tâm là đối trị chướng như trong sự tu tập của Thanh văn, trong Đại thừa còn nêu lên ba đặc tính khác nữa của bốn Phạm trụ hay Vô lượng. *Trang nghiêm kinh luận* nói, "Bốn Phạm trụ tức bốn Vô lượng: từ, bi, hỷ xả. Trong đó, bốn vô lượng của Bồ-tát có bốn đặc tính: 1. Trị chướng, tức đối trị các chướng ngại, nghĩa là trấn áp các phiền não. 2. Hiệp trí, sự đối trị đặc biệt do chứng đắc trí vô phân biệt. 3. Chuyển cảnh, hướng đến đối tượng là chúng sinh duyên, pháp duyên và vô duyên. 4. Thành sinh, thực hiện những nghiệp thù thắng để thành thục chúng sinh."[25] Tức là, Thanh văn tu bốn vô lượng chỉ nhắm đến đối tượng duy nhất là chúng sinh, trong khi đó Bồ-tát còn y trên đối tượng là pháp để quán chiếu bản tính tồn tại của chúng sinh, và sau cùng y trên đối tượng vô phân biệt mà phát khởi bốn vô lượng.

Y trên các đối tượng như vậy để phân biệt, khi lấy chúng sinh làm đối tượng, bốn vô lượng hay bốn Phạm trụ là thực hành trong phạm vi Dục giới, chung cho các phàm phu và ngoại đạo. Bởi lẽ, tín đồ của các tôn

[25] *Đại thừa trang nghiêm kinh luận* 9, T31n1604, tr. 635c20. Cf. *Sūtrālaṅkāra*, xvii, k.17, *brāhmyā vipakṣahīnā jñānena gatāś ca nirvikalpena/ trividhālambanavṛttāḥ sattvānāṃ pācakā dhīre//*

giáo chỉ ước nguyện sinh lên trời, sinh về nước Chúa để có thể diện kiến Thiên chúa ở đó. Tình yêu của chúng sinh ở Dục giới không thể trùm lên các cõi trên, Sắc giới và Vô sắc giới. Cho nên, khi kinh nói, "*tâm câu hữu với từ, trùm khắp một phương*"[26] là nói đến không gian của Dục giới đối với chúng sinh chưa ly Dục, hay chưa đắc Sơ thiền trở lên. Thêm nữa, y trên đối tượng là chúng sinh, chỉ quán chiếu đến các điều kiện khổ hay lạc của chúng sinh mà không quán chiếu bản chất tồn tại của chúng, đó là sự vận dụng tâm ý một cách chủ quan.[27] Do tính chất chủ quan như vậy nên không thể diệt trừ phiền não. Phiền não chỉ có thể bị đoạn trừ với nhận thức chân chính về bản chất của tồn tại. Ngoài ra, chúng chỉ bị trấn áp. Nói cách khác, chỉ khi nào tư duy tập trung quán chiếu trên đối tượng là pháp, quán chiếu bản chất tồn tại của pháp, chỉ như vậy mới diệt trừ được phiền não.[28] Cho nên, luận *Du-già* nói, bốn vô lượng được tu tập với đối tượng là hữu tình là hành trì phổ thông cho cả phàm phu lẫn ngoại đạo. Lấy pháp làm đối tượng, là pháp tu bất cộng, hay đặc hữu của Thanh văn và Độc giác. Vô duyên, tức đối tượng vô phân biệt là thực hành riêng biệt của Bồ-tát.[29]

Trong đó, vô duyên từ được giải thích là thực hành của Bồ-tát từ địa thứ tám trở lên. Ở đó, Bồ-tát duyên

---

[26] Pāli định cú: *mettāsahagatena cetasā ekaṃ disaṃ pharitvā viharati*.
[27] Thắng giải tác ý, Skt. *adhimukti-manasikāra*, phán đoán chủ quan. Trái với chân thật tác ý, Skt. *tattva-manasikāra*, phán đoán y trên sự thực.
[28] *Thuận chính lý* 79.
[29] Quyển 44, T30n1579, tr. 535c25.

đến đối tượng Chân như để quán chiếu. Khi chứng đắc vô sinh pháp nhẫn,[30] bấy giờ tất cả thiện căn đều viên mãn, và hết thảy phiền não được diệt tận, do bởi thân và ngữ nghiệp, mà Từ vô lượng y trên đó để thể hiện, bấy giờ hoàn toàn thanh tịnh.[31] Địa thứ tám của Bồ-tát tương ứng với quả vị A-la-hán của Thanh văn, ở đó phiền não cũng đã bị diệt tận, và thân ngữ nghiệp đều thanh tịnh.

4. QUÁN CHIẾU TU VÔ LƯỢNG

Hành từ như được thuyết minh trong *Du già sư địa luận* và *Đại thừa trang nghiêm kinh* là bắt đầu từ chỗ lấy chúng sinh làm đối tượng. Đấy là sự nghiệp từ thiện xã hội mà mục đích là xóa đi nỗi thống khổ của chúng sinh. Làm như vậy chỉ có thể mong cầu phước báo ở thiên giới, mà cao nhất là thiên giới của Phạm thiên. Các Thánh đệ tử không quan sát nỗi khổ thế gian như là hậu quả của hàng loạt phản ứng tâm sinh lý. Ngoài nhận thức sự khổ của thế gian do ân ái biệt ly, hay tình thù tụ hội, các vị ấy quán sát sự khổ trên tính chất vô thường của các hành, tức trên tính vận động của mọi hiện tượng mà xu hướng tất yếu là dẫn đến tình trạng tan rã và sụp đổ. Quán sát rằng, "*Sắc là vô thường. Cái*

---

[30] *anutpattidharmakśānti*, chứng nghiệm tự tính không sinh khởi của các pháp. Bồ-tát từ địa thứ sáu, thành tựu Bát-nhã ba-la-mật, thâm đạt tính Không, nhận thức các pháp bản lai không sinh, không diệt. Nhận thức này được gọi là thuận nhẫn. Từ địa thứ bảy đến thứ chín, thuận nhẫn chuyển thành vô sinh pháp nhẫn.
[31] *Sūtrālaṅkāra*, xvii. k. 19: *tasyāś ca tathatārthatvāt kṣāntilābhād viśuddhitaḥ/ karmadvayād anālambā maitrī kleśakṣayād api//* vô duyên từ, vì quán chiếu chân như, vì đắc (vô sinh pháp) nhẫn, vì hai nghiệp đã tịnh và vì phiền não đoạn tận.

gì là vô thường, cái đó là khổ. Cái gì là khổ, cái đó không phải là tự ngã. Cái đó không phải là của tôi. Tôi không phải là cái đó. Cái đó không phải là tự ngã của tôi." Trên cơ sở nhận thức đó, cái gọi là chúng sinh hay hữu tình, chỉ là tổ hợp giả danh; không tồn tại một thực hữu nào như là chúng sinh cả. Cho nên, khi các Thánh đệ tử hành bốn vô lượng, nói là rải tâm từ lên hết thảy chúng sinh trong một phương; từ phương đông, cho đến cả sáu phương, thượng phương, hạ phương. Nhưng vì chúng sinh là giả hữu, không thể lấy cái giả hữu làm đối tượng tu tập; cho nên, đối tượng mà Thánh đệ tử hướng đến để vận dụng tâm từ là pháp.

Trong hai đoạn kinh được dẫn từ A-hàm và Nikāya ở trên, Phật chỉ dạy bốn vô lượng như là pháp yếu dự bị làm nền tảng cho sự tu tập cao hơn đối với các tỳ-kheo trẻ, hay tỳ-kheo mà nghị lực không nhiều lắm. Bởi vì đối tượng ở đây không phải là các vật vô tri vô giác như đất, nước, hơi thở, hay xác chết ngoài bãi tha ma, mà là những con người cụ thể có một quan hệ xã hội hay thân thích trong chừng mực nào đó. Tập trung ý tưởng trên những đối tượng gần gũi, dễ gợi nhớ, với những tình cảm thân thiết nhất, để loại bỏ dần các ý tưởng xấu, những ác bất thiện pháp. Nói theo ý nghĩa tâm lý học, các tỳ-kheo trẻ được khuyến khích tu tập bốn vô lượng, coi đó như là sự đào luyện tâm lý để có thể sống cuộc sống viễn ly, ẩn dật, mà không cảm thấy cô độc trong núi rừng hoang vắng.

Bồ-tát hành đạo bắt đầu từ giữa lòng xã hội nên sự tiếp cận với mọi thống khổ nhân sinh là lẽ tất nhiên. Tu bốn vô lượng là y trên a-thế-da, trên tăng thượng ý lạc, nghĩa là y trên thâm tâm, trên tâm nguyện nhiệt thành và luôn luôn hướng thượng, ước mong xóa sạch mọi thống khổ của thế gian. Như vậy, khởi điểm hành từ là hướng đến các chúng sinh như là đối tượng. Như kinh *Kim cang* nói, Bồ-tát hành đạo đưa vô số chúng sinh đến an lạc của Niết-bàn mà không thấy ở đó có chúng sinh, vì Bồ-tát không hành đạo với ấn tượng về sự tồn tại của tự ngã. Ngay chỗ này, Văn-thù đã chỉ ra mâu thuẫn như là xung đột nội tâm khi Bồ-tát hành từ như thế. Không thấy tồn tại chúng sinh như là thực hữu, nhưng vẫn cảm nghiệm một cách sâu xa các chúng sinh đang ngụp lặn trong biển khổ. Duy-ma-cật thuyết minh hành từ của Bồ-tát gồm cả ba phương diện, như được phân tích trong luận *Du-già* và *Trang nghiêm*, cho nên không hề có mâu thuẫn xung đột trong nhận thức của Bồ-tát và kinh nghiệm thực tế đời thường.

Trong thuyết minh của Duy-ma-cật, ba đối tượng hành từ không tách rời nhau, tuy vậy mỗi đối tượng vẫn có những đặc tính cá biệt y theo đó mà vận dụng quán chiếu. Trước hết, y trên quán chiếu tính Không theo đó mọi tồn tại đều bất thực, hết thảy chúng sinh đều như huyễn, Bồ-tát hành từ không đối tượng, tức vô duyên từ mà Duy-ma-cật giới thiệu như là tịch diệt từ. Tịch diệt, vì bản chất của tồn tại vốn không sinh không diệt.

Bồ-tát nhận thức pháp tính là Không, mọi hiện tượng đều là giả hữu; đau khổ hay an lạc là những hiện tượng giả hữu. Bồ-tát tự bản thân không thấy có đau khổ hay an lạc, nhưng đồng thời cũng biết rằng các chúng sinh đang chịu đày đọa bởi các khổ. Bồ-tát vốn không bệnh, nhưng vì chúng sinh bệnh nên Bồ-tát bệnh. Tâm từ như vậy vận hành một cách tự nhiên, tuỳ thuận pháp tính. Bồ-tát yêu thương chúng sinh, đó là tình yêu không điều kiện, vì pháp tính là như vậy.

Một chuỗi các khái niệm tiếp theo trong đoạn thuyết minh này của Duy-ma-cật là những mô tả các yếu tính của vô duyên từ. Nói tóm lại, vô duyên từ được mô tả ở đây cũng là các phẩm tính của trí tuệ quán chiếu.

Trong vô duyên từ, như đã thấy, không thể thiếu chúng sinh duyên và pháp duyên. Các khái niệm về hành từ của A-la-hán, cho đến Phật, thuyết minh Bồ-tát thể hiện từ tâm với đối tượng là pháp, là y trên những gì đã được chứng ngộ và được giảng dạy bởi Phật. Đó là pháp thanh tịnh ly nhiễm.

Cuối cùng là hành từ với chúng sinh duyên, Bồ-tát hành từ cụ thể với mười ba-la-mật. Vật bố thí là pháp, nhận bố thí là chúng sinh; ba-la-mật được thành tựu là thực tại siêu việt, từ đó lưu xuất vô duyên từ.

Trên đây là đoạn thuyết minh về các phẩm chất của từ y trên các đối tượng. Trong sự thực hành, đoạn thuyết minh này cần được hiểu là sự hành từ diễn theo tuần tự thứ lớp, tương ứng với ba đại thời gian hành

Bồ-tát đạo: giai đoạn phàm phu trước khi chứng nhập Sơ địa; thứ hai, từ Sơ địa cho đến địa thứ bảy; sau hết, từ Bất động địa thứ tám cho đến thành Phật.

Bồ-tát trong giai đoạn phàm phu, khi hành từ, để tâm từ không bị dao động và thoái thất trước vô lượng thống khổ của chúng sinh mà tâm từ hữu hạn của phàm phu không thể ôm trọn, do đó hành từ vì tình yêu đối với chúng sinh nhưng đồng thời cũng quán chiếu bản chất tồn tại như huyễn, bất thực của chúng sinh. Bồ-tát hành từ như là tịch diệt, như là vô tránh, v.v.

Khi vào Sơ địa, do quá trình tích lũy tư lương phước đức bằng hành từ, do quán chiếu tính Không của các pháp, Bồ-tát chứng thực chân lý, thấy được một phần của Chân như, bấy giờ thị hiện giữa thế gian mà hành từ với tâm vô cầu như A-la-hán, cho đến như Phật. Từ tâm phát khởi từ các quả chứng Bồ-đề hay giác ngộ. Trong đây, Bồ-tát hành từ không chỉ thuần bằng a-thế-da tức bằng tâm nguyện mà thôi; nhưng là hành từ cụ thể bằng các ba-la-mật: thí, giới, nhẫn, tinh tấn, định, huệ, phương tiện, nguyện, lực, trí.

Sau hết, từ địa thứ tám, Bồ-tát không bị dao động giữa sinh tử và Niết-bàn, nên hành từ bằng cách tự tại thọ sinh, hiện các thần thông du hý để giáo hoá, dựng thành một thế gian mà chúng sinh sống an lạc với trực tâm, thâm tâm, không dối trá, không tạp hành.

Trên đây là thuyết minh tường tận các sắc thái và các phẩm chất của hành từ y trên ba đối tượng. Đoạn

tiếp theo, Văn-thù hỏi về ba vô lượng còn lại, nhưng chỉ được thuyết minh vắn tắt.

Về ý nghĩa căn bản của bốn vô lượng, luận Câu-xá[32] nói, "*Trước hết, tư duy về lạc mà mình cảm thọ được, hoặc lạc nơi Phật, Bồ-tát, Thanh văn, Độc giác, hành giả ước nguyện hết thảy chúng sinh cũng cảm được lạc thọ như vậy. Đó là hành tâm từ vô lượng... Quán sát chúng sinh chìm đắm trong hiển khổ, hành giả ước nguyện chúng được giải thoát khổ. Đó là hành bi vô lượng. Quán sát sự kiện các chúng sinh thoát khổ, được an lạc, hành giả khởi tâm tùy hỷ. Đó là hỷ vô* lượng.[33] *Tu xả vô lượng, hành giả quán sát các chúng sinh với tâm bình đẳng, không thiên lệch thân sơ.*" Đây là tu tập bốn vô lượng theo phương diện tiêu cực.

Định nghĩa của luận *Du già* trước hết cũng theo ý nghĩa mang tính tiêu cực như vậy. Luận nói, *"Đối với chúng sinh mong cầu an lạc, Bồ-tát phát khởi tăng thượng ý lạc, duyên đến khắp cả mười phương, an trụ trên nhận thức không điên đảo về hữu tình* (*với ước nguyện cho chúng được an lạc*). *Đó là tâm câu hữu với từ... Đối với chúng sinh thọ khổ, Bồ-tát khởi tăng thượng ý lạc ước nguyện trừ khổ, duyên khắp mười phương với tâm câu hữu với bi. Đối với chúng sinh đang hưởng thọ lạc, khởi tăng thượng ý lạc tùy hỷ, duyên khắp mười phương với tâm câu hữu với hỷ. Đối*

[32] Quyển 29.

[33] Cf. *Visuddhimagga*, ix. 108 (bản Anh): đó là bốn ước nguyện đem lại lợi ích an lạc, giải thoát khổ, tùy hỷ theo sự thành tựu của chúng sinh, và vô cầu. *Yasmā ca hitūpasaṃhāra-ahitāpanayana-sampattimodana-anābhogavasena catubbidhoyeva sattesu manasikāro.*

với chúng sinh không khổ, không lạc, cũng không đang thọ khổ hay thọ lạc, theo thứ tự lần lượt khởi tăng thượng ý lạc trừ các mê hoặc si, tham, sân, duyên khắp mười phương với tâm câu hữu với xả."

Ở đây, trong định nghĩa của Duy-ma-cật, các vô lượng được nhận thức từ phương diện tích cực của chúng. Duy-ma-cật nói, Bồ-tát hành bi là chia sẻ hết thảy công đức mà mình chứa nhóm được cho hết thảy chúng sinh. Công đức ấy có thể hiểu theo nghĩa vật chất và cả ý nghĩa tinh thần. Cho nên, nói bi tâm là ước nguyện bạt khổ, thì đây không chỉ là ước nguyện, mà chính là hành động dấn thân trong những công tác cứu tế.

Về tu hỷ, Duy-ma-cật nói, đối với những thành tựu lợi ích của chúng sinh, Bồ-tát khởi tâm hoan hỷ, tùy hỷ mà không hề hối hận. Tức là luôn luôn tán trợ và khuyến khích những sự nghiệp từ thiện, đem lại ích lợi cho nhiều người. Nói là không hối hận, nghĩa là không hề do dự. Cuối cùng, tu xả, là thi hành phước nghiệp sự một cách bình đẳng với tâm vô cầu.

Đến đây thì một vấn đề quan trọng được đặt ra: Bồ-tát hành bốn vô lượng, mang tình yêu đến với hết thảy chúng sinh, ngay trong thế giới đầy biến động kinh sợ, đầy dẫy những hận thù như vậy, làm thế nào để giữ vững được tâm tư không dao động? Duy-ma-cật nói, bấy giờ Bồ-tát nương tựa trên Đại ngã của Phật. Những người tu Phật không tin vào sự tồn tại của một

Thần Ngã siêu việt. Tuy nhiên, như đã nói ở trên, được hành trì trong giới hạn phàm phu, bốn vô lượng chính là bốn Phạm trụ, tức là con đường dẫn đến cộng trụ với Phạm thiên, thể nhập bản tính của Phạm thiên. Đối tượng để hành bốn Vô lượng chỉ trong giới hạn chúng sinh duyên. Bồ-tát sơ phát tâm, tu bốn vô lượng để làm kiên cố tâm bồ-đề, cũng bắt đầu với đối tượng là chúng sinh, nhưng chuyển đối tượng hướng đến Phật như là sở y. Đối tượng và sở y đó là Pháp thân Phật, với Niết-bàn mà Phật chứng đắc, được nhân cách hóa hay thần hóa thành Đại Ngã. Đó là nhân cách biểu hiện cho sức mạnh của đại từ và đại bi, là nguồn suối tâm linh vô tận luôn tắm mát cho Bồ-tát, thêm sức cho Bồ-tát, nghĩa là gia trì uy lực cho Bồ-tát trong mọi chướng duyên khi hành đạo. Trong tận cùng sâu thẳm, ý nghĩa nơi nương tựa của Bồ-tát có nguồn gốc là vô trụ. Vô trụ, là căn nguyên vô thuỷ của thiện và bất thiện. Vì căn bản vô trụ nên tất cả tùy thuộc nhân duyên. Nói cách khác, Bồ-tát thâm hiểu lý duyên khởi, nhận thức rõ các pháp khi sinh, khi diệt đều lệ thuộc và quan hệ lẫn nhau. Nghĩa là, y trên quán chiếu tự tính của các pháp là Không mà vượt qua mọi sợ hãi.

KẾT

Ở đây, chúng ta tạm thời kết luận bằng trích dẫn đoạn kinh dưới đây.

Văn-thù-sư-lợi hỏi: "Đâu là nguồn gốc của vô-trụ?"

Duy-ma-cật đáp:

"Vô-trụ chẳng có gốc. Thưa ngài Văn-thù-sư-lợi, từ gốc vô-trụ này mà các pháp được kiến lập."

Bấy giờ trong thất của Duy-ma-cật có một thiên nữ, thấy các trời, người đến nghe Pháp, liền hiện thân xuống rải hoa trời lên các Bồ-tát và Đại đệ tử. Hoa rắc trên thân các Bồ-tát tức thì rơi xuống đất, nhưng rắc trên thân các Đệ tử thì bám vào. Tất cả các vị Đệ tử dùng thần lực phủi hoa, nhưng hoa không đi.

Trích *Tập san Nghiên cứu Phật học, số 11;*
Huyền thoại Duy-ma-cật

NHỮNG GIÁ TRỊ PHỔ QUÁT CỦA BỒ-TÁT HÀNH

I. LÝ TƯỞNG VÀ HIỆN THỰC

Khi nhà triết học khám phá ra quy luật biện chứng, hình ảnh thế giới thay đổi.

Trước khi học triết học, rồi tư duy trên cơ sở những gì được lưu truyền qua các thế hệ triết gia, nhà triết học cũng như mọi sinh vật khác bị ném vào một thế giới được biết là đã tồn tại từ một khởi điểm thời gian nào đó, hay không từ một khởi điểm nào cả. Thế giới ấy luôn luôn biến động. Cho đến một lúc, trong ông, và cũng là trong một kỷ nguyên nhất định của tư duy, một khát vọng thúc đẩy càng lúc càng sôi nổi. Khát vọng vĩnh cửu. Như một đứa trẻ khi biết rằng sau số một là số hai, và cứ thế con số lớn dần, nó bắt đầu đi tìm sự tồn tại của con số vô hạn. Cũng vậy, nhà triết học, trong quá trình tư duy, cho đến một lúc, nhận thức đằng sau những hiện tượng biến thiên bất định của thế giới tồn tại một thế giới vĩnh cửu. Có khi ông gọi đó là thế giới Ý niệm. Có khi ông gọi đó là Hữu thể, hay Tuyệt đối thể.

Thế nhưng, một phi lý kỳ dị luôn luôn sẵn sàng làm sụp đổ mọi công trình tư duy, dù đó là công trình được

gầy dựng qua nhiều thế kỷ. Ông tưởng mình đã nắm được ý niệm như là lý tính bất biến. Nhưng cái ý niệm tuyệt đối và bất biến ấy kéo theo nó một tập hợp các ý niệm, như một đống hạt ác-xoa[1] luôn luôn dính chùm nhau. Ý niệm tam giác trong thế giới của lý tính không tuyệt đối đơn nhất, mà là tập hợp của những điểm, đoạn, góc. Mỗi ý niệm là tập hợp của những ý niệm. Cho đến khi nào ý niệm ấy là một Nhất thể tuyệt đối, không là tập hợp của các ý niệm khác nữa, bấy giờ cái ý niệm tối hậu ấy bỗng nhiên biến mất. Chừng nào triết gia còn chiêm nghiệm thế giới của các ý niệm trong tính thể tĩnh tại, bấy giờ ý niệm, dù là tập hợp của các tập hợp con, vẫn được nhận thức như là tồn tại bất biến. Nhưng khi triết gia nhìn nó trong thế giới vận động không ngừng, ý niệm ấy tức thì tan rã, sụp đổ. Song, ngoài thế giới biến dịch vô thường ấy, không tồn tại thế giới tĩnh tại, thường hằng nào khác để làm căn cứ cho nhận thức phát khởi.

Như vậy, sau khi khám phá quy luật biện chứng, triết gia cũng khám phá tính hiện tượng của tồn tại. Nghĩa là, thức, như là chủ thể của nhận thức, không hề là thực thể độc lập và biệt lập ngoài đối tượng của nó. Thức tồn tại với yếu tính là vươn đến đối tượng của nó. Vả, cái gì không hiện thực, cái đó không có tác dụng. Cho nên, đối tượng của thức là thế giới biến dịch, vận động.

---

[1] Ác-xoa tụ 惡叉聚. Skt, *akṣa/ rudrākṣa*: hạt kim cang. *Thành duy thức luận thuật ký* (T43n1830, tr. 304b22): ác-xoa, giống như hạt vô thực 無食子, khi rụng thì gom thành đống.

Thăng hoa những gì tồn tại trong biến dịch thành thế giới thường hằng, đó là bản chất của trí phân biệt, nó nối những đốm lửa quay liên tục thành một vòng lửa. Không có thực tại thường hằng nào đằng sau hay bên dưới thực tại biến dịch, không ngừng vận động.

Vận động; cái đang tồn tại luôn là cái đang trở thành. Tất nhiên không phải biến dịch để trở thành cái khác, tự thể trở thành tha thể. Sự trở thành cái khác là ngoại hiện. Nó trở thành chính nó, để như là chính nó. Nhưng nó không tồn tại như một tự ngã bất biến. Vậy, nó là gì? Chỉ có thể nói, nó không là nó, hay không là gì cả, cho nên nó chính là nó. Cách trả lời thâm thiết nhất là sự im lặng. Chúng ta đã thấy sự im lặng của Duy-ma-cật như là đỉnh cao của quá trình đi tìm tuyệt đối thể, đi tìm cái bất nhị, không hai: không phải nó, cũng không phải không là nó, nhưng chính là nó.

Từ chỗ im lặng đó, một câu hỏi có vẻ ngớ ngẩn được hỏi: sau sự im lặng ấy là gì? Nghĩa là, thế giới của sự im lặng ấy là gì, khi mà ở đó mọi biểu hiện của ngôn ngữ bị cắt đứt, mọi hình thái tư duy đều vắng bặt? Tất nhiên là không có câu trả lời minh nhiên. Nhưng chúng ta có thể hiểu được rằng đó là thế giới để sống. Như một người trầm mình trong dòng nước mát, để cho toàn thân được thấm nhuần cảm giác mát mẻ vi diệu, khi ấy không còn câu hỏi "nước là gì?" Cũng vậy, sau sự im lặng của Duy-ma-cật, thế giới đột nhiên trở lại với những sinh hoạt thường nhật của chúng sinh.

Bậc Thánh giả đặt cái thế giới bất nhị ấy vào ngay trong sinh hoạt thường nhật không phải là Duy-ma-cật, không phải là Văn-thù, mà lại là Xá-lợi-phất. Khi mà Duy-ma-cật im lặng, Văn-thù tuyên dương và năm nghìn Bồ-tát bước vào cửa pháp bất nhị, liền ngay khi ấy Xá-lợi-phất tự hỏi: "Sắp đến giờ ăn, các Bồ-tát này sẽ ăn ở đâu đây?" Ngài không hỏi các Thanh văn, mà hỏi các Bồ-tát, những vị vừa thâm nhập thế giới Tuyệt đối bất nhị.[2]

Các nhà chú giải nhận thức ý nghĩa vi diệu trong sự im lặng của Duy-ma-cật và tuyên dương của Văn-thù mà liệt ý nghĩa của Xá-lợi-phất vào hạng căn cơ thấp kém.[3] Nhưng ở đây chúng ta nên nhìn vấn đề từ một góc độ khác. Trong quá trình kiến thiết cõi Phật thanh tịnh, Bồ-tát tự trang bị cho mình một căn bản tư tưởng để hành đạo. Căn bản ấy là pháp môn bất nhị, mà ý nghĩa tinh yếu của nó là, thế giới của chúng sinh là tịnh độ của Phật. Vì uế và tịnh không là hai thực tại riêng biệt. Như Thiên nữ nói: "Tham dục, thù hận, và ngu si, chính là giải thoát." Tất nhiên, đấy là nhận thức thuần lý. Vậy, phải bắt đầu từ đâu để thể hiện tư duy thuần lý

---

[2] Chỗ này Huyền Trang dịch khác với La-thập: "Sắp đến giờ ăn, các vị Ma-ha-tát này thuyết pháp mà chưa đứng dậy, Thanh văn chúng ta cùng các Bồ-tát sẽ ăn ở đâu." La-thập dịch sát với Phạn bản hơn: *kālaḥ paryantībhūtaḥ/ ime ca mahāsattvā nottiṣṭhanti kutraite paribhokṣyante*, "thời gian sắp hết rồi, mà các vị Ma-ha-tát này không đứng dậy. Họ sẽ ăn ở đâu."

[3] *Duy-ma kinh chú 8* (tr. 399c): La-thập nói, độc nhất Xá-lợi-phất có ý nghĩ này vì ba lý do. Một, thể do nghiệp kết thành cần được nuôi dưỡng. Hai, tư tưởng đoạn tuyệt với cảnh giới quảng đại, tâm hướng đến pháp không sâu. Ba, suy từ những gì mình cần mà cho rằng người khác cũng vậy."

ấy ngay trong sinh hoạt thường nhật? Câu hỏi của Xá-lợi-phất kéo tư duy thuần lý đang có nguy cơ trở thành không tưởng trở về với thực tế thường nhật.

Sinh hoạt thường nhật ở đây trước hết phải nói đến sự ăn. Phật nói, "Tất cả chúng sinh đều tồn tại bởi thức ăn."[4] Vậy, khi Bồ-tát hành đạo giáo dưỡng các hữu tình để cho thành tựu các thiện căn, trước hết tất nhiên là sự cung cấp các loại thực phẩm để các chúng sinh tồn tại. Bởi vì sự nghiệp của Bồ-tát là tịnh Phật quốc độ, thành tựu chúng sinh. Bằng lý tưởng tịnh Phật quốc độ, Bồ-tát hành đạo cho một thế giới an bình, với tất cả điều kiện thuận tiện để khuyến khích ý chí hướng thượng, khích lệ tinh thần cầu học Vô thượng đạo. Đó hẳn là một thế giới mà thiên nhiên không đày đọa các sinh loại, không tàng ẩn các tai họa hay thảm họa bất ngờ. Ở đó thiên nhiên sẵn sàng cung cấp vật thực để chúng sinh duy trì sự sống, phát triển các quan năng; là những điều kiện cơ bản cho các tu tập thiền định. Trong bốn loại thức ăn mà Phật nói, đây là loại thức ăn thứ nhất, đoạn thực.

Nói tóm lại, để cung cấp đoạn thực cho chúng sinh, Bồ-tát xây dựng các cơ sở kinh tế, bao gồm cả việc xây dựng cầu đò, đường xá. Đây là phần tài thí và vô úy thí trong ba loại bố thí ba-la-mật của Bồ-tát.

Ngoài đoạn thực, chúng sinh cũng cần được nuôi dưỡng bằng sự xúc chạm. Mắt cần nhìn sắc; tai cần nghe

---

[4] *Tập dị* 8, tr. 400b02. Saṅgīti, D.iii. 211, 228: *sabbe sattā āhāraṭṭhitikā*.

tiếng. Nếu không được tiếp xúc với cảnh, căn sẽ thoái hóa.[5] Nhưng nếu tiếp xúc với các cảnh đưa đến khổ thọ, tức những cảm giác xung đột, không như ý, căn sẽ bị tổn hại. Nếu thường xuyên nghe âm thanh chát chúa, tai có nguy cơ điếc. Các căn tổn hại, khuyết tật, các đối tượng để tu tập thiền định do đó không được tiếp nhận rõ ràng sẽ gây nhiễu loạn tâm trí. Cho nên, Bồ-tát xây dựng tịnh độ với thiên nhiên ưu đãi, cho đến tiếng chim hót, tiếng gió thổi, cùng các loại hoa, hương, thảy đều thuận tiện cho sự tu tập thiền định. Nói theo ngôn ngữ thông tục, tịnh độ của Bồ-tát, trong điều kiện tốt đẹp của xúc thực, là môi trường mỹ cảm, một thiên nhiên đầy cảm hứng nghệ thuật. Tất nhiên nó không đưa đến thác loạn, mà dẫn đến trạng thái tập trung tư duy thiền định, để làm nền tảng cho sự phát triển trí tuệ, quán sát yếu tính chân thật của tồn tại.

Loại thực phẩm thứ ba, ý tư thực, hay tư niệm thực. Thức ăn để duy trì sự sống là hy vọng. Một đám người bị đắm thuyền, chơi vơi giữa đại dương bao la, nhìn thấy đằng xa đống bọt nước mà tưởng là đất liền, họ cố bơi đến. Khi đến nơi, thấy rõ đấy chỉ là đống bọt nước, mất hy vọng, họ đuối sức, buông thả cho chìm lỉm, và chết đuối. Bồ-tát nuôi sống các chúng sinh trong cõi tịnh độ của mình bằng ý chí hướng thượng, bằng tâm bồ-đề kiên cố.

---

[5] *Tỳ-bà-sa*, 129, T27n1545, tr. 674a1: thức ăn trưởng dưỡng các căn, tăng ích các đại chủng.

Sau hết, thức thực, là thức ăn cho dòng tương tục tồn tại từ đời này sang đời khác.[6] Bởi vì tịnh độ của Bồ-tát là thế giới tồn tại của chúng sinh, không phải dành riêng cho các Thánh giả. Các chúng sinh trong đó chết rồi tái sinh, lưu chuyển không ngừng. Bồ-tát hướng dòng tương tục ấy đến Đại Niết-bàn.

Với hai loại thực phẩm trước, Bồ-tát thực hành bố thí ba-la-mật với tài thí và vô úy thí. Với hai loại thực phẩm sau, Bồ-tát thực hành pháp thí. Nói cách khác, theo ngôn ngữ thông tục, với hai loại thực phẩm trước, tịnh độ Bồ-tát là thế giới tự nhiên hài hòa, mà sông, núi không là chướng ngại; đá sỏi, gai, thép các thứ không trở thành công cụ trừng phạt, không trở thành vũ khí để tàn sát. Với hai loại thực phẩm sau, tịnh độ của Bồ-tát là môi trường xã hội an bình, đạo đức, thuận tiện cho những phát triển tinh thần.

Bây giờ chúng ta quay trở lại phương trượng của Duy-ma-cật. Giả sử trong lúc các bậc đại trí giả đang thảo luận các đề tài đạo lý cao siêu, khi ấy chợt có một người nói đến chuyện ăn uống, người ấy tất bị xem thường. Song, chúng ta cũng biết rằng kinh *Kim cang Bát-nhã* được thuyết sau khi Phật và các Tỳ kheo đi khất thực và ăn xong như mọi ngày. Nhìn từ nội dung của

---

[6] *Tạp a-hàm* 15, kinh 272: Phật bảo Phả-cầu-na (Pāli Phagguna): "Ở đây Ta nói thức là thức ăn, vậy ngươi nên hỏi như vầy: 'Do nhân duyên gì mà có thức ăn là thức?' Ta sẽ đáp: 'Thức ăn là thức, có thể chiêu cảm hữu trong vị lai khiến cho nó tiếp tục sanh; do có hữu nên có sáu nhập xứ; do sáu nhập xứ làm duyên nên có xúc.'" Pāli, S. ii tr.13 Phagguna: *viññāṇāhāro āyatiṃ punabbhavābhinibbattiyā paccayo, tasmiṃ bhūte sati saḷāyatanaṃ, saḷāyatanapaccayā phasso' ti*.

Kim cang, tư tưởng Đại thừa không thể là những mạn đàm không tưởng. Tất cả bắt đầu từ thực tế sinh hoạt thường nhật. Cho nên, ở đây, ý nghĩ của Xá-lợi-phất lại mở ra một thế giới khác, thực tế và sinh động.

Duy-ma-cật trả lời cho ý nghĩ của Xá-lợi-phất: "Phật dạy tám giải thoát. Nhân giả đã thọ hành. Há còn lẫn lộn giữa sự muốn ăn và nghe pháp sao?" Tám giải thoát, bắt đầu bằng sự siêu việt Dục giới, không còn cần thiết đến đoạn thực. Cho đến cuối cùng, diệt tận định, ở đó vượt qua cả ba giới, không còn tồn tại bất cứ loại thức ăn mang tính hữu lậu nào nữa. Xá-lợi-phất là vị Thanh văn bậc nhất trong các vị chứng diệt tận định. Đối với Ngài, các thức ăn hữu lậu không còn cần thiết. Vả lại, ý nghĩ của Xá-lợi-phất chỉ nhắm đến đoạn thực, loại thực phẩm chỉ tồn tại trong Dục giới.[7] Các Thánh giả từ A-na-hàm trở lên vì sẽ không tái sinh Dục giới nữa, nên loại thực phẩm này không còn cần thiết. Đối với các Thanh văn, Phật dạy quán sát bốn loại thức ăn này để thoát ly chúng và như thế để chấm dứt khổ: "Có bốn loại thức ăn giúp ích chúng sinh, khiến được nuôi lớn và sống còn ở đời, đó là: một là đoàn thực, hai là xúc thực, ba là ý tư thực, bốn là thức thực. Nếu các Tỳ-kheo nào đối với bốn loại thức ăn này mà có tham, có hỷ, thì ắt phải có ưu bi, có trần cấu. Nếu đối với bốn

---

[7] *Tỳ-bà-sa*, 130, T27n1545, tr. 676a20: Dục giới có đủ cả 4 loại thực phẩm mà chính yếu là đoạn thực. Sắc giới có ba, trong đó xúc thực là chính. Vô sắc giới cũng có ba mà ba bậc dưới tư thực là chính; phi tưởng phi phi tưởng xứ, thức thực là chính.

loại thức ăn này mà không tham, không hỷ, thì ắt không có ưu bi, cũng không có trần cấu."[8]

Như vậy, điều rất có ý nghĩa là Xá-lợi-phất chỉ nghĩ đến "các Bồ-tát này" sẽ ăn cái gì, chứ không hỏi về các Thanh văn. "Các Bồ-tát này" là năm nghìn vị vừa mới chứng pháp nhẫn vô sinh, mà quả vị chứng đắc đang ở hàng kiến đạo, tức vừa mới thấy chân lý. Trong hàng Bồ-tát, họ là các Bồ-tát Sơ địa.[9] Trong hàng Thanh văn, họ tương đương các vị Tu-đà-hoàn. Tất cả những vị này đều còn tái sinh Dục giới. Hoặc do nghiệp báo, hoặc do bi nguyện. Còn trở lại Dục giới nên còn cần đến các loại thức ăn mà chính yếu là đoạn thực.

Dù bằng nghiệp lực, hay bằng bi nguyện, dù ở hàng Sơ địa hay Thập địa, hết thảy Bồ-tát đều trở lại thế gian, do đó các ngài không khước từ giá trị dinh dưỡng của các loại thức ăn. Không như các Thanh văn quyết nhập Niết-bàn ngay trong đời này, không tái sinh nữa, thì thức ăn các loại là những thứ không còn cần thiết, nên chấm dứt.

Trong một giới hạn nhất định, sự gán ghép bốn loại thực phẩm với sự nghiệp xây dựng Phật quốc thanh tịnh của Bồ-tát có vẻ khiên cưỡng. Nhưng từ chỗ suy nghĩ đến sự ăn của Xá-lợi-phất mà những điều thần

---

[8] *Tạp A-hàm* 15, kinh 375; xem thêm các kinh 372-379. Cf. Pāli: S. ii. tr. 103 (Atthirāga). Dẫn và giải thích của *Tỳ-bà-sa* 130, T27n1545, tr. 677a17.

[9] *Đại bát-nhã* 449, T07n220, tr. 264b23: "Bồ-tát bằng tự tướng Không mà quán sát tất cả các pháp, đã nhập chính tính ly sinh của Bồ-tát (=chứng nhập Sơ địa), không có gì là khả đắc, không có gì được tạo tác, tuyệt đối không sinh khởi. Do tuyệt đối không sinh khởi, nên đắc pháp nhẫn vô sinh."

biến xảy ra tiếp theo đó, tất cả đều tập trung trên ý nghĩa của thức ăn; thế thì sự khiên cưỡng ở đây có thể chấp nhận được. Bởi vì giới hạn của ngôn ngữ, nên khi cần làm rõ một điều này không thể không nói đến một vài điều khác.

Để đáp ứng nghi vấn của Xá-lợi-phất, Duy-ma-cật giới thiệu một thế giới có tên là Chúng hương. Ở đó, tất cả mọi thứ, lâu đài, hoa viên, mặt đất, tất cả được tác thành bởi hương. Điều này quả thật khó nhận thức bởi chúng sinh trong quốc độ của chúng ta đây. Hương là đối tượng của tỉ căn hay khứu giác. Nó cũng được kể là một trong ba thành tố tạo nên đoạn thực.[10]

Thực phẩm nơi thế giới đó được mô tả là có mùi thơm cực kỳ vi diệu, lan tỏa đến vô lượng thế giới khác. Khi một phần cơm ăn dư của đức Phật Hương Tích của thế giới được mang về trong phương trượng của Duy-ma-cật, cả thành Tỳ-da-ly đều thưởng thức mùi hương chưa từng có. Những người thọ dụng cơm này, từ nhà Duy-ma-cật, rồi trở về trong vườn xoài nơi Phật đang ngự, mà mùi hương vẫn còn thơm phức. Duy-ma-cật nói cho A-nan biết công dụng của loại thực phẩm hương này: với hạng phàm phu, cơm tồn tại đến 7 ngày mới tiêu hết. Hạng ấy chỉ hấp thụ được phần vật chất của nó, nhưng không thể tiến cao hơn nữa. Đối với các Thanh văn, nếu chưa bước vào chính vị tức chưa dự vào

---

[10] *Tỳ-bà-sa* 129, T27n1545, tr. 674b22: thể của đoạn thực gồm ba xứ (āyatanāni): hương, vị và xúc.

hàng Thánh giả, mà ăn cơm này, cho đến khi nào chứng nhập Thánh quả, rời địa vị phàm phu, bấy giờ cơm mới tiêu. Cho đến những vị đã chứng pháp nhẫn vô sinh mà ăn cơm này thì khi nào đạt đến vị nhất sinh bổ xứ tức còn một đời nữa sẽ thành Phật, bấy giờ cơm ấy mới tiêu. Loại thực phẩm như vậy quả là phương tiện hành Phật sự.

Diễn tả theo một hướng khác, thực phẩm như vậy là một loại hình ngôn ngữ chuyển tải tất cả ý nghĩa mầu nhiệm của đạo lý. Đối với thế giới của chúng ta, ngôn ngữ trước hết là sự kết hợp các âm vận,[11] hoặc đơn âm hoặc đa âm, từ đó quy ước ý nghĩa và nội hàm của sự vật hay sự việc.

Khi một đối tượng được nhận thức được lưu trữ trong kho chứa của thức để sau này có thể truy cập như là hoài niệm hay kinh nghiệm, nó được lưu trữ với một tên gọi hay danh. Ảnh tượng được lưu trữ của nó bấy giờ là công năng tiềm thế, tồn tại ở đó cho đến khi hội đủ điều kiện thì tái hiện trở lại. Công năng ấy được gọi là danh ngôn tập khí, tức chủng tử được tích lũy dưới dạng danh ngôn.

Một người phàm phu, chưa hề nghe nói đến Thánh đạo. Đối với người ấy, trong kho chứa không hề tồn tại công năng tiềm thế nào có thể tái hiện như là năng lực

---

[11] Mỗi vật được chỉ định bằng một danh (*nāma*). Các danh kết hợp thành cú (*pada*). Các nhà Hữu bộ liệt danh vào hành uẩn. Các nhà Kinh bộ liệt trong sắc uẩn vì cho rằng thể của danh là thanh (śabda). Cf. *Câu xá* 5, T29n1558, tr. 29a23.

dẫn người ấy tiến đến Thánh đạo vô lậu. Nhưng sau một lần nghe nói đến một ý nghĩa nào đó liên hệ Thánh đạo; tất nhiên những gì liên hệ đến Thánh đạo được nghe đó chỉ thuần là danh ngôn. Một danh ngôn luôn luôn vẫn là kết hợp nhiều ảnh tượng nhận thức. Thánh đạo vừa được nghe là điều chưa hề xảy ra trong bất cứ quá trình nhận thức nào trước đó. Nhưng, cũng giống như một người chưa hề thấy, cũng chưa bao giờ nghe ai nói đến sư tử là cái gì. Một lần, lần đầu tiên, được một người khác nói đến danh sư tử, với những mô tả chi tiết. Sự mô tả trung thực và sống động, do người nói hiểu rõ các tính chất của sư tử, và cũng nắm vững nghệ thuật diễn tả tức phương tiện thuyết giáo thiện xảo; bấy giờ các ảnh tượng rời rạc trong nhiều đoạn khác nhau từ ký ức của người nghe liên hệ đến ảnh tượng sư tử được ráp nối lại. Ảnh tượng ấy được lưu trữ bằng một danh ngôn. Từ đó về sau, nhiều lần nghe, nhiều lần tư duy về tồn tại của sư tử, về bản tính cũng như sinh hoạt của sư tử, nhiều lần như vậy, cho đến khi danh ngôn tập khí về sư tử đầy đủ điều kiện để tái hiện, người ấy có thể biết rõ sư tử là gì mà không cần tận mắt thấy.

Người được nghe về Thánh đạo cũng vậy. Luận *Câu-xá*[12] nói: "Pháp uẩn mà đức Mâu-ni nói, tính số đến 80 nghìn. Tùy quan điểm, hoặc thể của nó là ngữ tức thanh, mà liệt vào sắc uẩn; hoặc cho rằng thể của nó là danh, mà liệt vào hành uẩn." Điều này muốn nói

[12] *Câu-xá* 1, T29n1558, tr. 6a29.

bản chất của ngôn ngữ diễn đạt Thánh đạo trong thế giới này là âm thanh. Phật, Bồ-tát, các Thanh văn vận dụng ngôn ngữ như là phương tiện để đưa người đến giải thoát và giác ngộ. Nhưng trong các thế giới khác, phương tiện thuyết giáo, phương tiện để chuyển tải tư duy về Thánh đạo, không nhất thiết phải là ngôn ngữ. Cho nên, sau khi được Duy-ma-cật giải thích thực phẩm được mang về từ cõi Chúng hương chính là phương tiện chuyển tải Thánh đạo, là một loại hình ngôn ngữ, thì A-nan tán thán là điều chưa từng có, chưa từng nghe. Nhân đó, Phật nói với A-nan: Có cõi Phật lấy ánh sáng của Phật làm Phật sự. Ánh sáng như vậy là một loại hình ngôn ngữ khác chuyển tải Thánh đạo. Có cõi lấy y phục, ngọa cụ của Phật làm Phật sự. Có cõi lấy hoa viên, điện đài làm Phật sự. Cho đến, có bốn loại Ma, có tám vạn bốn nghìn cánh cửa phiền não; Phật lấy ngay các thứ đó làm Phật sự, như là phương tiện chuyển tải Thánh đạo để đưa tất cả đi vào cửa giác ngộ.

Sau khi giới thiệu loại thực phẩm vi diệu tối thượng từ thế giới Chúng hương, Duy-ma-cật hỏi trong số các Bồ-tát, vị nào có thể đến đó thỉnh một phần cơm về cho đại chúng ở đây dùng. Tất cả im lặng. Nhân đó, có nhận xét đặc biệt của Duy-ma-cật mà qua văn dịch có vẻ khinh bạc: "Nhân giả, đại chúng này há không đáng hổ thẹn sao?"[13] Và câu trả lời của Văn-thù cũng là lời

[13] Bản Phạn gần nghĩa với La-thập. Bản dịch của Huyền Trang làm cho câu văn có vẻ hài hòa hơn.

cảnh giác tương xứng: "Phật dạy, chớ khinh người chưa học." Chi tiết này quả thật thú vị nếu nhìn từ góc độ quan hệ xã giao thông thường, trong sự thù tiếp, trao đổi chủ khách. Bình giải sự kiện này, Khuy Cơ nêu lên bốn lý do: Thứ nhất, chủ đãi khách là lẽ thường; cho nên không có trường hợp khách đi lấy cơm về cho chủ đãi. Văn-thù ngạc nhiên về yêu cầu của Duy-ma-cật, nên khiến đại chúng im lặng.[14] Thứ hai, các Đại sỹ cầu pháp, không quan tâm đến chuyện ăn uống, nên không đáp ứng yêu cầu của Duy-ma-cật. Thứ ba, các Bồ-tát còn bị ô nhiễm bởi thức ăn, nên tuy được yêu cầu mà không đáp ứng. Sau hết, để Duy-ma-cật tự mình thể hiện thần thông du hý tam-muội.

Dù sao, hai vị Đại sỹ này luôn luôn khiến các sinh hoạt thường nhật, xem có vẻ tầm thường, đều chuyển tải ý nghĩa chân lý siêu việt. Đó là mối quan hệ của hai phương diện nhìn về một thực tại, chân đế hay chân lý tuyệt đối, và tục đế, hay chân lý quy ước.

II. NHỮNG GIÁ TRỊ PHỔ QUÁT

Long Thọ nói, giáo pháp của Chư Phật y trên hai chân lý, tương đối hay thế tục đế, và tuyệt đối hay thắng nghĩa đế. Những ai không phân biệt được hai chân lý này, không thể hiểu thấu giáo pháp thâm sâu.[15] Cho nên, từ chỗ quy ước trong mối quan hệ giao tiếp thường nhật, trao đổi của hai vị Đại sỹ mà phong cách ngôn

[14] Trí Khải, Cát Tạng, cũng bình giải đồng quan điểm.
[15] Trung luận, k. xxiv.8-9.

ngữ có vẻ nghịch thường đối với hàng trưởng giả bấy giờ dẫn vào thế giới mà ở đó những giá trị cũng nghịch thường so với những gì được chúng ta nhận thức bằng các giác quan thường nhật.

Quả thật, chúng ta vốn chỉ quen với những giá trị được nhận thức bởi mắt, tai thường nghiệm. Vượt qua giới hạn đó, là thế giới huyễn hoặc, không tưởng. Chúng ta giống như những con cá trong câu chuyện cổ, nghe những gì con rùa kể sau chuyến du lịch dông dài trên đất liền, bèn cho rằng tất cả đều là bịa đặt. Giới hạn ấy còn khắt khe hơn nữa, khi những gì người khác nhận thức và tư duy khác với ta. Tất cả mọi nền văn minh đều cố nâng nhận thức cá biệt của các thành viên của nó lên tầm cao hơn, phổ quát hơn, những giá trị được chấp nhận bởi nhiều cá thể hơn. Một nhà thiên văn học Trung Hoa khi nhìn lên những ngôi sao gần nhau bên kia bờ sông Ngân; ông liên kết chúng lại thành hình ảnh cô gái dệt lụa. Ông gọi đó là chòm sao Chức nữ. Ông có thể cười thầm, khi nghe một nhà Thiên văn Hy lạp, cũng nhìn chòm sao đó, gọi đó là một cây đàn Thất huyền. Cho nên, chúng ta không mong đợi tấm lòng bao dung quảng đại của một người mà suốt đời nhận thức không vượt qua khỏi lũy tre làng.

Người hành Bồ-tát đạo vì vậy thường được hướng dẫn chu du bằng trí tưởng tượng qua nhiều thế giới hệ khác nhau; để thấy vô vàn sai biệt nhưng cũng thấy tính bình đẳng qua vô vàn sai biệt ấy.

Trong kinh *Hoa nghiêm*,[16] Bồ-tát Kim Cang Tạng, nương oai thần của Phật, thuyết minh mười địa của Bồ-tát. Khi giới thiệu địa thứ nhất, trong đó Bồ-tát bắt đầu dự hàng Thánh giả, tự khẳng định mình là một thành viên trong gia tộc của Như Lai, của tất cả Như Lai chứ không phải chỉ một Như Lai. Để đạt được điều đó, trước hết, Bồ-tát kia cần phải thành tựu mười đại nguyện, mà mỗi nguyện đều hướng đến tất cả Như Lai, tất cả chúng sinh, tất cả đại dương thế giới, quảng đại như hư không. Tất cả chúng sinh, hoặc hữu hình hoặc vô hình, hoặc có tưởng hoặc không có tưởng, hoặc thai sinh, hoặc thấp sinh, vô lượng vô biên sai biệt. Tất cả mọi hình thái thế giới: hoặc thế giới cực kỳ nhỏ bé, hoặc cực kỳ to lớn, hoặc đứng thẳng, hoặc đứng nghiêng, hoặc lộn ngược, hoặc bằng phẳng, hoặc tròn, hoặc vuông, trùng trùng như trong mạng lưới của Đế Thích. Tất nhiên, lớn hay bé, thẳng hay nghiêng, hay lộn ngược, hay bằng phẳng, đều so với vị trí đứng của chúng sinh trong thế giới hệ này. Nguyện của Bồ-tát chỉ có thể lớn, tâm tư chỉ có thể bao dung, nếu vị ấy biết rằng từ vị trí đứng thẳng của mình mà ở nơi kia, trong thế giới phương trên hay phương dưới, tồn tại các chúng sinh đang di chuyển với trạng thái chúc đầu xuống; biết vậy mà vẫn không cho là nghịch thường, là điên đảo. Từ đó mới có thể chấp nhận những giá trị cá biệt ở đó cũng bình đẳng như ở

[16] *Hoa nghiêm*, bản 60, quyển 23, tr. 545b09; bản 80, quyển 34, tr. 181c10. Cf. Daśabhūmika, tr. R. 15.

đây; hết thảy bình đẳng như hư không.

Cho nên, khi Duy-ma-cật thị hiện thần thông du hý, khiến cho đại chúng từ nơi phương trượng của mình trông thấy thế giới Chúng hương, mà các vật liệu xây dựng đều là hương. Và rồi, một hóa thân Bồ-tát lại vượt qua vô số thế giới để đến đó; nếu khi nhìn hoạt cảnh ấy mà các đại chúng ở đây thảy đều ngạc nhiên, thấy điều chưa từng thấy, khó tin, khó biết, khó chấp nhận đó là hiện thực, điều cũng là tự nhiên.

Rồi trong thế giới kia, khi hóa thân Bồ-tát xuất hiện; các đại chúng ở đó cũng kinh ngạc, thấy điều chưa từng thấy: ở đâu, thế giới nào, lại tồn tại sinh vật tí hon, bé như một vi sinh vật so với thân thể cực đại ở đây? Tuy bé nhỏ như thế, nhưng sao lại có thần thông quảng đại như thế, vượt qua bao nhiêu thế giới hệ để đến đây, điều mà Bồ-tát cực đại thân ở đây không ai làm được? Sau khi biết được có thế giới như vậy, các Bồ-tát này muốn được hướng dẫn đến đó. Trước khi các Bồ-tát ấy lên đường, đức Phật Hương Đài của thế giới Chúng hương giáo giới họ: Hãy thu lại mùi hương, hãy thu nhỏ thân thể, và cẩn thận chớ sinh tâm khinh mạn. Đó có thể là bài học khởi đầu cho việc giao lưu văn hóa liên vũ trụ cho các Bồ-tát. Nhưng thời đại chúng vẫn còn khó tin tồn tại những thế giới khác trong đó có sinh vật thông minh như ở trong trái đất này. Vậy, hãy gác qua không gian vũ trụ vô cùng tận ấy, mà xem đó chỉ là mô tả hình tượng, để hướng dẫn mở rộng tầm nhận thức vốn chật

hẹp của chúng ta vì chỉ biết cái gì là tồn tại và chân lý, nếu cái đó phù hợp với quy luật nhận thức của ta.

Điều mà chúng ta có thể học được từ hoạt cảnh thị hiện thần thông của Duy-ma-cật, là hãy tưởng tượng một sứ đoàn truyền giáo, đi đến một địa phương xa lạ, trong đó sắc dân được đánh giá là xấu xí hơn, vì màu da không trắng trẻo, thân không cao lớn; tư duy cũng thấp kém hơn, vì không tín ngưỡng tồn tại đâu đó một đấng Chí tôn nhân từ nhưng đôi khi cũng hung bạo nếu loài người chống lại ý định của Người bất kể ý muốn ấy là thế nào, nghịch lý hay thuận lý đối với nhận thức người thường. Trong cách đánh giá ấy, cái gì sẽ xảy ra? Những cuộc tàn sát không thương tiếc, do bên này hay bên kia. Chấp nhận những giá trị dị biệt trong những nền văn hóa dị biệt, đó là điều kiện cơ bản cho một thế giới hòa bình. Đó là bài học lịch sử viết bằng máu của nhân loại.

Thế thì, điều cần thiết với một vị Bồ-tát, sau khi đã đi vào cánh cửa bất nhị, bấy giờ điều cần làm là làm sao để mở rộng tâm tư bình đẳng đến mọi chúng sinh trong vô vàn thế giới sai biệt? Cho nên, Phật Hương Tích sau khi căn dặn các Bồ-tát những điều cần làm để đến tiếp xúc với thế giới Ta-bà, Ngài kết luận: "Bởi vì mười phương quốc độ đều như hư không." Hư không vốn quảng đại, vô hạn, bình đẳng; tâm tư của Bồ-tát cũng vậy, quảng đại, vô lượng, bình đẳng. Bằng tâm tư đó mà đi trên Thánh đạo.

Trong thế giới bên kia, bài học cho các Bồ-tát lên

đường đi vào thế giới vô tận là vậy. Bên này, Duy-ma-cật cũng khuyến giáo đại chúng: "Đừng ăn cơm này với ý hữu hạn; vì như vậy sẽ khó tiêu." Ông lại nói thêm: "Đừng lấy đức trí nhỏ mà đo lường phước huệ vô lượng của Như Lai. Nước của bốn đại dương còn có thể khô cạn, chứ cơm này vô tận... Tại sao? Vì đó là thức ăn còn dư của người đã thành tựu công đức của vô tận giới, định, huệ, giải thoát, và giải thoát tri kiến."

Vượt qua định kiến hình thành từ nhận thức thường nghiệm, giới hạn của các quan năng, để tiến tới những giá trị tâm linh phổ quát; đó là thuận tự trong quá trình tu dưỡng để khai phóng tâm tư. Cho nên, tiếp theo sau đó, Duy-ma-cật hỏi các Bồ-tát từ nước Chúng hương về sự thuyết pháp và tu tập trong thế giới đó. Các Bồ-tát này thuyết minh: "Như Lai ở quốc độ chúng tôi không thuyết pháp bằng ngôn ngữ, mà chỉ dùng các hương thơm khiến cho tất cả trời và người có thể thâm nhập luật hành. Mỗi Bồ-tát ngồi dưới những cội cây hương, cảm nhận mùi hương vi diệu của cây mà chứng nhập tam-muội Nhất thiết công đức tạng. Ai chứng được tam-muội này tất đầy đủ các phẩm chất mà Bồ-tát có."

Sự nghe pháp, và sự tu tập như vậy quả thật đơn giản. So với thế giới của chúng ta, có quá nhiều điều cần phải học, quá nhiều điều cần phải làm. Như thuyết minh của Duy-ma-cật cho các Bồ-tát từ cõi Chúng hương: "Chúng sinh trong cõi này cang cường, khó chuyển hóa, nên Phật giảng thuyết bằng ngôn ngữ cứng rắn để

điều phục. Ngài nói: Đây là địa ngục. Đây là súc sinh... Đây là tà hành của thân; đây là quả báo của tà hành của thân... cho đến... Đây là hữu lậu, đây là vô lậu. Đây là chính đạo, đây là tà đạo. Đây là hữu vi, đây là vô vi. Đây là thế gian, đây là Niết-bàn..."

Do cách ăn và những gì được dùng làm thức ăn; do biểu hiện ngôn ngữ mà những gì cần học, nhiều điều cần tu không giống nhau; từ đó hình thành những giá trị cá biệt. Nhưng không vì vậy mà có sự phân biệt hơn kém. Không phải cao đẹp hơn, hay cao thượng hơn, vì nhỏ bé mà xinh xắn dễ thương, hay to lớn mà thô kệch; không phải hay vì lời nói khắc khổ, dài dòng, hay nhẹ nhàng mà ngắn gọn. Mọi giá trị sai biệt đều bình đẳng. Từ đó phát hiện, qua những giá trị sai biệt, tồn tại những giá trị phổ quát giữa các thế giới hệ khác nhau. Cho nên, nghe xong, các Bồ-tát từ cõi Chúng hương đều cất tiếng ca ngợi: "Thật chưa từng nghe. Đức Thế Tôn Thích-ca Mâu-ni Phật đã ẩn đi vô lượng khả năng tự tại, hóa độ chúng sinh bằng pháp mà người nghèo ưa thích. Các Bồ-tát ở đây cũng nhẫn nại những khó nhọc, bằng vô lượng đại bi mà sinh nơi cõi Phật này."

Thật vậy, các vị này thoạt tiên nhận xét chúng sinh ở cõi Ta-bà thuộc loại "nghèo khó nhưng ương ngạnh." Sau đó tỏ ra hối hận vì nhận xét này, khi được nghe Phật Thích-ca thuyết pháp. Họ nói: "Bạch Thế Tôn, lúc mới nhìn thấy thế giới này chúng con có ý tưởng nó thấp kém, bây giờ hối hận, chẳng còn ý đó nữa. Vì sao? Vì

các phương tiện diệu dụng của chư Phật thật là bất khả tư nghị."

Phát biểu này mang ý nghĩa xác nhận giá trị phổ quát. Giá trị phổ quát đó là tính bình đẳng giữa tất cả mọi quốc độ trong tất cả mười phương thế giới. Như Phật đã nói với A-nan: "Hết thảy Chư Phật đều bình đẳng về hình sắc, uy quang, vẻ đẹp, tướng hảo, chủng tộc, giới, định, huệ, giải thoát, giải thoát tri kiến..."

Tính bình đẳng được ví dụ như hư không. Hư không ở đây không phải là khoảng không gian trống không giữa các vật thể hữu hình mà mắt thường có thể phân biệt hoặc sáng hoặc tối. Tính bình đẳng của hư không không có nghĩa là xóa hết tất cả dấu vết sai biệt để còn lại một thực tại trống không. Tất cả vẫn tồn tại ở đó; khi mọi sinh vật xuất hiện, hư không không tăng; khi các thứ biến mất, hư không không giảm. Không sinh, không diệt, không tăng, không giảm, là những yếu tính để có thể nhận biết hư không.

Để đạt đến tính bình đẳng như hư không đó, đức Phật Thích-ca Mâu-ni đã thuyết minh cho các Bồ-tát Chúng hương về môn giải thoát của Bồ-tát gọi là "Tận Bất tận."[17] Tận, tức kiệt tận, xóa sạch hết mọi thứ cho đến khi tất cả không còn gì.

Thế nào là tận? Các pháp hữu vi đều có xu hướng suy hao, tàn hoại, kiệt tận. Hoặc tuổi thọ cạn hết, hoặc phước đức cạn hết, như có hạng chư thiên kia, do sự

[17] Skt. *kṣayākṣayo nāma bodhisattvānām vimokṣaḥ.*

kiệt tận ấy mà chết nơi đó để tái sinh nơi đây. Hoặc Tỳ-kheo kia tu tập cho đến khi dứt sạch hết các lậu hoặc ô nhiễm, vị ấy trở thành vô lậu, tâm giải thoát, huệ giải thoát, ngay trong đời này bằng thắng trí, tự thân chứng ngộ và an trú.[18] Nói tóm lại, để đạt đến Niết-bàn giới vô vi, Tỳ kheo cần phải làm cạn kiệt tất cả khát ái, ly dục. Pháp như vậy được nói tối thượng trong tất cả các pháp hữu vi và vô vi.[19] Nghĩa quy ước của tận và vô tận là như vậy.

Theo nghĩa đó, khi Duy-ma-cật được Văn-thù hỏi, "Bồ-tát nên nhìn đời như thế nào"; đáp: Bồ-tát nhìn đời như nhà ảo thuật nhìn vật ảo hay người ảo mà mình tạo ra.[20] Thanh văn hay Bồ-tát đều khởi đi từ một thế giới quy ước như vậy. Bởi thế gian này chỉ là tuồng huyễn hóa, không thực, nên Bồ-tát đi tìm một cái gì đó chân thực không hư dối. Khởi điểm như vậy là chối từ thế giới đang tồn tại trước mắt. Như người đi tìm lõi cây, bóc dần các lớp vỏ ngoài, cho đến khi tìm thấy cái gì là lõi cây chắc thực.

Đó là cái nhìn lạnh lùng về thế giới, nhân sinh. Bởi vì, mọi pháp trong thế giới Ta-bà này, có vị ngọt của sắc thì đồng thời cũng có tai họa của sắc. Cho nên, đức Phật dạy: Biết thân này như bọt nước, các pháp, như

---

[18] Định cú Pāli, nói về Tỳ kheo đắc A-la-hán: *idha, bhikkhave, bhikkhu āsavānaṃ khayā anāsavaṃ cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ diṭṭheva dhamme sayaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja viharati*.

[19] Cf. A. ii. 34: *yāvatā, bhikkhave, dhammā saṅkhatā vā asaṅkhatā vā, virāgo tesaṃ aggamakkhāyati, yadidaṃ ... taṇhākkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.*

[20] Phẩm vii "Quán chúng sinh."

quáng nắng, như ảo ảnh; ai hiểu rõ điều đó, thoát khỏi cảnh giới của Tử thần.[21] Trên giường bệnh, Duy-ma-cật cũng giảng giải cho khách đến thăm bệnh chân lý như vậy về nhân sinh: "Thân này như đống bọt, không thể vốc nắm. Thân này như bong bóng nước, không tồn tại lâu dài. Thân này như quáng nắng bốc lên từ khát vọng yêu thương. Thân này như cây chuối, ruột không lõi chắc. Thân này như huyễn, hình thành bởi ý nghĩ điên đảo..."[22]

Dù vậy, thân này đang tồn tại, và cần được nuôi dưỡng để tồn tại. Nó được nuôi dưỡng bởi bốn loại thực phẩm, mà chính yếu ở đây là đoạn thực, thực phẩm vật chất. Thực tế là, loại thực phẩm ấy sau khi được hấp thu nó bài tiết ra những thứ ghê tởm. Cho nên Phật thí dụ, người thâu nạp đoạn thực, như kẻ lữ hành qua hoang mạc phải ăn thịt đứa con duy nhất thân yêu để sống. Sau khi ăn thịt con, nó vừa đi vừa kêu khóc: "Con tôi đâu? Con tôi đâu?"[23]

Nhưng trong thế giới Chúng hương, loại thực phẩm được hóa thân Duy-ma-cật mang về cho đại chúng, không để lại hậu quả đáng tởm như vậy. Mà thực phẩm ấy, tuy cũng là loại đoạn thực, dù được ăn bởi kẻ phàm phu, vẫn lưu lại mùi hương vi diệu, không đáng nhàm tởm. Đoạn thực ở đó được nhận thức như là phương tiện thuyết pháp của Phật.

---

[21] Dhp. 46.

[22] Phẩm ii "Phương tiện."

[23] *Tạp A-hàm 15*, kinh 373, tr. 102b18. Pāli, Puttamaṃsa, S.ii.98.

Giữa hai thế giới, giá trị của cùng loại thực vật không giống nhau. Vậy thì, trong mỗi thế giới riêng biệt, các pháp tồn tại với giá trị riêng biệt, đặc thù của chúng. Để vượt lên những giá trị quy ước này, Duy-ma-cật khuyến cáo đại chúng không nên ăn cơm từ cõi Chúng hương bằng ý hữu hạn, bằng tâm ý bị ràng buộc trong giới hạn phương vực. Vượt lên giới hạn cá biệt của thế giới là để tiến lên nhận chân giá trị phổ quát, nhận thức tính bình đẳng của tất cả.

Nền tảng để đạt đến giá trị phổ quát, tính bình đẳng ấy là gì? Đức Phật Thích-ca nói với các Bồ-tát từ cõi Chúng hương: "Bồ-tát không kiệt tận hữu vi, không an trú vô vi. Thế nào là không kiệt tận hữu vi? Không rời đại từ, không xả đại bi, sâu sắc phát tâm cầu Nhất thiết trí không quên lãng; giáo hóa chúng sinh không hề biết mệt mỏi..."

Cũng như trong đời sống thường nhật, ta đến với một người bằng tất cả tấm lòng yêu thương chân thật, thì cá tính dù thế nào cũng không là bức tường ngăn cách giữa ta và người. Ở đây cũng vậy, bằng tâm đại bi, Bồ-tát đến với thế gian không phải để cào bằng mọi giá trị của thế gian; nhưng để tự mình thấy và chỉ cho mọi người thấy đâu là giá trị chân thực. Như vậy cho nên Bồ-tát không giữ chặt cái thấy của mình để cưỡng đặt lên những người khác. Chúng sinh trong thế giới Chúng hương có thân thể cao lớn, đồ sộ, luôn luôn toát ra mùi hương vi diệu. Chúng sinh trong thế giới Ta-bà

này thân hình bé xíu, lại thường tiết ra mùi hôi hám. Nhưng chân lý của cái đẹp không thuộc về thế giới kia hay thế giới này. Không san bằng hết mọi dị biệt của hữu vi để đạt đến cái vô vi bình đẳng. Như vậy Bồ-tát không tận hữu vi, không trụ vô vi.

Từ thế giới Chúng hương xa xôi kia, mà mọi thứ được làm bằng hương kia, đến nơi Ta-bà ô trược này, để học môn giải thoát Tận-Vô tận, để rồi trở về quốc độ kia với tâm tư như hư không, vì Phật tính vốn bình đẳng như hư không trong tất cả mọi loài, mọi quốc độ, với sự tôn kính vô cùng đối với đức Phật ở đây, đồng cảm vô hạn với các Bồ-tát thị hiện trong thế giới này, và yêu thương không cùng tận hết thảy chúng sinh chìm ngập trong cõi Ta-bà đầy thống khổ nhưng cũng cực kỳ ương ngạnh này.

Không tận hữu vi, Bồ-tát chấp nhận sự tồn tại của dị biệt giữa các loại chúng sinh mà kiến thiết quốc độ thanh tịnh. Không trụ vô vi, Bồ-tát nhận thức tính bình đẳng như hư không trong tất cả các loại chúng sinh, nên mọi giá trị cá biệt đều được kính trọng như là giá trị phổ quát. Không tận hữu vi, nên Bồ-tát xây dựng quốc độ thanh tịnh không bằng hận thù tranh chấp. Không trụ vô vi, nên Bồ-tát xây dựng quốc độ thanh tịnh bằng tình yêu và sự kính trọng giữa các loại chúng sinh.

III. NHÂN CÁCH SIÊU VIỆT

Bài pháp mà đức Thích Tôn giảng cho các Bồ-tát Chúng hương về môn giải thoát gọi là "Tận-Vô tận"

là nội dung mà Bồ-tát cần học tập để theo đó sống và hành động với tâm tư mở rộng, bao dung, vượt lên mọi giới hạn quốc giới, chủng tộc, thiết lập những giá trị phổ quát để tất cả mọi cộng đồng sinh loại cùng tồn tại trong ý nghĩa bình đẳng, tương thân và tương kính. Tuy nhiên, những giá trị phổ quát cũng vẫn còn là giá trị quy ước. Chúng được nhận thức trong mối quan hệ giữa bên này và bên kia, dù được nói là siêu việt cả hai bên. Chân lý được nhận thức từ mối quan hệ là chân lý tương đối. Đó là hiện thực được nhìn từ những mặt đối lập: tịnh và uế, chết và tái sinh... Các triết gia tư biện suy lý sẽ đưa các mặt đối lập của thực tại này đi đến một chỉnh thể thống nhất bằng quá trình biện chứng. Hiện thực tự phủ định chính nó để trở thành phi thực. Hiện thực không tự phủ định, không là một mâu thuẫn nội tại, hiện thực ấy sẽ không trở thành cái gì cả. Nó không trở thành cái khác với nó đang hiện hữu. Hiện thực như vậy là im lìm bất động, không trở thành. Cái gì không đang trở thành, cái đó không đang là gì cả. Thực và bất thực, cặp mâu thuẫn này được nâng lên thành tổng đề, là Thực tại Tuyệt đối bất nhị.

Long Thọ nói: "Cái gì là duyên khởi, tôi nói cái đó là tính Không. Tính Không ấy y trên giả danh, chính nó cũng là trung đạo."[24]

---

[24] MK. xxiv. 18: *yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatāṃ tāṃ pracakṣmahe/ sā prajnaptir upādāya pratipat saiva madhyamā*. Hán dịch của La-thập: 眾因緣生法我說即是無亦為是假名亦是中道義. Cách dịch khiến các nhà giải thích phổ thông hiểu rằng: pháp sinh bởi nhân duyên, pháp ấy là không, là giả danh, và trung đạo. Nhưng trong Phạn bản, không phải pháp duyên khởi

Mỗi xã hội bao gồm nhiều cá thể. Mỗi cá thể quan hệ hỗ tương cùng tồn tại. Quy luật tồn tại đó phù hợp với điều mà Long Thọ nói là tính Không. Tính Không ấy vẫn là khái niệm quy ước tức giả danh. Nhưng nhìn từ điểm thống nhất của hai mặt thực tại, hay của mọi tồn tại, hỗ tương quan hệ, thì tính Không ấy là giá trị phổ quát mà trên nền tảng đó mọi thành viên xã hội cùng tồn tại trong hỗ tương quan hệ. Giá trị phổ quát đó, nói một cách rộng rãi, là nền tảng cho mọi xã hội dị biệt cùng tồn tại, là điều mà Long Thọ nói là Trung đạo.

Giá trị phổ quát của xã hội ấy luôn luôn được biểu hiện nơi một người, hiện thân nơi một nhân vật lịch sử. Đó là kinh nghiệm lịch sử. Do đó để nhận thức một cách minh nhiên và thâm nhập giá trị phổ quát, người ta chiêm nghiệm lịch sử qua từng nhân vật đại biểu. Ở đây, nếu ta nói, giá trị phổ quát là điều mà Long Thọ gọi là Trung đạo; thì Trung đạo ấy được nhân cách hóa, được hiện thân như là Như Lai. Như Lai là Tuyệt đối thể của tồn tại. Nhưng cứ từng thời điểm đặc thù, Như Lai xuất hiện để biểu trưng giá trị đặc thù của thời điểm lịch sử ấy. Bởi vì, Như Lai, trước hết là nguyên lý Như thực của tồn tại, nó như là chính nó. Cái gì tồn tại nó như là nó, cái đó luôn luôn như vậy là như vậy, không

là giả danh và trung đạo; mà tính Không là giả danh và trung đạo. Bởi, đại từ ***sā*** trong nửa tụng dưới là giống cái không thể thay thế từ *pratītya-samutpādaḥ* (duyên khởi) vốn là giống đực. Tất nhiên nó (***sā***) thay thế từ śūnyatām (tính Không) trong nửa tụng trên, vì từ này giống cái. Xem giải thích của Candrakīrti, *Prasannapada*.

biến đổi.[25]

Đây là ý nghĩa cho đoạn kinh, sau khi các Bồ-tát Chúng hương trở về quốc độ của mình, ở đây đức Phật Thích-ca hỏi Duy-ma-cật: "Khi Ông muốn thấy Như Lai, Ông thấy Như Lai như thế nào?"[26] Duy-ma-cật trả lời: "Khi con muốn thấy Như Lai, khi ấy con thấy Như Lai bằng sự không thấy. Con thấy Như Lai không sinh từ tiền tế, không đến từ hậu tế, không tồn tại trong hiện tại."[27]

Ông nói tiếp: "Bởi vì tự tính Như của sắc là phi sắc; tự tính Như của thọ là phi thọ. Cho đến, tự tính Như của thức là phi thức."

Như Lai như vậy là thực tại của thắng nghĩa, chân lý tuyệt đối. Tùy nhân duyên, tùy điều kiện thích hợp, bởi thời gian và phương vực, Như Lai xuất hiện trong muôn vàn sai biệt. Thì ở đây, trong thế giới quy ước, Duy-ma-cật là ảnh chiếu từ cảnh giới thắng nghĩa ấy. Cho nên, không phải ngẫu nhiên hay vô tình mà Xá-lợi-phất lại hỏi Duy-ma-cật: "Ông thác ở đâu mà tái sinh nơi này?" Duy-ma-cật hỏi trở lại: "Pháp mà Thượng tọa tự thân chứng ngộ, pháp ấy có chết đi và tái sinh chăng?"[28]

Đoạn đối đáp này cũng có ý nghĩa đặc thù. Trước

---

[25] Candrakīrti, Prasannapadā, tr. 265: *tathābhāvo'vikāritvaṃ sadaiva sthāyitā.*

[26] VKN: *yadā tvaṃ kulaputra tathāgatasya darśanakāmo bhavasi kathaṃ tvaṃ tathāgataṃ paśyasi?*

[27] VKN: *yadāhaṃ bhagavaṃs tathāgatasya darśanakāmo bhavāmi tadā tathāgatam apaśyanayā paśyāmi pūrvāntato 'jātam aparantato saṃkrāntaṃ pratyutpanne dhvany asamhitaṃ paśyāmi.*

[28] VKN: *sthavireṇa dharmaḥ sākṣātkṛtaḥ kaccit tasya dharmasya cyutiḥ upapattir vā?*

hết, Xá-lợi-phất hỏi Phật: "Cư sỹ Duy-ma-cật này chết từ cõi Phật nào mà tái sinh đến cõi Phật này?" Phật không trả lời mà bảo Xá-lợi-phất nên hỏi thẳng Duy-ma-cật. Rồi hỏi đáp xảy ra như đã dẫn.

Bởi vì trong đoạn dịch của La-thập không có việc Xá-lợi-phất trước hỏi Phật, cho nên các bản chú giải Trung hoa dựa trên bản dịch này không biết đến ý nghĩa trực tiếp và gián tiếp trong vấn đáp này.

Đối với hàng Thanh văn, thân Phật là thân ngũ uẩn, chịu chi phối của quy luật sinh diệt. Vì vậy mới có sự kiện Phật bệnh và A-nan đi xin sữa bò và nhân đó mà được Duy-ma-cật chất vấn.[29] Cũng theo ý nghĩa đó mà Xá-lợi-phất muốn biết Duy-ma-cật chết ở đâu mà sinh ở đây, có sinh có chết.

Được Phật khuyến khích, Xá-lợi-phất hỏi thẳng ý nghĩ của mình với Duy-ma-cật, nhưng lại không nhận được câu trả lời tương ứng với câu hỏi. Nhưng ông giải thích: "Chết là tướng gián đoạn của các hành. Sinh là tướng tiếp nối của các hành."[30] Điều đó khẳng định sống và chết là những hiện tượng tiếp nối như những con sóng trên đại dương. Khẳng định này được thấy trong tất cả kinh điển Phật giáo, Nguyên thủy cũng như Đại thừa. Tuy nhiên, trong khẳng định của Duy-ma-cật còn hàm chứa tính đồng nhất giữa hai thế giới

---

[29] Xem phẩm iii "Chúng đệ tử."

[30] Các bản Hán dịch có hơi khác với Phạn, VKN: *cyutir iti... abhisaṃskāralakṣaṇapadam etat upapattir ity abhisaṃskāraprabandha ...*, chết là hình thái của các tác hành; sinh là sự tiếp nối của các tác hành.

mặc dù trên mặt hiện tượng cả hai cách biệt bởi không gian, và cả thời gian. Cho nên, trong ý nghĩa cứu cánh, Duy-ma-cật không thuộc về thế giới này, cũng không thuộc về thế giới kia.

Trong đối thoại này, chúng ta cần có nhận thức về quan điểm Ba thân trong giáo nghĩa Đại thừa. Nếu hỏi về Pháp thân, thì như Duy-ma-cật đã trả lời Phật: "Thấy Phật bằng sự không thấy." Bởi vì Như tính của sắc là phi sắc. Pháp thân Phật là Như tính. Không thể nhìn Phật bằng sắc; không thể nghe Phật bằng âm thanh; ai hành như vậy là hành tà đạo, không thể thấy Phật. Phật được thấy từ Pháp thân; vì thân Phật là Pháp thân. Nhưng Pháp tính thì vượt ngoài nhận thức. Trong kinh *Kim cang*, Phật nói như vậy.[31] Thân Phật, như là Pháp tính, như vậy là thân tịch diệt, tuyệt đối vắng lặng, không dao động như đại dương không chút gợn sóng. Thân như vậy không thể thấy, không thể diễn đạt. Bồ-tát là con chân thật của Phật, lưu xuất từ thân như vậy, từ pháp tính như vậy, nên Duy-ma-cật không thể trả lời ngài Xá-lợi-phất là sinh ở đâu và chết ở đâu.

Thế nhưng, như mặt trăng bất động giữa hư không, mà ảnh của nó hiện khắp nơi; nơi nào có nước, nơi đó có trăng; tỏ hay mờ tùy theo nước trong hay đục, nước lặng hay nước sóng. Cũng vậy, Pháp thân Phật

---

[31] Vajracchedikā: *ye māṃ rūpeṇa cādrākṣurye māṃ ghoṣeṇa cānvayuḥ |mithyāprahāṇaprasṛtā na māṃ drakṣyanti te janāḥ ||1|| dharmato buddhā draṣṭavyā dharmakāyā hi nāyakāḥ |dharmatā ca na vijñeyā na sā śakyā vijānitum ||2||* Bài kệ thứ hai trong Phạn bản, không có trong bản dịch của La-thập. Hán dịch của Huyền Trang: 應觀佛法性即導師法身法性非所識故彼不能了.

bất động, tịch tĩnh, nhưng tùy theo cơ cảm, tùy thời và tùy chốn, được thấy xuất hiện, rồi biến mất. Đó là thân Ứng hóa tùy theo loại, tùy theo thời. Đó là thân mà hết thảy phàm phu có thể thấy, có thể nghe; nhờ đó mà được biết pháp, thấy được đạo, để dẫn đến chứng đắc giải thoát, Niết-bàn. Cho nên, tuy Duy-ma-cật không trả lời, thì Phật trả lời thay: Duy-ma-cật từ một thế giới có tên là Diệu hỷ; ở đó có Phật hiệu là Vô Động. Ông ấy từ đó mà đến nơi này.[32] Để minh giải ý nghĩa đến và đi, từ cõi Phật này đến cõi Phật khác, Duy-ma-cật nói với Xá-lợi-phất: Ánh sáng mặt trời luôn luôn đến nơi nào có bóng tối, không phải vì ánh sáng mặt trời có xu hướng cộng tồn với bóng tối. Nhưng nơi nào bóng mặt trời xuất hiện, nơi đó bóng tối đi mất. Đó là ý nghĩa Bồ-tát từ tịnh độ đi đến uế độ.

Dù là tịnh độ hay uế độ, dù ở đây hay ở kia, thảy đều là biểu hiện từ phương tiện trí của Phật. Cho nên, thân Phật và quốc độ Phật cùng tương ứng, như trăng với nước. Thế giới Diệu hỷ được giả thiết là bản nguyện, bản khởi của Duy-ma-cật, trong tự tính, tồn tại như là pháp tính, thì thế giới đó không đến, không đi, không sinh, không diệt. Nhưng khi thế giới được thị hiện cho chúng sinh thấy; nơi đó cũng có sự hiện diện của loài người, loài trời; cũng có các hàng Thanh văn, Bồ-tát; thì nơi đó, một cách tương ứng, cũng tồn tại những

[32] Khuy Cơ, tr. 1107a: "Phật hiệu A-súc, đây dịch là Vô Động. Tám gió không nhiễu, bốn Ma không xâm, thường an trú, không biến đổi, nên gọi là Vô Động. Vì để hóa độ chúng sinh, Ông từ đó tái sinh nơi đây."

núi, những sông, mặt trời, mặt trăng, các vì sao, v.v. Thế giới có đến, có đi. Nếu Duy-ma-cật tự thân đã từ đó mà đến, thì Ông cũng có thể mang cả thế giới ấy đến nơi đây. Khi ấy, cả thế giới Diệu hỷ to lớn, huy hoàng tráng lệ kia, bỗng chốc nằm gọn trong lòng tay của Ông, và tất cả các đại chúng đang hiện diện trong vườn xoài của kỹ nữ Am-ba-bà-lị đều có thể chứng kiến. Trong khi đó, những ai trong cõi Diệu hỷ mà có thần thông, đều cảm nhận thế giới này bị lệch ngoài quỹ đạo của nó; tất cả đều kinh sợ. Như vậy, dù Thế giới Diệu hỷ là cõi tịnh độ, nhưng đó không phải là thế giới vĩnh hằng. Nó có thể bị chuyển dịch, tất bị chi phối bởi quy luật sinh diệt, vô thường. Các Thanh văn, Bồ-tát trong đó chợt kinh sợ, cho nên các vị ấy cũng không phải đang tồn tại trong cảnh giới vô vi. Họ cũng chịu quy luật sinh diệt như thế giới mà họ đang sống.

Duy-ma-cật từ đó đến. Các đại chúng ở đây cũng có thể tái sinh đến đó, nếu nhân duyên thích hợp. Đến điểm này thì ý nghĩa bình đẳng giữa các quốc độ được nâng lên một tầng nhận thức nữa. Và ở trong ý nghĩa đó, giá trị phổ quát bấy giờ được nhận thức từ bản thể luận, từ trong tự tính bản nguyên của nó.

Cho đến đây, lý tưởng Bồ-tát đạo, kiến thiết một thế giới Phật tính, mà tự tính là bình đẳng như hư không, đã được trình bày đến điểm tận cùng lý tính của nó.

Vậy rồi, vườn xoài của kỹ nữ, và những vương tôn công tử đến tìm lạc thú kia, tất cả sẽ trở thành là cái

gì, trong khoảng không gian vô cùng, thời gian vô tận này? Mỗi người lại quay trở lại bên giường bệnh của Duy-ma-cật để tự tìm cho mình một câu trả lời. Một câu trả lời quyết định cho đời này và cả nhiều đời sau.

Trích *Huyền thoại Duy-ma-cật*

DẪN VÀO DUY THỨC HỌC

1. THỨC LÀ GÌ?

Thành duy thức (Skt. *Vijñaptimātratāsiddhi*) là tên gọi chung cho hai tác phẩm của Thế Thân (Vasubandhu): *Nhị thập luận* (Skt. *Viṃśatikā*) và *Tam thập luận* (Skt. *Triṃśatikā*), trong đó tác giả chứng minh tất cả tồn tại duy chỉ là thức. Từ Sanskrit được dùng ở đây là *vijñapti* mà Hán dịch là *thức*, thay cho từ được dùng trong kinh điển nguyên thủy là *vijñāna*, chỉ cho sáu thức, mà Hán cũng dịch là *thức*. Cả hai từ chỉ chung cho một sự thể, hay thể tính, nhưng được biết đến dưới hai hoạt dụng khác nhau. Sự thể đó nói chung là *thức*.

Chính trong ý nghĩa các đối tượng xuất hiện trước thức hay cho thức, nên nói tất cả duy chỉ là thức. Hiểu theo cách hiểu thông tục, nói *duy thức* là nói rằng tất cả tồn tại ngoại giới thảy đều là sự biến hiện của thức, được sáng tạo bởi thức. Cảnh được thấy trong chiêm bao là những thứ được sáng tác tùy ý bởi thức, tuy có bị tác động bởi những biến cố nào đó trong lúc thức trước đó. Nhưng, nếu hiểu theo cách hiểu kinh điển, cảnh vật trong chiêm bao tuy nói là thức biến hay biến thái của thức, nhưng không phải là những thứ được tưởng

tượng hay sáng tác tùy ý bởi thức. Chúng là những kinh nghiệm quá khứ được tích lũy, được lưu trữ như là những dữ liệu trong kho chứa thức. Sau đó chúng được biến thái, qua quá trình xử lý, nghĩa là qua những quan hệ tương tác giữa các dữ liệu, để rồi chúng xuất hiện như là đối tượng của ý thức. Duy nhất chỉ là đối tượng của ý thức, mặc dù trong chiêm bao cái vẻ như được thấy bởi mắt, được nghe bởi tai. Ý thức cũng không tùy tiện sáng tác cảnh chiêm bao. Cảnh vật chiêm bao xuất hiện, và ý thức vin vào đó để xuất hiện và hoạt động, quá trình xử lý tùy thuộc một số điều kiện, tùy thuộc các duyên.

Cảnh xuất hiện trong chiêm bao được dùng để mô tả ý nghĩa duy thức, như vậy không phải vì chúng là sản phẩm được sáng chế tùy tiện bởi thức; mà nói là duy thức, vì chúng không xuất hiện bên ngoài thức. Thật vậy, cảnh vật trong chiêm bao là những thứ chỉ xuất hiện *bên trong thức*. Tương tự, trong khi thức tỉnh, cảnh vật được thấy không tồn tại ngoài thức, điều này có nghĩa rằng thức chỉ nhận thức, chỉ bắt nắm cái xuất hiện bên trong nó do tác động bởi cảnh ngoại tại, bên ngoài nó. Vậy thì, cảnh vật ngoại tại ấy tồn tại thực hay bất thực? Chính đấy là điểm tranh luận giữa các nhà Đại thừa.

Điểm thừa nhận chung, theo đó, tồn tại khi trở thành đối tượng được nhận thức, tồn tại ấy không xuất hiện trong thức nó như là nó, mà xuất hiện qua ảnh

tượng được xử lý, hay được tái cấu trúc bởi thức. Quá trình xử lý đối tượng nhận thức này, tức quá trình tái cấu trúc thực hiện bởi thức này, kinh điển gọi là *vikalpa*: *phân biệt*, hay *parikalpa*: Biến kế phân biệt. Luận *Madhyānta* nói, *abhūtaparikalpo'sti*: [1] *hư vọng phân biệt hữu*, cái tồn tại là cái phân bố cấu trúc một cách không hiện thực.[2] Cái phân bố cấu trúc bất thực ấy – cái hư vọng phân biệt ấy, được chỉ định là thức. Nói cách khác, thức không bao giờ nhận thức được tự thân của sự vật, nghĩa là nó không thể vươn đến hay đạt đến chân như hay như tính (*tathatā*) của tồn tại, mà chỉ nắm bắt được những gì sau khi chúng đã được tái cấu trúc. Duy chỉ *trí vô phân biệt* của Như Lai mới đạt đến Chân như hay Như tính (*tathatā*), hay Như thực tính (*yathābhūtatā*). Cũng như một khách hàng bình thường nhìn lên màn hình vi tính, nhìn thấy những hình ảnh xuất hiện trong đó, rồi vui, mừng, buồn, giận, theo tác động của chúng, nhưng người đó không thể nhận thức được bản chất hay tự thể của chúng. Duy chỉ kỹ sư lập trình, hay người có kiến thức về các nguyên tắc lập trình, mới thông hiểu được các dữ liệu đã được lưu trữ như thế nào và được

---

[1] k. i. 22. Hán, Huyền Trang, *Biện trung biên 1*, T31n1600, tr. 464b15: 虛妄分別有.

[2] *Kalpa, vikalpa, parikalpa*, những từ thường dùng như đồng nghĩa. Stcherbatsky, *Buddhist logic*, dịch Anh là *construction*: sự cấu trúc; trong *Madhyānta-vibhaṅga*, *parikalpa* được ông dịch Anh là "*the Universal Constructor of phenomena*": Vị (tác viên) Cấu trúc phổ quát của các hiện tượng. Hattori, trong *Pramāṇasamuccaya*, từ *kalpanā*, dịch Anh là *conceptual construction*, cấu trúc mang tính khái niệm; và chú thích, *kalpanā = vikalpa*. Lê Mạnh Thát, *The Philosophy of Vasubandhu*, 2003, tr. 284, *vikalpa*, dịch Anh là *verbal construction*: cấu trúc mang tính ngôn ngữ.

xử lý như thế nào để cho xuất hiện những hình ảnh ấy.

Vậy, câu hỏi căn bản để dẫn đến những giải thích bất đồng là, bản chất của tồn tại là gì? Các môn đệ truyền thừa của Vô Trước và Thế Thân cho rằng – hoặc giả thiết được cho rằng, bản chất của tất cả tồn tại chính là thức. Từ đây, một câu hỏi khác cần được nêu lên: Thức ấy là gì? Cũng nên nói thêm rằng, thức được nêu ở đây chỉ cho thức thể, bao hàm cả hai hình thái xuất hiện, hoặc như là công cụ hay hành vi nhận thức (*vijñāna*), hoặc như là thông tín viên (*vijñapti*).

Khi nhắc đến từ *thức*, phổ thông có cảm tưởng rằng ta đã vốn biết nó là cái gì rồi, cũng như ta biết tai, mắt là cái gì vậy. Nhưng khi cần chỉ vào nội dung cụ thể của nó, trỏ vào đích xác tự thể của nó, thì hầu như các nhà bác học thảy đều bối rối.[3] Song, ở đây chúng ta không nhất thiết phải đề cập đến sự bối rối ấy, mà chỉ cần đọc lại đoạn kinh *Lăng nghiêm* cũng sẽ thấy rõ sự bối rối của A-nan.[4]

---

[3] Cách gọi tên thời danh của Thomas Nagel ("*What is it Like to Be a Bat?*" - 1974): *what it is like*: nó giống như cái gì đó. Chủ nghĩa duy vật lý (physicalism; cf. *Contemporary debates in philosophy of mind*, 2007) cho rằng tất cả phát sinh phụ tùy theo vật lý (*everything supervenes on physical*). Chủ nghĩa nhị nguyên xem tâm và vật là hai thực thể song song (*substance dualism*), hoặc các đặc chất tâm thức là những thành tố căn bản của thực tại cũng ngang bằng các thành tố vật lý (*fundamental property dualism*), hoặc thức là những đặc chất đột xuất từ các tổ chức phức hợp vật lý nhưng không tùy thuộc vật lý (*emergent property dualism*), v.v. Các nhà vật lý lượng tử thì cho thức cũng là lượng tử (*quantum mind*: David Bohm, Gustav Bernroider, David Chalmers, Roger Penrose, Evan Harris Walker, Henry Stapp, v.v.). Các lý thuyết này không hoàn toàn đồng ý nhau để chỉ thức (consciousness) là cái gì.

[4] Cf. Lữ Trừng, *Lăng nghiêm bách nguỵ*, Lữ Trừng Phật học luận trước tuyển tập, tập I, 1996.

Đức Phật hỏi A-nan: Ông lấy cái gì để thấy thân Phật? A-nan đáp: Lấy *tâm và mắt*. Phật lại hỏi: Tâm và mắt ở đâu? A-nan đáp: Mắt tức phù trần căn gồm bốn đại chủng, nó ở trên mặt. Thức tâm thì ở trong thân. Phật lại hỏi: Nếu thức tâm ở trong thân, tại sao nó không thấy ruột, gan, tim, phổi các thứ?

Đoạn dẫn tóm tắt trên mở đầu cho chuỗi bảy lớp gạn hỏi tâm của Phật để khai ngộ A-nan. Đoạn kinh này được đánh giá rất cao trong truyền thống Phật học Trung Quốc và nhiều người do đoạn kinh này mà tìm đến nghiên cứu Phật học. Tuy nhiên, nhìn từ quan điểm A-tì-đàm, không những các câu trả lời của A-nan có vẻ ngớ ngẩn, mà cả đến những câu hỏi được cho là nêu lên bởi Phật cũng vô nghĩa. Truyền thống A-tì-đàm, căn cứ trên kinh điển nguyên thủy, tức các bộ A-hàm, mỗi khi nêu lên vấn đề nhận thức, thường dẫn đoạn kinh Phật nói: "Sau khi duyên đến mắt và các sắc, nhận thức mắt phát sinh."[5] Không riêng các Luận sư A-tì-đàm, mà cả đến các Luận sư Trung quán khi đề cập đến sự xuất hiện của thức cũng thường xuyên dẫn chứng đoạn kinh này.[6]

Đoạn kinh khác cũng nói: "Nếu mắt nội xứ không bị hư hoại; sắc ngoại giới không lọt vào tầm nhìn, không có sự chú ý thích đáng, thức tương ứng không

---

[5] Pāli, định cú: *cakkhuñca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuviññāṇaṃ*.

[6] Cf. dẫn bởi Candrakīrti, *Prasannapadā*, tr. 6.3: *cakṣuḥ pratītya rūpāṇi cotpadyate cakṣurvijñānam*.

phát sinh..."[7]

Ý nghĩa của đoạn kinh nói rằng, bất cứ khi nào và nơi nào mà có sự tụ hội của căn và cảnh, thì khi ấy và nơi ấy thức xuất hiện. Như vậy, không thể nói thức ở trong hay ở ngoài thân. Câu trả lời được gán cho A-nan liên hệ đến quan niệm về tự ngã của một số học phái Ấn Độ, theo đó, tự ngã là một *jīva* cực tiểu,[8] tồn tại trong thân; khi nó xuất hiện nơi con mắt thì mắt thấy cảnh vật bên ngoài; khi nó xuất hiện nơi tai thì nó nghe các thứ âm thanh. Hoặc cho rằng nó lớn bằng thân lượng.[9] A-nan tất nhiên biết rõ đoạn kinh Phật nói vừa dẫn, nên chắc chắn không khi nào lại trả lời nó ở trong thân hay ở ngoài thân. Tất nhiên, Phật không xác nhận tồn tại một tự ngã dù lớn hay nhỏ để nói nó ở trong hay ngoài thân, nên cũng không hỏi A-nan những câu hỏi như vậy. Song, người soạn kinh *Lăng nghiêm*, gán những điều không tìm thấy trong kinh điển nguyên thủy, và cả trong các kinh điển Đại thừa, cho Phật và A-nan, có thể ông muốn dẫn đạo người sơ cơ đi từ những câu

---

[7] M. 28. Hatthipadopama: *ajjhattikañceva cakkhuṃ aparibhinnaṃ hoti, bāhirā ca rūpā na* āpāthaṃ āgacchanti, *no ca tajjo samannāhāro hoti, neva tāva tajjassa viññāṇabhāgassa pātubhāvo hoti*. Hán, *Trung A-hàm 7*, kinh số 30: *Tượng tích dụ kinh*: 若內眼處不壞者。外色便爲光明所照。而便有念。眼識得生。Cf. dẫn bởi *Tì-bà-sa 12*, tr.58c19: 如象跡喻。契經中說。舍利子言。若內意處不壞外法處。現前及能生作意正起。爾時意識生。

[8] Chủ trương của các phái Paśupati (Thú chủ ngoại đạo) và Parivrājaka (Biến xuất ngoại đạo). Xem Chương i, chú thích 33; *Luận Thành duy thức*, Tuệ Sỹ dịch. (Dưới đây, những chú thích nào cần xem thêm trong *Luận Thành duy thức*, chúng tôi ghi vắn tắt: Ch..., cht..., TDT).

[9] Trong Kỳ-na giáo, nó là *jīvāstikāya*, lớn bằng thân lượng tùy theo voi hay muỗi. Cf. S. Dasgupta, *A history of Indian philosophy*, vol. I, tr. 189; 1973.

hỏi ngớ ngẩn để tiến đến thông hiểu những vấn đề cao siêu. Nếu vậy, đây là điều mà soạn giả *Lăng nghiêm* đã thành công.

Xem thế đủ thấy rằng mặc dù trong các kinh điển nguyên thủy cũng như Đại thừa đề cập đến thức rất nhiều, và cũng có nhiều đoạn kinh mô tả sự xuất hiện của thức và những điều kiện cần hội đủ để xuất hiện; tuy vậy, nếu cần chỉ thẳng vào cái gì để biết nó là thức, thì điều này không đơn giản. Chính vì vậy mà khi nói đến từ "duy thức", dù hiểu *thức biến* theo cách nào, nhưng vì chưa thể xác định được thức là cái gì, nên những giải thích thường trở thành vô nghĩa.

Khi ta thấy một vật, sự thấy này được thực hiện bởi mắt? Hay bởi thức? Hay bởi một cái tôi nào đó làm chủ nhận thức? Những câu hỏi như vậy không thể trả lời trong một vài dòng chữ, mà cần phải qua một quá trình chiêm nghiệm nghiêm túc và lâu dài mới có thể mong đi đến một kết luận dứt khoát. Trong trình độ nghiên cứu hiện đại của các ngành học thuật, tâm lý học, sinh lý học, vật lý học, v.v., chưa thấy đâu đề xuất giải đáp được chấp nhận phổ biến. Các luận điển của Du-già hành tông, và của Duy thức học, cũng không đề xuất giải đáp thỏa mãn, mà chỉ cung cấp những phương pháp tư duy để mỗi cá nhân tự chiêm nghiệm và tự thể nghiệm. Duy thức học, cũng như các tông phái Đại thừa Phật giáo khác, không chỉ thẳng cho mọi người chân lý là cái

gì, nó như thế nào, mà chỉ con đường dẫn đến đó, để mọi người tự nhìn, tự thấy và hiểu.

Dù vậy, để có thể tiếp cận con đường dẫn đến sự thật ấy, ở đây chúng ta cũng cần tìm hiểu ý nghĩa *thức* là gì trong phạm vi chân lý ước lệ.

Nguyên thủy, Đức Phật chỉ đề cập sáu thức. Ai cũng có thể nhận biết được sáu thức này qua các hoạt động của nó. Nghĩa là, ta chỉ có thể biết được rằng thức tồn tại hay xuất hiện khi nào biết được hoạt động của nó. Định nghĩa được nêu như là công thức hay định đề như sau, trong các kinh điển Pāli: *vijānāti vijānātīti kho, āvuso, tasmā viññāṇanti vuccatī"ti.*[10] Vì nó nhận thức, nên gọi nó là thức. *Abhidharmasamuccaya* cũng định nghĩa tương tự: *kiṃlakṣaṇaṃ vijñānam| vijñānanālakṣaṇaṃ vijñānam| vijñānaṃ yena rūpaśabdagandharasasparśadharmān nānā viṣayān vijānāti||*[11], "Đặc điểm của thức là gì? Nó nhận thức các đối tượng sai biệt, như sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp." Nói nôm na, thức là cái biết, hay cái để biết. Khi nó nhận biết sắc do bởi mắt, nó được gọi là thức *của* mắt, hay thức *ở nơi* mắt; thức y nơi mắt mà hoạt động. Khi nó nhận biết âm thanh do bởi tai, nó được gọi là thức của tai hay thức nơi tai; thức y nơi tai mà hoạt động.

Kinh cũng nói, các hành là vô thường; chúng xuất hiện rồi biến mất. Các Luận sư A-tì-đàm diễn giải

---

[10] M. i. 449, dẫn bởi *Visuddhimagga*, tr.452.

[11] *Abhidharmasamuccaya*, Pradhan p. 3, 1.

thêm: cái gì vô thường, cái đó xuất hiện và biến mất trong từng sát-na. Nếu một pháp mà có thể tồn tại kéo dài trong hai sát-na, nó cũng có thể kéo dài thêm nhiều sát-na, và cũng có thể kéo dài vĩnh viễn. Cho nên, nói vô thường, nên hiểu là sát-na vô thường. Khi áp dụng quy luật này vào quá trình nhận thức, lúc bấy giờ căn sở y của thức và cảnh đối tượng của thức, tất cả cũng đều là các hành chịu chi phối bởi vô thường, nên chúng chỉ tồn tại trong mỗi sát-na. Khi căn và cảnh diệt thì thức cũng diệt. Vậy, trong quá trình nhận thức, căn, cảnh và thức đồng xuất hiện trong sát-na thứ nhất, và diệt ngay sau đó. Sang sát-na thứ hai, căn, cảnh, thức khác xuất hiện. Cái gì đồng nhất tất cả những yếu tố xuất hiện trong sát-na thứ nhất với những cái xuất hiện trong sát-na thứ hai, và nhiều sát-na sau tiếp theo, để nói rằng chúng đồng là một căn, một cảnh, và một thức? Ở đây, ta có thể cho một thí dụ hình ảnh. Một người ghé mắt nhìn qua một khe cửa, đọc được từng mẫu tự đi qua. Vì khe hẹp, mỗi lần y chỉ nhận được một chữ cái. Loạt chữ cái liên tục tiếp nối nhau xuất hiện. Sau một lúc, người ấy nhận được một thông điệp nào đó qua các mẫu tự lần lượt xuất hiện ấy. Nhận thức này đạt được do từng ký tự được tiếp nhận và được lưu trữ đâu đó, trong ý thức chẳng hạn hay trong óc não, và ngay sau đó chúng được xử lý, tức được nối kết theo một quy luật định sẵn, theo một khung ngữ pháp nào đó, tiếng Việt, hay tiếng Hoa, hay tiếng Nhật. Nói cách khác, từng mẫu tự hay

ký tự riêng biệt, nếu không được xử lý, hay được tái cấu trúc theo quy luật định sẵn, những thứ ấy không có ý nghĩa gì, chỉ như đá sỏi ngoài kia vậy thôi. Cũng vậy, do bị chi phối bởi định luật vô thường, pháp sinh rồi diệt trong từng sát-na. Chúng được nhận biết là cái gì, do bởi mắt hay tai, hay các thứ, đều được tái cấu trúc trong quá trình nhận thức.

Do ý nghĩa này, *Thức thân túc luận* nói: Thức con mắt có thể nhận biết được màu xanh, nhưng không nhận biết được rằng "đây là màu xanh".[12] Theo đó, trong từng sát-na, từng đối tượng cá biệt xuất hiện và được thức nắm bắt. Nhưng chỉ khi nào có sự tổng hợp và đồng nhất tất cả những gì đã xuất hiện và biến mất trong nhiều sát-na, bấy giờ nhận thức mới đạt đến phán đoán, biết rằng cái đó là cái gì. Quá trình nhận thức như vậy được phân tích thành hai giai đoạn: giai đoạn đối tượng chưa được cấu trúc, và giai đoạn đã được tái cấu trúc. Thuật ngữ nói chung gọi là vô phân biệt, và phân biệt. Tất cả mọi nhận thức, nơi phàm phu cũng như nơi Thánh giả, đều bắt đầu bằng quá trình không cấu trúc.[13] Nhận thức này thuật ngữ gọi là *pratyakṣa*: hiện

---

[12] *Thức thân túc luận 6*, T 26, tr. 559b27: 有六識身,謂眼識耳鼻舌身意識. 眼識唯能了別青色, 不能了別此是青色. *Câu-xá 10*, tr. 52c6: 如說眼識但能了青不了是青. Xem, dẫn bởi Dignāga (Trần-na), *Pramāṇasamuccaya*, Hattori, tr.2.20: *abhidharme'py uktam - cakṣurvijñānasamaṅgī nīlaṃ vijānāti no tu nīlam iti*.

[13] Nhận thức trực tiếp, hay tri giác trực tiếp (*direct perception*). *Nyāyabindu*, có bốn loại: 1. Nhận thức bởi giác quan (*indriyavijñānam*, căn thức hay thức y trên căn); 2. Ý thức (*manovijñānam*) trực tiếp theo sau thức bởi căn; 3. Tâm và tâm sở tự chứng (*cittacaittānam ātmasaṃvedanam*); 4. Quán trí (*yogijñānam*), nhận thức với đối tượng chân thực (*bhūtārtha*) khi đạt đến mức cực biên tế tu định.

lượng, thấy trực tiếp bằng chính con mắt của mình, không qua trung gian con mắt của ai khác (*aparokṣa*). Trong từ ngữ thường dùng ngày nay, ta có thể gọi nó là nhận thức trực giác, tuy nói như thế chưa hẳn chính xác.

Định nghĩa về hiện lượng (*pratyakṣa*), Trần-na nói: "Hiện lượng, trừ phân biệt.[14] Định nghĩa này cũng được lặp lại trong *Chính lý trích luận*,[15] với một chi tiết được thêm: Nhận thức trực quan hay hiện lượng là nhận thức loại trừ sự cấu trúc và không sai lầm.[16] Nhận thức có thể trực tiếp, nhưng sai lầm, như các trường hợp thấy cây trên bờ di chuyển thay vì thấy thuyền ta đứng trong đó di chuyển; hoặc giả thấy hai mặt trăng do khuyết điểm nào đó nơi con mắt. Những sai lầm này được phán đoán từ nhận thức thông tục của phàm phu, chứ đối với Thánh giả, ngay chính hiện lượng không phân biệt của phàm phu vẫn là nhận thức sai lầm, không bắt nắm được bản chất hay như tính của thực tại.

Sự vật xuất hiện trong sát-na thứ nhất, rồi biến mất; ấn tượng của nó được lưu lại để sau đó căn cứ[17] trên ấn tượng được lưu trữ này để nhận dạng ảnh tượng xuất

---

[14] Dignāga, *Pramāṇasamuccaya* 1.3: *pratyakṣaṃ kalpanāpoḍham*/ Hán, Cf. *Chính lý môn luận*, Huyền Trang, T32n1628: 現量除分別.

[15] Cf. Dharmakīrti, *Nyāyabindu*, i. 4: *tatra pratyakṣaṃ kalpanāpoḍham abhrāntam*, hiện lượng, trừ phân biệt, thêm yếu tố không lầm lạc.

[16] Nyāyabindu 1.4: *tatra pratyakṣaṃ kalpanāpoḍham abhrāntam*/

[17] Căn cứ này, Thế Thân, trong *Câu-xá*, gọi là ý căn (*mana-indriya*). *Kośa* i. k. 17: *ṣaṇṇām anantarātītaṃ vijñānaṃ yaddhi tan manas*, thức nào trong sáu thức thuộc quá khứ trực tiếp (một sát-na trước); thức ấy chính là ý. *Câu-xá 1*: Do tức lục thức thân vô gián diệt vi ý 由即六識身無間滅爲意.

hiện trong sát-na kế tiếp. Ảnh tượng xuất hiện trong sát-na thứ hai này rồi cũng biến mất ngay, ấn tượng của nó cũng được lưu trữ để làm cơ sở nhận dạng cái xuất hiện tiếp theo nữa. Quá trình xuất hiện, biến mất, rồi tái hiện để nhận dạng và đồng hóa chuỗi ấn tượng liên tục, dẫn đến phán đoán về đối tượng xuất hiện đó là cái gì. Vì thế nói, thức con mắt nhận biết màu xanh nhưng nó không thể đưa ngay ra phán đoán "đây là màu xanh". Phán đoán là kết quả của quá trình cấu trúc.

Như vậy, định nghĩa kinh điển nói, *vijānāti vijānātīti kho, āvuso, tasmā viññāṇanti vuccatī' ti*, gọi nó là *thức* vì nó *nhận thức*, định nghĩa này đề cập thức trong nhận thức thuần túy, tổng quát, chung cho cả Thánh trí và tục thức phàm phu, không phân biệt và có phân biệt. Thức trong định nghĩa này, mà nguyên ngữ Sanskrit là *vijñāna*, là cái biết, hay cái nhờ đó mà có sự nhận biết, chỉ cho kết quả nhận thức, hay công cụ để nhận thức. Thức chỉ có thể nhận biết được qua hoạt động của nó, cũng như hành vi chặt được nhận biết qua công cụ của nó là cái búa.[18] Một vật như vậy, mà hoạt động của nó không được quy định cho một mục đích nào đó với đối tượng nào đó, nó cũng không thể được xác định đó là cái búa hay là cái gì khác.[19] Hoạt động với đối tượng và công cụ của nó được xác nhận do bởi kết quả của

[18] *paraśunā chinatti*, ngữ pháp Pāṇini i. 4. 42, Bhartṛhari (iii.2: 258): *karaṇena hi sarveṣāṃ vyāpāro vyavadhīyate*, mọi hành động được hoàn tất bởi công cụ.

[19] Đuôi *–ana* trong từ *vijñāna* được thêm vào động từ căn để lập thành danh từ chỉ phương tiện. Cf. Hattori, *Pramāṇasamuccaya*, Anh dịch, Section 1, notes 1. 55-57.

nó. Cũng vậy, nói rằng thức được nhận biết do bởi hoạt động của nó, tức nói rằng kết quả hoạt động của nó được xác nhận. Đây có thể được xem là định nghĩa tổng quát của Trần-na về nhận thức, như được nêu trong *Tập lượng luận*.[20] Theo đó, giả sử đối tượng ngoại giới tồn tại, như vật xanh chẳng hạn; khi một cá nhân nhận biết sự hiện diện này, phán đoán đạt được ở đây là "nó nhận biết rằng nó nhận biết (thấy) vật xanh." Trong phát biểu "nó nhận biết" thứ nhất bao hàm cả chủ thể và đối tượng nhận thức. Trong đây có thể giả thiết rằng đối tượng là tồn tại ngoại giới, và chủ thể là thức nội giới. Trong phát biểu "nó nhận biết" thứ hai, đối tượng chính là cái "nó nhận biết" thứ nhất.[21] Cái đó là một cấu trúc bao gồm chủ thể và đối tượng được dựng lên chính bên trong thức. Chỉ khi phán đoán như vậy đạt được, bấy giờ mới có thể nói nhận thức đã đạt được kết quả. Vậy thì, cái mà thức nắm được như là kết quả ở đây không hoàn toàn là tự thân của vật xanh ngoại giới, mà là ảnh tượng được cấu trúc bên trong thức. Qua kết quả đó, thức, *vijñāna*, là từ ngữ có nội hàm là công cụ nhận thức; đồng thời chính nó cũng là kết quả đạt được qua

---

[20] Dignāga, *Pramāṇasamuccaya*: *yadabhāsaṃ prameyaṃ tat pramāṇaphale punaḥ/ grāhakākarasaṃvittyos trayaṃ mātaḥ pṛthak kṛtaḥ//10/* Masaaki Hattori, bản dịch Anh, k.1. 10 tr. 29. Cf. Lữ Trừng, *Tập lượng luận lược sao*; Lữ Trừng Phật học luận trước tuyển tập, quyển 1, tr. 186: 所量彼顯現/量及量果者/彼取自證故/此三無有異. Dẫn bởi *Thành duy thức*, bản Việt, Ch ii, tiết 3.

[21] Hattori, *ibid*., ký hiệu hóa ý nghĩa này như sau: S: thức (*vijñāna*), O: đối tượng (*viṣaya*), C_1: nhận thức 1 (*nīlaṃ jānāti*: nó biết màu xanh), C_2: nhận thức 2 (*nīlaṃ jānāti iti*: nó biết rằng nó biết màu xanh). Ta có: $C_1 = S_1 - O_1$; $C_2 = S_2 - O_2$; $O_2 = S_1 - O_1$; suy ra: $C_2 = (S_2 - (S_1 - O_1))$.

quá trình nhận thức. Như vậy, khi nói "thức con mắt", *cakṣur-vijñāna*, là hàm ngụ rằng kết quả nhận thức đạt được do bởi thức hoạt động y trên con mắt.[22]

Nếu dẫn lui về một định nghĩa tổng quát hơn nữa về thức, ta phải nhắc đến định nghĩa bởi Thế Thân[23]: *vijñānaṃ prativijñaptiḥ: viṣayaṃ viṣayaṃ prati vijñaptir upalabdhir vijñānaskandha ity ucyate*/ Thức, là sự thông tri cá biệt: sự thông tri, sự nắm bắt từng đối tượng cá biệt, đó là thức uẩn. Trong định nghĩa này, *thức* được nhận biết bởi hoạt động của nó qua hai hình thái, nói theo Sanskrit: *prati-vijñapti* và *upalabdhi*. Trong từ đầu, tiếp đầu ngữ *prati-* như là trạng ngữ chỉ sự phân bố (*vīpsārtha*); vì hoạt động của thức hướng đến từng đối tượng cá biệt.[24] Hoạt động của thức được nói bằng hợp từ thứ nhất này là *vijñapti*: sự thông tri, hay hoạt động thông tri. Đây là danh từ phái sinh của động từ căn **vi-*jñā*** (vi-*jānāti*: nó nhận biết) qua thể sai khiến (causative) vi-*jñapayati*: nó thông tri hay báo cho biết. Long Thọ, trong *Hồi tránh luận*,[25] nêu thí dụ khá rõ về cách dùng của động từ này, như nói: *asaṃbhavaṃ gṛhe Devadattasya jñapayati,* nó thông báo cho biết sự vắng mặt của Devadatta trong nhà. Áp dụng cho trường

---

[22] Cf. R. N. Sharma. *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*, vol. ii, tr. 251: Sở y cách cũng hàm nghĩa công cụ cách. Vd. *devadattaḥ sthālyām odanaṃ pacati*, "Devadatta nấu cơm *trong* cái nồi"; đồng ý nghĩa với câu: *sthālyā odanaṃ pacati*, "nó nấu cơm *bằng* cái nồi."

[23] *Kośa*, k i. 16a.

[24] Yaśomitra: *prati-vīpsārthaḥ, viṣayaṃ viṣayaṃ pratīty arthaḥ*.

[25] *Vigrahavyāvartanī* (K. Bhattacharya, 1998), k. 64, tr. 80.

hợp *vijñapti*, đó là hành vi thông báo cho biết sự hiện hữu của đối tượng. Kết quả nhận thức đạt được ở đây là sự hiện diện của Devadatta, có hay không có, trong nhà; nhưng bản thân của Devadatta không trực tiếp xuất hiện cho nhận thức, mà nó được biết đến qua sự thông báo. Từ *vijñapti* như vậy có xu hướng dẫn đến kết luận rằng đối tượng ngoại giới – giả thiết nó thực sự tồn tại – mà ta biết được, tự thân đối tượng ấy không trực tiếp xuất hiện trong kết quả của nhận thức. Vậy, tồn tại của nó chỉ được xác nhận qua nguồn thông tin: *vijñaptimātratā*. Song, nói thế không nhất quyết nói rằng không có pháp gì tồn tại như là thực hữu bên ngoài thức.

Từ *vijñapti* cũng được tìm thấy xuất hiện trong ngữ cảnh khác nữa, liên hệ đến hành vi của thân và ngữ. Đó là thân biểu (*kāya-vijñapti*) và ngữ biểu (*vāg-vijñapti*). *Vijñapti* ở đây Hán dịch là *biểu*, theo nghĩa, nó biểu hiện ra bên ngoài cho người khác thấy và do đó nhận biết. Một người vung gươm lên múa; người khác nhìn thấy và có thể phán đoán, nó vung gươm với ý định giết người, hay chỉ để múa biểu diễn mà chơi. Vậy, thân biểu có nghĩa là sự thông tri cho biết động tác của thân được thấy ấy có ý nghĩa gì, nhắm mục đích gì. Ý nghĩa hay mục đích này là những điều ẩn kín trong thức mà người ngoài không thể biết được nếu chúng không được biểu hiện ra bên ngoài thông qua thân hay ngữ.

Về cơ bản, từ *vijñapti* có nội hàm chung là sự thông

tri, nhưng trong ngữ cảnh, không nên lẫn lộn giữa hai trường hợp. Thân biểu và ngữ biểu, hay sự thông tri bởi thân và ngữ, là những thứ thuộc sắc pháp (*rūpa-dharma*). Nói cách khác, đó là *vijñapti* được liệt kê trong sắc uẩn (*rūpa-skandha*). Nhưng trong hợp từ *vijñapti-mātratā*, trong đó *vijñapti* là yếu tố thuộc tâm pháp, được liệt kê trong thức uẩn. Trong hai ngữ cảnh, một từ *vijñapti* chỉ cho hai loại pháp khác nhau.[26]

2. TÂM-Ý-THỨC

Như vậy, nói *vijñaptimātratā*, tất cả tồn tại duy chỉ là thức, hay chính xác hơn, duy chỉ là dữ liệu thông tin của thức. Sự thông tin được thực hiện bằng cấu trúc phân đôi: chủ thể nắm bắt (*grāhaka*: năng thủ) và khách thể được nắm bắt (*grāhya*: sở thủ). Cho nên, cái mà ta thấy biết không phải là tự thân của thực tại như thực, nó như thế là như thế (*yathābhūta*), mà chỉ là ảnh tượng được tái cấu trúc bởi thức.

Thức hoạt động như thế nào để tái cấu trúc ảnh tượng nhận thức của nó? Đây là vấn đề được nêu lên trong bài tụng đầu tiên của *Tam thập luận*. Theo đó, tất cả tồn tại chỉ được biết đến như là hình thái ẩn dụ (*upacāra*)[27], chúng được thực hiện y trên sự biến thái của thức (*vijñāna-pariṇāme*). Sự biến thái này có

---

[26] Có lẽ để tránh nhầm lẫn, Huyền Trang đã dịch *vijñapti* trong *kāya*-hay *vāg-vijñapti* là biểu (nghiệp) để chỉ rõ bản chất thuộc sắc pháp, trong khi đó, trong hợp từ *vijñapti-mātratā* nó được dịch là *thức* hay *liễu biệt* để chỉ rõ nó thuộc tâm pháp hay thức uẩn. Điều này giải thích lý do tại sao ngài Huyền Trang không dịch là *duy biểu*, mà dịch là *duy thức*.

[27] Skt. *upacāra*: ẩn dụ hay giả thác; xem Ch.i, tiết 2, TDT.

ba dạng, hay ba lớp: 1. *vipāka* (dị thục), kho chứa hạt giống (*bīja*: chủng tử) hay dữ liệu, ở đó chúng được tẩm ướt, hay được xử lý, để cho ra kết quả; 2. *manas* (ý), trung tâm kiểm soát các dữ liệu xuất-nhập, chủng tử và hiện hành; 3. *vijñapti* (liễu biệt thức), bộ phận thông tin, thâu nạp và truy xuất dữ liệu, gồm sáu thức. Ba lớp này là cách diễn đạt khác đi của tập hợp ba từ ngữ thường được đề cập trong kinh điển nguyên thủy, cũng như trong hầu hết kinh điển Đại thừa; đó là bộ ba "tâm-ý-thức".

Trung A-hàm nói "Tâm-ý-thức của người ấy thường xuyên được huân tập bởi tín, tinh tấn, đa văn, bố thí, trí tuệ; người ấy do bởi nhân duyên này mà đi lên, sinh vào thiện xứ."[28] Ở đây bộ ba tâm-ý-thức chỉ chung cho một thực thể nơi đó những gì đã được kinh nghiệm đều được lưu trữ để dẫn đến kết quả trong tương lai.

Nơi khác, kinh nói, "Như con vượn, buông cành cây này, vin nắm lấy cành cây khác. Tâm cũng vậy, cái này diệt thì cái khác sinh."[29] Tâm ở đây chỉ cho ý thức.

Đại Bát-nhã nói: "Pháp tính của Như Lai ở ngay trong uẩn, xứ, giới của các loại hữu tình, vận chuyển tiếp nối liên tục kể từ thời vô thủy; bản tính thanh tịnh không bị nhiễm ô bởi phiền não. Các tâm-ý-thức không thể vin vào đó làm đối tượng để sinh khởi."[30]

---

[28] *Trung A-hàm*, kinh 17, "Già-di-ni", T 1, tr. 440b: 彼心意識常爲信所熏, 爲精進, 多聞, 布施, 智慧所熏. 彼因此緣此, 自然昇上, 生於善處.

[29] Dẫn bởi *Thành thật luận 5*, T32n1646, tr. 278b.

[30] Đại-bát-nhã *569* (Huyền Trang), T 7, tr. 963c: 如來法性在有情類蘊界處中。從無始來展轉相續。煩惱不染本性清淨。諸心意識不能緣起。

Trong các trích dẫn trên, các từ tâm, ý, thức, được hiểu là đồng nghĩa, như được khẳng định trong *Câu-xá*: "Thể của tâm, ý, thức là một. Tuy nhiên, trong đó cũng có sự phân biệt: Nó tích lũy, nên được gọi là tâm. Nó tư duy, nên gọi là ý. Nó nhận thức khu biệt, nên gọi là thức. Vì tâm là cái được tích lũy bởi các giới loại sai biệt tịnh và bất tịnh."[31] Ý nghĩa và sự phân biệt này được nói rõ trong *Du-già*: "Các thức đều có tên chung là tâm-ý-thức. Nhưng căn cứ theo tính ưu thắng, thức a-lại-da được gọi là tâm (*citta*), vì nó tích lũy (*cinoti,* ācinoti, *upacinoti*) chủng tử của tất cả pháp... Mạt-na được gọi là ý (*manas*), vì trong tất cả thời gian, nó chấp (*manyate, abhimanyate*) ngã, ngã sở... Các thức còn lại gọi chung là thức (*vijñāna*), vì đặc tính của chúng là thông tri (*vijñapayanti*) các đối tượng riêng biệt."[32]

"Vì nó tích lũy, nên gọi nó là tâm", trong định nghĩa này, tâm, Skt. *citta*, được truy nguyên về động từ căn là *ci*: tích lũy, chứa nhóm. Định nghĩa này chung cho cả hai truyền thống A-tì-đàm, Nam phương và Bắc phương. Sớ giải Pāli của *Pháp tụ luận* nói, "Dị thục, cái được tích lũy bởi những nghiệp phiền não, gọi là tâm."[33]

Định nghĩa chung của các hệ Phật giáo y trên động từ căn như vậy không phải là định nghĩa phổ thông trong ngôn ngữ Sanskrit. Phổ thông, từ *citta* được giải

---

[31] *Kośa*, k. ii. 34a: *cittaṃ mano'tha vijñānam ekārtha/ cinotīti cittam/ manuta iti manaḥ/ vijānātīti vijñānam/* Cf. *Tì-bà-sa 27*, tr. 371b.

[32] *Du-già 63* (tr. 651b19).

[33] Dhammasaṅgaṇi-atthakathā, R. 63: *vipākaṃ kammakilesehi citanti cittaṃ.*

thích là phát sinh từ động từ *cit*: *cetati*, tri giác, chú ý, quan sát...[34] Có thể do các nhà Phật học truy nguyên từ một từ gốc trong Phạn ngữ hỗn chủng, như từ *citra* chẳng hạn. Từ này trong Pāli được viết là *citta*, đồng âm với từ chỉ cho tâm. *Citra* chỉ cho sự sáng sủa rõ ràng, văn vẻ, tạp sắc, đa dạng; nó cũng chỉ cho họa phẩm; nó cũng được truy nguyên từ động từ căn *ci* như *citta*. Điều này có thể xác minh như được nói trong kinh *Hoa nghiêm*: "Tâm như họa sĩ khéo, vẽ đủ các hình ảnh ngũ uẩn..."[35] Và đây cũng là cơ sở ngôn ngữ để phát biểu rằng "tam giới duy tâm", như được phát biểu trong kinh *Thập địa*: "Họ (các Bồ-tát) vượt qua ba cõi vốn duy chỉ là tâm, và 12 hữu chi cũng chỉ là một tâm."[36] Hoặc trong *Kinh Lăng-già*: "Ta không nói thường hay vô thường... vì hữu thể ngoại tại không được thừa nhận, vì ba hữu được chỉ thị duy chỉ tâm."[37] Những đoạn kinh này là nguồn giáo chứng để các nhà Du-già hành tông hay Duy thức luận thiết lập giáo nghĩa Duy tâm.

Với định nghĩa kinh điển như vậy về tâm, hay *citta*,

---

[34] Cf. S. M. Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary*; Manfred Mayrhofer, *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen* (A Concise Etymological Sanskrit Dictionary); U. Wogihara: *Phạn Hòa từ điển*.

[35] Cf. *Hoa nghiêm* (Thật-xoa) 19, T10n279, tr. 102a21: 心如工畫師，能畫諸世間 ...

[36] *Dasabhūmika*, k. vi. 16: *te cittamātra ti traidhātukam otaranti, api cā bhavāṅga iti dvādaśa ekacitte*/ Cf. *Thập địa kinh* 5 (T10n287, tr. 555a25):了達三界唯是心十二有支依心有. *Thập địa luận* 8 (T26n1522, tr. 169a15), dẫn kinh: 是菩薩作是念三界虛妄但是一心作. *Hoa nghiêm* (Phật-đà) 25, T9n278, tr. 558c10: 三界虛妄。但是心作。*Hoa nghiêm* (Thật-xoa) 37, T10n279, tr. 194a14: 三界所有。唯是一心。

[37] Laṅkā 85. 28: *mama tu mahāmate na nityā nānityā... bāhyabhāvānabhyupagamāt tribhavacittamātropadeśāt...*

khi nói rằng "tam giới duy tâm", không có nghĩa rằng chúng là kết quả được sáng tạo bởi tâm tư duy. Ý nghĩa không xuyên tạc nên hiểu rằng, thế giới này là kết quả của hành vi thiện hay bất thiện của chúng sinh trong quá khứ. Hành vi ấy được tích lũy trong nhiều đời, từ vô thủy, tùy điều kiện thích hợp mà xuất hiện như là thế giới. Ý nghĩa như được phát biểu bởi Thế Thân trong *Câu-xá*, mở đầu chương nói về nghiệp: Các hình thái sai biệt đa dạng của thế gian chính là sản phẩm của nghiệp.[38]

Hoặc nói theo truyền tụng kinh điển của Du-già hành tông: Đó là tất cả *nguyên tố* tồn tại từ vô thủy. Chúng là sở y của hết thảy mọi hình thái tồn tại. Trong khi cái này tồn tại thì cái kia tồn tại.[39] *Nguyên tố* nói ở đây, nguyên Sanskrit là *dhātu*, Hán dịch là *giới*, chỉ cho những yếu tố cơ bản cấu trúc nên mọi hình thái tồn tại. Trong kinh điển nguyên thủy, giới này là sáu giới bao gồm bốn đại chủng.[40] Trong giải thích của Du-già hành, nó chỉ cho chủng tử (*bīja*).[41] Chủng tử được định nghĩa là công năng sai biệt (śakti-viśeṣa: Năng lượng đặc thù), tức là nguồn năng lượng cho các hoạt

---

[38] *Kośa*, k iv. 1a: *karmajaṃ lokavaicitryaṃ*; Hán (Huyền Trang): thế biệt do nghiệp sinh 世別由業生.

[39] Skt., dẫn bởi Sthiramati: *anādikāliko dhātuḥ sarvadharmasamāśrayaḥ/ tasmin sati gatiḥ sarvā nirvāṇādhigamo'pi vā*// Dẫn bởi *Thành duy thức*, bản Việt, Ch. ii, tiết 2, cht. 29.

[40] Cf. Pāli, M. iii. 239 (*Dhātuvibhaṅga*): *chadhāturo ayaṃ, bhikkhu, puriso chaphassāyatano aṭṭhārasamanovicāro caturādiṭṭhāna*, "Sáu giới, Tì kheo, là con người này; là sáu xúc xứ, 18 ý cận hành, bốn thắng xứ." Xem, Ch.iv, tiết 2, cht. 444, TDT.

[41] Xem Ch. ii, tiết 2, cht. 30; tiết 8, cht. 321-322, TDT.

động do bởi đó mà các pháp sinh rồi diệt. Điển hình như các hoạt động cố ý của thân và ngữ, chúng được phát động bởi năng lực phát động từ ý chí hay tâm sở tư (*cetanā*). Khi hoạt động hoàn tất, mục đích đã đạt được, nguồn năng lượng ấy không biến mất theo các động thái của hành động, mà chúng được tích lũy thành một dạng năng lực tiềm tàng dưới hình thức được ví dụ như những hạt giống. Cũng như trong tự nhiên, từ hạt giống, tuy nhỏ bé nhưng có thể sản sinh thân cây to lớn, do quá trình thâu nạp các yếu tố bên ngoài để tăng trưởng.[42] Cũng vậy, từ hạt giống (*bīja*, chủng tử), sau khi được tẩm ướt bởi các điều kiện thích hợp, và thâu nạp các yếu tố thích hợp (các duyên, *pratyaya*) chúng nảy mầm và phát triển thành các hình thái tồn tại.

Gọi nó là hạt giống, không phải do bởi *hạt* theo hình dáng, mà chính do bởi nguồn năng lượng được tích lũy bên trong *hạt* ấy.[43] Những hạt tương thích kết hợp với nhau thành chùm, được ví dụ như từng đống ác-xoa (*akṣa*)[44]. Đấy gọi là tập khí (*vāsanā*), là những ấn tượng được tích lũy, được tàng trữ. Các hạt giống được

---

[42] Xem Ch. iv, tiết 3, cht. 512, TDT.

[43] *Du-già 52* (tr. 588c10): "Không phải phân chẻ các hành để có một thật vật (*dravya*) gọi là chủng tử (*bīja*, hạt giống). Cũng không phải tìm nơi nào khác (ngoài các hành)... Cũng như thóc lúa các thứ có chứa chủng tử (hạt giống) của cành lá. Đập, giã, nghiền nát (thóc lúa) vẫn không tìm thấy chủng tử; nhưng cũng không phải tìm thấy nó ở đâu khác (ngoài các hạt thóc lúa ấy)." *Nhiếp luận thích (Thế Thân)* 2 (tr.328b02): "Như hạt đại mạch có công năng nảy mầm nên có tính chủng tử. Nếu vì lâu ngày hay do ảnh hưởng lửa mà công năng ấy bị hỏng; bấy giờ hình tướng của hạt đại mạch tuy vẫn như cũ nhưng nó không có tính chủng tử nữa."

[44] Xem Ch. ii tiết 2, cht. 28, TDT.

lưu trữ như là những ấn tượng tồn tại, những tập khí, đó là nội dung của tâm. Như vô số hạt nước hội tụ và tuôn chảy tạo thành hình ảnh một dòng nước hay con sông. Không tồn tại một cái gì như là tự thể độc lập ngoài các hạt nước gọi là *sông*. Khi không có nước mà vẫn gọi nơi đó là con sông, chỉ là cách nói bởi hoài niệm quá khứ.

Tâm nói ở đây là tầng đáy của các thức hoạt động. Khi các yếu tố cấu thành nó bị ô nhiễm, tức nó hàm chứa các chủng tử hữu lậu, ô nhiễm, nó được gọi là a-lại-da.[45] Vô số tập khí chủng tử sai biệt đa dạng, thiên hình vạn trạng, chìm lắng, ngưng kết thành a-lại-da, như đại dương mênh mông tích tụ khối nước bao la vĩ đại. Trên mặt đại dương, do tác động bởi gió, nên dậy lên vô vàn con sóng. Kinh Lăng-già nói: "Mạt-na (*manas*: ý) y chỉ a-lại-da (ālaya) mà tiến hành hoạt động. Thức y chỉ tâm (*citta:* ālaya) và ý mà tiến hành hoạt động.[46] Ví dụ này cho thấy tâm, ý và thức, hay a-lại-da, mạt-na và sáu chuyển thức kia, thảy đều cùng một bản chất. Ý nghĩa này phù hợp với giải thích cụm từ tâm-ý-thức trong các truyền thống A-tì-đàm, như đã thấy.

---

[45] A-lại-da, Sanskrit: ālaya, do động từ căn ālī: chìm lắng. Định nghĩa bởi Sthiramati: *atha vālīyante upanibadhyante' smin sarvadharmāḥ kāryabhāvena/ tad vālīyate upanibadhyate kāraṇabhāvena sarvadharme ity ālayaḥ,* "hoặc trong trạng thái như là kết quả, các pháp được cất giấu, được an trí trong đó. Hoặc trong trạng thái như là nguyên nhân, nó (a-lại-da) được cất giấu, được an trí trong tất cả các pháp." Xem Ch.ii, tiết 1, cht. 2, TDT.

[46] Laṅkā (x. k 269; N. 301): ālāyaṃ hi samāśritya mano vai saṃpravartate/ *cittaṃ manaś ca saṃśritya vijñānaṃ saṃpravartate*. Dẫn bởi *Thành duy thức*, Việt, Ch. iii, tiết 3, cht. 69.

Vậy, thực thể của toàn bộ cơ cấu tâm thức, nhìn từ một phương diện, tất cả đồng một thể tính. Nhưng nhìn từ phương diện hoạt động, chúng xuất hiện dưới tám hình thái, phân thành ba lớp, hoặc nói ba tầng, hay ba khu vực. Do quan niệm thể và dụng là đồng nhất hay dị biệt mà nói thức thể có tám hay chỉ là một.

Cũng như dòng sông, tùy theo địa phương mà con nước chảy qua, và cũng tùy theo những thứ mà con nước mang theo, nó được gọi tên như thế nào đó; cũng vậy, tùy theo kết quả hiện hành của nghiệp, hay dị thục (*vipāka*), mà a-lại-da cùng với hình thái hiện hành của các chủng tử mà nó xuất hiện trong các hình thái tồn tại khác nhau, hoặc là loài người, hoặc là loài vật. Mỗi cá thể trong mỗi sinh loại khác nhau mang hình thái tự ngã khác nhau.

Điều nên ghi nhận là các chủng tử không tồn tại như những cá thể đơn thuần hay đơn nhất. Trước hết, nên biết chủng tử được tích lũy như là tập khí do bởi hoạt động của các chuyển thức, mà chủ yếu là sáu thức thâu nhận các dữ kiện ngoại tại. Thức không hoạt động biệt lập. Nó xuất hiện đồng thời với sự tụ hội của căn và cảnh. Cho nên không một hạt giống nào chỉ thuần là tâm thức hay thuần vật chất. Nói thức là nói bao gồm cả các chức năng hoạt động của thức (*caitta*, tâm sở), như các cảm thọ khổ hay lạc, các tâm lý tác hại như tham lam, thù hận, đố kỵ, hay các tâm lý lành mạnh. Các hạt giống luôn luôn được đặc trưng bởi các đặc tính chua

hay ngọt này để dẫn đến kết quả không mong muốn hay đáng yêu thích. Vì vậy, khối chủng tử được tàng trữ thành a-lại-da, và a-lại-da do đặc tính của chúng như vậy nên được biết đến như là thức, mà tục thức phổ thông nhận nó như là tâm đối lập với vật, với hai thực thể biệt lập.

Từ ý nghĩa trên, khi a-lại-da xuất hiện trong một hình thái tồn tại nào đó, nó xuất hiện như là tự ngã (ātman), chủ thể tồn tại theo hình thái của sinh loại ở đó. Tự ngã ấy hoạt động như là thức. Nghĩa là tồn tại một dạng ý thức thường xuyên nhận thức rằng ta đang tồn tại cũng như đã tồn tại và sẽ tồn tại. Gọi là ý thức hằng hành.

Phật nói: Đối với hạng chúng sinh ái a-lại-da, lạc a-lại-da, hân a-lại-da, hỷ a-lại-da, chúng sinh ấy không thể hiểu pháp thậm thâm mà Phật đã chứng ngộ.[47] Nói ái a-lại-da, vì ý thức về tự ngã luôn luôn là ý thức tham ái. Nghĩ rằng ta đã tồn tại, nên nó phát sinh *lạc*. Nghĩ rằng ta đang tồn tại, nên nó *hân*. Nghĩ rằng ta sẽ tồn tại, nên nó *hỷ*.[48]

---

[47] Dīgha ii. 35, Majjhima i. 167; Saṃyutta 1. 136: *adhigato kho myāyaṃ dhammo gambhīro duddaso duranubodho santo paṇīto atakkāvacaro nipuṇo paṇḍitavedanīyo. ālayarāmā kho panāyaṃ pajā ālayaratā ālayasammuditā. ālayarāmā kho panāyaṃ pajā ālayaratāya ālayasammuditāya duddasaṃ idaṃ ṭhānaṃ yadidaṃ–idappaccayatā paṭiccasamuppādo*, "Pháp mà Ta đã chứng đắc này thật sâu thẳm, khó thấy, khó biết, là pháp tịch tĩnh, vi diệu, siêu việt tư duy tư biện, thâm áo, duy chỉ bậc trí mới cảm nghiệm được. Còn chúng sinh này yêu thích sở tàng, ham muốn sở tàng, vui đắm sở tàng, hoan hỷ sở tàng. Vì vậy, pháp này thật sự khó thấy đối với chúng: đó là, y tha duyên tính duyên khởi pháp." Xem Ch. ii, tiết 8, cht. 361, TDT.

[48] Dẫn bởi *Nhiếp đại thừa luận*, và giải thích bởi Thế Thân và Vô Tính. Xem Ch.

Ý thức hằng hành (*mạt-na*), như vậy, lấy thân và tâm này, vốn là kết quả của nghiệp quá khứ (*vipāka*, dị thục), làm đối tượng để có ái, *lạc, hân, hỷ*. Để duy trì sự tồn tại của tự ngã ấy, và cũng để thỏa mãn những xung động tâm lý bởi ái, lạc các thứ ấy, theo yêu cầu bản năng của ý thức hằng hành chấp ngã, sáu chuyển thức hoạt động để thâu nạp các yếu tố ngoại giới với mong cầu sự tăng ích, tăng trưởng, cho sắc thân, cảm thọ, các ấn tượng tư duy, thỏa mãn bản năng sinh tồn và dự phóng tương lai. Nói cách khác, vì ý thức "ta tồn tại và sẽ tồn tại" mà sáu thức hoạt động với các hành vi "ta thấy, ta nghe, v.v...", cho đến "ta suy nghĩ".[49]

Trên cơ sở nhận thức về cơ cấu tồn tại và hoạt động của tâm-ý-thức như vậy, mỗi người có thể tự cho một kết luận về ý nghĩa "duy tâm" (*cittamātratā*) và "duy thức" (*vijñānamātratā*) được nói trong các Kinh và Luận, và quan niệm theo tục thức. Cũng trên cơ sở đó để ta có nhận thức về ý nghĩa "thức biến".

3. THỨC BIẾN

Tam thập luận nói, tất cả tồn tại thảy đều tồn tại như

ii tiết 8 cht. 362, TDT.

[49] Trong Pháp tướng tông Trung hoa có truyền tụng một bài thơ mô tả khá điển hình về cơ cấu hoạt động của tâm thức này như sau: 弟兄八個一個癡，其中一個最伶俐，五個門前做買賣，一個往來傳消　息。Một gia đình có tám anh em. Anh cả, thức a-lại-da, tính tình si ngây. Vì thức này chỉ tương ưng với cảm thọ xả, không hề biết buồn, vui, mừng, giận. Người anh em thứ hai qua lại truyền tin tức; đó là thức thứ bảy, mạt-na. Người anh em thứ ba rất lanh lợi, đó là ý thức thứ sáu. Năm người em còn lại đứng trước cửa, làm công việc mua bán. Bài thơ này không rõ xuất xứ, được dẫn khá nhiều trong các sách nhập môn cho Duy thức học.

là những khái niệm mô tả (*upacāra*), xuất hiện trong nhiều hình thái sai biệt, đa thù. Tồn tại như thế xuất hiện (*pravartate*) *trong* hay *y trên* sự biến thái của thức (*vijñāna-parināme*). Một số ngữ vựng được Thế Thân sử dụng trong đây cần được lưu ý hầu mong có thể nắm bắt được nội dung mà Luận muốn chỉ điểm.

Trước hết là từ *upacāra* mà Hán dịch là giả thuyết.[50] Nghĩa chính của nó là đến gần, cận hành hay tiếp cận; từ đó nó hàm nghĩa phương pháp hay thủ đoạn, và tiến thêm nữa, nó chỉ ngôn ngữ quán dụng. Cận hành hay tiếp cận, tức là đưa ra một vật này, vật hiện diện, để tiếp cận một vật khác vắng mặt. Được dùng trong ngữ cảnh ở đây, nó hàm nghĩa *giả thác* hay *ẩn dụ*. Nội hàm này được Sthiramati mô tả bằng ví dụ: "Thiếu niên này là lửa."[51] Người tất nhiên không phải là lửa, nhưng nó được mô tả bằng ẩn dụ với những đặc điểm của lửa, như sức nóng và màu sắc vàng cháy hay màu đỏ của lửa. Hoặc bảo một người nào đó là con bò; người ấy tất nhiên không phải là bò, nhưng nó ngu như bò. Đặc điểm ngu có nơi con bò, và cũng có nơi người ấy, do đó giả thác nơi con bò để mô tả bằng ẩn dụ về người ngu.[52]

Để thực hiện sự giả thác hay ẩn dụ, theo quy ước, cần hội đủ ba yếu tố: 1. Cú nghĩa hiện tiền (*mukhyapadārtha*), phạm trù tồn tại, một người hay một vật cần được mô

---

[50] Xem Ch. i, tiết 3, TDT.

[51] Skt.: *agnir māṇavaka ity upacāraḥ kriyate.*

[52] Sthiramati: *yac ca yatra nāsti tat tropacarate/ tad yathā bāhīke gauḥ*, "Cái mà ở nơi nào không tồn tại thì ở nơi đó nó được giả thác. Như con bò được giả thác nơi người ngu."

tả hay ám chỉ đang hiện diện. 2. Cảnh vực tương tự (*tatsadṛśa-viṣaya*), vật tương tự được dùng để ám chỉ. 3. Cộng pháp (*sādhāraṇa-dharma*), tính chất chung giữa người hay vật được ám chỉ mô tả và người hay vật được dùng để ám chỉ, mô tả.

Tổng quát mà nói, sự giả thác phải y trên một cái thực nào đó. Nếu không thực sự tồn tại con bò và những đặc điểm nơi con bò, không thể dùng con bò với những đặc điểm của nó để mô tả hay ám chỉ một người. Đây là nạn vấn được đưa ra để bắt buộc các nhà Duy thức thừa nhận phải có một cái thực nào đó, tồn tại ngoài thức, rồi mới y trên đó mà giả thác. Nếu không có sự thực được gọi là ngã, hay pháp, vậy y trên cái gì mà nói những thứ tồn tại như là ngã và pháp chỉ là tồn tại được giả thác?

Duy thức trả lời, cái gọi là sự thực tồn tại được dùng là cơ sở ẩn dụ hay giả thác ấy, chỉ là sự thực trong nhận thức tục thức. Trước hết, Duy thức bác bỏ tính thực hữu của chủng loại. Màu đỏ nơi ngọn lửa chỉ tồn tại nơi ngọn lửa ấy; cũng vậy, màu đỏ nơi da người chỉ tồn tại nơi da người ấy. Trừu tượng hóa cả hai tính chất ấy thành một khái niệm chủng loại; khái niệm ấy chỉ tồn tại trong tập quán quy ước, không thực sự hiện hữu trong thực tại. Thí dụ, khi nghe một loạt các âm thanh liên tục, như *de-va-dat-to gac-cha-ti*, nếu không có khả năng liên kết chúng, thì bản thân các âm thanh ấy tồn tại mà không chỉ cho ý nghĩa gì hết. Do liên kết các

âm thanh thành một từ Devadatta, bấy giờ ấn tượng khái niệm về một tồn tại là một con người có tên gọi là Devadatta. Tên gọi ấy liên kết với chuỗi âm thanh tiếp theo *gacchati*, làm xuất hiện ấn tượng về hành vi đi. Như vậy, tên gọi Devadatta chỉ là sự giả thác; nó là một khái niệm mô tả được dùng để tiếp cận một sự vật được cho là tồn tại. Như khi hỏi "cỗ xe là gì?", người ta chỉ có thể trả lời bằng cách mô tả các bộ phận của nó. Từng bộ phận riêng biệt không phải là cỗ xe. Cho nên, ấn tượng về cỗ xe chỉ là một khái niệm mang tính mô tả; người ta tiếp cận nó bằng cách y trên các bộ phận được chỉ định, liên kết chúng lại. Do giả thác mà khái niệm về cỗ xe xuất hiện. Khái niệm ấy được hình thành do bởi tăng ích chấp (*samāropa*), gán ghép các yếu tố thành một sự thực giả hữu. Người ta gán ghép các ngôi sao cách nhau hằng nghìn năm hay hàng triệu năm ánh sáng thành những con sư tử, cây đàn thất huyền, người thợ săn trên Xích đạo. Những tồn tại ấy không có thực. Người ta liên kết nhiều chấm liên tục nối nhau thành những đường cong, thẳng, tròn, uốn lượn; rồi liên kết những đường này thành các hình ảnh. Tự thân các điểm không hề thêm bớt, nhưng các hình ảnh được liên kết bởi chúng được tiếp nhận với các tâm trạng buồn, vui, mừng, giận khác nhau.

Như vậy là ý nghĩa của từ *upacāra*, tồn tại không gì khác hơn chỉ là những khái niệm mô tả. Đó là những tồn tại tiến hành xuất hiện *trong* thức hay *y trên* thức.

Từ Sanskrit được dùng ở đây với biến cách thứ bảy: sở y cách hay sở ư cách: *pariṇāme*.[53] Huyền Trang dịch nó là danh từ có nội hàm thụ động: sở biến. Sở biến là các hình thái tồn tại, như là ngã và pháp. Đối lập với nó là năng biến, mà Sanskrit là *pariṇāmaḥ*, chủ cách trong tụng văn, chỉ các thức, gồm ba loại hay ba lớp. Quan hệ năng và sở ở đây không thể hiểu như là phù thủy với âm binh do ông ấy biến ra. Cũng không phải hình ảnh trong tranh vẽ là sở biến của họa sĩ như là năng biến. Nhưng, nên hiểu rằng những hình ảnh ấy là sở biến mà năng biến chính là những điểm, những đường xuất hiện trên khung vải. Như vậy ta có thể nói, các hình vẽ ấy xuất hiện và tồn tại ngay chính bên trong, hay y trên, các điểm và đường. Ngoài các điểm và đường, không tồn tại hình ảnh gì biệt lập. Đó là ý nghĩa mà *Tam thập luận* dùng từ biến thái theo biến cách thứ bảy. Huyền Trang dịch là *sở biến*, đối lập với từ được dùng theo biến cách số một, chủ cách, dịch là *năng biến*, với ý nghĩa cần được hiểu là sở biến không tồn tại biệt lập ngoài năng biến.

Quá trình biến thái này xảy ra như thế nào? *Tam thập luận* nói: "Sự biến thái của thức này chính là sự cấu trúc sai biệt. Do bởi đó, mà cái được cấu trúc sai biệt không tồn tại. Vì vậy nói, tất cả cái này duy chỉ là thức hiển

[53] Từ này trong bản dịch Tây Tạng được hiểu là biến cách thứ nhất, chủ cách. Nhưng Sthiramati đọc nó là biến cách thứ bảy. Cf. Lê Mạnh Thát, ibid. tr. 363, n. 1.

thị.[54] Cấu trúc sai biệt – *vikalpa*, Hán dịch là *phân biệt*. Phân biệt được dùng ở đây không hàm nghĩa kỳ thị, mà nên hiểu là sự phân nhóm để khu biệt. Như cả một trời sao chi chít, người ta liên kết một số ngôi sao lại, phân thành từng cụm, để khu biệt mỗi cụm như vậy là một chòm sao riêng biệt, mang tên Đại hùng tinh, hay Tiểu hùng tinh, chòm Thiên lang hay Liệp hộ.

Cái cấu trúc sai biệt – phân biệt (*vikalpa/ parikalpa*) chính là thức, hay nói chung là tâm và tâm sở thuộc ba giới.[55] Nó được nói là bất thực (*abhūta*), vì mỗi khi thức xuất hiện, nó xuất hiện như là ảnh tợ ngoại tại (*pratibhāsa*); nó biến tợ thành ảnh tượng như là đối tượng (*artha*, Hán: nghĩa) và chúng sinh (*sattva*: hữu tình), tự ngã (ātman) và thức thông tri cá biệt (*vijñapti*). Đối tượng ngoại giới là sắc, thanh các thứ; và chúng sinh hữu tình chỉ cho tự thân và tha thân gồm năm căn. Tự ngã, đó là chủ thể của sinh mạng và nhận thức. Thức thông tri cá biệt, hay liễu biệt, đó là sáu thức.[56] Nói cách khác, thức biến thái, đó là sự cấu trúc gồm hai bộ phận: chủ thể nắm bắt đối tượng (*grāhaka*: năng thủ) và khách thể được nắm bắt (*grāhya*: sở thủ).

Truy nguyên lại vấn đề từ đầu: Thức biến thái, vậy thức là gì? Để trả lời, nội dung của thức cần được xác định. Nội dung đó là các chủng tử được tàng trữ trong

---

[54] Skt. kārikā 17: *vijñānapariṇāmo'yaṃ vikalpo yad vikalpyate| tena tan nāsti tenedaṃ sarvaṃ vijñaptimātrakam||*

[55] Madhyānta, k. i. 9: *abhūtaparikalpaś ca cittacaittās tridhātukāḥ.* Xem, Ch. iv, tiết 2, cht. 39, TDT.

[56] Xem Ch. i, cht. 17; Ch. ii, tiết 3, cht. 155; Ch. v, tiết 1, cht. 5, TDT.

kho chứa thức. Mà các chủng tử chính là ấn tượng được tích lũy từ những hành nghiệp quá khứ; thời gian phải kể là từ vô thủy. Như được nói trong các kinh luận, nó là tâm (*citta*) vì nó tích lũy vô số tập khí sai biệt từ vô thủy. Vô số tập khí này được bao hàm trong hai nhóm: tập khí của nghiệp và tập khí của hai thủ.

Hai thủ là năng thủ và sở thủ, chủ thể và đối tượng của nhận thức. Bởi vì mỗi khi thức xuất hiện là tự nó phân đôi thành chủ thể và đối tượng tương ứng.

Thức xuất hiện cần hội đủ bốn điều kiện – bốn duyên: nhân duyên (*hetu-pratyaya*), đẳng vô gián duyên (*samanantara-pratyaya*), sở duyên duyên (ālambana-pratyaya) và tăng thượng duyên (*adhipati-pratyaya*). Thứ nhất, thức cần hội đủ điều kiện cơ bản làm sở y, đó là chủng tử của nó được tích lũy. Các chủng tử này là những nguồn năng lượng mà mỗi khi các đối tượng xuất hiện, chúng tức thì bị thu hút vào đó để nơi đó chúng được cấu trúc thành ảnh tượng thích hợp. Như dòng nước xuất hiện cho thức của con người và thức của loài cá với những ảnh tượng được nhận thức và phán đoán bất đồng. Chủng tử trong trạng thái tiềm tàng, khi hoạt động nó xuất hiện thành hiện hành với đặc tính sinh và diệt trong từng sát-na. Hiện hành thức này diệt là điều kiện khai đạo để cho hiện hành thức trong sát-na tiếp theo xuất hiện. Chuỗi xuất hiện liên tục tạo thành ảo ảnh thức như là tự ngã thường hằng. Nói tóm, thức xuất hiện như là hiện hành từ hạt nhân

(*hetu*) của chính nó là chủng tử. Đó là chủng tử y hay nhân duyên của thức; sở y hay cơ sở xuất hiện và hoạt động là nhân duyên hay chủng tử. Và điều kiện thứ hai là đặc tính sinh diệt liên tục trong dòng tương tục.

Điều kiện thứ ba, là đối tượng tương ứng. Không thể thức xuất hiện mà không có đối tượng của nó. Thức và đối tượng phải cùng tồn tại đồng thời, trên cùng một điểm không gian. Đối tượng của thức ở đây là cái mà thức vươn đến rồi bám vào mà đứng dậy, mà xuất hiện và hoạt động; nó được gọi là *sở duyên* (ālambana): cái được vin nắm.

Điều kiện thứ tư, tăng thượng duyên, cũng gọi là tăng thượng y hay câu hữu y. Nói là tăng thượng y, vì khi thức xuất hiện và hoạt động, nó cần một điểm sở y là điểm đứng thích hợp. Thức con mắt cần điểm sở y là căn con mắt. Các thức khác cũng vậy. Căn ở đây là loại sắc pháp minh tịnh, một loại vật chất trong suốt (*rūpa-prasāda*); nó là sắc pháp, thuộc hữu vi, nên sinh diệt trong từng sát-na. Thức cũng là pháp hữu vi nên cũng sinh diệt trong từng sát-na. Chỉ thức sinh mà chưa diệt cùng tồn tại đồng thời với sắc sinh mà chưa diệt; trên cơ sở ấy thức có điểm tựa thích hợp để tiến hành hoạt động nắm bắt đối tượng. Căn cùng tồn tại đồng thời với thức nên căn ấy được gọi là câu hữu y của thức.

Ngoài ra, thức cần đến tác động của đối tượng ngoại giới để xuất hiện. Tác động này là điều kiện gián tiếp, thuộc tăng thượng duyên. Nói là gián tiếp, vì thức chỉ

có thể nắm bắt đối tượng xuất hiện bên trong chính nó. Như *Biện trung biên* nói, thức xuất hiện với ảnh chiếu hay ảnh tợ như là đối tượng và thức thông tri (*artha-pratibhāsa*, và *vijñapti-pratibhāsa*). Hoặc như định nghĩa bởi luận *Quán sở duyên duyên luận thích*: gọi nó là đối tượng của thức – sở duyên duyên, là cái để thức vươn đến, vì khi thức sinh khởi mang theo ảnh tượng của nó – đới bỉ tướng (*tadākāra*).[57]

Ở đây, khi căn, cảnh tiếp xúc và thức xuất hiện, nói rằng nó mang hình ảnh của đối tượng, có nghĩa là tự thân nó biến thái như là ảnh chiếu của đối tượng. Điều này được *Câu-xá* cho thí dụ rất rõ. Thức mang ảnh chiếu của đối tượng, như quả mang hình ảnh của nhân, tương tự nhân. Hoặc ta có thể lấy thí dụ khác, như con mang hình ảnh bố, tương tự bố. Từ Skt.: *tadākāra* cho ta ý nghĩa này cũng khá rõ. Nghĩa phổ thông của từ ākāra là hình dáng, hình thái, do bởi gốc động từ ā-kṛ: mang đến gần. Vì vậy từ ākāra có khi được dùng như đồng nghĩa với từ ābhāsa, ảnh tượng hay ánh sáng; hoặc *pratibhāsa*, ánh sáng phản chiếu hay ảnh chiếu. Cho nên, *Câu-xá* nói: "Thức làm ra *cái gì*, để được nói rằng thức nhận thức? Nó chẳng làm ra bất cứ cái gì cả. Như quả đáp ứng nhân; nó chẳng làm gì cả nhưng do bởi tự thể đạt được của nó tương tự với nhân (*sādṛśyena* ātmalābhād *akurvad api kiṃcit*). Thức cũng vậy. Nhưng, nó tương

[57] Ālambanaparīkṣāvṛttiḥ: *viṣaya iti| jñānena svarūpam eva nirdhāryate| tadākāratayā jāyamānatvāt|* Hán, Huyền Trang: 所緣緣者。謂能緣識帶彼相起及有實體。令能緣識託彼而生色等極微。

tự cái gì? Tướng dạng của cái ấy (*tadākāratā,* Hán dịch: đới bỉ tướng)."[58]

Như vậy, thức chỉ có thể nắm bắt được ảnh tượng được cấu trúc bên trong chính nó, nhưng nó cũng cần đến điều kiện tác động của đối tượng ngoại tại. Ảnh tượng của đối tượng bên trong nó là biến thái của chính nó; vậy đối tượng bên ngoài nó được biến thái bởi cái gì, bởi ai? *Thành duy thức* trả lời, đó là do bởi thức của cộng nghiệp, với dẫn chứng Kinh: "Thế giới xuất hiện do ảnh hưởng cộng đồng bởi lực tăng thượng của nghiệp của tất cả hữu tình."[59] Tất nhiên đây chỉ nhấn mạnh đến thế giới tạp uế của tất cả chúng sinh. Không một chúng sinh nào tồn tại như những cá nhân đơn độc. Nó cùng thấy sông và núi tại một địa điểm cố định và trong khoảng thời gian nhất định, như các chúng sinh đồng loại khác. Thế giới tồn tại ấy là sự biến thái cộng đồng của tất cả chúng sinh tồn tại trong đó. Nội dung của thức là các tập khí của nghiệp. Nghiệp, có biệt nghiệp do hành vi của mỗi cá nhân riêng biệt; và có cộng nghiệp, được thực hiện bởi cộng đồng. Cho nên, thức một cá nhân không thể biến thái thành thế gian theo tập khí cá biệt của riêng nó.[60]

---

[58] *Kośa-bhāṣya* ix, tr. 473-474: *yat tarhi vijñānaṃ vijānātīti sūtra uktaṃ kiṃ tatra vijñānaṃ karoti? na kiñcit karoti. yathā tu kāryaṃ kāraṇam anuvidhīyata ity ucyate. sādṛśyenātmalābhād akurvad api kiñcit. evaṃ vijñānam api vijānātīty ucyate. sādṛśyenātmalābhād akurvad api kiñcit. kiṃ punar asya sādṛśyam? tadākāratā.* Hán, *Câu-xá 30*, tr.157b.

[59] Xem Ch. ii, tiết 3, cht. 144, TDT.

[60] Xem Ch. v, tiết 3, TDT.

Bởi vì tâm thức chúng sinh thảy là hữu lậu và ô nhiễm, hỗn tạp với các nghiệp thiện và bất thiện, cho nên thế giới xuất hiện như là kết quả mang các hình thái sai biệt trong đó những thứ đáng yêu thích lẫn lộn với những cái không mong muốn, đáng ghê tởm.

Phật nói: "Chúng sinh là sở hữu chủ của nghiệp, là kẻ thừa tự của nghiệp."[61] Thức biến có thể được nói là nỗ lực giải thích lời Phật cô đọng như vậy.

Nghiệp là các hành vi thân và ngữ được phát động bởi tư, bởi ý định, cố ý (*cetanā*), với tính chất hoặc thiện hoặc bất thiện. Các hành vi của thân và ngữ là những biểu hiện của sắc. Khi các động thái chấm dứt, thì nghiệp được biểu hiện bởi các động tác ấy cũng biến mất theo. Tuy vậy, năng lực điều khiển các động thái của thân và ngữ, được nhuốm màu thiện hay bất thiện bởi tư (*cetanā*), được huân tập thành chủng tử và được tàng trữ trong kho chứa thức. Thực hiện quá trình huân tập này là các thức hiện hành, gồm cả bảy chuyển thức. Chỉ các thức này mới có khả năng huân tập. Vì chúng là những trường hấp lực thu hút các năng lực hoạt động đã được thực hiện. Tất cả mọi hành vi của nghiệp đều được phát động và hướng dẫn bởi nhận thức. Các thức hiện hành này bị chi phối bởi tập khí hai thủ - năng thủ và sở thủ, theo đặc tính cấu trúc phân đôi. Tập khí hai thủ là những năng lực hoạt động nhận thức của các thức tích lũy.

---

[61] *Cūḷakammavibhaṅgasutta*. M. iii. 201: *kammassakā sattā kammadāyādā...*

Giải thích năng lực tồn tại của nghiệp sau khi được thực hiện, *Trung luận* gọi nghiệp được thực hiện bởi thân và ngữ như là món nợ, vật vay mượn. Vật được vay mượn tất được tiêu thụ và biến mất ngay sau đó. Như đấu gạo được vay biến mất khi người vay mượn xử lý nó thành cơm và tiêu hóa. Nhưng ý chí giao ước giữa vay và cho vay thì không biến mất. Cái còn lại sau khi nghiệp biểu hiện bởi thân ngữ biến mất được gọi là "cái không mất" (*avipraṇāśa*). Cái không mất ấy được ví dụ như chứng khoán (*pattra*).[62]

Thành duy thức nói: "Các nghiệp ấy vừa được thực hiện thì diệt ngay không gián cách, do đó không thể dẫn đến quả dị thục trong tương lai. Nhưng nó huân tập bản thức để sản sinh công năng của chính nó. Công năng ấy được gọi là tập khí.[63] Đó là cái được tác thành bởi sự huân tập của khí phần của nghiệp."[64]

Bài tụng thứ 18 của *Tam thập luận* tiếp theo nói: "Thức, hạt giống của tất cả, do tác động hỗ tương, tiến hành biến thái như vậy như vậy. Bằng sự biến thái đó phát sinh cấu trúc phân biệt thế này thế kia."[65] Thức,

---

[62] *Madhyamakakārikā*, xvii. 14: *pattraṃ yathā'vipraṇāśas tatharṇam iva karma ca* .... Cf. Hán, *Trung luận* xvvi. 14: 不失法如券 業如負財物.

[63] *Du-già 6*, tr. 305b3: Nghiệp quá khứ tịnh hoặc bất tịnh trong các hành, hoặc sinh hoặc diệt; do nhân duyên này mà dòng tương tục đặc biệt của hành ấy tồn tại; đó được gọi là tập khí. Cf. *Hiển dương 9*, tr. 523a22. Sthiramati: ālayavijñāne sāmarthyam āhitaṃ sā karmavāsanā/ công năng được chứa trong thức a-lại-da, đó là tập khí của nghiệp. *Samuccaya*, Tatia, p.11, 9: *skandhādīnāṃ samudācāre tadbījaparipuṣṭir vāsanety ucyate*/ Sự nuôi lớn các chủng tử trong hiện hành uẩn các thứ; sự nuôi lớn ấy được gọi là tập khí. *Tạp tập 2*, tr.701a24.

[64] Xem Ch. vi, tiết 1, TDT.

[65] Skt. kārikā 18: *sarvabījaṃ hi vijñānaṃ pariṇāmas tathā tathā| yāty anyo'nyavaśād*

mà nội dung là tập khí của nghiệp, được gọi tên là nhất thiết chủng (*sarvabīja*), vì nó hàm chứa công năng từ đó phát sinh các kết quả, tức chúng sinh và thế giới trong đó chúng sinh tồn tại. Cũng như hạt giống, để cho mầm, rồi cây trái, nó trải qua loạt quá trình biến thái, thay đổi từ trạng thái tồn tại này sang trạng thái tồn tại khác, nhưng sự biến thái ấy không diễn ra đơn nhất mà luôn luôn cần kết hợp với các yếu tố bên ngoài để phát triển. Cũng vậy, từ chủng tử là nghiệp quá khứ được tích lũy thành tập khí được tàng trữ trong kho chứa thức; các loại chủng tử hay công năng sai biệt này thường xuyên tồn tại trong điều kiện tương tác, chúng thường xuyên gây ảnh hưởng cái này lên cái kia, diễn thành quá trình biến thái, theo quy luật quan hệ nhân-duyên-quả. Chính những năng lực tác động hỗ tương này mà xuất hiện các hình thái cấu trúc sai biệt.

Tập khí của nghiệp như vậy được xử lý để sản sinh kết quả dị thục cần đến lực tác động của tập khí hai thủ. Sthiramati nói: "Cũng như do có sự cộng đồng hợp tác của hạt giống, nước, v.v., các thứ mà mầm nảy sinh. Cũng vậy, do sự cộng đồng hợp tác với tập khí của hai thủ mà từ tập khí của nghiệp hữu thể tồn tại sản sinh từ bản thân của nó."(66)

Tụng 19 nói(67) "Khi dị thục trước đã hết, tập khí của

yena vikalpaḥ sa sa jāyate.

(66) *Triṃś.-vyākhyā*: *grāhadvayavāsanāyās tu sarvakarmavāsanāṃ yathā svam ākṣiptātmabhāvotpādane pravṛttānāṃ sahakāritvaṃ pratipadyate/ tadyathā aṇvādayoʼṅkurasyotpattāv iti/*

(67) Kārikā 19. *karmaṇo vāsanā grāhadvayavāsanayā saha| kṣīṇe pūrvavipākeʼnyad*

các nghiệp, cùng với tập khí của hai thủ, lại sản sinh các dị thục khác." Như vậy vòng sinh tử xoay chuyển bất tận. Khi các hạt giống được tẩm ướt đến giai đoạn quyết định, nghĩa là lực tương tác giữa các chủng tử đến độ chín muồi, chúng – các tập khí của nghiệp, cho ra kết quả, được gọi là dị thục. Thức thứ tám, tầng căn bản của các hoạt động tâm thức, được gọi tên là nhất thiết chủng, và cũng được gọi là thức dị thục (*vipāka-vijñāna*), vì nó là kết quả của nghiệp, sự biến thái của tập khí nghiệp. Dị thục, là tên gọi trong kinh luận nguyên thủy và A-tì-đàm chỉ cho kết quả của nghiệp thiện và bất thiện quá khứ. Khi quả dị thục phát sinh, là khi các tập khí chủng tử đã được xử lý thích đáng để được tiêu thụ. Những gì đã được tiêu thụ thì cũng tiêu mất.

Quả dị thục ấy có hai phần: Chân dị thục (*vipāka*) và dị thục sinh (*vipākaja*). Chân dị thục, như chất thể di truyền để từ đó phát triển thành các bộ phận hoạt động của thân và tâm, mắt, tai, v.v., cho đến ý. Chúng là những chi tiết phát triển từ chân dị thục, được gọi là những dị thục sinh, sản phẩm của dị thục. Khi quả của nghiệp được chín muồi, quả ấy được cảm thọ hoặc khổ hoặc lạc. Y trên thân và tâm hiện tại mà các cảm thọ ấy phát sinh. Các cảm thọ này kịch liệt hay yếu ớt, kéo dài hay ngắn hạn, thảy đều tương xứng với cường độ của nghiệp quá khứ khi được tạo tác; chúng được hạn định bởi các cường độ ấy. Cho nên, thời gian và

vipākaṃ janayanti tat||19||

mức độ cảm thọ có giới hạn. Hết mức độ ấy, quả dị thục được nói là đã tiêu thụ hết. Thế nhưng, khi thân và tâm thọ lãnh các cảm thọ khổ hay lạc, chúng có xu hướng tự nhiên, nói là pháp nhĩ như thị, tìm cách trấn áp hay xoa dịu cảm thọ khổ, và tăng cường cảm thọ lạc. Nói chung, trong thế giới hữu lậu ô nhiễm của các loại hữu tình, không hề tồn tại lạc vĩnh viễn. Nhưng bản tính của chúng sinh là cố duy trì lạc cho được vĩnh viễn. Nói cách khác, quả dị thục của nghiệp tất yếu dẫn đến khổ. Với ước vọng thoát cái khổ hiện tại, tránh cái khổ trong tương lai, chúng sinh bị thúc đẩy bởi các động lực tham ái, các phiền não ô nhiễm, để tầm cầu và tiến hành các hoạt động thu thập và tích lũy những gì được phán đoán là dẫn đến kết quả lạc thọ trong tương lai. Nhưng những phán đoán ấy y trên nhận thức sai lầm, vì các dữ kiện cung cấp cho nhận thức luôn luôn trở thành hư vọng do bởi đặc tính cấu trúc phân biệt chủ quan của tâm thức. Y trên những phán đoán sai lầm về thực tại ấy mà chúng gây nghiệp. Rồi nghiệp lại dẫn đến quả dị thục mà tất yếu là khổ. Cho nên, tụng nói khi dị thục cũ được tiêu thụ hết thì dị thục khác lại được sản sinh. Kho tập khí của nghiệp là nguồn vốn xuất nhập không bao giờ trống không để chúng sinh không ngừng tạo mãi và đầu tư cho thế giới mộng ảo thường trực thay cũ đổi mới.

Về mức hạn định của tập khí, nói chung có hai loại. Một loại tập khí hữu hạn, sẽ bị tiêu hủy sau khi sản sinh

dị thục; đó là tập khí của nghiệp. Một loại khác được thọ dụng mà không hề cạn kiệt, đó là tập khí hai thủ. *Nhiếp luận* nói: "Thức a-lại-da có hai đặc tính, thọ dụng cùng tận, và thọ dụng không cùng tận. Chủng tử thiện và bất thiện khi đã thành quả dị thục, bấy giờ nó cạn sạch. Nhưng không cạn sạch, đó là chủng tử của danh ngôn huân tập, bởi vì kể từ thời vô thủy nó là chủng tử lưu chuyển hý luận."[68] Những cái được thấy, được nghe, được cảm giác, được nhận thức; tất cả những cái ấy đều là đối tượng bất thực, vì chúng được tái cấu trúc do đặc tính phân biệt của thức. Chúng được gọi là các hý luận (*prapañca*). Nếu khi tập khí của nghiệp cạn kiệt hết sau khi thọ dụng mà tập khí danh ngôn cũng cạn kiệt, bấy giờ sẽ không thể khởi lên nhận thức điên đảo do bởi tập khí hai thủ thì nghiệp mới không được tạo tác.

Hoặc-nghiệp-khổ, đó là mối quan hệ nhân quả của vòng quay 12 chi duyên khởi trong dòng lưu chuyển sinh tử vô cùng tận. Kinh *Thập địa* nói: "Tam giới duy chỉ là tâm (*citta*). Mười hai hữu chi (*bhavāṅga*) cũng chỉ là một tâm."[69]

Đó là ý nghĩa thức biến, là nội dung của giáo nghĩa duy tâm được nói trong các kinh điển Đại thừa.

4. THÀNH DUY THỨC

Thành lập giáo nghĩa duy thức, tụng 17 nói: "Sự

---

[68] T31n1594, tr. 137b29: 無受盡相者。謂名言熏習種子。無始時來種種戲論流轉種子故。Cf. Thế Thân thích 3, tr. 337b21; Vô Tính thích 3, tr. 398a22, b7.

[69] *Dasabhūmika*, đã dẫn trên.

biến thái của thức này chính là sự cấu trúc sai biệt. Do bởi đó, mà cái được cấu trúc sai biệt không tồn tại. Vì vậy nói, tất cả cái này duy chỉ là thức hiển thị."

Biện trung biên cũng nói: "Cái tồn tại là chỉnh thể cấu trúc bất thực (*abhūtaparikalpa*; Hán: hư vọng phân biệt). Ở đây, nhị nguyên (*dvayaṃ*) không hiện thực. Nhưng trong đó Không tính (*śūnyatā*) hiện thực. Chỉnh thể cấu trúc ấy cũng hiện thực trong Không tính."[70] Cái được gọi là chỉnh thể cấu trúc bất thực, cái hư vọng phân biệt, chính là thức. Nhị nguyên được nói trong bài tụng chỉ cho hai thủ, năng và sở. Thế giới tồn tại qua sự phân đôi năng và sở; tồn tại ấy bất thực. Cái tồn tại thực sự, duy chỉ là thức. Chính xác, nói theo tụng 17, tồn tại duy chỉ là thức thông tri. Hay nói cụ thể, theo ngôn ngữ quy ước, tồn tại duy chỉ là tồn tại như những dữ kiện cho thức thông tri.

Để giải thích thức như là cái hư vọng phân biệt, *Tam thập luận* phân thức thành ba lớp hay ba dạng biến thái. Lớp biến thái thứ nhất, với ba tên gọi: a-lại-da (ālaya), dị thục (*vipāka*) và nhất thiết chủng (*sarvabīja*), được diễn giải chi tiết từ nửa sau tụng 2 đến toàn tụng 4. Lớp biến thái thứ hai, thức mạt-na (*manas*), gồm ba bài tụng: 5, 6 và 7. Lớp ngoài cùng, sáu thức, gồm các bài tụng, từ 8-16. Tụng 17 lập thành giáo nghĩa duy thức.

Trong kinh điển nguyên thủy tuy được lưu truyền qua các bộ phái khác nhau, nhưng tất cả đều chỉ đề cập

[70] Cf. *Madhyānta*, k. i. 2. Xem Ch. v, tiết 2, cht. 28, TDT.

sáu thức. Dù có đề cập đến ba từ tâm-ý-thức, nhưng tất cả các bộ phái đều kể chung trong một ý xứ, trong thức uẩn. Trong các kinh điển Đại thừa tiền kỳ, điển hình như các kinh thuộc văn hệ Bát-nhã, cũng chỉ đề cập sáu thức. Do vậy, các nhà Trung quán cũng chỉ thừa nhận có sáu thức; bác bỏ tồn tại thức thứ tám riêng biệt ngoài sáu thức. Cho là sự thành lập này không cần thiết.

Vậy, để chứng minh sự tồn tại của thức thứ tám, và hệ luận theo đó là thức thứ bảy, như là những thức thể biệt lập với sáu thức nguyên thủy, Duy thức học cần viện dẫn các kinh điển để làm căn cứ. Tất nhiên là kinh điển Đại thừa. Các kinh này đại bộ phận thuộc hệ tư tưởng Như lai tạng (*tathāgatagarbha*). Thêm nữa, để cho các dẫn chứng kinh điển có hiệu lực, Duy thức học cũng cần phải chứng minh các Kinh đó là do Phật thuyết. Luận Đại *thừa Trang nghiêm kinh*[71] đề xuất tám luận điểm. Luận *Hiển dương Thánh giáo*[72] đề xuất mười luận điểm. *Thành duy thức* căn cứ luận *Trang nghiêm*, nhưng chỉ nêu bảy luận cứ.[73]

Căn cứ trên các kinh điển được chứng minh do chính Phật thuyết, *Thành duy thức* biện minh cho sự thành lập thức thứ tám và thức thứ bảy.

Trên cơ sở thức biến, duy chỉ là thức, được quảng diễn như vậy, các tụng 18 và 19 nói về duy thức duyên khởi bao gồm các vấn đề quan hệ nhân, duyên và quả;

---

[71] Hán dịch, quyển 1, tr. T31n1604, tr.591a8.
[72] Hán dịch quyển 20, tr. T31n1602, tr. 581b5.
[73] Xem Ch. ii, tiết 8, TDT.

và tiến trình sinh tử với 12 chi duyên khởi.

Các bài tụng tiếp theo, từ 20 đến 25, nói về ba tự tính và ba vô tính. Tự tính (*svabhāva*) là thể tự hữu của tồn tại; nó tồn tại như là chính nó. Trong các tụng này, quan điểm về thực tại của Duy thức được biện minh. Tự thể của tồn tại, đâu là chân thật, đâu là hư vọng? Tồn tại được nhận thức được phân cấp thành hai lớp. Lớp ngoài mặt, trong nhận thức tục thức, đó là tồn tại đã được cấu trúc (*parikalpita*: sở biến kế) bởi thức vốn là tác viên cấu trúc (*vikalpa*: năng phân biệt/ biến kế), do đó tự thể của chúng là bất thực, không tồn tại. Tự thể của cái bị cấu trúc không tồn tại, nhưng tự thể của tác viên cấu trúc thì tồn tại. Bản chất của tự thể đó là y tha (*paratantra*), luôn luôn có xu hướng vươn đến cái khác, quan hệ đến cái khác. Tác viên cấu trúc hay cái năng phân biệt/ năng biến kế này, trong giải thích của Hộ Pháp (Dharmapāla), mà cũng chính là lập trường của *Thành duy thức*, là thức thứ sáu và thứ bảy. Trong điều kiện các thức này bị ô nhiễm, các hình thái được cấu trúc bởi chúng là những thứ hư vọng bất thực. Khi các thức này được chuyển y, căn cơ của chúng được chuyển đổi, để trở thành trí diệu quán sát và bình đẳng tính, tự thể của tồn tại trong quan hệ y tha này là chân thực. Tự thể của tồn tại như vậy được gọi là viên thành thật (*pariniṣpanna*).

Như vậy, Duy thức không hoàn toàn phủ nhận tự thể tồn tại chân thực, mà chỉ phủ nhận tồn tại cấu trúc

bởi thức ô nhiễm là hư vọng bất thực. Duy chỉ có điều, lập trường của Duy thức là khẳng định rằng, thực tại chân thực ấy chỉ tồn tại trong thức. Nói "duy chỉ là thức" ý muốn nói là chỉ tồn tại trong thức.

Tiếp theo, các bài tụng nói về ba vô tính (*niḥsvabhāva*), để hội thông ý nghĩa cũng thường được nghe trong các kinh điển Đại thừa: hết thảy các pháp đều không tự tính (tự thể). Tụng đề cập một cách cô đọng ý nghĩa này bằng từ *saṃdhāya*, Hán dịch là "mật ý", là điều nói ám chỉ. Giải thích ý nghĩa của từ này, *Thành duy thức* nói: "Từ 'mật ý' chỉ rõ rằng đó chưa phải là liễu nghĩa." Ẩn ý của giải thích này muốn nói rằng lập trường của các nhà Trung quán nói rằng nhất thiết pháp không, vì không có tự tính, chưa phải là giáo nghĩa cuối cùng mà Phật muốn chỉ dạy, mặc dù chính Đức Phật cũng nói rằng nhất thiết pháp không (*sarvadharmā śūnyāḥ*).[74]

Các bài tụng còn lại diễn giải các quá trình thể nghiệm Duy thức tính, cho đến thành Phật.

Như vậy, *Tam thập luận* đã thành lập *Duy thức luận* như một hệ thống hoàn chỉnh, trong đó xác định lập trường quan điểm rằng, nói "duy thức", tồn tại duy chỉ là thức, có nghĩa rằng tất cả chỉ là những biến thái *bên*

---

[74] Thanh Biện, *Trung quán tâm luận*, phẩm Nhập chân cam lộ, dẫn bởi Viên Trắc, *Giải thâm mật kinh sớ 3*, cho rằng ngoài sáu thức không có thức a-lại-da riêng biệt. Vì nó không được bao hàm trong nhãn thức v.v. Như hoa đốm giữa trời. Phát biểu của Thanh Biện, trong *Chưởng trân luận* (T30n1578, tr. 268b21): Chân tính hữu vi không, như huyễn duyên sinh cố 真性有爲空 如幻緣生故. Cách lập luận của Bhaviveka bị Candrakīrti chỉ trích, *Prasannapadā*, tr. 27. Soạn giả kinh *Lăng-nghiêm* nhầm lẫn gán cho là lời của chính Phật nói.

trong thức. Thế nào là *bên trong* thức? Điều đó phải chăng là phủ nhận tồn tại của bản thân tồn tại bên ngoài thức, hay chỉ nói rằng đối tượng của thức không tồn tại bên ngoài thức. Để làm rõ ý nghĩa này, Thế Thân viết *Nhị thập luận*. Tác phẩm này được xem là bộ phận thứ hai của *Thành duy thức*.

Chủ đích của *Nhị thập luận* là chứng minh ý nghĩa phủ định đối tượng ngoại giới, như được nêu rõ trong bài tụng mở đầu: "Cái đó duy chỉ là thức, vì ảnh hiện của đối tượng không có thực, như người bệnh bạch nội chướng[75] nhìn thấy sợi tóc, mặt trăng thứ hai, các thứ bất thực."[76]

Trong các thí dụ được nêu, như mặt trăng thứ hai tất nhiên chỉ xuất hiện bên trong thức. Nhưng mặt trăng thứ nhất cố nhiên là tồn tại độc lập bên ngoài thức. Hoặc như thí dụ trong bản Hán dịch, con rắn tất nhiên chỉ xuất hiện trong thức, trong khi thực tế bên ngoài tất yếu tồn tại sợi dây. Quan điểm này là lập trường của các nhà Trung quán như Kamalaśīla (Liên Hoa Giới), truyền thừa của Bhaviveka (Thanh Biện). Mặt khác,

---

[75] Skt. *taimirika*, Huyền Trang dịch là *huyễn ế* 眩瞖. Về chứng bịnh này, theo y học cổ Ấn Độ, xem Lê Mạnh Thát, *The Philosophy of Vasubandhu*, 2003; tr. 235. Bản dịch Việt, Đạo Sinh.

[76] *Viṃśatikā* k. 1: *vijñaptimātram evaitad asadarthāvabhāsanāt| yathā taimirikasyāsatkeśacandrād-idarśanam||1||* Trong bản Hán của Huyền Trang, đoạn này không phải là thể tụng, mà đoạn văn trường hàng. Bản dịch nói: *"Nay an lập nghĩa tam giới Duy thức của Đại thừa. Vì Khế kinh nói tam giới duy chỉ là tâm. Tâm, ý, thức và liễu biệt, là những từ đồng nghĩa. Trong đó nói tâm, ý bao gồm cả tâm sở. Duy chỉ phủ nhận ngoại cảnh chứ không bác bỏ tương ưng (tâm sở). Khi nội thức phát sinh, nó xuất hiện như là ảnh tợ ngoại cảnh. Như người bịnh nhặm mắt (huyễn ế) nhìn thấy sợi tóc, con rắn các thứ. Trong đó hoàn toàn không có cái gì là đối tượng thực."*

các nhà Duy thức hậu kỳ như Dignāga (Trần-na) và các môn đệ cho rằng mặt trăng thứ nhất tuy là có thực tồn tại bên ngoài thức trong ý nghĩa tục đế, nhưng trong ý nghĩa siêu việt, thắng nghĩa đế, nó cũng là bất thực, chỉ tồn tại bên trong thức.

Tiếp theo, bài kệ thứ hai nêu lên bốn nguyên tắc khẳng định ý nghĩa tồn tại, mà nếu Duy thức nói duy chỉ là thức thông tri (*vijñaptimātra*) chứ không tồn tại đối tượng ngoại giới (*anartha*), thế thì mâu thuẫn với bốn nguyên tắc tồn tại này.

Bốn nguyên tắc đó là, 1. Xứ quyết định (*deśaniyama*), một vật tồn tại nhất định tồn tại trong một khoảng không gian xác định. 2. Thời quyết định (*kālaniyama*), nó cũng chỉ tồn tại trong một khoảng thời gian nhất định. 3. Tương tục bất định (*santānasya aniyamaḥ*), bất cứ ai, tại địa điểm đó và trong khoảng thời gian đó đều có thể thấy vật đó. 4. Tác dụng hữu hiệu (*kṛtyakriyā*), cái có thực, cái đó tất phải có tác dụng hữu hiệu.

Tác giả trả lời: Xứ và thời như trong chiêm bao. Tương tục bất định, như cùng trước một con sông mà người, vật, thiên thần, ngạ quỷ thấy không giống nhau. Cuối cùng, hoạt động trong chiêm bao vẫn có thể có tác dụng, như người mộng tinh.

Trọng điểm của *Nhị thập luận* là phủ nhận đối tượng khách quan. Các đối tượng này bao gồm năm cảnh thuộc sắc, và một thuộc ý. Trong đó, các đối tượng thuộc sắc được cho là tổ hợp của các yếu tố sắc cực kỳ vi

tế, gọi là cực vi (*paramāṇu*). Phủ nhận khái niệm thực hữu về cực vi cũng được Thế Thân đề cập trong luận *Câu-xá*. Theo đó, tồn tại cực vi chỉ là khái niệm giả tưởng, do phân tích tập hợp sắc cho đến khi không thể phân tích được mà cho rằng đó là sắc nguyên tố, yếu tố cực vi. Khái niệm về cực vi hoàn toàn mâu thuẫn với chính nó.

Bổ túc cho lý luận phủ định khái niệm cực vi thực hữu, Dignāga viết Ālambana-*parīkṣā* (Quán sở duyên) trong đó nêu lên luận điểm quan trọng là thuyết *sa-ākāra*, nhận thức hữu tướng. Nghĩa là khi nhận thức, ảnh tượng hay hình thái của đối tượng (ākāra) phải xuất hiện trên hay trong thức. Tiên khởi, thuyết ākāra được đề xuất trong *Câu-xá* như đã được nói ở đoạn trên.

Nói một cách tóm tắt, gọi nó là đối tượng của thức, vì khi thức xuất hiện mang theo ảnh tượng của nó trong thức. Khi mắt nhận thức sắc, trong nó chỉ mang ảnh tượng tổ hợp sắc, không hề có ảnh tượng của cực vi. Kết luận của Dignāga trong đây rằng sắc chỉ là biến thái của thức, tồn tại trong thức.

Với đối tượng của tha tâm trí, *Nhị thập luận* cũng kết luận là không tồn tại ngoài thức của thức tri nhận.

Thành duy thức như vậy thành lập giáo nghĩa duy thức bởi hai tác phẩm. *Tam thập luận* trình bày chi tiết về biến thái của thức, và *Nhị thập luận* nêu chứng lý phủ nhận tồn tại đối tượng khách quan để khẳng định duy chỉ thức, tồn tại duy chỉ là dữ liệu thông tri cho

nhận thức.

5. THÀNH DUY THỨC LUẬN

Thành duy thức luận, Hán dịch bởi Huyền Trang, là bản luận giải chi tiết *Tam thập luận*. Bài tựa của Khuy Cơ, viết cho *Thành duy thức luận thuật ký*, nói *Duy thức Tam thập luận* là một trong mười chi luận của *Du-già*. Thế Thân cô đọng tất cả tinh hoa tư tưởng của ngài về giáo nghĩa Duy thức để viết tác phẩm này. Chỉ mới viết xong phần thi tụng mà chưa kịp viết văn trường hàng giải thích, ngài đã thị tịch. Đương thời chỉ có hai vị đại luận sư là Thân Thắng và Hỏa Biện viết *Tụng thích*. Về sau, có thêm tám vị nữa viết *Tụng thích*. Mười vị luận sư sớ giải này, cùng với quan điểm của mỗi vị, thường xuyên được dẫn trong *Thành duy thức luận*.

Tiểu sử mười vị Luận sư này được Khuy Cơ giới thiệu khá chi tiết trong *Thành duy thức luận ký*. Dưới đây tóm lược tiểu sử, theo *Thuật ký*.[77]

1. Đạt-ma-ba-la 達磨波羅 (Dharmapāla): Hộ Pháp 護法 (Tl. 530-561); con vua nước Đạt-la-tì-trà (Draviḍa), thành Kiến-chí (Kañcipura). Mất năm 32 tuổi, tại chùa Đại bồ-đề.[78]

2. Cũ-noa-mạt-để (Guṇamati) 婆拏末底: Đức Huệ 德慧 (Tl. 420-500), nguyên là thầy của An Huệ. Theo Phật giáo sử của Taranatha (Tây-tạng), Đức Huệ và An Huệ đều là đệ tử theo học Đức Quang.

---

[77] *Thuật ký*, quyển 1, T43n1830, tr. 231b27-232a13.

[78] Tiểu sử chi tiết, xem *Đại Đường Tây Vực ký*, quyển 10, T51n2087, tr. 931b29.

3. Tất-sỉ-la-mạt-để 悉恥羅末底 (Sthiramati: An Huệ 安慧 (470-550), người Nam Ấn, nước La-la thuộc hàng tiên đức của Hộ Pháp. Ngài chú giải khá nhiều tác phẩm của Thế Thân.

4. Bạn-đồ-thất-lị 畔徒室利 (Bandhuśrī): Thân Thắng 親勝 (tk. 5), đồng thời với Thế Thân, người đầu tiên viết *Tụng thích*.

5. Nan-đà 難陀 (Nanda): Hoan Hỷ 歡喜 (450-530), học thuyết được truyền thừa xuống Thắng Quân. Có lẽ thuộc hàng tiền bối của Hộ Pháp.[79]

6. Thú-đà-chiến-đạt-la 戍陀戰達羅 (Śuddhacandra): Tịnh Nguyệt 淨月 (tk. 6), đồng thời với An Huệ.

7. Chất-đát-ra-bà-noa 質呾羅婆拏 (Citrabhāṇa): Hỏa Biện 火辨 (tk. 5), đồng thời với Thế Thân.

8. Tì-thế-sa-mật-đa-la 毘世沙蜜多羅 (Viśeṣamitra): Thắng Hữu 勝友 (cuối tk. 6)

9. Thần-na-phất-đa-la 辰那弗多羅 (Jinaputra): Tối Thắng Tử 最勝子 (cuối tk. 6)

10. Nhã-na-chiến-đạt-la 若那戰達羅 (Jñānacandra): Trí Nguyệt 智月 (cuối tk. 6).

Theo chính tường thuật của Khuy Cơ trong *Chưởng trung xu yếu*,[80] ban đầu Huyền Trang định dịch tất cả mười bản sớ giải ấy, giao cho bốn vị đệ tử là Thần Phưởng, Gia Thượng, Phổ Quang, và Khuy Cơ nhuận

---

[79] Cf. Lữ Trừng, *Ấn-độ Phật giáo nguyên lưu lược giảng*, Lữ Trừng Phật học luận trước tuyển tập, tập 4, tr. 2221.

[80] Khuy Cơ, *Thành duy thức luận Chưởng trung xu yếu*, quyển 1, T43n1831, tr. 608c.

sức và bút thọ. Sau vài hôm, Khuy Cơ xin rút lui. Huyền Trang vặn hỏi lý do, Khuy Cơ cho rằng toàn bộ quá dài không thể nắm hết ý nghĩa, đề nghị rút gọn lại thành một bộ. Huyền Trang đồng ý, bèn tóm thâu ý nghĩa của mười bản luận giải thành một, chia làm mười quyển.

Nói là tóm thâu tinh nghĩa của mười bản luận giải, nhưng giải thích chủ yếu trong đây là quan điểm của Hộ Pháp.

Huyền Trang vừa dịch, vừa giảng những điểm quan trọng trong đó. Khuy Cơ thâu thập và sau đó viết thành bản sớ giải làm nền tảng cho các nghiên cứu về *Thành duy thức luận* tại Trung Hoa, cũng như Nhật Bản. Bản sớ giải tựa đề là *Thành duy thức luận thuật ký*. Bản dịch Việt của *Thành duy thức luận* này phần lớn cũng thâu thập các dữ liệu từ trong bản *Thuật ký* này để hiểu rõ hơn chính văn.

Sau *Thuật ký*, Khuy Cơ cũng viết thêm *Thành duy thức luận chưởng trung xu yếu*, 2 quyển, bổ túc một số luận điểm còn nghi ngờ trong *Thuật ký*. Các môn hạ của Khuy Cơ trong đó đáng kể là Huệ Chiểu và Trí Châu cũng viết hai bản sớ giải quan trọng, giải thích rộng những điều chưa được rõ trong *Thuật ký*. Đây là những tài liệu tham khảo quan trọng cho những công trình muốn nghiên cứu chi tiết *Thành duy thức luận*.

Ngoài ra, đương thời còn có Viên Trắc, cùng học Duy thức với ngài Huyền Trang, soạn *Thành duy thức*

luận sớ, 10 quyển[81] trong đó nhiều đoạn chỉ trích Khuy Cơ giải thích sai lầm.[82] Viên Trắc lập thành một hệ Pháp tướng tông đối nghịch với Khuy Cơ. Nhưng hệ này thất truyền, và *Thành duy thức luận sớ* của Viên Trắc cũng thất lạc, chỉ có thể tìm thấy phiến đoạn trong các dẫn chứng.[83]

Về ý nghĩa tựa đề *Thành duy thức*, như được giải thích bởi chính luận trong đoạn cuối, phần kết luận. Luận nói:

"Luận này gồm có ba phần để thành lập duy thức, do đó nói là luận *Thành duy thức*. Luận này cũng được nói là có tên *Tịnh duy thức*, vì sự diễn giải lý duy thức cực kỳ trong sáng. Luận gốc của nó gọi là *Duy thức tam thập*, do ba mươi bài tụng trình bày lý duy thức đến mức hoàn hảo, không nhiều hơn hay ít hơn."

Như vậy, luận này cũng còn có tên gọi khác nữa,

---

[81] Các bản sớ giải về *Thành duy thức* đều lấy số quyển chính của bản dịch Huyền Trang làm chuẩn.

[82] Các sớ giải *Thành duy thức* của Nhật bản, như *Duy thức nghĩa đăng tăng minh ký* của Thiện Châu (T65n2261), *Duy thức luận đồng học sao* của Lương Toán (T66n2263), *Thành duy thức luận lược sao* của Phổ Tịch (T68n2267), ..., đại khái đều ủng hộ quan điểm của Viên Trắc.

[83] Ảnh hưởng của Viên Trắc đương thời khá lớn, Võ Tắc Thiên rất tôn sùng, được thỉnh cử làm vị chứng nghĩa trong dịch trường của Địa-bà-ha-la. Trong số các sáng tác, *Giải thâm mật kinh sớ* được dịch sang tiếng Tây Tạng, và được Tsong-kha-pa dẫn chứng khá nhiều (*Dran ṅes legs bśad sñiṅ po*: Biện liễu bất liễu nghĩa luận). Nguyên quán Tân-la tức Triều Tiên ngày nay. Có lẽ do bởi óc kỳ thị và tính kiêu ngạo Hán tộc mà những sáng tác của ngài bị thất truyền; sử truyện Phật giáo Trung hoa viết về ngài cũng chứa rất nhiều xuyên tạc. Sử liệu đáng tin tưởng là bia khắc 大周西明寺故大德圓測法師舍利塔銘并序 do Cống sỹ Tống Phục 宋復 soạn, khoảng Tl. 1115, đời vua Tống Huy Tông. Nghiên cứu chi tiết, xem Dương Bạch Y, *Viên Trắc chi nghiên cứu – truyện ký cập kỳ tư tưởng đặc sắc*, Hoa cương Phật học báo, số 6, 1983.

là *Tịnh duy thức luận*. Nói "diễn giải ... cực kỳ trong sáng" là giải rõ ý nghĩa từ *tịnh*. Theo đó, tịnh ở đây có nghĩa là minh tịnh, tức Sanskrit *prasanna*. Hình dung từ này cũng được Candrakīrti (Nguyệt Xứng) dùng để đặt tên cho bản chú giải *Căn bản Trung luận* (*Mūlamadhyamakakārikā*) của mình: *Prasannapadā*, *Tịnh minh cú luận*. Vậy, tên Sanskrit có thể được đề nghị cho *Tịnh duy thức luận* là *Vijñaptimātraprasāda-śāstra.*

Thị ngạn am

Tuệ Sỹ

Trích *Luận Thành Duy Thức*, 2024

CỨU CÁNH CỦA BỒ-TÁT ĐẠO

TIẾT 1: TÌNH YÊU VÀ TRI THỨC

I. BI TRÍ SONG VẬN

Từ bi và trí tuệ, đó là hai bánh xe vận chuyển của cỗ xe Đại thừa, đưa đến mục đích tối thượng, đưa đến chỗ giác ngộ cứu cánh Nhất thừa. Như lời của Thiện Tài Đồng tử khẩn thiết thỉnh nguyện Bồ-tát Văn-thù chỉ cho con đường đi đến giác ngộ cứu cánh: "Biết rõ phương thức vận dụng nghiệp, lão luyện ruổi cỗ xe pháp; quyết định trong các trí tuệ thừa; xin Người chỉ con cỗ xe trí giác. Với mong cầu và ước nguyện là vành bánh xe; với nhẫn là chốt, bi là trục xe; và được trang hoàng bằng các bảo châu của tín; xin Người chỉ con cỗ xe trí giác".[1]

Và cũng như lời Bồ-tát Đại Tuệ tán thán Phật trong kinh *Lăng-già* mà chúng ta đã dẫn ở trên: Bằng Bi và Trí, mà Bồ-tát biết rõ bản chất của thế gian, là sinh diệt

---

[1] *Gaṇḍavyūha*, sđd., tr. 43.23: *karmayantravidhiṣū viśāradā dharmayānarathayantrakovidā/ jñānayānavidhiṣū viniścitā bodhi-yānamupadaśayāhi me// prārthanāpraṇidhicakramaṇḍalaṃ kṣānti vajrakṛpa-akṣasaṃsthitam/ śraddha-iṣaguṇaratnacitritaṃ bodhi-yānam abhirohayāhi me//* Tham chiếu, *Hoa nghiêm* (Phật) Đại 9, tr. 688c18; *Hoa nghiêm* (Thật) tr. 333a; *Hoa nghiêm* (Bát), tr. 678b20.

hay không diệt; là hiện hữu hay không hiện hữu.[2]

Và *Đại thừa trang nghiêm kinh luận*[3] cũng nói: Bồ-tát phát tâm, lấy đại bi làm gốc rễ.

Tất cả tình yêu, dù lớn hay nhỏ, dù ta gọi đó là đại bi, hay lân mẫn, hay ai mẫn, hay lân tuất; dù gọi là gì đi nữa, tất cả đều bắt đầu bằng sự rung động. Trước đại dương mênh mông của máu và nước mắt; trước những cuồng phong, lửa dữ của tham lam và thù hận; trước những dòng xoáy kinh hoàng của sinh tử, của biến dịch vô thường, tất cả đều bị dao động, bị chấn động mạnh. Với những kẻ hèn yếu, không tìm thấy lối thoát, tự thấy mình bất lực, thì hoặc tự trang bị những mẩu lý luận vụn vặt để chối bỏ hiện thực, hoặc tự vẽ cho mình một thiên đường huyễn hoặc. Những người ấy thiếu cả hai: thiếu sự rung động của trái tim và thiếu sự nhạy bén của trí não.

Có những con người khác; và ở đây chúng ta hãy nhắc đến Thiện Tài đồng tử, trong lúc đang tham quan thành phố Ca-tỳ-la-vệ để học đạo nơi người con gái họ Thích.[4] Thiện Tài tự giới thiệu mình với vị thiên thần ở hội trường của Bồ-tát:[5] "Thưa Thánh giả, tôi tìm

---

[2] Xem cht. 29 chương ii, *Thắng Man Giảng Luận*.

[3] *Sūtrālaṅkā* tr. 15.25: *kiṃ mūla ... bodhisattvānāṃ cittotpādaḥ? (...) āha: karuṇāmūlaḥ*. Cf. Đại 31, tr. 595c21.

[4] Gopā Śākyakanyā ở Kapilavastu, *Gaṇḍa* tr. 300ff. Cf. *Hoa nghiêm* (Bát), Đại 10, tr. 784a 27; *Hoa nghiêm* (Thật), tr. 405c; *Hoa nghiêm* (Phật), tr. 754cff.

[5] *Gaṇḍa*, tr. 300.6: *Aśokaśrīr nāma bodhisattvasaṃgītiprasāda-devatā,* vị thiên thần coi nhạc viện của Bồ-tát tên là Aśokaśrī. Các bản Hán, *Hoa nghiêm* (Phật), Đại 9, tr. 754c5: Bồ-tát hội trang nghiêm giảng đường Ly Ưu Diệu Đức thiên; *Hoa nghiêm* (Thật), Đại 10, tr. 405c6: Bồ-tát tập hội Phổ hiện pháp giới quang minh giảng đường thần hiệu Vô Ưu Đức; *Hoa nghiêm* (Bát), Đại 10, tr. 784b2:

thấy niềm vui tuyệt vời khi đi dập tắt ngọn lửa phiền não thiêu đốt chúng sinh".[6] Tại sao thế? Bồ-tát khi lên đường, khi bước vào Thánh đạo, không phải đang đi dạo một hoa viên tráng lệ. Bồ-tát khởi hành từ một tấm lòng thương cảm xót xa, vô cùng xót xa, vì trái tim rung động trước vô vàn thống khổ của chúng sinh. Thiện Tài nói tiếp: "Thưa Thánh giả, vì tất cả chúng sinh đang bị nhận chìm trong biển đời với vô lượng thống khổ, nên chư Bồ-tát dấy lên mối thương cảm, phát khởi đại nguyện muốn ôm trọn cả thế giới vào lòng".[7] Và vị thiên thần Viện trưởng Nhạc viện Bồ-tát này thương tưởng: "Khi nhìn thấy thế gian này bị trùm kín trong nhận thức điên đảo tối tăm, người đã dâng lên mối rung động mãnh liệt, đã bước lên đường vô sư đạo".[8]

Trong quá trình tu chứng, dù ở Tiểu thừa hay Đại thừa, trí tuệ vẫn là yếu tố quyết định.[9] Điều này cũng

Bồ-tát tập hội Phổ hiện pháp giới ảnh tượng quang minh cung điện, thần danh Vô Ưu Đức.

[6] *Gaṇḍa*, tr. 300.24: *ahaṃ khalu devate sarvasattvakleśasantāpa-vyupaśamena paramāṃ prītiṃ vindāmi.* Cf. *Hoa nghiêm* (Bát), Đại 10, tr. 784b24; *Hoa nghiêm* (Thật), tr. 405c26; *Hoa nghiêm* (Phật), tr. 754c19.

[7] *Gaṇḍa*, tr. 301.5: *api tu khalu punar devate bodhisattvā bhava-samudragatānām aparimitaduḥkhaprapīḍitānāṃ sattvānāmantike mahākaruṇāṃ saṃjanayitvā sarvajagatsaṃgrahamahā praṇi-dhim abhinirharanti.* Cf. *Hoa nghiêm* (Bát), Đại 10, tr. 784c11; *Hoa nghiêm* (Thật), tr. 406a 10; *Hoa nghiêm* (Phật), tr. 755a4.

[8] *Gaṇḍa*, tr. 302.5: *dṛṣṭvā lokaṃ viparyastamajñānatimirāvṛtam / mahākṛpāṃ saṃjanayya prasthito' si svayaṃbhutām.* Cf. *Hoa nghiêm* (Bát), Đại 10, tr. 785c25; *Hoa nghiêm* (Thật), tr. 406b5; *Hoa nghiêm* (Phật), tr. 755b1.

[9] *Kośa*, kārikā 3 (a-b): *dharmāṇāṃ pravicayam antareṇa nāsti kleśānāṃ yata upaśāntaye'bhyupāyaḥ*, "ngoại trừ sự tư duy thẩm sát về các pháp, không có phương tiện nào thù thắng hơn để dập tắt phiền não." Tư duy thẩm sát (*dharma-pravicaya*: trạch pháp) ở đây được hiểu là tuệ. *Kośa*, tr. 2.4: *tatra prajñā dharmapravicaya*. Xem *Hoa nghiêm* (Thật), Đại 10, T. 68b9: "Văn-thù nói... Trong Phật pháp, trí là đứng đầu."

đã được Tôn giả Mãn Từ Tử trình bày với Ngài Xá-lợi-phất: Mục đích giới là để tâm thanh tịnh; tâm thanh tịnh là để kiến hay nhận thức thanh tịnh; cho đến, để đạt được tri kiến thanh tịnh. Chỉ với tri kiến thanh tịnh mới chứng đắc vô thủ trước Niết-bàn.[10]

Trí tuệ có thể được thành tựu do một quá trình chiêm nghiệm lâu dài, bằng sự quan sát. Quá trình chiêm nghiệm này có thể dựa trên năng lực tu tập thiền định. Nhưng nó cũng có thể được thực hiện ngay trong mọi môi trường sinh hoạt.

Nói cách cụ thể như kinh *Kim cang*, trí tuệ cứu cánh có thể được thành tựu chỉ do trải qua quá trình thành tựu bố thí,[11] là điều mà bất cứ tại gia cư sỹ nào cũng làm được. Tức là, với sự bố thí về tài sản mà bố thí ba-la-mật được thành tựu, với sự bố thí về vô úy mà giới ba-la-mật và nhẫn ba-la-mật được thành tựu, và với sự bố thí về pháp mà tinh tấn ba-la-mật, định ba-la-mật và tuệ ba-la-mật được thành tựu.

Tất cả những điều ấy đều chỉ chung một ý nghĩa rằng trí tuệ được thành tựu mà không phát xuất từ những quan hệ thực tiễn của sự sống, từ những nhận thức sâu sắc về đau khổ và hạnh phúc của tất cả chúng sanh, thì đó chỉ mới là sự thành tựu cục bộ và phiến diện. Ý nghĩa ấy thực sự muốn nói rằng cái hiểu biết chân chính, nhạy

---

[10] *Trung* "9. Thất xa kinh", Đại 1, tr. 429. Pāli: *Rathavinīta-sutta, M.i. 154: sīlavisuddhi yāvad eva cittavisuddhatthā, cittavisuddhi yāvad eva diṭṭhivisuddhatthā; (...) ñāṇadassanavisuddhi yāva eva anupādā parinibbanatthā.*

[11] Thiên Thân Bồ-tát, *Kim cang Bát-nhã ba-la-mật kinh luận*, Đại 25, tr. 782b2: "Tất cả các Ba-la-mật đều được hiển thị bằng tinh yếu của bố thí ba-la-mật."

bén, và sâu sắc, là sự hiểu biết bằng trái tim đầy nhiệt tình của tình yêu rộng lớn.

Một người khi bưng bát nước để uống, bằng vào phương tiện của khoa học để rọi lớn tầm mắt có thể thấy hàng triệu chúng sanh trong đó. Trái lại, một người khác chỉ bằng đôi mắt thịt, nhưng với một trái tim bén nhạy của tình yêu, còn thấy nhiều hơn thế nữa, không chỉ thấy các chúng sanh ấy sống còn như cát bụi vô tình, mà thấy rõ tất cả khát vọng sinh tồn của chúng, thấy những đấu tranh khốc liệt để sống còn trong từng sát-na của từng sinh vật bé bỏng. Thấy như vậy là thấy rõ thực chất của sự sống, thấy từ động cơ thúc đẩy, từ bản chất tồn tại, cho đến mọi ý nghĩa đau khổ và hạnh phúc của cả thế gian.

Và lại nữa, một đạo sĩ ẩn mình trong các khu rừng cây đầy bí mật của Hy Mã Lạp Sơn[12] để nhìn lên vời vợi trên cao khoảng trời bao la vô tận, hay ngồi trầm ngâm trên bờ biển Thái Bình Dương,[13] hay để nhìn ra biển cả sâu thẳm và mênh mông; không phải chỉ như một người đang đặt đôi mắt vào kính viễn vọng để quan sát các thiên thể, các khối tinh vân vũ trụ, mà với tâm lượng bao la, với tình yêu bao trùm khắp vô tận thế giới phương Đông, phương Nam, cho đến cả mười phương vô tận thế giới, người ấy không phải chỉ hiểu biết về thế

---

[12] Xem *Hoa nghiêm*, (Thật) (Đại 10, tr. 334aff): Thiện Tài tham bái Đức Vân trên đỉnh Diệu phong; Cf. *Gaṇḍa* (tr. 48), gặp Meghaśrī trên núi Sugrīva.

[13] Xem *Hoa nghiêm* (Thật) (Đại 10, tr. 335aff): Thiện Tài tham bái Hải Vân bên bờ Nam hải; Cf. *Gaṇḍa* (tr. 51); gặp Sāgaramegha tại cửa biển Sāgaramukha.

giới như là những khối đá vĩ đại nhưng vô tình, những thái dương hệ lầm lì di động không mục đích.

Và một bà mẹ dù có thể là hoàn toàn ngu muội, vô trí, nhưng chắc chắn rất sáng suốt trong nhận thức, can đảm trong khả năng, khi cần phải đối phó với những nguy hiểm đang đe dọa sinh mạng của đứa con thân yêu của chính mình, chỉ bằng vào tình yêu bao la trời biển.

Chính trong những ý nghĩa như vậy Thắng Man Phu nhân sau khi giới thiệu quá trình bồi dưỡng và phát triển tâm nguyện đại bi, tiếp đến giới thiệu chức năng thành tựu cao thượng của nó, là thành tựu của đại trí. Thành tựu đại trí là tất cả nội dung của Nhất thừa.

II. NHẤT THỪA ĐẠO

Bồ-tát Văn-thù nói với Hiền Thủ:[14] "Hết thảy chư Phật chỉ bằng một thừa duy nhất mà thoát ly sinh tử...?".

Bồ-tát Hiền Thủ trả lời Văn-thù: "Tất cả đấng Vô Ngại chỉ một con đường duy nhất ra khỏi sinh tử".

Đó là xác nhận rằng, khi hỏi "Đâu là cùng đích, là cứu cánh của tồn sinh?" thì câu trả lời không thể mơ hồ. Nhưng, trong hiện thực nhân sinh, mỗi chúng sinh thả trôi cuộc đời mình theo những phương hướng bất định. Trong số đó, lại càng quá ít, những ai định hướng cho tồn tại của mình là giác ngộ. Do vậy, tùy theo các xu hướng khác biệt ấy, đức Phật hóa thân thành vô số thân sai biệt, để mỗi thân giới thiệu một lẽ sống, một cách sống có ý nghĩa cho nhiều chủng loại khác nhau. Nói

[14] *Hoa nghiêm* (Phật), tr. 429b19; *Hoa nghiêm* (Thật), tr. 68c13.

cách khác, Phật không chỉ thuyết một thừa, chỉ giới thiệu một cỗ xe; mà có nhiều thừa khác nhau. Nhưng tất cả cuối cùng đều đạt đến mục đích như nhau. Cho nên, khi giải thích ý nghĩa Nhất thừa trong kinh *Thắng Man*, ngài Vô Trước nói: "Ba giai đoạn ấy (chỉ Thanh văn, Duyên giác và thành Phật) được đức Thế Tôn mật ý thuyết trong kinh *Thắng Man*. Như vậy, Thanh văn sau khi thành Duyên giác; rồi cuối cùng thành Phật."[15]

"Mật ý" mà luận *Đại thừa trang nghiêm* nói đó cũng được chính luận ấy triển khai thành tám ý nghĩa. Do tám nghĩa mà nói chỉ có một thừa, và đồng thời cũng có nhiều thừa khác nhau:[16]

1. Do pháp đồng. Pháp đồng ở đây chỉ cho bình đẳng pháp giới. Tức là, các hàng Thanh văn cũng không tồn tại trong một pháp giới riêng biệt nào khác. Vì tất cả đều có chung định hướng duy nhất, cùng một đích điểm hướng đến duy nhất. Thế Thân, *Nhiếp Đại thừa luận thích* giải thích, pháp hay pháp giới ở đây chính là Chân như.[17]

2. Do vô ngã đồng. Thanh văn hay Đại thừa đều đồng nhất lý thể vô ngã. Nghĩa là, theo lý tính vô ngã,

---

[15] *Sūtrālaṅkā*, tr. 70.3: *tam avasthātrayasthaṃ saṃdhāyoktaṃ bhagavatā Śrīmālāsūtre/ śrāvako bhūtvā pratyekabuddho bhavati punaś ca buddha iti*. Cf. *Trang nghiêm kinh*, Đại 31, tr. 616a2.

[16] *Sūtrālaṅkā*, tr. 68.15: *dharmanairātmyamuktīnāṃ tulyatvāt gotra-bhedataḥ/ dvyāśayāpteś ca nirmāṇāt paryantād ekayānatā*. Cf. *Trang nghiêm kinh*, Đại 31, tr. 615b4; *Nhiếp luận thích* (Huyền), Đại 31, tr. 377c17.

[17] *Nhiếp luận thích* (Huyền) 10, tr. 377c28: "Các hàng Thanh văn cũng đồng một đích quy hướng. Do đồng đẳng về đích quy hướng mà Phật thuyết Nhất thừa."

trong tự thể tồn tại, không có phân biệt đây là nhân cách Thanh văn, hay đây là nhân vật Bồ-tát.

3. Do giải thoát đồng. Thanh văn hay Bồ-tát cũng đồng giải thoát khỏi phiền não chướng như nhau; cùng sự xuất ly như nhau.

4. Do tính biệt. Tức là có sự sai biệt về chủng tính, hay xu hướng. Ở đây, vì các Thanh văn thuộc chủng tính bất định đều sẽ thành Phật, cho nên Nhất thừa được mật ý thuyết.

5. Do Phật tự ý. Ở đây, có hai ý hướng hay ý lạc, để nói Nhất thừa. Thứ nhất, ý hướng đồng nhất của hết thảy chư Phật.[18] Sự giáo hóa của chư Phật cuối cùng sẽ đưa chúng sinh đến chỗ thành Phật như chư Phật không khác. Tức là điều mà *Pháp hoa* nói: Chư Phật xuất hiện vì một đại sự nhân duyên duy nhất là khai thị cho chúng sanh tri kiến của Phật.[19]

6. Do Thanh văn cũng sẽ thành Phật.[20] Tức là, như tất cả Thanh văn, trên hội Pháp hoa, đều được thọ ký sẽ thành Phật.

7. Do biến hóa. Phật hóa thân thành Thanh văn

---

[18] *Nhiếp luận thích* (Huyền), tr. 378a8: "Nhiếp thủ bình đẳng ý lạc: do đây mà nhiếp thủ hết thảy chúng sinh, rằng ‹Kia tức thị ta. Ta tức thị kia. Đây đã thành Phật, kia cũng sẽ thành Phật.›"

[19] Cf. *Sadd.* tr. 27.27: *te' pi sarve śāriputra buddhā bhagavanta ekam eva yānam ārabhya sattvānāṃ dharmaṃ deśitavantaḥ, yad idaṃ buddhayānaṃ sarvajñātāparyavasānam, yad idaṃ tathāgata-jñānadarśana samādapanam eva sattvānāṃ tathāgatajñāna-darśanasaṃdarśanam eva tathāgata darśanāvatāraṇam eva tathāgatajñānadarśana pratibodhanam eva tathāgatajñāna- darśanamārgāvatāraṇam eva sattvānāṃ dharmaṃ deśitavantaḥ.*

[20] *Nhiếp luận thích* (Huyền), đã dẫn trên: gọi đây là "pháp tánh bình đẳng ý lạc."

thừa, và cũng từ thừa đó mà nhập Niết-bàn.[21] Vì đó là phương tiện quyền xảo tất yếu để giáo hóa chúng sanh.

8. Do cứu cánh. Đây là thừa duy nhất, là định hướng hay mục tiêu duy nhất. Không còn thừa nào khác.[22]

Nhất thừa là cảnh giới chứng ngộ cứu cánh của Phật là mục đích tối hậu của Bồ-tát hạnh.[23] Cảnh giới ấy được nói là chỉ có trí tuệ của Phật mới có thể thấu suốt.[24] Nhưng ở đây, điểm đặc sắc của *Thắng Man* là, ngay sau khi hạt giống Bồ-đề tâm vừa được gieo xuống, rồi bằng vào tâm nguyện đại bi, nghĩa là bằng vào chức năng của tình cảm chân thật, mà với một trí tuệ phàm phu chưa dự vào hàng Thánh giả của Bồ-tát thập địa, Thắng Man Phu nhân đã có thể thuyết minh tường tận.

Các nhà sớ giải kinh điển cổ Trung Hoa thường có xu hướng thần bí hóa chức năng của trí tuệ, do đó không chấp nhận ý kiến cho rằng Thắng Man Phu nhân ở đây chỉ mới là một phàm phu.[25] Đó là không muốn nói đến thiên chức làm mẹ của Bồ-tát mà trên phương diện

---

[21] *Nhiếp luận thích* (Huyền), đã dẫn trên: "Như Thế Tôn nói, Ta nhớ lại, trong quá khứ, đã vô lượng trăm lần y trên Thanh văn thừa mà nhập Niết-bàn."

[22] *Saddh*. tr. 3.14: *ekaṃ hi yānaṃ dvitiyaṃ na vidyate, tṛtiyaṃ hi naivāsti kadācit loke*, "trong thế giới này chỉ có một thừa; không đâu tồn tại thừa thứ hai; thứ ba cũng không."

[23] *Hoa nghiêm* (bản 80, Đại 10, tr. 68c13).

[24] *Saddh*. tr. 2.3: *gambhīraṃ śāriputra durdṛśaṃ duranubodhaṃ buddhajñānaṃ tathāgatair arhadbhiḥ samyaksaṃbuddhaiḥ prati-buddham, durvijñeyaṃ sarvaśrāvakapratyekabuddhaiḥ*, "Này Xá-lợi-phất, trí tuệ Phật mà các đức Như Lai, A-la-hán, Đẳng chánh giác đã chứng ngộ được thật là sâu xa, khó thấy, khó tỏ ngộ; và rất khó nhận thức đối với các Thanh văn, Bích-chi Phật". Cf. *Pháp hoa*, Đại 9, tr. 5b26.

[25] *Bảo khốt* (Đại 34, tr. 3a3): Các giải thích cũ đều nói Thắng Man là Pháp thân Bồ-tát. Phần lớn theo quan điểm của *Địa trì kinh* theo đó Pháp thân Bồ-tát kể từ địa thứ tám (Bất động địa: *acalabhūmika*) trở lên.

giáo lý được quảng diễn thành thuyết Như Lai tạng. Ở đây, chúng ta nói, thời điểm của giáo lý trong *Thắng Man* được dự báo là cơ sở của Bồ-tát đạo khi mà Chánh pháp của đức Thích Tôn sắp diệt tận, khi mà thế gian khó có thể tìm nơi quy ngưỡng chân thật bằng sự thông suốt của trí tuệ, hiển nhiên là trí tuệ phàm phu. Ở vào thời điểm này, tình cảm là yếu tố quyết định của Nhất thừa đạo. Đó là tình yêu và đức tin. Cho nên chỉ bằng vào tình yêu và đức tin ấy mà Thắng Man Phu nhân được Phật khích lệ tuyên bố nội dung của cứu cánh Nhất thừa.

Ở *Pháp hoa*, trước khi đức Thích Tôn công bố Nhất thừa đạo, thì Bồ-tát Văn-thù đã lên tiếng báo hiệu.[26] Đó là Nhất thừa được giới thiệu bằng tiếng nói của đại trí. Và ở *Hoa nghiêm*, cũng chính Bồ-tát Văn-thù giới thiệu Bồ-đề tâm và chỉ thị Nhất thừa đạo cho Thiện Tài.[27] Đó cũng là Nhất thừa được giới thiệu và được chỉ thị bằng đại trí. Ở đó, tiếng rống sư tử là tiếng rống của đại trí. Nhưng trong *Thắng Man*, Bồ-đề tâm được phát khởi bằng đại bi. Tiếng rống sư tử của Thắng Man Phu nhân ở đây là tiếng rống của đại bi. Sự sai biệt trong đó quả thật rất có ý nghĩa. Nó là ý nghĩa của căn cơ, của thời đại.

Nói tóm lại, cảnh giới Nhất thừa ở đây được tin và được hiểu chỉ bằng vào một tình yêu chân thật và rộng

---

[26] *Pháp hoa*, phẩm Tựa.

[27] *Hoa nghiêm* (Phật), Đại 9, tr. 689b.ff; *Hoa nghiêm* (Thật), Đại 10, tr. 333b.ff; *Hoa nghiêm* (Bát), Đại 10, tr. 6798c.ff.

lớn. Trình độ phát triển của tình yêu là trình độ phát triển của nhận thức về cảnh giới Nhất thừa. Cho nên, trong *Thắng Man*, tình yêu ấy được biểu hiện thành những hành động thực tiễn, qua quá trình: phát Bồ-đề tâm, qui, giới, nguyện và hành, ở các chương i cho đến chương iv. Đó là "đại phương tiện" của Nhất thừa, hay nói cách khác, là cơ sở thực tiễn của Nhất thừa đạo. Từ chương v này trở đi, Thắng Man Phu nhân sẽ giới thiệu cảnh giới hay nội dung của Nhất thừa, như là mục tiêu cứu cánh của tất cả Bồ-tát đạo.

TIẾT 2: LÝ TƯỞNG VÀ HIỆN THỰC

Có hai đề tài lớn được đề cập trong chương này. Định hướng của Nhất thừa, tức xác định mục tiêu hướng thượng của Bồ-tát đạo. Nó là đề tài được triển khai từ ý nghĩa của nhiếp thọ Chánh pháp.[28] Ở đây, Chánh pháp sở dĩ cần phải được bảo vệ bằng cả chính thân mạng của mình không phải chỉ với mục đích tôn vinh những điều được tin tưởng, được chấp nhận. Trái lại, Chánh pháp ở đây được xác nhận như là nguồn hạnh phúc vô tận của tất cả mọi loài chúng sanh.[29]

Từ ý nghĩa đó, đề tài thứ hai được đề cập: thực chất của hạnh phúc, và đâu là nền tảng vững chắc của tất cả

---

[28] *Bảo khốt*, Đại 34, tr. 40a7, Nhiếp thọ Chánh pháp cần được hiểu là chứng ngộ Chánh pháp. Theo nghĩa đó mà nói nhiếp thọ Chánh pháp tức Đại thừa.

[29] *Bảo khốt*, đã dẫn trên: Quan hệ giữa nhiếp thọ Chánh pháp và Nhất thừa là quan hệ xuất sinh và thâu nhiếp. Từ nhiếp thọ Chánh pháp, xuất sinh năm thừa. Nhưng tất cả đều quy về một thừa. Đoạn dưới, tr. 42a24: nhiếp thọ có hai nghĩa, xuất sinh và thâu nhập. Chương trước nói về ý nghĩa xuất sinh. Chương này nói về ý nghĩa hội nhập.

hạnh phúc.

Trong hai đề tài lớn được đề cập trong chương này, đề tài thứ hai làm nổi bật những nét đặc sắc của tư tưởng *Thắng Man*. Đây là những cái nhìn về giới hạn của quá trình sống và chết, cũng như về bộ máy tâm thần với những chức năng tâm lý của nó trong quá trình khắc phục đau khổ và săn đuổi hạnh phúc. Nói cách khác, đây là những cái nhìn đặc sắc về Khổ đế và Tập đế so với quan điểm truyền thống của các phái Phật học, kể cả Nguyên thủy và Đại thừa.

I. ĐỊNH HƯỚNG CỦA NHẤT THỪA

Hạt giống của Bồ-đề tâm đã được gieo xuống, và được tài bồi bằng những chất liệu của đại bi, bằng quy, giới, nguyện và hành, để sẽ đâm hoa kết trái của trí tuệ Nhất thừa. Bồ-đề tâm là khởi điểm và Nhất thừa là cứu cánh, hay nói cách khác, Bồ-đề tâm là chính nhân và Nhất thừa là chính quả trong quá trình Bồ-tát đạo. Quá trình Bồ-tát đạo cũng chính là quá trình săn đuổi hạnh phúc chân thật của tất cả mọi loài chúng sanh, hạnh phúc của chính mình là của tất cả. Cho nên, mục tiêu Nhất thừa không đơn giản chỉ là mục tiêu hướng thượng của Bồ-tát, nghĩa là của một hạng chúng sinh ưu việt, mà cần phải được xác định nó là mục tiêu cứu cánh của bất cứ ai trong những nỗ lực kiên trì thể hiện trọn vẹn tất cả ý nghĩa sinh tồn của mình trong cuộc đời này.

Như vậy, trong quá trình phát triển tâm nguyện đại

bi để làm lớn mạnh hạt giống Bồ-đề tâm, sau những chuỗi thực hành được xác định một cách thiết thực, mà cuối cùng là nhiếp thọ Chánh pháp với bốn trọng trách là xây dựng bốn căn cứ an toàn cho thế gian: Nhân thiên thừa, Thanh văn thừa, Duyên giác thừa và Bồ-tát thừa, bấy giờ Thắng Man Phu nhân được Phật khuyến khích hãy xác định mục tiêu của nhiếp thọ Chánh pháp. Thắng Man Phu nhân liền xác định ngay rằng nhiếp thọ Chánh pháp chính là Đại thừa.[30] Nghĩa là, Chánh pháp cần được bảo vệ, cần được hộ trì, và Chánh pháp đó chính là Đại thừa tức Nhất thừa, chính vì sứ mạng cao cả của nó.

Nhưng sứ mạng của Nhất thừa là gì? Nhất thừa là nguồn năng lực khơi dậy và lôi cuốn chúng sanh lên đường đi về hòn đảo an toàn của hạnh phúc chân thật, là nguồn nước vô tận làm tươi nhuận những cánh đồng hoang, những sa mạc bao la của sinh tử, và nhất thừa cũng là đại dương mênh mông để tất cả mọi con nước đổ vào.

Nói cách khác, Nhất thừa là nguồn sáng tạo của tất cả giá trị tình yêu và trí tuệ mà thế gian cần có, như trẻ thơ cần sữa mẹ để trưởng thành, và Nhất thừa cũng là kho tàng thâu nhiếp và duy trì tất cả mọi khát vọng của thế gian.

---

[30] *Bảo khốt*, tr. 42c4: "Nhiếp thọ Chánh pháp và Ma-ha-diễn (Skt. Mahāyāna) cùng đồng nhất thể tính nhưng ý nghĩa dị biệt. Chứng ngộ xa lìa tà vạy, gọi là nhiếp thọ. Chính đó là Chánh pháp. Vì được các bậc Đại nhân, chư Phật, thừa ngự (cưỡi lên) nên gọi là Đại thừa."

Ở đây, Thắng Man Phu nhân đưa ra hai thí dụ để điển hình cho sứ mạng sáng tạo và duy trì của Nhất thừa.[31]

Thứ nhất, như nguồn nước từ trên đỉnh cao của cõi đất chảy tràn xuống bốn phương, tám hướng, thành các con sông lớn.[32] Nguồn nước ấy trong suốt như bản chất của trí tuệ vô lậu, và tươi nhuận như bản chất của tình yêu không ô nhiễm. Nhiếp thọ Chánh pháp, hy sinh tất cả sinh mạng của mình để bảo vệ sự tồn tại của Nhất thừa, chính là duy trì không để nguồn nước ấy bị dứt đoạn. Thắng Man Phu nhân nói, tất cả thiện pháp của thế gian và xuất thế gian đều xuất phát từ Nhất thừa. Nói như vậy có nghĩa rằng, bất cứ sự biểu lộ thân thiết nào của tình yêu và trí tuệ trong thế gian đều là sự biểu lộ tuôn trào từ Nhất thừa. Nếu Nhất thừa bị dứt đoạn, bị diệt tận, như nguồn nước kia bị khô cạn, thì thế giới này sẽ là cánh đồng hoang vu vô tận, là bãi sa mạc mênh mông không giới hạn, một thế giới vắng hẳn tình yêu và trí tuệ, một thế giới của hận thù, bạo lực, của những tham vọng ngông cuồng, của rắn rít, thú dữ và ma quỷ. Một thế giới không còn bóng dáng con

---

[31] *Bảo khốt*, tr. 42b20: "Thừa, có hai nghĩa, là xuất sinh và thâu nhập." Khuy Cơ, *Thắng Man thuật ký*, Vạn 30, tr. 608a 17: Nhất thừa có hai phẩm tính, là xuất sinh đức và y sanh đức.

[32] Tham chiếu *Hoa nghiêm* (Thật), Đại 10, tr. 208c 12: "Cũng như từ hồ A-nậu-đạt (Skt. Anavatapta) phát xuất bốn con sông lớn... Bồ-tát cũng vậy, từ Bồ-đề tâm tuôn trào dòng nước đại nguyện thiện căn, bằng bốn nhiếp pháp, tràn đầy khắp chúng sanh, không bao giờ cùng tận; mà trái lại, càng lúc càng rộng lớn; để cuối cùng đổ vào biển Nhất thiết trí." Thí dụ này cũng được nhắc đến trong *Niết-bàn* (Đại 12, tr. 381c3), giải thích ý nghĩa trường thọ của Như Lai, tức bốn phẩm tính thường, lạc, ngã, và tịnh của Niết-bàn. Ý nghĩa này cũng đồng với *Thắng Man*.

người nữa.

Thứ hai, như mảnh đất tốt cho mọi hạt giống tốt lành, hữu ích sinh trưởng, cũng vậy, Nhất thừa là môi trường cho các thiện pháp thế gian và xuất thế gian được lớn mạnh. Tất cả mọi hoạt động của thế gian nếu không được nuôi lớn bằng chất liệu của trí tuệ vô lậu và tình yêu không ô nhiễm, chẳng khác nào quýt phương Nam trồng ở phương Bắc, sẽ chỉ cho ra những trái chua mà thôi.

Cho nên, Thắng Man Phu nhân kết luận, an trụ nơi Đại thừa và nhiếp thọ Đại thừa,[33] xây dựng nền tảng vững chắc của Nhất thừa, cũng chính là an trụ nơi Nhị thừa, xây dựng Nhị thừa; nghĩa là gieo trồng và tài bồi cho lớn mạnh tất cả thiện pháp của thế gian và xuất thế gian.

Đấy là sứ mạng của Nhất thừa. Hay nói đầy đủ hơn, đây là sứ mạng của người thực hành Bồ-tát đạo; cần phải thiết lập và bảo vệ Nhất thừa, như là bảo vệ nguồn nước của hạnh phúc thế gian, bảo vệ mảnh đất tốt cho tất cả những gì tốt đẹp nhất của thế gian được lớn mạnh.

Sứ mạng thứ hai của nhất thừa là làm nơi quy hướng, là sứ mạng nhiếp nhập, như đại dương dung nạp tất cả mọi nguồn nước. Nói cách khác, người thực hành Bồ-tát đạo với ý nguyện thiết lập và bảo vệ Chánh pháp, tức

---

[33] *Bảo khốt*, tr. 43b18: "An trụ nơi Đại thừa, là thuyết minh nhân cách của Đại thừa an trụ nơi pháp tính của Đại thừa. Nhiếp thọ Đại thừa, là nói trí đã tỏ ngộ Đại thừa. Hay nói cách khác; y theo pháp mà phát khởi hành thì nói là trụ. Hành thành tựu chứng pháp, gọi là nhiếp thọ."

bảo vệ Nhất thừa, là dựng cao mục tiêu cho chúng sanh thấy rõ phương hướng quy thú của mình, thấy rõ đâu là cứu cánh mà cuộc đời của mình cần phải hướng đến.

Khi xác định mục tiêu này, Thắng Man Phu nhân thực sự đã xác định ý nghĩa của các giáo pháp mà đức Thích Tôn đã giảng dạy, của tất cả chư Phật đã, đang và sẽ công bố.

II. CƠ SỞ THỂ HIỆN NHẤT THỪA

Thắng Man Phu nhân nói, giáo pháp của đức Thích Tôn được thiết lập trong sáu phạm vi hay trên sáu cơ sở, tức sáu xứ: Chánh pháp trụ, Chánh pháp diệt, Ba-la-đề-mộc-xoa, Tỳ-ni, Xuất gia và Thọ cụ.[34]

Cái nhìn của Thắng Man về ý nghĩa tồn tại của giáo pháp của đức Thích Tôn thực sự đã mang tính chất thời đại. Thời đại của đức Thích Tôn là thời đại mà trình độ phân công xã hội của xã hội Ấn-độ bấy giờ ở giới hạn cục bộ; giáo pháp của Ngài trong thời đại đó cố nhiên không thể vượt ngoài giới hạn cục bộ của địa phương. Thế nhưng, ở đây Thắng Man Phu nhân đã nhìn sự tồn

---

[34] *Bảo khốt*, tr. 43c2: "Sở dĩ nêu lên sáu xứ của sơ kỳ, vì sáu xứ này được nói trong kinh điển Tiểu thừa... Sáu pháp ấy là cơ sở phát khởi hành động, cho nên gọi là xứ." Giải thích của Khuy Cơ chi tiết hơn. *Thắng Man thuật ký*, tr. 609a3: sáu pháp này được chia thành ba nhóm là giới học, định học và tuệ học. Phối hợp với bốn pháp tích (Skt. *dharmapada*). Do trụ mà pháp thiện phát sanh, nên chánh pháp trụ thuộc định học, là chánh niệm pháp tích. Do diệt, mà mê hoặc không còn, chánh pháp diệt thuộc tuệ học, thuộc chánh định pháp tích. Bốn xứ còn lại, thuộc giới học, thuộc vô tham pháp tích và vô sân pháp tích. Về bốn pháp tích, xem *Tập dị môn*, Đại 26, tr. 395a10: vô tham pháp tích, vô sân pháp tích, chánh niệm pháp tích, chánh định pháp tích; *Trường*, kinh *Chúng tập*, mục bốn pháp: có bốn pháp túc: vô tham, vô sân, chánh niệm và chánh định. Pāli, *Saṅgīti-sutta* D.iii.207 ff, *Cattāri dhamma-padāni: anabhijjhā dhamma-padaṃ, avyāpādo dhamma-padaṃ, sammā-satidhamma-padaṃ, sammā-samādhi-dhamma-padaṃ*.

tại của giáo pháp ấy trong thời đại mà nó không còn giới hạn thiên nhiên. Nói một cách cụ thể hơn, cái nhìn của Thắng Man được đặt vào thời đại mà rặng Thông lĩnh không còn là biên giới thiên nhiên không thể vượt qua, ngăn cách các dân tộc sinh tồn trên vùng Bắc Ấn, và các dân tộc trong vùng Tây Vực của Trung Hoa. Và hải ngạn Lăng-ca trên bờ Ấn Độ Dương không còn phân cách huyền thoại châu Nam Diêm-phù-đề xứ Ấn Độ và châu Đông thắng thân của các xứ quần đảo và bán đảo dọc trên hành lang Thái Bình Dương.

Đây là thời đại mà trình độ phân công xã hội đã vượt ngoài phạm vi trao đổi cục bộ giữa các bộ lạc hay giữa các cộng đồng dân tộc trong một quốc gia có chung một biên giới thiên nhiên chia cách trong và ngoài. Đấy là thời đại mà cá nhân không thể tách ngoài tập thể xã hội để tồn tại. Nói theo ngôn ngữ pha chút màu sắc thần thoại, thì đây là thời đại mà con người đang mơ ước sự xuất hiện của một Chuyển luân thánh vương, một Đại hoàng đế công bằng và sáng suốt, thống nhất tất cả dân tộc thành một thế giới đại đồng, sống trong hòa bình và đạo đức.[35]

Với cái nhìn mang tính chất thời đại của lịch sử xã hội như vậy, giáo pháp của đức Thích Tôn ở đây được

---

[35] Pāli, *Cakkavatti-sīhanāda-sutta, D.iii.59: bhūta-pubbaṃ... rājā... ahosi cakkavatti dhammiko dhammarājā... So imaṃ paṭhaviṃ sāgarapariyantaṃ adaṇḍena asatthena dhammena abhivijiya ajjhāvasi*, "thuở xưa có vị Chuyển luân vương, có chánh pháp, là pháp vương... Vua chinh phục và trị yên cõi đất này cho đến tận cùng đại dương không bằng hình phạt, không bằng vũ khí, mà bằng chánh pháp."

quan niệm như là sự tồn tại và biểu hiện của một lực lượng đạo đức xã hội, với lực lượng tiền phong của nó là các cộng đồng xuất gia và thọ Cụ túc, sống với kỷ luật chế ngự của Ba-la-đề-mộc-xoa và Tỳ-ni, phát triển trên cơ sở Chánh pháp trụ và Chánh pháp diệt.[36]

Khi đức Thế Tôn công bố Chánh pháp trong giới hạn của thời đại Ngài, thì đồng thời Ngài cũng đã thiết lập một cộng đồng của những người xuất gia và thọ Cụ túc, đó là giáo hội Thanh văn tăng, sống tự chế ngự bằng sự chế ngự của giới bổn Ba-la-đề-mộc-xoa, thống nhất quy luật sinh hoạt cộng đồng bằng Tỳ-ni. Đó là cơ sở hiện thực của giáo pháp.[37]

Trong thời đại mà trình độ phân công xã hội còn cục bộ, quan hệ giữa cá nhân và xã hội còn lỏng lẻo, thì một người xuất gia và thọ Cụ túc có nghĩa từ bỏ xã hội, chối bỏ đời sống tập quần xã hội, để rút lui vào rừng sâu

---

[36] *Bảo khốt*, sđd., nt., có hai loại trụ-diệt. 1. Theo thời hạn định số; 2. Có người hành thì trụ, không người hành thì diệt. Khuy Cơ (sđd., nt.) giải thích khác: trụ và diệt trên cơ sở định và tuệ, tức là an trụ theo Chánh pháp và diệt tận phiền não theo Chánh pháp.

[37] Đại thừa tuy có xu hướng nhập thế, nhưng vị trí của người xuất gia vẫn quan trọng. *Đại trí độ*, quyển 13, Đại 25, tr. 161a 5: "Tại gia thì ồn ào, bận rộn nhiều công việc, là cái kho chứa các gốc rễ xấu xa của kết sử. Cho nên tại gia mà tu tập là khó. Nếu xuất gia, người ấy như tự do giữa quãng trời trống, tâm chuyên nhất, vô tư vô lự; tạp niệm bên trong đã trừ mà đa sự bên ngoài cũng không." Đây cũng là ý nghĩa xuất gia nguyên thủy. Pāli, kinh *Sāmaññā-phala-sutta* (D. i. tr. 63): *sambādho gharāvaso rajo patho, abbhokāso pabbajā. Na idaṃ sukaraṃ agāraṃ ajjhāvasatā ekanta-paripuṇṇaṃ ekanta-parisuddhaṃ saṃkha-likhitaṃ brahmacariyaṃ carituṃ*. *Du-già* (Đại 30, tr. 551b21), nêu những nét ưu việt của xuất gia so với tại gia: Tại gia bị ràng buộc bởi cha mẹ, vợ con, thân thuộc; xuất gia đã được thoát ly... Bồ-tát xuất gia có thể nhanh chóng chứng được hết thảy Bồ-đề phần pháp, chứng đắc thông tuệ, thực hành điều thiện dễ dàng; tại gia không được như vậy... Bồ-tát xuất gia sống theo luật nghi thanh tịnh một cách kiên định, nên nói gì đều được tín phụng; tại gia không được như vậy.

tự thực hiện mục tiêu cứu cánh cá biệt của đời mình. Nhưng ở vào thời đại mà trình độ phân công xã hội đã trở thành sợi dây buộc chặt cá nhân với xã hội không thể bứt ra được, thì ý nghĩa của sự xuất gia và thọ Cụ túc ở đây không còn có thể được hiểu như là một sự rút lui khỏi xã hội nữa, mà đích thực phải được coi là một sự chối bỏ đời sống cá nhân, nghĩa là từ bỏ sự nghiệp riêng cho sự nghiệp chung, không có sự thành tựu cứu cánh nào của cá nhân ở ngoài sự thành tựu cứu cánh của cộng đồng xã hội. Hạnh phúc bản thân được buộc ràng chặt chẽ, tùy thuộc vào hạnh phúc chung của cộng đồng xã hội.

Trong bối cảnh đó, Ba-la-đề-mộc-xoa không đơn thuần là những điều khoản giới luật phải chấp hành cho mục đích thành tựu cá nhân nữa. Và Tỳ-ni cũng không đơn thuần là những qui định tập thể để cá nhân có thể sinh hoạt mà không bị buộc ràng chặt chẽ vào các quan hệ xã hội rắc rối.[38] Ở đây Thắng Man Phu nhân nói: "Ba-la-đề-mộc-xoa và Tỳ-ni, cả hai pháp này cùng một ý nghĩa, mặc dù khác nhau về tên gọi. Tỳ-ni là cái học Đại thừa. Bởi vì, nương theo Phật mà xuất gia và thọ Cụ túc. Cho nên, oai nghi giới của Đại thừa chính là Tỳ-ni, là sự xuất gia và thọ Cụ túc".

Oai nghi giới của Đại thừa là Bồ-tát tâm địa giới

[38] Tham khảo quan điểm Niết-bàn (Đại 12, tr. 384a24): Người tuy đã thọ năm giới vẫn chưa thể được gọi là người Đại thừa, vì không hộ trì Chánh pháp. Người tuy không thọ năm giới, nhưng cũng được gọi là Đại thừa, nếu người ấy hộ trì Chánh pháp, ngay cả việc cầm vũ khí để bảo vệ người thuyết pháp.

gồm ba tụ tịnh giới. Đây là tất cả nội dung của qui, giới, nguyện và hành, mà Thắng Man Phu nhân đã triển khai thành quá trình thực hiện Bồ-tát đạo.

Bây giờ chúng ta sẽ nói đến ý nghĩa của Chánh pháp trụ và Chánh pháp diệt. Chánh pháp được nói đến ở đây chính là giáo pháp Đại thừa được thể hiện bằng qui, giới, nguyện và hành trong Bồ-tát đạo. Trong đó, không có thành tựu của cá nhân đơn độc, không có hạnh phúc riêng biệt của một cá nhân nào tách ngoài hạnh phúc liên đới của cộng đồng. Cho nên, an trụ trong Chánh pháp bằng Chánh pháp, đứng lên và đứng vững trên hòn đảo an lạc của giáo pháp Đại thừa và diệt tận mọi đau khổ của thế gian bằng giáo pháp Đại thừa, tất cả đều phải được thực hiện dưới sự chỉ đạo của giáo pháp Đại thừa. Mà Đại thừa không phải là cỗ xe chở từng người một từ bên này hiểm nguy sang bên kia chỗ an toàn không tai họa, dành cho từng người, từng một ai có đủ sức mạnh chen chân đi trước một mình, để lại đằng sau những bạn đồng hành yếu đuối sống trong lo sợ chới với trong các tai họa rình rập, đe dọa. Thời đại của một giai đoạn lịch sử nhất định đã không còn cho phép cá nhân nào tự do bứt bỏ sợi dây thừng cột trói mình vào cộng đồng xã hội để ra đi như vậy. Do tính chất dị biệt của thời đại mà giáo pháp của đức Thích Tôn hoặc được thể hiện bằng đời sống cá nhân hay bằng quan hệ buộc ràng giữa cá nhân với cộng đồng xã hội, nhưng nội dung và mục tiêu cứu cánh của giáo pháp

ấy không phải vì vậy mà thay đổi hẳn. Bởi khát vọng của con người, và căn nguyên xúc động của những khát vọng đó, kể từ buổi hồng hoang của lịch sử nhân loại và có lẽ mãi cho đến về sau này nữa, vẫn không có gì thay đổi dù phương cách biểu lộ của nó và phương tiện để thỏa mãn nó có khác. Giáo pháp của các đấng Giác ngộ trên đời được nói ra là ngọn đèn sáng soi rõ các bản chất của khát vọng muôn đời ấy, và để từ đó xác định ý nghĩa của sinh tồn, mục tiêu cuối cùng của lẽ sống. Mục tiêu ấy được gọi là Nhất thừa. Cho nên, ở bất cứ vào thời điểm nào của lịch sử, ở vào bối cảnh nào của xã hội, nếu giáo pháp ấy được thực hành chân chính, thực tiễn, tất cả đều qui về Nhất thừa, được lôi cuốn vào Nhất thừa, được chứa đựng trong Nhất thừa. Đấy là ý nghĩa, mà cũng là sứ mạng nhiếp nhập của Nhất thừa.

III. THỰC CHẤT CỦA HẠNH PHÚC

Chúng ta đã nói đến khát vọng muôn thuở của con người, nói đến nguồn xúc động của nó cũng chính là nguồn xúc động của Nhất thừa. Nhìn thẳng vào bản chất của nó, thì đấy là khát vọng hạnh phúc như là mục tiêu cứu cánh của đời người, của lẽ sống. Nhìn trên mặt biểu lộ của nó, thì đấy là khát vọng tình yêu và tri thức. Tình yêu và tri thức nào nhận chìm con người xuống vũng sình của ngu muội và ngông cuồng, chúng được đặt cho cái tên là ái và kiến.[39] Tình yêu và tri thức

[39] *Đại trí độ*, Đại 25, tr. 110b2: "Phiền não có hai loại, một thuộc ái và một thuộc kiến." *Trung luận*, "Quán pháp phẩm" (Đại 30, tr. 25b9), "Có hai loại hý luận: ái luận và kiến luận."

nào chắp cánh cho con người bay vào hư không vô tận, chúng được gọi là đại bi và đại trí. Mỗi loại biểu hiện như vậy mang đến cho con người một loại hạnh phúc. Như vậy thì thực chất của hạnh phúc là gì?

Thắng Man Phu nhân sau khi xác định Nhất thừa như là mục tiêu cứu cánh của tất cả khát vọng sinh tồn, tiếp đến nói về nguồn xúc động của khát vọng ấy và đồng thời nhận định về thực chất của hạnh phúc là gì.

Theo sự trình bày của kinh văn, ở đây, trước hết Thắng Man Phu nhân nêu lên hai vấn đề cơ bản:

a. Nỗi sợ hãi về sanh tử như là nguồn xúc động sâu xa nhất khiến chúng sinh nỗ lực đuổi bắt hạnh phúc theo cái nhìn cá biệt của từng xu hướng về bản chất của sanh tử.

b. Thứ đến, xác định đâu là bến bờ chân thật của hạnh phúc mà chúng sanh cần phải đạt đến. Dưới đây, chúng ta cũng sẽ trình bày theo thứ tự này.

1. NGUỒN XÚC ĐỘNG CỦA KHÁT VỌNG SINH TỒN

Trong mục này, chúng ta lại có thể chia nhỏ thành ba chi tiết: thực trạng sanh tử, động lực sinh tồn và quá trình săn đuổi hạnh phúc.

A. Thực trạng sinh tử.

Kinh điển nguyên thủy thường nói đến ba nỗi sợ hãi lớn lao của con người. Đó là tuổi già, tật bệnh và sự chết.[40] Và cũng nói rằng, vì sợ hãi mà con người đã tìm

[40] Cf. Pāli, *Bhaya-sutta* (A.i. 178f): có ba sự sợ hãi chia rẽ mẹ con: già, bịnh

đến nương tựa, cầu nguyện nơi các thần cây, thần núi, thần sông, thần vườn.[41]

Nỗi sợ hãi ấy như ngọn gươm thường xuyên được mài bén bằng những ma sát của các hiện tượng vô thường, của tất cả những gì mà con người có thể bắt nắm được trong tay nhưng với bản chất mong manh dễ tan vỡ của chúng. Ngọn gươm ấy khoét trên đời sống con người những dấu vết nhức nhối của những nỗi khổ sinh, già, bệnh, chết, yêu thương, thù hận, chán nản, thất vọng và tuyệt vọng.

Trong các thời kỳ lịch sử khi mà con người còn phải tự mình lẻ loi đơn độc chống lại sức mạnh đàn áp tàn bạo của thiên nhiên, thì sự chết cũng đơn giản chỉ là sự hủy diệt của một xác thân cá biệt ấy mà thôi. Nhưng một sinh vật bé bỏng thường xuyên bị đè bẹp dưới sức mạnh tưởng chừng như không hạn chế ấy thật sự đã không có khả năng nào để phòng ngự ngoài khả năng tránh né và cầu nguyện để có thể tránh né. Bởi vì, cái gì hữu hình thì phải chịu sự ma sát của những cái hữu hình khác, và ma sát sẽ đưa đến hủy diệt. Hữu hình thì vốn hữu hoại, cho nên chỉ những gì là vô hình mới có thể vượt ra ngoài những ma sát và hủy diệt ấy. Những

và chết (tīṇi bhayāni: vyādhi-bhayaṃ, jarā-bhayaṃ, maraṇa-bhayaṃ). Đại thừa thường hay nói đến năm thứ sợ hãi, mà cho đến khi lên bực Sơ địa Bồ-tát mới thoát khỏi: 1. Sợ thiếu phương tiện sống, 2. Sợ tiếng xấu, 3. Sợ chết, 4. Sợ đọa ác đạo, 5. Sợ đám đông. Xem *Hoa nghiêm* (Thật), tr. 181b14 Cf. *Daśa* tr. 9.8: *yad idaṃ ājīvikābhayaṃ vā aślokabhayaṃ vā maraṇabhayaṃ vā durgatibhayaṃ vā parṣac chāradyabhayaṃ vā tāni sarvāṇi vyapagatāni bhavanti*.

[41] Dh.188.

gì vô hình đã tồn tại trong một thế giới tịch nhiên bất động, vô vi vô tác. Chỉ nơi đó mới thực sự là thế giới của hạnh phúc. Cho nên, khát vọng của con người từ đó là hướng về một thiên đường vĩnh viễn, là hướng về một thế giới vượt ngoài sự sống và sự chết, trong đó đời sống không phải là sự tụ tập của bốn đại giả hợp, tụ tập của tất cả mọi thống khổ thể chất và tinh thần. Và cho nên, khát vọng hạnh phúc cũng có nghĩa là khát vọng giải thoát. Giải thoát ở đây là vượt ngoài vòng sống chết, không còn tái sinh trong cõi đời này, không còn chịu đè bẹp bởi định luật vô thường.

Thực trạng sinh tử đó, *Thắng Man* gọi là phần đoạn sinh tử. Thực trạng sống chết ấy là sự tụ tập và tan rã của các thủ uẩn, của những vật chất ô nhiễm và dòng sinh mạng tiếp nối nương vào đó mà hoạt động. A-la-hán, Duyên giác và Đại lực Bồ-tát là những vị đã giải thoát khỏi các khổ của phần đoạn sinh tử này. Nhưng còn một nỗi khổ vi tế vô cùng khác là bất tư nghị biến dịch sinh tử mà vị ấy chưa thể giải thoát được.

Sự phân biệt hai loại sinh tử[42] này là cái nhìn cơ bản của *Thắng Man* về vũ trụ và nhân sinh, ở đấy chúng ta nên hiểu như thế nào? Chúng ta đã từng nói ở trên kia

[42] Tham chiếu *Thành duy thức*, quyển 8, Đại 31, tr. 45a14: "Sinh tử có hai, 1. Phần đoạn sinh tử. Đó là quả dị thục thô hiển (được chín muồi) của các nghiệp thiện và bất thiện thuộc hữu lậu chiêu cảm bởi thế lực trợ duyên của phiền não chướng. Quả ấy là (tuổi thọ) dài ngắn của thân mạng tùy theo sức mạnh của nhân duyên mà có hạn lượng xác định. Do đó gọi là phần đoạn...; 2. Bất tư nghị biến dịch sanh tử. Đó là quả dị thục vi tế và thù thắng của nghiệp vô lậu có phân biệt, được chiêu cảm bởi năng lực trợ duyên của sở tri chướng. Quả ấy, do bi nguyện, chuyển đổi thân mạng thành không hạn định. Do đó gọi là biến dịch."

rằng tất cả cái nhìn của *Thắng Man* đều phát xuất từ thực tế của thời đại lịch sử, do đó, sự phân tích về hai thực trạng của sinh tử ở đây hoàn toàn không phải là từ một quan điểm thần bí siêu nhiên. Nó là quan điểm thực tiễn phát xuất căn cứ trên thực tiễn sinh hoạt của con người và xã hội của con người.

Nếu con người cảm thấy mình như một sinh vật bé bỏng và cá biệt trong vũ trụ bao la này, một hạt cát rời trong bãi cát mênh mông của sa mạc, thì sinh tử và giải thoát sinh tử là những vấn đề chỉ quan hệ đến một bản thân cá biệt của nó mà thôi. Một vị A-la-hán đã giải thoát khỏi sinh tử ngay trong hiện tại, ngay với bản thân còn tồn tại giữa cái sống và cái chết này. Nhưng vị ấy đã làm chủ được nó. Đau khổ không còn kích động bởi bản chất mong manh dễ vỡ của nó.

Nhưng khi con người bước vào đời sống xã hội, là một thành phần trong một cộng đồng xã hội, thì bấy giờ đau khổ không chỉ giới hạn trong một bản thân cá biệt của nó. Cái nhìn của nó về mối quan hệ giữa nó và xã hội loài người càng lớn, nỗi đau khổ mà nó phải tiếp nhận càng lớn. Chỉ khi nào nó không nhận thấy mình có bất cứ quan hệ nào với bất cứ cộng đồng nào thì vấn đề đau khổ và giải thoát của nó mới không dính dấp với kẻ khác.

Một người chỉ nhận thấy mối liên hệ giữa bản thân và gia đình, thì đau khổ và hạnh phúc của nó cũng chỉ giới hạn trong phạm vi một gia đình ấy. Nếu mối quan

hệ này được nới rộng đến một dòng họ, thì vấn đề cũng chỉ liên hệ đến một dòng họ. Khi nó nhận định về sự tồn tại của bản thân trong quan hệ với một cộng đồng dân tộc, hay lớn hơn nữa, với cả thế giới, thì tất cả mọi vấn đề tồn tại của nó cũng theo đó mà được mở rộng phạm vi. Tính chất thời gian cũng được kéo dài theo phạm vi mở rộng của không gian tồn tại ấy. Trong phạm vi một gia đình hay một dòng họ, tính chất thời gian của những mối quan hệ chỉ giới hạn trong một vài thế hệ. Nhưng trong phạm vi của một dân tộc hay của thế giới, thì giới hạn của thời gian sẽ là giới hạn của tận cùng của thế giới này. Cho nên, trong lịch sử của các dân tộc, người ta thấy không ít người đã sẵn sàng hy sinh thân mạng của mình vì danh dự hay vì sự tồn tại của dân tộc mình. Trong những trường hợp như thế, sự tồn tại hay hủy diệt của bản thân không trở thành vấn đề nữa. Những cái chết ấy được gọi là chết để mà sống còn mãi với lịch sử. Những con người như thế khi nghĩ về sự sống và sự chết của mình không đơn giản như là nghĩ về sự còn và mất của cái thân thể của riêng ta này giới hạn trong khoảng trăm năm này, mà luôn luôn nghĩ đến sự sống và sự chết trong chu kỳ trường cửu của thời gian.

Ở vào thời đại của chúng ta hiện nay, khi mà một con sâu bị giết chết vẫn được gắn liền với sự ích lợi hay thiệt hại của đời sống nhiều người, thì sự sống và sự chết của những người mang tầm vóc thế giới tất nhiên không thể tách ngoài vấn đề tồn tại của thế giới loài người, từ vấn

đề đói no cho đến chiến tranh và hòa bình. Trong một thời đại như vậy, vấn đề đau khổ và giải thoát không còn đơn giản là vấn đề một cá nhân nữa.

Hai thực trạng của sinh tử, phần đoạn và biến dịch, cũng có thể được nhìn từ trên cơ sở của thời đại lịch sử như vậy. Cho nên, một vị A-la-hán hay Duyên giác, khi đã làm chủ được bản thân hoàn toàn, đã vượt ngoài thực trạng sinh tử phần đoạn của bản thân, nhưng vị ấy sẽ không hoàn toàn đi vào thế giới của hư vô tịch diệt. Nếu chúng ta có thể quan niệm được một cách cụ thể rằng một con người nào đó dù đã chết, với sự hủy diệt của bản thân, vẫn mãi mãi còn tồn tại trong lịch sử loài người, thì sự tồn tại của một vị A-la-hán đã nhập vô dư Niết-bàn cũng có thể được quan niệm một cách không khó khăn. Vị ấy chỉ đi vào vô dư Niết-bàn theo ý nghĩa ước lệ.[43] Bởi vì, thế giới vẫn tồn tại đó, chúng sanh vẫn còn triền miên đau khổ đó, thì làm sao có thể tưởng

---

[43] Tham chiếu *Lăng già*, Đại 16, tr. 618b 26: "Tam-muội (tức chánh định) mà Bồ-tát địa thứ tám đạt được cũng đồng với Niết-bàn của Thanh văn và Duyên giác. Nhưng do năng lực hỗ trợ của chư Phật nên Bồ-tát ở nơi tam-muội môn mà không nhập Niết-bàn. Vì nếu không được duy trì, thì Bồ-tát sẽ không còn hóa độ hết thảy chúng sinh được nữa; không thể thành tựu viên mãn địa vị Như Lai, và như thế là làm đứt chủng tính Như Lai. Cho nên, chư Phật giảng thuyết các công đức vĩ đại, bất khả tư nghị của Như Lai, khiến cho Bồ-tát không triệt để nhập Niết-bàn. Thanh văn và Duyên giác vì còn bị dính mắc vào lạc thú của tam-muội cho nên ở trong đó mà có ấn tượng là nhập Niết-bàn." Cf. *Laṅkā*, tr. 86.20: *aṣṭamyāṃ Mahāmate nirvāṇāṃ śrāvakapratyeka-buddhodhisattvānāṃ/ bodhisattvāś ca samādhibuddhairvidhāryante tasmāt samā-dhisukhād, yena na parinirvānti aparipūrṇatvāt tathāgatabhūmeḥ/ sarvakāryaprati prasrambhaṇaṃ ca syāt, yadi na saṃdhārayet, tathāgatakula- vaṃśocchedaśca syāt/ acintyabuddha-māhātmyaṃ ca deśayanti te buddhā bhagavantaḥ/ ato na parinirvānti/ śrāvaka-pratyekabuddhās tu samādhisukhenāpahriyante/ atas teṣāṃ tatra parinirvāṇabuddhir bhavati*.

tượng ra nổi một Niết-bàn vô dư tuyệt đối dành riêng cho một Thánh nhân? Bởi vì A-la-hán chỉ diệt tận bản ngã cá biệt của mình, nhưng không diệt trừ bản ngã xã hội và lịch sử của mình, thì khi mà xã hội con người vẫn còn tồn tại với vô biên thống khổ, A-la-hán vẫn chưa thể vượt ngoài nỗi khổ biến dịch sinh tử. Chỉ những bậc Giác ngộ tuyệt đối, thấy rõ bản chất tồn tại không phải chỉ của bản ngã cá biệt của mình mà của một đại ngã vũ trụ, mới có thể nói là hoàn toàn diệt tận tất cả đau khổ của phần đoạn sanh tử và biến dịch sanh tử.

Thắng Man phu nhân nói: "Sinh tử phần đoạn là thực chứng của chúng sinh hư ngụy. Sinh tử biến dịch bất tử là trạng thái của ý sinh thân của A-la-hán, Bích-chi Phật và Đại lực Bồ-tát".[44] Cũng như sinh mạng của một con người hữu danh thì được tạo thành bởi cái danh, dù là danh hư hay danh thực, cũng vậy, sinh

---

[44] Ý sinh thân (Skt. *manomaya-kāya*) cũng nói là ý thành thân. *Lăng già*, quyển 4, Đại 16, tr. 607b22: "Có ba loại ý thành thân: 1. Nhập tam-muội lạc chánh thọ ý thành thân (*samādhisukhasamāpattimanomaya*): Bồ-tát ở các địa thứ ba, thứ tư và thứ năm khi nhập tam muội, dứt mọi tạp loạn, tâm tịch nhiên bất động; biển tâm không nổi lên các sóng chuyển thức; tâm nhận thức cảnh toàn triệt, nhưng không có gì tồn tại. Đó là thân được ý tạo thành do lạc thú của tam-muội; 2. Giác pháp tự tánh ý thành thân (*svabhāvāvabodhamanomaya*): Ở địa thứ tám, Bồ-tát nhận thức rõ các pháp là như huyễn, thảy đều không yếu tính. Tâm chuyển biến sở y của nó mà an trụ vào định như huyễn và các chánh định khác, có khả năng hóa hiện vô lượng thần thông, như hoa nở, nhanh chóng theo ý muốn; như huyễn, như mộng, như ảnh, như tiếng vang; thân không do bốn đại tạo thành hay tương tợ, nhưng đầy đủ trang nghiêm mọi sắc tướng, nhập vào khắp cùng cõi Phật, thấu triệt tự thể của hết thảy các pháp. Đó gọi là thân được sáng tạo bởi sự giác ngộ về tự thể của pháp. 3. Chủng loại câu sanh vô tác hành ý thành thân (*dharmanikāyasahajasaṃskārakriyāmano-maya*) Thấu suốt tất cả pháp tướng tự chứng của Phật. Đó là thân được sáng tạo do vô tác hành cùng tồn tại với mọi chủng loại." Cf. *Lăng-già* (bản 4 quyển), Đại 16, tr. 497c17; *Nhập Lăng già kinh*, Đại 16, tr. 540b16. Cf. *Laṅkā*, tr. 56.5

mạng của ba hạng Thánh giả ấy được tạo thành bởi ý chứ không phải chỉ là sự tụ tập của bốn đại vật chất.

Bồ-tát đại lực, với sức mạnh vĩ đại của từ bi, không còn thấy có sự tồn tại của một bản ngã cá biệt của mình nữa và do đó không còn tiếp thu những nỗi thống khổ ảnh hưởng trên bản thân cá biệt của mình nữa.[45] Cũng như Trúc Mộc thiền sư đã khuyên bảo vua Trần Thái Tôn rằng: "Bệ hạ đã ở địa vị nhân chủ thì phải lấy cái tâm của chúng sanh làm cái tâm của mình", ở đây cũng vậy, Bồ-tát không thấy có nỗi khổ riêng biệt của mình ngoài thống khổ đại đồng của tất cả chúng sanh. Cho nên, chúng ta sẽ không lấy làm lạ khi biết rằng Bồ-tát Thường Đề mặc dù tu tập Bát-nhã ba-la-mật nhưng đôi mắt lúc nào cũng vẫn đẫm lệ.[46] Và cư sĩ Duy-ma-cật nói với Bồ-tát Văn-thù: "Vì chúng sanh bệnh cho nên Bồ-tát bệnh".

Đây là ý nghĩa mà Thắng Man Phu nhân đã nói: "A-la-hán và Bích-chi Phật còn có nỗi sợ hãi, còn cần có chỗ nương tựa, còn cách Niết-bàn giới rất xa, còn vô biên Khổ đế cần phải biết, còn vô biên Tập đế cần phải

---

[45] *Lăng già*, Đại 16, tr. 618c15: "Các Bồ-tát khi nhìn thấy cánh cửa dẫn vào lạc thú tam muội, liền nhớ ngay đến bản nguyện đại bi của mình, tu hành đầy đủ mười phạm trù vô tận, do đó không nhập Niết-bàn ngay." Cf. *Laṅkā*, tr. 87.3: *bodhisattvāḥ punar... nirodhasamādhisukhamukhaṃ dṛṣṭvā pūrvapraṇidhānakṛpākaruṇopetā niṣṭhapadagativibhāgajñā na parinirvānti.*

[46] *Ma-ha Bát-nhã ba-la-mật kinh* (Tiểu phẩm, La-thập), "27. Phẩm Tát-đà-bà-luân", Đại 8, tr. 27ff.; *Đại bát-nhã* (Huyền Tráng), quyển 399, "77. Thường Đề Bồ-tát phẩm", (Đại 6, tr. 1059ff). *Đại trí độ*, quyển 96 (Đại 25, tr. 732a 12): "Vị Bồ-tát này thực hành đại bi, tâm rất nhu nhuyến, thấy chúng sanh trong đời ác trược chịu cảnh nghèo khốn, già bệnh, đau khổ ưu sầu, nên thường buồn khóc." Cf. *Aṣṭasāhasrikā*, xxx. Sadāprarudita.

đoạn, còn vô biên Diệt đế cần phải chứng và còn vô biên Đạo đế cần phải tu. Nói rằng A-la-hán và Bích-chi Phật chứng đắc Niết-bàn là nói trong ý nghĩa ước lệ, đó là phương tiện của Phật mà thôi".

B. Động lực sinh tồn

Bị vây khốn trong những đau khổ triền miên, con người không ngớt đuổi bắt cái bóng của hạnh phúc như con dê khát đuổi theo quáng nắng giữa đồng hoang. Giới hạn của đau khổ và hạnh phúc là giới hạn kinh nghiệm của nó và thế giới về bản chất tồn tại của sự vật. Tôn-đà-la Nan-đà thấy rằng người vợ chưa cưới của mình là đẹp nhất, thì đồng thời cũng quan niệm rằng hạnh phúc thực sự của đời mình là sống chung để ân ái suốt đời với một người vợ dịu dàng, tươi mát như thế. Nhưng khi biết rằng còn có những thiên nữ tuyệt vời mà so ra người vợ chưa cưới của mình bây giờ chẳng khác gì một con khỉ cái, thì ước mơ của Nan-đà từ đó là được sống chung với đám thiên nữ kia, và rồi sẵn sàng hy sinh tất cả những gì mình đang có của tuổi đời đẹp nhất ấy, với mái tóc đen nhánh, với đời sống nhung lụa sang cả của một ông hoàng, phấn đấu bằng tất cả ý chí mãnh liệt trong những kỷ luật khắt khe nhất, để mong thỏa mãn ước mơ nóng bỏng ấy.[47]

Và lại nữa, có một người kia sinh ra và lớn lên với đủ thứ ghẻ chóc trên thân thể, trường kỳ với cảm giác ngứa

[47] *Tạp bảo tạng kinh*, T. 203, Đại 4, tr. 447ff. Chuyện được kể trong A. i (Pāli Text Society), về một thương gia tên Kappaṭa và con lừa đực của ông ta.

ngáy, xót xa, thì hạnh phúc nhất đời của nó là được ngồi gần ngọn lửa nóng để hơ ghẻ, để chà xát ghẻ. Khi gia đình nó tìm được một y sĩ trị ghẻ lỗi lạc cho nó, thì nó chống cự một cách ngoan cường, nhất định không rời xa ngọn lửa, vì đấy là nguồn hạnh phúc duy nhất trên đời. Người ta phải dùng đến bạo lực, trói tay chân nó lại mà khiêng đi. Từ trước đến giờ, nó chỉ yêu ngọn lửa nóng, chỉ biết có lửa. Vì trong thực tế nó đã cảm nghiệm được vô biên hạnh phúc duy nhất từ ngọn lửa. Do đó, ngọn lửa trở lại buộc chặt đời nó.[48]

Cũng vậy, tình yêu và tri thức của con người có từ những kinh nghiệm hoan lạc trở lại buộc chặt con người vào những hoan lạc ấy, và thúc đẩy nó không ngừng đuổi bắt những hoan lạc ấy.

Chúng sanh nhìn về thế giới bằng giới hạn của tình yêu và tri thức như thế, khát vọng sinh tồn được điều động bằng tình yêu và tri thức như thế.

Các thế lực điều động những khát vọng sinh tồn ấy được Thắng Man Phu nhân phân thành hai loại, là trụ địa phiền não[49] và khởi phiền não. Trụ địa phiền não là

---

[48] *Trung* "153. Man-nhàn-đề", Đại 1, tr. 670ff. Cf. M. i. 502 ff. Māgandiya.

[49] Trụ địa phiền não (Skt. *vāsanābhūmi-kleśa*); cũng nói là tập địa phiền não hay tập khí phiền não. Do gốc động từ VAS: *vasati*, có hai nghĩa: 1. trùm kín người hay khoác y phục; và 2. đình trú hay cư ngụ. Cũng có thể do động từ vāsayati: xông hương hay ướp lấy mùi. *Vāsanā*, do đó chỉ ấn tượng còn lưu lại, hay tàn dư của tập quán. Cũng có nghĩa cái đã được xông ướp, tức tập khí, tàn dư của hơi cũ; nó cũng được dịch là huân tập, tức sự xông ướp, hay tập quán đã được xông ướp. Ở đây, trụ địa phiền não, hay tập khí phiền não, hiểu theo nghĩa đen, là loại ô nhiễm tồn tại như là mảnh đất đã được xông ướp. Về ý nghĩa xông ướp, *Nhiếp luận thích* (Chân), Đại 31, tr. 162b20ff: "Pháp gì được gọi là tập khí? Cái xông ướp tương ưng với cái được xông ướp, cùng sinh cùng diệt; sau đó biến thành cái

những phiền não căn bản, làm gốc rễ và môi trường cho tất cả những ô nhiễm phát sinh và lớn mạnh. Những thứ ô nhiễm này được gọi là khởi phiền não hay tùy phiền não. Nói cách khác, có hai loại ô nhiễm; một, là những tàn dư của tập quán hay di truyền quá khứ; và một nửa là những ô nhiễm hiện hành.

Trụ địa phiền não lại được phân thành bốn: Kiến nhất xứ trụ địa, dục ái trụ địa, sắc ái trụ địa và hữu ái trụ địa.

Trong bốn trụ địa phiền não này, kiến nhất xứ trụ địa thuộc về kiến, là những loại tri thức ô nhiễm, không thấy rõ bản chất của hiện thực. Chúng là động lực tri thức, là khát vọng tri thức, thúc đẩy con người săn đuổi hạnh phúc bằng những con đường lầm lạc.

Ba trụ địa còn lại được coi như là động lực tình yêu hay khát vọng sinh tồn. Nếu động lực nào thúc đẩy con người đuổi bắt bóng dáng hạnh phúc trong những hưởng thụ vật dục của thế gian này, của dục giới, nó được gọi là dục ái trụ địa. Nếu người không tìm thấy thỏa mãn trong những hưởng thụ vật chất này mà đi tìm những cảm giác ngây ngất và tế nhị hơn, bằng năng lực của sự tập trung tư tưởng, như trong các trạng thái xuất thần. Nói cách khác, sự đam mê các hỷ lạc của bốn trình độ thiền định thuộc sắc giới thì được gọi là sắc ái

làm tác nhân cho sinh khởi cho cái được xông ướp. Như người ta đem hoa ướp vừng. (...). Người đa văn thì có tập khí đa văn. Tức thức được xông ướp nhiều lần bởi sự đa văn. Sự kiện đa văn sinh rồi diệt nhiều trong ý thức, xông ướp thức A-lại-da. Xông ướp tái diễn, trở thành thông minh bác học."

trụ địa. Nhưng với một số người khác, các cảm giác hỷ lạc của các thiền sắc giới ấy vẫn chưa đến trạng thái thỏa mãn mong muốn, những người này đi tìm hạnh phúc trong trạng thái không hỷ lạc bằng bốn cấp thiền định thuộc vô sắc giới, bấy giờ khát vọng sinh tồn ở đây được gọi là hữu ái trụ địa, bởi vì đối tượng của khát vọng ở đây chính là dòng sinh mạng tiếp nối của nó chứ không phải là những cảm giác được mang lại từ các đối tượng ngoại giới.

Như vậy, động lực tình yêu hoặc khát vọng hưởng thụ hướng ra các đối tượng ngoại giới, hay hướng vào chính bản thân sinh mạng của chính mình; trình độ sai biệt trong các khả năng hướng ngoại và hướng nội ấy vẽ ra cho con người một nhãn quan về tính chất tồn tại của thế giới và từ đó thúc đẩy con người săn đuổi những gì mà nó thấy có khả năng thỏa mãn khát vọng sinh tồn của nó, tất cả những sự kiện ấy diễn ra trong chủ quan, chỉ liên hệ đến bản thân sinh tồn cá biệt của nó. Vũ trụ quan hay nhân sinh quan, tất cả đều chỉ là những hình ảnh phóng đại từ các động lực tình yêu và tri thức chủ quan đó.

Vượt ra ngoài sự chi phối của các động lực chủ quan, mối quan hệ giữa bản thân cá biệt và thế giới đại đồng còn bị bao phủ trong một bóng tối dày đặc, đó là vô minh trụ địa.[50] Xét về mặt học lý, bốn trụ địa phiền

[50] Vô minh trụ địa, *Thành duy thức* 8, Đại 31, tr. 45a 23 gọi là "vô minh tập địa." *Laṅkā*, tr. 90.9: *anādikālavividha prapañcadauṣṭhulya vāsanāvāsitaḥ ālayavijñānasaṃśabdito' vidyāvāsanābhūmijaiḥ saptabhir vijñānaiḥ saha mahodadhitaraṃga vannityam*

não được nói là phiền não chủng tử,[51] là những hạt giống hay những động lực thúc đẩy phát sinh tất cả mọi khát vọng ô nhiễm. Những khát vọng này, tức những thượng phiền não hay tùy phiền não, được nói là phiền não hiện hành.[52] Tác động của chúng không một sát-na nào tách rời các hoạt động tâm lý. Mỗi một tác động của chúng huân tập trở lại bốn trụ địa phiền não, làm bền chặt thêm gốc rễ của các chủng tử này. Nhưng vô minh trụ địa luôn luôn chỉ tồn tại như là chủng tử, nó không tùy thuộc vào các hoạt động của các chức năng tâm lý. Bởi vì các chức năng này hoạt động trên cơ sở chủ quan. Mặc dù trên mặt hiện hành, chúng tất nhiên phải bị sự chi phối của các môi trường sinh hoạt, nhưng động lực và hậu quả của các hành động chỉ trực tiếp ảnh

avyu-cchinna śarīraḥ pravartate anityatādoṣarahita ātmavādavini-vṛtto' tyantaprakṛtipariśuddhaḥ, "cái được gọi là A-lại-da thức, vốn được xông ướp bởi các tàn dư tập khí tệ hại của những hý luận từ lâu đời, mà bản thân liên tục không gián đoạn, chuyển động như lớp sóng của đại dương cùng với bảy thức vốn là những mảnh đất của tàn dư tập khí vô minh." Hán dịch tương đương: *Lăng-già* 5 (Đại 16, tr. 619c5), "Cái được huân tập bởi ác tập hư ngụy từ vô thủy, được gọi là Tạng thức, sinh ra bảy thức, là những vô minh trụ địa. Ví như biển lớn mà nổi sóng, nhưng tự thể của nó vẫn tiếp nối liên tục hằng lưu chuyển không ngừng."

[51] Chủng tử. Skt. *bīja*, hạt giống. *Du-già* 52 (Đại 30, tr. 589a 8): "Hạt giống được xác định (an lập chủng tử), đó là tập khí, tồn tại trong thức A-lại-da, với quan niệm phân biệt sai lầm về tự thể của các pháp. Tập khí này được hiểu theo ý nghĩa thế tục." *Nhiếp luận thích* 2 (Chân), Đại 31, tr. 163b1): "Như thóc được gọi là hạt giống nếu nó có công năng nảy mầm. Do để quá lâu, hay do hỏng vì lửa, nó không còn công năng nảy mầm, bấy giờ tuy vẫn là hạt lúa như trước nhưng không còn được xem là hạt giống nữa..."

[52] Hiện hành (Skt. *abhisaṃskāra*), cái đang hoạt động. *Thành duy thức* 7 (Đại 31, tr. 40a 22), quan hệ chủng tử và hiện hành là quan hệ giữa tiềm thế và hiện thế: chủng tử, là các công năng sai biệt của các giới địa, tức các môi trường tồn tại, với tính chất thiện, ô nhiễm hay không xác định, tồn tại trong Bản thức tức A-lại-da thức (*Ālaya-vijñāna*). Hiện hành, là bảy chuyển thức (*pravṛtti-vijñāna*) cùng với các giới địa là những biến tướng tương ưng với chúng.

hưởng trên đời sống một cá nhân riêng biệt. Trái lại, vô minh trụ địa tồn tại và tác động trong quan hệ phổ biến. Cách thái biểu hiện của những trạng thái sinh tồn của một cá nhân tuy được điều động bởi động lực sinh tồn cá biệt chủ quan của nó, nhưng bản chất của tất cả mọi biểu hiện ấy không phải là bản chất cá biệt. Khi một cá nhân sinh tồn được xét trên điều kiện vật chất, thì trong sự sinh tồn cá biệt của nó có sự tham dự phổ biến của toàn bộ vũ trụ vật chất. Cũng vậy, xét về mặt tâm lý, yêu hay ghét là những tình cảm chủ quan, nhưng bản chất của tình cảm ấy không thể vượt ngoài năng lực chi phối phổ biến của thời đại lịch sử. Ở đây, nói thời đại lịch sử là chỉ nói trong một giới hạn nhỏ của thời gian tính. Vũ trụ vật chất không biên tế, và thời gian của lịch sử thì vô tận. Do đó, quan hệ phổ biến giữa sự tồn tại của một cá nhân cũng phải được nhìn từ những chiều kích vô cùng và vô tận đó. Quan hệ phổ biến này, nếu nói theo ngôn ngữ của Hoa nghiêm tông, đây là lý tánh trùng trùng duyên khởi của pháp giới.

Vì nó tác động như là bức màn bao phủ một cá nhân trong bóng tối, ngăn cách cá nhân ấy với đời sống bao la vô tận trong thế giới của những quan hệ phổ biến, nghĩa là pháp giới trùng trùng duyên khởi, cho nên nó được gọi là vô minh trụ địa.

Nói tóm lại, có hai thực trạng sinh tử, thì tương đối với chúng, cũng có hai động lực sinh tồn. Trong giới hạn cá nhân, động lực ấy là bốn trụ địa phiền não,

chúng dẫn đến thực trạng sanh tử phần đoạn. Trong quan hệ phổ biến, động lực ấy là vô minh trụ địa, nó dẫn đến thực trạng sanh tử biến dịch.

C. Quá trình giải thoát

Người bệnh tìm thấy nguồn hạnh phúc của mình trong cảm giác không bệnh. Cũng vậy, bị vây khốn giữa muôn vàn thống khổ, bị thúc đẩy bởi động lực sinh tồn, chúng sinh chỉ cảm thấy được bình an và hạnh phúc trong sự nuông chiều đối với hình hài hay sự thoải mái của tâm trí. Nhưng hình hài là cái hữu hạn, hữu hình vốn hữu hoại, và sự nuông chiều đối với hình hài ấy luôn luôn bị hạn chế, cho nên ước mơ về trường sinh bất tử đã trở thành cái bóng trong thiên đường hạnh phúc không ngớt lôi cuốn và làm nhọc nhằn thể xác và tâm trí con người.

Nói cách khác, hạnh phúc ở đấy được quan niệm như là sự giải thoát của hình hài và tâm trí vươn lên hay vượt ra ngoài giới hạn của tình yêu và tri thức hạn chế này.

Trong các xu hướng nghiên cứu của Phật học, chung cho cả Tiểu thừa và Đại thừa, quá trình giải thoát ấy được phân tích thành hai giai đoạn diệt trừ ái và kiến,[53]

[53] Hai giai đoạn trong toàn bộ quá trình: Kiến đạo (Skt. *darśaṇa-mārga*) và Tu đạo (Skt. *bhāvanā-mārga*). *Kośa, kārikā* vi.1: *kleśaprahāṇam ākhyātaṃ satyadarśanabhāvanāt*, "sự ô nhiễm được diệt trừ do sự thấy chân lý và tu tập phát triển." *Câu-xá* 23 (Đại 9, tr. 121a 23ff): Ngay khi đạt đến đỉnh cao của sự quán sát về bốn Thánh đế, một cách trực tiếp, và liên tục, mười sáu sát-na tâm khởi lên, nhận thức bản chất hiện thực trong bốn Thánh đế. Đó là giai đoạn vào kiến đạo, chứng Dự lưu quả (*Śrota-āpatti-pratipannaka*). Ở đây, những phiền não ô nhiễm hoạt động do ảnh hưởng nhận thức sai lầm về bản chất tồn tại được

hay đoạn trừ những ô nhiễm do tình yêu và do tri thức. Ở *Thắng Man*, đó là sự đoạn trừ bốn phiền não trụ địa.

Trong quá trình này, những nhiễm ô do tri thức cần phải đoạn trừ trước. Chúng là thượng tầng ô nhiễm của tình yêu, cho nên là những yếu tố có thể được đoạn trừ bằng sự thấy biết chân chính. Đối tượng của sự thấy biết này là bốn chân lý cao cả: Sự thật về các nỗi khổ, sự thật về những nguyên nhân hay tập khởi của khổ, sự thật về sự diệt trừ những nguyên nhân ấy, và sự thật của những con đường chân chính đưa đến sự diệt trừ ấy.

Tiếp theo đó, những ô nhiễm do tình yêu cần phải đoạn trừ. Do những hình thái đa dạng của đối tượng nên sự ô nhiễm do tình yêu có nhiều hình thái khác nhau và nhiều cấp bậc khác nhau.[54] Khi một người đã

diệt trừ. Những phiền não ấy được gọi là phiền não kiến sở đoạn hay kiến sở đoạn hoặc (*darśanaprahātavya-kleśa*). Đó cũng gọi là những phiền não do mê lý. Sau đó tiếp tục tu tập, lần lượt diệt trừ các phiền não do mê sự, được gọi là tu sở đoạn hoặc (*bhāvanā-prahātavya-kleśa*), và lần lượt chứng các quả Thánh, cho đến diệt trừ hoàn toàn các phiền não thì chứng quả A-la-hán (*Arhattva-phala*). Trong Đại thừa Duy thức, *Thành duy thức* 9 (Đại 31, tr. 50a 5ff): "Qua quá trình nỗ lực không ngừng, khi trí vô phân biệt (*nirvikalpajñāna*) phát sinh, nhận thức được chân như (*bhūtatathatā*), lúc ấy Bồ-tát bước vào giai đoạn thông đạt (*prativedhavastha*). Do mới bắt đầu soi sáng lý tánh, nên gọi là kiến đạo. Đối tượng quán sát ở đây cũng là bốn Thánh đế, nhưng được quán sát theo nghĩa chân không (*śūnyatā*) cho nên lý thể của Thánh đế là chân như... Lúc đó Bồ-tát bắt đầu chứng nhập Sơ địa (*pramuditā*). Sau đó là giai đoạn tu đạo, trải qua cho hết mười địa."

[54] Kiến sở đoạn hoặc (*darśanamārga-prahātavya-anuśaya*) và tu sở đoạn hoặc (*bhāvanāmārga-prahātavya-anuśaya*); điển hình, dẫn *Câu xá* 19 (Đại 29, tr. 98b.ff). Về tác nhân tâm lý ô nhiễm chủ yếu, tức căn bản phiền não hay tùy miên (*kleśa, anuśaya*), có sáu: tham (*rāga*), sân (*pratigha*), mạn (*māna*), vô minh (*avidyā*), kiến (*dṛṣṭi*) và nghi (*vicikitsā*). Trong đó, kiến hay quan điểm triển khai thành 5: hữu thân kiến (*satkāyadṛṣṭi*), tà kiến (*mithyādṛṣṭi*), biên chấp kiến (*antagrāha-dṛṣṭi*), kiến thủ kiến (*dṛṣṭiparāmarśa-dṛṣṭi*), giới cấm thủ (*śīlavrataparāmarśa-dṛṣṭi*). Mười phiền não này, do tác động bởi nhận thức sai

hoàn toàn đoạn trừ tất cả mọi hình thái khác nhau và các cấp bậc khác nhau của những ô nhiễm này, người ấy trở thành một vị A-la-hán và tự tuyên bố: "Sự sanh của ta đã dứt, phạm hạnh đã vững, điều cần làm đã làm xong, không còn tái sanh đời sau nữa".

Như vậy, đối với bản thân cá biệt của mình, và chỉ liên hệ với bản thân cá biệt của mình, vị ấy được nói là đã hoàn toàn thoát khỏi mọi thống khổ, đã đoạn trừ tất cả những nguyên nhân tập khởi của chúng, đạt đến an lạc của tịch diệt, Niết-bàn, và đã tu tập trọn vẹn. Đã đi suốt con đường dẫn đến Niết-bàn ấy. Nhưng *Thắng Man* nói: dù vậy, vị ấy còn nỗi khổ chưa được biết đến, còn tàn dư những nguyên nhân tập khởi chưa được đoạn trừ, còn có sự tịch diệt chưa được hoàn toàn chứng ngộ, và còn đoạn đường chưa đi suốt. Cho nên, trên tuyệt đối an lạc, thật sự vị ấy chỉ mới chứng đắc được một phần an lạc của Niết-bàn, nghĩa là chỉ đang trên con đường đi đến Niết-bàn chứ chưa phải là cùng đích. Vì sao vậy? Vì chưa đoạn trừ được vô minh trụ địa. Nghĩa là, vị ấy chỉ mới vượt qua những thống khổ

lầm về bốn Thánh đế trong ba giới tồn tại khác nhau nên chúng hoạt động như là 88 chức năng tâm lý khác nhau. Phân bố như sau: A. Dục giới, 1. Mê lầm khổ đế, có đủ 10 phiền não; 2. Mê tập đế, có 7 (trừ thân kiến, biên kiến, giới cấm thủ); 3. Mê diệt đế, có 7 (như tập đế), 4. Mê đạo đế có 8 (trừ thân kiến, biên kiến). Cộng: 32. Sắc và Vô sắc giới đều có 28 (trong mỗi đế trừ sân). Tổng cộng 88. Tất cả dứt sạch một lần khi nhận thức được bốn Thánh đế. Về tu hoặc, còn lại 4 trong số 10 căn bản phiền não: tham, sân, mạn và vô minh. Tất cả gồm chung thành một nhóm, do tính chất sâu cạn, được chia thành ba cấp, mỗi cấp lại có ba bậc, thành 9 phẩm, nhân cho chín giới địa (1 Dục giới, 4 Sắc giới và 4 Vô sắc giới). Chúng được lần lượt dứt trừ, cho đến khi sạch tuyệt. Do trình độ diệt trừ khác nhau nên các quả Thánh được chứng cũng khác.

của sinh tử phần đoạn chứ chưa vượt qua nỗi khổ, nỗi sợ hãi của sanh tử biến dịch.

2. HÒN ĐẢO AN TOÀN CỦA HẠNH PHÚC

Xác định quá trình giải thoát và cứu cánh của an lạc như thế tức là xác định rằng chỉ có một con đường duy nhất để vượt qua mọi hình thái của sanh tử, đó là một Phật thừa duy nhất, chỉ có một cứu cánh an lạc duy nhất cần phải đạt đến, đó là cứu cánh vô thượng giác ngộ. Thắng Man nói: Thanh văn thừa và Duyên giác thừa thảy đều qui vào một Đại thừa. Đại thừa ở đây tức là Phật thừa, là con đường để thành Phật. Ba thừa cũng chỉ là một thừa. Ba thừa là phương tiện, một thừa mới là cứu cánh. Chứng đắc nhất thừa là chứng đắc vô thượng giác ngộ. Vô thượng giác ngộ chính là Niết-bàn giới. Và Niết-bàn giới chính là Pháp thân của Như Lai.

Từ điểm này, Thắng Man Phu nhân đi đến xác định đâu là chỗ nương tựa cứu cánh cho chúng sinh đang chơi vơi giữa đại dương thống khổ, đang bối rối kinh hoàng giữa sa mạc sinh tử hiểm nghèo. Và ở đây nữa, sự xác định của Thắng Man Phu nhân lại cũng được đặt cơ sở trên cái nhìn mang tính chất thời đại lịch sử.

Trong thời đại mà con người phải đơn độc chống lại sức mạnh thiên nhiên, thì bấy giờ uy quyền thiên nhiên được nhân cách hóa để làm nơi nương tựa cho con người. Đức Thích Tôn thiết lập Chánh pháp, trước hết lập nơi nương tựa chân chính cho con người. Những nơi nương tựa được thiết lập là Phật, Pháp và

Tăng. Quy y Phật là đặt niềm tin vào tính tuyệt đối về đạo đức, trí tuệ và ân đức của Ngài. Niềm tin đó là điểm tựa để con người có thể đối phó những sợ hãi, những đe dọa chung quanh đối với bản thân mình. Quy y Pháp là đặt niềm tin vào những sự thật về cuộc đời mà đức Thích Tôn đã vén mở cho thấy. Niềm tin ấy trước hết như là vũ khí của lý luận và tri thức để con người thấy rõ bản chất của những sự khủng bố quanh mình là gì. Quy y Tăng là đặt niềm tin vào tập thể thuần nhất, hòa hợp, cá nhân sẽ tìm thấy sức mạnh to lớn của mình trong đời sống thuần nhất, hòa hợp của cộng đồng.

Thời đại của chúng ta, khi mà một phần sức mạnh của thiên nhiên đã và đang bị khuất phục, nhưng đồng thời, đang đè bẹp lên xã hội loài người là sức mạnh đe dọa khổng lồ do chính loài người đã tạo ra trong suốt quá trình phát triển đời sống tập quần xã hội của mình. Chân lý không phải là vấn đề của cá nhân, chỉ quan hệ đến cá nhân. Không phải chỉ một con người đơn độc, bơ vơ, lạc lõng, mà là cả một cộng đồng xã hội bơ vơ, lạc lõng. Cho nên, sự việc tìm nơi nương tựa an toàn không phải là sự việc của một cá nhân. Nó là vấn đề của cả một cộng đồng xã hội.

Ở đây, *Thắng Man* chỉ điểm, chỉ có một nơi nương tựa an toàn và cứu cánh, đó là Như Lai. Nói cách khác, hành vi quy y chân chính nhất là hành vi xác định mục tiêu tối hậu của đời người. Như những người con cô độc tha phương, đi lang thang trong đau khổ và sợ hãi,

thì niềm tin tưởng cho chỗ nương tựa an ổn của chúng là tình mẹ, và quê mẹ. Cũng thế, con người phiêu bạt trong mọi tình huống của sinh tử chỉ có thể tìm thấy sự an ổn khi nào đạt được niềm tin quyết định nơi bậc Giác ngộ, vị có vô biên phẩm tính siêu việt, với đại bi, đại trí và đại hùng.

Cho nên Thắng Man Phu nhân nói: Như Lai là chỗ quy y vô tận suốt cả biên tế vị lai cho thế gian chưa được cứu vớt, không được bảo hộ. Như Lai là chỗ quy y thường trụ.

Nói tóm lại, nhiếp thọ Chánh pháp của Bồ-tát là nhiếp thọ Nhất thừa, là xây dựng và bảo vệ Nhất thừa, vì đó là nguồn hạnh phúc vô tận của thế giới, là mục tiêu cứu cánh của mọi đời sống, và là nơi quy hướng cuối cùng cho tất cả.

Trích *Thắng Man giảng luận*

NHƯ LAI TẠNG

TIẾT 1: NGUỒN TƯ TƯỞNG

Vào một lúc nọ, một tỳ-kheo[1] đến xin phép Phật quay trở lại đời sống thế tục, không tu nữa, lý do: "Thế Tôn đã không trình bày về khởi nguyên của thế giới".[2]

Phật trả lời: "Khởi nguyên của thế giới được trình bày hay không được trình bày, pháp mà Ta giảng thuyết có mục đích hướng dẫn người thực hành đi đến chỗ hoàn toàn diệt tận đau khổ".[3]

Đây không phải là trường hợp duy nhất khi một đệ tử Phật công nhiên thách thức Phật với vấn đề như vậy.

"Thế giới thường hằng hay không thường hằng? Hữu hạn hay vô hạn?..." Những câu hỏi như vậy không ngớt được nêu lên, được tư duy, chiêm nghiệm để tìm giải đáp, xuất hiện ngay trong thời bình minh của tư tưởng nhân loại. Cho đến ngày nay, vẫn là những câu hỏi chưa có giải đáp dứt khoát. Dù cho chúng ta hiện nay biết khá rõ, và không hẳn là tuyệt đối chính xác,

---

[1] *Pāṭika-sutta*, D.iii.1ff, tỳ-kheo Sunakkhatta, người Licchavi. *Trường* "15 A-nậu-di kinh", tỳ-kheo tên Thiện Tú; Đại 1, tr. 66ff.

[2] *Pāṭika*, D.iii.tr. 4: *na hi pana me bhante Bhagavā aggaññaṃ paññāpetīti*.

[3] *Pāṭika*, đã dẫn trên: *paññatte vā aggaññe apaññatte vā aggaññe yassatthāya mayā dhammo desito, so niyyāti takkarassa sammā dukkha-kkhayāya*.

do đâu và bằng cách nào mà có trái đất này, nhưng bản chất của vấn đề vẫn tồn tại như trinh nguyên.

Các đệ tử Phật đã dám công khai thách thức Phật[4] với những câu hỏi như vậy cho thấy ngôi nhà kính tư tưởng tôn giáo và triết học đương thời đang bị hâm nóng như thế nào. Tần số xuất hiện của chúng trong các pháp thoại của Phật lại càng cho thấy nhu cầu cấp bách một giải đáp thích đáng. Nhưng điều đó cũng gây cho nhiều người – kể cả một số đệ tử Phật thời đức Phật – cảm thấy thất vọng. Nhiều giải thích và nhiều kết luận khác nhau, thường là cực kỳ mâu thuẫn nhau, về "Sự im lặng" mang nhiều tính huyền bí này của đức Phật.

Thực sự, phải chăng đức Phật "hoàn toàn im lặng", thủy chung không hề cung cấp bất cứ giải đáp nào?

Truyền thuyết Luật tạng[5] kể rằng Xá-lợi-phất tức thì "sạch bợn, sạch cáu bẩn, có con mắt pháp" ngay sau khi nghe hai dòng kệ của A-thuyết-thị,[6] một trong năm tỳ-kheo đầu tiên được Phật giảng pháp tại vườn nai:

> *Những pháp nào xuất hiện do bởi nguyên nhân,*
> *Như Lai nói về nguyên nhân của những pháp đó.*
> *Và Ngài cũng nói về sự diệt mất của chúng.*
> *Đó là thuyết giáo của vị Đại Sa-môn.*[7]

---

[4] Ngoài trường hợp Thiện Tú (Pāli, Sunakkatta), trường hợp rất nổi tiếng khác, Man Đồng tử (Pāli, Māluṅkyaputta) với ví dụ về mũi tên; xem *Cūla-Māluṅkya-sutta*, M.i. tr. 426ff; *Trung* "221. Tiễn dụ kinh", Đại 1, tr. 804ff.

[5] *Ngũ phần*, quyển 16, Đại 22, tr. 110; *Tứ phần*, quyển 33, Đại 16, tr. 798cff.; *Mahāvagga*, Bihar, tr. 39.

[6] Skt. Aśvajit; Hán: An-bệ, A-thuyết-thị, A-thấp-bà, Mã Thắng.

[7] Pāli: *ye dhammā hetuppabhavā, tesaṃ hetuṃ tathāgato āha/ tesaṃ yo nirodho, evaṃ vādī mahāsamaṇo*.

Bài kệ hứa hẹn sẽ cung cấp câu trả lời thích đáng về nguyên nhân của những gì đang tồn tại ở đây. Nhưng sẽ cung cấp bằng cách nào? Trong trường hợp Xá-lợi-phất, và hầu như trong tất cả mọi trường hợp xảy ra cho đệ tử Phật, chính người hỏi tự tìm thấy giải đáp. Vì một trong các tính chất của Pháp của Phật là "Hãy đến đây để tự mình nhìn thấy".[8]

Mỗi cá nhân có cách đặt câu hỏi và giải đáp riêng của mình. Mỗi thời đại cũng có vấn đề và giải đáp riêng của nó. Cho nên, trước các Thần linh mà các tôn giáo nêu lên cho giải đáp về khởi nguyên của thế giới, Long Thọ trả lời dứt khoát: "Hoàn toàn không các sự hữu nào xuất hiện bất cứ ở đâu và bất cứ lúc nào".[9] Nếu tất cả vốn không tồn tại, hay không hiện thực, thì các câu hỏi về nguyên khởi hay tận cùng đều trở thành vô nghĩa.

Nhưng *Thắng Man* lại có cách đặt vấn đề khác. Và do vậy, thuyết Như Lai tạng xuất hiện.

Như Lai tạng là gì?

Một vài giải thích theo ngữ nguyên Trung Hoa hiểu chữ "tạng" ở đây cũng như trong danh từ "tạng thức". Vậy thì, "Như Lai tạng" ở đây có nghĩa là "kho tàng Như Lai". Đại sư Cát Tạng[10] cũng có dẫn lời Tam tạng Chân Đế rằng Như Lai tạng "cũng nói là Như Lai thai". Nhưng Đại sư không bình giải gì đặc biệt cho ý nghĩa của từ Hán dịch mới này.

---

[8] Pāli: *svākkhāto Bhagavatā dhammo... ehipassiko*.

[9] *Madhy, kārikā* 3 (nửa sau): *utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kvacana kecana*.

[10] *Bảo khốt*, tr. 67b.

Nếu muốn lần tìm về nguồn gốc vi tế, ẩn mật của từ ngữ này, chúng ta có thể tìm thấy khá nhiều điển hình trong kinh điển *A-hàm* (Hán tạng) hay Pāli.

Trung A-hàm, kinh số 105 "Hoàng lô viên"[11] chép mẫu đối thoại giữa đức Phật và một người Bà-là-môn 120 tuổi có tên là Bệ-lan-nhã.

Bà-la-môn nói:

"Sa-môn Cù-đàm không đầu thai".[12]

Phật trả lời:

"Có sự kiện để Ta không nhập thai, nhưng không phải như lời ông nói. Nếu có Sa-môn, Bà-la-môn nào, đối với thai sàng tương lai mà nhận thức toàn diện, tuyệt diệt nó, bứt rễ nó, không để cho tái sinh trở lại; Ta nói người ấy không nhập thai. Như Lai đối với thai sàng tương lai đã nhận thức toàn diện, tuyệt diệt nó, bứt rễ nó, không để cho tái sinh trở lại. Đó gọi là sự kiện để Như Lai không nhập thai".

Rồi Phật giảng tiếp:

"Này Bà-la-môn, đối với chúng sinh này, đến từ vô minh, yêu thích vô minh, bị vô minh che phủ, bị bọc trong vỏ trứng vô minh; Ta là người đầu tiên nhìn thấy Pháp. Cho nên, đối với chúng sinh ấy Ta là tối tôn, bậc nhất. Cũng như một con gà mái sinh 10 hoặc 12 trứng. Nó thường xuyên nghĩ nhớ đến; thường xuyên che phủ, thường ấp cho ấm, thường xuyên gìn giữ. Một

---

[11] Đại 1, tr. 679. Pāli tương đương, *Verañja-sutta*, A.iv. tr. 172ff.

[12] Pāli: *apagabbho bhavaṃ Gotamo*. Câu này thực ra là một câu rủa.

thời gian sau, giả sử con gà mái bỏ lơ, và trong đó có gà con đã có thể dùng mỏ, hoặc móng chân, mổ vỡ trứng mà tự mình thoát ra một cách an ổn. Con gà con đó là bậc nhất...”

Không có bài kinh nào trong kho tàng Nguyên thủy nói về ý nghĩa Như Lai tạng nhiều hơn thế, và rõ ràng như thế. Theo đó, thì kiểu nói rằng, Như Lai là Phật tính có sẵn trong mỗi chúng sinh. Tự tính bản lai thanh tịnh ấy bị bao bọc trong vỏ trứng vô minh; đó là điều mà các nhà chú giải học thuyết Như Lai tạng nói là quan điểm “Như Lai tại triền” tức Như Lai đang bị quấn chặt. *Nhiếp Đại thừa luận thích*[13] liệt kê 10 trường hợp thành tựu viên mãn của Bồ-tát bước vào Sơ địa, trong đó trường hợp thứ mười được nói là “Đã thoát khỏi tình trạng trứng thối”; nghĩa là cái lòng đỏ bồ-đề tâm được thụ giống trải qua vô số kiếp nay phát triển thành gà con, chờ ngày chui ra khỏi trứng; không còn sợ tình trạng trứng thối hay trứng lộn nữa. Tất nhiên, cách nói tuy khác, nhưng nội dung không khác.

Thêm nữa, thí dụ “vỏ trứng vô minh” là hình ảnh để có thể hiểu dễ dàng và khá đầy đủ về bản chất và công năng của vô minh trụ địa. Trong cảnh tối tăm như thế, làm sao phân biệt đông hay tây để có thể nói “đâu là khởi thủy? đâu là tận cùng?” Chân lý nhận thức được trong bóng tối của “vỏ trứng vô minh” như vậy với ảo giác của vọng tưởng phân biệt thì nó là vô hạn nhưng

[13] Bản Chân Đế, Đại 31, tr. 226a6.

thực tế thì nó được gọi là "hữu hạn" để tương đối với tầm nhìn bao la khi gà con chui ra khỏi trứng, bấy giờ được gọi là "vô biên Thánh đế".

Nói tóm lại, câu chuyện trong Hoàng lô viên chứng tỏ Như Lai tạng không phải là một học thuyết do các nhà Đại thừa về sau thêm thắt vào.

TIẾT 2: KINH ĐIỂN ĐẠI THỪA LIÊN HỆ

Trong các kinh điển Đại thừa được nói là thuộc hệ tư tưởng Như Lai tạng, hiện còn trong Hán tạng, bản dịch sớm nhất có lẽ là *Đại phương quảng Như Lai tạng kinh*, do Phật-đà-bạt-đà-la.[14] Cho đến đời Đường, Bất Không[15] dịch lại, cùng tên gọi.

Kinh bắt đầu bằng biến cố bất thường. Sau bữa ăn trưa, Phật khiến cho từ đại lâu các Chiên-đàn tạng hiện ra hàng vạn ức đóa hoa sen, phủ kín cả hư không. Trên mỗi đóa sen có một đức Như Lai ngồi kiết già. Đột nhiên, tất cả hoa sen này héo úa, màu sắc cực kỳ xấu xa, có mùi rất hôi hám. Nhưng các Như Lai trên các hoa sen vẫn phóng quang, thị hiện các quốc độ; tất cả thảy đều tráng lệ.

Phật giải thích:

"Như Lai bằng ánh sáng trí tuệ của chính Phật nhìn

---

[14] Phật-đà-bạt-đà-la (Skt. Buddhabhadra, Hán dịch: Giác Hiền); bản dịch được thực hiện dưới triều Đông Tấn, niên hiệu Nguyên hy thứ 2 (Tl. 420); Skt. *Tathāgatagarbha-sūtra*; hoặc *Ārya-tathāgatagarbha nāma mahāyānasūtra*.

[15] Bản dịch được thực hiện trong khoảng niên hiệu Thiên bảo 5 và Đại lịch 9 (stl. 746-774). Tam tạng Bất Không hay nói đủ là Bất Không Kim Cang (Skt. Amoghavajra), dịch giả lớn của kinh điển hệ Mật giáo, truyền thừa dòng Thai tạng giới (Garbha-dhātu) tại Trung Hoa.

thấy trong những dục vọng, sân hận, si mê, tham trước, vô minh, phiền não của hết thảy chúng sinh, trong các thiện nam tử, thiện nữ nhân đang bị nhận chìm bởi phiền não, trong thai tạng, thảy đều có hằng trăm nghìn vạn ức chư Phật, thảy đều như Ta. Bằng con mắt trí tuệ của Như Lai mà quán sát, các vị ấy đều có tự thể Phật pháp, ngồi kiết già, tịch nhiên bất động...”

Tiếp theo đó, kinh nêu lên một loạt tám thí dụ, để giải thích ý nghĩa của một khái niệm quan trọng trong học thuyết Như Lai tạng là “Như Lai tại triền”.

Trước bản dịch của Bất Không, vào đời Nguyên Ngụy, Bồ-đề-lưu-chi cho xuất hiện bản dịch *Phật thuyết Bất tăng bất giảm kinh*.[16] Kinh mở đầu với câu hỏi của Xá-lợi-phất về số lượng tăng hay giảm của chúng sinh trong dòng sinh tử. Phật giải thích, trong Nhất pháp giới, không có sự tăng giảm. Từ ý nghĩa Nhất pháp giới, các khái niệm tương tự được giới thiệu: “Thậm thâm nghĩa là Đệ nhất nghĩa đế, ... là chúng sinh giới, ... là Như Lai tạng, ... là Pháp thân”.

Trong đó, chúng sinh giới bao hàm ba ý niệm.

1. Pháp thanh tịnh và tự thể tương ưng với bản tế của Như Lai tạng. Đây chỉ Như Lai tạng là tự tính thanh tịnh tâm. Bản tế tức khởi điểm hay nguyên khởi, chỉ vô tận quá khứ.

2. Pháp không thanh tịnh bị quấn chặt trong phiền

[16] Bản dịch thực hiện vào niên hiệu Chính quang, Nguyên Ngụy (stl. 525), trước thời gian Bồ-đề-lưu-chi tập đại thành *Đại bảo tích kinh* (niên hiệu Trường thọ 2, stl. 693) mà “Thắng Man Phu nhân hội” là một hội trong đó.

não, và tự thể không tương ưng với bản tế của Như Lai tạng. Đây chỉ vọng thức, tức là Như Lai tạng bị bao bọc bởi khách trần phiền não, tuy vậy không hề bị ô nhiễm.

3. Pháp hằng hữu bình đẳng suốt vị lai tế của Như Lai tạng. Đây chỉ khả năng thoát ly của Như Lai tạng. Suốt cho đến vô tận vị lai, cho đến khi thành Phật, Như Lai tạng vẫn hằng hữu.

Cuối cùng, phải kể đến bản kinh quan trọng trong hệ tư tưởng này, mặc dù đứng sau *Thắng Man* về mặt ảnh hưởng. Đó là *Phật thuyết Vô thượng y kinh*, bản Hán dịch của Chân Đế.[17] Về hình thức, kinh này dài hơn *Thắng Man* một chút, nhưng không bao quát nhiều vấn đề như *Thắng Man*.

Như đề kinh cho thấy, xu hướng của kinh là muốn thiết lập một sở y thường hằng bất biến, làm nơi nương tựa chân thật cho chúng sinh. Điểm này trong *Thắng Man* cũng được đề cập dưới tên gọi là "Nhất y"; ý muốn nói, trong ba quy y thì quy y Phật là chân thật quy y. Quy y Phật ở đây chính là quy y Pháp thân thường trụ của Phật. Pháp thân ấy cũng chính là Như Lai tạng.

Vô thượng y mở đầu bằng sự so sánh công đức của người bố thí và một người khác thờ xá-lợi. Điểm này tất có ý nghĩa lịch sử của nó. Nhưng ở đây chúng ta không xét đến. Điều cần lưu ý là từ *giới*[18] trong các từ "chúng

[17] Bản dịch được thực hiện dưới triều Lương, niên hiệu Thiệu thái (A.D. 557). Tam tạng Chân Đế (Paramārtha) là dịch giả lớn, người đã dọn nền móng cho Duy thức tông Trung Hoa.

[18] *dhātu* trong cụm từ *dhātu-garbha-kumbha*, "bình đựng di cốt" (Wogihara, Bonwa Daijiten), hoặc trong (*buddhānāṃ*) *dhātustūpāḥ* SP.7.3, "tháp thờ di cốt

sinh giới" hay "pháp giới", "hư không giới" v.v., ngoài ý nghĩa thường gặp, còn có nghĩa "tháp thờ xá-lợi cúng Phật" hay chỉ cho xá-lợi hay di cốt của Phật. Chính trong ý nghĩa này, "Như Lai giới" hàm cả hai nghĩa, vừa siêu hình vừa hiện thực.

Trong hiện thực, Như Lai giới là di cốt của Phật là cơ sở cho chúng sinh thờ phụng, tu phước. Trong ý nghĩa siêu hình, Như Lai giới chính là Pháp thân thường trụ, và đó chính là Vô thượng y. Ở đây, không chỉ là sở y, là nơi nương tựa như hòn đảo an toàn cho chúng sinh mệt mỏi, sợ hãi. Đó còn là nguyên lý duy trì và xuất sinh mọi hiện tượng. Nói cách khác, Như Lai giới là sở y cho tất cả chúng sinh giới. Chúng sinh giới là Như Lai tạng đang bị bọc trong vỏ phiền não.

Điểm tập trung của kinh là ý nghĩa và tự tính của Bồ-đề.[19] Trong này, có ba từ được hiểu như gần đồng nghĩa: Bồ-đề, Như Lai tạng, và chuyển y. Chuyển y[20] cũng là một từ khóa trong hệ tư tưởng Duy thức. Đó là kết quả của quá trình chuyển hóa từ thức ô nhiễm thành trí thanh tịnh. Cũng giống như độ tươi sáng đạt được của ngọc qua những công đoạn lau chùi, mài giũa.

Bồ-đề này có bốn đặc tính:[21] 1. Là điều kiện cho sự

của chư Phật." (Fr. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*).

[19] *Vô thượng y*, tr. 470c20: "Cái gì là tự tính của Bồ-đề? Mười địa, mười ba-la-mật, như lý và như lượng mà tu tập con đường xuất ly; sự minh tịnh, tịch tĩnh, đạt được do chuyển y... được gọi là tự tính của Bồ-đề."

[20] Chuyển y (Skt. *āśraya-parivṛtti*, hoặc *āśraya-parāvṛtti*). *Nhiếp luận thích* (Huyền) 9, tr. 369a27: "Chuyển y là gì? Khi phát sinh sự đối trị đối với tự tính ấy, xả bỏ phần ô nhiễm mà được phần thanh tịnh thì nói là chuyển y."

[21] *Vô thượng y*, tr. 470c24.

sinh khởi, làm phát sinh dòng tương tục của Như Lai qua suốt vô tận thời gian; 2. Là điều kiện cho sự diệt tận của tất cả phiền não căn bản; 3. Là quả sở tri đã được tư duy thành thục. Sở tri tức đối tượng nhận thức ở đây là pháp chân như; 4. Là tự thể của pháp giới vô cùng thanh tịnh.

Liên hệ với Như Lai tạng là Pháp thân. Có bốn đức của Pháp thân: thường ba-la-mật, lạc ba-la-mật, ngã ba-la-mật, tịnh ba-la-mật. Điều này cũng được đề cập trong *Thắng Man*.

Ngoài ra, kinh giới thiệu các công đức hay phẩm tính siêu việt của Phật thường gặp trong các kinh điển Đại thừa như mười lực, bốn vô ngại trí, bốn vô sở úy...

Đồng thời với bản dịch của kinh này, Tam Tạng Chân Đế còn phiên dịch một tác phẩm quan trọng khác của Thế Thân.[22] Vì những vấn đề được trình bày trong tác phẩm này có tính hoàn chỉnh của một hệ thống tư tưởng nên chúng ta cũng sẽ đề cập trong phần tiếp theo của chương này.

Cuối cùng, cũng không thể không nhắc đến hai tác phẩm khác của Kiên Tuệ.[23] Trong đó *Cứu cánh nhất*

[22] *Phật tính luận*, 4 quyển, Thiên Thân Bồ-tát tạo; Trần, Thiên Trúc Tam tạng Chân Đế dịch, đời Trần trong khoảng niên hiệu Vĩnh định 2 - Thái kiến 1 (A.D. 558-569). Đại 31, tr. 794-812.

[23] Kiên Tuệ (Skt. Sāramati), người Trung Ấn Độ, xuất hiện sau Thế Thân (Vasubandhu), được tôn sùng là bậc Bồ-tát địa thượng. 1. *Cứu cánh nhất thừa bảo tính luận* (Skt. *Mahāyānottaratantra-śāstra*), 4 quyển, Lặc-na-ma-đề (Ratnamati: Bảo Ý) dịch, Hậu Ngụy, niên hiệu Chính thủy 5 (A.D.508-); Đại 31, tr. 813ff.- 2. *Đại thừa pháp giới vô sai biệt luận*, cũng gọi là *Như Lai tạng luận*, Đề-vân Bát-nhã (Devaprajñā) dịch, Đường niên hiệu Thiên thụ 2 (A.D. 692); Đại 31, tr. 894ff.

thừa Bảo tính luận quan trọng gần như ngang tầm với *Phật tính luận*. Xu hướng chủ yếu của tác phẩm này, cũng giống như của *Phật tính luận*, giải thích Phật tính chính là Như Lai tạng. Vì tính cách hệ thống của tác phẩm, nên chúng ta cũng sẽ đề cập đến trong phần tiếp theo. Tác phẩm thứ hai là *Đại thừa pháp giới vô sai biệt luận*, trong đó giải thích 12 ý nghĩa Bồ-đề tâm mà dẫn kinh chủ yếu là các đoạn trong *Thắng Man*.

TIẾT 3: TỪ NGHĨA LUẬN[24]

I. TỪ NGUYÊN

Do nhận định về các từ nguyên khác nhau nên *Phật tính luận*[25] nêu lên ba ý nghĩa của "tạng".

1. Tạng tức sở nhiếp, là cái được nắm giữ, được duy trì. Nói một cách cụ thể, đó là cái lòng đỏ trong quả trứng, là phôi thai trong bào thai, là hạt nhân, là mầm giống để nảy sinh ra Như Lai sau này. Theo ý nghĩa này, tất cả chúng sinh đều là Như Lai tạng, là cái phôi của bào thai Như Lai. Nhưng, Như Lai tính vốn thanh tịnh. Để cái phôi thai ô nhiễm ấy mà có thể phát triển thành Phật Như Lai sau này, thì trước hết cần phải giải quyết cặp mâu thuẫn đối nghịch nhiễm và tịnh. Chúng sinh tính là nhiễm. Như Lai tính là tịnh. Cặp mâu thuẫn này không thể giải quyết bằng lý luận. Về sau, *Lăng-già* đề ra

---

[24] *Phật tính luận* (Đại 31, tr. 796b1) phân thành 10 tiết mục để luận về Như Lai tạng: 1. Tự thể tướng; 2. Nhân tướng; 3. Quả tướng; 4. Sự năng tướng; 5. Tổng nhiếp tướng; 6. Phân biệt tướng; 7. Giai vị tướng; 8. Biến mãn tướng; 9. Vô biến dị tướng; 10. Vô sai biệt tướng.

[25] Đại 31, tr. 795c23.

ý niệm chuyển y;[26] và *Duy thức* đã xây dựng quá trình chuyển y rất hoàn chỉnh. Nhưng *Thắng Man* cũng đặt nền tảng cho sự chuyển y ấy bằng Không tính. *Thắng Man* nói: "Trí của Như Lai tạng là trí của Như Lai về Không tính". Nói cho gọn theo *Bát-nhã*, "tướng Không của các pháp ấy vốn không sinh, không diệt; không dơ, không sạch; không tăng, không giảm".[27]

Khi nhận thức quan hệ hai mặt nhiễm-tịnh như thế, thì "Như" trong từ Như Lai được hiểu là Chân như hay Như như, nhận thức đối tượng như vậy đúng như vậy. Và "lai" tức là đến, đi đến nơi, hay đạt đến mục đích. Vậy thì, "Như Lai tạng" ở đây có nghĩa là "cái phôi đang phát triển để trở thành Như Vậy, hay Như Như".

Như vậy, về mặt ý nghĩa "tạng tức sở nhiếp" thì tất cả chúng sinh đều là cái phôi được chứa đựng bên trong trí tuệ của Như Lai. Trong ý nghĩa này, *Phật tính luận*[28] nêu ba loại "tạng". Một, chính cảnh vô tỷ, tối thượng về cảnh giới, vì ngoài cảnh giới như như, không tồn tại cảnh giới nào khác. Hai, chính hành vô tỷ, tối thượng về hành, vì ngoài trí này ra không còn trí nào cao hơn nữa. Ba, chính quả vô tỷ, tối thượng về quả chứng, vì quả ấy nhiếp tàng hết thảy chúng sinh. Nói rõ hơn, chúng sinh tức là Như Lai tạng, nên ba loại "tạng" vừa dẫn chính là ba giai đoạn trong quá trình chuyển y của

---

[26] Xem cht. 20 trên.

[27] *Bát-nhã Tâm kinh*. Hṛdaya: *...sarvadharmāḥ śūnyatā lakṣaṇā anutpannā aniruddhā amalā na vimalā nonā na paripūrṇāḥ*. Xem thêm dẫn và giải thích của *Vô sai biệt*, Đại 31, tr. 893b19.

[28] Đại 31, tr. 796a15.

Như Lai tạng, từ ô nhiễm trở thành thanh tịnh. Ba giai đoạn đó là, chúng sinh, Bồ-tát và Phật.

2. Tạng tức ẩn phú, nghĩa là bao phủ, che giấu. Nói là bị che giấu, vì vẫn thường hằng hiện hữu ở đó theo nghĩa "chưa từng đến và cũng chưa từng bỏ đi", nhưng phàm phu thì hoàn toàn không có chút ấn tượng gì về sự hiện diện ấy. Hàng Nhị thừa thì không hay biết, và cũng không tin là có. Hàng Bồ-tát, tùy theo trình độ tu chứng mà tin nhiều hay tin ít. Cho đến hàng Địa thượng Bồ-tát mới hoàn toàn tin là có. Tất nhiên, tin chứ không phải thấy. Vì nghe theo lời Phật nói, và bằng theo sự quán sát của mình, cho nên tin.

Nhưng, ở đây nói, "tạng tức ẩn phú" nghĩa là "che giấu"; vậy, đích thực, nó là "cái bị che giấu" hay "cái che giấu"? Nó là "phôi" hay "phôi bào"? *Phật tính luận*[29] nói, chính Như Lai tự ẩn không hiện nên nói là "tạng".[30] Đây là điều mà *Thắng Man* gọi là "Không nghĩa ẩn phú chân thật". Không nghĩa tức Không tính. Không tính tức Như Lai tính. Như Lai cũng là một từ có thể được dùng để chỉ yếu tính của tồn tại. Vì Như Lai cũng đồng nghĩa với Chân như; cũng đồng nghĩa với pháp bất sinh; đồng nghĩa với pháp đoạn diệt, với pháp tuyệt đối không sinh khởi.[31] Trong ý nghĩa liên hệ này, thì

---

[29] Đại 31, tr. 796a.

[30] Trong các trường hợp này, phát âm Hán Việt đúng phải là "tàng" như trong từ "tàng ẩn." Nhưng theo thói quen, nên đây vẫn phát âm là "tạng".

[31] *Vajra*. tr. 74.12: *tathāgata iti subhūte bhūtatathatāyā etad adhivacanam/ tathāgata... anutpādadharmatāyā etad adhivacanam/ ...dharmocchedasyaitad adhivacanam/ ...atyāntānutpannasyatad adhivacanam*, "Này Tu-bồ-đề, Như Lai

"như" về mặt nhận thức là "chân thật không điên đảo". Về mặt tự thể, "như" là tồn tại hiện tiền thường hằng bất biến. Tổng hợp mà nói, "Như Lai tạng" ở đây tức là lý tính duyên khởi, là Không tính,[32] quy luật mà từ đó các pháp tồn tại và được nhận thức, tùy theo trình độ nhận thức.[33] Vì là lý tính, cho nên luôn luôn tàng ẩn. Và vì là lý tính của tồn tại nên nó thường hằng tồn tại.

Nói tóm lại, Như Lai tính thường hằng hiện hữu ngay hiện tiền, trong mọi tồn tại, nhưng Như Lai tính ấy bị màn phiền não che khuất nên chúng sinh không thấy.

3. Tạng tức năng nhiếp. Ý nghĩa này chỉ địa vị quả chứng, tức Vô thượng Bồ-đề hay Phật. Tức là điều mà *Thắng Man* nói: "Như Lai tạng vốn không lìa ngoài tướng hữu vi. Như Lai tạng vốn thường trụ, không hủy hoại. Cho nên, Như Lai tạng là cái duy trì, là cái thiết lập". Trong ý nghĩa này, về mặt từ nguyên, từ "tạng" trong tiếng Phạn có nghĩa đen là "tử cung". Như vậy thì, chính các đức Như Lai, chư Phật Thế Tôn là đấng hộ vệ thế gian này, cưu mang trong đại bi tâm vô lượng của các Ngài tất cả phẩm tính siêu việt, không phải chỉ riêng là những phẩm tính siêu việt của Như Lai, mà

là từ đồng nghĩa với Chân như, với vô sinh pháp tính, pháp đoạn diệt, cứu cánh không sinh khởi".

[32] *Madhy*., kārikā 22.16: *tathāgato yat svabhāvas tat svabhāvam idaṃ jagat/ tathāgato niḥsvabhāvo niḥsvabhāvam idaṃ jagat*, Như Lai có tự thể cho nên thế gian này có tự thể. Như Lai không có tự thể, thế gian này cũng không có tự thể.

[33] *Madhy*, Kārikā 24.14: *sarvaṃ ca yujyate tasya śūnyatā yasya yujyate/ sarvaṃ na yujyate tasya śūnyaṃ yasya na yujyate*, "tất cả thích ứng vì nó thích ứng với Không tính. Tất cả không thích ứng vì nó không thích ứng với cái Không".

của tất cả mọi chúng sinh. Khi chúng sinh nào nhận thức được Như Lai tính, Phật tính hay Pháp thân Phật thường trụ nơi tự tính của mình, lúc bấy giờ chúng sinh ấy được gọi là "con ruột" của Phật. Vì người ấy hằng ở trong lòng của Phật.[34]

II. NỘI HÀM

Thắng Man Phu nhân nói:

"Bạch Thế Tôn, Như Lai tạng là Pháp giới tạng, là Pháp thân tạng, là Xuất thế gian thượng thượng tạng, là Tự tính thanh tịnh tạng".[35]

Điều mà *Thắng Man* nói là Pháp giới tạng,[36] *Phật tính luận* nói là Chánh pháp tạng, và Luận này giải thích:[37] "Nhân, đó là nghĩa của tạng. Bởi vì, hết thảy Thánh nhân, hết thảy Chánh pháp, bốn niệm xứ, v.v., đều lấy đây làm cảnh giới, khiến cho những gì chưa sinh thì được sinh; đã sinh thì được phát triển trọn vẹn". Cát Tạng[38] hội thông sự khác biệt giữa hai dụng ngữ, dựa trên giải thích vừa dẫn: "Giới trong Pháp giới tạng chỉ

---

[34] "Con ruột của Phật" (Tathāgata-putra, hay Tathāgata-suta?) chưa xác định được Skt. Có lẽ: Tathāgata-bhūta-suta/putra (Skt. *bhūta*, có nghĩa là chân thật, cũng có nghĩa là con đích thực; V. Sh. Apte, *The Practical Sanskrit-English Dictionary*). Các bản Hán dịch của *Thắng Man* đều nói là "Như Lai chân tử." Trong *Phật tính luận* (Đại 31, tr. 798b26), Chân Đế dịch là "Như Lai hung tử" nghĩa là "Người con trong lòng Như Lai" và luận giải thích sở dĩ nói thế vì luôn luôn ở trong lòng (tâm hung) của Phật.

[35] Dẫn bởi *Phật tính luận* (Đại 31, tr. 796b26).

[36] *Đại nhật kinh sớ*, quyển 14: "Pháp giới tạng, tiếng Phạn ở đây có âm là câu-xá. Nó có nghĩa là ‹bao kiếm›". Theo đó Pháp giới tạng ở đây Skt. là *Dharmadhātu-kośa* (thay vì là *Dharmadhātu-garbha*) cũng như trong *Abhidharma-kośa* (*A-tỳ-đạt-ma Câu-xá*).

[37] Đại 31, tr. 796b 10.

[38] *Bảo khốt*, Đại 34, tr. 85b23.

cho cảnh giới". Thực ra, khi *Phật tính luận* nói "tạng" cũng có nghĩa là "nhân", thì trong ý đó cũng bao hàm ý niệm về "giới" rồi.[39] Như Lai tạng là Pháp giới tạng, vì đó là nơi cưu mang tất cả Như Lai, và vì Như Lai là nguồn gốc của tất cả Chánh pháp, của hết thảy Ba thừa. Tất cả Pháp giới xuất sinh từ đó, và cũng tồn tại trong đó. Nhưng nếu "tạng" lấy từ gốc là "câu-xá", thì Pháp giới tạng có nghĩa là "kho tàng Pháp giới". Như vậy, Như Lai tạng là Pháp giới tạng, vì là kho chứa tất cả chủng loại pháp, tất cả thành tố và mầm giống của hết thảy các pháp. Thêm nữa, từ "câu-xá" còn có nghĩa là "vỏ kén" (của tằm), hay "vỏ trứng". Vậy, Như Lai tạng là Pháp giới tạng, vì là tự thể của Pháp giới đang bị bọc kín trong vỏ cứng phiền não.

Về Như Lai tạng là Pháp thân tạng, *Phật tính luận*[40] nói "tạng ở đây có nghĩa là đi đến nơi".[41] Pháp thân trong *Thắng Man* được nhận thức với bốn đức tính hay bốn ba-la-mật thường, lạc, ngã và tịnh. Như Lai, tức Pháp thân, là nơi nương tựa, là chỗ thường trụ quy y của hết thảy thế gian. Nhưng chỉ các Thánh nhân, là A-la-hán, Bích-chi Phật và Đại lực Bồ-tát mới có khả năng tin và hiểu tự thể và yếu tính của Pháp thân, do vậy mà nhiệt thành tin tưởng và nhiệt thành tu tập để

---

[39] *Đại thừa A-tỳ-đạt-ma tạp tập luận* (An Tuệ), Đại 31, tr. 704b25: "Nghĩa của giới là gì? Nghĩa là, hạt giống của hết thảy pháp. Tức là, căn cứ hạt giống của các pháp trong A-lại-da thức mà nói là giới. Vì giới có nghĩa là nhân vậy."

[40] Đại 31, tr. 796b12.

[41] Hán: chí đắc. Mochizuki đọc là chí đức, vì cả hai từ đọc theo âm Nhật đều là shitoku.

đạt được Pháp thân ấy. Vậy, Như Lai tạng, hay "Như Lai thai", là Thánh thai của tất cả Thánh nhân, của hàng Địa thượng Bồ-tát.

Về ý nghĩa Xuất thế tạng, *Phật tính luận*[42] nói: "Tạng ở đây có nghĩa là chân thật". Luận giải thích, thế gian có ba khuyết điểm. Thứ nhất, về mặt đối trị, nó có thể bị làm cho diệt tận. Tức có chân lý về thế gian diệt, và cũng có chân lý về thế gian diệt đạo. Nói cách khác, đối trị chỉ có ý nghĩa đối với bịnh nhân. Với một cơ thể không bịnh hoạn thì không hề có khái niệm đối trị. Cũng vậy, Như Lai tạng không liên hệ đến bất cứ ý niệm đối trị nào, do đó được nói là "tạng xuất thế gian thượng thượng". Bởi vì tạng ấy chỉ có thể được tin và hiểu bởi ba Đại Thánh nhân của ba thừa, cho nên thêm các từ "thượng thượng" để phân biệt. Thứ hai, thế gian có nghĩa là không ổn định. Thứ ba, có đảo kiến, tức nhận thức trái ngược; với những gì là vô thường thì được nhận thức là thường; những gì là khổ thì được nhận thức là lạc.

Cuối cùng, Như Lai tạng tính là Tự thanh tịnh tạng. Thắng Man Phu nhân nói:

"Bạch Thế Tôn, nhưng có phiền não, có tâm bị phiền não nhiễm ô. Tự tính thanh tịnh tâm mà có ô nhiễm, thật là khó thấu triệt".

Theo ý nghĩa đó, tạng ở đây được hiểu là bí mật.[43]

---

[42] Đại 31, tr. 796b16.

[43] *Phật tính luận*, Đại 31, tr. 796b21.

TIẾT 4: TÂM LÝ LUẬN

I. KHÁI THUYẾT

Tâm lý luận là xu hướng phát triển tất nhiên của Phật học. Trong ba môn học, môn Định học nằm ở vị trí trung chuyển. Nó vừa là yếu tố duy trì đời sống đạo đức cá nhân và cũng là tác nhân chính cho sự phát triển của nhận thức. Nó là phương pháp giúp cá nhân sống an lạc. Vì vậy, đại bộ phận tác phẩm kinh điển Phật học đều tập trung quanh chủ đề thiền định. Phân tích thiền, là phân tích các trạng thái tâm lý biến chuyển trong các giai đoạn tọa thiền. Khoa tâm lý luận Phật giáo không lấy dữ liệu từ những thống kê xã hội hay từ những hồ sơ bịnh án. Tất cả nhận thức về tâm lý luận Phật học hoàn toàn dựa trên kinh nghiệm thiền định chủ quan của mỗi cá nhân. Cho nên, nói về tâm lý luận Phật giáo, có chỗ dễ hiểu, mà cũng có chỗ khó hiểu. Khó dễ tùy người.

Sự phát triển tư tưởng *Thắng Man* mang những dấu ấn thời đại lịch sử đặc biệt, do đó không hoàn toàn là phát triển chủ yếu chỉ dựa trên các khảo sát tâm lý luận. Trong *Thắng Man*, yếu tố xã hội và tín ngưỡng đi trước yếu tố tâm lý và triết học. Nhưng không một hệ phái tư tưởng Phật học nào khi đã trở thành một hệ thống hoàn thiện lại thiếu mất cơ sở tâm lý luận. Bởi vì, về mặt thực tiễn ứng dụng, mỗi hệ phái tư tưởng Phật học đều có riêng những phương pháp đối trị tâm bịnh. *Thắng Man* cũng không ngoài thông lệ ấy. Do vậy, tâm

lý luận trong *Thắng Man* cũng phản ánh khá nhiều yếu tố thần bí và siêu hình.

Như Lai tạng trước hết là một khái niệm thần bí của tín ngưỡng tôn giáo. Đức Phật dứt khoát bác bỏ sự hiện diện một Thượng đế có quyền năng tuyệt đối trong vũ trụ. Các luận sư của cả hai thừa đều tích cực bác bỏ. Nhưng tín ngưỡng bình dân không bác bỏ được. Quần chúng bình dân cần sự hiện diện của một đấng Tối cao để che chở, để phân xử công bằng. Quan trọng nhất, Ngài phải là nguồn sinh sản bất tận cho sự thịnh vượng của thế giới, mà trước hết là thế giới vật chất. Vì Phật là đấng Chí Tôn đối với quần chúng Phật tử, cho nên chính Ngài là nguồn sinh sản bất tận ấy. Chúng ta biết rằng các luận sư Đại thừa đã vận dụng ý nghĩa của từ "thai" trong "Như Lai thai" một cách không mấy hăng hái. Nếu có thể, các ngài né tránh tìm một từ khác, như từ "tàng" hay "tạng". Nhưng chính Phật giáo Mật tông đã bảo lưu từ này, và phát triển một cơ sở tín ngưỡng hoàn thiện dựa trên ý niệm nội hàm của từ này. Đó là "Thai tạng giới".[44] Hán dịch vừa "thai" và vừa "tạng" để cố khai thác tất cả ý nghĩa tiềm ẩn của từ ngữ này.

II. CHỦ THỂ TÂM LÝ

Trong *Thắng Man*, không đề cập rõ rệt đến một hay nhiều chủ thể nhận thức. Kinh có đề cập đến tái sinh, đến dòng tương tục của sinh tử, nhưng cũng không

[44] Skt. *Garbhadhātu*. Giải thích của *Đại nhật kinh sớ* 3: "Hành giả khi vừa phát tâm mong cầu Nhất thiết trí, giống như bắt đầu gieo hạt giống của thức vào trong thai do nhân duyên hòa hiệp của cha mẹ..."

minh họa ý nghĩa chủ thể trong dòng sinh tử ấy. Chủ thể tâm lý thường nghiệm lại càng khó tìm thấy hơn nữa.

Thực sự, vì trung thành với giáo lý vô ngã, các xu hướng tư tưởng Phật học thường cố tránh né đề cập đến một chủ thể tâm lý như là chủ nhân ông của mọi hành động. Do đó, nếu hiểu chủ thể như một nhân cách có ngôi vị phân biệt ta và cái khác ta, thì chủ thể ấy cũng rất khó tìm trong hầu hết các tông phái Phật giáo. Tuy không thừa nhận sự tồn tại của một chủ thể nhân cách như vậy, nhưng một câu hỏi thúc bách qua mọi thời đại cần phải có trả lời dứt khoát: Phật dạy không có tự ngã, vậy cái gì luân hồi?

Thắng Man nói: "Sinh tử nương trên Như Lai tạng." Ý này về sau được giải thích và được phát triển bởi *Lăng-già*:[45] "Như Lai tạng hoạt động như là nhân của thiện và bất thiện, là cái tạo ra định hướng của tất cả sinh loại." Đó là xác nhận chủ thể hành động. Nhưng không phải là chủ thể tâm lý thường nghiệm. *Lăng-già* cảnh cáo không nên liên hệ hoạt động của Như Lai tạng như vậy với sự tồn tại của một tự ngã như là tác giả, mà các triết gia ngoại đạo thường có xu hướng làm. Bồ-tát Đại Tuệ hỏi Phật:[46]

"Bạch Thế Tôn, trong nhiều đoạn kinh Như Lai tạng được Thế Tôn mô tả như là có bản chất ngời sáng, bản lai thanh tịnh, thường hằng thanh tịnh, đủ

---

[45] *Laṅkā*, tr. 90.7: *tathāgatagarbho mahāmate kuśalākuśala-hetukaḥ sarvagatikartā pravartate*. Cf. *Lăng-già 5*, Đại 16, tr. 619c1.

[46] *Laṅkā*, tr. 33.10. Cf. *Lăng-già 11*, Đại 16, tr. 599b9.

32 tướng tốt, thường tồn tại trong thân chúng sinh. Như hạt minh châu vô giá bị bọc trong tấm vải bẩn; (Như Lai tạng) tuy bị quấn chặt bởi chiếc áo uẩn, xứ, giới, bị cáu bẩn bởi chất bẩn tham dục, thù hận, ngu si, hư vọng phân biệt các thứ, vẫn được Thế Tôn mô tả là thường hằng, trường cửu, tịch tĩnh, bất biến. Phải chăng thuyết Như Lai tạng của Thế Tôn không đồng với thuyết tự ngã của Ngoại đạo? Bạch Thế Tôn, Ngoại đạo cũng chủ trương tự ngã, rằng Ngã là tác giả, thường hằng, biến tại, không lệ thuộc yếu tố cấu thành."

Phật đáp:

"... Các đức Như Lai sau khi giảng thuyết Như Lai tạng bằng các cú nghĩa Tính không, Thật tế, Niết-bàn, Bất sinh, Vô tướng, Vô nguyện; với mục đích khiến cho những kẻ phàm ngu dẹp bỏ nỗi kinh hoàng về vô ngã, các Như Lai, A-la-hán, Chánh đẳng giác lại giảng thuyết Như Lai tạng như là vô phân biệt, vô ảnh tượng."

Vô ngã, ý tưởng "ta không hiện hữu", gây nên nỗi sợ hãi siêu hình nào đó, tạo thành ám ảnh kinh hoàng về hư vô. Phật giảng Như Lai tạng để chúng sinh khống chế nỗi sợ hãi ấy. Về điểm này, Thắng Man Phu nhân nói: "Bạch Thế Tôn, Như Lai tạng không phải là ngã, không phải là chúng sinh, không phải là linh hồn, không phải là chủ thể có ngôi vị.

Bạch Thế Tôn, Như Lai tạng không phải là cảnh giới cho chúng sinh rơi vào thân kiến, chúng sinh điên đảo, chúng sinh loạn ý chấp không."

Để có thể quan sát được chủ thể giả định ấy trong sinh hoạt thường nghiệm, và để khỏi nhầm với ý niệm về một tự ngã thường hằng, *Lăng-già* đề nghị thay Như Lai tạng bằng a-lại-da thức, như vậy, có thể giải thích dễ dàng hơn bản chất và hoạt động của các quan năng nhận thức thường nghiệm. *Lăng-già*[47] nói: "Nếu thức a-lại-da, được biểu thị bởi từ Như Lai tạng, mà không hoạt động, thì bảy chuyển thức biến mất".

Ý niệm về bảy chuyển thức hoạt động trên mặt nổi của Như Lai tạng cũng được đề cập một cách sơ lược trong *Thắng Man*. Đó là các yếu tố mà kinh nói là "sáu thức và tâm pháp trí; bảy pháp này không đình trú trong từng sát-na."

Chuyển thức là các chủ thể tâm lý thường nghiệm hoạt động như những con sóng trên đại dương mà nước chính là thức a-lại-da.

Bởi vì Như Lai tạng không thể là đối tượng của nhận thức thường nghiệm, do đó hoạt động của bảy yếu tố tâm thức sinh diệt liên tục trong từng sát-na tạo thành hình ảnh một dòng sông chảy xiết. Hình ảnh đó, trong nhận thức của tục thức, là chủ thể của sinh mạng và nhận thức.

III. HOẠT ĐỘNG CỦA TÂM THỨC

Khi đã chuyển Như Lai tạng, nguyên lý siêu hình vốn là bản thể sáng tạo của mọi tồn tại, thành hình ảnh

---

[47] *Laṅkā*, tr. 90.18: *aparāvṛtte ca tathāgatagarbhaśabda-saṃśabdite ālayavijñāne nāsti saptānāṃ pravṛttivijñānānāṃ nirodhaḥ*. Cf. *Đại thừa nhập Lăng-già* 5, Đại 16, tr. 619c13.

của một chủ thể tâm lý thường nghiệm, với cái tên gọi mới là a-lại-da, truyền thống Duy thức, hay nói một cách chung chung là truyền thống duy tâm Phật giáo, đã cho phép thiết lập một hệ tâm lý học rất hoàn chỉnh, không chỉ để giải thích ý nghĩa sinh tồn của chúng sinh, mà còn có thể mô tả những xung động tâm lý thường nhật, những hoan lạc và đau khổ, v.v... Nhưng đó là những vấn đề của Duy thức tông về sau này. Ở đây, trong *Thắng Man*, chưa xuất hiện một cách rõ rệt ý tưởng về một thức a-lại-da thay thế cho Như Lai tạng. Cho nên, để có thể hiểu các hoạt động của tâm thức, không thể không lấy Như Lai tạng làm căn cứ. Dù thế nào, ý niệm về Như Lai tạng thủy chung vẫn là ý niệm về một tâm thể thường hằng, thanh tịnh; trong khi các hoạt động tâm thức thường nghiệm hoàn toàn bị thúc đẩy và chi phối bởi các động lực vô minh và tham ái. Đó là một nạn đề lớn. Và Phật đã ghi nhận điều đó trong *Thắng Man*: "Có hai pháp khó thấu triệt. Đó là tự tính thanh tịnh tâm, và tâm ấy bị ô nhiễm."

Sự tồn tại của một pháp như vậy đương nhiên không thể được nhận thức một cách dễ dàng. Tuy nhiên, các yếu tố tâm lý, dù khi chúng hoạt động như là chủ thể của nhận thức, cũng không phải có thể được nhận thức một cách đơn giản. Sự tồn tại của chúng có thể được nhận thức bằng trực giác, tức điều mà *Lăng-già* nói là hiện lượng của tự tâm. Nhưng từ nhận thức bằng tự tâm hiện lượng ấy mà vẽ lên hình ảnh xác định của từng

chủ thể nhận thức, thì quả là điều không thể. Chính vì vậy mà các hoạt động tâm thức thường bị hiểu nhầm. Sự hiểu nhầm ấy đưa đến hai hậu quả, hình thành hai quan điểm mâu thuẫn nhau về yếu tính tồn tại của bản ngã và thế giới. Đó là thường kiến và đoạn kiến. Cả hai quan điểm cực đoan này được gọi chung là biên kiến. *Thắng Man* nói:

"Biên kiến, là phàm phu đối với năm thủ uẩn mà thấy là ngã, vọng tưởng chấp trước, sinh ra hai kiến chấp; đó gọi là biên kiến; tức thường kiến và đoạn kiến. Thấy rằng các hành là vô thường; ấy là đoạn kiến chứ không phải chính kiến. Thấy rằng Niết-bàn là thường; ấy là thường kiến chứ không phải chính kiến."

Cả hai quan điểm cực đoan đều không nhận ra hoạt động của tâm thức như là những con sóng của dòng sông chảy xiết. Đó gọi là dòng tương tục. Có hai dòng tương tục hoạt động như là hai dòng tồn tại khác nhau, nhưng trong thực tính chỉ là một dòng duy nhất. Thứ nhất, *Thắng Man* gọi là dòng tương tục của sự hữu hay của hữu phần.[48] Dòng tương tục này chảy liên tục suốt qua các đời sống khác nhau theo các định hướng tái sinh khác nhau. Nó là dòng sinh mạng chỉ được nhận thức là chủ thể tồn tại trong một khoảng thời gian nào đó, nói theo thời gian tuyến tính. Khởi điểm hoạt động của nó là sát-na đầu tiên của sự thọ sinh, khi mầm sống vừa được gieo. Đó chính là khởi điểm hình thành các quan

[48] Hữu tương tục (Skt. *bhavāṅga-santati*).

năng nhận thức cũng như sinh dục cho đời sống hiện tại. Khi các quan năng này chìm xuống để cho dòng tương tục của hữu phần trở lại trạng thái của dòng sông không gợn sóng, đó là điểm chấm dứt hoạt động, gọi là sự chết. Nếu chỉ có thể nhận thức hoạt động của dòng tương tục hữu phần này trong một phần hạn thời gian như thế, thì không có quan niệm về đời trước và đời sau. Chết là hết. Đó là đoạn diệt luận.

Thế nhưng, chết là gì? *Thắng Man* nói: chết là khi các quan năng tri giác chìm xuống và các quan năng không tri giác tiếp nối khởi lên. Điều này muốn nói đến ý hướng hoạt động của tâm thức. Đặc tính hoạt động của các thức, tức quan năng tri giác, luôn luôn hướng đến một đối tượng bên ngoài nó, hay được giả định là bên ngoài nó. Nguyên lý sinh khởi và hoạt động của thức là cần phải có sự hiện diện của yếu tố làm sở duyên, tức là đối tượng tương ứng mà thức có thể vin vào để đứng dậy. Yếu tố ấy là ngoại cảnh. Chúng tồn tại trong liên hệ với thức, nhưng không bị chi phối hay điều động bởi thức. Nghĩa là, thức không thể sáng tạo chúng theo ý thích hay tưởng tượng một cách tự do tự tại. Quan hệ giữa thức và đối tượng của nó đã được hình thành từ các hoạt động quá khứ. Mối quan hệ này tồn tại như là tập quán di truyền của quá khứ, được gọi là tập khí. Hay nói theo *Thắng Man*, là các trụ địa, "mảnh đất được xông ướp." Những trụ địa này là động lực, là những xung động tâm lý, kích thích hoạt động của tâm

thức trong hiện tại, đồng thời các hoạt động ấy cũng làm dày thêm, "nặng mùi thêm" mảnh đất được xông ướp. Và như vậy là chúng hình thành định hướng mới cho tái sinh.

Hết đợt sóng này đến lượt sóng khác, dòng tương tục hữu phần không ngừng biến động, không ngớt bị khuấy động. Khởi lên rồi chìm xuống. Lại tiếp tục khởi lên. Cái véc-tơ sự sống ấy quay liên tục vô số chu kỳ, tạo thành ảo giác về một dòng tương tục uốn lượn theo dạng sóng hình sin với hai pha âm-dương, sống-chết, tiếp nối nhau cho đến vô tận trên trục thời gian tuyến tính.

Thắng Man Phu nhân nói:

"Bạch Thế Tôn, sinh và tử, hai pháp này tức là Như Lai tạng. Do ngôn thuyết của thế gian nên nói là có sinh có tử. Tử là căn (cũ) hủy hoại. Sinh là căn mới khởi lên. Chứ không phải rằng Như Lai tạng có sinh có tử".

Đó là đoạn kiến, là nhận thức sai lầm về tồn tại của dòng tương tục hữu phần.

Thứ hai là thường kiến, là nhận thức sai lầm về sự tồn tại của dòng tương tục của tâm thức. *Thắng Man* nói: "Đối với dòng tương tục của tâm mà ngu tối, không tỏ rõ, không biết cảnh giới của ý thức có gián đoạn trong từng sát-na, nên khởi thường kiến. Vì do vọng tưởng kiến chấp vậy".

Sự hình thành về quan điểm thường hằng của bản ngã và thế giới cũng được tác động theo một quy luật

chung của hoạt động của tâm thức. Tất cả hoạt động của tâm thức đều hướng đến phục vụ một bản ngã. Bản ngã đó có thể tồn tại hay không tồn tại sau khi chết. Nhưng trong hiện tại nếu không tồn tại một bản ngã, sẽ không có hoạt động của tâm thức. Tất nhiên, khi nói về sự sống, thì ý niệm cần và đủ trước hết phải là ý niệm về một chủ thể của sự sống. Khi nói đến nhận thức cũng thế. Chủ thể ấy là bản ngã. Bản ngã ấy có thể được nhận thức từ những sinh hoạt thường nghiệm của tâm thức. Nó cũng có thể được nhận thức bằng những suy luận siêu hình, và điều này thường dẫn đến các tranh chấp tư tưởng về ý nghĩa tồn tại của nó. Tuy nhiên, bản ngã được nhận thức như là chủ thể của sinh hoạt thường nghiệm thì không thể phủ nhận. Đó gọi là chấp ngã, chỉ có thể được đoạn trừ khi chứng quả A-la-hán.

Dòng chảy liên tục của tâm, sinh rồi diệt trong từng sát-na không gián đoạn, là ý nghĩa mà nhận thức thường nghiệm không nắm bắt được. Tâm thức thường nghiệm rung động theo tần số dao động của tồn tại ngoại giới, hay cụ thể, tồn tại của thế giới như là nguồn dinh dưỡng hay nguồn năng lượng chính yếu cho nó tồn tại và hoạt động; tần số ấy thường ghi lại trên tâm thức với dấu ấn của những chu kỳ chậm, kéo dài. Chậm và kéo dài đủ cho bộ máy tâm thức thực hiện trọn vẹn quá trình xử lý các hình ảnh bắt được. Nói theo ngôn ngữ cổ điển của kinh: từ sát-na đầu tiên với sự giao tiếp của căn, cảnh và thức, gọi là ba hòa hiệp xúc, kích phát

hoạt động của cảm thọ. Từ cảm thọ, kích phát sự tiếp thu các ảnh tượng. Từ sự tiếp thu này, hình thành xung động tâm lý, và vào sát-na cuối cùng tâm thức như là chủ thể nhận thức hiện tại quyết định sẽ làm gì sau khi hoàn tất quá trình xử lý đối tượng nắm bắt được. Đó là thứ tự hoạt động của năm uẩn. Trong nhận thức thường nghiệm, quá trình như vậy được giả thiết là diễn ra ít nhất trong năm sát-na. Mỗi sát-na là khoảng thời gian cực ngắn, vừa lớn đủ cho thức sinh và diệt không gián đoạn. Trong quá trình ấy, thức này sinh rồi diệt ngay, làm điều kiện tiếp nối cho thức kế tiếp. Diễn tiến hoạt động tâm thức như vậy nếu không tồn tại một chủ thể tồn tại suốt từ đầu đến cuối, thì quá trình không thể xảy ra trọn vẹn. Chủ thể ấy là tác giả, và cũng là thọ giả, là tác nhân sáng tạo ra quá trình và cũng là chủ nhân hưởng thụ kết quả của quá trình. Từ đó hình thành ý niệm về một bản ngã thường nghiệm. Quá trình được lặp lại nhiều lần, bản ngã càng trở nên to lớn. Nhưng lớn cho đến độ khi được khuếch trương theo trục thời gian thì nó trở thành linh hồn vĩnh cửu bất diệt; bấy giờ gọi quan điểm về sự tồn tại vĩnh hằng ấy là thường kiến.

Đoạn kiến hay thường kiến đều là hai thái độ, hai cách nhìn khác nhau, từ hai vị trí khác nhau, đối với dòng tương tục của hữu phần và của tâm thức. Nói cách khác, thường kiến và đoạn kiến là những cái nhìn sai lạc bị thúc ép bởi nỗi sợ hãi về sự chết.

Sợ hãi, đó là xung lực chính của các hoạt động tâm

thức. *Thắng Man* nói, "các chúng ba thừa có sợ hãi mà quy y Như Lai, cầu mong xuất ly, tu học, hướng Vô thượng Chánh đẳng chánh giác".

Đối với phàm phu, sợ hãi phản ánh ý hướng níu lại và giữ gìn những gì mà các biến cố vô thường trong dòng tương tục của sinh tử phần đoạn luôn luôn đe dọa cướp đi. Đối với các Đại Thánh nhân, các A-la-hán, Bích-chi Phật và Đại lực Bồ-tát, nỗi sợ hãi vẫn còn ám ảnh, vì sinh tử biến dịch bất tư nghị chưa được thoát ly.

Từ sợ hãi, tâm thức triển khai các hoạt động để trấn áp và để hưởng thụ các lạc thú do ý tưởng bình an được mang lại từ đó.

Nhưng *Thắng Man* không triển khai các hoạt động này thành một hệ tâm lý luận hoàn chỉnh như Duy thức tông sau này. Hệ đơn giản nhất của *Thắng Man* chỉ gồm năm yếu tố, gọi là ngũ trụ địa hoặc.

Thắng Man nói:

"Phiền não có hai loại... trụ địa phiền não và khởi phiền não. Trụ địa phiền não có bốn... kiến nhất xứ trụ địa, dục ái trụ địa, sắc ái trụ địa và hữu ái trụ địa. Bốn trụ địa này sinh ra hết thảy khởi phiền não. Khởi tức là sát-na tương ưng sát-na tâm... Vô minh trụ địa vô thủy không tương ưng với tâm".

Trong đó, khởi phiền não chỉ những yếu tố hiện hành hoạt động của tâm thức. Chúng là những hạt giống được gieo trên các mảnh đất đã được xông ướp, hay phân bón. Khi nảy mầm, chúng hoạt động để tìm

cách thỏa mãn những khát vọng của thức. Khi thế lực hiện hành hoạt động dứt, chúng rơi vào trạng thái tiềm phục, làm điều kiện cho các mầm giống hoạt động tương lai. Cứ như thế, mảnh đất tâm thức càng lúc càng được xông ướp nặng mùi thêm.

Kiến nhất xứ trụ địa là tập hợp tất cả yếu tố hoạt động dưới sự chỉ đạo của tri kiến. Giống như một y sỹ nếu nhận định sai các triệu chứng bịnh và có chẩn đoán sai về nguyên nhân gây bịnh, phương thức điều trị bấy giờ thường đe dọa gây cho nhiều nguy hiểm cho bịnh nhân. Nhưng do mầm giống nảy sinh từ mảnh đất vô minh, nên những nhận thức của chúng sinh về hiện thực đều sai lầm, do đó hậu quả luôn luôn là đau khổ. Một khi thấy được sự thực, kiến đế, những yếu tố này đồng loạt bị tiêu diệt. Bởi vì chung quanh ta có vô vàn tác nhân gây nhiễu nhận thức, cho nên phiền não thuộc kiến nhất xứ trụ địa cũng nhiều vô số kể.

Dục ái trụ địa, là mảnh đất cho những khát vọng tính dục trên đó các hạt giống đã nảy mầm hoạt động theo chiều hướng tìm kiếm những nguồn dinh dưỡng hay năng lượng thỏa mãn các xúc cảm vật chất. Sắc ái trụ địa là mảnh đất cho sự phát triển các lạc thú mang đến do thiền định. Hữu ái hay vô sắc ái, là những khát vọng tồn tại siêu việt thế giới vật chất.

Vô minh trụ địa là tầng sâu thẳm nhất nằm bên dưới tận cùng, mà độ dày của các tầng trên tùy thuộc vào nó. Duy vô minh vẫn còn là một khái niệm huyền bí. Vì,

như *Thắng Man* nói, chỉ A-la-hán, Bích-chi Phật và Đại lực Bồ-tát mới trực nghiệm được xung lực hoạt động này mà thôi. Tuy vậy, nó cần phải được nhận diện, vì nếu không, khi các Thánh giả A-la-hán, Bích-chi Phật, Đại lực Bồ-tát diệt trừ triệt để tất cả các phiền não trụ địa, các Ngài nhất định phải nhập Niết-bàn, vì không còn tồn tại mảnh đất nào nữa.

Các trụ địa, là các mảnh đất tâm thức được xông ướp. Nhưng ngoài mảnh đất tâm ấy, không có tự thể tâm thức nào khác. Khi mê, gọi là thức. Khi ngộ, gọi là trí. Mảnh đất tâm nếu được cải tạo tốt, được chăm bón cẩn thận, sẽ sản xuất những thứ hoa trái tốt, không độc hại. Chuyển mê thành ngộ, chuyển thức thành trí, đó là công phu tu tập cho quá trình chuyển y được minh giải rất chi tiết trong Duy thức học về sau này.

IV. KẾT LUẬN

Từ trước đến nay, qua suốt các chương đã được trình bày, chúng ta nhìn tư tưởng *Thắng Man* như là một triết lý hành động của Bồ-tát đạo. Thì ở đây cũng thế, chúng ta đã nhìn tư tưởng Như Lai tạng của *Thắng Man* trong liên hệ đó, coi nó như là cơ sở của triết lý hành động ấy.

Nói một cách vắn tắt, triết lý hành động của *Thắng Man* khởi đi từ cái nhìn về thiên chức làm mẹ của Bồ-tát. Quá trình tu dưỡng của Bồ-tát là quá trình nuôi lớn Thánh thai, là mở rộng tâm lượng của mình cho đến bao la vô tận, ôm trọn cả thế giới vào trong lòng. Do thế, nếu thấu suốt được Như Lai tạng, chứng nghiệm

được Như Lai tạng, là có thể thấy rõ giới hạn tối sơ của mọi sự sống, hiểu biết tường tận tất cả sự sanh thành và hủy diệt của thế giới.

Sự chứng nghiệm vô biên Thánh đế cũng là sự diệt trừ toàn diện vô minh trụ địa, đập vỡ cái vỏ trứng che cách bản thân và thế giới, và do đó thấu triệt tất cả căn nguyên của thế giới. Căn nguyên ấy là Như Lai tạng. Như Lai tạng là nguồn xuất sinh của tất cả giáo pháp của ba thừa bao gồm hai trình độ sai biệt nhận thức về bốn Thánh đế, do đó, theo trình tự tu chứng, trước hết Thắng Man Phu nhân giới thiệu bốn Thánh đế hữu tác với mặt hạn chế của chúng trong ý nghĩa đối trị các trụ địa phiền não, tiếp theo giới thiệu bốn Thánh đế vô tác, và từ đó giới thiệu Như Lai tạng.

Thắng Man Phu nhân nói:

"Thánh đế, đó là nói nghĩa sâu xa, vi tế, khó biết; không phải là cảnh giới tư lương. Đó là sở tri của bậc Trí; là điều mà hết thảy thế gian không thể tin. Vì sao? Đây là nói tạng sâu thẳm của Như Lai. Như Lai tạng là cảnh giới của Như Lai; không phải là điều mà hết thảy Thanh văn, Duyên giác có thể biết. Ở nơi cảnh vực Như Lai tạng mà nói ý nghĩa Thánh đế. Cảnh vực Như Lai tạng sâu thẳm, cho nên Thánh đế cũng sâu thẳm, vi tế, khó biết, không phải là cảnh giới tư lương..."

Như vậy, Như Lai tạng được biết đến, được giới thiệu từ sự chứng nghiệm thực tế, từ sự triển khai những khía cạnh của thực tiễn hành động để nó trở thành cơ sở của

triết lý hành động của Bồ-tát đạo theo *Thắng Man*.

Trích, *Thắng Man Giảng Luận*

PHÁP THÂN

1. NHƯ LAI THƯỜNG HAY VÔ THƯỜNG

Đập vỡ vỏ trứng vô minh, để thấu triệt căn nguyên thế giới, thấu suốt tất cả biên tế tối sơ và tối hậu của sinh tử, bấy giờ Như Lai tạng không còn bao phủ trong vô số phiền não ô nhiễm, và Thánh thai mà Bồ-tát nuôi lớn trong suốt quá trình tu dưỡng của mình đến đây đã được hiển lộ. Đó là sự xuất hiện của Pháp thân, bản thân của chân lý.

Thắng Man Phu nhân nói:

"Bạch Thế Tôn, do thành tựu Phật pháp bất tư nghị vượt quá số cát sông Hằng, vốn không ly, không thoát, không dị biệt, do thế mà nói Pháp thân Như Lai".

Ca ngợi những phẩm tính siêu việt của Như Lai; ca ngợi trí tuệ vô biên, Phật pháp vô biên, cảnh giới bất khả tư nghị nơi đức Phật; đối với một người phàm phu, tất cả giống như một người nghèo ngồi tính những bảo vật vô giá đang được cất giữ trong hoàng cung. Tính toán, hay tưởng tượng, nhiều lắm thì cũng chỉ thỏa mãn sự hiếu kỳ hay thèm khát nhất thời mà thôi. Nhưng nếu người nghèo đó biết rằng bản thân là một hoàng thái tử đang lỡ vận. Thế thì sự tính toán không đơn giản chỉ là

những tưởng tượng hiếu kỳ. Sự tính toán ấy có thể làm cho một ngày nào đó giang sơn phải thay ngôi đổi chủ. Cũng thế, ca ngợi Pháp thân Như Lai đối với những vị đã phát Bồ-đề tâm là nói lên những ước nguyện không cùng tận của mình.

Thế nhưng, các chúng Thanh văn ít khi ca ngợi Phật, và nếu có thì cũng tán thán vừa phải. Đức Thích Tôn, đối với các chúng Thanh văn, trước sau như nhất vẫn chỉ là một con người sinh ra với tất cả hệ lụy và khổ đau, sợ hãi, như tất cả những con người khác. Nhưng, đó là một con người phi thường. Một người đã chiến thắng khổ đau.

Thế rồi, cho đến một lúc, đức Thích Tôn cũng phải chết. Ngài sẽ đi vào thế giới vĩnh cửu của hư vô, hay đi vào một thế giới tịch diệt vô ngôn nào đó? Đối với các vị Đại Thanh văn, đó không phải là những thắc mắc gay cấn. Vì "đó là quy luật".[49] Tuy vậy, đối với các đệ tử chưa chứng Thánh quả, sự vắng bóng vĩnh viễn của đức Thích Tôn cũng như sự vắng bóng của người cha già thân yêu đối với đàn con trẻ dại. Điều đó không phải không để lại trong lòng những ấn tượng tiếc thương vô hạn. Trong tâm tư phàm tục, thương yêu và gần gũi là hai ý niệm không thể tách rời. Cho nên, mặc dù Phật đã từng nhắc nhở "Pháp và Luật mà Ta đã giảng dạy

[49] *Mahāparinibbānasutta*, D.ii. tr. 157: khi đức Thế Tôn vừa nhập diệt, các tỳ-kheo chưa diệt trừ tham ái thì vật vã khóc lóc; còn các tỳ-kheo đã ly dục thì với chánh niệm, chánh trí, bình thản chấp nhận: *aniccā vata saṅkhārā, taṃ kutettha labbhā*, "Ôi, các hành là vô thường; ở đâu trong đời này có thể tránh?"

và thiết chế, sau khi Ta diệt độ, sẽ là Đạo sư của các ngươi."[50] Các Phật tử Đại thừa tuy cách Phật khá xa về sau vẫn không nguôi với hoài vọng về hình ảnh đấng Đạo sư tôn quý. Những lời dạy của Ngài, những pháp môn tu tập mà Ngài để lại, vẫn còn rực sáng trong tâm họ, nhưng đồng thời chính bản thân của Ngài cũng từ trong những lời dạy ấy, cũng phải trở nên sáng ngời và bất diệt.

Vậy thì, "có thật sự đức Phật vĩnh viễn biến mất sau khi nhập Niết-bàn?"[51] Câu hỏi được gặp rất nhiều trong kinh điển nguyên thủy, nhưng Phật không hề trả lời dứt khoát. Các chúng đệ tử cũng bằng lòng với sự im lặng đó.

Cho nên, Thuần-đà trong kinh *Niết-bàn* Nguyên thủy hài lòng với công đức bố thí của mình, nhưng Thuần-đà xuất hiện trong kinh *Niết-bàn* Đại thừa, trước biến cố trọng đại đã dám thách thức trí tuệ của Bồ-tát Văn-thù:

"Thưa ngài Văn-thù, ngài biết mà nói thế, hay không biết mà nói thế, rằng Như Lai cũng đồng với các hành vô thường? Như Lai là bậc Chí tôn... diệt trừ phiền não... chiến thắng Ma quân... thành tựu vô lượng công đức chân thật... sao lại có tuổi thọ vắn thế?... Cho nên, không thể nói Như Lai cũng đồng với hết thảy

---

[50] *Mahāparinibbānasutta*, D..ii., tr. 154: *Yo vo, Ānanda, mayā dhammo ca vinayo ca desito paññatto, so vo mamaccayena satthā.*

[51] Câu hỏi định hình theo văn chuẩn Pāli: *kiṃ nu kho hoti tathāgato paraṃ maraṇā...*, "Như Lai có tồn tại sau khi chết?" với bốn trường hợp.

các hành".[52]

Khi biết chắc sau bữa cúng dường cuối cùng của mình đức Phật sẽ nhập Niết-bàn, Thuần-đà bỗng nhiên tự thấy hoang mang, im lặng; rồi cất cao tiếng khóc, kêu gào: "Khổ thay, khổ thay! Thế gian này trống rỗng!" Đức Phật giảng giải: "Các hành là vô thường, là pháp sinh diệt. Sau khi sinh, chúng diệt. Sự vắng lặng của chúng là an lạc".[53]

Tất cả những ai suy tư trong giới hạn con người đều có thể hiểu tâm trạng Thuần-đà lúc bấy giờ.

Một cách thực tế, ý nghĩa Niết-bàn là thế nào?

Pháp hoa nói: "Vì mục đích dắt dẫn chúng sinh mà Ta thị hiện Niết-bàn địa. Ta nói đó là phương tiện. Thật sự Ta không hề biến mất trong thời gian này. Ta vẫn ở đây thuyết pháp".[54]

Ý tưởng về một Phật thân biến hóa như vậy không phải là điều xa lạ trong kinh điển Nguyên thủy. Phật có lần nói với A-nan: Ngài đã nhiều lần xuất hiện trong các hội chúng sát-đế-lị, bà-la-môn, cho đến chư thiên Đao-lị, chư thiên trên cõi Phạm thiên. Ngài xuất hiện với dung sắc, với y phục, với cử chỉ tập quán y như họ. Trong khi Ngài thuyết pháp, họ không biết Ngài là ai, từ đâu đến. Sau khi thuyết pháp xong, Ngài biến mất;

---

[52] *Niết-bàn* 2, lược dẫn, Đại 12, tr. 373b-375a.

[53] Pāli: *aniccā vata saṅkhārā, uppādavayadhammino, uppajjitvā nirujjhanti, tesaṃ vūpasamo sukho ti*. Cf. D.ii.157; S.i. tr. 6, 158.

[54] *Saddh*., tr. 193.1: *nirvāṇabhūmiṃ cupadarśayāmi vinayārtha sattvāna vadāmy upāyam/ na cāpi nirvāmy ahu tasmi kāle ihaiva co dharmu prakāśayāmi*. Cf. *Pháp hoa,* Đại 9, tr. 43b16.

họ cũng không biết Ngài là ai, biến mất đi đâu.[55]

Dù sao, đối với một vị Đại Thanh văn, thấy Phật hay không thấy Phật, không phải là điều quan trọng. Quan trọng chính là có hiểu và có thấy được pháp hay không.[56] Nhưng đối với một vị Bồ-tát sơ phát tâm, ước vọng được gặp mặt đấng mà mình tôn sùng, kính ngưỡng là nguồn khích lệ vô cùng cần thiết.

2. TÍN TÂM VÀ PHẬT TÍNH

Chúng ta nói, Bồ-tát khởi đầu sự nghiệp với chí hướng cao xa, với thệ nguyện không cùng tận. Nhưng chúng ta cũng nên biết rằng Bồ-tát bắt đầu phát khởi tâm nguyện Bồ-đề với tâm tư rất thân và rất gần gũi với người thường. Cho nên, Thắng Man Phu nhân khi vừa nghe nói về Phật, vừa sinh lòng kính ngưỡng thì ước vọng đầu tiên của Bà là muốn được chiêm ngưỡng tôn nhan của Phật. Mặc dù kinh *Kim cang* có nói: Những ai thấy Phật qua dung sắc; nghe Phật qua âm thanh; những người ấy đi theo con đường tà vạy, không thấy Phật.[57] Nhưng, cái mầu nhiệm đầu tiên ngay sau khi Bà vừa mới biết đến Phật chính là hóa thân Phật với ánh sáng rạng ngời. Tất nhiên điều đó có thể hiểu một cách hình ảnh, mà cũng có thể hiểu cụ thể. Đó là sắc

---

[55] *Trường* "2. Du hành kinh" phần 2; Pāli: *Mahāparinibbāna-sutta*, D.ii.109.

[56] *Vakkali-sutta*, S.iii. 119 ff: Tỳ-kheo Vakkali bịnh nặng, rất muốn nhìn thấy Phật. Phật xuất hiện, nói với Vakkali: *alaṃ Vakkali kiṃ te iminā pūtikāyena diṭṭhena. Yo kho Vakkali dhammaṃ passati so maṃ passati. Yo maṃ passati so dhammaṃ passati*, "Ích lợi gì cho ngươi, này Vakkali, với thân hư hoại này của Ta? Ai thấy Pháp, này Vakkali, người ấy thấy Ta. Ai thấy Ta, người ấy thấy Pháp."

[57] *Vajra*. tr. 88.22: *Ye maṃ rūpeṇa cādrākṣur ye māṃ ghoṣeṇa cānvaguḥ/ mithyā-prahāṇaprasṛtā na māṃ drakṣyanti te janāḥ.*

thân mầu nhiệm, thuần khiết, siêu việt thế gian; không phải chỉ "đãy da hôi thối" chứa đầy những hữu lậu, ô nhiễm bất tịnh. Đó là sắc thân mầu nhiệm xuất sinh từ kho tàng trí tuệ vô biên, là nguồn lưu chuyển thường hằng của Pháp tính thường trụ.

Những điều mà Thắng Man Phu nhân ca ngợi về sắc thân mầu nhiệm và trí thân siêu việt của Phật không phải là những điều khoa đại. Chúng cũng đơn giản như khi người ta ca tụng vầng trán cao rộng của một nhà thông thái hay đôi mắt rực sáng tinh anh của một người đầy nghị lực.

Từ tâm tình ngưỡng mộ rất người thường ấy, Thắng Man Phu nhân phát Bồ-đề tâm, lập Bồ-tát nguyện, bước thẳng lên con đường Bồ-tát hành. Sự kiện diễn ra rất đơn giản, nhưng quá trình chuyển đổi tâm tính, từ phong cách tư duy của một chúng sinh phàm phu cho đến tâm nguyện bao la hoằng vĩ của Bồ-tát, quá trình chuyển đổi ấy diễn ra không đơn giản. Dù cho ngay sau khi Phu nhân vừa mới phát Bồ-đề tâm, đức Phật thọ ký liền rằng Bà sẽ thành Phật.

Chỉ trong một khoảng thời gian rất ngắn, nhưng theo sự tính toán của các nhà luận giải Đại thừa, thì thời gian đó đã trải dài thành hai vô số kiếp. Thời gian dài hay ngắn tùy theo tâm lượng, nhưng con số cũng cần thiết để hình dung những đức tính cao vời, và những công hạnh hoằng vĩ mà Bồ-tát đã thành tựu. Từ khi phát Bồ-đề tâm, cho đến khi tin chắc rằng "Ta là

con đích thực của Như Lai, kẻ thừa tự gia nghiệp của Như Lai", cần phải một vô số kiếp. Thời gian không đủ dài thì tâm tư chưa đủ chín, và công đức tích lũy không nhiều. Bấy giờ Bồ-tát vào Sơ địa, với một niềm hoan hỷ vô biên. Con đường vô lậu của bậc Thánh bấy giờ mới thực sự được thấy rõ là đang trải dài ra trước mắt.

Từ đó Bồ-tát tích cực tu tập, tích lũy công hạnh từ thực hành các ba-la-mật, các nhiếp pháp, cho được thành tựu trọn vẹn. Trải qua một số kiếp nữa, bấy giờ Bồ-tát mới thôi hết dao động giữa sinh tử và Niết-bàn; hết nhìn thấy nỗi khổ trầm luân mà thỉnh thoảng sợ hãi, có khi cảm thấy chán nản, bất lực, muốn chứng nhập Niết-bàn cho nhanh chóng. Bằng ý sinh thân, chịu chìm nổi với chúng sinh trong đại dương sinh tử khốn nạn, nhưng không hề sợ hãi, không hề có ý tưởng thoát ly, thủ chứng Niết-bàn để yên nghỉ.

Đó là Bồ-tát vào Bất động địa. Phật bảo Thắng Man:

"Bằng vào các thiện căn ấy, trải qua vô lượng a-tăng-kỳ kiếp con sẽ là Tự tại vương ở giữa chư thiên và nhân loại".[58]

Vận dụng công hạnh một cách thong dong. Thọ sinh một cách tự tại. Và chính từ địa vị này trở lên, Bồ-tát mới thực sự nhìn thấy Pháp thân Phật; nói theo mô tả của *Hoa nghiêm*:[59] nhận biết được mười thân của Phật.

---

[58] *Daśa*, tr. 48.7, *Hoa nghiêm* (Phật) 26, tr. 566b6; *Hoa nghiêm* (Thật) 38, tr. 201a6: "Bồ-tát an trụ trong địa này, phần nhiều thọ sinh làm Đại phạm thiên, Thiên chúa của nghìn thế giới, tối thắng tự tại (*bhūyastvena Mahābrahmā bhavati sāhasrādhipati, abhibhur*...)".

[59] *Hoa nghiêm* (Phật) 26, Tr. 565b17: "Bồ-tát nhận biết chúng sinh thân, quốc

Từ đây trở đi, còn một vô số kiếp nữa thì thành Phật.

Trọn cả con đường thời gian thăm thẳm ấy được bắt đầu từ một cái nhìn, một cái thấy. Từ đó khởi lòng kính yêu vô hạn. Từ kính yêu, tâm tư mở rộng cho tin và hiểu. Phật bảo Thắng Man Phu nhân:

"Nếu đệ tử của Ta là hạng tùy tín tăng thượng, sau khi y vào minh tín, bằng tùy thuận pháp trí mà đạt đến cứu cánh."

Phật chỉ cho Thắng Man bằng cách nào, bằng tâm tư nào, để có thể hiện tâm tình nguyện vọng của Bồ-tát.

Trước hết, căn cứ vào tín tâm. Vì, tín tăng thượng, nghĩa là tâm có ưu thế hơn hết. Đây cũng là chỗ khác biệt với các chúng Thanh văn.[60] Trong hàng Thanh văn có vị không có trí tuệ nhạy bén nên chỉ y trên tín tâm, nghe và tin những điều được Phật giảng giải, rồi cứ theo đó mà tu tập cho đến khi thấy được Thánh đế. Nhưng cũng có vị do trí tuệ nhạy bén, sau khi nghe, đủ khả năng tự mình quán sát, phân tích, rồi theo đó mà tu tập để thấy được Thánh đế.

Những vị tu tập Bồ-tát đạo không phải tất cả đều

độ thân, nghiệp báo thân, Thanh văn thân, Bích-chi Phật thân, Bồ-tát thân, Như Lai thân, Trí thân, Pháp thân, hư không thân." Cf. *Hoa nghiêm* (Thật) 38, tr. 200a 20. Cf. *Daśa*, tr. 45.17: *sa sattvakāyaṃ ca prajānāti, kṣetrakāyaṃ ca..., karmavipākakāyaṃ... śrāvakakāyaṃ... pratyeka- buddhakāyaṃ... bodhisattvakāyaṃ... tathāgatakāyaṃ... jñānakāyaṃ... dharmakāyaṃ... ākāśa-kāyaṃ...*

[60] *Câu-xá* 23, tr. 122b15: (lược dẫn) "Trong kiến đạo (*darśanamārga*), có hai hạng Thánh giả: 1. Tùy tín hành (*śraddhānusārin*), những vị có căn tính chậm lụt, do tùy theo tin mà thực hành. 2. Tùy pháp hành (*dharmānusārin*), những vị có căn tính nhạy bén, trước đó tự mình tìm tòi, nghiên cứu trong các kinh điển, rồi y theo pháp mà tu hành." *Kośa*, tr. 354.16.

không có trí tuệ nhạy bén. Trái lại, trí tuệ còn là yếu tố chủ đạo trong sự phát triển Bồ-tát đạo. Nhưng vì các giáo pháp như Chân như, Thật tính, Tính không, Như Lai tạng, không thể chỉ hiểu và chấp nhận bằng tư duy và lý luận suông mà được. Do đó, để có thể hiểu và thâm nhập các giáo lý này, nhân cách Phật và Bồ-tát, nói chung là năng lực gia trì hay hộ trì, thật vô cùng cần thiết. Vì vậy, *Đại trí độ* nói biển Phật pháp mênh mông nhưng có thể thâm nhập bằng tín. *Hoa nghiêm*[61] cũng nói: "Tín là căn nguyên của đạo, là mẹ của công đức, nuôi lớn hết thảy thiện pháp, đoạn trừ lưới nghi, đưa vượt qua dòng nước ái dục, khai thị con đường tối thượng dẫn đến Niết-bàn."

Ở *Thắng Man*, để tu tập những giáo lý được thuyết giảng trong đó, tín tâm cũng rất cần thiết. Vì, như lời Thắng Man Phu nhân nói: "Bạch Thế Tôn... Tự tính thanh tịnh mà có ô nhiễm, thật là khó thấu triệt. Duy chỉ Phật Thế Tôn, là con mắt của sự thật, là trí tuệ chân thật, là căn bản của Pháp, là bậc thấy suốt Pháp, là nơi nương tựa của Chánh pháp, mới có thể thấy và biết như thực."

3. TỰ TÍNH THANH TỊNH

Sự kiện thật khó hiểu, vì Như Lai tạng vốn là tính thanh tịnh nhưng làm sao để có thể bị quấn chặt trong các lớp vỏ phiền não, vô minh. Đối với phàm phu, để có thể chấp nhận điều đó, rồi nỗ lực tu hành cho tới khi

---

(61) *Hoa nghiêm* (Phật) 6, tr. 433a; *Hoa nghiêm* (Thật) 14, tr. 72b.

phá vỡ vỏ trứng mà tự mình chui ra ngoài, khởi đầu chỉ có thể dựa vào tín tâm mà thôi. Tin vào lời nói của đấng mà mình tôn thờ, kính ngưỡng. Thắng Man nói:

"Nếu đối với Như Lai tạng đang bị bọc kín trong vỏ phiền não mà không nghi hoặc, thì đối với Pháp thân vốn siêu xuất vô lượng phiền não tạng cũng không nghi hoặc."

Tin rằng Pháp thân hiện hữu, tức là tin rằng Như Lai tính hay Phật tính cũng thường hằng hiện hữu trong mỗi chúng sinh. Nếu không tin được như thế thì không thể phát Bồ-đề tâm, không có ý hướng mong cầu thành Phật. Như vậy, Bồ-tát đạo không có ý nghĩa gì cả.

Ở đây, Như Lai tạng chỉ có thể được nhận thức, được xác tín là hiện hữu, bằng vào Không trí, là tuệ quán chiếu Không tính nơi hết thảy các pháp. Bằng trí tuệ quán chiếu này, tuy nói Như Lai tạng bị bọc kín trong vỏ phiền não, nhưng phiền não vốn không có tự tính, không thực hữu. Nhận thức về sự hiện hữu của Như Lai tạng trong trường hợp này được gọi là Như Lai tạng không trí, tức nhận thức về Không tính nơi tự thể Như Lai tạng.

Nếu phân tích tâm thể, thì tâm vốn không tương ưng với phiền não. Tâm là dòng chảy liên tục, lưu chuyển từ đời này sang đời khác. Tự thể của tâm sinh rồi diệt, diệt rồi sinh, trong từng sát-na tiếp nối không gián đoạn. Cũng như một đốm lửa khi được quay nhanh sẽ tạo thành một vòng lửa liên tục và khép kín. Vòng lửa chỉ

là ảo ảnh ngoại hiện, không có tự thể. Cũng vậy, tâm thể sinh diệt trong từng sát-na, dòng tương tục của tâm chỉ tồn tại do phân biệt vọng tưởng. Chỉ có dòng tương tục của tâm được nhận thức là có bị nhiễm ô bởi phiền não, nhưng tự thể của tâm là Không tính, do đó không hề chịu ảnh hưởng tác động gì của phiền não ô nhiễm. Phiền não như vậy được gọi một cách rất hình tượng là "khách trần", hạt bụi trên đường đời, người lữ khách đến rồi đi trong thoáng chốc.

Thắng Man nói:

"Như Lai tạng với tự tính thanh tịnh này tuy bị bẩn bởi phiền não khách trần và phiền não hiện khởi, nhưng vẫn là cảnh giới bất tư nghị của Như Lai. Vì sao? Thiện tâm trong từng sát-na không hề bị ô nhiễm bởi phiền não. Bất thiện tâm trong từng sát-na cũng không hề ô nhiễm bởi phiền não. Phiền não không xúc tâm. Tâm không xúc phiền não. Vậy, đâu có thể pháp không xúc lại có thể nhiễm ô tâm được".

Như Lai tạng, một mặt là Không, và mặt khác là Bất không. Đó là mặt tích cực của Như Lai tạng, dung chứa và làm xuất sinh vô lượng phẩm tính, "vô lượng Phật pháp, vượt quá số cát sông Hằng, vốn không ly, không thoát, không dị biệt, bất tư nghị". Trong đó bao hàm ý niệm tiền tế và hậu tế, là biên tế vô tận của thời gian quá khứ và biên tế suốt vô cùng tận vị lai. Trong quá khứ, Như Lai tạng mặc dù là với tự tính thanh tịnh nhưng bị quấn chặt bởi phiền não, không thể nhận ra được. Tự

tính ở đây hàm ý nghĩa bản hữu, chỉ cho yếu tính vốn có sẵn. Như Lai tạng lúc bấy giờ được ví như hạt minh châu vô giá bị vùi trong hầm xí. Tuy có lấy lên được, nhưng những uế tạp bao ngoài chưa được trừ bỏ, thì ánh sáng của minh châu vẫn chưa thể tỏa sáng. Nó cũng giống như viên ngọc Phác trên núi, mà thợ ngọc tầm thường chỉ nhìn thấy nó là viên đá chứ không là gì khác. Cho đến khi một thợ ngọc có con mắt tinh vi nhận ra giá trị của nó, đem về dâng nạp cho vua. Nhưng vì chưa được mài gọt, với con mắt dung tục, đó chỉ là viên đá tầm thường mà thôi. Người thợ dâng ngọc bị chặt chân vì tội dối gạt vua. Phải đợi đến khi có người thợ ngọc khéo léo mang đi mài gọt, lúc bấy giờ viên ngọc mới bộc lộ tất cả giá trị tuyệt vời của nó. Cũng vậy, sau khi được nhận biết, và sau quá trình tu tập, Như Lai tạng trở nên thuần tịnh, lúc bấy giờ Như Lai tạng cần được nhận thức bằng Bất không. Đó là một tự thể vừa được phát hiện như là mới, gọi là thủy hữu. Nhưng cũng không phải là mới, vì tất cả vốn được tàng ẩn trong tự tính từ tiền tế.

Như Lai tạng như vậy là Pháp giới tạng. Vì hàm chứa tất cả mầm giống hiện hữu của pháp giới, là phôi thai sẽ nảy sinh thành vô số pháp giới. Nếu thế giới này được nhận thức như là tồn tại vô nghĩa; dòng tương tục của sự hữu tiếp nối sinh diệt không mục đích; ấy là do bởi mầm giống của pháp giới chân thực còn đang bị vùi, như hạt gạo còn bị bọc trong vỏ trấu, chưa được chà

xát, cho nên không thể trở thành thức ăn tối thượng vi diệu được.

Như Lai tạng cũng là Pháp thân tạng, vì đó là kho tàng chân lý. Vì chính từ nơi đó mà tất cả ý nghĩa và giá trị của tồn tại được tìm thấy; và vì đó là thai bào đang cưu mang vị Chuyển luân pháp vương, sau này sẽ vận chuyển bánh xe chân lý, chinh phục những vương quốc chí thiện, là thực tế để vô lượng chúng sinh sống trong quốc độ bình an và phước lạc.

4. TÍN VÀ HÀNH

Cũng như một người đàn bà nghèo hèn sống trong một túp lều tồi tàn xiêu vẹo, trên một vùng đất cằn cỗi chỉ thích hợp cho sỏi đá và gai góc; nếu không thể tin được rằng chính ngay bên dưới nền nhà của vùng đất hoang này là một kho tàng bảo vật vô giá, thì sẽ không bao giờ cố công đào xới để khai quật kho tàng. Cũng vậy, Thắng Man Phu nhân nói:

"Bạch Thế Tôn, nếu không có Như Lai tạng thì không thể có sự nhàm chán khổ lạc mà mong cầu Niết-bàn. Vì sao? Đối với sáu thức và tâm pháp trí, bảy pháp này không đình trụ trong từng sát-na, không gieo trồng các khổ, cho nên không thể nhàm chán khổ mà mong cầu Niết-bàn."

Nhận thức về sự tồn tại bản hữu của Như Lai tạng là động lực chính cho nỗ lực mong cầu giải thoát. Cũng như người đàn bà nghèo khốn kia, nếu luôn sống với ý tưởng rằng "Định mệnh của ta là như vậy", không hề

nhận biết khả năng cải thiện đời sống của mình, không tin tưởng kho tàng vô giá ngay trong lòng đất của mình, thì suốt đời sẽ sống như vậy, bằng lòng với số phận nghèo hèn như vậy.

Để có thể khai quật thành công, cần phải nhận định phương hướng chính xác, và ước lượng bề dày của các tầng đất. Ở đây, Phật chỉ cho Thắng Man Phu nhân năm sự quán sát thiện xảo: "quán sát căn thi thiết và cảnh giới ý giải; quán sát nghiệp báo; quán sát giấc ngủ của A-la-hán; quán sát sự an lạc của tâm tự tại và sự an lạc của thiền; quán sát thánh tự tại thông của A-la-hán, Bích-chi Phật và Đại lực Bồ-tát".

Năm sự quán sát này là năm giai đoạn diệt trừ chín nhóm phiền não, tương ứng với chín thí dụ về Như Lai tạng được nêu lên trong *Vô thượng y* và được hệ thống hóa bởi *Phật tính luận*.

5. CHÍN THÍ DỤ VỀ NHƯ LAI TẠNG

Chín nhóm "khách trần phiền não" được hệ thống hóa bởi *Phật tính luận* tương ứng với chín thí dụ của *Như Lai tạng kinh* như sau:

1. *Hóa Phật ngự trên hoa héo*,[62] thí dụ tương ứng với phiền não tham dục,[63] cũng nói là tham sử[64] phiền não. Trong thí dụ này, hoa sen đang nở rộ và thơm ngát,

---

[62] *Như Lai tạng*, Đại 16, tr. 457b, 461b.

[63] *Bảo tính luận*, Đại 31, tr. 837b20.

[64] Sử, nghĩa là sai sử, một từ khác để chỉ phiền não. 5 lợi sử (nhạy bén): hữu thân kiến (*sat-kāya-dṛṣṭi*), biên chấp kiến (*anta-grāha-dṛṣṭi*), tà kiến (*mithyā-dṛṣṭi*), kiến thủ (*dṛṣṭi-parāmarśa*), giới cấm thủ (*śīla-vrata-parāmarśa*). Có 5 độn sử (chậm lụt): tham (*rāga*), sân (*pratigha*), si (*mūḍha*), mạn (*māna*), nghi (*vicikitsā*).

bỗng nhiên héo úa và hôi thối. Nhưng hóa Phật xuất hiện ngự trên hoa sen vẫn thanh tịnh ngời sáng, không thay đổi. Tham dục phiền não như hoa sen. Khi nở, thì hương sắc rất khả ái. Nhưng khi héo úa thì rất đáng nhàm tởm. Tham dục, với công năng mang lại một chút hạnh phúc, rồi đau khổ, và một chút hạnh phúc khác rồi đau khổ tiếp, đã bao phủ không để cho pháp thân được hiển lộ.

Pháp thân là lý tính chân thật, là thể đồng nhất của ta và thế giới. Lý tính đó từ trước bị các phiền não che lấp như mặt gương bị đóng bụi. Nhưng phiền não không có bản chất chân thật. Chúng là những đóa hoa của ảo ảnh xuất hiện trong hư không che phủ cặp mắt không cho nhìn thấy sự thực của thế giới. Tính chất của các phiền não ô nhiễm như vậy là tính không, hay không nghĩa. Như Lai tạng khi còn bị che phủ bởi các phiền não thì được gọi là Không Như Lai tạng. Đó là Như Lai tạng xét về mặt nhiễm. Nhưng vì bản chất các phiền não vốn không, cho nên Như Lai tạng trong ý nghĩa bị che lấp ấy được gọi là Không Như Lai tạng. Về mặt tịnh, nó được gọi là Bất không Như Lai tạng, cũng chỉ cho Pháp thân. Hoạt động hay tác dụng của các phiền não ô nhiễm là những tác dụng bất thực, những đau khổ vô biên do chúng chỉ là những đau khổ của một người nằm mộng. Trái lại, hoạt dụng của Pháp thân là những tác dụng thực tiễn. An lạc đạt được với Pháp thân là nguồn an lạc cụ thể do chứng nghiệm bốn

Thánh đế vô tác. Như vậy, với *Thắng Man*, đau khổ là những ảo ảnh không thực chất, chỉ có an lạc mới là sự thật tuyệt đối.

2. *Đàn ong và tổ ong mật*,[65] thí dụ tương ứng sân phiền não hay sân sử phiền não. Như đàn ong mật bu quanh tổ ong. Bên trong tổ ong là khối mật ngọt ngào. Muốn lấy được tổ mật ong thì trước phải diệt trừ đàn ong bu quanh.

3. *Vỏ trấu và hạt gạo*,[66] tương ứng si phiền não hay vô minh hoặc, bao phủ Như Lai tạng như vỏ trấu bao bọc hạt gạo quý. Cần phải chà xát kỹ, bỏ đi vỏ trấu để có được hạt gạo thơm ngon.

Ba loại phiền não này có mặt trong tất cả chúng sinh phàm phu. Với những chúng sinh tuy còn bị chi phối bởi chúng nhưng do sự phát triển của thiền và định, làm tăng trưởng hạt nhân gọi là nghiệp bất động,[67] sẽ từ Dục giới tái sinh vào các cõi Sắc và Vô sắc giới bên trên. Nếu tu tập phát triển giới, định, tuệ cho đến khi thành tựu xuất thế gian vô phân biệt trí,[68] thì bằng trí

---

[65] Đại 16, tr. 462a.

[66] Đại 16, 462b.

[67] *Câu-xá* 15, Đại 29, tr. 81a.5: "Thuộc về Dục giới, nghiệp thiện được gọi là phước nghiệp (*puṇya-karma*)..., nghiệp bất thiện được gọi là phi phước (*apuṇya*). Nghiệp thiện thuộc hai giới trên gọi là bất động (*āniñjya*)."

[68] Đây chỉ căn bản vô phân biệt trí, hay nói gọn, căn bản trí (*mūla-jñāna*). Về vô phân biệt trí (*nir-vikalpa-jñāna*), *Nhiếp luận thích* (Huyền) 6, tr. 351c29: "Lúc bấy giờ vô phân biệt trí của Bồ-tát khởi lên, đối với sở duyên và năng duyên đều bình đẳng. Sở duyên ở đây là Chân như. Năng duyên là Chân trí." Vô phân biệt trí có ba: gia hành vô phân biệt trí, căn bản vô phân biệt trí và hậu đắc vô phân biệt trí. Về căn bản vô phân biệt trí, *Nhiếp luận thích* (Huyền) 8, tr. 366a.22: "Vô phân biệt trí như hư không, phổ biến, vô nhiễm, không phải năng phân biệt cũng không phải sở phân biệt."

này mà diệt trừ chúng. Đó là quá trình tu tập bằng quán sát nghiệp báo mà diệt trừ ba độc tố tham, sân, si, làm hiển lộ một phần Như Lai tạng.

4. *Thỏi vàng trong hầm xí.*[69] Thượng tâm phiền não,[70] bao gồm ba độc tố vừa kể nhưng ở mức độ độc hại hơn, tồn tại trong dòng tương tục của chúng sinh hoàn toàn bị tác động bởi những khát vọng thuộc Dục giới, chịu sự lôi cuốn của nghiệp báo thiện và bất thiện, tội và phước, để sinh và chết trong phạm vi dục giới. Loại phiền não này cần được đối trị bằng các phương pháp tu như quán bất tịnh chẳng hạn. Đây là quá trình tu tập bằng cách quán sát tính chất và hoạt động của căn, cảnh, và những yếu tố chức năng tâm lý. Nói rộng ra, quán sát mười tám giới.

Trường hợp này được ví dụ với thỏi vàng bị rơi vào hầm xí.

5. *Kho báu trong nhà nghèo.*[71] Vô minh trụ địa, yếu tố duy trì sinh tử biến dịch, là vi tế phiền não còn tàn dư nơi A-la-hán, khiến tạo các nghiệp vô lậu, dẫn đến quả báo là ý sinh thân. Thí dụ ở đây là kho báu trong nhà của một người nghèo khó. Cũng như các hàng Nhị thừa, do bị che lấp bởi vô minh trụ địa nên không thấy khả năng thành tựu Phật quả của mình, chấp nhận một cách vô tri bốn loại sinh tử. Đây là trường hợp quán

---

[69] Đại 16, 462b.

[70] *Bảo tính luận*, tr. 837b: tăng thượng tham sân si kết sử phiền não, chỉ hành các nghiệp phước và phi phước, chỉ dẫn đến quả báo ở Dục giới.

[71] Đại 16, tr. 462c. *Niết-bàn 7*, Đại 12, tr. 407b12, thí dụ là một người đàn bà nghèo khốn.

sát Niết-bàn của A-la-hán. Khi thành tựu Bồ-đề trí của Như Lai, bằng kim cang dụ định mà vô minh trụ địa bị đoạn trừ.

6. *Mầm giống và hột xoài.*[72] Kiến đế hoặc, các phiền não gần với nhóm kiến sở đoạn hoặc được nói đến trong *Câu-xá.*[73] Nhóm này được ví với hột của quả yêm-la.[74] Hột của quả yêm-la khi nảy mầm, nó làm vỡ lớp vỏ ngoài, để hạt nhân bên trong lộ ra. Phàm phu đã qua quá trình tu tập, mà trong Thanh văn thừa, cho đến lúc bắt đầu bước vào Thánh đạo vô lậu, thấy cái chưa hề thấy từ trước. Đây là nhóm phiền não mà khi diệt trừ chúng thì Bồ-tát bước vào Sơ địa, vượt ngoài tam giới.

7. *Bảo vật bọc trong giẻ rách.*[75] Tư duy hoặc phiền não, hay nhóm phiền não thuộc tu sở đoạn hoặc.[76] Ví dụ ở đây là bảo vật được bọc kín trong tấm vải xấu. Đây là nhóm phiền não mà Bồ-tát tu tập viên mãn sáu ba-la-mật để đối trị sau khi đã nhập Sơ địa, tiếp tục phát triển nhận thức về Chân như cho đến địa thứ sáu. Tức loại phiền não còn tàn dư nơi Bồ-tát từ Sơ địa cho đến Thất địa.

---

[72] Đại 16, tr. 463a.

[73] Xem cht. 156, Ch.vi, *Thắng Man Giảng Luận.*

[74] Yêm-la (Skt. *āmra*), hoặc *amra, amalaphala, amarapuṣpa, amarapuṣpaka*, cũng phiên âm là yêm-ma-la, yêm-một-la. *Chú Duy ma kinh* 1 nói: "Yêm-la, tên quả một loại cây. Hình dáng như quả đào, nhưng không phải đào." Tên khoa học, Mangifera indica, thường gọi là Mango, tức quả xoài. Mochiyuki.

[75] Đại 16, tr. 463b.

[76] Xem cht. 155, 156, Ch. vi, *Thắng Man Giảng Luận.*

8. *Người đàn bà xấu xí mang thai vua*.[77] Bất tịnh địa hoặc, là những phiền não thuộc sở tri chướng từ địa thứ bảy trở xuống. Ví dụ như người đàn bà nghèo hèn và xấu xí nhưng lại đang mang thai một vị Chuyển luân vương tương lai. Thánh thai mà Bồ-tát gieo phôi cho đến nay đã thành hình, nhưng vẫn còn nguy hiểm đe dọa trụ thai. Nghĩa là, nhóm phiền não chi phối từ phàm phu cho Bồ-tát địa thứ bảy, nếu để cho tự do phát triển, thì Bồ-tát vẫn là phàm ngu chúng sinh. Nếu đoạn trừ hết, Bồ-tát sẽ nhập Niết-bàn, bỏ rơi sinh tử, không còn cơ duyên thành Phật.

Cả ba nhóm phiền não chi phối từ Bồ-tát địa thứ bảy xuống đến phàm phu thấp kém nhất tồn tại trong giai đoạn được nói là quán sát sự an lạc của tâm tự tại và sự an lạc của thiền. Vì đấy là giai đoạn Bồ-tát phát triển tăng thượng giới, tăng thượng tâm và tăng thượng tuệ. Tức càng lúc càng đạt được trình độ cao của tâm tự tại, và những lạc thọ phát sinh do chứng được các thiền định, tam muội.

9. *Pho tượng trong khuôn đúc*.[78] Tịnh địa hoặc, nhóm phiền não còn tàn dư nơi Bồ-tát từ địa thứ tám trở lên. Như Lai tạng ở đây được ví dụ như pho tượng vàng đang ở trong khuôn, đã được đúc thành hình, chỉ chờ ngày dỡ khuôn thì xuất hiện. Vào giai đoạn chót, bằng kim cang tâm, Bồ-tát đoạn trừ nhóm phiền não này,

---

[77] Đại 16, tr. 463c.
[78] Đại 16, tr. 464a.

chứng thành Phật quả. Như Lai tạng hoàn toàn hiển lộ. Đây là giai đoạn tu tập mà *Thắng Man* nói là quán sát Thánh tự tại thông của A-la-hán, Bích-chi Phật và Đại lực Bồ-tát.

6. BỐN ĐỨC CỦA PHÁP THÂN

Như Lai tạng bấy giờ hoàn toàn được phơi mở, Pháp thân xuất hiện đồng thời với bốn ba-la-mật: chân thường, chân lạc, chân ngã, chân tịnh. *Thắng Man* nói:

"Chúng sinh điên đảo. Đối với năm thủ uẩn vốn là vô thường mà tưởng là thường; vốn khổ mà tưởng là lạc; vốn vô ngã mà tưởng là ngã; bất tịnh mà tưởng là tịnh. Tịnh trí của hết thảy A-la-hán, Bích-chi Phật, hoặc có chúng sinh do tin lời Phật, đối với cảnh giới của Nhất thiết trí và Pháp thân của Như Lai vốn chưa từng được thấy, mà khởi lên ý tưởng về thường, lạc, ngã, tịnh; đấy không phải là kiến chấp điên đảo, cho nên gọi là chính kiến. Vì sao? Pháp thân của Như Lai là thường ba-la-mật, ngã ba-la-mật, tịnh ba-la-mật và lạc ba-la-mật."[79]

Nghĩa là, chúng sinh do nhận thức sai lầm về bản chất tồn tại, nên y trên năm thủ uẩn này, trên tập hợp

---

[79] Về ý nghĩa đối trị của bốn ba-la-mật này, *Phật tính luận* 2, tr. 797a ff: Tu hành bốn nhân, đối trị bốn chướng, thành tựu bốn đức Pháp thân. 1. Tín lạc Đại thừa, đối trị hạng nhất-xiển-đề (*icchantika*) tức hạng chúng sinh thuộc nhóm tà định chủng tính không bao giờ chấp nhận có Niết-bàn, thành tựu tịnh ba-la-mật (*śuci-pāramitā*); 2. Tu vô phân biệt bát-nhã, đối trị ngoại đạo chấp ngã (*ātmagrāha*), thành tựu ngã ba-la-mật (*ātma-pāramitā*); 3. Phá hư không tam-muội, đối trị tâm trạng sợ sinh tử của Thanh văn muốn chứng Niết-bàn nhanh chóng, thành tựu lạc ba-la-mật (*sukha-pāramitā)*; 4. Tu đại bi của Bồ-tát, đối trị tâm trạng ưa tịch tĩnh cô độc của Bích-chi Phật không quan tâm đến lợi ích của chúng sinh, thành tựu thường ba-la-mật.

thâm tâm giả hợp này, mà tìm cho mình những thứ được vọng tưởng là vĩnh hằng, là tồn tại một bản ngã hay một linh hồn bất diệt, những lạc thú và những cái được gọi là đẹp. Nhưng bản chất của năm thủ uẩn vốn là ô nhiễm, cho nên những cái săn tìm thực sự là vô thường, khổ, vô ngã và bất tịnh. Khi nhìn thấy được bốn dấu ấn này của tồn tại, vị Thanh văn trở nên bình thản, tâm tư vắng lặng. Và quyết định vĩnh viễn an trụ trong cõi vắng lặng, tịch nhiên ấy. Nơi các Thanh văn, nhận thức như vậy cũng là điên đảo. Như vậy, có tất cả tám nhận thức điên đảo. Bốn nhận thức thuộc phàm phu chưa hề thấy dấu vết của Thánh đạo. Bốn nhận thức điên đảo khác của các Thánh giả Thanh văn. Siêu việt tất cả tám điên đảo, là nhận thức chân chính về hiện hữu của Pháp thân.

Đau khổ là ảo ảnh. Mà hạnh phúc ước mơ cũng chỉ là ảo ảnh. Cũng như một người trong đêm tối đạp nhằm sợi dây tưởng mình dẫm lên rắn độc mà nổi lên sợ hãi. Đó là đau khổ. Nhưng khi nhìn kỹ lại, thấy rõ đó chỉ là sợi dây. Người ấy có cảm giác thoát nạn, vô cùng mừng rỡ. Thực chất hạnh phúc là thế. Từ ảo ảnh này xoay chuyển thành ảo ảnh khác. Vẫn chỉ một con người ấy, và cũng vẫn chỉ một thực tại ấy. Điên đảo và chân thật; Như Lai tạng và phiền não tạng; một tâm thể duy nhất, thường hằng bất biến. Nhưng người đã đánh mất một cái gì đó rất quý giá, rất cần thiết, để khiến cho không nhận ra đâu là điên đảo, đâu là chân thật. Người đã mất

đi chỗ dựa, mất đi chỗ quy y tối thượng an ổn. Phật nói: "Hãy tự mình là nơi nương tựa của chính mình." Nhưng con người đâu đã thực sự biết "mình là cái gì?" Nào đã biết "Ta là ai?" Cho nên, vẫn cảm thấy mình bơ vơ, như trẻ nhỏ lạc loài mất mẹ hay mất cha.

Pháp hoa[80] kể chuyện: Một y sỹ đi xa, để lại đàn con thơ dại. Nhưng ông là một y sỹ giỏi. Ông đã hiểu tất cả tâm tư và thể chất của các con mình, nên khi ra đi, đã để lại những phương thuốc cần thiết. Trong khi vắng bóng cha, đàn con không nơi nương tựa; tinh thần sa sút, buồn rầu, bịnh hoạn. Chúng muốn tìm một cái gì đó của người cha để lại, như là kỷ vật làm chỗ dựa cho tình cảm bơ vơ ấy. Chúng tìm thấy các thang thuốc. Chúng hiểu sự hiện diện của người cha, luôn luôn bên cạnh mình, dù nay đang ở một nơi xa xôi nào đó. Chúng uống các thang thuốc. Tinh thần sung mãn, thể lực khôi phục.

Cũng vậy, làm sao để nhận ra Pháp thân thường trụ; là Như Lai tạng tồn tại ngay trong mỗi chúng sinh; tồn tại như là bào thai che chở và nuôi dưỡng cho phôi thai sống còn và phát triển một cách tự nhiên. *Thắng Man* nói: "Đối với Pháp thân của Phật mà thấy như vậy thì gọi là chánh kiến. Ai có chánh kiến tức là con chân thật của Phật, từ miệng Phật sinh, từ Chánh pháp sinh, được hóa sinh bởi Pháp, thừa hưởng di sản pháp".

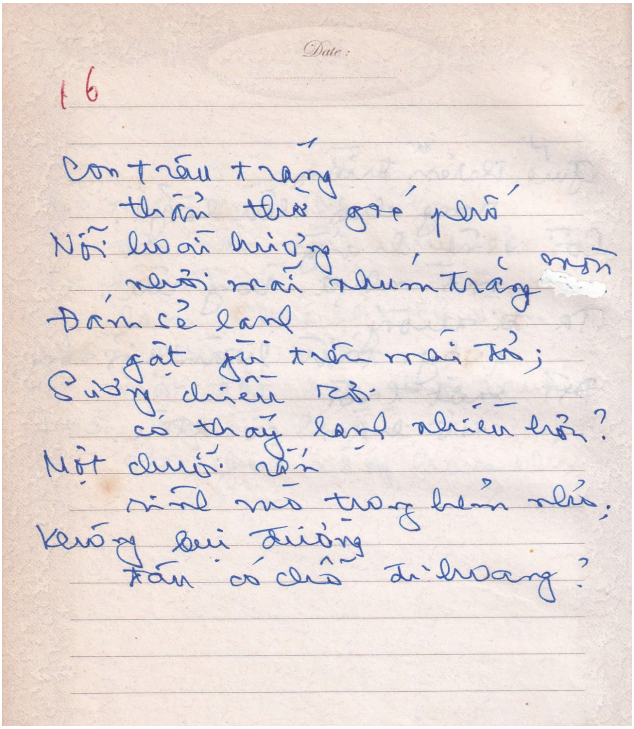
Phát hiện ra mình là ai có nghĩa là phát hiện ra ta

---

(80) "Phẩm 16. Như Lai thọ lượng", Đại 9, tr. 42a ff.

là con của ai; cha mẹ đích thực của ta là ai. Với con trẻ bơ vơ thì sự phát hiện ấy nhất định làm thay đổi định hướng cả một đời người.

Trích, *Thắng Man Giảng Luận*



Con trâu trắng thẫn thờ góc phố
Nỗi hoài hương nhơi mãi nhúm trăng mòn.
Đám sẻ lạnh gật gù trên mái đỏ;
Sương chiều rơi có thấy lạnh nhiều hơn?
Một chuỗi rắn rình mò trong hẻm nhỏ;
Không bụi đường đâu có chỗ đi hoang?

THẮNG MAN: NHÂN CÁCH LÝ TƯỞNG

Bằng tất cả kinh nghiệm phong phú về cuộc sống, bằng tất cả sự hiểu biết bao la mang đến từ chất liệu của cuộc sống, và với một trái tim luôn luôn rung động trước nỗi thống khổ của chúng sinh, bằng tất cả chứng nghiệm tâm linh ấy, cho đến lúc Bồ-tát trực nhận ra rằng trong ta tồn tại bất biến Pháp thân của Như Lai; Pháp thân được nhận thức cùng với bốn phẩm tính siêu việt là thường ba-la-mật, lạc ba-la-mật, ngã ba-la-mật, tịnh ba-la-mật; thì cũng chính lúc ấy Bồ-tát tự xác nhận ta là con đích thực của Như Lai, là người thừa kế sự nghiệp của Như Lai.

Rồi từ đó, trở lại với nhận thức thường nghiệm của chúng sinh, Bồ-tát cũng xác nhận rằng hạnh phúc là bản chất, là tự thể của Như Lai tạng. Ở đây quy chiếu Như Lai tạng vào tự tánh thanh tịnh. Nói một cách đơn giản tự tâm của mỗi chúng sanh là nguồn hạnh phúc vô biên cho chính đời sống của nó. Hạnh phúc không phải là những cảm nghiệm có được do đuổi bắt các hưởng thụ từ thế giới bên ngoài. Cứu cánh của nhất thừa, hay mục đích cao cả và cuối cùng của mọi lẽ sống, là sự an

lạc, là hạnh phúc tuyệt đối chân thật, thì hạnh phúc ấy đã có sẵn tự tâm.

Như vậy, triết lý Nhất thừa và Như Lai tạng của *Thắng Man* đã được xác lập một cách cụ thể; phát xuất từ tâm tình dung tục, từ tâm tư còn vướng mắc nhiều hệ lụy. Nhưng cũng chính từ những hệ lụy đó, từ những ràng buộc của ân ái đời thường đó mà Thánh thai được gieo phôi, được nuôi dưỡng, được chăm sóc với vô cùng thận trọng, với vô cùng trân trọng và yêu thương.

Quá trình nuôi lớn Thánh thai của Bồ-tát trải dài theo thời gian và những nhịp sóng trầm luân của sinh tử, và Thánh thai ấy chính là tự tâm của mỗi chúng sanh, được cưu mang ngay chính trong tự tâm của mỗi chúng sinh, tự tâm vốn thanh tịnh không ô nhiễm. Với bản chất của tự tâm như vậy, sự ô nhiễm hay không ô nhiễm của nó là điều vượt ngoài khả năng suy luận của trí tuệ. Nó chỉ có thể được cảm nghiệm bằng tình yêu chân thật, bằng tâm lượng bao dung của bà mẹ. Tình yêu đi liền với sự tin tưởng. Người có thể thực hành Bồ-tát đạo theo *Thắng Man* phải là hạng người có đức tin nhiệt thành và vững chắc. Đức tin còn dao động là vì tình yêu chưa sâu đậm. Nơi nào có gốc rễ bền chắc của tín tâm, nơi đó được biết là có sự tác động của tình yêu.

Gốc rễ tín tâm càng lúc càng bền chặt; tình yêu càng lúc càng tỏa rộng bóng mát. Từ một tâm tư nhỏ hẹp, từ tâm thức thường nghiệm đuổi bắt hình ảnh hư ảo của thực tại, dần dần được thăng hoa, được chuyển hóa.

Thức tự biến đổi bản chất, chuyển y thành trí tuệ vô phân biệt, thì tình yêu từ những rung động vị kỷ, tư lợi hẹp hòi, cũng được chuyển hóa để trở thành tâm đại bi rộng lớn, như tấm lòng bao dung của mẹ hiền ôm tất cả đàn con trẻ dại vào lòng mình.

Nhân cách của *Thắng Man*, hay sự xác định hạng người có xu hướng như thế nào có thể thực hành trọn vẹn Bồ-tát đạo theo *Thắng Man* như thế được tìm thấy trong hai chương cuối cùng của kinh: Chương xiv. *Con đích thực của Như Lai*, và chương xv. *Thắng Man phu nhân sư tử hống*. Chẳng khác nào sư tử con bị mẹ sẩy thai vào giữa đàn nai; lớn lên cùng kêu be-be với đàn nai ngơ ngác. Nhưng khi phát hiện ra nòi giống đích thực của mình, sư tử con bắt đầu cất tiếng rống, làm khiếp sợ đàn nai. Từ đó, sư tử con không còn cảm giác mơ hồ như mất mẹ, tuy bấy giờ không còn mẹ bên cạnh; không còn cảm giác mơ hồ như là lạc lõng bơ vơ giữa đàn nai tuy gần nhưng xa lạ.

Chương xiv là sự khẳng định của Phật về tín căn như là động lực chủ yếu của Bồ-tát đạo. Trong chương xv, Thắng Man Phu nhân triển khai ý nghĩa đó. Phu nhân nói: "Hoặc có thiện nam hay thiện nữ nào không thể tự mình thấu suốt được, nhưng ngưỡng mộ Thế Tôn, tự nghĩ rằng: đây không phải là cảnh giới của mình, chỉ Phật mới biết được. Đây gọi là những thiện nam hay thiện nữ ngưỡng mộ Như Lai".

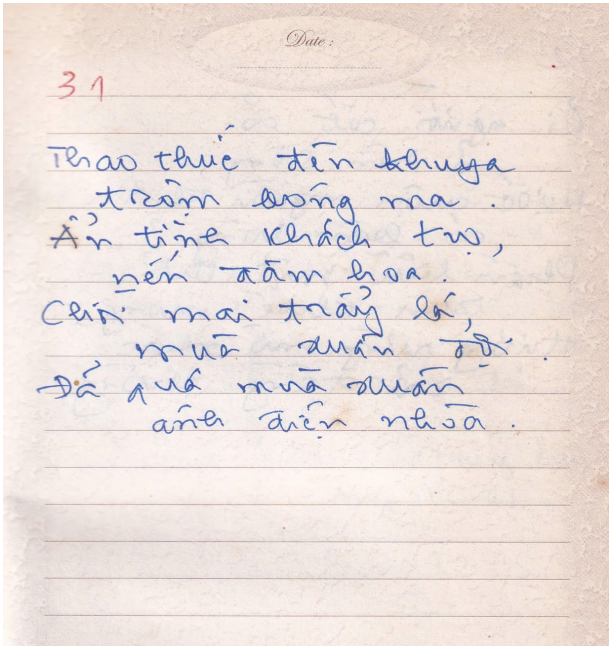
Nói một cách khác, cảnh giới của Phật thừa vốn cao

cả, tuyệt đối, vượt ngoài tầm mức trí tuệ của con người, nhưng bằng vào đức tin nhiệt thành thì có thể nương theo đức tin đó mà bước vào Bồ-tát đạo. Thiếu tình yêu và đức tin thì mọi sự nghiệp trên thế gian dù hết sức nhỏ cũng là điều khó khăn vượt ngoài khả năng, nhưng với một tình yêu rộng lớn, với một đức tin kiên cố, thì tất cả không có gì là khó khăn và nặng nhọc.

Ý nghĩa này được khai triển thực tế trong phần kết của kinh. Sau khi đức Phật biến mất khỏi hư không, Thắng Man Phu nhân trở vào nội cung, bằng tình yêu mà cảm hóa được chồng mình là vua Hữu Xứng, và cũng bằng tình yêu ấy mà cảm hóa nhân dân trong phạm vi lãnh thổ của mình, thậm chí con nít mới lên bảy cũng có thể thực hành Bồ-tát đạo.

Thế giới chưa bao giờ thiếu vắng tình mẹ. Nhưng có bao giờ Bà Mẹ Thắng Man xuất hiện trong đời thường giữa đàn con dại đang lạc đường trong sa mạc sinh tử nóng bỏng này?

Trích, *Thắng Man Giảng Luận*



Thao thức đèn khuya trộm bóng ma.
Ẩn tình khách trọ, nến đàm hoa.
Chồi mai trẩy lá, mùa xuân đợi.
Đã quá mùa xuân ánh điện nhòa.

Tràng Hoa Tuệ Giác

Tuệ Sỹ

Hợp tuyển: Nguyên An

Mã ISBN: 978-604-42-8155-1

Chịu trách nhiệm xuất bản:
GIÁM ĐỐC – TỔNG BIÊN TẬP
BÙI THỊ LÂM NGỌC

Biên tập: Ngô Thị Huyền
Sửa bản in: Ngô Thị Huyền

Bản thảo: Nguyên An, Nguyên Thịnh, TN. Thông Tánh, Quảng Hạnh Tuệ
Trình bày: Quảng Hạnh Tuệ
Bìa: Hoàng Trâm

In 500 bản. Khổ 12 x 20 cm. Tại **Công ty Cổ phần In Khuyến học phía Nam**
(Địa chỉ: Lô B5-8, đường D4, KCN Tân Phú Trung, Củ Chi, TP. Hồ Chí Minh).
Số xác nhận ĐKXB: **4048 - 2026 / CXBTV / 77 – 3093 / DoN**, Cục Xuất bản và Thư viện xác nhận ngày: 19/10/2026.
Quyết định xuất bản số: **3108/QĐ-NXBĐN**, do NXB Đồng Nai cấp ngày 29/10/2026.
In xong và nộp lưu chiểu: Quý 4/2026.

Nhà xuất bản Đồng Nai,1953J (số cũ 210) Nguyễn Ái Quốc, Trấn Biên, Đồng Nai
Ban Biên tập: (02513) 825 292 - P Kinh doanh: 946 521 - P Kế toán: 946 520
Fax: (02513) 946 530 - Email: nxbdongnai@hcm.vnn.vn

TRÀNG HOA

TUỆ GIÁC

"Một ngày không thể thiếu mặt trời. Tăng chúng cũng không thể một ngày thiếu tu, thiếu học."

(Trích từ Một thời truyền luật)

"Đời sống không định hướng là đời sống vô nghĩa. Đó là sự thực. Một sự thực rất tầm thường, nhưng đánh giá đúng mức đó, không phải là sự kiện đơn giản như chúng ta tưởng."

(Trích từ Về một số vấn đề trong Nikaya)

"Nhất thừa là nguồn sáng tạo của tất cả giá trị tình yêu và trí tuệ mà thế gian cần có, như trẻ thơ cần sữa mẹ để trưởng thành, và Nhất thừa cũng là kho tàng thâu nhiếp và duy trì tất cả mọi khát vọng của thế gian."

(Trích từ Cứu cánh của Bồ-tát đạo)

SÁCH ẤN TỐNG

ISBN 978-604-12-8155-1