

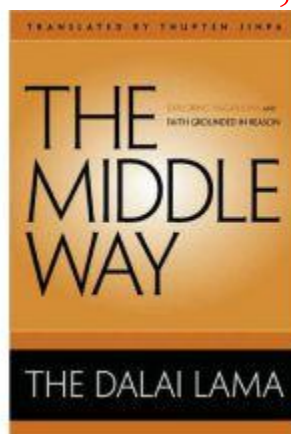
TRUNG ĐẠO

Chánh Tín Căn Cứ Trong Suy Lý

Đức Đạt Lai Lạt Ma

Bản dịch Việt: Đặng Hữu Phúc

Bản Anh: The Middle Way. Faith grounded in Reason. Wisdom, 2009



MỤC LỤC

PHẦN I: Nghiên cứu “Các tụng căn bản về Trung Đạo” của Long Thọ.

(An Exploration of Nagarjuna's "Fundamental Stanzas on the Middle Way")

1. Tiến tới Diệu Nghĩa Thâm Sâu (Approaching the Profound)
2. Mười hai chi của Duyên Khởi (Twelve Links of Dependent Origination)
3. Phân tích Ngã và Vô Ngã (The analysis of Self and No-Self)
4. An lập Chân lí quy ước thế tục (Establishing

Conventional Truth)

PHẦN II: Nghiên cứu về Ba phương diện chính yếu của Con Đường Tu Tập của Tsongkhapa (An Exploration of Tsongkhapa's "Three Principal Aspects of the Path")

5. Tu tập Diệu Nghĩa Thâm Sâu (Practicing the Profound)

6. Mặt trời chiếu sáng ba phương diện chánh tín

TRUNG ĐẠO CHÍNH TÍN CĂN CỨ TRONG SUY LÍ

Bài 1: Tiến tới diệu nghĩa thâm sâu

Phần 1. Nghiên cứu “Các tụng căn bản về Trung Đạo” của Long Thọ.

Part 1: An Exploration of Nagarjuna ‘s Fundamental Stanzas on the Middle Way.

Unit 1. Approaching the profound.



Ngày hôm nay, ở đây trong thế kỉ thứ hai mươi mốt, nhân loại đã đạt tới một giai đoạn tiến bộ cao cấp về tăng trưởng vật chất và về trí tuệ của nhiều ngành nghề chuyên biệt, và chúng ta tiếp tục tiến bộ trong những lĩnh vực này.

Làm cách nào chúng ta có một chính tín căn cứ trong lí hội thông hiểu? Như tôi đã viết trong lời cuối bài “Ca tụng 17 Đại sư Nalanda” (phụ bản 2, gồm 17 bài tụng, in cuối sách này),

Với một tâm khách quan tự nhiên hoài nghi muốn tìm hiểu, chúng ta nên thực hiện sự phân tích cẩn thận và tìm kiếm những suy lí. Kế đến, trên căn bản của những suy lí tìm thấy, chúng ta thực hiện chính tín đi với trí bát nhã.

Giờ đây, bất cứ khi nào chúng ta thực hiện một sự phân tích, tỉ dụ như về bản chất của tâm hoặc thực tại tính (the nature of mind or reality), nếu ngay từ đầu, chúng ta định ninh sẵn là “Nó chắc hẳn là như thế và như thế” (“It must be so and so”), thì lúc đó do vì những thành kiến thiên vị của chúng ta, chúng ta sẽ không thể thấy chân lí hiện hoạt (actual truth) và thay vào đó, chúng ta sẽ chỉ thấy phóng chiếu đơn sơ của chúng ta. Thế nên điều chính yếu là tâm thực hiện phân tích nên cố gắng khách quan và không bị dao động bởi những thành kiến (swayed by prejudices). Điều chúng ta cần là một tính nhiệt tình tìm hiểu do hoài nghi (skeptical curiosity), trong khi tâm chúng ta di chuyển giữa những khả hữu, chúng ta hãy thật tình bản khoăn có phải nó là như thế hoặc

là một cách gì khác nữa. Chúng ta cần bắt đầu sự phân tích một cách khách quan như có thể được.

Tuy nhiên, nếu chúng ta duy trì một thái độ khách quan không bị dao động bởi thành kiến nhưng lại không có cảm thọ hoặc quan tâm vào sự phân tích, thì điều này cũng không đúng nữa. Chúng ta nên đào luyện một cái tâm **tìm hiểu muốn biết** (a curious mind), hướng tới tất cả các khả hữu; từ đó ước vọng điều nghiên thâm sâu sẽ tự nhiên phát sinh.

Nếu tâm tìm hiểu muốn biết này, không mở rộng với những khả hữu, không mở rộng với những tuệ quán mới (open to new insights), thì chúng ta nên tuyên bố buông bỏ công cuộc nghiên cứu, vì nếu tiếp tục thì sẽ chẳng có những lợi ích thật sự.

Thế nên một chủ nghĩa hoài nghi do muốn tìm hiểu (a curious skepticism) thì rất quan trọng. Đối với nơi có chủ nghĩa hoài nghi như thế, các cuộc điều tra nghiên cứu liên tục phát sinh. Khoa học tiến bộ được là nhờ luôn luôn khách quan trong tìm hiểu nghiên cứu và tiến hành các thử nghiệm. Các nhà khoa học thường tự hỏi “Tại sao nó như thế này” với một tâm muốn tìm hiểu được hướng tới tất cả các loại khả

hữu. Thế nên chân lí sẽ có cơ hội, phương tiện được sáng tỏ, được thông hiểu đúng đắn.

“ Phân tích nghiêm cẩn” chứng tỏ rằng một phân tích thô sơ hoặc thiếu sót thì không cung cấp đầy đủ các đòi hỏi. Tỉ dụ, trong phương pháp phân tích được trình bày trong luận lí Phật giáo và các văn bản nhận thức luận, chính là không làm tròn các đòi hỏi, khi tin cậy vào một bằng chứng đặt trên cơ sở chỉ quan sát bộ phận của một sự kiện, trên một sự quan sát cộng thêm của một sự kiện trong loại tương tự, hoặc chỉ thuần trên sự không quan sát của một sự kiện trong bất cứ một hạng lớp phi tương tự. Đặt cơ sở kết luận của bạn trên những nền tảng bộ phận thì không đủ tốt.

Luận lí Phật giáo và các văn bản nhận thức luận vốn nhấn mạnh nhu cầu chứng tỏ các bằng chứng của chân lí về một luận điểm tiên đề thì được căn cứ trên suy lí đúng đắn không khiếm khuyết do được bắt rễ trong quan sát trực tiếp.

(Buddhist logic and epistemology texts emphasize the need for proving the truth of an assertion based on sound reasoning rooted in direct observation).

Những kết luận của chúng ta vững bền và đúng đắn không khiếm khuyết càng nhiều hơn mỗi khi chúng ta phân tích nghiêm cẩn. Khi chúng ta nhận biết sáng tỏ nhiều hơn và thông hiểu tiến trình suy lí trong một bản văn, chúng ta nên kết hợp chúng với chính kinh nghiệm chúng ta có. Một kinh nghiệm hiệu quả trực tiếp chính là một bằng chứng có tính rất ráo (Ultimately, the final proof is a direct valid experience).

Các văn bản Phật giáo nói đến 4 loại hoặc 4 phẩm tính của thông minh: đại thông minh, thông minh tức thời, thông minh phân biệt sáng tỏ và thông minh thâm nhập (great intelligence, swift intelligence, clear intelligence, and penetrating intelligence).

Bởi vì chúng ta phải phân tích chủ đề một cách cẩn trọng, nên chúng ta cần đại thông minh. Bởi vì chúng ta không thể kết luận một cách ngây thơ rằng cái gì đó là đúng chỉ trừ khi căn cứ vào một sự phân tích cực kì cẩn trọng và chính xác, nên chúng ta cần thông minh phân biệt sáng tỏ. Bởi vì chúng ta cần có khả năng để “nghĩ trên đôi chân của chúng ta”, nên chúng ta cần thông minh tức thời. Và bởi vì chúng ta cần theo đuổi những hiệu quả đầy đủ của một đường

lỗi nghiên cứu, nên chúng ta cần thông minh thâm nhập.

Khi chúng ta phân tích như thế để tìm kiếm các hiệu quả, các đặc trưng, thì chúng ta sẽ thông hiểu các kết quả và quan tâm đến các kết luận của chúng ta. Ở đây, trước nhất chúng ta cần xem xét hệ thống suy lí trong văn bản. Kế đến, chúng ta nối kết tương quan văn bản và kinh nghiệm cá nhân trong khi tiến hành suy lí với quan sát trực tiếp và bằng chứng thực nghiệm.

Khi căn cứ trên suy lí và chính kinh nghiệm cá nhân, chúng ta cảm thấy “Vâng, đúng thế, chúng đều thực hữu ích” hoặc “Điều này thì thật sự tuyệt vời”, chúng ta đạt được quyết định xác tín trong Phật pháp. Một sự tín nhiệm như thế thì được gọi là một chính tín căn cứ trong lí hội thông hiểu thực sự (Such a confidence is called a faith grounded in genuine understanding)

Thứ tự của sự phân tích

Về thứ tự thực tế trong thi hành phân tích, trong “*Ca tụng 17 Đại sư Nalanda*”, tôi đã viết:

Bằng lí hội thông hiểu nhị đế, bản chất của nền tảng,

*Tôi sẽ tìm biết cho chắc chắn cách nào, xuyên qua bốn chân lí cao quý, **chúng ta đi vào và ra khỏi sinh tử tương tục;***

Tôi sẽ tạo lập kiên cố chính tín nơi Tam Bảo, chính tín phát sinh từ trí tuệ.

Tôi mong ước được gia hộ để cho gốc rễ của con đường tu tập giải thoát được an lập vững chắc trong tôi.

Ở đây, thực hành Phật pháp, nghĩa là tuân theo đức hạnh, tự ngăn không làm mười bất thiện và đào luyện đại bi và từ bi trong khung cảnh **tìm cầu giải thoát**. Một cách chỉ thuần tự ngăn không làm mười bất thiện hoặc đào luyện đại bi và từ bi mà thôi thì cũng không có nghĩa là thực hành chuyên biệt của Phật pháp. Nói chung, những tu tập như thế về đức hạnh và đại bi là một đặc điểm của nhiều truyền thống tâm linh.

Khi chúng ta nói về Phật pháp trong ngữ cảnh này, thuật ngữ **Pháp** hoặc tâm linh (Dharma or spirituality) là đang nói về sự tịch tĩnh của **niết bàn** - - giải thoát – và về **tất cả toàn hảo**, một thuật ngữ

bao gồm cả giải thoát cách tuyệt luân hồi cộng thêm vào sự toàn giác của trạng thái phật

*(When we speak of Buddhadharma in this context, the term **Dharma** (or spirituality) refers to the peace of **nirvana**— liberation – and to **definite goodness**, a term that encompasses both liberation from samsara as well as the full enlightenment of buddhahood).*

Chúng ta sử dụng thuật ngữ **tất cả toàn hảo** bởi vì sự tịch tĩnh của niết bàn thì hoàn toàn tuyệt hảo, thanh tịnh và vĩnh viễn. Khi những thực hành tỉ dụ tránh những hành động bất thiện và đào luyện từ bi và đại bi đều là một phần của công cuộc tìm kiếm thành đạt giải thoát cách tuyệt luân hồi, lúc đó chúng thực sự trở thành Pháp trong ý nghĩa là hoạt động tâm linh của Phật giáo.

“Giải thoát” ở đây được định nghĩa là sự diệt tận (cessation) của các nhớ nhuốm của tâm xuyên qua năng lực của áp dụng những thuốc giải tương ứng.

Cái nhớ nhuốm chính yếu, cái gốc rễ chính xác của hiện hữu bất giác của chúng ta, là sự chấp thủ ngã, chấp thủ hiện hữu có tự tính (self-existence), và những thành tố tâm lí, cảm xúc phát sinh từ chấp thủ vào hiện hữu có tự tính.

Thuốc giải trực tiếp (Direct antidote) đối với tâm chấp ngã cũng như những thành tố tâm ý/tinh thần là tuệ quán hội nhập vào vô ngã (insight into selflessness). Thế nên, chính là trên cơ sở của thực chứng vô ngã mà chúng ta thành đạt giải thoát chân thực.

Đây là con đường đạt đến tất cả hoàn hảo và con đường tu tập đạt giải thoát và cũng là con đường độc đáo của Phật giáo. Thế nên, tôi đã viết, *“Tôi mong ước được gia hộ để cho gốc rễ của con đường tu tập giải thoát được an lập vững chắc trong tôi.”*

Bốn Chân lí cao quý

Giờ đây để an lập gốc rễ của con đường tu tập giải thoát vững chắc trong chúng ta, lí hội thông hiểu bốn chân lí cao quý là điều chính yếu. Bốn chân lí cao quý giống như nền tảng cho tất cả giáo pháp của Phật -- cả kinh thừa và mật thừa. Khi Phật bắt đầu dạy Pháp cho các đệ tử đầu tiên của ngài, ngài đã dạy bốn chân lí cao quý.

Nếu chúng ta chiếu soi sâu sắc trên đường lối Phật đã dạy bốn chân lí cao quý, chúng ta thấy rằng trước nhất ngài miêu tả các đặc hữu hoặc bản chất của chúng; thứ nhì, chức năng của chúng và thứ ba,

thành quả (the outcome) chúng ta sẽ kinh nghiệm một khi chúng được thực chứng một cách trực tiếp. Đây là lí do tại sao trong giáo pháp Phật giáo, chúng ta thường tìm thấy những cuộc thảo luận về ba nguyên tố chính yếu: **nền tảng, con đường tu tập, và thành quả (ground, path, and result)**.

Sự lí hội thông hiểu bản chất của thực tại là **nền tảng, con đường tu tập** thì được tiến hành căn cứ trên sự lí hội thông hiểu về nền tảng, và cuối cùng là **thành quả** thì được kinh nghiệm trong trạng thái một thành quả của tiến trình đào luyện con đường tu tập.

Giáo pháp của Phật về bốn chân lí cao quý là một miêu tả bản chất thực sự của thật tại.

Khi Phật dạy bốn chân lí cao quý, ngài bắt đầu bằng cách miêu tả các bản chất của chúng, tuyên bố “Đây là chân lí cao quý về khổ, đây là chân lí cao quý về nguyên nhân của khổ, đây là chân lí cao quý về diệt tận của khổ, và đây là chân lí cao quý về con đường tu tập”. Bằng tuyên bố các chân lí cao quý theo đường lối này, Phật đưa ra một biểu từ xác định về cách thức sự-sự vật-vật hiện hữu (= Phật đưa ra một

biểu từ xác định về thực tại tính / pháp tính. ĐHP); ngài đang miêu tả bản chất của nền tảng.

(By declaring the truths in this way, the Buddha was making a statement about the way things exist; he was describing the nature of the ground).

Giờ đây, “đau khổ” trong chân lí cao quý thứ nhất của Phật, trong đó ngài nói, “Đây là chân lí cao quý về khổ”, gồm tất cả những đau khổ hành hạ chúng ta. Trong khổ này có nhiều mức độ sai biệt vi tế, không hoàn toàn chỉ là sự đau khổ hiển hiện của đau đớn và vất vả cơ cực nhưng cũng còn là một phẩm tính lan toả sâu hơn và nhiều hơn của những kinh nghiệm của chúng ta. Biểu từ “Đây là chân lí cao quý về khổ” công nhận rằng tất cả những kinh nghiệm này đều không thỏa mãn nhu cầu hoặc “có bản chất đau khổ”.

Trong chân lí thứ nhì, biểu từ “Đây là chân lí cao quý về nguồn gốc của khổ” tuyên bố bốn nguyên nhân làm duyên hội xảy ra đau khổ hoặc nguyên nhân kiến tạo nguồn gốc của đau khổ. Tuy nguồn gốc của khổ chính nó cũng là một hình dáng của khổ và như vậy được gồm trong chân lí thứ nhất, nhưng khổ và nguồn gốc của khổ được phân biệt ở đây và được

miêu tả trong cách thức của một nguyên nhân và một hậu quả.

Thêm một lần nữa, nguyên nhân quan trọng nhất của khổ mà Đức Phật nhận diện là sự chấp thủ của chúng ta vào hiện hữu có tự tính, căn bản vô minh làm sai lệch cái nhìn của chúng ta về thực tại tính và làm cho chúng ta quan liên duy chỉ những hiện tượng bị nhận lầm và không quan liên tới thật tướng / thực tại tính.

(Again, the primary cause of suffering that the Buddha identifies is our grasping at self-existence, the fundamental ignorance that distorts our view of reality and causes us to relate only to our confused appearances and not to the way things truly are).

Biểu từ trong chân lí cao quý thứ ba, “Đây là chân lí cao quý về diệt tận”, tuyên bố bản chất tự do cách tuyệt với đau khổ, chính là sự diệt tận hoàn toàn đau khổ. Nó khẳng định rằng những nguyên nhân của khổ có thể được chấm dứt một cách hữu ý. Khi những hạt giống của những nguyên nhân này càng ngày càng ít hơn và cuối cùng được xoá sạch, tự nhiên các phương diện khác không thể phát sinh những kết quả và các kinh nghiệm. Thế nên biểu từ

ở đây tuyên bố sự khả hữu của một thời điểm khi sự đau khổ của chúng ta và nguồn gốc của nó được tịch tĩnh hoàn toàn

(So the statement here declares the possibility of a time when our suffering and its origin are totally pacified).

Để hiểu một cách trọn vẹn sự khả hữu của một sự diệt tận như thế, bạn không thể chỉ dựa vào thông hiểu các hiện tượng đơn thuần (mere appearances); nói đúng hơn, bạn phải thâm nhập cách thể chân thật của hiện hữu thể (rather, you must penetrate their true mode of being). Bạn không thể tin cậy vào mức độ bình thường của các hiện tượng bởi vì chúng không thể tin cậy được.

Cái nguyên nhân rất gốc rễ của đau khổ của bạn, căn bản vô minh, là bị làm lẫn về cách thể chân thực của hiện hữu thể của các hiện tượng -- thật tướng – và căn bản vô minh kiểm soát mỗi sát na kinh nghiệm hiện tại của chúng ta.

(The very root cause of your suffering, fundamental ignorance, is deluded about the true mode of being of phenomena –the way things actually exist – and

fundamental ignorance dominates every moment our present experience).

Tuy nhiên căn bản vô minh này có thể gỡ ra được vì nó chỉ kết hợp tạm thời với bản chất giác chiếu của những tâm của chúng ta. Thế nên một cách tối hậu, vô minh và tâm có thể được li cách; vô minh không là bản chất có tự tính của những tâm của chúng ta.

(This fundamental ignorance, however, is not inextricably fused with the luminous nature of our minds. Ultimately, ignorance and the mind can be separated; ignorant is not inherent to the nature of our minds).

Thế nên, biểu từ trong chân lí thứ tư rằng “Đây là chân lí cao quý về con đường tu tập” tuyên bố rằng sự diệt tận có thể được thực chứng trong tương tục tâm xuyên qua những phương pháp minh định (certain methods). Quan trọng nhất trong những phương pháp này là trí bát nhã thực chứng bản chất của thực tại. Để xoá bỏ căn bản vô minh, chúng ta đào luyện trí tuệ vô ngã và thiên định trên chân lí này. Con đường tu tập thực chứng trực tiếp vô ngã có thể tấn công trực tiếp tâm vọng tưởng nhận thức

sai lầm trạng thái hữu ngã và xoá bỏ nó. Trong cách này, bản chất của con đường tu tập được tuyên bố.

Tóm lại, trong tiến trình đánh số thứ tự nhận diện đặc tính của bốn chân lí, Đức Phật đã dạy bản chất của nền tảng, thật tướng, và có thể được giảng giải bằng tỉ dụ tương tự sau đây: Khi một người nào yếu đau có thể chữa khỏi, bạn có sự đau khổ của chính sự yếu đau, những thành tố đối ngoại, đối nội sinh ra sự yếu đau, tiềm năng để lành bệnh, và thuốc giải hoặc thuốc men đẩy lui các nguyên nhân yếu đau và đem đến sự chữa lành. Trong một cách thức giống như thế, có một con đường tu tập dẫn đến sự diệt tận của tất cả những đau khổ. Đây là bản chất của nền tảng, sự lí hội thông hiểu của thật tướng / thực tại tính.

Chúng ta tự động tìm kiếm hạnh phúc và cố gắng vượt qua đau khổ, và chúng ta không cần lí luận chứng tỏ đó là hai điều cần theo đuổi. Khuynh hướng tìm kiếm hạnh phúc và cố ý tránh né đau khổ hiện hữu một cách tự nhiên trong chúng ta, và cũng ngay cả trong những súc sinh. Khuynh hướng tự nhiên tìm kiếm hạnh phúc và ngăn ngừa đau khổ xảy ra là sự kiện căn bản thực tại của chúng ta, thế nên bốn chân lí cao quý có tính nhân quả -- khổ và

nguồn gốc của nó, sự diệt tận và con đường tu tập -- cũng là những sự kiện căn bản của thực tại.

Giờ đây, câu hỏi là, “ Lấy những sự kiện này làm căn bản, làm cách nào chúng ta áp dụng trí tuệ của chúng ta về bốn chân lí cao quý -- sự lí hội thông hiểu về nền tảng?”Đáp lại câu hỏi này, Đức Phật đã trả lời, “ **Nhận diện đau khổ, xóa bỏ nguồn gốc của đau khổ, thực hiện sự diệt tận, và đào luyện con đường tu tập** ”

(“Recognize suffering, eliminate the origin of suffering, actualize cessation, and cultivate the path”).

Trong cách liệt kê lần thứ nhì bốn chân lí cao quý, Đức Phật đã dạy các nhiệm vụ của chúng, tiến trình chúng ta phải theo để thực hiện chúng trong tâm của chúng ta. Trong những giảng giải ba lần -- về nền tảng, con đường tu tập, và thành quả--đây là giảng giải về con đường tu tập.

Giờ đây, khi chúng ta đi đến nhận diện đau khổ một cách toàn thể, thì mong ước cách tuyệt với đau khổ phát sinh một cách tự nhiên. Thế nên với biểu từ, “ Nhận diện đau khổ”, Phật đã dạy sự quan trọng của sự lí hội thông hiểu tốt tất cả mức độ thô và vi tế của

đau khổ. Thiền quán về đau khổ tiến hành bằng cách tiến tuần tự qua ba loại vi tế nhiều hơn của đau khổ: khổ hiển nhiên, khổ do biến dịch, và khổ tùy thuộc vào duyên.

Đau khổ hiển nhiên (evident suffering), cũng được gọi là khổ của khổ, là đau đớn hiển hiện và lao tác nhọc nhằn -- định nghĩa thế tục của khổ.

Đau khổ biến dịch (Changeable suffering) được thông hiểu theo quy ước thế tục trong trạng thái lạc thú (pleasure), nhưng tính không vững bền tự bản chất của nó, sự vô thường của nó, luôn luôn mang đến đau khổ trong thức tỉnh lúc cuối của nó.

Mức độ vi tế nhất, **đau khổ tùy thuộc vào duyên** (suffering of conditioning), là chính cái phẩm tính của tất cả các kinh nghiệm tùy thuộc vào duyên bởi vô minh -- nhiều đau đớn, có thể lạc thú, hoặc các phương diện khác. Bất cứ khi nào vô minh là một thành tố trong nhận thức của chúng ta về thực tại tính – và đối với đa số mọi người, mọi thời, -- khi đó thì bất cứ những hành động gì chúng ta thực hiện và bất cứ những kinh nghiệm gì chúng ta có, sẽ mang màu trần trở thao thức phát sinh từ nhận thức sai lầm

(Whenever ignorance is a factor in our perception of reality – and for most people, that is all the time – then whatever actions we perform and whatever experiences we have will be colored by the unease engendered by misperception).

Nói chung, khổ hiển nhiên là cái ngay cả những súc sinh cũng có thể nhận ra. Chúng ta không cần đến thiên quán siêu đẳng để phát triển lòng mong muốn cách tuyệt với nó. Tuy nhiên, khổ hiển nhiên đến trên căn bản của khổ biến dịch mà khổ biến dịch này có gốc rễ trong khổ tùy thuộc vào duyên.

Thế nên dầu chúng ta có thể cố gắng xóa bỏ riêng một cái khổ hiển nhiên, trong bao lâu mà khổ tùy thuộc vào duyên còn tiếp tục hiện hữu, thì khổ hiển nhiên chỉ có thể bị giảm xuống nhưng nó không thể bị xóa bỏ. Thế nên, để xóa bỏ khổ hiển nhiên một cách trọn vẹn, chúng ta phải xóa bỏ khổ tùy thuộc vào duyên. Như vậy ý nghĩa của biểu từ “Nhận diện khổ” là để nhìn nhận khổ tùy thuộc vào duyên.

Một cách tương tự, ý nghĩa của biểu từ “Xóa bỏ nguồn gốc của đau khổ” là xóa bỏ nguyên nhân gốc rễ của tất cả đau khổ, đó là căn bản vô minh.

Ý nghĩa của biểu từ “Thực hiện diệt tận” là chấm dứt hoàn toàn đau khổ và nguồn gốc của nó. Đây là cái chúng ta phải tìm kiếm, cái mục đích cuối cùng chúng ta hi vọng tới được -- tất cả toàn hảo đã nói ở trên.

Cuối cùng, “Đào luyện con đường tu tập” nghĩa là **diệt tận** phải được thực hiện trong tâm của chúng ta (nghĩa là không ở ngoại giới. ĐHP), thế nên chúng ta phải luyện tập về các nguyên nhân sẽ dẫn chúng ta đến những thành tựu của diệt tận. Chúng ta phải đem sự lí hội thông hiểu của chúng ta vào trong thực hành thực sự. Nói về hiện hữu bất giác và hữu giác—luân hồi và niết bàn—chúng ta thực sự đang nói về hai **trạng thái tâm** sai biệt. Bao lâu tâm vẫn còn ở trong một trạng thái vọng tưởng, bất giác, che lấp bởi vô minh, thì chúng ta vẫn ở trong luân hồi hoặc hiện hữu bất giác.

(In speaking of unenlightened and enlightened existence – samsara and nirvana – we are really talking about two different states of mind. As long as the mind remains in an unenlightened, deluded state, obscured by ignorance, we are in samsara or unenlightened existence).

Một khi chúng ta đạt tới tuệ quán về bản chất thật của thực tại và chúng ta thấy sáng tỏ không còn bị lừa dối của vô minh, thì tiến trình giác ngộ bắt đầu. Từ lí do này, luân hồi và niết bàn, u minh và giác ngộ, đều thực sự là những chức năng của chúng ta, bất kể chúng ta vô tri hoặc có tuệ quán về bản chất tối hậu của thực tại.

(Once we gain insight into the true nature of reality and see through the deception of ignorance, the process of enlightenment begins. Hence samsara and nirvana, benightedness and enlightenment, are actually functions of whether we are ignorant of or have insight into the ultimate nature of reality).

Tâm yếu của hành trình của chúng ta tới giác ngộ là tiến trình phát triển tuệ quán này.

Tóm lại, Phật mở đầu tuyên bố bốn chân lí cao quý, kể đến dạy cách nào áp dụng chúng, giảng giải thứ tự chúng ta tiến bước theo con đường tu tập. Bước thứ nhất Đức Phật khuyên chúng ta là “Nhận diện đau khổ”. Đức Phật khai triển rõ hơn, nói “*Nhận diện đau khổ, nhưng không có đau khổ được nhận diện; xoá bỏ nguồn gốc của đau khổ, nhưng không có nguồn gốc của đau khổ bị xoá; thực hiện sự diệt*

tận, nhưng không có sự diệt tận được thực hiện; đào luyện con đường tu tập, nhưng không có con đường tu tập được đào luyện.” (Đây cũng là ý của Kinh Kim Cương. ĐHP). Với những biểu từ này, Phật đã làm cho chúng ta ngưỡng mộ – thông qua trí tuệ - về bốn chân lý cao quý đạt tới đỉnh cao nhất – đó chính là thành quả của con đường tu tập. Ở thành quả của con đường tu tập, chúng ta không cần nhận diện bất kì đau khổ nào thêm nữa hoặc xoá bỏ bất cứ nguồn gốc đau khổ nào thêm nữa. Thực tại tính/ Như thực tính này là thực chứng rõ ràng của bốn chân lý cao quý.

Đây là cách Đức Phật trình bày bốn chân lý cao quý theo phương diện của nền tảng, con đường tu tập, và thành quả.

Khi Phật dạy bốn chân lý cao quý, Phật nói về hai tập hợp nguyên nhân và hậu quả -- khổ và nguồn gốc của khổ, là một phương diện, và sự diệt tận và nguyên nhân của nó, gọi là con đường tu tập, là một phương diện khác.

Nguyên nhân và hậu quả thứ nhất thuộc về những hiện tượng phiền não – về sự tái sinh của chúng ta trong luân hồi—trong khi nguyên nhân và hậu quả

thứ hai thuộc về những hiện tượng giác ngộ -- về trạng thái khổ bị xoá bỏ một cách hoàn toàn. Những nguyên nhân và hậu quả của nhóm phiền não có vô minh làm gốc rễ, trong khi đó nguyên nhân và hậu quả của giác ngộ tiếp tục tiến triển xuyên qua sự diệt tận của căn bản vô minh -- tiến trình tịnh hoá nguyên nhân và hậu quả phiền não.

Ở đây chúng ta thấy một lần nữa cả hai luân hồi và sự siêu việt của nó – luân hồi và niết bàn -- được định nghĩa theo phương diện vô minh hoặc trí tuệ về bản chất tối hậu của thực tại. Và lại một lần nữa chúng ta thấy rằng sự sai biệt giữa luân hồi và niết bàn là một sự sai biệt trong cách như thế nào chúng ta nhận thức thực tại.

Thứ bậc của những Tri kiến

Bốn chân lí cao quý đều được tất cả các học phái Phật giáo chấp thuận. Nhưng để lí hội thông hiểu trọn vẹn những phương diện vi tế của giáo pháp trung tâm này, bạn cần phải nắm vững giáo pháp từ toàn cảnh khách quan của bản miêu tả cao cấp nhất - -bởi vì chẳng có một sự lí hội thông hiểu chính xác về bản chất của thực tại / pháp tính, thì bạn sẽ không thể nào đạt được một sự diệt tận hoàn toàn của đau

khô. Giáo pháp cao nhất và vi tế nhất có tri kiến chính xác chỉ thấy trong học phái Trung Quán.

Bởi vì những người tu học khác nhau về thông minh, nên khi bắt đầu giảng bản chất tối hậu của thực tại, Phật nói về vô minh ở phương diện thô. Sau đó, để làm lợi ích cho những người tu học có khả năng tinh thần vốn sẵn ở mức độ trung cấp và cao cấp, ngài nói về phương diện vi tế của vô minh. Thế nên, trong kinh điển Phật giáo, bạn có thể tìm thấy những lời giảng giải về vô minh hoặc thực tại tính tối hậu ở nhiều mức độ của tính vi tế, tùy theo thính giả mà Phật đang giảng. Từ quan điểm triết học, những lời giảng vi tế ngài dạy đều có tính xác định nhiều hơn là những lời giảng thô sơ.

Nếu bạn thực hiện một phân tích, sử dụng tiến trình suy lí giảng dạy trong các bộ luận Trung Quán, lúc đó bạn sẽ thấy rõ là những trình bày về bản chất tối hậu của thực tại trong những học phái triết học thấp hơn có mâu thuẫn và có giá trị suy lí thấp. Dĩ nhiên các học phái khác cũng có các phê bình nhắm thẳng vào lập trường Trung Quán, nhưng những phê bình này thất bại vì không nắm vững trọn vẹn bản chất thật của sự-sự vật-vật. Những phản đối của họ không căn cứ vào sự lí hội thông hiểu toàn diện và cũng

không chỉ ra được lập trường Trung quán có mâu thuẫn lí luận.

Thế nên, trong khi cả hai đều là lời dạy của Phật tỳ thuận và hỗ trợ (the blessed Buddha), thì những diệu ngữ không khiếm khuyết khi được phân tích phê bình phải được công nhận là có tính xác định rốt ráo (definitive: final and decisive).

(Therefore, while both are equal in have been taught by the blessed Buddha, those sacred words whose meaning is free from any defects when subjected to critical analysis must be accepted as definitive).

Chính Đức Phật đã nhấn mạnh nhu cầu phân tích những lời ngài dạy với một tâm khách quan của hoài nghi do muốn tìm hiểu (curious skepticism). Phật đã khẳng định:

*Chư tăng và chư hiền giả,
giống như vàng được đốt nóng sẽ sáng chói
hãy khảo sát kĩ càng những lời của tôi
và chấp thuận chúng,
chớ đừng vội đồng ý vì lòng tôn kính .*

Đó là bởi vì Phật có xem xét đến các sự khác biệt về năng lực tinh thần, những khuynh hướng, và những

quan tâm của các đệ tử của ngài khi ngài ban phát các giáo pháp khác biệt như thế. Như vậy, trong giáo pháp Phật giáo, điều quan trọng là phân biệt rõ ràng giữa những giáo pháp có tính tạm thời và trình bày những chân lý tạm thời và những giáo pháp có tính xác định rõ ràng có thể được chấp thuận mà không cần diễn giải. Tri kiến của học phái Trung Quán có thể được bảo lưu chống lại các phản bác với một cảm thức thoả mãn sâu xa, vì bản chất tối hậu của thực tại được nhận diện trong tri kiến này thì chẳng có thể có sơ hở chút nào trước các phản bác, bất kể với mức độ nào nó bị phân tích phê bình. Thế nên các kinh điển trình bày tri kiến Trung Quán đều được xem là có tính xác định rõ ràng (definitive)

Nói về bốn chân lý cao quý theo sự lý hội thông hiểu Trung Quán, trong trường hợp đó, là nói về hai phương diện của bốn chân lý cao quý -- một phương diện thô sơ và một phương diện vi tế. Từ khi Phật đưa ra cả hai trình bày thô sơ và vi tế về căn bản vô minh và bản chất của thực tại /pháp tính, thì cũng giống như thế, bốn chân lý cao quý có một miêu tả thô sơ, căn cứ trên những giáo pháp tạm thời đức Phật ban ra, và một miêu tả vi tế, phát xuất từ những giáo pháp của ngài về bản chất của thực tại.

Nhị Đế

Đại sư Long Thọ khẳng định trong “Những tụng căn bản về Trung Đạo” của ngài rằng:

*Những giáo pháp Phật dạy
thuần túy đặt căn bản trên nhị đế.*

Đề lí hội thông hiểu sự trình bày bốn chân lí cao quý theo tri kiến Trung Quán, quan trọng chính yếu là thông hiểu hai mức độ của chân lí -- quy ước thế tục và tối hậu. Như chúng ta đã thấy, khi chẳng thông hiểu chân lí tối hậu – cách thể hiện hữu chân thật của sự-sự vật-vật -- thì thật là khó lòng tin chắc sự diệt tận trong tất cả các phương diện toàn diện. Đây là tại sao tôi đã viết,

*Do bởi lí hội thông hiểu nhị đế, bản chất của nền tảng,
tôi sẽ tìm biết cho chắc chắn cách nào, xuyên qua bốn chân lí cao quý, chúng ta đi vào và ra khỏi luân hồi.*

Và bởi vì trên căn bản lí hội thông hiểu nhị đế mà chúng ta thông hiểu trọn vẹn bản chất của Pháp Bảo, và trên căn bản này, chúng ta tăng tiến sâu hơn sự lí

hội thông hiểu các bản chất Phật Bảo và Tăng Bảo, nên tôi đã viết:

Tôi sẽ tạo lập kiên cố chính tín nơi Tam Bảo, chính tín này phát sinh từ trí tuệ

Tôi nguyện ước được gia hộ để cho gốc rễ của con đường tu tập giải thoát được an lập vững chắc trong tôi.

Nói một cách khác, nguyện ước tín nhiệm vững chắc vào Tam Bảo phát sinh trong tôi do từ trí tuệ nhận biết sáng tỏ những bản chất của ba đối tượng quy y; và trên căn bản này nguyện ước cho gốc rễ của con đường tu tập đi tới giải thoát được an lập vững chắc trong tôi.

Thứ tự tôi mô tả sơ lược ở đây được căn cứ trên cách trình bày của Ngài Di Lặc (Maitreya) trong “Thực chứng trang nghiêm” (Abhisamayalamkara;

Ornament of Clear Realizations), ở đó , sau khi phát tâm bồ đề, ngài trình bày những chỉ giáo tiếp theo :

Những tu tập và bốn chân lí cao quý, cộng thêm Tam Bảo như Phật...

Trong những giòng này ngài Di Lặc, trong thảo luận nội dung của tu tập, trình bày những chỉ giáo về nhi

đế, những chỉ giáo về bốn chân lí cao quý -- cấu trúc của những tu tập – và những chỉ giáo về Tam Bảo, đó là những tăng cường cho những tu tập. Tôi theo cùng một thứ tự trong giòng tụng của tôi ghi trên.

Hiện nay, Phật giáo có mục đích tức thời giúp chúng ta đạt được tái sinh cõi cao làm một người hoặc một vị trời và mục đích tối hậu là đạt sự tất cả toàn hảo (definite goodness). Những giáo pháp về các phương tiện đạt được tái sinh cõi cao được căn cứ trên sự đào luyện “tri kiến chân chính về thế gian” (“the right worldly view”). Tri kiến chân chính về thế gian là gì? Đó là tri kiến chân chính về luật của nghiệp và những nghiệp quả của nó được căn cứ trên chính tín vào nguyên lí duyên khởi. Mục tiêu được tìm kiếm và thành đạt trên căn bản của một tri kiến như thế là tái sinh cõi cao.

Từ một phương diện khác, chúng ta phát triển sự lí hội thông hiểu ý nghĩa vi tế của sự-sự vật-vật hiện hữu như thế nào trong trạng thái những khái niệm giả danh (as conceptual designations), lúc đó chúng ta sẽ lí hội thông hiểu duyên khởi thì rộng thông và trên căn bản đó, “tri kiến chân chính siêu thế gian” (the right transworldly view) phát sinh. Tri kiến này có mục tiêu thành tựu một kết quả là sự tất cả toàn

hảo. Thế nên, ngay cả những mục tiêu của Tâm linh Phật giáo đều được cấu trúc trong ngữ cảnh của nhị đế.

Hơn thế nữa, sự tất cả toàn hảo cao nhất, trạng thái nhất thiết trí của một vị phật, thì kết hợp bởi hai biểu trưng hoàn hảo – sắc thân/ thân tối thắng của hình dáng (rupakaya) và pháp thân/ thân tối thắng của chân lí (dharmakaya)

[Furthermore, the highest definite goodness, the omniscient state of a buddha's , is composed of two embodiments – the sublime body of form (rupakaya) and the sublime body of truth(dharmakaya)].

Sắc thân của một vị phật được thành tựu xuyên qua tích tập của phúc đức --tiềm năng cao cả tích cực phát sinh bởi những hành động trong sáng của từ bi, bố thí, và các thực hành đức hạnh khác – trong khi pháp thân của một vị phật được thành tựu xuyên qua tích tập của trí tuệ hoặc tuệ quán vào thực tại tính / pháp tính.

(A Buddha 's form body is achieved through the accumulation of merit – the positive potential produced by pure acts of kindness, generosity, and other virtuous practices – while a buddha 's truth

body is achieved through the accumulation of wisdom, or insight into reality).

Bởi vì chúng ta tích tập phúc đức trên căn bản của phương diện hiển hiện của duyên khởi và tích tập trí tuệ trên căn bản của phương diện chân không diệu hữu (chân không diệu viên / rỗng thông / empty aspect) của duyên khởi, thế nên điều này hiện lên sáng tỏ rằng ngay cả trạng thái phật cũng được miêu tả rõ ràng trên căn bản nhị đế.

(Since we accumulate merit on the basis of the apparent aspect of dependent origination and accumulate wisdom on the basis of the empty aspect of dependent origination, it emerges that even the state of buddhahood is defined on the basis of the two truths).

Do các lí do này những giáo pháp Phật trình bày, dù có mênh mông đến bao nhiêu đi nữa, được tuyên bố rằng, đã được giảng dạy trong cấu trúc của nhị đế.

Điều được nói đến trong trạng thái nhị đế là hai phương diện của thực tại, phương diện của hiện tướng và phương diện của thực tại tính hiện hoạt (actual reality). Tương ứng với hai phương diện này

là sự lí hội thông hiểu thế giới được đặt căn cứ trong phương diện hiện tượng và sự lí hội thông hiểu thế giới được đặt nền tảng trong phương diện của thực tại tính hiện hoạt, thật tướng.

(What are referred to as two truths are the two levels of reality, that of appearance and that of actual reality. Corresponding to these two levels is the understanding of the world that is grounded within the appearance level and the understanding of the world grounded within the level of actual reality, the way things truly are)

Trong lối nói hàng ngày của chúng ta, chúng ta công nhận những phương diện khác biệt của thực tại tính nên tạo ra sự phân biệt nổi bật những hiện tượng và thực tại tính, và chúng ta cảm thức những phương diện sai biệt của chân lí. Các giáo pháp về nhị đế khái niệm hoá một cách minh bạch trực giác của chúng ta về sự sai biệt này. Trong sự phân biệt nổi bật đáng chú ý này, chúng ta kinh nghiệm giữa hiện tượng và thực tại tính hiện hoạt , bản chất hiện hoạt rất ráo của sự-sự vật-vật thành lập **chân lí tối hậu**(ultimate truth), trong khi sự lí hội thông hiểu được phát triển trong cấu trúc của hiện tượng, hoặc

của nhận thức hằng ngày của chúng ta, thành lập **chân lí quy ước thế tục** (conventional truth).

Vậy thì cái gì là những đặc điểm của nhị đế? Những chân lí quy ước thế tục đều là những sự kiện của thế giới được ghi nhận bởi một sự lí hội thông hiểu mà không bị phê phán bằng cách đối chiếu với thực tại tính tối hậu. Bất cứ khi nào, chúng ta không thoả mãn bởi những hiện tượng đơn thuần quán sát bởi một toàn cảnh khách quan không phê phán, chúng ta hãy khảo sát sâu xa hơn với một phân tích phê phán, tìm kiếm cho được cách thế chân thực hiện hữu của sự-sự vật-vật, và sự kiện ghi nhận được xuyên qua một nghiên cứu như thế lập nên chân lí tối hậu.

Thế nên chân lí tối hậu này, bản chất rất ráo của sự-sự vật-vật, không quy chỉ về một cái tuyệt đối tự lập, độc lập -- một cái thực thể lí tưởng cao vời.

Chính xác hơn, nó quy chỉ về bản chất rất ráo của một sự vật đặc thù hoặc hiện tượng.

Sự vật đặc thù –cái căn bản—và cách thế chân thực của hiện hữu của nó -- bản chất tối hậu của nó – thành lập thực thể viên nhất và đồng nhất.

Như vậy, mặc dầu những toàn cảnh khách quan hoặc những đặc hữu của nhị đế được định nghĩa một cách khác hẳn nhau, chúng thuộc về thực thể viên nhất và đồng nhất.

Tất cả các hiện tượng, bất cứ cái gì chúng có thể là, đều sở hữu cả hai của hai chân lý này.

(This ultimate truth, the final nature, of things, therefore, does not refer to some independent, self-standing absolute –some lofty ideal entity. Rather it refers to the final of a particular thing or phenomenon. The particular thing –the basis – and its true mode of being – its ultimate nature – constitute one and the same entity. Thus, although the perspectives or the characteristics of the two truths are defined distinctly, they pertain to one and the same reality. All phenomena, whatever they may be, possess each of these truths).

Chú thích của bản Việt

Bồ tát Long Thọ

Ca Tụng Pháp Giới (Tán Pháp Giới Tụng)

Năm bài tụng (ĐHP dịch)

Tôi kính lễ pháp giới (pháp giới= phật tính = ...)

Trú trong mỗi hữu tình
 Nhưng họ không nhận biết
 Nên nhân duyên ba cõi
 (cõi dục, cõi sắc, cõi vô sắc) (Tụng 1)

Do tịnh hóa vô-minh
 Nguyên-nhân tâm ba cõi (tâm=a-lại-da thức)
 Tịnh hóa là niết-bàn
 Và hơn nữa : pháp-thân (Tụng 2)

‘Vô-thường’, ‘khổ’, ‘không’
 Cả ba tịnh hóa tâm
 Pháp tốt nhất tịnh tâm
 Là pháp vô tự-tính (Tụng 26)

Giác chẳng xa, chẳng gần,
 Và chẳng đến, chẳng đi
 Trú: hoặc thấy, không thấy,
 Trong mù sương phiền-não. (Tụng 49)

Thật-chứng trí bát-nhã
 Đạt vô-thượng tịch-tĩnh
 Thế nên kinh tạng nói:
 Trú: tuệ-tri chính mình . (Tụng 50)

Nagarjuna—In Praise of Dharmadhatu
 (Commentary by Karmapa the third,
 Translated & Introduced by Karl Brunnholzl -2007)

I bow to you, the dharmadhatu,
 Who resides in every sentient being,
 But if they aren't aware of you
 They circle through this triple being (Stanza 1)

Due to just that being purified
 What is such circling's cause,
 This very purity is then nirvana.
 Likewise, dharmakaya is just this. (Stanza 2)

'Impermanence', 'suffering', 'empty',
 These three, they purify the mind.
 The dharma purifying mind the best
 Is the lack of any nature. (Stanza 26)

-
 Enlightenment is neither far nor near,
 And neither does it come nor go.
 It's whether it is seen or not,
 Right in the midst of our afflictions. (Stanza 49)

--

By dwelling in the lamp of prajna,
 It turns into peace supreme.
 So the collection of sutras says:
 ‘By exploring your self, you should rest!’ (Stanza
 50)

Chú thích từ ngữ

Approaching the profound: Tiến tới diệu nghĩa thâm
 sâu

Appearance: hiện tướng

Things: sự-sự vật-vật; sự vật

Reality (= Skt. dharmata): thực tại tính; pháp tính;
 thực tại

Empty: không; rỗng thông; chân không diệu hữu;
 chân không diệu viên; viên thông

One and the same entity: thực thể viên nhất và đồng
 nhất.

The way things really are: thật tướng; thực tại tính;
 pháp tính, ...

Definite goodness: tất cả toàn hảo / toàn hảo ||

Nghĩa clear, unambiguous, very certain của definite
 đều nằm trong nghĩa “tất cả”. Definite goodness

cũng có nghĩa là All-around goodness, nghĩa là phổ
hiền (Bản Phật Phổ Hiền; Primordial Buddha;
Samantabhadra Buddha) .

Definite: clear and unambiguous : xác định.

Definitive: final and decisive; xác định rốt ráo; rốt
ráo và quyết định; minh định rốt ráo

Bốn chân lí cao quý = bốn sự thật cao quý = bốn
thánh đế = tứ thánh đế = tứ diệu đế

Faith: tín; chính tín

Reasoning: suy lí

Statement: biểu từ

Path: đạo lộ; con đường tu tập

Perspective: toàn cảnh khách quan

Nguồn: Bản Anh: THE MIDDLE WAY. Faith
grounded in Reason. Wisdom, 2009.

Part 1: An Exploration of Nagarjuna 's Fundamental
Stanzas on the Middle Way. Unit 1. Approaching
the profound.

(Trung Đạo. Chính tín căn cứ trong suy lí. Phần 1.
Nghiên cứu “Các tụng căn bản về Trung Đạo” của
Long Thọ. Bài 1. Tiến tới diệu nghĩa thâm sâu)

TRUNG ĐẠO

Bài 2 : Mười hai chi của Duyên khởi

Bản Anh: Twelve Links of Dependent Origination.

Trích từ: The Dalai Lama. The Middle Way. Faith grounded in Reason. Wisdom, 2009.

Nội dung:

1. Căn bản vô minh, chi thứ nhất
2. Các tập khí trên thức của chúng ta
3. Tâm vô thủy
4. Bốn nguyên tắc
5. Tại sao sự vật thay đổi
6. Hành Nghiệp/Hành, chi thứ nhì
7. Thức, Danh và Sắc -- chi thứ ba, thứ tư
8. Sáu xứ, Xúc, Thọ -- chi thứ năm, thứ sáu, thứ bảy
9. Ái, Thủ -- chi thứ tám, thứ chín
10. Hữu, Sinh, Già và Chết -- chi thứ mười, mười một, mười hai
11. Mười hai chi theo thứ tự ngược chiều
12. Mười hai chi của Duyên khởi hoàn tất như thế nào
13. Thứ tự của diệt tận

Tất cả các học phái Phật giáo đều nói về lí tính duyên khởi (the principle of pratiya samutpada) nghĩa là các hiện tượng sinh khởi tùy thuộc vào các

hiện tượng khác. Đức Phật đã trình bày mười hai chi, từ chi thứ nhất – căn bản vô minh (fundamental ignorance) – đi tới chi thứ mười hai – già và chết -- để diễn tả bản chất duyên khởi của sinh tử luân hồi. Khi cơ chế vận hành của nguyên nhân và hiệu quả là tâm yếu của bốn thánh đế được giải thích đầy đủ chi tiết, chúng ta đi tới giáo pháp của đức Phật về mười hai chi của duyên khởi.

Trong giáo pháp về bốn thánh đế, Đức Phật giảng dạy hai tiến trình nguyên nhân liên quan đến mười hai chi duyên khởi. Tiến trình thứ nhất thuộc về nhóm các hiện tượng phiền não. Tiến trình thứ hai thuộc về nhóm các hiện tượng giác ngộ. Trong tiến trình phiền não, các chi tiến hành theo thứ tự đều đặn từ nguyên nhân tới hiệu quả, với **mỗi hiệu quả kế tiếp trở thành nguyên nhân cho hiệu quả tiếp theo**, đi tới đỉnh cao nhất trong sự đau thương của sinh tử luân hồi. Trong tiến trình thuộc về giác ngộ, do bất cứ duyên gì, sự diệt tận của các nguyên nhân dẫn đến sự diệt tận của các hiệu quả -- khởi đầu một chi chấm dứt, rồi đến một chi kế tiếp, cho tới hiện hữu sinh tử luân hồi đi tới chấm dứt.

Nói một cách khác, thánh đế về khổ và thánh đế về nguyên nhân của khổ giảng về sự xuất hiện của

mười hai chi duyên khởi, trong khi thánh đế về sự chấm dứt của khổ và thánh đế về con đường giải thoát miêu tả sự diệt tận của mười hai chi duyên khởi và kết quả của giải thoát.

Tất cả mười hai chi tìm thấy trong hai nhóm đau khổ và nguồn gốc của đau khổ. Ngài Long Thọ viết trong Nhân duyên tâm luận tụng

(Pratīyasamutpādhārdayakarika/ Stanzas on the Essence of Dependent Origination):

Chi thứ nhất (vô minh), thứ tám (ái), thứ chín (thủ) đều là những phiền não;

Chi thứ nhì (hành nghiệp) và thứ mười (hữu) đều là những hành động tạo nghiệp;

Bảy chi còn lại, đều là đau khổ.

Ở đây, ngài Long Thọ giải thích về 12 chi của duyên khởi, **vô minh** (*chi thứ nhất*), **ái** (*thứ tám*), và **thủ** (*thứ chín*), **đều là nguồn gốc đau khổ trong hình thức những phiền não**; trong khi đó **hành nghiệp** (*chi thứ nhì*), và **hữu** (*thứ mười*), **đều là nguồn gốc đau khổ trong hình thức hành nghiệp**. Năm chi này tạo thành **chân lí về nguồn gốc đau khổ**. Bảy chi còn lại -- từ **thức** (*chi thứ ba*), đi xuyên

qua **đang và sắc, sáu xúc, xúc, thọ, và sinh** tới già và **chết** (chi thứ mười hai) -- tạo thành **chân lí về khổ**.

1. Căn bản vô minh, chi thứ nhất

Trong chương 26 “Các tụng căn bản của Trung Đạo” ngài Long Thọ bắt đầu trình bày hai chi vô minh và hành:

Tụng 1.

Do vô minh che lấp,

chúng sinh tạo ba hành.

nên theo ba hành nghiệp,

vào luân hồi sáu cõi.

Vô minh che lấp bản chất thật của thực tại / thực tại tính và làm sai lệch đường lối chúng ta hiểu biết các đối tượng, và trên căn bản này, sự chấp thủ vào hiện hữu có tự tính/ hiện hữu hữu ngã (self-existence) sinh khởi.

Do sức mạnh của vô minh này, bất cứ đối tượng nào chúng ta gặp trong thế giới kinh nghiệm—hình dáng, âm thanh, và các thứ -- những nhận thức của chúng ta về chúng đều bị sai lệch/ điên đảo do sự

hữu niệm hoá về hiện hữu thực hữu (the conceptualization of true existence). Những phóng chiếu này đã sinh ra đường lối sai lầm khi đối diện các đối tượng, dẫn đến tham ái và sân, và kế tiếp tham ái và sân lại dẫn đến tích lũy nghiệp cho tái sinh trong sinh tử luân hồi.

Dưới ảnh hưởng mê hoặc của sân, hay tham ái, chúng ta có thể hành động gây tổn hại cho những người khác, tích lũy **ngiệp bất thiện** và bị tái sinh trong các cõi thấp kém: súc sinh, ngạ quỷ, địa ngục. Mặt khác, khi bị thúc đẩy bởi tham ái, chúng ta có thể thực hiện các hành động giúp đỡ những người khác và tạo được **ngiệp thiện** và một tái sinh lạc thú. Nhưng tham ái có nghĩa là những hành nghiệp vẫn có gốc rễ trong những phóng chiếu sai lầm phát sinh từ chấp thủ hiện hữu thực hữu (true existence). Sau đó, tỉnh mộng với chính lạc thú, và ngưỡng mộ trạng thái bình đẳng tính (state of equanimity), nên chúng ta thiên định và có thể tích lũy **ngiệp bất động** trên nền tảng các thiên định.

“Ba loại hành nghiệp” là:

1. Nghiệp bất thiện thúc đẩy sinh trong các cõi thấp kém (ngạ quỷ, súc sinh, địa ngục),

2. Nghiệp thiện thúc đẩy sinh làm một người hoặc một vị trời trong cõi dục.

3. Nghiệp bất động thúc đẩy đến sinh vào các cõi sắc và vô sắc.

Nhóm hai và ba nói trên đều là các loại nghiệp thiện nhưng chúng tạo nên kết quả khác nhau là do nguyện vọng làm lí do động lực cho hành nghiệp

Ba loại nghiệp này -- nghiệp thiện, nghiệp bất thiện, nghiệp bất động -- tạo thành **sinh** trong sinh tử luân hồi. Nói một cách khác, “ba hành nghiệp” ở đây có thể nhận ra là những hành nghiệp của thân, ngữ, tâm được thực hiện dưới ảnh hưởng của ba độc hại tinh thần (tam độc: tham, sân, si). Ảnh hưởng đó tùy thuộc vào toàn cảnh khách quan mà bạn tiếp cận với ba độc hại.

Từ toàn cảnh khách quan nhìn theo kết quả của ba hành nghiệp, chúng ta có các nghiệp bất thiện, thiện, và bất động. Nhìn vào các con đường hành động, chúng ta có những hành nghiệp của thân, ngữ, và tâm (karmic acts of body, speech, and mind). Tất cả những hành nghiệp này được tích lũy xuyên qua sức mạnh của vô minh không hiểu biết sáng tỏ bản chất

thật của thực tại tính / pháp tính (true nature of reality).

Một hành động bất thiện, nghĩa là một hành động thực hiện mà không quan tâm đến an sinh của các người khác và gây tổn hại tới các người khác -- được tạo nên bởi hai loại vô minh:

1. vô minh về bản chất thật của thực tại tính/pháp tính: đó cũng là yếu tố **nguyên nhân** làm lí do hành động (**causal** motivating factor)

2. vô minh về quy luật của nghiệp (ignorance of the law of karma): đó cũng là yếu tố **đồng hiện khởi** làm lí do hành động (**coemergent** motivating factor) – nó cùng khởi lên với hành động. Vô minh về quy luật của nghiệp là một chủ nghĩa đoạn diệt/ chủ nghĩa hư vô, chủ trương bác bỏ nguyên nhân và hiệu quả.

Nói tổng quát vô minh có hai phương diện -- chỉ thuần là **không nhận biết** sự vật và **nhận biết bị sai lệch/ điên đảo**, nghĩ rằng sự vật là thật trong khi sự vật phi thật.

(There is (1) causal motivating factor, which is ignorance of the true nature of reality, and there is (2) the coemergent motivating factor – that which

*arises together with the action -- which is ignorance of the law of karma. Ignorance of the law of karma is a nihilism that denies cause and effect. Ignorance in general is twofold – merely **not knowing something** and **distorted knowing**, thinking something to be true that is false).*

Hai yếu tố làm lí do (motivating factors) của một hành động bất thiện đều là nhận biết bị sai lệch. Nếu vô minh làm lí do cho một hành động đã chỉ thuần là không nhận biết sự vật, thì trạng thái làm nền tảng của tâm sẽ là trung tính, chẳng thiện cũng chẳng bất thiện. Nhận biết bị sai lệch, cũng xuất hiện nhiều loại, tỉ dụ gièm pha, sàm báng (denigration) -- tỉ dụ, quan điểm chế diễu, nhạo báng (deride) quy luật của nghiệp – và những điều này góp phần vào sự cụ thể hoá / thường hằng hoá những gì trừu tượng (reification). Một tỉ dụ về sự cụ thể hoá / thường hằng hoá là vô minh ở phương diện thô chấp thủ hiện hữu hữu ngã (self-existence) của người và các hiện tượng. Tuy nhiên, nếu chúng ta tìm dấu vết nguồn gốc tối hậu của tất cả các loại vô minh tham dự vào nhận biết bị sai lệch, chúng ta tìm thấy chúng có gốc rễ trong vô minh chấp thủ hiện hữu thực hữu của sự-sự vật-vật. Đây là **căn bản vô minh**, chi thứ nhất của mười hai chi. Nó được gọi là **vô minh** bởi vì

nó làm sai lệch nhận thức về bản chất thực của thực tại tính.

Để hiểu biết cách thức vô minh làm nền tảng cho hiện hữu bất giác (unenlightened existence), chúng ta cần xem xét một nghịch lí (paradox) mà tất cả chúng ta đều trải nghiệm. Chúng ta đều tránh né đau khổ và mong ước hạnh phúc, vậy mà chúng ta vẫn trải nghiệm rất nhiều đau khổ trái với lòng ao ước của chúng ta và chúng ta hiếm khi tìm thấy được hạnh phúc lâu dài. Những đau khổ này không sinh khởi mà không có nguyên nhân; chúng được sinh ra do các nhân và các duyên. Và nếu chúng ta theo dấu tích các nhân và các duyên này đi tới những nguồn gốc rốt ráo của chúng, chúng ta sẽ tìm thấy *chính chúng ta đã tụ tập chúng lại*. Sự kiện này -- chúng ta tạo ra các nhân duyên cho đau khổ mặc dù mong ước trốn tránh đau khổ -- chỉ có thể tiếp tục tồn tại bởi vì *vô minh*. Nếu chúng ta không vô minh, chúng ta sẽ không tiếp tục tạo nên các nhân duyên cho chính chúng ta đau khổ. Nói ngắn gọn, các vấn đề và các bất hạnh của chúng ta duyên hội xảy ra chính yếu đến từ nghiệp chính chúng ta tạo, và chúng ta làm ra tình trạng này dưới năng lực của vô minh.

Phần cuối của tụng 1 nói trên “**Nên theo ba hành nghiệp, vào luân hồi sáu cõi**” có nghĩa là nghiệp của chúng ta xác định chính xác sự sinh của chúng ta tốt đẹp hoặc không. (*Ai cho kén chọn, vàng thau tại mình. Nguyễn Du, 1765-1820*)

(*Stanza 1. Obscured by ignorance and for the sake of rebirth we create the three kinds of action; it is these actions constructing [existence] that propel us through transmigration*).

Như chúng ta thấy ở trên, có ba loại tác nghiệp / hành nghiệp -- bất thiện, thiện, và bất động –chúng đem đến ba loại sinh tương ứng. Về phương diện bản chất hiện hoạt của chúng, có **tác nghiệp chủ tâm và tác nghiệp hoàn tất**, ý niệm và sự thực hiện ý niệm.

(*In term of their actual nature, there is the act of intending itself and the intended action – the idea and its execution*).

Học phái Trung quán của ngài Long Thọ (Middle Way/ Madhyamaka School) đồng ý với học phái Tì bà sa (Vaibhashika / Great Exposition) rằng tác nghiệp hoàn tất là một tác nghiệp thuộc về thân thể - tác nghiệp của thân hoặc ngữ.

2. Các tập khí trên thức của chúng ta

Trở về với bản văn ngài Long Thọ:

Tụng 2a-b

Ba hành nghiệp quá khứ ,

duyên thức đi sáu cõi.

Một khi hành nghiệp đã được thực hiện, thì cả tác nghiệp chủ tâm và tác nghiệp hoàn tất chấm dứt. Tiếp theo sự chấm dứt của nó, vài tập khí của nghiệp được lưu lại. Nơi chính xác những tập khí này được lưu lại là ở đâu? Không xét các phương diện sai biệt về tính vi tế của thân, và chỉ xét thân thể chất ở mức thô, chúng ta có thể thấy tương tục thân không bền vững và có thể dễ dàng phân li. Như vậy thì thật là khó nếu bạn đề khởi lập luận (posit) thân là nơi kí gởi an toàn cho các tập khí nghiệp (karmic imprints). Theo Phật giáo thì thức đi từ đời sống này đến đời sống tiếp theo, không xét đến các phương diện sai biệt về tính vi tế của thức, chúng ta cũng thấy thức vững bền hơn thân do phương diện tương tục của thức. Thế nên, *nội thức là nơi các ghi dấu của nghiệp được tạo thành tập khí.*

(Therefore, the inner consciousness is where the residues of karma are imprinted)

Khi nói về những tập khí (imprints), chúng ta đang nói về những năng lực tập quán tinh thần / tập khí tinh thần (mental propensities; Skt. vasana) tạo lập bởi nghiệp được tích tập trong quá khứ và chúng được dự trữ cho tới khi các duyên hội đủ cho các tập khí này được phóng xuất. Những tập khí nối kết các hành nghiệp trong quá khứ tới sự gặt hái những kết quả của chúng ở vào một thời điểm vị lai. Đây là lý do tại sao kho dự trữ tập khí phải có một tương tục vững bền. Để giảng về điểm này, có những vị Đại sư Phật giáo thời quá khứ đã đề khởi luận điểm một **thức căn bản/ thức a lại da (alayavijnana)** trong vai trò **nền tảng của những tập khí**. Những đại sư khác, tin tưởng rằng thể tính tinh yếu của con người có thể được tìm thấy khi tìm kiếm một cách có phê phán, và họ nhận diện thể tính tinh yếu của con người là **thức (consciousness)** cũng là **nền tảng của những tập khí**. Cả hai cách giải thích này tạo lập một nền tảng để giải thích cách nào những tập khí nghiệp (karmic imprints) được mang theo từ đời này sang đời khác, nhưng chúng cũng dẫn đến những vấn đề triết học khác. Con đường học phái Trung

quán của Long Thọ tiếp cận vấn đề tập khí thì khác hẳn.

Khi diễn giải những quan điểm độc đáo của ngài Long Thọ, ngài Nguyệt Xứng đã trình bày sự khác biệt giữa một nền tảng tạm thời của những tập khí và một nền tảng lâu dài hơn. Ngài nói rằng trực thức (immediate consciousness) đồng thời với hành nghiệp (karmic act) là nền tảng tạm thời của tập khí, trong khi nền tảng lâu dài của những tập khí là Tôi hoặc “người” / “mình” (I or the “person”) thì được tạo lập trên nền tảng tính tương tục của thức của “người”/ “mình”

(He said that the immediate consciousness contemporaneous with the karmic act is the temporary basis of the imprints, while the enduring basis of the imprints is the I or the “person” that is constructed on the basis of the continuity of the person’s consciousness)

Khi truy tìm xuyên qua một nghiên cứu phê phán thì chẳng thể nào tìm thấy các quy chiếu xác thực về các phương diện của những cơ sở này.

(Neither of these bases can be found when the true referents of their terms are sought through critical inquiry).

Chúng chỉ thuần là các cấu trúc hữu niệm, hợp với các quy ước thế tục và không bị các nhận thức khác có hiệu quả theo quy ước thế tục phủ định. Tuy nhiên, bằng cách đề khởi luận điểm “ chỉ thuần” Tôi là nền tảng của những tập khí, trong khi cả hai những tập khí và “chỉ thuần tôi” (the “mere”I), cũng chỉ thật trên mệnh danh và khái niệm, cuối cùng bạn đi đến một giải pháp hoa mỹ đơn giản. Các đại sư Ấn Độ đã phân tích và tư duy nghiêm cẩn sâu rộng điều này.

(They are mere conceptual constructs, albeit conventionalities not negated by some other conventionally valid cognition. However, by positing as the basis of the imprints, which are themselves real in name and concept only, the “mere” I, which is also real in name and concept only, you end up with a very elegant solution. The Indian masters analyzed and reflected upon this extensively)

Ở đây, nói rất tổng quát, tôi tuyên bố **thức/ tâm thức sở hữu một tương tục vững bền, là nền tảng của những tập khí.**

(Here, in a very general way, I have stated that consciousness, which possesses a stable continuum, is the basis of the imprints)

Khi bình luận về đường hướng tiếp cận độc đáo của ngài Long Thọ, ngài Nguyệt Xứng đưa ra một giải thích uyên bác. Theo các Phật tử Ấn Độ chuyên biệt về kinh điển thì một **thực thể tác dụng** là một sự vật có thể sản sinh một hiệu quả.

(A functioning entity is defined by classical Indian Buddhists as something that can produce an effect).

Ngài Nguyệt Xứng là một nhà Trung quán, chấp thuận **sự diệt tận** của một sự vật hữu duyên / sự vật do duyên mà có (a conditioned thing) là một thực thể tác dụng/ thực thể hiệu quả (a functioning entity), nói một cách khác, hiệu quả về tính nguyên nhân (as causally effective), và ngài giải thích như sau.

Sự diệt tận là một trạng thái của một sự vật hữu duyên được an lập khi nó chấm dứt hoặc đi tới một chung cuộc hoàn tất.

(Disintegration is the state of a conditioned thing that is established when the thing ceases, or comes to an end)

Sự diệt tận này được tạo ra bởi chính cùng một nguyên nhân đã tạo ra sinh cho sự vật ngay từ lúc khởi đầu -- hạt giống của diệt tận thì có mặt trong sinh của tất cả các sự vật hữu duyên/ hữu vi – và thế nên sự diệt tận cũng được hiểu là sinh khởi từ một nguyên nhân. Lúc đó, theo định nghĩa, vì rằng sự diệt tận được phát sinh từ một nguyên nhân, chính nó phải là một nguyên nhân, nên nói, nó phải là một sự vật tác dụng/ sự vật có hiệu quả (a functioning thing) [Sự diệt tận là một sự vật có hiệu quả, nên không thể nói “không còn chi cả” (ngoan không) theo kiểu chủ nghĩa hư vô (nihilism). ĐHP]

(Disintegregation / Cessation is the state of a conditioned thing that is established when the thing ceases, or come to an end. This disintegration is produced by the very same cause that gave birth to the thing in the first place – the seed of disintegration is present in the birth of all conditioned things – and therefore the disintegration too is understood to have arisen from a cause. By definition, then, since that cessation is produced

from a cause, it must itself be a cause, which is to say that it must be a functioning thing)

Trên căn bản này ngài tuyên bố rằng **sự diệt tận thì thực sự là sự diệt tận của nghiệp phát sinh ra các nghiệp quả**. Sự tương tục này của các trạng thái diệt tận của nghiệp có thể được hiểu một cách nhất quán chỉ trên nền tảng của tương tục thức hoặc “chỉ thuần tôi” (the “mere I”). Chẳng có nền tảng nào khác có lý lẽ cả.

(On this basis he claims that it is the disintegration, which is actually the cessation of the karma, that produces the fruits of the karma. This continuation of disintegrated states of karma can be conceived coherently only on the basis of the continuum of consciousness or the “mere I”. No other basis makes sense.)

Hiện nay, tất cả các học phái cổ điển Phật giáo thấp hơn Svatantrika Madhyamaka (Trung Quán Luận Chứng Tự Lập) đều tuyên bố rằng mặc dầu sự tạo tác của diệt tận được tạo nên, nhưng chính **sự diệt tận** thì không được tạo nên. Họ nói, trong kết quả của diệt tận, bạn không thể tìm thấy một tàn tích nào của sự vật hữu duyên được sản sinh bởi một nguyên

nhân. Tuy nhiên, bằng cùng một lí luận, lúc đó bạn cũng phải nói rằng mặc dầu **sự sinh khởi (arising)** được tạo ra, **cái được sinh khởi/ sở sinh (the arisen)**, đã an lập sẵn rồi, sẽ không cần đến một nguyên nhân, và trong trường hợp đó, bạn cũng sẽ nói rằng cái được sinh khởi/sở sinh không được tạo ra bởi một nguyên nhân. Bạn có thể áp dụng lập luận theo những đường lối này.

Trong bất cứ trường hợp nào, những nhà Trung quán Ứng thành (Prasangika Madhyamikas) nói rằng bởi vì **tiến trình chấm dứt (ceasing)** được tạo ra bởi một nguyên nhân, **sự diệt tận** hiện hữu trong kết quả tiến trình chấm dứt thì cũng được sản sinh bởi một nguyên nhân. Sử dụng cùng một luận lí, các nhà Trung quán Ứng thành tuyên bố rằng con người / mình / người được giả danh/giả thiết trên nền tảng của dòng tâm thức/ tương tục thức, tích tập vô số các nghiệp sai biệt, sẽ mang tính tương tục của sự diệt tận các nghiệp tạo tác.

(In any case, the Prasangika Madhyamikas say that since the ceasing is produced by a cause, the cessation that exists in the wake of the ceasing is also produced by a cause. Using the same logic, Prasangika Madhyamikas claim that the person

designated upon the basis of the stream of consciousness, having accumulated countless different karmas, will bear the continuity of the cessation of karmic acts)

Lúc đó thì ý nghĩa của “thức có hành nghiệp là duyên” (“consciousness with volition as its

condition”) là thế này: Thức là kí gởi tập khí được gọi là **thức nguyên nhân**(causal/ cause consciousness), trong khi đó thức là hiệu quả của thức trữu nặng tập khí thuần thực thành sinh mới được gọi là **thức hiệu quả** (resultant/ effect consciousness)). **Thức** giảng giải ở đây trong vai trò chi thứ ba là thức nguyên nhân, nền tảng cho tập khí của hành nghiệp do vô minh làm lí do, có khả năng phóng chiếu tương tục vào trong một **sinh** mới (tái sinh) trong sinh tử luân hồi.

3. Tâm vô thủy

Các mật điển (tantras) nói về nhiều phương diện của thức. Chủ đề quan trọng này cần được quán chiếu nghiêm trang. Tỉ dụ, bởi vì phương diện thô nhất của thức liên quan rất nhiều với thân thể -- gồm cả thân vi tế với kinh mạch (channels), các khí (winds), và các điểm tinh yếu (drops) –thân thể trở thành năng

trợ (the support) và thức thô là sở trợ/cái được trợgiúp (the supported). Khi thân thể, năng trợ tan biến, sở trợ cũng tan biến. Tỉ dụ, khi cơ quan mắt hư hỏng sụp đổ, thức mắt cũng sụp đổ.

Cũng giống vậy, nhiều loại thức đều tùy thuộc vào thân thể. Tỉ dụ, chúng ta nói về “thức của con người”, “thức ở tuổi già” và “thức của người bệnh” và mỗi thức này rõ ràng tùy thuộc vào một thân thể. Bạn thường nghe những người Phật tử nói rằng tâm (= tương tục thức) là không có một khởi đầu / vô thủy, nhưng họ không phải đang nói về vô thủy của các thức ở phương diện thô. Rõ ràng là khi năng trợ (= thân thể) bắt đầu xuất hiện, các cơ quan cảm thức hình thành theo thứ tự, phát sinh các nhận thức cảm quan. Cũng tương tự, khi thân thể thoái hoá/ xuống cấp, vài quan năng nhận thức tùy thuộc vào thân cũng thoái hoá /xuống cấp, tỉ dụ xuyên qua kí ức hư hao mất mát. Cuối cùng, khi thân chấm dứt cuộc sống, thức tùy thuộc vào thân cũng đi đến một chấm dứt. Đây không thể là thức/ tâm thức vô thủy. Tuy nhiên những thức kia sinh khởi với thân khi năng trợ của chúng thành lập mặc dù trong bản chất quang minh và tính biết, chắc phải có một điều kiện độc đáo cho chúng cơ hội, phương tiện sinh khởi trong bản chất quang minh tính biết như thế. “Quang

minh” (Luminous) trong ngữ cảnh này nghĩa là nó phi thể chất, và “tính biết/tính giác” (knowing) nghĩa là nó có thể nhận biết sáng tỏ về sự-sự vật-vật. **“Quang minh và tính biết” là định nghĩa tiêu chuẩn của thức trong Phật giáo.** (*“Luminous and knowing” is the standard definition of consciousness in Buddhism*)

Nói tổng quát, chỉ bởi vì có cơ quan thân không có nghĩa là cũng sẽ có thức. Tỉ dụ, trước khi có tiến trình thụ thai một đứa trẻ, nền tảng thân hiện hữu, nhưng không có thức sở trợ (supported consciousness). Tiến trình thụ thai ở đây không đồng nhất với sự thụ tinh (Conception here is not identical to fertilization); đối với những Phật tử thụ thai là một tiến trình duyên hội xảy ra khi tương tục thức nhập vào thân. Đó là một tiến trình cần đến thời gian. Trứng được thụ tinh trong tử cung vẫn giống nhau trước và sau thụ thai, nhưng trước khi thụ thai, nó không hỗ trợ một thức. Bây giờ, nếu chỉ thuần sự hiện hữu của một trứng đã thụ tinh tất yếu đem đến kết quả là sự hiện diện của một thức trên phương diện thô, bất kể thời điểm thụ thai, lúc đó thì phải có cảm thọ, và các thứ tương tự, cũng thế, bất kể thụ thai hoặc không thụ thai xảy ra.

Câu hỏi khi nào chính xác thức đi vào tử cung cần phải được nghiên cứu điều tra sâu xa hơn nữa. Các văn bản kinh điển và mật điển gọi tên một giai trình khi “các dịch chất tái sinh/truyền sinh” của cha mẹ đến gặp nhau, và thức nhập vào, nhưng những phát biểu như thế có quan điểm bao quát, và tất nhiên không minh định dứt khoát (not necessarily definitive). Ngày nay, xuyên qua phương pháp kĩ thuật, một trứng có thể thụ tinh bên ngoài tử cung dẫn đến một thụ thai thành công, sau đó thì phôi sinh có thể được đặt vào trong tử cung. Vài truyện cổ xưa cũng thuật những sự kiện thụ thai xảy ra bên ngoài tử cung của người mẹ. Như vậy sự thụ thai con người không cần phải xảy ra bên trong tử cung.

Tôi thường nghĩ đến những vấn đề này bởi vì những sự vật như điều này không hoà hợp với những lời giải thích trong các văn bản kinh điển được thấy hiện nay. Tỉ dụ, kích thước, khoảng cách, và các thứ khác, về mặt trời, và mặt trăng được ghi trong Bộ “A-tì-đạt-ma-câu-xá” của Thế Thân (Vasubandhu’s

Abhidharmakosa/ Great Treasure of Higher

Knowledge / Thắng Trí Đại Bảo Tạng/ Luận Đối Pháp Tạng) mâu thuẫn với các đo lường được xác

định bằng các quan sát thực nghiệm và các phép tính toán học. Để duy trì các đo lường trong các bộ luận Phật giáo là từ chối các bằng chứng thực nghiệm. Hơn thế nữa, Đức Phật đã nói rằng chúng ta phải bác bỏ các luận thuyết triết học khi chúng xung đột với suy lí và nếu duy trì một luận thuyết phủ định kinh nghiệm trực tiếp thì hoàn toàn không hợp lí. Luận lí tương tự cũng áp dụng cho vấn đề khi nào thụ thai xảy ra. Những lời giải thích trong các bộ luận Phật giáo phải được xem như những chỉ dẫn tổng quát, và không xem như có tính minh định dứt khoát, những từ ngữ kết thúc đề tài.

Theo cách nào chúng ta có thể xác định tính xác thực của các giới thiệu quy chiếu kinh điển đối với các sự kiện “thâm mật” (khác hẳn với trí tuệ không tính, tuy ẩn mật, nhưng có thể suy luận xuyên qua tiến trình suy lí) (*as opposed to, say, knowledge of emptiness which is hidden, though can be inferred through reasoning; opposed to = and/ but not*) -- sự vật mà chúng ta không thể nhận biết xuyên qua quan sát với một tâm bình thường?

(Ngài đang nói đến tiêu chuẩn phân loại đối tượng của trí tuệ thành 3 nhóm: các sự kiện hiển nhiên, các sự kiện bị ẩn kín (có thể được suy luận trên cơ sở

các sự kiện được quan sát), và các sự kiện bị ẩn kín cực kì. Nhóm thứ ba này, gồm nhiều thứ, trong đó có những chi tiết chi li về các vận hành của nghiệp / the minute details of the workings of karma.|| Chú thích của Thupten Jinpa, dịch giả bản Anh)

Các bộ luận Phật giáo tuyên bố chúng ta có thể xem xét các kinh điển thuộc loại sự kiện cực kì ẩn kín để kiểm xem chúng có nhất quán đối nội hay không, thì sẽ tìm ra hiệu quả của chúng. Kinh điển đôi khi mâu thuẫn lẫn nhau -- tỉ dụ, Núi Tu di (Mount Meru) và bốn châu lục là trung tâm đối với vũ trụ học Phật giáo, nhưng vài kinh điển nói núi Tu di thì vuông, và vài kinh điển nói nó thì tròn. Những phát biểu luận đề (assertions) như điều này thì phải được chứng minh là đúng bằng cách xem xét chính kinh điển để thấy không có những mâu thuẫn đối nội nào cả.

Để trở lại với điều đang nói trước đây, chắc hẳn phải có một điều kiện độc đáo để có thể làm cho thức sinh khởi trong trạng thái quang minh và tính biết (nhận biết sáng tỏ). Chúng ta nói về “ tính người” hoặc “ trở thành một con người”, và trở thành một con người duyên hội xảy ra khi thức sinh khởi trên căn bản những dịch tiết sinh sản của cha mẹ. Tuy nhiên, cái gì là điều kiện có thể làm cho thức có bản

chất quang minh và khả năng nhận thức một đối tượng? Một nền tảng thể chất thì không đủ cung ứng. Thức cần được một tương tục trước đó chia sẻ chung các đặc hữu quang minh và tính biết / tính giác. Thân người phục vụ như một duyên hợp tác/ sở duyên duyên cho một “thức con người”, nhưng bởi vì thân là thể chất và phi quang minh, nên thân không thể là nguyên nhân chính thể/chính yếu của thức đó. Nguyên nhân chính của thức phải là một thức của thời điểm / sát na trước đó. Đây là lí do tại sao Phật giáo đề khởi xác định các đời sống quá khứ và vị lai. Vài cá nhân có thể hồi nhớ đến các đời sống quá khứ của họ. Bằng cách làm chủ thiền định, chúng ta có thể, trên căn bản phương diện thô hiện nay của thức, nâng cao khả năng kí ức chúng ta tới một mức độ có thể nhớ được các đời trước. Khi khả năng này tăng thêm, chúng ta có thể trực giác – theo nghĩa rộng – các biến cố trong vị lai.

Chính tôi trong nhiều trường hợp đã thấy rằng Kyapjé Ling Rinpoché, một trong các vị thầy chính của tôi, làm chủ trí tuệ siêu đẳng – ngài có thể đọc được tâm những người khác. Một hôm, tôi hỏi trực tiếp ngài về chuyện đó. Ngài đáp ngài đôi khi dường như có khả năng trực giác sự vật, và ngài không bác bỏ chuyện ngài làm chủ trí tuệ siêu đẳng đó. Vì là

một vị tăng thọ đại giới, ngài đã nói đúng thật; vì nếu như ngài tuyên bố trí tuệ siêu đẳng mà không đúng thật ngài sẽ vi phạm giới luật ngăn chặn những tuyên bố giả dối về thực chứng tâm linh, và ngài sẽ phải bị cởi áo tu! Tôi có biết thêm nhiều người khác, xuyên qua năng lực tu tập thiền định của họ, đã nhớ lại những cuộc đời quá khứ của họ. Thế nên những sự kiện này duyên hội xảy ra mặc dầu tôi không chắc chắn chúng sinh khởi trên phương diện thức vi tế hoặc bởi các cơ chế vận hành khác.

Đây là điểm tinh yếu: phương diện quang minh và nhận biết của một trạng thái tâm thức đến từ một sát na đi trước của tâm thức đó. Nó đi tiếp theo sau, thế nên nó phải không có khởi đầu. Nếu như có một khởi đầu đối với tương tục của tâm thức quang minh và nhận biết được đề xướng làm luận điểm, lúc đó chúng ta phải nhượng bộ rằng tâm thức đó sinh khởi từ một nguyên nhân không cùng loại với nó, điều này thì không thể biện thuyết được. Chúng ta cũng có thể thấy điều này với những sự vật vật chất, nơi mà mỗi chất liệu vật lí, bất kể mức độ vi tế của nó, có hình dáng, màu sắc, và nguyên nhân tinh yếu của nó là một chất thể vật chất khác, mà tương tục của nó chúng ta có thể truy tìm ngược dòng thời gian. Đây không phải là hiệu quả của nghiệp; đây đơn

giản chỉ là đường lối thể giới vật chất hoạt động. Như vậy, sự hiện hữu của thức trong trạng thái quang minh và tính biết và sự hiện hữu của vật chất trong trạng thái phi tinh thần là những khuôn mặt của thật tướng (= đường lối sự vật là) một cách tự nhiên. Mỗi bên đều có tính nguyên nhân tương tục sai biệt của chính nó, trong khi đồng thời mỗi bên ảnh hưởng mạnh mẽ tới bên kia trong vai trò duyên hợp tác.

(Thus, the existence of consciousness as luminous and knowing and the existence of matter as nonmental are facets of the way things naturally are. Each has its own distinct causal continuity, while at the same time, each impacts the other as a cooperative condition).

4. Bốn nguyên tắc

Các bộ luận Phật giáo nói về bốn nguyên tắc suy lí – nguyên tắc bản chất, nguyên tắc tùy thuộc, nguyên tắc chức năng, và nguyên tắc bằng chứng (the principle of nature, the principle of dependence, the principle of function, the principle of evidence). Bốn nguyên tắc này cũng song hành với các quy luật tự nhiên được tìm thấy trong khoa học.

Nguyên tắc bản chất chỉ có nghĩa là thế giới hiện hữu trong một đường lối biệt thù và không theo một đường lối khác, như trong tỉ dụ trên nói về các tương tục tinh thần và vật chất, và lí do căn cứ trên nguyên tắc này là để tranh luận các hiện tượng phải tuân theo thật tướng(= đường lối sự vật là) (phenomena must conform to the way things are). Cũng như thế, bằng quan sát những tính chất như thế của bản chất, các tính chất khác có thể được suy diễn từ các bằng chứng.

Các hiện tượng có thể thay đổi về hình dáng, trạng thái do cả hai tùy thuộc hỗ tương với các sự vật đồng hiện hữu và xuyên qua sự duyên hội xảy ra theo những thứ tự có nguyên nhân. Sự sinh khởi những hiệu quả sai biệt minh họa **nguyên tắc tùy thuộc**, nói rằng mỗi sự vật đều sinh khởi từ một nguyên nhân tương ứng thích hợp. Để áp dụng nguyên tắc này trong sự phân tích hợp lí, chúng ta sẽ biện luận rằng bởi vì sự vật đó là đúng, nên sự việc như thế này cũng phải đúng. Tỉ dụ, tôi có thể suy luận rằng nếu nổi giận sinh khởi nơi tôi ngày hôm nay, nó sẽ không hoàn toàn biến mất. Nó sẽ sản sinh một loại hiệu quả, tỉ dụ, sự không thư thái, rồi thì sự không thư thái lại thành một nguyên nhân cho một hiệu quả khác. Điều này quan hệ mật thiết với **nguyên tắc**

chức năng, nó điều nghiên những kết quả của một hiện tượng được tạo nên—nhìn xem nó sản sinh ra cái gì. Như vậy phó sản của một tâm giận dữ là sự bất an và phó sản của một tâm quảng đại là tính bình an. Cũng tương tự như thế Phật giáo giảng dạy những hành động tích cực tạo nên những kinh nghiệm lạc thọ và những hành động tiêu cực đem lại đau khổ. Hạt giống của kết quả có nghĩa nó hiện diện trong nguyên nhân của nó, cũng giống như tiềm năng cho một cây sồi thì hiện diện trong một trái sồi. Suy lí theo đường lối này là sử dụng nguyên tắc chức năng.

Nguyên tắc bằng chứng nói về những suy diễn rộng lớn hơn căn cứ trên ba nguyên tắc nói trên. Nguyên tắc này được minh diễn bằng những biểu từ ví dụ, “Nếu bạn muốn tìm thấy hạnh phúc lâu dài, bạn phải kỉ luật tâm bạn.” Tâm hiện hữu là một tương tục (nguyên tắc bản chất), mỗi sát na tâm thức làm chuyển biến những sát na tiếp nối (nguyên tắc tùy thuộc), những ý định gây tổn hại hình thành những kinh nghiệm khổ thọ (nguyên tắc chức năng); thế nên, nếu bạn không muốn đau khổ và muốn hạnh phúc, bạn phải học kiểm soát tâm của bạn để tạo lập chỉ thuần những ý định tích cực, lợi ích. Bằng cách tư duy nghiêm cẩn (reflect) trên những sự kiện này,

bạn thấy rằng những trạng thái tinh thần khác nhau có những chức năng khác nhau như thế nào, thế nên bạn sẽ đi đến hiểu biết sâu sắc kỉ luật tâm như thế nào thì dẫn đến hạnh phúc, và bạn sẽ phát triển tuệ quán sâu rộng hơn về thật tướng.

5. Tại sao sự vật thay đổi

Từ khi bạn bắt đầu đọc quyển sách này, một thời gian đã qua đi. Dĩ nhiên, thời gian không thể đứng yên; nó tiếp tục chuyển động, thời điểm theo thời điểm. Thế giới chúng ta đang sống, môi trường sinh sống của các cư dân, cũng như các chúng sinh, những cư dân của thế giới, tất cả đều trải qua các thay đổi. Môi trường sinh sống về phương diện đối ngoại và các hữu tình sống trong đó trải qua các thay đổi dưới năng lực gì? Có những sự thay đổi chính là vì những sự vật sinh khởi từ các nguyên nhân ngay từ lúc khởi đầu. Sự kiện tất cả các sự-sự vật-vật do nhân duyên mà có đều bị làm chủ thể cho sự thay đổi (undergo change = be subjected to change) trên căn bản sát na theo sát na thì không phải là kết quả của một yếu tố thứ ba hoặc lực lượng bên ngoài. Nguyên nhân sản sinh chúng do chính bản chất của nó là chủ thể để đổi thay, và vì sự-sự vật-vật đều chia sẻ bản chất của nguyên nhân của chúng, thế nên

chúng cũng đều là chủ thể đang đổi thay – ngay cả trong một phần ngàn giây ngắn ngủi.

Tổng quát, chúng ta có thể nói về phương diện thô của vô thường – như khi chúng ta chết, hoặc nói khi một vật gì đó bị đốt cháy hoặc bị phá hủy hoàn toàn. Đây gọi là “vô thường trên phương diện diệt tận một hiện hữu được nối tiếp”. Điều này xảy ra khi đối diện các duyên nghịch chiều đối với sự tương tục của một hiện tượng được xét chuyên biệt (given

phenomenon). Sự diệt tận trên phương diện sát na theo sát na là vô thường rất vi tế, và đây là loại vô thường biểu thị tính chất nhiều nguyên nhân của các hiện tượng. Sự vô thường trong giáo pháp Phật giáo “Tất cả các pháp hữu vi/pháp do duyên hội đều vô thường” (*All conditioned things are impermanent*) quy chiếu vô thường vi tế này.

Giờ đây, nếu chúng ta điều tra nghiên cứu, chúng ta sẽ thấy rõ ràng rằng khái niệm sự vật có thể sinh khởi chẳng có nguyên nhân nào cả thì tất cả đều dẫn đến đủ loại hậu quả cực đoan và mâu thuẫn. Tỉ dụ, sẽ không có một lí do gì tại sao cây cỏ lại không thể mọc được trong giữa mùa đông băng giá. Nói vắn tắt, nếu sự vật có thể sinh khởi mà chẳng có nguyên

nhân gì cả, điều này sẽ gây ra hậu quả phá vỡ toàn bộ quy luật nguyên nhân và hiệu quả và không phải chỉ có phá vỡ tính nhân quả của nghiệp. Trái lại, sự giải thích các sự vật hình thành từ các nguyên nhân thì cách tuyệt với những ngụy biện luận lí như thế (such logical fallacies).

Hơn nữa, nếu nguyên nhân đó được đồng nhất hoá với vĩnh cửu, điều này cũng là đáng nghi ngờ về phương diện luận lí. Nếu nguyên nhân chẳng bao giờ thay đổi và tồn tại trong tất cả các thời điểm, thì những hiệu quả của nó, chúng chung nhau một bản chất, cũng sẽ không là chủ thể để thay đổi. Chúng ta có thể kiểm nghiệm xuyên qua quan sát thực nghiệm của chính chúng ta rằng một hiệu quả là chủ thể để biến đổi, chúng ta có thể suy luận nguyên nhân chính của nó cũng là chủ thể để biến đổi. Không chỉ có điều đó, tiến trình tạo thành nguyên nhân chính nó chuyển hoá nguyên nhân, và để cho một sự vật thực sự vĩnh cửu, nó không thể sản sinh các sự vật, vì điều đó sẽ biến đổi nó (nó = nguyên nhân). Như vậy quan niệm rằng một sự vật có thể sinh khởi từ một nguyên nhân vĩnh cửu thì không thể bảo vệ được.

(Not only that, the process of causation itself transforms the cause, and so for something to truly be eternal, it could not produce things, for that would change it. Thus the notion that something can arise from eternal cause is untenable).

Một cách tương tự, luận điểm sự vật có thể sinh khởi từ một nguyên nhân không xứng hợp với những hiệu quả của nó (incommensurate with its effects) thì cũng không thể bảo vệ được, bởi vì những đặc hữu chuyên biệt của hiệu quả phải quan liên hỗ tương tới những năng lực sẵn có trong giai đoạn nguyên nhân. Tất cả những đặc hữu của hiệu quả không cần phải hiện diện trong thời kì nguyên nhân, nhưng nhiều tính chất của các hiệu quả phải tương ứng những khả năng tăng trưởng có mặt trong nguyên nhân. Cây sồi đến từ những trái sồi, và không đến từ hạt táo – nguyên nhân và hiệu quả phải hoà hợp với nhau. Chỉ trên căn bản của tương quan hoà hợp như thế chúng ta có thể quan liên hỗ tương các hiện tượng là nguyên nhân và hiệu quả.

Cũng là một điều khó khăn khi đề khởi luận điểm những hiệu quả sinh khởi từ một nguyên nhân đơn biệt (one single cause). Chỉ xuyên qua một tập hợp nhiều nhân và nhiều duyên mà những hiệu quả sinh

khởi. Có một cái chúng ta có thể gọi là một nguyên nhân trực tiếp, nhưng sự hiệu quả của nguyên nhân đó lại tùy thuộc các nguyên nhân và các duyên khác nữa, và sự hiện diện thuần của nguyên nhân đó tự nó không chứng tỏ rằng một hiệu quả chuyên biệt sẽ thành hiện hữu. Tại sao có điều này? Đó chính là những biến đổi trong những biến hiện của nguyên nhân đã cho phương tiện, cơ hội để những hiệu quả sinh khởi, và vài yếu tố của nối kết nguyên nhân toàn thể có thể không chuyên được thành hiện hữu hình dáng cụ thể trước khi có sự sinh khởi của hiệu quả.

(Why is this? It is changes in the manifestations of the cause that allows the effects to arise, and some elements of the total causal nexus could fail to materialize prior to the arising of the effect).

Tỉ dụ, một trái sồi có thể không có đủ đất, nước hoặc ánh sáng mặt trời để nảy chồi và tăng trưởng. Thật ra, những tùy thuộc vào sự duyên hội tăng cường sự sinh khởi của bất cứ một hiện tượng nào đều phức tạp quá đỗi và mênh mông trong trạng thái vô tận (Ngài đang nói về Trùng trùng duyên khởi. ĐHP)

(In fact, the contingencies that underlie the arising of any phenomenon are so complex and vast as to be infinite).

Khi nguyên nhân trực tiếp đã thuần thực với một năng lực ảnh hưởng không thể dừng lại được, thì sự hiện diện của nó gần như chắc chắn sản sinh hiệu quả. Còn trong các trường hợp khác, sự hiện hữu của nguyên nhân không bảo đảm sự sinh khởi của hiệu quả. Chỉ trên căn bản nhiều nhân và nhiều duyên mà những hiệu quả sinh khởi, và một nguyên nhân độc lập đơn biệt có thể sản sinh ra hiệu quả là điều không thể xảy ra. (Tạo Chủ / Thượng Đế cũng là một loại nguyên nhân độc lập đơn biệt tạo nên vạn hữu. ĐHP)

(Only on the basis of numerous causes and conditions do effects arise, and one single independent cause producing an effect is not possible)

Hiện nay trong nối kết này của những nguyên nhân và những hiệu quả, có hai loại nối kết của vật chất và thế giới đối ngoại, và nối kết của thế giới đối nội của các tâm niệm, cảm thọ, và những thứ tương tự. Như vậy chúng ta có thể nói về tính nhân quả vật lí

và tính nhân quả tinh thần (tâm ý). Trong khi hai loại nguyên nhân và hiệu quả -- vật chất và tinh thần--vận hành trong chính phương trời của chúng, tuy thế chúng đều ảnh hưởng lẫn nhau. Những kinh nghiệm của hạnh phúc và đau khổ ngoi lên trong sự tùy thuộc vào thế giới vật chất bên ngoài, và trong trường hợp như thế chúng ta nói về một **duyên đối tượng (sở duyên duyên)** (an objective condition). Tỉ dụ, một trạng thái tinh thần sợ hãi, có thể sinh khởi tùy thuộc vào một đối tượng bên ngoài, tỉ dụ một con rắn. Nhưng để sinh khởi một kinh nghiệm đối nội của hạnh phúc hoặc đau khổ, thì cũng phải có một **duyên nguyên nhân đối nội (nội nhân duyên)**. Con rắn riêng một mình không đủ để suy luận một kinh nghiệm sợ hãi. Những trải nghiệm hạnh phúc và đau khổ sinh khởi trên nền tảng của cả hai duyên đối nội và đối ngoại.

Tác ý của tác giả/người tạo tác (the intention of the agent) có vai trò quan trọng đối với nguyên nhân và hiệu quả trong thế giới đối nội (tinh thần) và thế giới đối ngoại (phi tinh thần). Đây là nơi mà **nghiệp / hành nghiệp** tham dự vào thế giới đối nội và thế giới đối ngoại (This is where karma comes into the picture). Chính là tác ý của chúng ta-- những hành nghiệp do những lí do tạo nên -- điều đó để lại

những tập khí trên tâm của chúng ta và trở thành một nguyên nhân cho những trải nghiệm vị lai của hạnh phúc và đau khổ, đau đớn và lạc thú. Như vậy nghiệp / hành nghiệp là một phần của nối kết tinh thần đối nội của nguyên nhân và hiệu quả. (Thus karma is part of the inner, mental network of cause and effect)

Quy luật của nguyên nhân và hiệu quả đều điều hành trên ba yếu tố của Phật giáo: nền tảng, con đường tu tập, và kết quả. Quy luật tự nhiên của nguyên nhân và hiệu quả là một khuôn mặt quan trọng của nền tảng --thật tướng – và cả con đường tu tập và kết quả cuối cùng cũng tùy thuộc vào cơ chế phức tạp của tính nhân quả.

6. Nghiệp /Hành Nghiệp/ Hành, chi thứ nhì

Những hành nghiệp có thể thuần túy trong sáng, tỉ dụ những hành động không như nhuộm phát sinh ra những phẩm tính giác ngộ trên nhiều phương diện của con đường tu tập, hoặc bị phiền não. Trong ngữ cảnh của mười hai chi nhân duyên, những hành nghiệp hoặc nghiệp tạo tác được quy chiếu là lớp hạng phiền não bất giác của nghiệp và chúng phóng chiếu chúng ta vào trong tái sinh tương tục trong

sinh tử luân hồi. Hạt giống của hành nghiệp này thì có gốc rễ trong những phiền não (*phiền động não loạn*), với vô minh căn bản làm phiền não gốc, và những cái này dẫn tới những hiệu quả trên suốt con đường đi đến già và chết. Như ngài Long Thọ đã khẳng định trong Tụng 1, **“Do vô minh che lấp, chúng sinh tạo ba hành”**

Nói một cách khác, do bởi các phương tiện của tác nghiệp được tích lũy xuyên qua năng lực của căn bản vô minh, **một nghiệp đang phóng chiếu (projecting karma)** được hình thành-- một nghiệp thúc đẩy một tái sinh mới trong sinh tử luân hồi.

Tất cả những hành nghiệp (karmic acts) đều có gốc rễ trong vô minh, nhưng chúng không tương đương với nhau. Trong bao lâu chúng ta chưa thành tựu được “giai đoạn tu tập kiến đạo” (“path of seeing”) điểm mà phương tiện của thực chứng trực tiếp tính không thâm nhập hoàn toàn xoá bỏ sự che lấp của căn bản vô minh, thì tất cả những hành động của chúng ta sẽ đều bị nhuộm bởi vô minh đó. Nhưng vài hành nghiệp -- một cách chuyên biệt, những hành nghiệp được tôi luyện trong chính kiến tính không, từ bỏ thật sự, và tâm tỉnh biết / tâm bồ đề -- có thể dẫn chúng ta ra khỏi vô minh, và những

hành nghiệp này không tạo thành chi thứ nhì. Những tác nghiệp được hình thành trên căn bản của trí tuệ chân thật -- thấy sự-sự vật-vật trong trạng thái giống như huyền tượng, chẳng có hiện hữu thực hữu – thì hoàn toàn khác biệt hẳn với các tác nghiệp phóng chiếu tái sinh trong sinh tử luân hồi. Cũng có sự khác biệt như thế đối với các hành nghiệp tạo nên bởi từ bỏ/ viễn li thật sự -- tỉ dụ tâm niệm “tôi mong ước được giải thoát khỏi đời sống đau khổ do duyên hội” sinh khởi do nhận diện được rằng những phiền não trói buộc chúng ta vào đau khổ.

Điều này cũng đúng đối với những tác nghiệp được tích lũy xuyên qua tâm tỉnh biết / tâm bồ đề, ý định vị tha để đem lại an sinh cho các hữu tình. Những hành động như thế chỉ tạo thành một tương tự (similitude) chân lí về nguồn gốc khổ, và những kết quả của chúng được thuần thực là những cơ duyên để thực tập tâm linh. Tỉ dụ, có được thân người trong cõi phúc lành (cõi người, cõi trời) là do thành tựu xuyên qua các hành nghiệp tích cực, đó là căn bản để đào luyện nhất thiết trí, và có được thân người cũng có thể là một phó sản của phát tâm bồ đề.

(For example, the attainment through positive karma of the unique bodily existence as a human being in

the fortunate realm, which is the basis for cultivating omniscience, can also be a byproduct of generating the awakening mind).

Tóm tắt, chi thứ nhì, hành (volitional action) là một hành nghiệp (karmic act) được tích lũy với căn bản vô minh là lí do nguyên nhân (causal motivation) tạo ra sinh tử luân hồi. Trái lại, những hành nghiệp được tích lũy trên căn bản của nhận định sự-sự vật-vật đều chẳng có hiện hữu thực hữu, hoặc những hành nghiệp được tôi luyện bởi sự viên li thật sự hoặc bởi một tâm tỉnh biết vô tác (vô tác = tự nhiên, không loay hoay xoay sở), tạo lập những điều kiện cho thành tựu **sự tất cả toàn hảo** (the definite goodness). Điều đó cũng là điều tôi luôn luôn khẳng định: một hành động tạo nghiệp thiện hoặc nghiệp bất thiện, tạo nên sinh tử luân hồi hoặc dẫn đến giải thoát thì chính yếu vẫn được xác định bởi lí do căn bản đằng hành động (underlying motivation).

Nhìn từ toàn cảnh khách quan Phật giáo, khi chúng ta tiếp cận cái chết, trạng thái tâm chúng ta rất quan trọng. Bạn có thể nói trạng thái tâm chúng ta vào thời điểm chết điều khiển hướng dẫn giòng tái sinh sắp đến của chúng ta. Nếu những yếu tố đang tăng hoạt là ái và thủ, thì chúng điều khiển hướng đi

giònɡ nghiệp. Tuy nhiên nếu yếu tố tăng hoạt là đại bi hoặc lòng vị tha, thì chúng sẽ điều khiển chúng ta vào một hướng khác.

Có một câu chuyện về thời gian Gunthang Rinpoche ở Tu viện Tashikhyil. Một vị sư già ở thời điểm sắp chết đang chờ Gunthang Rinpoche đến gặp ông để ngài xác định tiến trình đang diễn tiến nơi ông. Ngài khám phá rằng vị sư đang gắn bó sâu sắc với trà bơ thơm ngon của tu viện Tashikhyil. Gunthang Rinpoche đã trấn an vị sư già: “Đừng lo. Ở Trời Đâu suát, trà bơ còn thơm ngon hơn nhiều. Kết quả là, vị sư già có thể dứt khoát buông bỏ lưu luyến đó và chết một cách tĩnh lặng. Thế nên vấn đề ở đây là, hành nghiệp nào đã được kích hoạt vào thời điểm chết của vị sư – cái lưu luyến đối với trà hoặc mong ước của ông được tái sinh trong trời Đâu suát.

Ngay cả những người bình thường như chúng ta, những tâm đều bị thống trị bởi những vọng tưởng (delusions) và vô minh, có thể thúc đẩy tái sinh xuyên qua sức mạnh của trạng thái tinh thần như đại bi và nguyện vọng vị tha. Đó là một điều tinh yếu đặc biệt trong tu tập Phật giáo, làm cho trạng thái tâm chúng ta vào thời điểm chết đức hạnh. Người sắp chết và những người xung quanh người sắp chết

cần thiết lập một không khí khuyến khích người sắp chết tăng trưởng một trạng thái tâm đức hạnh, đó là một điều quan trọng.

7. Thức, danh và sắc-- chi thứ ba, thứ tư

Ngài Long Thọ nói tiếp:

Tụng 2c-d

**Ở nơi thức an lập,
danh và sắc tăng trưởng.**

Chi thứ ba là **thức**, xét theo phương diện chuyên biệt là thức đã được ghi những tập khí của những hành nghiệp và sẽ phóng một tái sinh mới. Bốn loại tổng quát của tái sinh đã được nói đến trong các bản **Kinh Trang Nghiêm Đại Thừa** (Mahayana sutralamkara/ Ornament of Mahayana Sutras). Có tái sinh thúc đẩy bởi *ngiệp và những phiền não*-- nghĩa là, xuyên qua sự hoàn tất của hữu (becoming), chi thứ mười của duyên khởi. Có tái sinh thúc đẩy bởi *đại bi*. Có tái sinh được thúc đẩy bởi *đại nguyện* (prayers of aspiration). Và có tái sinh được thúc đẩy bởi các *thiền định* (meditative absorptions). Thế nên tái sinh có thể duyên hội xảy ra trong nhiều đường lối khác biệt.

Trong bất cứ trường hợp nào, hãy đừng nghĩ về thức ở đây là một thực thể đơn biệt không liên kết và hiện hữu do tự chính nó.

(In any case, don't think of consciousness here as a discrete entity that exists on its own).

Thức luôn luôn tùy thuộc một nền tảng. Trong các bộ luận của hệ thống kinh điển, thức được giải thích trên nền tảng của một thân thể chất thô. Trong tantra du già tối thượng, nhận diện các phương diện thô, vi tế, và cực kì vi tế của tâm, thì thân được nói đến, một cách tương tự, có những phương diện thô, vi tế, và cực kì vi tế, chúng hành động trong trạng thái những nền tảng cho ba phương diện của tâm. Trong tất cả các trường hợp, không xét đến tính vi tế của nó, thức tùy thuộc vào một thân. **Như vậy vào lúc chết, khi thân thô bị liệng bỏ, thân cực kì vi tế ở lại không thể phân li với thức. Cái Tôi được giả thiết / giả danh trên thân cực kì vi tế này, cũng, tiếp tục hiện hữu một cách không thể phân li.**

Hãy lấy một tỉ dụ về một hữu tình sinh từ thai tạng trong cõi dục, những nền tảng cho cảm thức bắt đầu hình thành khi thức liên kết với một tái sinh mới. Vào thời điểm đó, khi sự hiện hữu một thân thô mới

là bước đầu, tất cả năm uẩn đều hiện hữu ở đó rồi. Thế nên, trong giòng chữ “ Danh và sắc (tâm/thân) xuất hiện hợp nhất”, thân thô được quy chiếu là “sắc” (hình dáng) và bốn uẩn phi thể chất (thọ, tưởng, hành, và ý thức) đều được gọi là “danh”. Danh và sắc là chi thứ tư của mười hai chi duyên khởi.

8. Sáu xứ, xúc, thọ: chi thứ năm, thứ sáu, thứ bảy

Ngài Long Thọ nói tiếp đến:

Tụng 3a-b

Danh và sắc tăng trưởng,

làm duyên sinh sáu xứ.

Sau khi chi danh-và-sắc hiện khởi, ở đó ngoi lên -- trong tuần thứ nhất, thứ nhì, và thứ ba của thụ thai con người— sáu xứ/ sáu nhập (six sense spheres/ six sources/ ayatanas): căn mắt, căn tai, căn mũi, căn lưỡi, căn thân, và căn thức. Nhóm sáu xứ này là chi thứ năm trong chuỗi duyên khởi. Sáu xứ là những cơ quan vật chất vi tế hoặc những quan năng và chúng không phải chỉ là những cơ quan thể chất thô. Về một phương diện thì sáu xứ tác động trong trạng thái những trung gian giữa sáu đối tượng cảm thức (=sáu

trần), trong khi về một phương diện khác thì sáu xứ tác động sáu thức cảm quan nhận biết sáu đối tượng cảm thức. Sáu quan năng cảm thức (= sáu căn = sáu tình) được nói là “duyên tăng thượng” (dominant condition) cho những nhận biết cảm thức sinh khởi.

Tụng 3c-d

**Có sáu xứ làm duyên,
nên sáu xúc sinh khởi.**

Tụng 4.

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

Tụng 5a-b

**Khi mắt, sắc và thức
hội tụ gọi là xúc.**

Các bản luận Phật giáo biểu thị rằng quan năng xúc chạm của thân (=căn thân) hiện hữu ngay từ khi ở

trong tử cung, khi thức thân tiếp xúc với phương diện xúc chạm của thân. Một cách tương tự, tôi nghĩ rằng thời điểm đó thức tai cũng nghe âm thanh (Vì thế, cha mẹ nên giữ gìn thân, ngữ, tâm.ĐHP). Đối với thức mũi nhận biết mùi, hoặc thức lưỡi nhận biết vị, thì tôi không biết (hai điểm này) và không có tiếp xúc giữa thức mắt và các đối tượng nhìn thấy. Tuy thế, những cơ quan cảm thức –quan năng mắt và các thứ-- đã hình thành rồi trong tử cung. *Sau khi sinh*, chính là sự hội tụ ba yếu tố -- trong trường hợp của trải nghiệm nhìn thấy: một hình dáng đối ngoại, quan năng cảm thức mắt là duyên tăng thượng, và thức mắt --- cho phương tiện, cơ hội bắt giữ những đối tượng tương ứng của chúng sinh khởi (=thấy trong tâm). Những loại khác của những nhận thức cảm thức đều được mô tả một cách tương tự. Đó là sự hội tụ của đối tượng, quan năng cảm thức, và thức, và sự hội tụ đó được gọi là **xúc**.

(Tình, trần, thức hoà hợp

đĩ xung ư lục xúc)

(Trung Luận, Tụng 3 cd. Bản dịch La Thập)

Tụng 5c-d...

Có sáu xúc làm duyên,

thể nên thọ sinh khởi.

Thọ ở đây không có ý nói về những cảm xúc phức tạp giận dữ, ghen ghét khi có đua tranh, và những thứ tương tự, rất nhiều thứ chúng ta trải nghiệm một sự vật trong trạng thái lạc, bất lạc, hoặc trung tính. Một khi xúc duyên hội xảy ra -- sự hội tụ của đối tượng (trần), quan năng cảm thức (tình), và thức --- lúc đó trong vai trò của một chuỗi nguyên nhân nó làm trường tồn sinh tử luân hồi, xúc dẫn tới hoặc là những cảm thọ hoặc những trải nghiệm có thể lạc thú hoặc không thể lạc thú, chi thứ bảy.

9. Ái, thủ: chi thứ tám, thứ chín

Ngài Long Thọ nói tiếp:

Tụng 6a-b

Thọ làm duyên, ái sinh

Theo đối tượng của thọ.

Các cảm thọ sinh khởi trên nền tảng của xúc thì được nhuộm màu do sự phóng chiếu hiện hữu thực hữu vào sự-sự vật-vật. Những cảm thọ này, tiếp đến, sản sinh hai loại ái – ái những cảm giác lạc thú,

trong ý nghĩa không muốn xa cách chúng, và ái sự xa cách những cảm thọ đau đớn. Chính là trên căn bản của hai loại này của ái (chi thứ tám) mà tham và sân sinh khởi.

Tụng 6c-d

Ái làm duyên cho thủ,

bốn loại thủ hiện diện.

Ở đây **thủ/ chấp thủ** hoặc **chiếm hữu** là một hình thức của ái. Như chúng ta đã thấy, với thọ làm duyên, thế nên ái sinh khởi trong hình dáng của mong muốn những cảm giác có thể khoái cảm và mong muốn xa cách những cảm giác không thể khoái cảm. Vì mục đích cho những cảm giác này, bạn phát triển tham ái đối với những đối tượng cảm giác, đối với quan điểm của mình, hoặc đối với tính đạo đức giả tạo được đặt nền tảng trên vô minh. Như vậy bạn phát triển bốn hình thức chấp thủ -- chấp thủ vào các đối tượng cảm giác (grasping at sensory objects) (dục thủ), vào các quan điểm (grasping at views) (kiến thủ), vào các quy luật đạo đức tự nhận chân chính (grasping at self-righteousness) (giới cấm thủ), và vào các tà kiến về ngã (grasping at the deluded views of a self) (ngã ngữ thủ). Bốn điều này

được cho là “chiếm hữu” bởi vì bạn chiếm hữu chúng do tin vững chắc rằng chúng dẫn đến những cảm thọ có thể lạc thú. Chúng thì không. Nhận thức sai lầm này, và sự chấp thủ nhận thức này giữ cho bộ máy sinh tử luân hồi tiếp tục vận hành.

Nói vắn tắt, các uẩn là nền tảng để thâm nhận các trạng thái tiêu cực của hiện hữu, và khi các uẩn gặp những hoàn cảnh thích hợp, xúc và thọ sinh khởi; trong sự tùy thuộc vào xúc và thọ, thì ái sinh khởi, và từ ái sinh ra thủ, hoặc sự chiếm hữu, chi thứ chín.

10. Hữu, sinh, già và chết -- chi thứ mười, mười một, mười hai

Ngài Long Thọ nói tiếp:

Tụng 7.

Khi có thủ: có hữu

của kẻ thủ sinh khởi.

Không thủ: sẽ giải thoát

vì sẽ không có hữu.

Chi thứ nhì, hành nghiệp, chấm dứt vào thời điểm hành động đã hoàn tất. Như đối với chi thứ mười,

hữu, bạn hiểu điều này hoặc là, như được giải thích trước đây, trên phương diện đoạn diệt của hành nghiệp (in terms of the integration of the karmic act) hoặc trên phương diện năng lực ảnh hưởng của nghiệp đó (in terms of the potency of that karma). Trong bất cứ trường hợp nào, **hữu**, là hạt giống nghiệp hiện nay được tăng hoạt bởi ái và thủ (chiếm hữu) và như vậy được chuyển hoá vào trong khả năng ảnh hưởng nhất định sinh ra hiệu quả nghiệp (karmic effect). Hữu thuộc về hạng mục *nghiệp*, hoặc *nguyên nhân*, nhưng vì nó là trạng thái của nghiệp đứng ngay trước hiệu quả, được gọi là một hiện hữu mới (hữu), nó được gọi tên bằng hiệu quả của nó. Hữu là giai đoạn trong tương tục của hạt giống nghiệp nơi mà năng lực ảnh hưởng của nó trở thành thuần thực trọn vẹn và hiệu quả thì hiển nhiên.

Tụng 8a-b

Hữu này là năm uẩn.

Từ hữu nên có sinh.

Như chúng ta thấy, các hành nghiệp được tạo lập bởi thân, ngữ và tâm. Về ba loại hành nghiệp này, những hành nghiệp của thân và ngữ thuộc về sắc uẩn, trong

khi những hành nghiệp tinh thần thuộc về bốn uẩn khác-- thọ, tưởng, hành và ý thức (feeling,

discrimination, mental formations, and conscious awareness). Hữu (becoming or existence) là quả của chúng (quả của năm uẩn), và chính là từ hữu như thế mà **sinh**, chi thứ mười một, hiện khởi.

Kinh điển Phật giáo nói về bốn loại sinh – tử cung, trứng, sức nóng và ẩm ướt, và tức thời (= hoá sinh). Về bốn loại này, thì hai loại đầu được quan sát nhiều, trong khi sinh từ sức nóng và ẩm ướt cần điều tra nhiều hơn. Sinh tức thời / hoá sinh là một sinh nơi mà tất cả các quan năng đột khởi đồng thời trong một hình thức trưởng thành thuần thực (Ngài Tịch Thiên giảng hoá sinh từ hoa sen trong Nhập Bồ tát hạnh. ĐHP). Tôi tin quy chiếu về sinh trong tụng ngôn “Và từ hữu ngoi lên sinh” là do từ quan điểm sinh từ một tử cung. Trong sinh từ tử cung, thời điểm đầu tiên của chi này là thời điểm thụ thai, khi thức đi vào trong một trứng đã được thụ tinh.

Tụng 8c-d

Già và chết, và sầu,

bi, khổ, và vân vân,

Tụng 9a-b

và cộng thêm ưu, não:

chúng đều đến từ sinh.

Sau chi sinh thì sinh khởi chi **già**, nơi mà các uẩn thể chất và tâm ý thuần thực và chuyển hoá qua nhiều giai đoạn. Phần thứ nhì của chi thứ mười hai, **chết**, sinh khởi nơi ngay chính tương tục của các uẩn trong trạng thái yếu tố tâm thân của hữu tình đi đến bị liệng bỏ. Sống trong xã hội, vè tinh thần chúng ta có các trải nghiệm đau khổ, về ngôn ngữ chúng ta có những lời than khóc, và về thân thể chịu đựng những đau đớn. Một cách khác, các tụng ngôn trên có thể đọc như là phát biểu rằng trong sự tùy thuộc vào sinh, chúng ta trải nghiệm thương tiếc nói chung và thốt ra những lời than khóc nói riêng; đau đớn cơ thể, sâu muộn tâm ý và những phiền não sẽ hoàn toàn theo sau.

Tụng 9c-d

Những gì sinh khởi là

khôgắn vào năm uẩn.

Ở đây ngài Long Thọ nói về “khổ năm uẩn”. Biểu từ này được tìm thấy trong một bản kinh về duyên khởi (Pratīyasamutpadadivibhanganīrdesasūtra; chú thích của bản Anh), và tôi tin tưởng ngài Long Thọ đang sử dụng biểu từ này ở đây trong cùng một ý nghĩa.

Tập hợp các uẩn có căn bản vô minh trong vai trò nguyên nhân của nó và tham và sân trong vai trò các duyên hợp tác, là chủ thể đối với đau khổ từ lúc sinh cho tới lúc chấm dứt đời sống. Hơn thế nữa, vì tập hợp các uẩn là phương tiện tạo tác nhiều khổ đau hơn nữa trong những đời sống vị lai, nên chúng ta mãi mãi không đạt hạnh phúc chúng ta mong ước và chúng ta tiếp tục chịu đựng những hành hạ khốn khổ mà chúng ta không muốn. Trong con đường này, hữu tình vướng mắc trong bánh xe sinh tử luân hồi, thế nên được gọi là “khổ năm uẩn” (= đại khổ uẩn) (“the mass of suffering”). Về ba loại khổ -- khổ hiển nhiên, khổ do biến dịch, và khổ do duyên hội (như được nói trong chương trước) -- khổ trong biểu từ “khổ năm uẩn” của Phật thì chính yếu nói về khổ trong tiến trình duyên hội.

11. Mười hai chi trong thứ tự ngược chiều

Tiếp đến Ngài Long Thọ bắt đầu trình bày mười hai chi trong thứ tự ngược chiều:

Tụng 10

Gốc sinh tử: hành nghiệp.

Kẻ vô minh: tác giả.

Kẻ trí thấy pháp tính

và không là tác giả.

Câu tụng này giải thích về thứ tự ngược chiều của mười hai chi duyên khởi, khẳng định người trí, bằng cách không vướng mắc trong những hành nghiệp (nghĩa là, những tác hành bị như nhuốm bởi vô minh), nên không mãi mãi ở trong sinh tử luân hồi. Nghiên cứu thứ tự sinh khởi từ vô minh cho đến già và chết, chúng ta có thể tò mò muốn biết cái gì là gốc rễ của gánh nặng này chúng ta đang mang vác, **tập hợp các uẩn**, liên tục dìu chúng ta trong vũng bùn bất hạnh kém may mắn?

(Having studied the sequence of origination from ignorance to aging and death, we might wonder what is the root of this burden we carry, the

collection of aggregates, which continuously mires us in misfortune?)

Tất cả đều do có **sinh** vì chính các uẩn bắt đầu chịu trách nhiệm xuyên qua nghiệp và những phiền não. Chúng ta không định ninh một cách không bằng chứng rằng các uẩn đều tự do và có năng lực chọn lựa; chúng ta bị bó buộc tuân theo sự ban phát mệnh lệnh của nguyên nhân của các uẩn của chúng ta – chỉ **hữu**.

*(It is all due to having taken **birth** within aggregates assumed through karma and afflictions. || assume (1): start being responsible for (something)||. We do not assume the aggregates out of freedom and choice; we are obligated by the dictates of the cause of our aggregates – the link of **becoming**. || assume (2): treat something as true but without proof)*

(Còn như vào trước ra sau, Ai cho kén chọn, vàng thau tại mình. Nguyễn Du, 1765-1820).

Chi hữu cần chỉ thuần an lập trong tương tục tâm ý của chúng ta, và chúng ta không có năng lực chọn lựa nào khác ngoại trừ tái sinh. Sự an lập của chi hữu, kế tiếp, tùy thuộc sự tăng hoạt của nghiệp của chúng ta xuyên qua **ái** và **thủ /chiếm hữu**. Sự hình

thành của ái và thủ, cũng giống như thế, cần đến sự chấp thủ của chúng ta vào hiện hữu thực hữu (true existence) của **những cảm thọ** lạc hoặc bất lạc của chúng ta. Sự sinh khởi của những cảm thọ như thế, kế tiếp, được tăng bổ khi hội tụ những đối tượng mong cầu, chẳng mong cầu, hoặc trung tính. Đây là **xúc**, sự hội tụ của đối tượng, quan năng cảm thức, và thức. Xúc như thế, kế tiếp, cần đến sự hiện diện trọn vẹn của **sáu xứ/ sáu nhập** (six sense spheres), chúng, kế tiếp, tùy thuộc vào **danh và sắc** –nói bằng các từ khác, năm uẩn tâm thân. (Sáu xứ/sáu nhập/sáu căn: xứ mắt, xứ tai, xứ mũi, xứ lưỡi, xứ thân và xứ ý. ĐHP)

Khi chi danh và sắc bị thúc đẩy bởi **vô minh**, nó trở thành nền tảng của đau khổ. Tuy nhiên, khi danh và sắc được thúc đẩy bởi những yếu tố như tâm tỉnh biết / tâm tỉnh thức / tâm bồ đề, nó xem những kẻ khác quý báu hơn chính mình, nên chúng chắc chắn sẽ không trở thành nền tảng cho đau khổ. Thế nên, vì danh và sắc thiết lập chi thứ tư, chúng phải bị thúc đẩy bởi những nguyên nhân sản sinh đau khổ. Các chi bắt đầu với danh và sắc được gọi là **những hiệu quả bị thúc đẩy** (propelled effects), và sự sinh khởi của danh và sắc cần đến sự hiện diện của một **nguyên nhân đang thúc đẩy** (propelling cause).

Những nguyên nhân đang thúc đẩy là gì? Đức Phật nhận diện đặc hữu ba chi đầu là những nguyên nhân đang thúc đẩy – chi thứ ba, **thức**, chi thứ nhì, **hành nghiệp**, và chi thứ nhất, **vô minh**. Tóm lại, danh-và-sắc sinh khởi căn cứ trên thức được ghi dấu với những tập khí nghiệp; và để thức đó sinh khởi, thì hành nghiệp được gây nên bởi vô minh -- hành nghiệp tích cực hoặc tiêu cực -- phải được tích lũy. Vô minh đó có thể là vô minh về quy luật của nghiệp trong phương diện hiệu quả tức thời, nhưng nguyên nhân tối hậu hoặc vô minh gốc rễ chính là ngu si vô trí chấp thủ vào hiện hữu thực hữu (true existence)

[Xin đọc: vô minh duyên cho hành, hành duyên cho thức, thức duyên cho danh sắc,... mỗi chi là một duyên, một nhân duyên (nhân duyên= duyên có nguyên nhân) . Nên thường nói mười hai chi hay mười hai nhân duyên. ĐHP].

Đây là lí do tại sao khi giải thích mười hai chi duyên khởi, gốc rễ được tìm ngược tới vô minh. Tỉ dụ, khi ngài Thánh Thiên (Aryadeva) khẳng định trong bài tụng dưới đây rằng “thức” là hạt giống của sinh tử luân hồi, ngài chính yếu nghĩ đến vô minh là cốt lõi của thức đó:

*Thực chính là hạt giống của hữu,
có các đối tượng là lãnh vực trải nghiệm của nó.
Khi thấy các đối tượng vô ngã,
hạt giống của hữu sẽ bị phá hủy. (XIV, 25) (= tụng
350)*

12. Mười hai chi của duyên khởi hoàn tất như thế nào

Một vòng mười hai chi duyên khởi có một khởi đầu và một chấm dứt. Đối với một vòng đơn biệt, chúng ta có thể hiểu điều này như sau:

Ngay giờ đây chúng ta đang trải nghiệm hiệu quả của một hành nghiệp được tích lũy trên nền tảng một cơ duyên biệt thù của vô minh, một nghiệp đã thúc đẩy hữu đã hình thành này.

(Right now we are experiencing the effect of a volitional act that was accumulated on the basis of a specific instance of ignorance, a karma that propelled this embodied existence).

Như vậy chúng ta **đang ở giữa** một vòng mười hai chi đã bắt đầu với vô minh; vô minh đã thúc đẩy **hữu hiện thời của chúng ta** và sẽ tiếp tục thúc đẩy

cho tới chi già và chết đi đến **kết quả**. Từ thời điểm chúng ta thức dậy sáng nay cho tới thời điểm hiện nay, tâm niệm/ niệm tưởng “Tôi là” sinh khởi liên tục. **Điều này sinh khởi trên căn bản nhận thức các uẩn là hiện hữu thực hữu (truly existent) và bám víu vào chúng là chúng như thế**. Như vậy, trong những đời sống hàng ngày, có vô số những cơ duyên biệt thù (countless instances) ở nơi nhận thức và bám víu đối với các uẩn thân tâm là đang sở hữu hiện hữu thực hữu làm nền tảng cho sự sinh khởi chấp thủ Tôi và “Tôi là”.

Trong những trường hợp đặc biệt, ở những người đã phát triển một sự lí hội thông hiểu mạnh mẽ về vô ngã, khi tâm niệm “Tôi là” sinh khởi, họ nhớ lại rằng Tôi không thực sự hiện hữu. Cũng tương tự như thế, khi họ hội hiệp các đối tượng đối ngoại – hình dáng, âm thanh, và tương tự -- họn hận định được rằng những sự vật này không hiện hữu trong cách thức chúng xuất hiện đối với tâm. Tuy nhiên, đối với đa số chúng ta, điều này thì khó. Khi không có sự an trú tính không do đào luyện, chúng ta có thể có tâm niệm rằng “Sự vật thì chẳng có hiện hữu có tự tính”

(*“Things are devoid of intrinsic existence”*), nhưng chúng ta không thể gợi nhớ tâm niệm này trong mỗi

thời điểm, và chắc chắn không thể sống áp dụng trọn vẹn tâm niệm này.

Đối với chúng ta, từ thời điểm chúng ta mở mắt thức giấc cho tới thời điểm hiện nay, chúng ta trải nghiệm những phiền não bởi vì sự chấp thủ của chúng ta vào hiện hữu hữu ngã (self-existence). Chấp thủ vào hiện hữu hữu ngã của các hiện tượng là nền tảng cho các phiền não, và chấp thủ vào hiện hữu hữu ngã của “tôi” (khách thể; English: “me”) là chất xúc tác (xem các hiện tượng đối ngoại là hiện hữu thực hữu, và tôi là hiện hữu thực hữu và là khách thể ở trong vạn hữu. ĐHP). Những phiền não này có thể là những phiền não thô, tỉ dụ tham và sân, nhưng chắc chắn là, chúng vi tế nhiều hơn. Do những phiền não này gây nên, chúng ta tạo nên đủ loại hoạt động với thân và tâm.

Tóm lại, trước khi một vòng đon biệt của duyên khởi có thể hoàn tất – ngay cả chỉ thuần trong một thời điểm – vô minh phát động rất nhiều vòng nghiệp mới bằng cách gieo những tập khí trên tâm thức của chúng ta. Thế nên, số lượng của hành nghiệp – chi thứ nhì—mà chúng ta đã tăng thêm xuyên qua vô minh và huân tập trên tâm thức của chúng ta thì vượt ngoài sự tính đếm. Từ giữa kho tàng mênh mông của

các tập khí nghiệp, chúng sẵn sàng tạo ra chi hữu khi hội đủ các điều kiện / các duyên cần thiết, bạn được tăng hoạt vào khi tiến đến cái chết bởi **ái** và **thủ**, chi thứ tám và thứ chín. Theo cách này, khi chi **hữu** sinh khởi, những hiệu quả của ba chi đang thúc đẩy – **vô minh, hành** và **thức** -- được nói là bắt đầu kết quả.

Thế nên, mặc dù chúng ta nói tổng quát về khởi đầu và kết thúc của một vòng đơn biệt của mười hai chi nhân duyên, với già và chết của một vòng đơn biệt cũng như giữa xúc và thọ của một vòng đơn biệt, chúng ta tích lũy rất nhiều hành nghiệp mới do vô minh. Hơn thế nữa, vì chấp thủ vào “Tôi” vẫn lan toả chúng ta có thể suy đoán bằng cách mở rộng rằng các phiền não tử dụ tham và sân cũng sinh khởi trong những trẻ sơ sinh. Thế nên, từ thời điểm chúng ta ở trong tử cung cho tới hiện nay, chúng ta luôn luôn tạo lập hành nghiệp mới.

Nghĩ theo những điều mô tả trên cho bạn phương tiện, cơ hội nhận định rằng vô minh tức là ngu si vô trí chấp thủ vào hiện hữu thực hữu, đó là kẻ thù thực sự, không mơ hồ của bạn. Nếu thay vì chấp thuận quan điểm ngu si vô trí này, bạn đặt vấn đề giá trị của nó (= hiện hữu thực hữu) trên cơ sở thiên quán tính không, một hiệu quả thực sự trên tâm của bạn

có thể duyên hội xảy ra. Đây là một điều quan trọng để nhớ, trong bất cứ trường hợp nào, rằng mặc dù sự chấp thủ vào hiện hữu thực hữu thì uy lực mạnh mẽ, tuy nhiên nó chỉ là một trạng thái tinh thần bị sai lệch/ điên đảo và có hiện hữu một thuốc giải uy lực cho nó. Nếu bạn thiên quán trong cách này, có một nguyên nhân thực sự để hi vọng. Nếu làm khác đi, tình hình hoàn toàn vô hi vọng, là vì khi bạn tư duy trên “ Ba phương diện chính yếu của Con đường tu tập” của Ngài Tsongkhapa, bạn thấy ngài nói rằng “Họ đã bị vướng mắc trong cái lưới sắt của chấp thủ hữu ngã; Họ bị bao phủ bởi những lớp sương mù dày đặc của vô minh”, thì bạn sẽ tuyệt vọng và thờ dài khắc khoải lo âu.

Cơ sở cho hy vọng thực sự được bao gồm trong những tụng ngôn sau đây từ “Các Tụng căn bản về Trung Đạo” :

“Bất cứ cái gì do duyên khởi

Đều được giải thích là tính không”

Và “Bốn trăm bài tụng về Trung Đạo”

Chỉ thuần khởi lên hoài nghi tính chắc chắn của giáo pháp tính không

cũng phá tan sinh tử luân hồi thành những mảnh vụn.

(Hoài nghi nên tìm hiểu, nên thông hiểu lí hội tính không và tu tập về tính không. ĐHP)

Tóm lại, hãy thiền quán cách thức chúng ta quay vòng trong sinh tử luân hồi xuyên qua mười hai chi nhân duyên làm chúng ta nhận thấy sinh tử luân hồi thì vô tận và nó là kẻ thù thực sự -- nguyên nhân gốc rễ sự sa ngã của chúng ta (our downfalls) – là **ngu si vô trí** được gọi là **căn bản vô minh**.

Khi chẳng có tri kiến về tính không, thì ngay cả những hoạt động như tụng đọc thần chú cầu sống lâu và sức khoẻ tốt đều làm cho chúng ta tiếp tục quay vòng trong sinh tử luân hồi. Cũng giống như thế, những hành động thiện hảo được thực hiện do mong cầu tái sinh một cõi phúc đức trong đời sau vẫn là một nguồn gốc đau khổ và là một nguyên nhân cho sinh tử luân hồi. Hành động như thế không thể là nguyên nhân để thành tựu giải thoát hoặc nhất thiết trí. Ngay cả những tu tập thiền định, khi có động cơ mong cầu một tái sinh phúc đức, là những nguyên nhân để tiếp tục sinh tử luân hồi. Như ngài Tsongkhapa viết trong tác phẩm “Đại luận giải về

các giai đoạn trên con đường tu tập” (Great Treatise on the Stage of the Path), các hoạt động thiện hảo của bạn -- với vài biệt lệ về năng lực/ hùng lực của thửa ruộng gieo trồng phước đức (the field’s power) -- sẽ kiến tạo những nguồn gốc tiêu biểu cho đau khổ, và từ đó tiếp thêm sức cho tiến trình sinh tử luân hồi.

Đó là lí do tại sao chúng ta đọc thấy trong “Những Tụng căn bản về Trung Đạo” của Long Thọ.

Kẻ vô minh: tác giả

Kẻ trí thấy pháp tính,

và không là tác giả

Ngài Long Thọ phân biệt giữa người trí và người vô minh căn cứ trên người đó thấy hoặc không thấy pháp tính / như thị tính của duyên khởi. Những người bình thường, ngây thơ, chẳng có thuốc giải cho căn bản vô minh, một thuốc giải đáng tin nhiệm, đều là những tác giả của hành nghiệp thúc đẩy họ tái sinh trong sinh tử luân hồi mãi mãi.

Bản văn tiếp tục giải thích nhu cầu chấm dứt vô minh:

Tụng 11a-b

Khi vô minh diệt tận

hành nghiệp không sinh khởi.

Để trả lời câu hỏi, “Làm cách nào có thể đem vô minh này đến một kết thúc?” bản văn khẳng định:

Tụng 11c-d

Vô minh diệt do tuệ

và thiền lí duyên khởi.

Chúng ta không thể làm cho vô minh diệt tận xuyên qua thiền định về từ bi và đại bi.

Chúng ta cũng không thể xoá bỏ vô minh xuyên qua thiền định trên tâm tỉnh biết / tâm tỉnh thức/ tâm bồ đề quy ước.

Như những tụng ngôn này khẳng định, chúng ta phải đi đến sự lí hội thông hiểu có tính quyết định rằng hiện hữu thực hữu mà vô minh của chúng ta bám víu chẳng hiện hữu chi cả. Sự lí hội thông hiểu đến từ lắng nghe, quán chiếu, thiền định (văn, tư,tu / hearing, reflection, meditation) được đặt tiêu điểm trên tính không-- phủ định hiện hữu thực hữu xuyên

qua phân tích -- chỉ riêng điều này thì chưa đủ. Chúng ta cũng phải thực chứng sự tìm thấy chắc chắn chính xác của tính không trong kinh nghiệm trực tiếp của chúng ta. Đây là ý nghĩa của bài tụng đã dẫn trên đây.

13. Thứ tự của diệt tận.

Kể đến ngài Long Thọ trình bày thứ tự theo đó mười hai chi duyên khởi đi đến chấm dứt.

Tụng 12.

Chi vô minh này diệt,

nên chi sau cũng diệt,

mỗi chi làm sao sinh?

Nên khổ năm uẩn diệt.

Ý nghĩa ở đây là khi chi thứ nhất, **vô minh**, diệt tận, **hành nghiệp** và **thức** mà trên đó tập khí nghiệp được ghi dấu cũng diệt tận, đó là, chúng không sinh khởi. Tuy nhiên, nói tổng quát, một tính tương tục của thức tiếp tục vắng bóng vô minh và các hành nghiệp. **Thức** như thế, tự nó trung tính, có thể bây giờ phục vụ làm **nền tảng cho những tập khí thanh**

tĩnh, cũng như một tấm vải trắng có thể được nhuộm hoặc màu đỏ hoặc màu đen.

Cần bao nhiêu đời sống để làm cho hết một vòng quay đôn biệt của mười hai chi duyên khởi? Nếu nhanh, nó duyên hội xảy ra trong hai đời sống, và nếu chậm, nó cần đến ba. Đây là lí do tại sao: Trong một đời sống một người tích lũy hành nghiệp do vô minh làm lí do. Hành nghiệp này, một khi được ghi dấu tập khí trên thức, có thể tăng hoạt trong chính cùng một đời sống đó bởi ái và thủ, thế nên chi thứ mười, **hữu**, sinh khởi. Tức thời sau đó trong đời sống kế tiếp, do chi **hữu**, thế nên chi **sinh** hiện khởi đồng thời với chi **danh và sắc**. Chi này được theo tiếp bởi những chi còn lại gồm có **sáu xứ, xúc, thọ, và già và chết**. Khi chúng sinh khởi theo cách thức nói trên, mười hai chi duyên hội xảy ra **trong hai đời sống**. Tuy nhiên, chuyện này thường không xảy ra, rằng hành nghiệp do vô minh được in dấu tập khí trên thức nguyên nhân bắt đầu có kết quả là chi hữu trong cùng một đời sống. Thông thường, tiến trình này bị gián đoạn, và chỉ trong một đời sống tương lai tập khí đó hội hiệp đủ các duyên cần thiết để tăng hoạt nghiệp xuyên qua ái và thủ; chỉ lúc đó chi hữu mới sinh khởi. Lúc đó, tức thời tiếp theo sự hoàn tất chi hữu trong đời sống thứ nhì, các chi còn lại, từ

sinh đến già và chết, được hoàn tất trong đời sống thứ ba. Đây là cách thế nào một vòng quay mười hai chi nhân duyên duyên hội xảy ra trong hành trình của ba đời sống.

Các bản kinh phân biệt ba loại nghiệp căn cứ trên cách thế nào những hiệu quả của chúng được trải nghiệm. Thứ nhất, **có nghiệp mà người đó sẽ trải nghiệm ở đây và bây giờ** (tức thời) --nghiệp được tạo lập trong phần trước đây đời này mà những hiệu quả được gặt về sau ngay trong cùng một đời. Trong tỉ dụ nơi mười hai chi được sử dụng hết luôn trong hai đời, hành nghiệp mà là một phần của vòng quay này được quy chiếu là **nghiệp mà người đó sẽ trải nghiệm trong tái sinh kế đến**. Cuối cùng, hành nghiệp mà trong khung cảnh của hoàn tất mười hai chi nhân duyên trong ba đời thì được gọi là **nghiệp mà người đó sẽ trải nghiệm vào những thời gian khác**.

Chú thích

Kính giới thiệu:

Kinh DUYÊN SINH. Hoà Thượng Thích Tâm Châu dịch

<http://old.thuvienhoasen.org/tamchau-kinhduyensinh.htm>

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

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

1. Bản dịch Thupten Jinpa (2009) (dịch từ Tạng-Anh)
 2. Bản dịch Ngawang Samten & Garfield (2006) (dịch từ Tạng- Anh)
 3. Bản dịch Sanskrit – English của McCagney (1997)
 4. Bản dịch Sanskrit- English của Inada (1970, reprinted 1993)
 5. Bản Trung luận thích—Thanh Mục, do La Thập dịch Hán, và Thiện Siêu dịch Việt (2001).
-

Trung Luận, chương XXVI

Quán mười hai chi của Duyên khởi

Bản dịch Việt: Đặng Hữu Phúc

Tụng 1.

Do vô minh che lấp,
chúng sinh tạo ba hành,
nên theo ba hành nghiệp,
vào luân hồi sáu cõi.

Tụng 2

Ba hành nghiệp quá khứ ,
duyên thức đi sáu cõi.
Ở nơi thức an lập,
danh và sắc tăng trưởng.

Tụng 3

Danh và sắc tăng trưởng,
làm duyên sinh sáu xứ.

Có sáu xứ làm duyên,
nên sáu xúc sinh khởi.

Tụng 4

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

Tụng 5

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

Tụng 6

Thọ làm duyên, ái sinh
theo đối tượng của thọ.
Ái làm duyên cho thủ,

bốn loại thủ hiện diện.

Tụng 7

Khi có thủ: có hữu
của kẻ thủ sinh khởi.

Không thủ: sẽ giải thoát
vì sẽ không có hữu.

Tụng 8

Hữu này là năm uẩn.

Từ hữu nên có sinh.

Già và chết, và sầu,
bi, khổ, và vân vân,

Tụng 9

Và cộng thêm ưu, não:
chúng đều đến từ sinh.

Những gì sinh khởi là
khổ gắn vào năm uẩn.

Tụng 10

Gốc sinh tử: hành nghiệp.

Kẻ vô minh: tác giả.

Kẻ trí thấy pháp tính

và không là tác giả.

Tụng 11

Khi vô minh diệt tận,

hành nghiệp không sinh khởi.

Vô minh diệt do tuệ

và thiên Lí duyên khởi.

Tụng 12.

Chi vô minh này diệt,

nên chi sau cũng diệt,

mỗi chi làm sao sinh?

Nên khổ năm uẩn diệt.

Chương XXVI Quán thập nhị nhân duyên

Bản dịch Phạn- Hán của Ngài La Thập

(Ngài thu gọn 12 bài tụng thành 9 bài)

1. Chúng sinh si sở phục

vi hậu khởi tam hành

dĩ khởi thị hành cố

tùy hành nhập lục thú.

2. Dĩ chư hành nhân duyên

thức thọ lục đạo thân

dĩ hữu thức trước cố

tăng trưởngư danh sắc.

3. Danh sắc tăng trưởng cố

nhân nhi sinh lục nhập

tình trần thức hoà hợp

dĩ xung ư lục xúc.

4. Nhân ư lục xúc cố

tức si như tam thọ

dĩ nhân tam thọ cố

nhi si như khát ái.

5. Nhân ái hữu tứ thủ

nhân thủ cố hữu hữu

nhược thủ giả bất thủ

tắc giải thoát vô hữu.

6. Tòng hữu nhi hữu sinh

tòng sinh hữu lão tử

tòng lão tử cố hữu

ưu bi chư khổ não.

7. Như thị đấng chư sự

giai tòng sanh nhi hữu

đản dĩ thị nhân duyên

nhi tập đại khổ ám.

8. Thị vị vi sinh tử

chư hành chi căn bản

vô minh chur sở tạo

trí giả sở bất vi.

9. Dĩ thị sự diệt cố

thị sự tắc bất sinh

đản thị khổ âm tụ

như thínhhi chính diệt.

Tăng Triệu.

Dịch trường Biên dịch kinh Phật của Ngài La Thập

Hai đoạn văn của Đại Sư Tăng Triệu (-- tịch lúc 31 tuổi , 414) viết về Dịch Trường biên dịch kinh Phật vào thời Vua Tần Diêu Hưng, cai trị 394-416):
1....<" (Năm 406 sau Tây lịch) , cùng với 1200 Sa môn nghĩa học , tại Trường An Đại tự, tỉnh (Cưu ma) La thập trùng dịch chính bản.

Thập, bằng cái lượng cao hơn đời, tâm mờ chân cảnh, đã suốt hết trong cõi tuần hoàn, lại rành các địa phương ngữ.

Khi ấy, tay cầm Phạn bản, miệng tự tuyên dịch.

Kẻ tục người đạo chăm chăm.

Một lời, lập lại ba lần, hun đúc thành tinh vi, cốt cầu giữ cho được ý Thánh.

Văn giản dị mà hài hoà.

Ý chỉ uyển chuyển mà rõ ràng.

Ngôn từ vi ẩn sâu xa thật là sáng tỏ.

Tôi vào cái tuổi còn kém trí (23 tuổi), mà may được dự nghe.

Tuy tư duy chưa vươn tới lẽ huyền, nhưng cũng có thể hiểu được ý văn một cách sơ lược.

Rồi theo chỗ được nghe mà làm chú giải, tóm tắt ghi thành lời.

Chỉ thuật chứ không phải sáng tác ".>
(Chú Duy ma cật kinh. Tăng Triệu soạn. Tựa Của Tăng Triệu)

Khi ngài Tăng Triệu viết bài Bát nhã vô tri luận, Pháp sư La Thập xem rồi nói : " Kiến giải ta không hơn ông, nên kính trọng nhau vậy"

2.< " Vua Tần Diêu Hưng (trị vì 394-414)... đã triệu tập các Pháp sư giáo môn hơn 500 vị, trong có những vị sư người Ấn như: Thiên sư Phật đà bà đà la ..., Tam tạng pháp sư Phật nhã đa la, và hai Luận sư Đàm ma da xá và Đàm ma quật đa, dịch kinh ở vườn ngự uyển Tiêu Dao Quán.

Ngài Cưu ma La thập đọc nghĩa tiếng Phạn, vua Tần chính tay viết ra Hán văn để dịch các kinh Đại thừa.

Tôi là người ít học, từng được dự vào dịch tràng, được nghe những điều tâm yếu khác thường và ý chỉ nhiệm mầu của Bát nhã bắt đầu từ lúc ấy">
(Trích Triệu luận)

Phụ Bản: Bồn Vô = Chân Như

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

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

Để vạch ra tông chỉ chánh pháp là căn bản của bồn Luận, hai chữ Bồn Vô chỉ ngay tâm tịch diệt vốn không một pháp, lià tất cả tướng, dứt bật Thánh

phàm, nên gọi là **Bổn Vô**, chẳng phải có ý làm thành vô.

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

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

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

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

Vì **bổn vô** là thể của tâm, **duyên hội** là dụng của tâm, **thật tướng**, **pháp tánh**, **tánh không**, đều là cái nghĩa do tâm tạo thành vạn pháp nên nói là **một nghĩa vậy ...**

Tại sao vậy? Tất cả các pháp đều do nhân duyên hội hợp mà sanh, **duyên hội** mà sanh thì khi chưa sanh không có, duyên lìa thì diệt, nếu mà thật có, có thì

chẳng diệt. Theo đó mà suy ra thì biết, dù nay hiện ra có, cái có ấy tánh thường tự không, vì tánh thường tự không, nên gọi là **Tánh Không**, bởi vì tánh không nên gọi **Pháp Tánh**, pháp tánh chân thực như thế nên gọi là **Thật Tướng**, thật tướng vốn không có tự thể, chẳng phải do suy lường mà cho đó là không, nên gọi là **Bổn Vô**.”

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

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

Chân Như: Sanskrit: bhuta-tathata hoặc tathata.

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

Còn gọi Như như, Như thực, Pháp giới, Pháp tính, Thực tế, Thực tướng, Như lai tạng, Pháp thân, Phật tính, Tự tính thanh tịnh thân, Nhất tâm, Bất tư nghị giới.

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

Phụ bản

Ngài Tịch Thiên (Santideva). Nhập Bồ tát hạnh

(Chú thích trích từ:

<http://hoagiaco.com/tamquangminhdhp16.html>

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

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

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

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

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

Đệ Thất Phẩm. Tinh tấn. Tụng 44

“Nhân tích tịnh thiện nghiệp,

Sinh cư đại liên tạng,

Phân phân cực thanh lương;
 Văn cực diệu Phật ngữ,
 Tâm nhuận quang trạch sinh;
 Quang chiếu bạch liên khai,
 Sinh xuất tối thắng thân,
 Hỉ thành Phật tiền tử.”

Santideva. *The Bodhicaryavatara*.

A new translation by Kate Crosby and Andrew Skilton.

The Perfection of Vigour

Verse 44.

“Born in the womb of lake-growing lotuses,
 expansive, sweet-smelling, and cool, with thriving
 splendor granted by the sustenance of the
 Conqueror’s melodious voice, their beautiful forms
 emerging from the water-born lotuses as they
 blossom in the rays of light from the Sage, the Sons

of the Sugata appear before him in consequence of their skilful deeds.”

Bùn lầy sinh tử

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

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

Chư nhất thiết chủng chư minh diệt,

Bạt chúng sinh xuất sinh tử nê,

Kính lễ như thị như lí sư,

Đối pháp tạng luận ngã đương thuyết.

Đại ý bài tụng kính lễ:

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

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

Kính lễ bậc thầy như lí giảng pháp như thị.

Tôi nay nói về trí tuệ thanh tịnh.

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

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

LUẬN CÂU-XÁ

Nguyên tác Phạn ngữ Abhidharmakośa của
Thế Thân

Bản dịch Hán A-tỳ-đạt-ma-câu-xá luận của
Huyền Trang - Việt dịch: Đạo Sinh

CHƯƠNG 1

PHÂN BIỆT CÁC GIỚI

Phần I

諸一切種諸冥滅

拔眾生出生死泥

敬禮如是如理師

對法藏論我當說

[Ngài đã diệt trừ tất cả các sự mê mờ,

Đã cứu vớt chúng sinh ra khỏi bùn lầy sinh tử.

Con xin cung kính đánh lễ Bậc Thầy có các đức tính như thế, Bậc Thầy của sự thật,

Và xin soạn luận Đối Pháp Tạng này.]

Luận:

Khi soạn luận này vì muốn trình bày các đức tính cao quý vượt xa tất cả thánh chúng của thầy mình nên luận chủ có lời xưng tán trước, sau đó mới cung kính đánh lễ.

“Chư” là chỉ cho Phật Thế Tôn; Ngài có khả năng phá tan sự mê mờ nên nói là “minh diệt”.

“Nhất thiết chủng chư minh diệt” là diệt trừ tất cả sự mê mờ đối với tất cả các sự vật; vì các loại vô tri thường che lấp ý nghĩa chân thật, đồng thời ngăn ngại sự thấy đúng như thật nên nói là “minh”. Chỉ có Phật Thế Tôn vì đã vĩnh viễn đối trị tất cả các loại mê mờ đối với tất cả các sự vật khiến cho chúng không thể sinh khởi trở lại nên nói là “diệt”. Các bậc Độc giác, Thanh văn tuy cũng diệt được các loại mê mờ vì đã đoạn trừ vô tri nhiễm ô (kḷṣṭasamṃmoha) nhưng vẫn không nói là “nhất thiết chủng” (tất cả các loại). Bởi vì sao? Vì chưa đoạn trừ vô tri không nhiễm ô, chưa biết được các tính chất riêng biệt của

Phật, các vật thể thật xa trong không gian và thời gian cũng như sự khác biệt vô cùng tận của sự vật.

Sau khi đã xung tán sự toàn mãn các đức tính tự lợi của Thế Tôn, luận chủ lại tiếp tục tán thán sự trọn vẹn của các đức tính lợi tha.

“Bạt chúng sinh xuất sinh tử nê”; sinh tử (saṃsāra) chính là nơi nhận chìm tất cả chúng sinh, là nơi rất khó ra khỏi nên được ví như bùn lầy. Thế Tôn vì thương chúng sinh bị chìm đắm trong bùn lầy, không người cứu vớt nên mới đưa bàn tay giáo pháp chân chánh để cứu độ chúng sinh.

Sau lời tán thán các đức tính của Phật là phần cung kính đánh lễ.

“Kính lễ như thị như lý sư”: cúi xuống từ đầu đến chân gọi là “kính lễ”. Thế Tôn có đầy đủ tự lợi và lợi tha ở trên nên nói là “như thị”. Ngài đã giáo huấn truyền thọ giáo pháp như thật không chút sai lầm cho nên nói là “Như lý sư”. Nói “Như lý sư” cũng nhằm hiển lộ đức tính lợi tha của Phật Thế Tôn; qua sự thuyết giáo chân chánh và như thật này mà Thế Tôn đã cứu vớt chúng sinh ra khỏi bùn lầy sinh tử chứ không phải nương vào các năng lực thần thông hoặc sự ban phát ân huệ.

Cung kính đánh lễ Như lý sư rồi, luận chủ mong muốn làm gì?

“Đôi Pháp Tạng luận ngãđương thuyết”: bồi đắp giáo huấn đồ chúng gọi là “luận.” Luận này là luận gì? -Là luận Đôi Pháp Tạng (Abhidharmakośa). Tại sao gọi là Đôi Pháp Tạng?

淨慧隨行名對法

及能得此諸慧論

[Trí tuệ thanh tịnh cùng với các pháp đi kèm theo được gọi là Đôi Pháp.

Các loại tuệ và luận có khả năng đắc được trí tuệ thanh tịnh (cũng được gọi là Đôi Pháp Tạng)

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

Cái này có, nên cái kia có;

Cái này sinh, nên cái kia sinh;

Cái này không có, nên cái kia không có;

Cái này chấm dứt, nên cái kia chấm dứt.

(Majjhima Nikaya II, 32 :

This being, that becomes;

from the arising of this, that arises;

this not becoming, that does not become;

from the ceasing of this, that ceases)

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

Salistambasutra (Sanskrit)

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

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

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

“ ...Đại Bồ-tát Di-Lặc đáp lại Cụ Thọ Xá-Ly-Tử rằng :

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

Như : Vô-minh duyên cho Hành, Hành duyên cho Thức, Thức duyên cho Danh-sắc, Danh-sắc duyên cho Lục-nhập, Lục-nhập duyên cho Xúc, Xúc duyên cho Thọ, Thọ duyên cho Ái, Ái duyên cho Thủ, Thủ duyên cho Hữu, Hữu duyên cho Sinh, Sinh duyên cho Lão-tử, sầu, thán, khổ, ưu, não, sinh khởi được. **Như thế, là chỉ sinh-khởi sự kết-tụ những khổ đau lớn-lao , thuần-nhất, cùng cực vậy.**

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

3. Phật nói về lão-bệnh-tử

“ Các đệ tử ơi!

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Còn ta, ta cũng phải có lúc chết, không thoát khỏi năng lực của sự chết. Vậy đã mà phải có lúc chết, không thoát được khỏi năng-lực của sự chết, ta có nên ghét, nên gớm, nên chán, khi ta trông thấy một

người khác bị làm vật hy-sinh cho sự chết hay không? Không có lẽ ta như thế.

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

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

4. Duyên khởi và tích tập Phúc Tuệ

Đức Dalai Lama thứ 14, trong “The Middle Way“(2009) có dạy, nếu chỉ thực hành từ bi hỷ xả và mười nghiệp thiện thì vẫn chưa phải là thực hành Phật pháp -- **thực hành Phật pháp là tu tập đi đến giải thoát.**

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

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

5. Duyên khởi và Như huyễn

Ngài Long Thọ. Trung luận VII, 34

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

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

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

so have arising, endurance, and destruction been illustrated

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

Đức Dalai Lama trong “Awakening the mind , Lightening the heart” , trang 228-229 , có giảng, có hai loại như huyễn (illusion: huyễn tượng; như huyễn), một là nói đến tính không theo nghĩa là sự vật hiện hữu nhưng không có cái hiện hữu có tự tính (nên sự-sự vật-vật giống như huyễn tượng), hai

là mặc dầu chúng (=sự sự vật vật) chẳng có hiện hữu có tự tính (true or intrinsic existence), chúng phóng chiếu cái hiện tượng của hiện hữu có tự tính.

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

6. Duyên khởi, Tính không, Trung đạo

Trung luận XXIV,18

18. Cái gì do duyên khởi

Ta nói là tính không

Tính không là giả danh

Chính nó là trung đạo

18. That which is dependent origination

Is explained to be emptiness

That, being dependent designation

Is itself the middle way.

(Trích từ Ocean of Reasoning , trang 503)

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

*71. Tôi kính lễ Phật vô thượng, và
giảng pháp tối thượng rằng
Tính không, duyên khởi và
Trung đạo cùng một nghĩa.*

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

*Who has given the supreme teaching that
Emptiness, dependent origination and
The middle path have the same meaning.*

(Tsong Khapa. Ocean of Reasoning. trang 505)

7. Duyên khởi là gì?

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

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

Trả lời: Tôi đề nghị học thuyết duyên khởi.

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

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

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

8. Ngài Tsong Khapa giảng

6. < Làm thế nào để diễn dịch rằng duyên khởi cách tuyệt với tám cực đoan (diệt, sinh,...) (free from eight extremes).

Trong chương XXVI, hai tiếp cận với cuộc đời được phân biệt rõ: vương mắc rối bời trong sinh tử tương tục xuyên qua vô minh và giải thoát chính mình cách tuyệt với sinh tử tương tục xuyên qua xoá bỏ vô minh.

Thế nên niết bàn và sinh tử tương tục, theo thứ tự, hiện hữu trong tính đức thấy hoặc không thấy như thị tính.

Bảy mươi bài tụng về tính không (Sunyatasaptati), tụng 64, ngài Long Thọ nói:

“Tuyên bố khẳng định sự-sự vật-vật sinh khởi do các nhân và các duyên

trong trạng thái thật

là cái mà đạo sư gọi “vô minh”

Mười hai chi duyên khởi phát sinh từ đó”.(64)

To posit things arisen through causes and conditions

As real

Is what the teacher calls “ignorance”

The twelve limbs arise from that. (64)

Và trong “Bảo hành vương chính luận” (Ratnavali) :

Cũng giống như thế khi mê lầm /

chấp thủ thế giới giống như ảo ảnh sóng nắng này/

trong trạng thái hoặc hiện hữu hoặc không hiện hữu
/

Nếu mê lầm, kẻ đó sẽ không đạt giải thoát.(I:56)

(trang 34-35)>

9. Tụng mở đầu Trung luận

1. Bản dịch Việt (ĐHP), theo bản Anh của K.K. Inada:

Tôi kính lễ Đức Phật

Đạo sư tối thượng đã dạy

Lý tính Duyên khởi

Tịch diệt đại lạc của các cấu trúc của tướng

Trong đó mỗi pháp đều có thuộc tính

chẳng sinh, chẳng diệt,

chẳng đoạn, chẳng thường,

chẳng một, chẳng khác,

chẳng đến (với hiện hữu), chẳng đi (khỏi hiện hữu)

I pay homage to the Fully Awakened One,

the supreme teacher who has taught

the doctrine of relational origination,

the blissful cessation of all phenomenal thought constructions.

(Therein, every event is “marked” by):

non-origination, non-extinction ,

non-destruction, non-permanence,

non-identity, non-differentiation,

non-coming (into being), non-going (out of being).

(Nagarjuna: Kenneth K. Inada, 1993)

2. Bản dịch Việt (ĐHP) theo bản Anh của Nancy McCagney:

Kính tặng

Tôi kính lễ Đức Phật, Đạo sư Vô Thượng,

Ngài dạy giải thoát, tĩn chỉ của các hiện tượng,

duyên khởi là ;

chẳng diệt, chẳng sinh, chẳng đoạn, chẳng thường,

chẳng một, chẳng khác, chẳng đến, chẳng đi.

Dedication

*I greet the best of teachers, that Awakened One,
who taught liberation, the quieting of phenomena,
interdependent origination which is ;*

*nonceasing and nonarising, nonmomentary and
nonpermanent,*

*nonidentical and nondifferent, noncoming and
nongoing.*

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

Diễn giải bản dịch Việt và bản dịch Anh của Nancy McCagney:

Tôi kính lễ Đức Phật, Đạo sư Vô thượng,

Ngài dạy

“duyên khởi là” = “duyên khởi là duyên khởi là
duyên khởi ” = lí tính của duyên khởi = giải thoát =
tính chỉ của các hiện tượng.

Ngài dạy “duyên khởi là” cũng là ngài dạy chân
như, pháp tánh, vì duyên khởi, chân như, pháp tánh
là cùng một nghĩa (a rose is a rose is a rose)

duyên khởi cũng là giải thoát, cũng là tĩnh chỉ của các hiện tượng;

tất cả đều có tám thuộc tính: chẳng diệt, chẳng sinh, chẳng đoạn, chẳng thường, chẳng một, chẳng khác, chẳng đến, chẳng đi.

(Chú thích: duyên khởi cũng là hiện hữu không có tự tính. ĐHP)

3. Bản dịch Việt (ĐHP) từ bản dịch Anh ngữ của Jeffrey Hopkins (1996), như sau:

Tôi kính lễ Phật toàn giác

Vô thượng Đạo sư đã dạy

Cái gì do duyên khởi

Chẳng diệt, chẳng sinh,

Chẳng đoạn, chẳng thường, chẳng đến,

Chẳng đi, chẳng khác, chẳng một,

Chẳng có các cấu trúc của tướng (chẳng có hiện hữu có tự tính và nhị nguyên đối đãi)

và tịch tĩnh.

*< I bow down to the perfect Buddha, /
 The best of propounders, who taught /
 That what dependently arises /
 Has no cessation, no production, /
 No annihilation, no permanence, no coming, /
 No going, no difference, no sameness, /
 Is free of the elaborations [of inherent / Existence
 and of duality] and is at peace.>*

(Meditation on emptiness. p.162)

4. Bản dịch Việt (ĐHP) dịch từ bản dịch Anh của Geshe Ngawang Samten và J.L. Garfield (2006):

Tôi kính lễ Đức Phật Toàn Giác,

Vị Đạo sư tối thượng dạy rằng

Cái gì do duyên khởi đều là

Chẳng diệt, chẳng sinh,

Chẳng đoạn, chẳng thường,

Chẳng đến, chẳng đi,

Chẳng khác, chẳng một,

Và tịch lạc -- giải thoát cách tuyệt các cấu trúc của
tưởng.

I prostrate to the perfect Buddha,

The best of all teachers, who taught that

That which is dependent origination is

Without cessation, without arising;

Without annihilation, without permanence;

Without coming, without going;

Without distinction, without identity

And peaceful – free from fabrication.

*(Bản Anh trích từ trang 24 -- RJE TSONG KHAPA.
Ocean of Reasoning. A great Commentary on
Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika.*

*Translated by Geshe Ngawang Samten and J.L.
Garfield. (Oxford, 2006)*

*(RJE Tsong Khapa. Đại hải của Suy lí. Đại luận giải
về Căn bản Trung luận tụng của Ngài Long Thọ)*

10. Lí tính Duyên khởi (Lược trích)

Trích từ: Lí tính Duyên Khởi trong Tụng mở đầu Trung Luận—Thư viện Hoa Sen.org;

hoagiaco.com)

4. Lí tính / bản chất của duyên khởi (với tám thuộc tính bất bất) cũng là giải thoát, cũng là tính chỉ của các hiện tượng.

“Kẻ nào thấy duyên khởi thấy cái này; khổ, sinh khởi của khổ, diệt tận của khổ, và con đường giải thoát” (Trung luận XX IV, 40)

5. *“Cái gì phát khởi do tùy thuộc vào điên đảo của thanh tịnh và bất thanh tịnh, chúng chẳng duyên hội xảy ra trong trạng thái có tự tính.*

Thế nên, trong chân đế, phiền não không hiện hữu”.(Trung luận XXIII, 2) >

6. *“Kẻ nào thấy duyên khởi thấy như thị ”* (He who sees pratiyasamutpada sees suchness --dẫn bởi Nguyệt xúng, Minh cú luận)>

7. *“Chúng ta không khẳng định rằng cái này thì hiện hữu hoặc không hiện hữu; nhưng chúng ta chứng tỏ rằng những cấu trúc của tướng về hiện hữu và*

không hiện hữu của những người khác là sai lầm; chúng ta khẳng định rằng xuyên qua sự xoá bỏ hai cực đoan, trung đạo được an lập” (Minh cú luận 127 b) >

9. Bài tụng cuối của Trung luận, Ngài Long Thọ nói:

“Tôi kính lễ Gautama đại bi

giảng pháp chân thật

pháp duyên khởi để đoạn trừ tất cả các kiến chấp”.

10. Ngài Long Thọ nói, trong “Ca tụng Pháp giới”(Dharmadhatustava), tụng 49:

“Giác chẳng xa chẳng gần

Và chẳng đến chẳng đi

Trú: được thấy, không thấy

Trong mù sương phiền não”

CHÚ THÍCH TỪ NGỮ

Hành: Skt. samskara

Nguyên nghĩa là tạo tác, sau chuyển thành nghĩa biến hoá đổi dời.

1. tạo tác: cùng nghĩa với “Nghệp”, tức chi nhân duyên “Hành” trong 12 duyên khởi. Đó là 3 nghiệp thân, ngữ, ý đời quá khứ chiêu cảm quả báo hiện tại. Cũng tức là tất cả hành động của thân và tâm.

2. Biến hoá đổi dời : tức là pháp hữu vi , bởi vì các pháp hữu vi đều do nhân duyên tạo thành, đều là pháp vô thường, biến hoá đổi dời , cùng nghĩa với chữ “ Hành” trong “ Chư hành vô thường” và “Hành uẩn” trong Ngũ uẩn.

Hành nghiệp: cũng gọi tác nghiệp

Cố tư nghiệp, cố tác nghiệp: cố ý làm

Skt. vasana; propensities; imprints; habitual tendencies: tập khí/ phiền não tập/ dư tập/ tàn khí / gọi tắt: tập.

Tông Duy thức cho “tập khí” là tên khác của chủng tử(hạt giống)

Nhất thiết trí

Luận Du già sư địa quyển 38 (Đại 30, 98 hạ) nói:

“Đôi với tất cả giới, tất cả sự pháp, tất cả phẩm loại, tất cả thời gian, trí tuệ tại vô ngại gọi là nhất thiết trí” (Phật Quang Đại Từ Điển, Thích Quảng Độ dịch, trang 3720)

Như thị

mười như thị: Như thị tướng, Như thị tính, Như thị thể, Như thị lực, Như thị tác, Như thị nhân, Như thị duyên, Như thị quả, Như thị báo, và Như thị bản mặt cứu cánh đấng.

Phẩm Phương tiện kinh Pháp hoa nói:

“Chỉ có Phật với Phật mới thấu suốt được thực tướng các pháp. Nghĩa là các tướng như thể, tính như thể, thể như thể, lực như thể, tác như thể, nhân như thể, duyên như thể, quả như thể, báo như thể và đầu cuối rốt ráo như thể.”

Tức tướng trạng (Thực tướng) của hết thảy các pháp xưa nay đều có đủ 10 thứ Như thị.

(Phật Quang Đại Từ Điển, Thích Quảng Độ dịch, trang 5526)

Ngoan không

[Sự diệt tận là một sự vật có hiệu quả, nên không thể nói “không còn chi cả” (ngoan không) theo kiểu chủ nghĩa hư vô (nihilism). Ngoan không: cái trống không của ngoan. Ngoan : ngu dốt, đần độn, xấu, không tốt lành, tham lam, cứng cỏi , ... có quán tính chống lại biến dịch, chống dung thông, chống viên dung... ĐHP]

Si, Ngu si.

Si, Ngu si; delusion; Skt. moha; mudha.

Ngu si. Cũng gọi Si, Vô minh.

Không có trí sáng suốt, ngu tối mê muội, gặp việc không thể phán đoán đúng đắn, là 1 trong 6 phiền não căn bản [tham, sân, si, mạn, nghi, kiến (=ác kiến)].

Kiến chấp có 5 kiến: thân kiến, biên kiến, tà kiến, kiến thủ kiến, giới cấm thủ kiến.

Si. Đồng nghĩa Vô minh, Vô trí. Ngu si, tên 1 tâm sở, là tác dụng tinh thần của sự ngu muội vô trí, không rõ sự lí.

Theo luận Du già sư địa quyển 86 thì **Si còn có các tên gọi khác nữa là: Vô trí, Vô kiến, Phi hiện**

quán, Hôn muội, Ngu si, Vô minh, Hắc ám,... (Phật quang đại từ điển. xb 2000.Thích Quảng Độ dịch.7374 trang)

Si ở trong nhóm 5 phiền não căn bản: tham, sân, si, mạn, nghi. Năm thứ phiền não này thường sai khiến tâm thần hành giả, làm cho trôi nổi, lặn lội trong ba cõi nên gọi là sử (ngũ độn sử). Trì độn, khó dứt trừ nên gọi là độn sử, tức là phiền não mê lầm với thế giới hiện tượng.

Tham, sân, si, mạn, nghi: attachment, aversion, delusion, pride, doubt.

Si; Ngu si; Ngu si vô trí: delusion

Từ Anh Việt

Reality (Skt.dharmata): Thực tại; thực tại tính; pháp tính.

Dharmata (Skt): Pháp tính

posit (verb): đề khởi luận điểm.

posit = (formal) state (something) as the basic information or reason in an argument.

untenable (adj) : không thể bảo vệ được

in turn: kế tiếp

conditioned things: các pháp hữu vi; các pháp do duyên hội

Phụ Bản

Duyên khởi của sinh tử luân hồi.

Bản dịch Việt: Đặng Hữu Phúc

Bản Anh: Dependent-Arising of Cyclic Existence
(pp 275-283)

Trích từ: Jeffrey HOPKINS. Meditation on
Emptiness.

(Wisdom Publications, 1996)

Bản Lược đồ một vòng mười hai chi Duyên khởi,

theo giáo pháp Đức Phật giảng trong Kinh Duyên sinh/Kinh Lúa nếp/Kinh Đạo cán /“Rice Seedling Sutra:

đời sống A (life A): chi 1, 2, 3a

những nguyên nhân đang phóng chiếu: chi 1, 2, 3a
(projecting causes)

- 1.1. *vô minh (ignorance)*
- 2.2. *hành / hành nghiệp (action)*
- 3.3. *thức (consciousness)*

3a. thức nguyên nhân (cause consciousness)

đời sống B (life B): chi 3b, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10

những hiệu quả được phóng chiếu: chi 3b, 4, 5, 6, 7
(projected effects)

những nguyên nhân đang hiện thể hoá: chi 8, 9, 10
(actualizing causes)

3b. thức hiệu quả (effect consciousness)

4. *danh và sắc (name and form)*
5. *sáu xứ (sources)*
6. *xúc (contact)*

7. *thọ (feeling)*

8. *ái (attachment)*

9. *thủ (grasping)*

10. *hữu (existence)*

đời sống C (life C) : chi 11, 12

những hiệu quả được hiện thể hoá : chi 11, 12

(actualized effects)

11. *sinh (birth)*

12. *già và chết (aging and death)*

Trong bảng 53 pháp /hiện tượng của thứ lớp phiền não thì 12 pháp cuối bảng là 12 chi của duyên khởi của sinh tử luân hồi. Mười hai chi này được xem là làm lỗi bởi vì chúng che lấp/chướng ngại con đường đi đến giải thoát. Chúng là:

1. vô minh: ignorance; Skt. avidya

2. hành/ hành nghiệp: action; Skt. samskarakarma

3. thức: consciousness; Skt. vijñāna
 - a. thức nguyên nhân: cause consciousness
 - b. thức hiệu quả: effect consciousness
4. danh và sắc: name and form; Skt. nāmarūpa
5. sáu xứ:six sources; Skt. śaḍāyatana
6. xúc: contact; Skt. sparśa
7. thọ: feeling; Skt. vedāna
8. ái: attachment; Skt. tṛṣṇā
9. thủ: grasping; Skt. upādāna
10. hữu: existence; Skt. bhava
11. sinh: birth; Skt. jāti
12. già và chết: aging and death; Skt. jaramarāṇa

Vô minh không chỉ có nghĩa là phi-trí tuệ(non-knowledge), nó cũng là một thức nghĩ tưởng cái đối lập của trí tuệ chính xác (the opposite of correct knowledge). Vô minh ở đây là nhận thức sai lầm về bản ngã là hiện hữu có tự tính và về các pháp/hiện tượng gồm cả tương tục của bạn là những đối tượng

được kiểm soát bởi một Tôi hiện hữu có tự tính (inherently existent I).

Vô minh xem Tôi hiện hữu mệnh danh (the nominally existent I) vốn là chỉ thuần được giả danh (merely designated) tùy thuộc vào các uẩn thể chất và tinh thần, là một cái ngã hiện hữu có tự tính (inherently existent self) và xem các uẩn chính chúng được đặt dưới sự kiểm soát của cái ngã này. Như vậy thuộc giải chính yếu của vô minh là trí tuệ về bản chất thật của Tôi chẳng có hiện hữu có tự tính (empty of inherent existence).

Vô minh cũng có thể quy chiếu về sự che lấp về phương diện thô các quan hệ của các hành nghiệp và các hiệu quả của chúng, như trong trường hợp tiến hành một cách vô minh những lễ hiến tế có sát hại sinh linh để đạt được giải thoát (making sacrifices in order to gain liberation), nhưng vì nó là chi thứ nhất của 12 chi duyên khởi nên tất yếu là khái niệm về ngã của các con người (ngã của mình/người) (a conception of a self of persons) làm sinh khởi các chi tiếp theo.

Trong một vòng biệt thù của duyên khởi, chi thứ nhất áp dụng chỉ riêng cho một thời kì che

lấp/chương ngại hoặc khái niệm sai lầm trong một đời sống trước đây được sử dụng như là một chủ thể lí do động lực (motivator) của một hành động/hành nghiệp biệt thù. Hành nghiệp đơn biệt hoàn tất này, chi thứ nhì của mười hai, được gọi là con đường của hành nghiệp (= nghiệpđạo) (a path of action) bởi vì nó phục vụ như một con đường tới tái sinh trong một chuyển cư thấp kém (hữu tình địa ngục, ngã quỷ, hoặc súc sinh) hoặc một chuyển cư hạnh phúc (người, a tu la, trời).

Để cho một hành nghiệp là một nghiệp đạo đầy đủ thì cần phải có các thành phần cần thiết: một ý định (intention) (tỉ dụ lòng mong muốn giết một người), tâm niệm (thought) nhận diện đúng đối tượng, chuẩn bị cho sự hoàn thành hành động, sự kết thúc thành công, và sự không đảo ngược ý định trước khi hành động được hoàn tất (non-reversal of intention before the action is completed). Hành động/hành nghiệp hoàn tất này thiết lập một năng lực ảnh hưởng trên ‘thức nguyên nhân’ (a potency on the “cause consciousness”) hoặc thức vào thời gian của hành nghiệp, nữa chi đầu của chi thứ ba.

Hành/hành nghiệp trong vai trò chi thứ hai luôn luôn chỉ quy chiếu tới một hành nghiệp bị nhuốm

màu thiện hảo hoặc bất thiện trong một đời sống trước kia, có thể là trong đời sống ngay trước đời sống này hoặc bất cứ một đời sống trước nào đó (hành nghiệp = hành nghiệp quá khứ.ĐHP).

Căn cứ trên vô minh về phương diện bản chất của mình/người, một nghiệp đạo dẫn tới một chuyển cư hạnh phúc được tích lũy.

Căn cứ trên vô minh về phương diện những hành nghiệp và những hiệu quả của chúng, một nghiệp đạo dẫn đến một chuyển cư thấp kém thì được tích lũy.

Hành nghiệp thiện hảo (nói trong trường hợp trước) phóng chiếu hoặc thúc đẩy tái sinh (projecting or impelling a rebirth) làm người hoặc trời của Cõi Dục, và hành nghiệp bất thiện (nói đến trong trường hợp sau) phóng chiếu tái sinh trong một chuyển cư thấp kém làm một súc sinh, ngạ quỷ hoặc một hữu tình địa ngục.

Căn cứ vào vô minh về phương diện bản chất của con người (mình/người), một hành nghiệp của thiện tính chỉ phóng chiếu, hoặc cung cấp năng lực cho, một chuyển cư hạnh phúc trong một Cõi Sắc hoặc Cõi Vô Sắc; nó là một hành nghiệp thiện hảo được

gọi là ‘bất động’ (‘unmoving’) bởi vì hiệu quả của nó có thể tiến đến kết quả chỉ trong loại đời sống và phương diện/mức độ mà nó được phóng chiếu, cái này tương ứng với loại thiên tịnh chỉ.

Một tỉ dụ của hành nghiệp bất động là một hành nghiệp của thiên định trong tịnh chỉ thứ nhất phóng chiếu một hiệu quả nằm trong phương diện thứ nhất của Cõi Sắc và nó sẽ chỉ thuần thực trong phương diện thứ nhất của Cõi Sắc. Một tỉ dụ của một hành nghiệp chuyển động là một hành động, tỉ dụ giết người, sự vụ này phóng chiếu một hiệu quả gồm trong một chuyển cư thấp kém nhưng nó có thể không thực sự thuần thực trong một chuyển cư thấp kém, nó đi tới kết quả trong đời sống con người là một hình dáng của đau khổ cõi người (nghĩa là tuy giết người, nhưng vẫn có thể tái sinh trong cõi người, nhưng sẽ sống trong đau khổ. ĐHP).

Như vậy, những hành nghiệp thiện và bất thiện là những hành nghiệp đang ‘chuyển động’ bởi vì những hiệu quả được phóng chiếu của chúng (projected effects) và những hiệu quả được hiện thể hoá (actualized effects) thì không nhất thiết thuộc về cùng một loại của đời sống và phương diện ngay dầu chúng có thể là giống như nhau.

Tùy thuộc vào vô minh làm lí do động lực

(motivational ignorance) đứng trước và tạo nên chúng, những hành nghiệp thiện hảo và những hành nghiệp thiện định dẫn đến tái sinh trong sinh tử luân hồi, tuy dầu thế nào vẫn trong một tình thế thuận lợi. Nói về “Đại luận giải về các Giai đoạn thứ tự của Con Đường Tu Tập” (“Great Exposition of the Stages of the Path”) của Dzong-ka-ba, bình giải của Pa-bong-ka nói, “Chi thứ nhì, hành nghiệp, là sự diễn hiện của một hoạt động, do vô minh làm lí do động lực (motivated by ignorance), sản sinh các uẩn tinh thần và thể chất của một tái sinh. Nó thì giống như đang làm một công trình”. Phần nửa đầu của chi thứ ba, ‘thức nguyên nhân’, quy chiếu duy vào thời điểm khi năng lực ảnh hưởng của hành nghiệp ‘nhuộm màu’/ làm nhơ nhuộm (stains) thức hiện hữu vào thời điểm hành nghiệp được hoàn tất.

Hai chi đầu và nửa chi, vô minh, hành, và thức nguyên nhân, đều là những nguyên nhân đang phóng chiếu một sinh vị lai (xem lược đồ ở phần mở đầu), thế nên, chúng được gọi là “duyên khởi vị lai” (future dependent-arising). Cái chúng phóng chiếu là nửa chi và bốn chi tiếp theo, thức hiệu quả, danh và sắc, sáu xứ, xúc, và thọ. Cái dẫn đầu nhóm chi này,

“thức hiệu quả” quy chiếu duy vào thời điểm của thức tinh thần ngay sau khi bắc cầu khoảng cách từ đời trước đây tới đời sống mới, đó là sinh vào tử cung (womb-birth) là thời điểm thứ nhất trong tử cung. Kế đến, thời điểm kế tiếp, danh và sắc bắt đầu hoạt động. “Danh” quy chiếu cho bốn uẩn phi-sắc -- thọ, tưởng, hành và thức—và “sắc” quy chiếu cho uẩn của các hình dáng.

Một hữu tình ở trong trạng thái trung hữu giữa hai đời sống có đủ sáu thức thêm vào đó cái tối thiểu năm yếu tố tinh thần luôn luôn có mặt [five omnipresent mental factors = tâm sở hữu pháp biến hành: thọ (feeling); tưởng (discrimination); tư(intention); xúc (contact); tác ý (mental engagement). ĐHP] gồm cả thọ và tưởng. Cùng với tâm là những năng lực ảnh hưởng (potency), đã được an lập bởi vô số các hành nghiệp, trong một trạng thái bất hoạt (dormant state); đây là những cơ duyên biệt thù của các yếu tố hành nghiệp, và như vậy bốn uẩn phi-sắc đều hiện diện trong trạng thái trung hữu. Cũng vậy một hữu tình trong trạng thái trung hữu có một thân thể chất vi tế được gọi là “thân không bị chướng ngại “

(“unobstructed body”) bởi vì nó có thể đi xuyên qua các tường vách, các núi non, và các thứ tương tự; như vậy, sắc uẩn (uẩn hình dáng) thì cũng có mặt trong suốt sự chuyển cư.

Danh và sắc, chi thứ tư của duyên khởi, quy chiếu về năm uẩn của đời sống mới ngay tức thời sau khi thụ thai. Ở vào điểm đó có các thức tinh thần và thức thân. “Sắc” / “Hình dáng” quy chiếu về hình dáng tròn (phôi), hình dáng chữ nhật (phôi thuôn dài) và các thứ (Trong Cõi Vô Sắc “sắc” quy chiếu duy vào những hạt giống bất hoạt của sắc, chúng không phải là sắc cũng không phải thức”).

Sáu xứ là các năng lực cảm thức mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và tâm ý / tinh thần. Xuyên qua sự phát triển của sắc uẩn vào thời điểm đó là phôi thai (tinh dịch của người cha và máu của người mẹ, được thức thân nhập) và bốn uẩn “danh” (thọ, tưởng, hành và thức) bốn xứ còn lại của sáu xứ -- các năng lực cảm thức của mắt, tai, mũi, và lưỡi bắt đầu hiện khởi (Các năng lực cảm thức của thân và thức hiện hữu từ thời điểm thứ nhất của phôi thai). Nếu một sinh là tức thời trong trạng thái địa ngục hoặc cõi trời, các năng lực cảm thức hiện khởi với sự khởi sự của đời sống mới, không giống như sự phát triển theo thứ tự

như trong sinh từ tử cung, từ trứng, hoặc từ hơi nóng và ẩm ướt.

Thuật ngữ “xứ” (“sources”) là chi thứ năm của duyên khởi quy chiếu tới năm thời điểm chuyên biệt trong một sự phát triển của một đời sống trong sinh tử luân hồi; thứ nhất là sự thành tựu năng lực cảm thức của tâm (căn thức) và thân (căn thân), và thứ nhì xuyên tới thứ năm duyên hội xảy ra vào lúc sản sinh ra bốn năng lực cảm thức khác (căn mắt, căn tai, căn mũi, căn lưỡi) mà chúng tùy thuộc vào sự phát triển tuần tự của danh và sắc. Thế nên “xứ” được nhận diện như chỉ có sáu năng lực cảm thức (six sense powers), mà loại trừ sáu đối tượng (sắc, thanh, hương, vị, xúc, và pháp). Sáu đối tượng hoặc sáu ngoại xứ (external sources) luôn luôn có mặt và không cần được tạo ra tùy thuộc vào danh và sắc bởi vì phôi thai có màu và hình thể, âm thanh (tỉ dụ, nếu đánh), mùi, vị, mềm mại và các thứ cũng như các đối tượng có thể xúc chạm và vô thường.

Chi thứ sáu, xúc, sinh khởi từ một tập hợp của đối tượng, năng lực cảm thức, và thức, và có chức năng phân biệt các đối tượng như khoái cảm (pleasant), không khoái cảm (unpleasant), và trung tính (neutral). “Tập hợp” (aggregation) đây không quy

chiếu về một thu tập đồng thời (simultaneous collection), nhưng về một sản phẩm của thức bởi một năng lực cảm thức và một đối tượng.

Chi thứ bảy, thọ, gồm có những cảm thọ của khoái cảm, đau đớn, hoặc trung tính hoà hợp với sự phân biệt bởi xúc. Vì cảm thọ được phân chia thành sáu loại theo điểm nhìn sáu loại xúc sản sinh bởi sáu xứ, nó tạo ra sản phẩm thứ tự trong hoà hợp với sự sản sinh của mỗi xứ. Tuy nhiên, “thọ” quy chiếu không riêng thời điểm thứ nhất của mỗi loại của 6 loại cảm thọ nhưng cũng tới các thời điểm cảm thọ xuyên suốt cuộc đời và những thọ này tác dụng như là các đối tượng của chi kế tiếp, ái.

Tóm lại, thức hiệu quả, danh và sắc, sáu xứ, xúc, và thọ đều là những hiệu quả được phóng chiếu bởi vô minh, hành nghiệp, và thức nguyên nhân, trong ý nghĩa nhóm sau (=vô minh, hành nghiệp, thức nguyên nhân) làm cho chúng (= thức hiệu quả, danh và sắc, sáu xứ, xúc, và thọ) thích hợp cho sự hiện thể hoá.

(In sum, effect consciousness, name and form, sources, contact and feeling are effects projected by ignorance, action, and cause consciousness in the

sense that the latter make them suitable for actualization).

Một hành nghiệp tùy thuộc vào vô minh phóng chiếu những chi này xuyên qua nhuộm màu một năng lực ảnh hưởng trên thức nguyên nhân. Năng lực ảnh hưởng này của một loại riêng biệt của đời sống thì tương tự như bản phác họa của một bức tranh, các chi tiết của chúng được cung cấp bởi những hành động khác, được gọi là những hành nghiệp đang hoàn tất (completing actions). Năng lực ảnh hưởng này được hiện thể hoá bởi ái, thủ, và hữu.

Chi thứ tám, ái, là lòng ham muốn không xa rời một cảm thọ khoái cảm, và xa rời một cảm thọ đau đớn và mong một cảm thọ vẫn cứ trung tính.

Chi thứ chín, thủ, một gia tăng của ái, gồm có bốn loại

1. dục thủ: chỉ cho sự tham cầu mạnh mẽ đối với 5 cảnh rất hấp dẫn; sắc, thanh, hương, vị và xúc

2. chấp thủ các tri kiến (kiến thủ): chỉ cho sự tham cầu do ngưỡng mộ các tri kiến thấp kém sai lầm, nhưng không gồm các tri kiến xem tập hợp vô thường của tâm và thân là thật tôi và thật của tôi .

3. chấp thủ đạo đức và các cách thức ứng xử (giới cấm thủ): sự tham cầu do bám chặt vào các đạo đức thấp kém và cách thức ứng xử thấp kém do tri kiến thấp kém (= tri kiến đạo đức phi Phật giáo. ĐHP)

4. chấp thủ về ngã (ngã ngữ thủ) do sự tham cầu bám chặt mạnh mẽ vào (a) sự kiêu mạn về ngã và (b) tri kiến về các uẩn tâm và thân (trong khi chúng vốn có bản chất vô thường) và tri kiến về một tập hợp các uẩn xem là thật tôi và thật của tôi.

The ninth member, grasping, an increase of attachment, is of four types:

1. desirous grasping – desire involving strong attachment to the Desire Realm attributes of pleasant forms, sounds, odours, tastes, and tangible objects

2. grasping for views – desire involving aspiration to bad views, not including the view of the transitory collection of mind and body as real I and mine

3. grasping for ethics and modes of conduct – desire involving strong attachment to bad ethics and bad modes of conduct which are associated with bad views

4. grasping for a self – desire involving strong attachment to the pride of selfhood and the view of the mental and physical aggregates which have the nature of transitoriness and of an aggregation as real I and mine.

Ái và thủ nuôi dưỡng hoặc hiện thể hoá năng lực ảnh hưởng biệt thù đó là nguyên nhân đang phóng chiếu của đời sống kế tiếp và như vậy có thể duyên hội xảy ra vào bất kì thời gian nào trong suốt đời sống. Tuy nhiên, vì những thời điểm như thế của ái và thủ thì hữu hiệu nhất cận kề thời điểm chết, nên ái và thủ ở đây đa phần quy chiếu những cơ duyên biệt thù cận kề thời điểm chết.

Hữu, chi thứ mười, là một trường hợp lấy tên hiệu quả để gọi tên nguyên nhân. Bởi vì nó là năng lực ảnh hưởng an lập bởi chi thứ nhì, hành / hành nghiệp, khi nó được nuôi dưỡng bởi ái và thủ và được giao quyền phát triển đi vào đời sống kế tiếp. Vì hữu duyên hội xảy ra vào thời điểm đứng trước ngay một hữu mới hoặc đời sống mới (=sinh/tái sinh) là hiệu quả của nó, thế nên gọi tên chi thứ mười ‘hữu’ là một giả danh của nó với tên của hiệu quả của nó.

(The tenth member, existence, is a case of giving the name of the effect to the cause. For it is the potency established by the second member, action, when it has been thoroughly nourished by attachment and grasping and has become empowered to develop into the next life. Since 'existence' occurs at the moment preceding the new existence or life which is in its effect, calling the tenth member 'existence' is a designation of it with the name of its effect).

Ái, thủ, và hữu là những nguyên nhân hiện thể hóa năng lực ảnh hưởng được phóng chiếu bởi vô minh, hành, và thức nguyên nhân. Năng hiện thể hoá (cái làm hiện thể hoá) là thủ, được tạo nên bởi ái, và sở hiện thể hoá (cái được hiện thể hoá) là sinh và già và chết. Xuyên qua thủ, năng lực ảnh hưởng trước đây được an lập trong thức do bởi hành/hành nghiệp thì được giao quyền trọn vẹn, trạng thái này được gọi tên là 'hữu'

(Attachment, grasping, and existence are causes that actualize the potency projected by ignorance, action, and cause consciousness. The actualizer is grasping, which is caused by attachment, and birth and aging and death are what are actualized. Through grasping, the potency previously established in the

consciousness by an action is fully empowered, this state being called 'existence').

Liên hệ với 12 chi, vô minh, hành nghiệp, và thức nguyên nhân xảy ra trong một đời trước (former life).

Thức hiệu quả, danh và sắc, sáu xúc, xúc, thọ, ái, thủ, và hữu duyên hội xảy ra trong đời sống hiện tại.

Sinh và già và chết xảy ra trong đời sống tương lai.

Đối với sản phẩm của đời này, duy chỉ vô minh, hành nghiệp, và thức nguyên nhân được trình hiện rõ ràng đầy đủ. Đối với sản phẩm của đời sống tương lai duy chỉ ái, thủ, và hữu được trình hiện rõ ràng đầy đủ. Tuy nhiên mỗi sinh có luôn cả ba nguyên nhân đang phóng chiếu và ba nguyên nhân đang hiện thể hoá. Những nguyên nhân biệt thù được nhấn mạnh cho mỗi sinh trong hai sinh là để nhận diện sự hiện hữu của tất cả chúng cho tất cả sinh.

Những hiệu quả được hiện thể hoá là sinh, đó là năm uẩn tinh thần và thể chất ngay sau khi chuyển cư tới một đời sống mới, và già và chết. Già quy chiếu cho tiến trình thay đổi bắt đầu từ thời điểm thứ nhì của đời sống mới và áp dụng xuyên suốt cho tới chết.

Chết là sự chấm dứt của tương tục của một loại tương tự các uẩn tinh thần và thể chất. Già và chết được đặt chung vào một chi bởi vì có những trường hợp chết ngay tức thời sau khi tái sinh, chẳng có già.

Trong cách thức này một vòng mười hai chi duyên khởi được hoàn tất trong ba đời sống. Thức hiệu quả, danh và sắc, sáu xứ, xúc, thọ, ái, thủ, và hữu của đời sống này không ở trong cùng một vòng của duyên khởi trong trạng thái sinh, già và chết của đời sống này. Sinh và già và chết của đời sống này đều là kết quả của các chi đang hiện thể hoá của đời sống ngay trước đời sống này. Trong cách này, hai vòng của duyên khởi đang duyên hội xảy ra một cách đồng thời. Một tương tự, những hành nghiệp do vô minh làm lí do động lực trong đời này đều là mỗi khởi đầu những vòng mới khác của duyên khởi.

Một lợi ích của sự thiên quán duyên khởi là sự tạo lập cảm thức khốn khổ. Xuyên qua sự lí hội thông hiểu rằng đời sống thì được tạo lập bởi chất nuôi dưỡng – xuyên qua ái và thủ -- của một năng lực ảnh hưởng thiết lập bởi một hành nghiệp do vô minh làm lí do động lực, bạn có thể suy ra sự hiện hữu của những đời sống quá khứ và tương lai. Xuyên qua điều này, bạn thấy rằng vô số những năng lực ảnh

hưởng được an lập trong tâm và sẵn sàng để hiện thể hoá.

Sự vô thường và sự bất ổn của đời sống này thì hiển nhiên, và các cơ duyên để giao quyền cho một năng lực ảnh hưởng khác tạo lập một đời sống mới có thể rất khôn khổ đều luôn luôn hiện diện. (*Ai cho kén chọn, vàng thau tại mình. Nguyễn Du 1765-1820*).

(Through this, one sees that innumerable potencies have been established in the mind and are ready for actualization. The impermanence and precariousness of this life is obvious, and the conditions for empowering another potency to create a new life that might be very miserable are ever-present.)

Khi bạn biết rằng tai biến sắp trút vào bạn, bạn sẽ hiểu biết vị trí của bạn, nỗ lực tìm kiếm cách tháo gỡ bạn ra khỏi tình thế đó. Những phiền não gây ra những vòng duyên khởi sẽ được nhận diện như là những kẻ thù, và bạn sẽ tìm kiếm các phương tiện vượt qua chúng.

Sau khi một hành giả nhận diện sự khôn khổ trong chính tương tục của mình, hành giả biết xuyên qua sự mở rộng suy luận rằng những hữu tình khác đều đang chịu đựng những khôn khổ giống như nhau.

Đúng như hành giả mong ước giải thoát chính mình cách tuyệt khôn khổ, thế nên hành giả phát triển ước nguyện giải thoát tất cả hữu tình do bởi sự thân cận của chúng với hành giả qua suốt tương tục của những đời sống.

Trong đường lối này đại bi được lưu xuất, và với đại bi như một lí do động lực, bạn sẽ nỗ lực lớn lao tìm kiếm phương pháp chinh phục vô minh, ái, và thủ mà chúng giờ đây được nhận diện như là những kẻ thù của tất cả hữu tình. Lợi ích của nghiên cứu và thật chứng duyên khởi là cuối cùng thành tựu Phật Quả.

Chú thích cuối

Kính mời độc giả đọc trên Thuvienhoasen.org và Hoagiacngo.com

TRUNG ĐẠO

Bài 3 : Phân tích về Ngã và Vô ngã

Bản Anh: The Analysis of Self and No-self.

Trích từ: The Dalai Lama. The Middle Way. Faith grounded in Reasoning.

Wisdom, 2009 (Trung Đạo. Chính tín căn cứ trong Như Lí).

Nội dung

1. Các loại vô ngã
2. Tôi quan liên
3. Thời gian và ngã
4. Truy tìm ngã
5. Triệt hạ các nguyên nhân của sinh tử luân hồi
6. Trình bày bốn thánh đế
7. Không có ngã, cũng không có vô ngã
8. Một phủ định đơn giản
9. Chống lại lí hội thông hiểu sai lầm
10. Những phiền não và những tập khí của chúng

1. Các loại vô ngã

Giáo pháp về mười hai chi duyên khởi là chung cho tất cả các truyền thống Phật giáo. Tuy nhiên, sự diễn dịch về mười hai chi, những tiến trình của chúng, và đặc biệt sự giải thích về chi thứ nhất, vô minh, học phái Trung Quán giải thích có sai biệt nhiều hơn khi so sánh với các giải thích trong các học phái triết học khác.

Các học phái khác định nghĩa căn bản vô minh là chấp thủ vào hiện hữu hữu ngã của con người (the

self-existence of the person). Chấp thủ hiện hữu hữu ngã của con người nghĩa là tin rằng có một ngã khác biệt với thân và tâm của chúng ta – các uẩn của chúng ta. Một ngã như thế được xem là hành sử giống như một chủ nhân đối với các thành phần thể chất và tinh thần của con người.

Ngài Pháp Xứng (Dharmakirti) một triết gia Phật tử Ấn Độ thể kỉ thứ bảy cho một tỉ dụ về điều tin tưởng này trong “Lượng thích luận” (Pramanavartika/Exposition of Valid Cognition), một tác phẩm của ngài: Hãy bảo một người già có thân đang già lão và nhiều bệnh sẽ được một cơ hội đổi thân đó lấy một thân khác khoẻ mạnh hơn. Từ thâm tâm người đó sẽ khởi lên ý muốn sẵn sàng trao đổi như thế. Điều này gợi ý rằng từ thâm sâu, chúng ta tin vào một ngã khác biệt hẳn với thân của chúng ta và là chủ trên thân.

Tương tự như thế, nếu một người với một kí ức sa sút hoặc có vài khuyết kém tinh thần được cho cơ hội trao đổi tâm người đó để nhận lấy một tâm khác với những năng lực nhận thức cao siêu hơn, thì trong lòng sẽ sinh khởi một ý muốn thực sự muốn có trao đổi này. Điều này gợi ý rằng về thân, và cũng về khả năng tinh thần của chúng ta, chúng ta tin vào một

ngã sẽ hưởng lợi ích trong cuộc trao đổi như thế, một ngã là một kẻ cai trị hoặc chủ của thân và tâm.

Các học phái khác định nghĩa chấp thủ vào hiện hữu hữu ngã là niềm tin vào một loại ngã đơn biệt không nối kết với chi cả -- một chủ nhân tự đầy đủ và có thực chất và chịu trách nhiệm về gia nhân thân-và-tâm. Đối với các học phái này, sự phủ định loại ngã đó là toàn thể ý nghĩa của **vô ngã** (selflessness or no-self). Khi chúng ta tìm kiếm một ngã như thế bằng cách điều tra xem nó cách biệt hoàn toàn hoặc đồng nhất với các uẩn thân tâm, chúng ta khám phá rằng không có hiện hữu một ngã như thế. Thế nên diễn dịch của các học phái khác (= không phải Trung Quán) về mười hai chi duyên khởi định nghĩa căn bản vô minh là chấp thủ vào một ngã tự đầy đủ và thật sự có thực chất như thế (at such a self-sufficient and substantially real self).

Các nhà Trung Quán sẽ đồng ý rằng đạt được tuệ tri vào một vô ngã như thế mở đường để đi ngược vòng quay (mười hai chi). Tuy nhiên, như ngài Long Thọ biện luận, trong khi đây là một hình thức chấp thủ vào ngã tính (selfhood), nó không đạt được ý nghĩa vi tế nhất của vô ngã. Với tuệ tri vào loại thô hơn này của vô ngã, bạn có thể làm đi ngược vài thói

quen liên quan đến những phiền não thô hơn. Nhưng bất cứ ở nơi nào có chấp thủ vào một hiện hữu có tự tính của các uẩn – thân và tâm-- chấp thủ vào một ngã (hoặc “Tôi”) căn cứ vào các uẩn đó sẽ luôn luôn là một nguy hiểm. Như ngài Long Thọ viết trong “Vòng hoa quý báu” (Ratnavali/ Precious Garland):

Khi chấp thủ các uẩn,

Ý niệm Tôi hiện hữu;

Khi có Tôi hiện hữu

Có hành nghiệp có sinh (I:35)

Ngài Long Thọ biện luận rằng cũng như chấp thủ vào hiện hữu có tự tính của **người** (hoặc **ngã**) là căn bản vô minh, chấp thủ vào sự hiện hữu có tự tính của **các uẩn** cũng là chấp thủ vào hiện hữu hữu ngã.

*[Nagarjuna argues that just as grasping at the intrinsic existence of the **person or self** is fundamental ignorance, grasping at the intrinsic existence of the **aggregates** also grasping at self-existence].*

Thế nên các nhà Trung Quán phân biệt hai loại tính không -- sự không có bất cứ một ngã nào cách biệt

với các uẩn, mà họ gọi là **tính không của ngã** (emptiness of self: ngã không), và sự không có hiện hữu có tự tính của chính các uẩn – và mở rộng gồm tất cả các hiện tượng -- mà họ gọi là **tính không của các hiện tượng** (emptiness of phenomena: pháp không). Ngài Long Thọ và những vị theo ngài biện luận, thực chứng tính không của ngã có thể tạm thời trấn áp được những phiền não hiển hiện, nhưng nó chẳng bao giờ có thể xoá bỏ sự chấp thủ vi tế vào hiện hữu xác thực của sự-sự vật-vật (the subtle grasping at true existence of things). Để lí hội thông hiểu chi thứ nhất, căn bản vô minh, trong ý nghĩa vi tế nhất, chúng ta phải nhận diện các đặc hữu và lí hội thông hiểu nó là chấp thủ vào sự hiện hữu có tự tính của tất cả các hiện tượng -- gồm cả các uẩn, các xứ (sense spheres) và tất cả các đối tượng đối ngoại (khách trần/all external objects) – và không chỉ thuần các cảm thức/các căn của chúng ta về Tôi.(not merely our sense of I)

2. Tôi quan liên (Relative I)

Cuộc tìm kiếm bản chất của ngã, Tôi, người tự nhiên không ham muốn đau khổ và tự nhiên mong ước đạt được hạnh phúc, có thể đã bắt đầu ở Ấn Độ khoảng ba ngàn năm về trước, và có thể trước đó nữa. Qua

suốt lịch sử nhân loại người ta đã quan sát theo kinh nghiệm rằng các loại cảm xúc mạnh mẽ đầy uy lực - - tỉ dụ thù ghét và cực kì tham luyến -- tạo thành những vấn đề. Trong thực tế thù ghét sinh khởi từ tham luyến – tỉ dụ tham luyến đối với chính những thành viên gia đình của bạn, cộng đồng, hoặc ngã. Những cực kì tham luyến tạo nên giận dữ hoặc thù ghét khi những sự vật này bị đe dọa. Giận dữ lúc đó dẫn đến tất cả các loại xung đột và các cuộc chiến. Một số người đã bước ra khỏi cuộc tranh luận, quan sát và tìm hiểu vai trò những cảm xúc này, chức năng của chúng, giá trị của chúng, và những hiệu quả của chúng.

Chúng ta có thể thảo luận những cảm xúc mãnh liệt một cách riêng biệt tỉ dụ tham lam và giận dữ, nhưng không thể hiểu được chúng khi tách chúng ra khỏi các trải nghiệm cá nhân. Không có tri nhận cảm xúc nói chung ngoại trừ là trải nghiệm của một hữu tình. Trong thực tế, chúng ta không thể tách rời các **đối tượng** của tham lam, giận dữ, hoặc thù ghét ra khỏi cá nhân kẻ tri nhận chúng theo cách như thế, bởi vì sự hình thành tính tình không nằm trong đối tượng. Bạn của một người là kẻ thù của một người khác. Thế nên khi chúng ta nói về những cảm xúc và đặc biệt về các đối tượng của chúng, chúng ta không thể

hình thành những phán quyết khách quan, độc lập với các quan liên.

Cũng như chúng ta có thể nói về một người là một người mẹ, một người con gái, hoặc một người phối ngẫu, chỉ trong sự quan liên tới một người khác, cũng giống như đối tượng của tham lam hoặc giận dữ đều chỉ đáng ham muốn hoặc đáng ghét trong sự quan liên tới người tri nhận đang trải nghiệm tham lam hoặc giận dữ. Tất cả những điều này -- người mẹ, người con gái, kẻ thù và bạn -- đều là những thuật ngữ quan liên (relative terms). Các cảm xúc đó cần một khung quy chiếu, một “Tôi” hoặc ngã trải nghiệm chúng, trước khi chúng ta có thể thông hiểu các dữ kiện ảnh hưởng những cảm xúc này.

Dĩ nhiên, một người tư duy thận trọng lúc đó sẽ hỏi: bản chất của cá nhân, ngã thì chính xác là gì? Một khi câu hỏi này được đưa ra, thì dẫn tới một câu hỏi khác: Ngã này ở đâu? Nó có thể hiện hữu ở đâu? Chúng ta ít chú ý đến những thuật ngữ như đông, tây, bắc, và nam, nhưng nếu chúng ta xem xét cẩn thận, chúng ta lại thấy những từ quan liên này có ý nghĩa chỉ trong sự quan liên tới sự vật khác. Thông thường điểm quy chiếu đó duyên hội với bất cứ nơi nào bạn đang hiện diện. Trong thực tế bạn có thể

biện luận rằng trong quan điểm Phật tử về thế giới, trung tâm của sinh tử luân hồi về căn bản là chính nơi bạn hiện diện. Như vậy, trong một nghĩa nào đó, chính bạn là trung tâm của vũ trụ!

Không chỉ chuyện đó, nhưng đối với mỗi người, chính chúng ta là sự vật quý báu nhất, và chúng ta liên tục bị vướng bận làm sao bảo đảm sung sướng cho cái sự vật quý báu nhất này. Theo một nghĩa, công việc chúng ta trên trái đất này là săn sóc cho cái cốt lõi quý báu bên trong. Dù bất cứ trường hợp nào chúng ta có khuynh hướng quan liên với thế giới và những người khác. Chúng ta kiến tạo một vũ trụ với chúng ta ở trung tâm, và từ điểm quy chiếu này, chúng ta quan liên tới phần còn lại của thế giới. Với sự thông hiểu này, câu hỏi cái ngã đó là gì trở thành chủ yếu. Nói chính xác, ngã là gì?

Những người Phật tử nói về luân hồi và niết bàn – sinh tử luân hồi và vượt trên sinh tử luân hồi. Luân hồi, như chúng ta đã thấy, được định nghĩa là vô minh về bản chất tối hậu của thực tại và niết bàn là trí tuệ về bản chất tối hậu của thực tại. Bao lâu chúng ta còn vô minh về bản chất tối hậu của thực tại, chúng ta đều ở trong luân hồi. Một khi chúng ta đạt được tuệ giác về bản chất tối hậu của thực tại,

chúng ta tiến vào niết bàn, hoặc vượt trên hiện hữu bất giác (unenlightened existence). Chúng thì sai biệt trên căn bản về tuệ tri (knowledge). Nhưng một lần nữa ở đây, chúng ta không thể nói về tuệ tri mà lại không nói về một cá nhân có hoặc không có tuệ tri. Chúng ta lại trở lại vấn đề ngã. Bản chất của ngã nói chính xác là gì?

Loại điều nghiên này có từ trước thời Đức Phật. Ở Ấn độ câu hỏi như thế đã phổ biến khắp nơi trước khi Phật xuất hiện. Từ trước cho tới khi Ngài giảng dạy, niềm tin tưởng thế lực nhất là mỗi người có một cảm thức bẩm sinh về bản ngã, một khái niệm bản năng tự nhiên về “Tôi là”, nên chắc hẳn phải có một sự vật trường cửu đó là bản ngã thực hữu

(Until he taught, the dominant belief was that since everyone has an innate sense of selfhood, a natural instinctive notion of “I am”, there must be some enduring thing that is the real self) .

Vì các quan năng thể chất và tinh thần lập thành hiện hữu của chúng ta đều vô thường –chúng đổi thay, già đi và một ngày nào đó chấm dứt – chúng không thể là ngã xác thực (true self). Nếu chúng là ngã xác thực, một ngã trường cửu độc lập cách này hoặc

cách khác nhưng cũng là người chủ của thân và tâm của chúng ta, thì lúc đó trực giác về ngã trường cửu sẽ phải là giả dối (false). Như vậy, trước Đức Phật, khái niệm về một ngã độc lập, tách biệt với các quan năng thể chất và tinh thần được chấp thuận một cách bình thường.

Sự chấp thủ bám sinh vào ngã tính thì được tăng cường bởi loại tư duy triết học nghiêm cẩn này. Những triết gia Ấn Độ đã đề khởi quyết tín rằng ngã không chịu đựng một tiến trình đổi thay. Chúng ta nói “khi tôi còn trẻ, tôi như thế này,” và “khi tôi già hơn, tôi sẽ làm điều này,” và những triết gia này đề khởi rằng những phát biểu này chấp thuận đúng thực không cần bằng chứng sự hiện hữu của một thực thể không đổi thay lập thành tính đồng nhất/tính căn cước xuyên suốt các giai đoạn khác nhau của đời sống chúng ta.

Những tư tưởng gia này cũng đề khởi quyết tín rằng vì các thiên giả cao cấp có thể hồi nhớ đến những đời sống quá khứ của họ, điều này đã hỗ trợ lập trường của họ rằng ngã tái sinh, chuyển từ đời này sang đời kế tiếp. Họ tuyên bố rằng cái ngã xác thực này (this true self) đã không đổi thay và trường cửu và, cách này hoặc cách khác độc lập với các uẩn thể

chất và tinh thần. Điều đó đã là một sự đồng thuận rộng lớn trước thời Đức Phật.

Đức Phật đã biện luận bác bỏ lập trường này. Ngài nói, trực giác của chúng ta về một ngã bẩm sinh và những giáo thuyết tăng cường niềm tin như thế cũng đều là vọng tưởng/ ngu si (delusion), và cả hai đều là nguồn gốc cho tất cả các loại vọng kiến (false views). Thế nên các kinh điển của Phật giáo quy chiếu tin tưởng vào ngã tính thì chính nó là tâm của Mara kẻ lừa dối (Ma vương Ba tuần) -- hiện thân của vọng tưởng— và là nguồn gốc của tất cả các vấn đề. Đức Phật cũng bác bỏ ý niệm ngã thì độc lập cách này hoặc cách khác với thân và tâm.

Phải chăng điều đó nghĩa là con người chẳng có hiện hữu chi cả, theo bất cứ nghĩa nào? Đức Phật đã đáp rằng con người thực ra có hiện hữu, nhưng chỉ trong quan liên tới và trong sự tùy thuộc vào các uẩn thể chất và tinh thần. Như vậy sự hiện hữu của cá nhân được chấp thuận chỉ là một thực thể tùy thuộc và không là một thực tại tuyệt đối, độc lập.

(Buddha responded that the person does indeed exist, but only in relation to and in dependence on the physical and mental aggregates. Thus the

existence of the individual is accepted only as a dependent entity and not as an independent, absolute reality)

Thế nên tất cả các học phái Phật giáo đều đồng ý rằng một ngã độc lập, tách biệt với thân và tâm, không thể tìm thấy được. Tuy nhiên, cái quy chiếu đúng của con người là gì, như khi chúng ta nói: “Tôi làm cái này” hoặc “Tôi làm cái kia”. Lúc đó con người chính xác là gì? Sự nhận diện chính xác bản chất của con người tùy thuộc này đã sinh khởi những ý kiến khác biệt giữa các học phái Phật giáo. Các học phái đều chấp thuận chung có hiện hữu xuyên qua nhiều kiếp sống, nhưng họ đều không xem tương tục thân trong vai trò lập thành tính tương tục của con người. Thế nên các khác biệt về ý kiến đều xoay quanh cách thức tương tục thức có thể là nền tảng để định vị trí con người hoặc cá nhân.

Trong một đoạn trong “Vòng hoa quý báu”/ Bảo vương chính luận (Ratnavali/Precious Garland) Ngài Long Thọ phân tích chi tiết khái niệm về một người và các đặc hữu của nó bằng cách giải thích rằng một người thì không phải là nguyên tố đất, nguyên tố nước, nguyên tố lửa, nguyên tố khí, không gian hoặc thức. Ngài hỏi, và ngoài các cái này, con người có

thể là một cái gì khác chẳng? Về điều này, ngài trả lời rằng một người hiện hữu trong trạng thái sự hội tụ của sáu thành tố. Thuật ngữ “hội tụ” (“convergence”) là từ chủ yếu, vì nó gợi ý sự tương tác của các thành tố trong tùy thuộc tương liên hỗ tương (mutual interdependent).

Chúng ta hiểu khái niệm tùy thuộc như thế nào? Thật là hữu ích khi tư duy cẩn thận về một phát biểu của Ngài Nguyệt Xứng trong giảng luận của ngài về “Các tụng căn bản về Trung Đạo”, vào đoạn minh giải về làm cách nào để hiểu một vị phật khi phật được tìm thấy theo phương diện duyên khởi. Ngài viết, “Vậy thì như lai là gì? Chúng ta đề khởi như lai tùy thuộc vào các uẩn, bởi vì không thể xác nhận được như lai là hoặc đồng nhất với các uẩn hoặc tách biệt với các uẩn”

(“What is it then? We posit the tathagata in dependence upon the aggregates, for it cannot be asserted to be either identical with or separate from the aggregates”).

Quan điểm của ngài là nếu chúng ta truy tìm cái tự tính của một sự vật để có thể chỉ vào một sự vật thực-- một cái thực một cách khách quan tự nó hiện

hữu như là một quy chiếu hữu hiệu về thuật ngữ hoặc khái niệm – và rồi chúng ta sẽ chẳng tìm thấy bất cứ sự vật gì cả.

(His point is that if we search for the essence of something believing we can pinpoint some real thing – something objectively real from its own side that exists as a valid referent of the term or concept – then we will fail to find anything at all).

3. Thời gian và ngã.

Trong các tương tác mỗi ngày, chúng ta thường nói về thời gian. Tất cả chúng ta đều xem thực tại tính của thời gian được công nhận rồi (We all take for granted the reality of time). Nếu chúng ta truy tìm xem thời gian là gì một cách chính xác, chúng ta có thể làm theo hai cách. Một là truy tìm với niềm tin rằng chúng ta sẽ tìm thấy một sự vật thực hữu một cách khách quan mà chúng ta có thể định nghĩa là **thời gian**. Nhưng chúng ta gặp ngay một vấn đề. Chúng ta tìm thấy rằng thời gian chỉ có thể được hiểu trên căn bản của một sự vật khác, trong quan liên với một hiện tượng hoặc biến cố đặc thù. Cách thứ hai để truy tìm thì ở trong một khung cảnh hoạt

động quan liên, không đặt nền tảng (presume) một thực thể thực hữu khách quan.

Lấy một thời điểm hiện tại làm tỉ dụ. Nếu chúng ta truy tìm một thời điểm hiện tại tin tưởng rằng chúng ta sẽ có khả năng tìm thấy một thực thể duy nhất trong tiến trình thời gian, một “hiện tại” khách quan, chúng ta sẽ không tìm thấy bất kì cái gì cả. Khi chúng ta xem xét chi tiết tiến trình thời gian chúng ta chỉ thấy rằng các biến cố đều hoặc là quá khứ hoặc là chưa xảy ra; chúng ta tìm thấy chỉ quá khứ và vị lai. Chẳng có cái gì là hiện tại thực sự vì chính tiến trình truy tìm hiện tại là một tiến trình thời gian, nghĩa là nó tất nhiên luôn luôn ở cách biệt với bây giờ/giờ đây (now).

Trên một phương diện khác, nếu chúng ta truy tìm hiện tại trong khuôn khổ quan liên của quy ước hàng ngày, chúng ta có thể duy trì khái niệm về hiện tại. Chúng ta có thể nói “năm hiện tại / năm nay”, tỉ dụ, trong ngữ cảnh rộng hơn về nhiều năm. Trong khuôn khổ của mười hai tháng, chúng ta có thể nói về “tháng hiện tại / tháng này”. Tương tự, trong khuôn khổ tháng, chúng ta có thể nói “tuần hiện tại / này”, và cứ tiếp tục như thế, và trong ngữ cảnh quan liên này chúng ta có thể duy trì một cách mạch lạc

khái niệm thời điểm hiện tại. Nhưng nếu chúng ta truy tìm một hiện tại thực hữu có hiện hữu có tự tính, chúng ta không thể tìm thấy nó (But if we search for a real present that is intrinsically, we cannot find it).

Cũng cùng một cách đó, chúng ta có thể tìm xác nhận sự hiện hữu của một người trong khuôn khổ quy ước, quan liên mà chẳng cần truy tìm con người thực hữu, hiện hữu có tự tính, khách quan đó là ngã. Chúng ta có thể duy trì khái niệm trí suy xét (common sense) của chúng ta về con người hoặc cá nhân trong quan liên với các quan năng thể chất và tinh thần bao gồm sự hiện hữu biệt thù của chúng ta.

Bởi vì điều này, chúng ta tìm thấy trong những quy chiếu bản văn của ngài Long Thọ về những sự vật và những hiện tượng hiện hữu duy chỉ là những mệnh danh hoặc trong khung của ngôn ngữ và giả danh tạm lập.

(Because of this, we find in Nagarjuna's text references to things and events or phenomena existing only as labels or within the frame of language and designation).

Về hai thể cách khả hữu của hiện hữu -- hiện hữu thực hữu khách quan và hiện hữu mệnh danh-- hiện hữu thực hữu khách quan thì bất khả thuyết, như chúng ta đã thấy.

(Of the two possible modes of existence – objectively real existence and nominal existence –objectively existence is untenable, as we have seen).

Từ điều này chúng ta chỉ có thể nói về một cái ngã theo phương diện quy ước hoặc mệnh danh– trong khuôn khổ ngôn ngữ và thực tại tính thoả hiệp chung.

(Hence we can only speak of a self conventionally or nominally – in the framework of language and consensual reality).

Tóm tắt, tất cả các hiện tượng /pháp hiện hữu thuần tùy thuộc vào mệnh danh của chúng, xuyên qua năng lực của quy ước thể tục.

Vì chúng không hiện hữu khách quan, các hiện tượng được quy chiếu trong các văn bản là “chỉ thuần thuật ngữ”, “chỉ thuần các cấu trúc hữu niệm”, và “chỉ thuần quy ước thể tục”.

(Since they do not exist objectively, phenomena are referred to in the texts as “mere terms”, “mere conceptual constructs”, and “mere conventions”)

4. Truy tìm ngã

Mở đầu chương thứ mười tám, Ngài Long Thọ viết:

Tụng 1.

Nếu ngã là các uẩn,

Nó sẽ sinh khởi và đoạn diệt;

Nếu ngã khác với các uẩn,

Nó sẽ không có các đặc tính của các uẩn.

Nếu chúng ta truy tìm một ngã có tự tính nghĩa là thực hữu về phương diện khách quan và tự tính, chúng ta phải xác định xem một ngã như thế thì đồng nhất với các uẩn hoặc là cách biệt với các uẩn.

(If we are searching for an essential self that is objectively and intrinsically real, we must determine whether such a self is identical to the aggregates or is something separate from them)

Nếu ngã đồng nhất với các uẩn, lúc đó giống như các uẩn, ngã sẽ là chủ thể để sinh khởi và đoạn diệt.

Nếu thân trải nghiệm tử dụ giải phẫu hoặc bị thương tổn, ngã cũng sẽ bị cắt hoặc bị tổn hại. Nếu, về một phương diện khác, ngã hoàn toàn độc lập với các uẩn, chúng ta không thể giải thích bất cứ một đổi thay nào trong ngã căn cứ trên những đổi thay trong các uẩn, tử dụ như một cá nhân lúc đầu trẻ trung và rồi sau đó già đi, lúc đầu đau yếu và sau đó mạnh khoẻ.

Ngài Long Thọ nói thêm rằng nếu ngã và các uẩn hoàn toàn khác biệt, lúc đó chúng ta không thể chứng minh / giải thích (account) sự sinh khởi chấp thủ khái niệm ngã trên căn bản của các uẩn. Chẳng hạn, nếu thân ta bị đe dọa, kết quả là chúng ta sẽ không trải nghiệm một chấp thủ mạnh mẽ vào ngã. Thân do bản chất là một hiện tượng vô thường, luôn luôn đổi thay, trong khi khái niệm của chúng ta về ngã thì không đổi thay, và chúng ta sẽ chẳng bao giờ lẫn lộn nếu chúng thực sự cách biệt với nhau.

Như vậy, không phải ở bên ngoài các uẩn, cũng không phải ở bên trong các uẩn, mà chúng ta có thể tìm thấy bất cứ sự vật đích xác hoặc thực hữu mà chúng ta có thể gọi “ngã”. Tiếp đó ngài Long Thọ viết:

Tụng 2 a-b

Nếu ngã chính nó không hiện hữu,

Làm sao có thể có “ngã sở”?

“Của tôi”/“ngã sở” là một đặc tính của ngã, vì tâm niệm “Tôi là” ngay tức thời sinh khởi tâm niệm “của tôi”. Chấp thủ vào của tôi là một hình thức chấp thủ vào ngã tính bởi vì “của tôi” chấp thủ vào các đối tượng quan liên với ngã. Nó là một dạng thức về tri kiến bản ngã (egoistic view), xem mỗi sự vật đều quan liên tới một “Tôi” hiện hữu có tự tính (an intrinsically existent “I”). Thật ra, nếu chúng ta khảo sát cách thức chúng ta tri nhận thế giới quanh chúng ta, chúng ta không thể nói về tốt và xấu, hoặc luân hồi và niết bàn, mà chẳng nghĩ tưởng từ toàn cảnh khách quan của một “Tôi” (without thinking from the perspective of an “I”). Chúng ta chẳng có thể nói về một điều chi cả. Một khi ngã không thể thuyết giảng được, lúc đó toàn thể sự lí hội thông hiểu của chúng ta về một thế giới căn cứ trên sự phân biệt ngã với phi ngã, ngã sở và phi ngã sở, đều bắt đầu rơi rụng. Thế nên, ngài Long Thọ viết:

Tụng 2 c-d

Vì ngã và ngã sở được diệt,

Bạn không chấp thủ ngã, ngã sở

Bởi vì ngã và ngã sở đoạn diệt, chấp thủ vào chúng cũng không sinh khởi nữa. Điều này cũng đồng thanh tương ứng với một tụng ngôn trong Bốn trăm bài tụng về Trung Đạo của ngài Thánh Thiên (Aryadeva's Four hundred Stanzas on the Middle Way / Chatuhshatakastrakarika) trong đó ngài nói rằng khi bạn chẳng còn thấy một ngã trong quan liên tới một đối tượng, lúc đó gốc rễ của sinh tử luân hồi đi đến kết thúc.

Tụng 3

Bạn không chấp thủ “ngã” và “ngã sở”,

Nên bạn cũng không hiện hữu có tự tính.

Bởi vì bạn có trí vô ngã,

Bạn nhận thức như thật quán.

Nói một cách khác, một thiên giả đã chấm dứt chấp thủ “ngã” và “ngã sở” là người đó không thực hữu một cách có tự tính. Nếu bạn tin tưởng vào thực tại tính có tự tính của một thiên giả như thế, lúc đó bạn cũng đang chấp thủ vào ngã tính. Những gì xuất hiện

đối với tâm một người đã tìm thấy/xác nhận chẳng có ngã và ngã sở chỉ là chẳng có những cấu trúc của tướng hữu niệm (hiện hữu có tự tính, và nhị nguyên đối đãi)

(What appears to the mind of the person who has ascertained the absence of self and its properties is only the absence of all conceptual elaborations)

Cũng như chấp thủ vào ngã và ngã sở phải đoạn diệt, đối với một thiền giả đã chấm dứt chấp thủ như thế, chúng ta cũng phải chấm dứt chấp thủ thiền giả và thành tựu của thiền giả là hiện hữu có tự tính. Cả hai đều chẳng có hiện hữu có tự tính.

Điểm nên nhớ là sự lí hội thông hiểu của chúng ta về tính không chẳng nên có tính phân đoạn, chẳng hạn như chúng ta phủ định hiện hữu có tự tính của vài sự vật nhưng không phủ định những sự vật khác. Chúng ta cần phải tăng trưởng một lí hội thông hiểu diệu nghĩa thâm mật của tính không để cho nhận thức của chúng ta về không có hiện hữu có tự tính bao gồm toàn thể phương diện của thực tại / thực tại tính và trở thành hoàn toàn chẳng có bất cứ cái gì là cấu trúc của tướng hữu niệm (conceptual elaborations) (hiện hữu có tự tính và nhị nguyên đối

đãi. ĐHP). Sự lí hội thông hiểu là một sự lí hội thông hiểu về sự thuần không có, một sự phủ định hiện hữu có tự tính (The understanding is one of the mere absence, a simple negation of intrinsic existence).

5. Triệt hạ các nguyên nhân của sinh tử luân hồi

Ngài Long Thọ tiếp:

Tụng 4

Khi những tâm niệm “Tôi” và “của tôi” diệt

Về đối nội và đối ngoại,

Tiến trình chấp thủ diệt;

Chấp thủ diệt thì sinh /tái sinh diệt.

Điều này quy chiếu tới mười hai chi của duyên khởi mà chúng ta đã thảo luận. ”Đối nội” và ”đối ngoại” ở đây có thể được hiểu là khái niệm ngã là hoặc ở trong các uẩn hoặc là ở ngoài các uẩn. Khi chấp thủ vào ngã và ngã sở diệt, lúc đó bởi vì chẳng còn những năng lực ảnh hưởng từ nghiệp duyên quan liên đến các hiện tượng đối nội đối ngoại được kích hoạt nên **thủ**, chi thứ chín trong mười hai chi của duyên khởi sẽ không duyên hội xảy ra. Chúng ta sẽ

không còn chấp thủ vào các đối tượng của lạc thú và xa lánh các sự vật chúng ta xem như không hấp dẫn. Như vậy, mặc dầu chúng ta có thể tiếp tục sở hữu những năng lực ảnh hưởng nghiệp duyên, chúng chẳng còn bị kích hoạt bởi **ái** và **thủ**, và khi sự vụ này duyên hội xảy ra, **sinh** trong sinh tử luân hồi, chỉ thứ mười một, chẳng còn có thể duyên hội xảy ra. Đây là ý nghĩa sinh sẽ chấm dứt.

Thế nên, khi chúng ta thâm nhập lí hội thông hiểu tính không, năng lực ảnh hưởng của nghiệp của chúng ta thúc đẩy tái sinh trong sinh tử luân hồi bị suy yếu đi. Khi chúng ta thực chứng trực tiếp tính không, như nó được khẳng định trong “Lượng thích luận”(Exposition of Valid Cognition) của ngài Pháp Xứng/ Dharmakirti, “Đối với người thấy chân lí, chẳng có phóng chiếu nào hiện hữu” (*For he who sees the truth, no projecting exists*)

[Giác giả chẳng còn cấu trúc của tướng (hiện hữu có tự tính và nhị nguyên đối đãi)]

[Lượng Thích Luận: Exposition of Valid Cognition / Pramanavarttikakarika là ‘Chú giải Tập Lượng Luận’ của ngài Trần Na/Dinaga: Compendium of Valid Cognition/ Pramana samuchchaya)].

Nói khác đi, một khi chúng ta đạt thực chứng trực tiếp tính không, chúng ta chẳng còn tích tập nghiệp thúc đẩy tái sinh trong sinh tử luân hồi. Khi chúng ta tuân tự thâm nhập thực chứng trực tiếp, để nó thấm qua toàn thể trải nghiệm của chúng ta và phá hủy những phiền não, chúng ta cuối cùng xoá bỏ hoàn toàn gốc rễ của chấp thủ vào hiện hữu có tự tính và tính tương tục tái sinh trong sinh tử luân hồi bị cắt đứt. Đây là tự do xác thực, hoặc giải thoát, (true freedom, or liberation) nơi mà chúng ta không còn tạo lập nghiệp mới xuyên qua vô minh, nơi mà chẳng có những cơ duyên nào hiện hữu để kích hoạt nghiệp quá khứ, và nơi mà những phiền não bị phá hủy ngay tại gốc rễ của chúng. Thế nên, ngài Long Thọ viết rằng:

Tụng 5

Do nghiệp và phiền não diệt, nên gọi là giải thoát;

Nghiệp và phiền não sinh khởi từ những hữu niệm hoá (= không thật);

Hữu niệm hoá sinh khởi từ cấu trúc của tướng;

Cấu trúc của tướng diệt tận xuyên qua tính không.

Ở đây ngài giải thích vi tế hơn nguyên nhân động lực của tính nguyên nhân hiệu quả (causal dynamic of causality). Sinh trong sinh tử luân hồi sinh khởi xuyên qua năng lực của nghiệp. Nghiệp sinh khởi từ những phiền não (afflictions/ klesha). Những phiền não sinh khởi từ những phóng chiếu hư dối vào những đối tượng (false projections onto objects). Thuật ngữ những hữu niệm hoá (những biến kế chấp/ conceptualizations /vikalpa) trong tụng ngôn nói trên quy chiếu cho những phóng chiếu hư dối. Những phóng chiếu hư dối này sinh khởi từ những cấu trúc hữu niệm của tưởng (conceptual elaborations / prapancha / * hí luận), đặc biệt là những chấp thủ vào hiện hữu có tự tính của các đối tượng. Khi các cấu trúc hữu niệm của tưởng về chấp thủ vào hiện hữu có tự tính diệt tận xuyên qua tuệ tri tính không, toàn thể hệ thống nối kết (network) bị phá hủy. Xuyên qua sự vụ này, sự liên tục nối tiếp sinh tử luân hồi phát sinh như thế nào và tiến trình hoàn diệt nó đều được làm cho rất sáng tỏ.

Chúng ta có thể thấy rằng ở đây trong chương này tác phẩm của ngài, Ngài Long Thọ giảng làm thế nào có thể đạt được **diệt tận** (cessation), thánh đế thứ ba. Như đã được giải thích trước đây, sự kiến tạo nghiệp mới được chấm dứt xuyên qua trực tiếp thấy

chân lí, và giai đoạn đó được gọi là kiến đạo (the path of seeing). Ở giai đoạn đó nhiều “đối tượng của buông bỏ” được xoá bỏ hoặc “đã diệt tận” (“ceased”) -- chẳng hạn như niềm tin vào hiện hữu thực hữu – và đây là giai đoạn thứ nhất của diệt tận xác thực (first stage of true cessation). Sau đó, khi chúng ta xoá bỏ hoàn toàn những phiền não và trở thành một a la hán, lúc đó chúng ta sẽ thành tựu được sự diệt tận chung cuộc.

6. Trình bày bốn thánh đế

Trong bốn thánh đế, chúng ta đã khảo sát ba thánh đế đầu -- sự khổ đau của luân hồi, đường lối nó được trường tồn do mười hai chi duyên khởi, và thánh đế về diệt tận. Để trình bày thánh đế thứ tư, chân lí về con đường tu tập (đạo đế), chúng ta có thể hỏi, “Theo cách nào chúng ta thiên định về sự không có các cấu trúc của tướng hữu niệm mà các thánh giả thấy trong nhận thức trực tiếp của họ về tính không?” Phần còn lại của chương thứ mười tám của ngài Long Thọ và chương thứ hai mươi bốn trình bày cách thức tu tập này của con đường tu tập.

Nói tổng quát khi chúng ta gặp những thuật ngữ như cấu trúc của tướng hữu niệm (conceptual

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

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

Cấu trúc của tướng (Elaboration) cũng có thể quy chiếu về khái niệm những sự vật đều rỗng thông (chân không diệu viên); tính không, như chúng ta sẽ thảo luận sau này, thì chỉ liên lạc trong tương quan tới các sự vật rỗng thông, và cái nền tảng trên đó tính không được xác định phải chính nó hiện hữu.

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

Cấu trúc của tướng cũng có thể quy chiếu đơn giản về hiện hữu.

(Elaboration can also refer simply to existence)

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

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

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

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

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

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

không **phủ định** hiện hữu có tự tính của các hiện tượng.

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

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

Tôi đã thọ nhận từ Serkong Rinpoche sự truyền pháp giảng đọc ngôn thuyết (the oral explanatory reading transmission) tất cả sáu công trình phân tích của ngài Long Thọ, và thọ nhận từ Khunu Rinpoche sự truyền pháp năm trong sáu tác phẩm này (ngoại trừ Ratnavali/ Precious Garland/ Bảo Vương Chính luận). Khunu Rinpoche, đọc thông thạo chữ Phạn, giảng cho tôi rằng căn cứ trên nền tảng bản Phạn ngữ, tụng ngôn dòng cuối “Những cấu trúc của tướng hữu niệm chấm dứt xuyên qua tính không”, không phải chỉ có một cách đọc. Khi bản văn được dịch thành “chấm dứt xuyên qua tính không” được đọc trong biến cách dụng cụ (instrumental case: có giá trị như phương tiện để thực hiện hành động), lúc

đó chúng ta hiểu nó ý nói bằng phương tiện hữu hiệu của thực chứng tính không, cấu trúc của tướng hữu niệm chấm dứt, như tôi đã miêu tả bên trên. Nhưng nó có thể được đọc trong ý nghĩa biến cách vị trí (locative sense), nó nói rằng những cấu trúc của tướng hữu niệm chấm dứt **trong** tính không. Nói cách khác, bởi vì vô minh chấp thủ hữu ngã là một tâm sở (mental factor) nhận thức nhầm lẫn các hiện tượng một cách nói chung, và cũng nhận thức nhầm lẫn về bản chất của tâm (bản chất quang minh giác chiếu, không có hiện hữu có tự tính) (which is by nature luminous and clear light, devoid of intrinsic existence), lúc đó khi bạn thực chứng tính không, bạn đạt tuệ tri bản chất xác thực của tâm. Khi điều đó duyên hội xảy ra, sự chấp thủ vào hiện hữu có tự tính của do nhận thức sai lạc bản chất của tâm sẽ chấm dứt. Trong cách diễn dịch này, chính là trong chính tính không của tâm mà các cấu trúc của tướng hữu niệm được diệt tận. Như vậy dòng cuối có thể được đọc hoặc theo biến cách vị trí hoặc biến cách dụng cụ.

7. Không phải ngã cũng không phải vô ngã

Tụng 6

Ngã được nói đến ,

Để phân biệt với vô ngã.

Chư Phật dạy thật tướng các pháp,

Không có ngã, không có phi ngã.

Cũng có hai cách khác biệt để đọc bài tụng này. Trong cách đọc thứ nhất, ở dòng đầu “Ngã được nói đến”, quy chiếu về các học phái phi Phật giáo họ đề khởi luận đề ngã là một thực tại / thực tại tính độc lập, bản vị, bất biến (independent, unitary, unchanging reality). Một tỉ dụ là tiểu ngã vĩnh cửu (eternal atman) hoặc ngã (self), được đề thuyết bởi các học phái kinh điển Ấn Độ phi Phật giáo, tỉ dụ như Số Luận (Samkhya). Ngài Nguyệt Xứng (khoảng 600-650) định nghĩa khái niệm về ngã này trong “Nhập Trung Đạo” (Entering the Middle Way / Madhyamakavatara) như sau:

Ngã là kẻ trải nghiệm, một thực thể vĩnh cửu, không là tác giả,

không có các phẩm tính , và không tạo tác, đó là ngã các triết gia ngoại đạo đề khởi

(Tụng VI.121 ab)

(tirthikas: các triết gia ngoại đạo)

Dòng thứ nhì bản văn của ngài Long Thọ quy chiếu vào một học phái Ấn độ cổ xưa phi Phật giáo, học phái Charvaka. Những nhà Charvaka là những nhà theo chủ nghĩa duy vật (materialists), với nhiều vị bác bỏ quan điểm tái sinh và biện luận rằng ngã chỉ là hiện hữu của thân, khi thân diệt, người (ngã) cũng diệt luôn. Do đó dòng thứ nhì quy chiếu tới quan điểm duy vật bác bỏ sự hiện hữu của một ngã vượt ngoài hiện hữu của thân.

Trong cách đọc thứ nhất, hai dòng cuối được xem là trình bày chính quan điểm của Phật là hoàn toàn đối nghịch với các quan điểm của hai dòng đầu: Đức Phật công nhận là chẳng có một ngã vĩnh cửu bất biến và cũng chẳng có một ngã tương đương với thân. Quan điểm thứ nhất cụ thể hoá một ngã vĩnh cửu, trong khi quan điểm thứ hai giảm thiểu ngã xuống thành thân của riêng một đời này, và ngài Long Thọ không chấp thuận cả hai quan điểm kinh điển Ấn Độ này.

Theo một cách đọc khác, tất cả các dòng của bài tụng này đều trình bày quan điểm của Phật giáo. Trong cách diễn dịch này, chúng ta đọc dòng thứ

nhất, “Ngã đượ nói đến” ý nói rằng Đức Phật, trước các sự khác biệt về các năng lực tinh thần (mental disposition: biến hoá đổi dời về tinh thần), các khuynh hướng triết học, và các xu hướng tự nhiên trong giới đệ tử, đã phát biểu trong một số bản kinh nói rằng có một ngã độc lập với các uẩn. Tỉ dụ, trong một bản kinh, Đức Phật tuyên bố rằng năm uẩn là gánh nặng và ngã là kẻ mang vác gánh nặng đó, điều này gợi ý một niềm tin vào một ngã tự trị.

Trong cách đọc này, dòng thứ nhì, “để phân biệt với vô ngã”, biểu tỏ rằng Đức Phật cũng giảng các phương diện khác biệt về ý nghĩa của học thuyết vô ngã. Những tiếp cận khác biệt này gồm cả tính vô ngã về mặt thô xem vô ngã như là bác bỏ một ngã kết hợp bởi các bộ phận, một quan điểm của các học phái sơ cấp của Phật giáo. Đức Phật cũng giảng vô ngã là chẳng có nhị nguyên đối đãi chủ thể-đối tượng, đó là quan điểm của học phái Duy Thức (the Mind Only school). Học phái Duy Thức giảng dạy một học thuyết ba tính (three natures), trong đó **tính viên thành** (the perfected nature) -- là **tính y tha** (the dependent nature) khi nó chẳng có **tính biến kế** (the imputed nature) -- đượ hiểu là hiện hữu xác thực thực.

*(The Mind Only school teaches a doctrine of three nature, where the **perfected nature** – which is the **dependent nature** devoid of the **imputed nature**– is understood to be truly existent)*

Trong tiếp cận này, một phương diện của thực tại tính được nói là vô ngã trong khi một phương diện khác được nói là sở hữu ngã tính. Những nhà Trung Quán bác bỏ cách ứng dụng tuyên chọn như thế của học thuyết vô ngã.

Vậy thì ở đây hai dòng cuối được hiểu là lập trường sau cùng của Đức Phật về vấn đề ngã và vô ngã, “Đức Phật đã dạy, chẳng có ngã, cũng chẳng có vô ngã hiện hữu. Đức Phật không chỉ bác bỏ hiện hữu có tự tính của con người, thế nên giảng dạy vô ngã, nhưng ngài còn bác bỏ ngay chính hiện hữu tuyệt đối, có tự tính của chính tính vô ngã. Đây là quan điểm diệu nghĩa thâm mật của tính không của mỗi mỗi hiện tượng đơn biệt, gồm ngay cả tính không.

(Buddha not only rejected the intrinsic existence of the person , therefore teaching no-self, but also rejected even any intrinsic, absolute existence of selflessness itself. This is the profound view of the

emptiness of every single phenomenon, including even emptiness)

Chủ đề làm sao để chắc chắn chúng ta không đi đến chung cuộc cụ thể hoá tính không (bởi vì hiểu sai tính không), đều được lập lại trong các tác phẩm của ngài Long Thọ. Ở đoạn khác trong bản văn, Ngài Long Thọ nói rằng nếu có một pháp / hiện tượng nhỏ bé nhất mà có hiện hữu có tự tính, lúc đó tính không chính nó sẽ thực có hiện hữu có tự tính. Nếu tính không thật có hiện hữu có tự tính hoặc tuyệt đối (=không bị hạn chế), lúc đó hiện hữu có tự tính chẳng bao giờ có thể bị phủ định. Lúc đó ngài Long Thọ quy chiếu về quan điểm chấp thủ thực tại tính của tính không vốn có hiện hữu có tự tính là tri kiến không thể cứu độ được (irreparable view), tri kiến không thể chỉnh đốn được hoặc làm đúng lại được.

(Nagarjuna then refers to the view of grasping at the intrinsic reality of emptiness as an irreparable view that cannot be repaired or corrected) (Stanza XIII, 7).

(Xem chú thích cuối bài ghi: Đức Đạt lai Lạt ma nói: Ngay cả tính không cũng không có hiện hữu độc lập, nên chúng ta nói về tính không của tính không.*

Tất cả các hiện tượng đều chẳng có hiện hữu có tự tính. ĐHP)

Giờ đây ngài Long Thọ giảng tính không là gì.

8. Một phủ định đơn giản

Tụng 7

Đối tượng chấp thủ của tâm chấm dứt (tâm hành xú diệt),

Con đường ngôn ngữ không có lối vào (ngôn ngữ đạo đoạn).

Như thị tính của sự-sự vật vật,

Giống như niết bàn, bất sinh bất diệt.

(Nơi phương trời tâm niệm chấm dứt, phát biểu chi nữa cũng không hữu hiệu

Thật ra tính của các pháp/ pháp tính cũng giống như giải thoát, bất sinh, bất diệt || Bản dịch Sanskrit-Anh của Nancy McCagney)

(Nơi cõi chức năng tâm niệm chấm dứt, cõi ngôn ngữ cũng chấm dứt

Vì thật ra, pháp tính /thực tại tính cũng giống như niết bàn, không sinh không diệt || Bản dịch Sanskrit-Anh của K.K. Inada).

Đây là một sự nhắc lại của một bài tụng từ “Sáu mươi bài tụng Như Lí” của ngài Long Thọ (Sixty Verses of Reasoning / Yuktishashtika) mà ngài viết:

“Bất cứ theo lập trường nào, bạn cũng bị con rắn phiền não tấn công.

Khi tâm bạn không theo lập trường nào, bạn không bị con rắn này tấn công”.

Tính không phải được hiểu là một phủ định phân minh về hiện hữu có tự tính. Bao lâu mà một căn bản có thể đối tượng hoá vẫn duy trì, lúc đó bám víu vào hiện hữu xác thực vẫn tiếp tục sinh khởi.

(Emptiness must be understood as categorical negation of intrinsic existence. As long as some objectifiable basis remains, then clinging to true existence will continue arise)

Khi bài tụng nói rằng, “ Con đường ngôn ngữ không có lối vào”, nó định nói rằng tính không –không thể phản chiếu trong ngôn ngữ thì hoàn toàn cách tuyệt với tám cực đoan – sinh và diệt, đoạn và thường, đi

và đến, một và khác. Tính không thì không giống như các hiện tượng khác chúng ta có thể nhận thức; chúng ta lí hội thông hiểu và khái niệm hoá nó duy bằng phương pháp hữu hiệu của phủ định.

Khi phân loại thực tại, những người Phật tử có khuynh hướng phân chia các hiện tượng thành những hiện tượng có thể được khái niệm hoá trong những thuật ngữ tích cực và những hiện tượng chỉ có thể được khái niệm hoá xuyên qua phủ định. Sự sai biệt căn cứ trên nền tảng chúng ta nhận thức hoặc khái niệm hoá chúng như thế nào. Chúng ta có hai hình thức chính của phủ định trong hạng mục các hiện tượng có đặc tính phủ định. Một là phủ định ám chỉ (implicative negation), là một phủ định ám chỉ sự hiện hữu của một sự vật nào đó trong vị trí của phủ định. Một tỉ dụ sẽ là sự phủ định trong phát biểu, “Bà mẹ đó không có con trai”, câu này ám chỉ sự hiện hữu của một người con gái. Một loại phủ định khác là phủ định không ám chỉ (nonimplicative negation), là một loại phủ định đơn giản mà không ám chỉ một sự vật gì khác nữa, tỉ dụ phát biểu phủ định “Các tăng sĩ Phật giáo không uống rượu”.

Trong ngôn ngữ bình thường, chúng ta sử dụng những khái niệm này. Tỉ dụ khi chúng ta nói về sự

chẳng có mặt của một sự vật, chúng ta có thể nói “Nó không ở đó, nhưng...”: Chúng ta đang phủ định một sự vật, nhưng chúng ta vẫn để chỗ cho một mong chờ nào đó thêm vào. Một mặt khác, nếu chúng ta nói “Không, nó không ở đó”, đó là một phủ định đơn giản, phân minh mà không gợi ý thêm một điều gì để nắm vào.

Tính Không là phủ định không ám chỉ. Nó là một phủ định dứt khoát, đơn giản, mà không để lại một sự vật gì để nắm giữ. Ý niệm tính không phải được hiểu là phủ định đơn giản là một điểm chủ yếu, được nhấn mạnh lập lại thường xuyên trong các bản văn của các vị Đại sư Trung Quán Ấn Độ như ngài Long Thọ và các vị luận giải về ngài là các ngài Thanh Biện (Bhavaviveka), Phật Hộ (Buddhapalita), và Nguyệt Xứng (Chandrakirti).

Đây là bài tụng thứ nhất của chương thứ nhất trong Các tụng căn bản về Trung Đạo của ngài Long Thọ:

Không bao giờ, không nơi nào,

Các pháp hiện hữu do sinh khởi từ chính nó, từ cái khác,

Từ cả hai, hoặc từ không nguyên nhân,

Thế nên biết các pháp vốn vô sinh.

(Trung Luận, Tụng I, 1)

Trong bài tụng này, Ngài Long Thọ phê bình sự thông hiểu về sự vật sinh khởi cách nào của những người chủ trương hiện hữu có tự tính (the essentialist understanding of how things come into being). Ngài đặt khái niệm sinh khởi vào các phương diện hoặc chúng sinh khởi từ chính nó, từ cái khác, từ cả hai nó và cái khác hoặc không từ cả hai. Ngài Long Thọ phủ định cả bốn trường hợp mà ngài hiểu là phủ định trọn vẹn ý nghĩa tự tính mà khái niệm sinh khởi có thể lí luận để tự bảo vệ (Nagarjuna negates all four of these alternatives, which he understands as exhaustive if the notion of arising in an essential sense were tenable). Bộ luận của ngài được xây dựng trên nền tảng phủ định về cả bốn thể cách sinh khởi.

Trong bình giải về bài tụng trên, ngài Thanh Biện (khoảng 500-570) phê bình ngài Phật Hộ (khoảng 470-530) về cách thức ngài Phật Hộ diễn dịch bài tụng thứ nhất khi biện luận phản bác “sinh từ nó” (arising from itself). Ngài Phật Hộ lí luận rằng nếu sự vật sinh khởi từ nó, lúc đó “sinh khởi của sự vật

sẽ là vô nghĩa, không mục đích” và “sự vật sẽ sinh khởi tới vô tận”.

(Buddhapalita reasoned that if things arose from themselves, then “the arising of things would be pointless” and “things would arise ad infinitum”).

Ngài Thanh Biện nói lí luận này không thể chấp thuận được đối với một nhà Trung Quán vì, khi lí luận bị đối chiều nghịch, nó ám chỉ rằng “sinh khởi có một mục tiêu” và “sinh khởi thì hữu hạn”. Nói cách khác, nó ám chỉ sự hiện hữu của một loại sinh khởi, vi phạm luận đề chung kết (tenet) của học phái Trung Quán, tất cả những gì được trình bày trong dòng tiến trình phân tích tính không đều phải là những phủ định không ám chỉ. Tính không thì được định nghĩa là sự không có các cấu trúc của tướng hữu niệm, và như vậy phủ định phân minh, toàn thể, phải không lưu lại bất cứ một sự vật có thể tướng tượng được.

(Emptiness is defined as the absence of all conceptual elaborations, and thus the total, categorical negation must not leave any conceivable thing remaining).

Một khi bạn lí hội thông hiểu tính không là một phủ định không ám chỉ và đào luyện lí hội thông hiểu về nó, sự thực chứng tính không của bạn cuối cùng sẽ trở thành rất thâm sâu mà ngôn ngữ và các ý niệm không thể nào ôm trọn nó. Đó là lí do trong tụng 7 ngài Long Thọ viết, “Con đường ngôn ngữ không có lối vào”, và v.v...

Trong tụng kế tiếp ngài viết:

Tụng 8

Các pháp đều thật và đều phi thật,

Vừa thật và vừa phi thật,

Không thật cũng không phi thật,

Đây là điều Phật giảng.

Đây cũng đồng thanh tương ứng về điểm đã được nêu lên trong tụng 6, rằng khi Phật dạy chân lí thâm mật của Pháp, ngài đã điều chỉnh giáo pháp của ngài theo với các khả năng của các đệ tử của ngài. Đối với những người mới học ngài dạy dường như tất cả các sự vật hiện hữu hoàn toàn như là chúng xuất hiện đối với tâm. Kế đến ngài dạy tất cả sự vật đều vô thường/ biến dịch, trong đó chúng là chủ thể cho

sự hủy hoại trên căn bản sát na này tới sát na khác. Cuối cùng ngài dạy có sự khác biệt giữa hiện tượng (cách thức sự vật xuất hiện với chúng ta) và thực tượng (cách thức sự vật thực sự là). Ngài Long Thọ nói Đức Phật đã dẫn các người học qua những mức độ tiến bộ nhiều vi tế hơn của lí hội thông hiểu.

9. Chống lại lí hội thông hiểu sai lầm

Từ tụng 9 trở đi, Ngài Long Thọ cung cấp những cách thức để chống lại sự hiểu sai tính không, hoặc chân lí tối hậu.

Tụng 9

Không thể nhận biết từ cái khác, tịch tĩnh,

Không sinh bởi cấu trúc của tướng,

Không bị hữu niệm hoá, không bị phân biệt,

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

Bài tụng này trình bày năm đặc hữu chính của chân lí tối hậu. Về căn bản, tụng khẳng định rằng như thị tính vượt ngoài tầm nhìn của ngôn ngữ và tâm niệm (Basically, the stanza is stating that suchness lies beyond the purview of language and thought). Không giống như các đối tượng hàng ngày—nơi

chúng ta có thể phân biệt giữa một sự vật và các thuộc tính của nó – tính không chỉ là thuần phủ định về hiện hữu có tự tính là cách tuyệt với bất cứ một sự phân biệt nào như thế. Nó hiện hữu trong tính cách của một pháp vị đơn biệt (single taste). Điều này không có nghĩa là như thị tính của tất cả các hiện tượng hiện hữu là nhất như (one). Mặc dù mỗi và mỗi mỗi hiện tượng đơn biệt đều có như thị tính, điều đó chỉ có nghĩa là tất cả các hiện tượng đều có chung bản chất chẳng có hiện hữu có tự tính. Đó là ý nghĩa của bài tụng này.

(It exists in the manner of a single taste. This does not mean that the suchness of all phenomena exists as one. Although each and every individual phenomenon has suchness, that thus means all phenomena share the nature of being empty of intrinsic existence. That is the meaning of this stanza)

Trong tụng kế tiếp, chúng ta đọc:

Tụng 10

Cái gì do duyên sinh,

Đối với nhân, nó không một,

Cũng không khác,

Nên không phi hiện hữu cũng không thường hằng.

Tụng này quy chiếu về lí tính duyên khởi mà chúng ta đã thảo luận rồi. Trên một phương diện, sự tùy thuộc trong duyên khởi quy chiếu về sự tùy thuộc của các hiệu quả vào các nguyên nhân của chúng. Tính nhân quả có hai yếu tố: một nguyên nhân và một hiệu quả, và ngài Long Thọ đang phân tích hai yếu tố này quan liên đối với nhau như thế nào. Tỉ dụ, sự quan liên giữa hạt giống và mầm là gì ? Ngài Long Thọ đang khẳng định rằng hiệu quả không thể đồng nhất với nguyên nhân của nó, vì nếu là thế, lúc đó khái niệm tiến trình nguyên nhân (causation) sẽ trở thành vô lí. Chẳng một hiệu quả nào có thể độc lập có tự tính đối với nguyên nhân, vì nếu là thế, chúng ta không thể chứng minh, giải thích (we could not account for) sự quan liên hiển nhiên giữa nguyên nhân và hiệu quả -- giữa một hạt giống và mầm của nó.

Bởi vì nguyên nhân và hiệu quả đều không là như nhau, khi hiệu quả xuất hiện, nguyên nhân chấm dứt hiện hữu; mầm và hạt giống sinh mầm không hiện hữu đồng thời. Thế nên nguyên nhân chẳng thường

hằng mà hạt giống cũng chẳng thường hằng. Mặc dầu vậy nhưng nguyên nhân không bị hủy diệt hoàn toàn khi hiệu quả xuất hiện, và thế nên nó không phải là phi hiện hữu. Như vậy ngài Long Thọ kết luận bằng cách khẳng định, “Thế nên nó không phải là phi hiện hữu, cũng không phải là thường hằng.”

Bây giờ chúng ta đọc tụng kế tiếp:

Tụng 11

Chư Phật, Thế Giới Đại Thánh Chủ,

Giảng dạy pháp vị cam lộ,

Không một, không khác,

Không phi hiện hữu, và không thường hằng.

Tụng này lưu ý chúng ta hoàn toàn thoát khỏi các cấu trúc của tướng hữu niệm cũng như các cực đoan.

Cho tới điểm này, đặc biệt trong tụng 5, ngài Long Thọ đã nhấn mạnh một trong những điểm then chốt của ngài, đó là sự cần thiết đào luyện trí tuệ về tính không để đạt được giải thoát cách tuyệt sinh tử luân hồi. Điều này thì hoà hợp toàn diện với tiếp cận của ngài trong “Sáu mươi tụng về Như Lý” (Sixty Verses of Reasoning), nơi mà ngài Long Thọ nói rằng thực

chứng chỉ riêng tính vô ngã về phương diện thô thì vẫn chưa xem là đủ; chúng ta cũng phải thực chứng tính vô ngã của các hiện tượng. Trong tụng kế tiếp, ngài cũng đưa ra cùng một biện luận đối với các vị độc giác phật (pratyekabuddhas).

Tụng 12

Khi chư Phật không xuất hiện,

Và không còn các Thanh Văn,

Trí tuệ của chư vị độc giác phật,

Sẽ sinh khởi không do nương tựa kẻ khác.

Cũng như các đệ tử của Phật – Thanh Văn -- cần trí tuệ viên mãn về tính không để đạt được tự do cách tuyệt sinh tử luân hồi, các vị độc giác phật cũng cần như thế. Chẳng có giải thoát ngoại trừ xuyên qua thực chứng viên mãn tính không. Đối với các Bồ tát của con đường tu tập Đại thừa, trí tuệ về tính không cũng là tu tập cốt yếu, sinh mệnh của con đường tu tập, mặc dù chỉ riêng điều đó thôi thì không đủ. Vì trong con đường tu tập Đại thừa, sự thành tựu toàn giác thì được nói là đến từ sự hợp nhất **trí tuệ** thực chứng tính không và phương diện **phương pháp** tích

lũy phúc đức và phát bồ đề tâm, tâm tỉnh biết vì lợi ích mọi người.

*(For in the Mahayana path , the attainment of full enlightenment is said to come from the union of the **wisdom** of realizing emptiness and the **method** aspect of collecting merit and generating bodhichitta, the altruistic awakening mind).*

Đó là lí do tại sao tính không trong bối cảnh Đại thừa đôi khi được quy chiếu là **tính không vốn tự hữu tất cả các tính đức giác ngộ** (emptiness endowed with all the enlightened qualities).

Lí hội thông hiểu này cũng có trình bày trong Mật tông. Bản văn của ngài Long Thọ giảng giáo pháp từ toàn cảnh khách quan của Kinh thừa /Ba la mật thừa. Vì đây là một dẫn nhập vào đạo Phật trong tiến trình tăng trưởng tại Tây Tạng, nơi Kim cương thừa cũng được giảng dạy, tôi sẽ trình bày toàn cảnh khách quan Kim cương thừa, tri kiến của Mật Tông Phật Giáo.

Theo mật tông du già tối thượng (highest yoga tantra) thì xác nhận (ascertain) tính không cách tuyệt các cấu trúc của tướng hữu niệm tỉ dụ tám cực đoan thì là chưa đầy đủ. Thực chứng của chúng ta phải

được đào luyện ở phương diện vi tế nhất của thức -- ở phương diện tâm bản sinh/ bản tâm (the innate mind). Ở đây **bản tâm** quy chiếu về thức cực kì vi tế tiếp tục trong trạng thái một tương tục từ đời này tới đời khác (a continuum from life to life). Ở phương diện bản tâm, tính giác của chúng ta hoàn toàn cách tuyệt tất cả các cấu trúc của tướng hữu niệm và các nhập lượng cảm thức (sensory input). Khi trí tuệ về tính không (wisdom of emptiness) được đào luyện ở phương diện này, hành giả tiến bộ trên con đường tu tập với một tốc độ nhanh chóng.

Trong “Ca tụng Pháp giới” (Praise to the Ultimate Expanse; Dharmadhatustava), ngài Long Thọ mở đầu nói: “Tôi kính lễ Pháp giới” [“I pay homage to the ultimate expanse (dharmadhatu)]. Pháp giới này có thể được hiểu trên phương diện của “Trí Tuệ chủ thể” (subjective wisdom), và ý nghĩa trọn vẹn của nó như thế thì được tìm thấy trong du già tối thượng Guhyasamaja Tantra. Trí tuệ chủ thể thì vào thời điểm đó nên được hiểu là chỉ có ý nghĩa đó /mệnh danh đó khi thức cực kì vi tế -- bản tâm -- tuệ tri tính không có thể làm an tịnh các cấu trúc của tướng về tinh thần

(Subjective wisdom is there understood to mean that only when the extremely subtle consciousness – the innate mind – cognizes emptiness can the mental elaborations be calmed. ||there = at that point in time; at particular point).

Jamyang Shepa (1648-1721), ở gần cuối tác phẩm lớn về các kết luận nghiên cứu triết học về giáo pháp (his major work on the philosophical tenets), ngài nhận diện đặc tính độc đáo của giáo pháp Kim cương thừa, giải thích rằng mặc dầu giáo pháp kinh thừa giảng đối tượng cao nhất (tính không), thì chủ thể cao nhất -- tuệ giác của bản tâm -- vẫn còn ẩn mật và thay vào đó phải được tìm thấy trong Kim cương thừa. Một cách tương tự, ngài tuyên bố rằng trong khi các bản kinh miêu tả các thuốc giải chính trên con đường tu tập, thuốc giải cao nhất thì bị ẩn kín (Đọc “Các Tụng Căn Bản về Các Triết lí Ấn Độ” / Root Verses on Indian Philosophies, chapter 13:1). Đây là thuốc giải để đem đi các che lấp vi tế đối với trí tuệ vì những che lấp này ngăn cản toàn giác. Điểm ngài nêu lên là để thành tựu toàn giác, thì sẽ là không đủ nếu chỉ đào luyện trí tuệ về tính không và tu tập sáu ba la mật ở phương diện tâm bình thường, phương diện thô. Tuệ quán đặc biệt về tính không cũng phải được đào luyện ở phương diện vi tế nhất

của thức, bản tâm. Các tiếp cận của Đại Toàn Thiện, Đại Ân và trực giác của hợp nhất đại lạc và tính không tất cả đều thực hiện trên phương diện đó.

(The approaches of Great Perfection / Dzokchen, Great Seal / Mahamudra, and spontaneous wisdom of the union of bliss and emptiness all engage on that level)

10. Các phiền não và các tập khí của chúng

Có hai điểm quan trọng về các phiền não cần nên nhớ. Thứ nhất, nói tổng quát, tất cả các phiền não (các tâm niệm và cảm xúc bị phiền não) đều bị sai lệch/điên đảo; chúng không phản ánh thật tướng. Do bản chất bị sai lệch của chúng, các thuốc giải uy lực hiện hữu để giúp xoá bỏ chúng. Thứ nhì, bản chất thể tính của tâm là quang minh – quang minh giác chiếu/ clear light. Khi chúng ta kết hợp hai tiền đề này (these two premises) -- bản chất như nhuốm của các phiền não và bản chất quang minh giác chiếu của tâm – lúc đó chúng ta có thể bắt đầu phác họa viễn cảnh tính khả hữu xoá bỏ những như nhuốm này nơi tâm của chúng ta. Giải thoát cách tuyệt sinh tử luân hồi trở thành có thể nghĩ bàn được (Liberation from cyclic existence becomes conceivable).

Chúng ta cần áp dụng cùng một luận lí đối với tập khí của chúng ta cho các phiền não này, những tập khí lưu lại trên dòng tâm thức của chúng ta do các phiền não này. Những tập khí này là những gì được gọi một cách chuyên biệt là **những che lấp vi tế**, hoặc **những che lấp đối với trí tuệ** (sở tri chướng) (subtle obscurations, or the obstructions to knowledge). Cũng như các phiền não có thể trục xuất được, các tập khí của chúng cũng có thể trục xuất được; chúng không phản ảnh bản chất thể tính của tâm (the essential nature of the mind). Nhận biết sáng tỏ điều này cho chúng ta phương tiện cơ hội phác họa viễn cảnh (envision) không những chỉ giải thoát cách tuyệt sinh tử luân hồi, nhưng cũng còn tính khả hữu của toàn giác hoặc quả phật/ trạng thái phật – đó là tự do hoàn toàn cách tuyệt không chỉ các phiền não mà cũng cả các tập khí của chúng.

Những phiền não có thể được xoá bỏ bằng cách đào luyện tuệ quán thâm sâu vào tính không, nó trực tiếp đối nghịch cách thế nắm giữ của vô minh và chấp thủ.

(The afflictions can be eradicated by cultivating deep insight into emptiness, which directly opposes

the mode of apprehension of ignorance and grasping).

Nhưng bao lâu chỉ quan tâm tới các tập khí của chúng, cách tiếp cận chỉ riêng chúng thì không đầy đủ. Giữa các che lấp vi tế, có một nhơ nhuốm (defilement) làm che lấp/chướng ngại chúng ta trải nghiệm đồng thời nhị đế -- chân lí quy ước thế tục và chân lí tối hậu. Chúng ta khuynh hướng tri nhận sai lầm nhị đế là có các bản chất khác biệt. Cho tới khi nhơ nhuốm đó được vượt qua, tất cả thực chứng của chúng ta về tính không, ngay cả thực chứng trực tiếp tính không, sẽ chỉ duyên hội xảy ra trước nhất rồi kế đến là (will only alternate with) cái gọi là **các thực chứng hiệu quả tiếp nối** (subsequent realizations) – các thực chứng tích cực thuộc về chân lí quy ước thế tục, tỉ dụ tiến trình nhân quả theo nghiệp và bốn thánh đế. Khi thực chứng hiệu quả tiếp nối duyên hội xảy ra, thiên định tịnh chỉ trên tính không chấm dứt, và ngược lại.

*(Until that defilement is overcome, all our realization of emptiness, even the direct realization of emptiness, will only alternate with what are called **subsequent realizations** – positive realizations that pertain to the conventional truth, such as karmic*

causation and the four noble truths. || alternate with: happen by turns, first one and then the other ||. When subsequent realization occurs, the meditative equipoise on emptiness ceases, and vice versa).

Cách thức duy nhất để trải nghiệm thiền tịnh chỉ thâm sâu và thực chứng hiệu quả tiếp nối một cách đồng thời, và để vượt qua nhận thức (sai lầm) này rằng nhị đế thì khác biệt nhau về phương diện thể tính, là bằng cách làm cho thực chứng tính không đó duyên hội xảy ra ở phương diện tối vi tế nhất của thức. **Sự vụ cần yếu là hợp nhất ý nghĩa tối hậu, là tính không, và tâm tối hậu, là bản tâm quang minh giác chiếu.**

Khi sự vụ này duyên hội xảy ra, lúc đó các hiện tượng và tính không chẳng bao giờ còn xuất hiện một cách li biệt, không li mà biệt, không biệt mà li, và các như nhuốm vi tế đều bị vượt qua.

(The only way to experience deep meditative equipoise and subsequent realization simultaneously, and to overcome this perception that the two truths are essentially different, is by bringing about that realization of emptiness at the subtlest level of consciousness. What is required is the

merging of the ultimate meaning, which is emptiness, and the ultimate mind, which is the innate mind of clear light.

When this occurs, then appearances and emptiness no longer appear separately, and the subtle defilements are overcome).

Chú thích

Trung Luận chương XVIII.

Quán Ngã và Vô Ngã

Tụng 1.

Nếu ngã là các uẩn,

Nó sẽ sinh khởi và đoạn diệt;

Nếu ngã khác với các uẩn,

Nó sẽ không có các đặc tính của các uẩn.

Tụng 2

Nếu ngã chính nó không hiện hữu,

Làm sao có thể có “ngã sở”?

*Vì ngã và ngã sở được diệt,
Bạn không chấp thủ ngã, ngã sở*

Tụng 3

*Bạn không chấp thủ “ngã” và “ngã sở”,
Nên bạn cũng không hiện hữu có tự tính.
Bởi vì bạn có trí vô ngã,
Bạn nhận thức như thật quán.*

Tụng 4

*Khi những tâm niệm “Tôi” và “của tôi” diệt,
Về đối nội và đối ngoại,
Tiến trình chấp thủ diệt;
Chấp thủ diệt thì sinh / tái sinh diệt.*

Tụng 5

*Do nghiệp và phiền não diệt, nên gọi là giải thoát;
Nghiệp và phiền não sinh khởi từ những hữu niệm
hoá (= không thật);
Hữu niệm hoá sinh khởi từ cấu trúc của tướng;*

Cấu trúc của tướng diệt tận xuyên qua tính không.

Tụng 6

Ngã được nói đến,

Để phân biệt với không có ngã.

Chư Phật dạy thật tướng các pháp,

Không có ngã, không có phi ngã.

Tụng 7

Đối tượng chấp thủ của tâm chám dứt (tâm hành xú diệt),

Con đường ngôn ngữ không có lối vào (ngôn ngữ đạo đoạn)

Như thị tính của sự-sự vật-vật

Giống như niết bàn, bất sinh bất diệt.

Tụng 8

Các pháp đều thật và đều phi thật,

Vừa thật và vừa phi thật,

Không thật cũng không phi thật,

Đây là điều Phật giảng.

Tụng 9

Không thể nhận biết từ cái khác, tịch tĩnh,

Không sinh bởi cấu trúc của tướng,

Không bị hữu niệm hoá, không bị phân biệt,

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

Tụng 10

Cái gì do duyên sinh,

Đối với nhân, nó không một,

Cũng không khác.

Nên không phi hiện hữu cũng không thường hằng.

Tụng 11

Chư Phật, Thế Giới Đại Thánh Chủ,

Giảng dạy pháp vị cam lộ,

Không một, không khác,

Không phi hiện hữu, và không thường hằng.

Tụng 12

*Khi chư Phật không xuất hiện
Và không còn các Thanh Văn,
Trí tuệ của chư vị độc giác Phật,
Sẽ sinh khởi không do nương tựa kẻ khác.*

Tụng 11, Bản Anh: immortal truth: cam lộ tịnh pháp; cam lộ pháp

Cam lộ pháp (Phật Quang Đại Từ Diên. Thích Quảng Độ dịch)

Giáo pháp của đức Như lai. Tức pháp vị thanh tịnh, nuôi dưỡng thân tâm chúng sinh, ví như tính chất cam lộ.

Kinh Pháp hoa phẩm Dược thảo dụ (Đại 9, 20 thượng) nói:

“Ta là Thế tôn , chẳng ai sánh kịp, an ổn chúng sinh, nên hiện ra đời. Vì đại chúng nói Cam lộ tịnh pháp, pháp có một vị, giải thoát Niết bàn”

Thập địa kinh luận quyển 2 (Đại 26, 130 trung) nói:

Như bệnh mong thuốc tốt, như ong nưong nơi mật, chúng con cũng như vậy, mong nghe pháp cam lộ”

[Xem: luận Phật địa Q.4; Chú duy ma cật kinh Q.7]

1. Sáu tác phẩm luận như lí của ngài Long Thọ

1. Trung Luận / Trung đạo luận / Luận căn bản Trung Đạo. (Madhyamakasastra /

Prajnanamulamadhyamakakarika: Treatise on the Middle / Fundamental Treatise on the Middle, Called ‘Wisdom’)

2. Sáu mươi tụng Như lí/Lục thập Như lí tụng

(Yuktishashtikakarika: Sixty Stanzas of Reasoning)

3. Bảy mươi tụng Tính Không / Thất thập không tính tụng

(Shunyatasaptatikarika: Seventy Stanzas on Emptiness)

4. Bảo hành vương chính luận

(Rajaparikatharatnavali: Precious Garland of Advice for the King)

5. Hồi tránh luận (Vigravyhavartanikarika: Refutation of Objections)

6. Quảng phá luận (Vaidalyasutranama: Treatise Called “The Finely Woven”)

2. Để đoạn dứt sự e sợ danh từ VÔ NGÃ của phàm phu,

Đức Như Lai đã giảng trong Kinh Lăng già:

Phật bảo Đại Huệ:

Ta nói Như Lai Tạng chẳng đồng với cái thuyết “Chơn ngã” của ngoại đạo.

Đại Huệ! Ta có lúc nói Không, Vô tướng, Vô nguyện, Như thật tế, Pháp tánh, Pháp thân, Niết Bàn, lìa tự tánh, bất sanh bất diệt, bốn lai tịch tịnh, tự tánh Niết Bàn v.v...dùng những danh từ này để thuyết Như Lai Tạng xong, ấy là vì **Như Lai Ứng Cúng Đẳng Chánh Giác muốn đoạn dứt sự e sợ danh từ VÔ NGÃ của phàm phu, nên nói cảnh giới lìa vọng tưởng, Vô Sở Hữu là Như Lai Tạng.**

Đại Huệ! Bạc Bồ Tát vị lai, hiện tại, chẳng nên sanh ngã kiến chấp trước.

Ví như thợ gôm nơi một đồng đất dùng phương tiện như công, nước, cây, bánh xe quay để làm ra các món đồ gôm, thì Như Lai cũng như thế; ở nơi pháp Vô Ngã lià tất cả tướng của vọng tưởng, dùng đủ thứ trí huệ, phương tiện khéo léo, hoặc thuyết Như Lai Tạng, hoặc thuyết Vô Ngã.

Do nhân duyên này, nên cái thuyết Như Lai Tạng của ta chẳng đồng với cái thuyết chơn ngã của ngoại đạo.

Vì khai mở cái trời chấp ngã của các ngoại đạo, nên có cái thuyết Như Lai Tạng, khiến họ lià vọng tưởng ngã kiến chẳng thật, ngộ nhập cảnh giới ba cửa giải thoát, mong họ chóng được Vô Thượng Bồ Đề.

Cho nên Như Lai Ứng Cúng Đẳng Chánh Giác phải thuyết Như Lai Tạng như thế. Nếu chẳng như vậy, ắt đồng với ngoại đạo.

Cho nên, Đại Huệ! Vì lià kiến chấp của ngoại đạo, cần phải y theo pháp Vô Ngã của Như Lai Tạng mà tu học.

(Kinh Lăng già. Bản dịch Thích Duy Lực, trang 67-68)

3. Luận Bảo hành vương chính (Vòng hoa quý báu)

(dịch từ: Nagarjuna's Precious Garland (Ratnavali) bản dịch Anh của Jeffrey Hopkins. 2007)

(25)

Giáo pháp về toàn hảo

Chư Tối Thắng thuyết giảng

Vi diệu và chấn động

Kẻ sơ trí thiếu học

(26)

Tôi hiện hữu, tôi sẽ không hiện hữu

Tôi có, tôi sẽ không có

Làm kẻ sơ trí sợ

Làm kẻ trí vô úy

(27)

Ngài cứu độ hữu tình

Nên nói các hữu tình

Sinh khởi ý niệm ngã
và ý niệm ngã sở .

(28)

Ngã, ngã sở hiện hữu
Như tối hậu:đều sai
Vì chúng không an lập
Bởi bản thức thật tướng

(29)

Các uẩn tâm thân sinh
Từ ngã chấp sai lầm
Sao có thể tăng trưởng
Hạt giống giả thành thật?

(30)

Thấy các uẩn không thật
Ngã chấp bị buông bỏ
Do buông bỏ ngã chấp

Các uẩn không sinh nữa.

(31)

Cũng như mọi người nói

Hình của mặt được thấy

Tùy thuộc vào tấm gương

Không hiện hữu là mặt

(32)

Khái niệm ngã hiện hữu

Tùy thuộc vào các uẩn

Nhưng giống hình của mặt

Ngã không thật hiện hữu

(33)

Như không tùy thuộc gương

Hình của mặt không thấy

Niệm ngã không hiện hữu

Mà không tùy các uẩn

(34)

Khi tôn giảA nan

Được nghe nghĩa pháp này

Ngài đạt được pháp nhãn

Và giảng lại chư tăng.

(25) The doctrines of definite goodness

Are said by the Conquerors

To be deep, subtle and frightening

To the childish, who re not learned.

(26) “I am not, I will not be

I have not, I will not have,”

That frightens all the childish

And extinguishes fear in the wise.

(27) By him who speaks only to help beings,

It was said that all beings

Have arisen from the conception of I

And are enveloped with the conception of mine

(28) “The I exists, the mine exists,”

These are wrong as ultimates,

For the two are not [established]

By a thorough consciousness of reality as it is.

(29) The mental and physical aggregates arise

From the conception of I which is false in fact. (in fact:ultimately)

How could what is grown

From a false seed be true?

(30) Having seen thus the aggregates as untrue,

The conception of I is abandoned,

And due to abandoning the conception of I

The aggregates arise no more.

(31) Just as it is said

That image of one’s face is seen

Depending on a mirror

But does not exist [as a face],

(32) So the conception of I exists

Dependent on the aggregates,

But like the image of one's face

The I does not at all really exist.

(33) Just as without depending on a mirror

The image of one's face is not seen,

So too the conception of I does not exist

Without depending on the aggregates.

(34) When the Superior Ananda

Heard what this means,

He attained the eye of doctrine

And repeatedly spoke of it to monastics.

4. Bồ tát Long Thọ

Ca Tụng Pháp Giới (Tán Pháp Giới Tụng)

Năm bài tụng (ĐHP dịch)

Tôi kính lễ pháp giới (pháp giới= phật tính = ...)

Trú trong mỗi hữu tình

Nhưng họ không nhận biết

Nên nhân duyên ba cõi

(cõi dục, cõi sắc, cõi vô sắc) (Tụng 1)

Do tịnh hóa vô-minh

Nguyên-nhân tâm ba cõi (tâm=a-lại-da thức)

Tịnh hóa là niết-bàn

Và hơn nữa: pháp-thân (Tụng 2)

‘Vô-thường’, ‘khô’, ‘không’

Cả ba tịnh hóa tâm

Pháp tốt nhất tịnh tâm

Là pháp vô tự-tính (Tụng 26)

Giác chẳng xa, chẳng gần,

Và chẳng đến, chẳng đi

Trú: hoặc thấy, không thấy,

Trong mù sương phiền-não. (Tụng 49)

Thật-chứng trí bát-nhã

Đạt vô-thượng tịch-tĩnh

Thế nên kinh tạng nói:

Trú: tuệ-tri chính mình. (Tụng 50)

Nagarjuna—In Praise of Dharmadhatu

(Commentary by Karmapa the third,

**Translated & Introduced by Karl Brunnholzl -
2007)**

I bow to you, the dharmadhatu,
Who resides in every sentient being,
But if they aren't aware of you
They circle through this triple being (Stanza 1)

Due to just that being purified
What is such circling's cause,
This very purity is then nirvana.
Likewise, dharmakaya is just this. (Stanza 2)

'Impermanence', 'suffering', 'empty',
These three, they purify the mind.
The dharma purifying mind the best
Is the lack of any nature. (Stanza 26)

-

Enlightenment is neither far nor near,

And neither does it come nor go.

It's whether it is seen or not,

Right in the midst of our afflictions. (Stanza 49)

--

By dwelling in the lamp of prajna,

It turns into peace supreme.

So the collection of sutras says:

‘By exploring your self, you should rest!’ (Stanza 50)

5. Minh cú luận:

Ngã không là thân, ngã không sở hữu thân, ngã không ở trong thân, thân không ở trong ngã... Biện

luận tương tự áp dụng cho các uẩn còn lại, cho tới: Ngã không là thức, ngã không sở hữu thức, ngã không ở trong thức, thức không ở trong ngã... Trong cách thức này tất cả các pháp đều chẳng có ngã...

6. Ngài Nguyệt Xứng trong “Luận giải về Bốn trăm tụng của ngài Thánh Thiên” viết:

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

(trích theo J.Hopkins. Meditation on Emptiness .trang 637)

7. Bờ này bờ kia

Ngài Nguyệt Xứng viết trong Minh cú luận, trích dẫn Kinh Bát Thiên Tụng Bát Nhã:

“Bất cứ ai muốn trở thành một người đi theo một giác giả hoặc một giác giả, hoặc một pháp vương,

mà không trực nhập sự tịch tĩnh này (bát nhã ba la mật), sẽ không thành tựu chi cả: một người mà không nhận ra được các bờ của một con sông sẽ không thể tới được bờ này hoặc bờ kia”

(“Whoever desires to become a follower of the realized one or a realized one himself, or a monarch of the truth, without attaining this imperturbableness, will achieve nothing: a man who does not discern the banks of a river will not arrive either at this bank or the other.”)

(trích từ trang 174, đoạn 354: Lucid Exposition of The Middle Way. The Essential Chapters from the Prasannapada of Candrakirti. Translated from The Sanskrit by Mervyn Sprung in collaboration with T.R.V. Murti and U.S. Vyas)

8. Phụ bản: Tính không, duyên khởi, trung đạo, thật tướng

(trích từ: Tâm diệu minh thường trụ , bài 6 . Nhị Đế trên thuvienhoasen.org và Tâm quang minh giác chiếu, bài 6 trên hoagiaco.com)

[4.4] Tính không, duyên khởi và trung đạo -- Trung luận XXIV

(18) Cái gì do duyên khởi
Được gọi là tính không
Tính không là giả danh
Cũng chính là trung đạo

*(18) That which is dependent origination
Is explained to be emptiness
That, being dependent designation
Is itself the middle way*

(19) Không hiện hữu cái gì
Mà không do duyên khởi
Thế nên không hiện hữu
Cái gì mà chẳng không

*(19) There does not exist anything
That is not dependently arisen
Therefore there does not exist anything
That is not empty.*

Trong Vigrahavyavartani (Hồi tránh luận), Ngài Long Thọ nói Đức Phật giảng tính không, duyên khởi và trung đạo là đồng nghĩa:

Tôi cung kính lễ Đức Phật vị vô thượng, và
 Người giảng pháp tối thượng rằng
 Tính không, duyên khởi và
 Trung đạo có cùng một nghĩa. [71]

*I prostrate to the Buddha who is unparalleled, and
 Who has given the supreme teaching that
 Emptiness, dependent origination and
 The middle path have the same meaning. [71]*

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

(8). Các pháp đều thật; và đều không thật;
 Cũng thật và cũng không thật;
 Chẳng thật cũng chẳng không thật.
 Đây là giáo pháp của Phật.

*(8) Everything is real; and is not real;
 Both real and unreal;
 Neither real nor real.
 This is the Lord Buddha's teaching.*

[Ngài Tsong Khapa giảng :]

“Thế nên, thính hât Đức Phật dạy giáo pháp sự-sự vật-vật đều thật trong tính chất không biến dịch từng sát na, mặc dầu chúng đều vô thường trong tính chất chấm dứt sự tương tục. Thứ nhì, ngài dạy giáo pháp

để xóa bỏ sự chấp thủ vi tế của thường hằng qua sự xác nhận rằng bởi vì sự-sự vật-vật biến dịch từng sát na chúng đều không thật. Thứ ba, ngài dạy rằng có hai toàn cảnh khách quan trong tính chất của những sự-sự vật-vật đều thật hoặc không thật, cho tới khi chúng không biến dịch hoặc biến dịch từng sát na, một cách tương ứng. Thứ tư, ngài dạy rằng cả hai cái nó thường và nó vô thường thì đều thiếu vắng cái hiện hữu có tự tính.

Thứ tự giảng dạy là để chuyển hướng những người từ những con đường sai lạc và sau đó dẫn họ vào những thánh đạo. Như vậy bởi vì chúng được trình bày bởi vị thầy một cách tuần tự, vì chúng thích hợp cho những tâm thức của các đệ tử, chúng được gọi là “những giáo pháp”. Chư vị tối thắng không dạy cái không là một phương tiện hữu hiệu để thụ hưởng cam lộ-- thật tướng của sự-sự vật-vật. (The victors do not teach that which is not a means to enjoy the nectar—the way things really are.) [trang384]

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

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

Hiện-hữu, phi hiện-hữu, và cả hai
 Và thêm chẳng cả hai đã được dạy
 Có thể nào một thuốc kê chữa bệnh
 Không tùy thuộc vào bệnh? [VIII:20]

*Existence, nonexistence, and both
 As well as neither have been taught
 Cannot anything be a medicine prescribe*

Depending on the disease? [VIII:20]

Chú thích 4.5.a : Đây là Tụng [195] theo bản [Aryadeva’s Four Hundred Stanzas on the Middle Way-with commentary by Gyel-stap ||Additional Commentary by Geshe Sonam Rinchen , translated by Ruth Sonam. Snow Lion, 2008] :

Giảng dạy hiện-hữu, phi hiện-hữu,
 Cả hai hiện-hữu và phi hiện-hữu, và chẳng cả hai
 Chắc chắn là những thuốc cho tất cả
 Được thay đổi tùy theo người bệnh. [195]

*Teaching existence, non-existence,
Both existence and non-existence, and neither
Surely are medicines for all
That are influenced by the sickness. [195]*

Chú thích 4.5.b :

Ngũ ngữ của Như Lai

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

Phật thuyết chơn ngữ: là nghĩa chung với nhị thừa (có sanh tử để diệt, có Niết Bàn để chứng)

thật ngữ: là nghĩa chung với Bồ tát (nghĩa đại thừa, sanh tử Niết Bàn đều như hoa đóm trên không)

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

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

bất cuống ngữ: chẳng dối tức là vô hư

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

nên Phật nói pháp ấy là vô thật vô hư .

(H T Duy Lực lược giảng)

“Those all-beings of whom the Tathagata has spoken , they are indeed no-beings. Why? Because the Tathagata speaks in accordance with reality, speaks the truth, speaks of what is, not otherwise. A Tathagata does not speak falsely”.

(The Diamond Sutra – Edward Conze translated)
Kinh Kim Cương

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

[Ngài Tsong Khapa viết:]

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

Đức Phật đã dạy căn cứ vào nhận thức của những người bình thường về cái gì là thật và cái gì là không thật, và cái đó đều theo những quy ước thế tục. Sự biện luận của cả hai thật tại và phi thật tại đều từ quan điểm tối hậu. Với một cách chọn lựa khác thì, thật tại, phi thật tại và cả hai có thể là hiện hữu, phi hiện hữu, hoặc cả hai, một cách thứ tự tương ứng,

của sự khởi sinh của hiệu quả vào thời điểm của nguyên nhân. Đức Phật dạy rằng chúng đều chỉ là được giả định trên căn bản của những nhân và những duyên qua biện luận của những cực đoan của hiện hữu và phi hiện hữu.

Thế nên, những ai cố gắng để thấy thật tướng sự-sự vật-vật nên hiểu biết sáng tỏ thật tướng thật sự là gì mà không bị gắn chặt vào giáo pháp chỉ thuần căn cứ vào những quy ước thế tục”. [trang 385]

9. Ngài Tsong Khapa giảng về thật tướng: Trung luận XVIII.

(trích từ Tsong Khapa. Quán Ngã và Pháp. đăng hoagiaco.com và thuvienhoasen.org)

9. Không tùy thuộc vào cái khác, tịch tĩnh, và

Không bị cấu trúc bởi tướng

Không bị hữu niệm hoá, không phân biệt:

Đó là đặc hữu của thật tướng sự vật.

Để loại bỏ những khái niệm sai lầm, thật tướng sự vật được nói là gồm có năm đặc hữu.

Đặc hữu thứ nhất là “không tùy thuộc vào một cái khác” (“not dependent on another”). Bạn không thể chỉ thuần thật chứng nó xuyên qua các giáo pháp của một người khác; nó phải được thật chứng do chính bạn xuyên qua tuệ quán không bị nhớ nhuốm. Tỉ dụ, khi một người có bệnh đục thể thủy tinh (cataracts: mắt cườm) thấy các sợi tóc đang rơi, một người không có bệnh đục thể thủy tinh có thể nói rằng những hình ảnh sợi tóc đang rơi đều là không thật. Tuy nhiên, mặc dầu người có bệnh đục thể thủy tinh không thể nhận biết sự chẳng có các sợi tóc rơi cùng một cách như người không có bệnh đục thể thủy tinh không thấy các sợi tóc đang rơi, người đó có thể tối thiểu thông hiểu lời giải thích của người kia rằng không có các sợi tóc đang rơi, cái hiện tượng tóc rơi là sai lầm. Khi bệnh đục thể thủy tinh được chữa lành qua cách dùng thuốc, bản chất thật của các sợi tóc đang rơi đó được thật chứng bởi vì không thấy hiện tượng các sợi tóc đang rơi trong thị trường của mắt mà trước đây đã từng thấy xuất hiện đầy những sợi tóc đang rơi.

Trong cùng cách đó, các thánh giả trình bày thật tướng sự vật xuyên qua giả thiết, dù theo cách nào đi nữa, thì chỉ thuần qua cách đó các hữu tình bình thường không thể nào thật chứng đúng như cách nó

được thấy xuyên qua tuệ quán không bị nhớ nhuốm. Tuy nhiên, khi thuốc cho tri kiến không sai lầm của thật tại tính của tính không được áp dụng cho tâm nhãn (mental eye)—khi tuệ quán về thật tướng sự vật, không còn bị nhớ nhuốm bởi các bệnh đục thể thủy tinh của vô minh, được đào luyện-- bạn sẽ thật chứng thật tướng sự vật bởi chính bạn, bởi vì không thấy bất cứ hiện tướng nào bị cấu trúc của tướng. Đó chính là thật tướng sự vật.

Thế nên, mặc dầu người thấy các sợi tóc đang rơi xuất hiện không thật chứng sự chẳng có các sợi tóc đang rơi bởi vì loại bỏ các hiện tướng của chúng, thì không phải là người đó không thông hiểu sự kiện rằng thị trường của mắt thì rỗng thông chẳng có các sợi tóc đang rơi. Một cách tương tự, mặc dầu các người bình thường không thật chứng thật tướng sự vật là kết quả do loại bỏ hiện tướng nhị nguyên đối đãi, thì vẫn là không đúng nếu nói họ không thể thông hiểu cái tối hậu – đó là tính không của hiện hữu có tự tính.

Đặc hữu thứ nhì là “tịch tĩnh” (“peaceful”): cũng như một người không có bệnh đục thể thủy tinh thể không thấy các sợi tóc đang rơi, thật tướng sự vật thì

rỗng thông chẳng có hiện hữu có tự tính, đó là chẳng có tự tính.

(The ways things really are is empty of inherent existence, that is, without essence).

Đặc hữu thứ ba là “không bị cấu trúc bởi cấu trúc của tướng” (“not fabricated by fabrication”): sự cấu trúc của tướng thành lời bằng phương tiện mà sự vật được sản sinh không còn cấu trúc chúng nữa, đó là chúng thì bất khả thuyết (inexpressible).

Đặc hữu thứ tư là “không bị hữu niệm hoá” (“not conceptualized”): sự hữu niệm hoá là sự lang thang của tâm. Khi bạn thật chứng thật tướng của sự vật, bạn thì cách tuyệt sự lang thang của tâm. Kinh điển có nói:

Gì là chân lí tối hậu? Khi không còn sự lang thang của tâm, không có nhu cầu để nói về lời [Vô Tận Ý Sở Kinh / Aksayamatirirdesa-sutra]

(What is the ultimate truth? When there is no wandering of the mind, there is no need to talk about words)

Đặc hữu thứ năm là “vô phân biệt” (“without distinction”): cũng như bất cứ một hiện tượng nào

thì cũng có tính cách tối hậu, thế nên tất cả các hiện tượng khác đều như vậy. Thế nên về phương diện tối hậu không có tính cá biệt (no individuality). Nhị đế Liễu đạt kinh (Satyadvayavatara-sutra) (Cũng được biết dưới tên - Thế tục đệ nhất nghĩa số kinh:

Samvrtiparamarthanirdesa-sutra) nói:

“Này Mạn thù thất lợi (Manjusri), gì là hành nhập toàn hảo?”

Mạn thù thất lợi nói: Này nam tử của một vị trời cũng như thực tại tính, bản chất của các hiện tượng hoàn toàn vô sinh đều bình đẳng về phương diện tối hậu, thế nên chúng đều bất đoạn”.

Đoạn văn này tiếp tục rất dài.

Như vậy năm sự kiện này là năm đặc hữu của thật tướng sự vật. Bạn cũng nên thông hiểu rằng mỗi đặc hữu tiếp nối đều giải thích đặc hữu đi trước.

10. Đức Đạt lai Lạt ma. Cái nhìn tỉnh biết của thực tại tính/pháp tính

(Lược trích từ: hoagiengco.com và thuvienhoasen.org)

1. * Như vậy khi ta nói về “Tôi” hoặc “ngã”, bất cứ cái hiện tượng gì chúng ta chọn lựa để khảo sát, thì không có một hữu thể có bản chất xét từ phía hàng ngũ của đối tượng. Các hiện tượng đều tùy thuộc vào các nhân duyên khác; thế nên chúng không hiện hữu một cách tự ý chúng, không có sự can thiệp.

(Thus when we talk about the “I” or self, whatever phenomenon we choose to examine, there is no substantial entity from the side of the object. Phenomena are dependent on other causes and conditions; therefore they do not exist of their own accord).

Chúng không có hiện hữu có tự tính. Nói cách khác, không có hiện hữu hữu ngã (*They have no intrinsic existence. In other words, there is no self-existence*).

Bất kể đó là một vị Phật, một hữu tình, hoặc một cái nhà, bất kể đó là gì, khi chúng ta tìm kiếm nó ở giữa các bộ phận của nó chúng ta không tìm thấy nó. Điều này cho thấy rằng sự-sự vật-vật hiện hữu chỉ tùy thuộc vào những mệnh danh và những khái niệm. Khi chúng ta nghĩ về điều đó và đi đến một chút hiểu biết về nó, hãy thấy nó quan liên đến kinh nghiệm của chính bạn. Hãy chiếu soi sự-sự vật-vật

xuất hiện đối với bạn như thế nào (*Watch how things appear to you*). Chúng không có khuynh hướng xuất hiện giống như cách thức chúng được giả thiết (thiết lập giả danh) bởi những mệnh danh và những khái niệm của chúng ta, nhưng giống như cách thức chúng có một vị thế độc lập, có tự tính trong trực tiếp tự nó, không xuyên qua bất cứ cái gì khác.

(They tend not to appear as though they were designated by our names and concept, but as though they had an intrinsic, independent status in their own right).

Điều này cho thấy có một sự khác biệt giữa đường lối sự-sự vật-vật xuất hiện đối với chúng ta và đường lối sự-sự vật-vật hiện hữu trong thực tại tính / pháp tính / bản chất thật của chúng

(This shows that there is a discrepancy between the way things appear to us and the way things exist in reality).

Trước nhất hãy nghĩ về điều này trong phương diện xác định các đặc hữu đối tượng bị phủ định, đó là sự hiện hữu trực tiếp tự nó không xuyên qua cái gì khác của đối tượng. Kế đến hãy nghĩ về đường lối trong

đó sự-sự vật-vật thực sự hiện hữu, trong tùy thuộc **chỉ thuần** vào những mệnh danh và những khái niệm

(First think about this in terms of identifying the object to be negated, which is the object's existing in its own right. Then think about the way in which things actually do exist, in dependence on mere names and concepts)

Chính ngay từ hình dáng đi lên tới bản chất của Phật, sự-sự vật-vật hiện hữu do tùy thuộc vào các nhân duyên khác. Thế nên, mỗi hiện tượng chẳng có hiện hữu có tự tính. * **Ngay cả tính không cũng chẳng có hiện hữu độc lập, thế nên chúng ta nói về tính không của tính không.** Tất cả các hiện tượng đều chẳng có hiện hữu có tự tính.

Nói như thế, có hiện hữu có tự tính, có hiện hữu do tự bản chất nó, hoặc trực tiếp tự nó, không xuyên qua cái gì khác, có hiện hữu tối hậu, có hiện hữu đúng thật, và có hiện hữu thật, tất cả đều có nghĩa như nhau. Chúng đều là tất cả các đối tượng bị phủ định.

(All phenomena are devoid of intrinsic existence. Accordingly, having intrinsic existence,

having existence by its own nature or in its own right, having ultimate existence, having true existence, and having real existence all mean the same. They are all objects to be negated)

2* Thế nên quan điểm chung của tất cả các học phái triết học là **các hiện tượng trực xuất cực đoan của chủ nghĩa đoạn diệt (=chủ nghĩa hư vô = nihilism) và tính không trực xuất cực đoan của chủ nghĩa tuyệt đối (absolutism= chủ nghĩa thường hằng)**

*(It is said that it is common to all philosophical schools that **appearances dispel the extreme of nihilism and emptiness dispels the extreme of absolutism)***

Khi chúng ta thực hành thiền định về tính không có hai thành tố chướng ngại cần tránh: tri kiến cực đoan của chủ nghĩa thường hằng và chủ nghĩa hư vô.

Đặc điểm nổi bật của suy lí duyên khởi là tính không có năng lực trực xuất cả hai cực đoan này một cách đồng thời.

Văn bản (đang tu học ở đây) nói rằng tính không của hiện hữu có tự tính trải khắp mỗi sự vật từ sắc (hình dáng) tới tâm tinh biết hoàn toàn (= bồ đề tâm tối hậu).

Tính không chẳng phải chỉ thuần là một tiền đề để lập luận triết học, cũng chẳng phải là một tri kiến hư vô chủ nghĩa, bởi vì lí hội thông hiểu về tính không sẽ dẫn đến lí hội thông hiểu về duyên khởi.

Tính không là một đối tượng của trí tuệ bát nhã thật chứng bản chất tối hậu của các hiện tượng.

Thực chứng của nó dẫn tới sự xoá bỏ hai sự che lấp – che lấp của những phiền não và những che lấp đối với nhất thiết trí.

(The distinctive feature of the reasoning of dependent arising is that it has the power to dispel both these extremes simultaneously.)

The text says that emptiness of intrinsic existence pervades everything from form up to the fully awakened mind.

It is not a mere philosophical postulation, nor is it a nihilistic view, because understanding of it will lead to the understanding of dependent arising.

It is an object of the wisdom that realizes the ultimate nature of phenomena.

Realization of it leads to eliminating the two obstructions – disturbing emotions and the obstructions to omniscience)

3* Một cách tương tự, Đức Phật, các hữu tình, luân hồi và niết bàn đều giống nhau trong ý nghĩa là tất cả đều chẳng có hiện hữu có tự tính.

(Similarly, the Buddha, sentient beings, the cycle of existence, and the state beyond sorrow are the same in the sense that they lack intrinsic existence).

11 . Vô minh

Vô minh: ignorance; fundamental ignorance; Skt. avidya.

Vô minh, cũng gọi là căn bản vô minh là tâm thức nhận biết sai lầm về bản chất của thật tại, thế nên là nguồn của tất cả các phiền não tâm ý và 12 chi tiếp nối của duyên khởi.

Vô minh có hai loại: 1. che lấp (=chướng ngại) quan liên đến những hành động và hậu quả của những hành động

2. che lấp quan liên đến chân như (như thị;thật tướng; bản chất của thật tại ;...). (*Ignorance is of two types: obscuration with respect to actions and their effects and obscuration with respect to suchness*).

Che lấp về bản chất thật tại (như thị,thật tướng) phục vụ trong trạng thái động cơ nguyên nhân (serves as the causal motivation) cho tất cả các tái sinh trong sinh tử lưu chuyển, nhưng quy định khuôn khổ cho động cơ hành vận (in terms of operational motivation) vào thời điểm của hành động.

Che lấp quan liên đến hành động và hậu quả của hành động được đặc biệt định rõ là nguyên nhân của tích tập những hành động hình thành kết quả sinh vào những cõi chuyển cư xấu ác .

Trong khi đó che lấp quan liên đến bản chất thật tại được đặc biệt định rõ là nguyên nhân của tích tập những hành động hình thành kết quả sinh vào những cõi chuyển cư hạnh phúc.

Trong sự lệ thuộc vào vô minh, những phiền não khác khởi sinh và trong sự lệ thuộc vào các phiền não này mà những hành động như nhuốm bị tích tập. Từ những cái này mà tất cả những đau thương trong sinh tử lưu chuyển sản sinh. **Thế nên tất cả những phiền não và những lỗi lầm khởi sinh trong sự lệ thuộc vào vô minh.**

[2b] Si, Ngu si.

Si, Ngu si ; delusion; Skt. moha; mudha.

Ngu si. Cũng gọi Si. Vô minh.

Không có trí sáng suốt, ngu tối mê muội, gặp việc không thể phán đoán đúng đắn, là 1 trong 6 phiền não căn bản [tham, sân, si, mạn, nghi, kiến (=ác kiến)].

Kiến chấp có 5 kiến: thân kiến, biên kiến, tà kiến, kiến thủ kiến, giới cấm thủ kiến.

Si. Đồng nghĩa Vô minh, Vô trí. Ngu si, tên 1 tâm sở, là tác dụng tinh thần của sự ngu muội vô trí, không rõ sự lí.

Theo luận Du già sư địa quyển 86 thì Si còn có các tên gọi khác nữa là: Vô trí, Vô kiến, Phi hiện quán, Hôn muội, Ngu si,

Vô minh, Hắc ám,...

[Phật quang đại từ điển. xb 2000.Thích Quảng Độ dịch.7374 trang]

Si ở trong nhóm 5 phiền não căn bản: tham, sân, si, mạn, nghi . Năm thứ phiền não này thường sai khiến tâm thần hành giả, làm cho trôi nổi, lăn lộn trong ba cõi nên gọi là sử (ngũ độn sử). Trì độn, khó dứt trừ nên gọi là độn sử, tức là phiền não mê lầm với thế giới hiện tượng.

Tham, sân, si, mạn, nghi: attachment, aversion, delusion, pride, doubt.

Si; Ngu si; Ngu si vô trí: delusion

12. Chân lí quy ước thế tục

Trích từ: Lí tính Duyên khởi trong tụng mở đầu Trung Luận

2. Giáo pháp của Phật căn cứ trên nhị đế: thế tục đế và chân đế.

Theo thế tục đế, có diệt, sinh, đoạn, thường, đến, đi, một, khác. Ngài Long Thọ có nói trong “Bảy mươi bài tụng về tính không” :

< Đức Phật không giảng tiếp cận của thế gian là sai /

trong cách nói “cái này sinh khởi do tùy thuộc vào cái kia” (71 ab)>.

Và trong Hồi tránh luận (Vigrahavyavartani):

< Nếu không chấp thuận bất cứ một quy ước thế tục nào /

Chúng ta không thể đưa ra bất cứ một tuyên bố khẳng định nào cả (XXVIII cd) >

<< “Hí luận” là một thuật ngữ Phật học, có trong tụng mở đầu Trung luận, và trong tụng XVIII, 9 (bản dịch La Thập). Phật Quang Đại Tự điển, bản dịch Thích Quảng Độ, ghi “Hí luận: Skt. prapanca. Những lời bàn luận sai lầm, trái với chân lí, không thể làm cho thiện pháp tăng trưởng...Luận Du già sư địa quyển 91 ghi: Những lời nói dẫn đến chỗ tư duy

phân biệt một cách vô nghĩa, gọi là hí luận. Vì sao? Vì những lời nói ấy, dù có gắng sức tu hành, cũng không thể làm tăng thêm chút pháp lành nào, mà cũng chẳng thể làm giảm được pháp ác >> . (ĐHP)

13. Thuật ngữ

* **Mental disposition:** Skt. Samskara: mental conformation or creation; the inception of imagery of play (K.K. Inada)

mental disposition: Skt. samskara: hành (trong sắc, thọ, tưởng, hành, và thức; trong chư hành vô thường); biến hoá đổi dời; tạo tác tinh thần; pháp hữu vi; pháp sở sinh; năng lực biến hoá đổi dời về tinh thần ; năng lực tinh thần ; tính khí

* **Tâm hành:** Skt. citta-carya

1. Tâm hành: Tức là những tác dụng, hoạt động, trạng thái, biến hoá trong tâm, như vui, buồn, mừng, lo... những hoạt động tâm li của người ta , không ai giống ai.

2. Tâm hành: Đối tượng của tâm, tức phạm vi tác dụng của tâm.

3. Tâm hành: Ý thức phân biệt, vọng tưởng, sự tính toán, so đo từ tâm dấy động lên.

*Tâm hành xứ diệt: Chỗ tâm hành dứt bật, nghĩa là cảnh giới vắng lặng, không còn suy tư phân biệt.

TRUNG ĐẠO

Bài 4 : AN LẬP CHÂN LÝ QUY ƯỚC THỂ TỤC

Bản Anh: Establishing Conventional Truth

Trích từ: The Dalai Lama. The Middle Way. Faith grounded in Reason. Wisdom. 2009

(Trung Đạo. Chính tín căn cứ trong Suy lí)

Nội dung

1. Trình bày các phản đối
2. Giả danh tùy thuộc
3. Phân biệt đúng đắn
4. Các lỗi lầm trong lập trường chủ trương hiện hữu tự tính
5. Chỉ KHÔNG tạo thành ý nghĩa

Trong Trung Luận của ngài Long Thọ, chương 24 “Quán Bốn Thánh Đế” là quan trọng nổi bật. Trong các chương trước, ngài Long Thọ trình bày một chuỗi liên tiếp các biện luận quan liên, tất cả đều chủ ý phá hủy sự chấp thủ bất cứ một hình thức nào của hiện hữu tự tính (intrinsic existence), dù nó là bất cứ cái gì. Trên phương diện tri nhận hằng ngày, các hiện tượng đều đa thù (manifold), nhưng trên phương diện tối hậu, tất cả các hiện tượng được hiển lộ là chẳng có hiện hữu tự tính (devoid of intrinsic existence). Biện luận này quan liên đến tính không của hiện hữu tự tính của tất cả các hiện tượng có thể nêu lên tất cả các loại hoài nghi trong tâm. Chương 24 phát biểu trực tiếp về các hoài nghi này.

1. Trình bày các phản đối

Vài cá nhân, thiếu thích thú tự nhiên với giáo pháp tính không, thông hiểu tính không của hiện hữu tự tính (inherent existence) thực sự ám chỉ ngoan không/sự không có chi cả (nothingness). Ngay cả đại sư Vô Trước (khoảng thế kỉ thứ tư) đã phê bình các triết gia Trung Quán là theo chủ nghĩa đoạn diệt trong một bản luận của ngài. Ngài nói trong Nhiếp Đại Thừa (Compendium of the Great Vehicle; Mahayana samgraha) rằng có những người tuyên bố

tự nhận là các nhà Đại Thừa đã không thông hiểu các kinh Bát nhã và đã phá hủy ý nghĩa tính thật-tại (=pháp tính) bằng cách đề khởi luận đề rằng tất cả các hiện tượng đều chẳng có hiện hữu tự tính.

(He says in his Compendium of the Great Vehicle /Mahayanasamgraha that some who claimed to be Mahayanists failed to understand the Perfection of Wisdom sutras and denigrated reality by asserting that all phenomena are devoid of inherent existence)

Dĩ nhiên, ngài nổi danh đạt tới Bồ tát địa thứ ba, thế nên chính sự thông hiểu của ngài Vô Trước về tính không đã là sự thông hiểu của Trung Quán. Tuy nhiên trong vai trò lịch sử là người thành lập học phái Duy Thức ngài đã phê bình các người theo học phái Trung Quán là đã rơi vào chủ nghĩa đoạn diệt (falling into nihilism).

Có những người khác, trong khi ngưỡng mộ công khai giáo pháp tính không và triết lí Trung Quán, vẫn hiểu nhầm giáo pháp tính không trong kiểu mẫu chủ nghĩa đoạn diệt (nihilistic fashion). Những người như thế có thể có một khuynh hướng nói các điều như thế này “Ồ, thật ra chẳng điều chi thành vấn đề cả -- mỗi mỗi sự vật đều trống rỗng cả mà.”

(Oh nothing really matters—everything is empty after all). Khi bạn nói những điều giống như điều đó, bạn gặp nguy hiểm vì đang phá hủy tính giá trị của thế giới quy ước thế tục và quy luật nguyên nhân và hiệu quả.

Trước nguy hiểm của sự hiểu biết sai lầm như thế, ngài Long Thọ tự ý nêu những phản đối tiềm ẩn đối với sự giảng dạy của ngài về tính không và trả lời tất cả các phản đối đó theo thứ tự. Sự phản đối quan trọng nhất (primary), về tinh yếu, như thế này “Trong các chương trước ông đã phủ định hiện hữu tự tính của các hiện tượng từ toàn cảnh khách quan của sự thành lập nguyên nhân của chúng (their causation), sự sản sinh các hiệu quả của chúng (their production of effects), bản chất riêng của chúng (their own nature), các tướng trạng của chúng (their defining characteristics/laksana), và v.v... Nếu ông đúng trong khẳng định rằng không một sự vật gì hiện hữu về phương diện bản chất của nó và các nguyên nhân, một cách có tự tính, lúc đó trong sự phân tích cuối cùng chẳng có gì hiện hữu, và thế nên không có quả vị của đạo lộ. Giáo pháp về tính không đơn thuần là chủ nghĩa đoạn diệt (mere nihilism)”. Đây là sự phản đối chính yếu mà ngài Long Thọ lặp lại và trả lời (echoes and responds) trong chương

này. Vì lí do này, chương 24 (= chương này) có thể là chương quan trọng nhất của Trung Luận của ngài Long Thọ.

Trong sáu tụng đầu ngài Long Thọ nêu lên các phản đối quan trọng nhất chống lại giáo pháp tính không:

Tụng 1

Nếu tất cả đều KHÔNG (= rỗng thông)

Sẽ chẳng có sinh khởi, cũng chẳng có đoạn diệt.

Theo luận đề của ông, kết quả là

Không có bốn thánh đế.

Tụng 2

Nếu không có bốn thánh đế,

Lúc đó thấy khổ, dứt tập,

Chứng diệt, và tu đạo,

Đều không có.

Tụng 3

Nếu các việc này không có,

Bốn thánh quả không có,

Vì không có bốn thánh quả, nên người chứng đắc thánh quả,

Và người hướng đến chứng đắc thánh quả, cũng không có.

Tụng 4

Nếu không có tám bậc Hiền Thánh,

Thời không có Tăng bảo,

Và vì không có bốn thánh đế,

Nên cũng không có Pháp bảo.

Tụng 5

Nếu không có Pháp bảo và Tăng bảo,

Sao có thể có Phật bảo?

Thế nên nếu ông nói tính không,

Ông phá hủy Tam bảo.

Tụng 6

Nói Tính không là phá hủy mọi sự:

Giáo pháp nhân quả,
 Phân biệt hành nghiệp thiện ác,
 Các quy ước thế tục.

Những tụng này phản đối rằng nếu không sự vật nào sở hữu hiện-hữu tự-tính, lúc đó trong thực tế không sự vật nào hiện-hữu. Nếu tính không của hiện-hữu tự-tính thực sự có nghĩa là ngoan- không (nothingness: không sự-vật gì) hoặc phi hiện-hữu (nonexistence), lúc đó thực sự không một sự vật gì sẽ đứng vững được (tenable) và không có một trình bày hoà hợp của bất cứ hệ thống nào có thể duy trì hoạt động.

(These verses object that if nothing possesses intrinsic existence, then nothing in fact exists. If the emptiness of inherent existence did in fact mean nothingness or nonexistence, then indeed nothing whatsoever would be tenable and no coherent presentation of any system could be maintained)

Ngài Long Thọ trả lời các tụng trên đây bằng cách nói:

Tụng 7

Hiện nay bạn không hiểu tướng không,
 không hiểu mục đích tính không,
 và không hiểu ý nghĩa của không,
 nên sự lí-hội bị che lấp và sinh ra ưu não.

Tất cả những phản đối này đối với tính không sinh-khởi khi bạn không lí-hội thông hiểu đầy đủ về tính không -- mục đích của nó (= nhân duyên vì sao không), bản chất của nó, và ý nghĩa của nó.

Mục đích của tính không (the purpose of emptiness: nhân duyên vì sao không) thì được trình bày trong tụng 5 của chương 18, nơi ngài Long Thọ nói rằng

“Do nghiệp và phiền não diệt nên gọi là giải thoát

Nghiệp và các phiền não sinh khởi từ các sự hữu-niệm hoá (= không thật);

Các hữu-niệm hoá này sinh khởi từ các cấu-trúc của tướng,

Cấu-trúc của tướng diệt-tận xuyên qua tính không”.

Ở đây **cấu-trúc của tướng** (elaboration) được nhận diện là căn-bản vô-minh, chi thứ nhất trong các chi duyên khởi. Vì vô-minh hoặc cấu-trúc của tướng

nằm tại gốc rễ của trạng thái sinh tử luân hồi của chúng ta, duy chỉ bằng cách thiền định trên tính không mà cách tuyệt các cấu-trúc của tướng và chúng ta có thể tìm thấy con đường của chúng ta đi tới giải thoát.

Khi ngài Long Thọ nói, trong bài tụng thứ nhất của chương 26,

“Do vô-minh che lấp,
 chúng sinh tạo ba hành,
 nên theo ba hành-nghiệp,
 vào luân hồi sáu cõi.”

vô-minh theo ngài, không là sự không biết thụ động. Vô-minh là một sự biết **sai lầm**, một trí-tuệ bị phiền não một cách chủ động (ignorance for him, is not a passive unknowing. Ignorance is a misknowing, an actively afflicted intelligence). Những trạng thái tinh thần như thế, trong khi có tính giả dối, nhưng mang theo một mức độ chắc chắn có vẻ sinh khởi từ chiều sâu của tư duy của chúng ta. Thế nên, để phản công chúng, chúng ta phải áp dụng các thuốc giải cũng tạo ra một sự xác thực đầy uy lực (engender a powerful certitude); có các phương pháp hữu hiệu khác để

phản công chúng một cách hiệu quả. Tuệ quán vào tính không trực tiếp chống đối tâm chấp thủ đó và như vậy đem đến tự do (*Insight into emptiness directly opposes that grasping mind and thus bring about freedom*)

Thế nên mục đích xác thật của thật chứng tính không chẳng phải là đơn thuần tăng cường trí-tuệ của chúng ta nhưng là để giải thoát chúng ta cách tuyệt sinh tử luân hồi. Không một ai ham muốn đau khổ, và thế nên chúng ta phải loại bỏ các nguyên nhân của đau khổ. Chúng ta không thể loại bỏ đau khổ xuyên qua cầu nguyện hoặc ngay cả xuyên qua chấm dứt chính cuộc sống của chúng ta. Để trực xuất nguyên nhân gốc rễ của đau khổ, ngu-si/vô-trí (delusion) chấp thủ vào hiện-hữu thật-hữu của các sự vật, chúng ta cần phải đạt được tuệ quán vào tính không. Ngoài tuệ quán vào tính không, thật sự không có một cách thay thế nào khác cả.

(To dispel the root cause of suffering, the delusion grasping at the true existence of things, we need to gain insight into emptiness. Apart from insight into emptiness, there's really no other alternative)

Khi chúng ta nhìn vào các tâm niệm và cảm xúc phiền não, chúng ta thấy, về một phương diện, các cảm xúc tỉ dụ tham luyến, sân hận, và kiêu mạn (attachment, aversion, and pride). Chúng có tính xung động và bản năng (impulsive and instinctual). Trong khi có thể có vài yếu tố phân tích hiện diện, trên phương diện toàn thể chúng sinh khởi một cách tự phát tức thời, không cần đến bất cứ tiến trình suy lí nào cả. Về một phương diện khác, chúng ta tìm thấy các phiền não khác được quy chiếu trong các văn bản là “trí tuệ bị phiền não” (“afflicted intelligence”), nó gồm sự chấp thủ vào hiện-hữu tự-tính, như đã nói trên đây. Chúng không là các cảm xúc bản năng nhưng đúng hơn là những tâm niệm có khuynh hướng tăng cường những tri-kiến hư vọng của chúng ta (our false views).

Như vậy các phiền não được chia thành các trạng thái chịu ảnh hưởng bản năng, xung động, tỉ như tham luyến, và các ngu si có nhiều tính nhận thức hơn (the more cognitive delusions), tỉ như vô minh. Mỗi thứ đòi hỏi các thuốc giải khác nhau. Tỉ dụ, một thuốc giải cho tham luyến có thể gồm các thiền định về tính như nhuốm của một đối tượng đặc thù; để phản công căm ghét (strong hatred), chúng ta có thể đào luyện lòng từ bi (loving-kindness). Tuy thế các

thuốc giải thuộc loại này không thể xoá bỏ hoàn toàn các phiền não (afflictions); chúng chỉ có thể làm cho các phiền não yếu kém đi. Hơn thế nữa, như ngài Nguyệt Xứng chỉ rõ trong luận giải của ngài về các bài tụng của ngài Long Thọ, thiền-định về từ bi (meditating on love) để phản công căm ghét có thể dẫn dụ tham luyến đối tượng một cách bất khả kháng (inadvertently), bởi vì bạngang làm tăng cảm quan của bạn về nối kết, cảm thông, và thân mật với đối tượng. Một cách tương tự, khi bạn phản công tham luyến bằng cách tư duy cẩn thận trên các lỗi lầm (reflecting upon faults) trong các đối tượng chọn sẵn, bạn có thể tăng trưởng một hình thức sân hận đối với đối tượng đó một cách bất khả kháng. Tỉ dụ, thiền định trên tính nhơ nhuốm của thân thể con người (impurity of the human body) là một thuốc giải đối với sự ham muốn (antidote to lust), nhưng theo đuổi thiền định này có thể tăng gia lòng ghét bỏ, sân hận của bạn đối với các hữu tình khác. Thuốc giải đối với vô-minh -- sự thật chứng tính không -- không có những hiệu ứng phụ như thế. Trí tuệ về tính không (wisdom of emptiness) không chỉ phản công chấp thủ vào hiện-hữu tự-tính, nó cũng có thể phản công và xoá bỏ tất cả các phiền não nữa.

Đây là bởi vì ngu-si vô-trí về hiện-hữu tự-tính nằm ngay tại gốc rễ của tất cả các phiền não.

Các nhà Trung Quán Cự Duyên (Prasangika

Madhyamikas) lí-hội thông hiểu các phiền não một cách sâu rộng hơn đại chúng phật tử. Sau một tiến trình phân tích dài, ngài Tsongkhapa đã đi tới nhận định rằng các phiền não như tham luyến và sân hận (attachment and aversion) có những phương diện thô sơ và vi tế là một tuệ quán quan trọng (an important insight). Ngài Tsongkhapa phân biệt giữa hai nhóm, một là các phiền não được trình bày trong hệ thống A tì đạt ma/Thắng pháp luận được tất cả các học phái Phật giáo chấp thuận, và hai là phương diện nhiều vi tế hơn của các phiền não chỉ được nhận diện trong hệ thống Trung quán cự duyên (hệ thống gồm các ngài Phật Hộ khoảng thế kỉ thứ năm, ngài Nguyệt Xứng thế kỉ thứ bảy, ngài Tịch Thiên thế kỉ thứ tám). Nói tổng quát, tôi thông hiểu sự phân biệt như sau.

Sự thông hiểu được chấp thuận tổng quát về các phiền não là chúng sở hữu các đối tượng sai biệt của sự chú tâm (distinct objects of focus) và làm phiền-động tâm trong các cách thức sai biệt. Tỉ dụ, tham

luyện phóng đại các phẩm tính hấp dẫn của một đối tượng được ham muốn, trong khi đó sân hận phóng đại các phẩm tính tiêu cực. Tuy nhiên, trong hệ thống Cụ Duyên tất cả các phiền não đều có phần tất yếu, trong cách thể nhận thức của chúng (involve in their mode of apprehension), một yếu tố của chấp thủ vào hiện-hữu tự-tính. Bất kể là tham luyện, sân hận, kiêu mạn, hoặc vài trạng thái tinh thần khác, cái làm chúng thành các phiền não thì không phải là các sắc thái khác biệt của chúng nhưng chính là mẫu số chung này của chấp thủ vào hiện-hữu hữu-ngã (self-existence) khi nhận thức đối tượng của nó.

Bởi vì sự đa thù của các trạng thái tinh thần chấp thủ các đối tượng của chúng là hiện-hữu có tự-tính (to be intrinsically existent) thì không hề bị giới hạn đối với các phiền não như được ghi số trong các bản văn A ò ðàt ma / Thắng pháp luận, (nên) tướng trạng (definition / Skt. laksana) của một phiền não của nhà Trung quán Cụ duyên thì sâu rộng nhiều hơn là tướng trạng tổng quát (general definition). Thế nên các nhà Cụ duyên nhận diện là các phiền não nhiều trạng thái tinh thần mà các học phái khác, từ Trung quán Y tự khởi trở xuống đều không nhận diện (from Svatantrika Madhyamaka on down, do not). Có phải điều này có nghĩa là đối với các nhà Cụ

duyên tất cả các phiền não đều đơn thuần chỉ là các hình thức của vô-minh, sự ngu-si vô-trí chấp thủ vào hiện-hữu thực-hữu?

(Does this mean that for Prasangikas all afflictions are simply forms of ignorance, the delusion of grasping at true existence?)

Ngài Tsongkhapa phân biệt giữa hai phương diện, một là ngu-si vô-trí chấp thủ vào hiện-hữu thực-hữu tự nó, và hai là các trạng thái tinh thần, tỉ như tham luyến và sân hận, chúng chỉ thuần sở hữu một yếu tố của chấp thủ vào hiện-hữu thực-hữu. Phương diện một, ngu-si chấp thủ vào hiện-hữu thực-hữu không xuyên qua năng lực của một yếu tố nào đó đi cùng nhưng xuyên qua năng lực riêng của chính nó. Phương diện hai, các trạng thái tinh thần bị phiền não, trái lại, chấp thủ vào hiện-hữu thực-hữu không do chính năng lực của chúng nhưng xuyên qua một yếu tố đi cùng. Chúng góp phần vào chấp thủ hiện-hữu thực-hữu nhưng chủ yếu bằng các hình tướng khác.

(They involve grasping at true existence but are defined primarily by other characteristics.//

defining characteristics/ definition. *Skt.laksana .
Tướng/ tướng trạng)

Nói tóm tắt, phương diện thô của các phiền não sinh khởi do từ có ngu-si chấp thủ vào hiện-hữu thực-hữu là nguyên nhân, trong khi đó phương diện vi tế của các phiền não sinh khởi khi một trạng thái tinh thần được kết hợp với ngu-si chấp thủ vào hiện-hữu thực-hữu.

Mục đích của tính không là lưu xuất thuốc giải đối với ngu-si chấp thủ vào hiện-hữu thực-hữu của sự-sự vật-vật.

(The purpose of emptiness is to generate the antidote to the delusion grasping at true existence of things).

Bởi vì tất cả các phiền não, cả thô và vi tế, đều do ngu-si này tạo nên, thuốc giải cho tất cả các phiền não là chính-lí trực tiếp toàn-cảnh khách-quan của sự chấp thủ này.

(Since all afflictions, both gross and subtle, are driven by this delusion, the antidote to all the afflictions is to directly contradict the perspective of this grasping)

Nhìn vào mục đích của tính không, chúng ta bây giờ bắt đầu khảo sát bản chất của nó. Căn bản để (chúng ta) lí-hội thông hiểu sai lầm về tính không là ngoan-không (nothingness), do chúng ta thất bại không nhận định được rằng ngôn ngữ và các khái niệm cả hai đều không thể nào dung chứa tính không một cách thích hợp. Nếu chúng ta chẳng bao giờ rời khỏi lãnh vực của các khái niệm, lúc đó thật là tự nhiên khi nghĩ về tính không là một khái niệm ở trong giữa nhiều khái niệm. Bị thu trọn vào lãnh vực này, thật là điều dễ dàng đi từ tri-kiến đúng đắn “các pháp đều không (= rỗng thông)” (“everything is empty”) thành ra tri-kiến sai lầm rằng “không một sự vật gì hiện hữu” (“nothing exists”).

Sai lầm đến từ ghi nhận sự chẳng có hiện-hữu tự-tính của một đối tượng (sự chẳng có này là bản chất tối hậu của nó) và làm cho bản chất tối hậu đó thành ra một đối tượng trực tiếp tự nó, không xuyên qua một cái khác. Nếu bản chất tối hậu của mọi sự vật là một sự không có, tiến trình suy lí đi tiếp, lúc đó kết quả phải là không-một-sự-vật-gì hiện hữu.

(The error comes from taking an object's lack of intrinsic existence -- its ultimate nature -- and making that ultimate nature an object in its own

right. If the ultimate nature of everything is an absence, the reasoning goes, then it must be that nothing exists)

Nhưng tính không thì cách biệt với đối tượng, nó thì rỗng thông (= chân không) chỉ trên phương diện khái niệm và không rỗng thông trong tính thật tế (= diệu hữu). Vì lí do này, tính không là cái bản-chất thực-hữu của cái chỉ có thể trải nghiệm một cách cá nhân và cho tự thân. Nó không thể được truyền đạt hoàn toàn tới một người khác bằng phương tiện của ngôn ngữ và các khái niệm.

(But emptiness is separate from the object that is empty only on a concept level and not in actuality. For this reason, emptiness is something the true nature of which can only be experienced personally and for oneself. It cannot be fully conveyed to another person by means of language and concepts)

Thế nên khi chúng ta nói về tính không, hãy đừng nghĩ về nó là một loại nào đó của thực thể tuyệt đối hiện hữu ngoài kia trực tiếp tự nó. Khi chúng ta nói về nó, chúng ta đang nói về cách thể tối hậu của hiện-thể (the ultimate mode of being), cách thức tối hậu một hiện-tượng hiện-hữu. Cách thể tối hậu này

của hiện-thể thì chỉ hoà hợp với nhau trong quan liên tới các hiện tượng cá nhân. Thật là một điều sai lầm khi nghĩ về tính không như nó là một cái tuyệt đối, có tính độc lập của nhiều hiện tượng mà nó đặc hữu hoá. [xem chú thích 21 về Kinh Bảo Tích giảng: tính không chẳng làm rộng thông các pháp/hiện tượng, bởi vì các hiện tượng tự nó rộng thông]. Thông hiểu tính không theo cách này dẫn đến một lầm lỗi của thông hiểu sai lầm tính không là ngoan-không.

Ngài Long Thọ đã thảo luận mục đích của tính không và bản chất của nó và ngài nêu lên điểm thứ ba là do vì hiểu sai lầm về ý **nghĩa** của tính không nên các phản đối như thế đã được nêu lên. Để giải thích ý nghĩa đúng đắn của tính không, ngài quy chiếu tới một đoạn văn trong “Kinh Các câu hỏi của Long Vương Anavatapa” (Questions of the Naga King Anavatapa) trong đó Đức Phật giải thích rằng “Cái gì sinh khởi tùy thuộc vào các cái khác là vô sinh” (“*That which has arisen in dependence on others is unborn*”). Ngài Long Thọ đang khẳng định rằng các sự-vật (things) và các biến cố (events) không thể sở hữu sinh-khởi có tự-tính (intrinsic origination) bởi vì, là các hiện tượng, chúng sinh khởi trong sự tùy thuộc vào các yếu tố khác. Chúng

là “vô-sinh” (“unborn”) trong ý nghĩa là chúng không sinh khởi một cách tự trị. Quan điểm của ngài là tính không phải được lí-hội thông hiểu trên phương diện duyên khởi (in terms of dependent origination). Một sự vật với một bản-chất tự-tính là do bởi tướng-trạng toàn-ngã hoặc độc-lập và thế nên không thể là chủ-thể đối với sự tùy thuộc. Hiện-hữu tự-tính và bản chất tùy thuộc đều hỗ- tương loại trừ nhau. Thế nên bất cứ sự vật bắt đầu hiện-hữu trong tùy thuộc các yếu tố khác phải rỗng thông chẳng có hiện-hữu tự-tính.

(Something with an inherent nature is by definition self-enclosed or independent and cannot therefore be subject to dependence. Intrinsic existence and dependent nature are mutually exclusive. Therefore anything that comes into being in dependence on other factors must be devoid of inherent existence)

Các bản văn Trung Quán, trong quy-kết chủ-điểm của chúng trên sự phủ-định hiện-hữu tự-tính, sử dụng nhiều loại biện luận. Biện luận về sự chẳng có tính đồng nhất và dị biệt (the absence of identity and difference), tỉ dụ, làm suy yếu niềm tin hiện-hữu tự-tính bằng cách phân tích có hay không có hai hiện tượng quan liên là đồng nhất hoặc không đồng nhất;

biện luận “các lớp cắt kim cương” (“diamond slivers”) phủ định bốn khả hữu của sinh khởi; và thêm vào các loại biện luận khác. Tuy nhiên, tất cả những loại biện luận này, trong sự phân tích cuối cùng, phải hội tụ trên biện luận về duyên khởi, bởi vì trong sự phân tích cuối cùng, bằng chứng tối hậu của tính không là duyên khởi.

Ý nghĩa của tính không là duyên khởi.

(The meaning of emptiness is dependent origination)

2. Giả-danh tùy-thuộc / Giả-thiết tùy-thuộc (Dependent Designation)

Tôi đã giải thích trên đây cách nào mà ý nghĩa của duyên khởi có thể được hiểu là sự tùy thuộc của các hiệu-quả trên các nguyên-nhân của chúng. Nếu các sự vật đã hiện-hữu một cách có tự-tính, lúc đó các nguyên-nhân và các hiệu-quả của chúng sẽ hiện-hữu biệt-lập đối với nhau, mang đến kết luận vô lí rằng các hiệu-quả sẽ không cần đến các nguyên-nhân để sinh khởi.

Tuy nhiên, từ quan điểm của Ngài Long Thọ, ý nghĩa của duyên khởi phải hiểu xa hơn, không chỉ là sự tùy thuộc có tính nhân quả nhưng cũng còn là

giả-danh tùy-thuộc / giả-thiết tùy- thuộc
 (dependent designation) -- ý niệm mà đồng-nhất tính / nhận-diện tính của một sự vật có thể chỉ được nhận thức trong sự tùy thuộc trên các yếu tố khác và không trong chính nó và của chính nó.

(However, from Nagarjuna 'point of view, the meaning of dependent origination must be taken further and understood not only as causal dependence but also as dependent designation -- the idea that identity of a thing can only be conceived in dependence on other factors and not in and of itself)

Tỉ dụ, tất cả các hiện tượng mà chúng ta nhận thức, gồm cả hữu-duyên và phi-duyên (conditioned and unconditioned), có thể được hiểu trong quan liên tới khái niệm về toàn thể và các bộ phận của nó -- các yếu tố sở-tạo và các yếu tố năng-tạo (the constituted and constituent elements). Bất cứ sự vật gì được tạo lập đều có các yếu tố năng-tạo, và có một sự tùy thuộc hỗ tương giữa các thành phần và toàn thể. Chỉ trong quan liên tới sự tùy thuộc như thế chúng ta có thể nhận thức được các đồng-nhất tính/ nhận-diện tính của tất cả các hiện tượng. Đây là một loại của giả-danh tùy-thuộc/ giả-thiết tùy-thuộc.

Tuy nhiên, ngài Long Thọ sử dụng nó theo phương diện thâm sâu của tính vi tế. Không những chỉ các hiện tượng tùy thuộc vào các bộ phận thành lập của chúng, nhưng nếu chúng ta tìm kiếm nghiêm cẩn giữa các bộ phận, chúng ta có không thể tìm thấy một sự vật gì mà chúng ta có thể chỉ thẳng vào và nói, “đây là sự vật thật, tướng trạng” (“here is the real thing, the defining characteristic”). (Kinh Kim Cương. Nếu dùng sắc thấy ta, dùng âm thanh cầu ta, là người hành tà đạo, chẳng thể thấy Như Lai. -- Ta: Tự Tính Phật. ĐHP). Các sự vật bắt đầu được biết đến là các sự vật đặc thù chỉ duy trên căn bản của **các căn cứ giả-danh / giả-thiết (designative bases)**.

Giả-danh tùy-thuộc, lúc đó, nghĩa là các sự vật hiện-hữu do bởi được mệnh-danh trên một căn cứ thích hợp hoặc xuyên qua quy-ước thế-tục. Nói khác đi, chúng tùy thuộc vào giả-danh của chúng bởi tâm nhận thức chúng, bởi vì tất cả các hiện tượng trong sự phân tích sâu cùng đều là các mệnh-danh hữu-niệm áp dụng trên các tập hợp của các căn cứ đã biết. Đồng-nhất tính/nhận-diện tính của chúng không thể bị li-cách với tâm hữu-niệm mệnh-danh chúng.

(Dependent designation, then, means that things exist by way of being labeled upon a suitable basis

or through wordly convention. In other words, they are dependent on their designation by the mind conceiving them, because all phenomena in the final analysis are conceptual labels applied on aggregations of certain bases. Their identity cannot be separated from the conceptual mind that labels them)

Vài đại sư Trung Quán, trong khi đồng ý rằng các hiện tượng hiện-hữu do kết quả của được giả- danh hoà hợp với cách thức chúng xuất hiện đối với tâm, tuy nhiên chấp thuận khái niệm của một ngã-tướng (self-defining character) trên phương diện quy-ước thể-tục. Họ chủ yếu chấp thuận giả-danh, nhưng nếu chúng ta phân tích lập trường của họ cẩn thận, chúng ta tìm thấy một giả thuyết tồn đọng về một cái gì đó **có thể** được nhận thức bởi tâm, vài mảnh nhỏ của hiện-hữu khách-quan. Các đại sư triết lí Trung Quán bác bỏ khái niệm về một ngã-tướng ngay cả trên phương diện quy ước thể tục nêu lên phản bác này: “Nếu điều này xác thực, chúng ta có thể đơn giản chỉ vào chính sự vật và nói, “đây là nó”. Điều này chúng ta không thể làm. Các sự vật có thể xuất hiện sở hữu tính thật-tại khách-quan (objective reality), nhưng đây chỉ là một thuần phóng chiếu (a mere projection); một tính thật-tại như thế không thể được

tìm thấy bằng sự phân tích và thế nên không có căn cứ, ngay cả một cách quy ước thế tục”. Căn cứ trên một sự sai biệt như thế về các lập trường, có các sự sai biệt trong quan điểm, gồm cả có hoặc không có hiện-hữu thực-hữu -- đó là đối tượng của sự phủ-định -- xuất hiện đối với các tri-nhận giác quan, hoặc có thể hoặc không có thể là một chủ-thể chung được chứng nhận xác thực một cách hỗ tương.

(Based on such divergence of standpoints, there arose differences in opinion, including whether true existence -- which is the object of negation -- appears to sensory perceptions, or whether there can be a mutually verified common subject).

Trong bất cứ trường hợp nào, theo ngài Long Thọ, khi chúng ta truy tìm một tự-tính (an essence), không có một sự vật gì về phần của đối tượng có thể chống cự lại một phân tích phê phán để được nhận diện là sự vật chính nó. Bất cứ sự vật gì mà chúng ta truy tìm sẽ lộ diện bản chất của nó là hoàn toàn tùy thuộc. Không sự vật gì đứng tách riêng như là một thực-thể độc-lập, đơn-nhất, tuyệt-đôi.

(In any case, according to Nagarjuna, when we search for an essence, nothing on the part of the

object can withstand critical analysis to be identified as the thing itself. Anything that we search for will reveal its nature to be thoroughly dependent. Nothing stands apart as an absolute, unique, independent entity.)

Chỉ có hai cách để chúng ta có thể thông hiểu hiện-hữu/tồn-tại (existence), hoặc vị thế thể-tính học (ontological status), của các sự vật: hoặc là trong vai trò sở hữu vài loại tính thật-tại khách quan, độc lập, tự nội, hoặc là trong vai trò các giả-danh tùy thuộc. Không có một chọn lựa nào khác. Bởi vì một hiện-hữu khách-quan (objective existence) của các sự vật tỏ ra không thể biện luận bảo vệ được, chỉ còn lại một chọn lựa là hiện-hữu mệnh-danh hoặc tính thật-tại mệnh-danh (nominal existence or reality). Đây không phải chỉ thuần rằng các sự vật không thể tìm thấy được khi truy tìm một cách phê phán; các sự vật hiện-hữu trên phương diện giả-danh tùy-thuộc. Và ngay cả hiện-hữu này trên căn cứ của giả-danh có thể chỉ được đề khởi để biện luận (posit) bên trong khuôn khổ quan liên. Không sự vật nào sở hữu vị thế độc lập.

Nếu sự lí hội thông hiểu của chúng ta về tính không là lí hội thông hiểu về duyên khởi, lúc đó thuật ngữ

chính nó phủ định bất cứ một tri kiến sai lầm nào về tính không là ngoan-không. Đại sư Tsongkhapa viết như vậy trong bài tụng của ngài “Ca ngợi Duyên Khởi”(Praise to Dependent Origination)

*“Xuyên qua suy lí của duyên khởi,
nên bạn không nghiêng tới một cực đoan”*

Đấng Cứu Độ tuyệt diệu tuyên bố duyên khởi là như lí

Ngài là vị Thầy vô thượng.

Như ngài Tsongkhapa chỉ rõ ở đây, chỉ sử dụng thuật ngữ **duyên khởi** mà có năng lực trục xuất cả hai cực đoan của chủ nghĩa thường hằng và chủ nghĩa đoạn diệt (*the term dependent origination has the power to dispel the extremes of absolutism and nihilism*). Đây là bởi vì thuật ngữ **duyên** (= **tùy thuộc**) (**dependent**) trục xuất chủ nghĩa thường hằng bằng cách khai hiển bản chất tùy thuộc của tất cả các sự vật, trong khi thuật ngữ **khởi** (= **sinh khởi**) (**origination**) trục xuất cực đoan của chủ nghĩa đoạn diệt bởi vì nó không quy chiếu tới không-một-sự-vật-gì (nothing) nhưng đúng hơn tới một-cái-gì bắt đầu hiện-hữu (but rather to something that comes

into being). Chỉ khi bạn chẳng thông hiểu tính không trong phương diện duyên khởi, thì các câu hỏi này về tính không có ám chỉ hoặc không ám chỉ chủ nghĩa đoạn diệt mới sinh khởi. Những người chống đối cho rằng tính không là một hình thức của chủ nghĩa đoạn diệt, ngài Long Thọ tuyên bố trong tụng 7, họ đã thất bại không tán thưởng được mục đích của tính không (nhân duyên làm sao không), đã không thấu hiểu đúng đắn bản chất của tính không, và đã thất bại không thông hiểu ý nghĩa của tính không.

3. Phân Biệt Đúng Đắn

Thế rồi câu hỏi phát sinh rằng nếu không sự vật gì thực sự sở hữu hiện-hữu tự-tính, tuy vậy, những trải nghiệm mỗi ngày gợi ý cho chúng ta rằng sự-sự vật-vật sở hữu một loại nào đó của tính thật-tại khách-quan. Chúng ta tiếp chạm, cảm thấy, và thấy sự-sự vật-vật. Khi chúng ta tiếp xúc các sự vật nọ kia, chúng ta cảm thấy đau đớn. Các sự vật khác đem cho chúng ta những cảm giác lạc thú. Thật là tự nhiên khi liên hệ giao tiếp (relate) với thế giới và vạn hữu (its contents: các nội hàm của nó) như thể chúng có một loại nào đó của bản chất tự-tính, khách-quan. Đối với các nhà duy thực (realists/ Skt.

bhavavadin), đây là bằng chứng cao nhất rằng các sự vật phải sở hữu tính thật-tại có tự-tính: tính hiển nhiên có thể sờ mó được của các đối tượng, hình ảnh rõ nét của trải nghiệm.

Trong giải đáp cho câu hỏi này, ngài Long Thọ đã trả lời rằng đúng thế, trên phương diện hiển-tướng/trình-hiện (appearance) chúng ta trải nghiệm các hiện tượng sai biệt và có khuynh hướng nhận thức các sự vật và các biến cố như thể là chúng sở hữu tính thật-tại tự-tính (intrinsic reality). Ngài không bác bỏ tính thật-tại được xây dựng mạnh mẽ (robust: sturdily built) của các trải nghiệm quy ước thế tục của chúng ta. Nhưng tính thật-tại bị ẩn dấu (their underlying reality) của chúng là một sự việc khác. Có một khoảng cách giữa các tri nhận của chúng ta và tính thật-tại (= pháp-tính). Đây là nơi ngài Long Thọ trình bày hai chân-lí, quy-ước thế-tục và tối-hậu.

Tụng 8

Giáo pháp của Đức Phật,

Căn cứ trên hai chân-lí:

Chân-lí quy-ước thế-tục,

Và chân-lí tối-hậu

Tụng 9

Những ai không thông hiểu,

Khác biệt giữa hai chân-lí,

Sẽ không thể thông hiểu,

Pháp thâm mật của Phật.

Tụng 10

Không có căn bản trong chân-lí quy-ước thế-tục,

Chân-lí tối-hậu không thể được giảng;

Không thông hiểu chân-lí tối-hậu,

Niết-Bàn không thể đạt được.

Bên trong thế giới của chân-lí quy-ước thế-tục -- thế giới của các cấu-trúc hữu-niệm-- một sự phân biệt được lập ra giữa các quy ước thế tục có tính thực và phi thực. Mặc dù không một sự vật gì hiện-hữu mà không được giả-danh thiết-lập / giả-thiết bởi tâm (designated by mind), điều này không có kết quả tất nhiên (entail) rằng là bất cứ cái gì tâm đề khởi là đúng (posits) có thể được nói là hiện-hữu. Nói cách

khác, cũng như bởi vì chúng ta có thể làm hoá-hiện một sự vật gì đó (conjure something up) với các tâm của chúng ta không làm cho nó thành có thật. Đây là một điểm cực kì quan trọng. **Chúng ta cần phải phân biệt giữa gì là thật và gì là phi thật trên phương diện quy ước thể tục.**

Chúng ta làm một sự xác quyết cách nào ? Nếu một sự vật nào đó chúng ta biết một cách quy ước thể tục bị làm thành vô-hiệu-quả (invalidated), hoặc bị mâu thuẫn bởi một trải nghiệm hiệu-quả khác -- bất kể hoặc là của chính chúng ta hoặc của một kẻ khác -- lúc đó nó thì phi thật. Nhiều tri nhận bị ảnh hưởng bởi các sai lệch giác quan (sensory distortions) -- tỉ dụ tri nhận về các sợi tóc đang rơi gây ra bởi một rối loạn về mắt -- không hiện-hữu dù ngay cả trên phương diện quy ước thể tục. Một cách tương tự, chúng ta có thể nhìn nhận các khái niệm xuyên qua hoặc là suy tưởng triết học (philosophical speculation) hoặc các cách thức tuyệt đối của tư duy mà chúng có thể bị làm thành vô-hiệu-quả bởi kiến thức quy ước thể tục khác. Các định-đề (đề khởi xác thực; postulations) được nhìn nhận xuyên qua một cuộc điều tra không hoàn chỉnh về vị thế thể tính học của sự vật (the ontological status of things) có thể bị làm vô-hiệu xuyên qua phân tích tối hậu.

Tóm tắt, kết quả là, đối với một sự vật được đề khởi xác thực là hiện-hữu-thể theo quy ước thể tục (conventionally existent), nó phải hội đủ ba hạng mục sau đây:

1. Nó phải được thấy, nghe, biết đến (familiar) đối với quy ước thể tục của thế giới.
2. Nó phải không bị làm thành vô-hiệu-quả (not be invalidated) bởi các trí tuệ hiệu-quả theo quy ước thể tục khác (other conventionally valid knowledge) và
3. Nó phải không bị làm thành vô-hiệu-quả bởi sự phân tích tối hậu.

Bảng ba hạng mục này có thể làm rối trí một chút, nhưng chúng ta có thể thông hiểu nó hơn nếu chúng ta liên kết nó tới trải nghiệm cá nhân của chúng ta. Tỉ dụ, đôi khi người ta hỏi chúng ta về một sự vật nào đó chúng ta đã từng thấy. Chúng ta có thể nói, “Đúng, đó là sự thật. Tôi đã thấy nó. Không những tôi chỉ thấy nó, tôi đã khảo sát nó cẩn thận và đã chắc chắn rằng tôi đã nghĩ tôi đã thấy thì chính xác”. Khi chúng ta thấy một sự vật nào đó, cẩn thận khảo sát nó, và tin nó là đúng thật, và thế rồi một người thứ hai xuất hiện và kiểm chứng nó, lúc đó điều đó có thể được nói là thật trong ý nghĩa quy ước thể tục.

Về một phương diện khác, chúng ta có thể thấy một sự vật nào đó mà khi khảo sát kĩ càng hơn hơn nó thành ra khác hẳn cái chúng ta đã nghĩ nó đã là. Hoặc chúng ta có thể khẳng khẳng sự vật gì đó là như thế ngay dầu chúng ta không khảo sát nó một cách cẩn thận, và thế rồi một người thứ hai xuất hiện và thất bại không kiểm chứng được nó. Đây là một chỉ định rằng nhận thức trước kia của chúng ta đã không xác thật và rằng cái mà chúng ta đã thấy thì đã phi thật. Hơn thế nữa, vài điểm do các triết gia tạo ra có thể vẫn đứng vững đối với quy ước thế tục có hiệu quả nhưng bị làm thành vô-hiệu-quả bởi một cuộc điều tra về chân lí tối hậu của các sự vật. Như vậy, những sự vật đó được nói là thật từ toàn cảnh khách quan của quy ước thế tục là những cái mà không thể bị làm thành vô-hiệu-quả bởi khảo sát tiếp nối của chính chúng ta, bởi trí tuệ đúng đắn của một người thứ hai, hoặc bởi một sự phân tích rất ráo.

Tụng 11

Nhận thức sai tính không,

Kẻ kém trí bị hại,

Như bắt rắn sai cách,

Như tụng làm thần chú.

Tụng 12

Đức Phật không muốn dạy,

Tính không vi diệu này

Vì những kẻ kém trí,

Sẽ lãnh hội sai lầm.

***Tụng 13**

Bạn hiểu tính không là ngoan không,

Nhưng ngoan không chẳng là tính không.

Chúng tôi không phạm các sai lầm,

Như các biện bác của bạn nói.

Thế rồi, ngài Long Thọ viết một tóm tắt tuyệt vời:

***Tụng 14**

Vì có nghĩa không (= chẳng có hiện hữu hữu ngã = duyên khởi),

Nên tất cả các pháp được thành tựu.

Nếu không có nghĩa không,

Thời tất cả các pháp đều không thành.

Căn cứ trên lí luận này ngài viết, quy chiếu tới các phản bác của các nhà duy thật:

***Tụng 15**

Bạn tự có lỗi (không hiểu tính không là duyên khởi),

Nhưng đổ lỗi qua chúng tôi,

Giống như kẻ đang cưỡi con ngựa (tính không = duyên khởi),

Mà nói người khác trộm con ngựa.

Trong những tụng tiếp theo, ngài chuyển hướng tất cả các phản đối được nêu lên chống lại học phái Trung Quán vào thẳng chính lập trường của các nhà Phật giáo duy thật:

Tụng 16

Nếu bạn thấy hiện-hữu của sự vật,

Đều có hiện-hữu tự-tính (= hiện-hữu hữu-ngã),

Lúc đó bạn thấy sự vật,

Là không có nhân và duyên.

Tụng 17

Như vậy bạn bác bỏ tất cả,

Hiệu-quả, nguyên-nhân,

Người làm, việc làm, phương pháp làm,

Sinh, diệt của vạn hữu và kết quả của hành-nghiệp.

Một lần nữa điểm chủ yếu là hiện-hữu tự-tính (hiện-hữu hữu-ngã) và sự tùy thuộc có tính nhân quả đều hỗ tương loại trừ nhau (mutually exclusive). Nếu một sự vật có bản chất tự-tính, nó thì trọn vẹn hoàn tất trong chính nó, không nương tựa vào bất kì tiến trình nhân quả. Một tiến trình nhân quả ám chỉ một tính nhạy dễ bị ảnh hưởng (a susceptibility to being effected), nhưng nếu một sự vật là toàn-ngã và trọn vẹn trong chính nó (fully self-enclosed and complete in itself), nó không thể tương tác với các hiện tượng khác. Thế nên Ngài Long Thọ đang nói rằng nếu bạn nhất quyết về hiện-hữu tự-tính của sự vật, do đó bạn tiếp tục tin tưởng rằng các sự vật không có các nhân và các duyên.

Điểm trọng yếu của ngài cũng là tất cả các khái niệm này đều là các thuật ngữ quan-liên (relative terms), và bởi vì điều đó, chúng chỉ có thể được hiểu một

cách hoà hợp trong một ngữ cảnh quan- liên với một điểm quy chiếu chuyên biệt. Tỉ dụ, khi chúng ta nói một sự vật thì gây tổn hại hoặc làm lợi ích, điểm quy chiếu là một hữu-tình mà sự vật đó làm tổn hại hoặc lợi ích tới kẻ đó. Một cách tương tự, khi chúng ta nói “hành-nghiệp” (“action”) điểm quy chiếu ở đây là tác giả (= người làm; agent) thực hiện hành động (act). Khi chúng ta nói “một tác giả”, nó là trong quan liên tới hành nghiệp đã được thực hiện. Khái niệm về tất cả các sự vật như thế có thể chỉ xảy ra trong ngữ cảnh quan liên. Nếu bạn đã đề khởi luận đề (asserted) hiện-hữu tự-tính của chúng, trong cách đó bạn sẽ bác bỏ nguyên-nhân và hiệu-quả và tính khả-hữu của biến-dịch, và không một thuật ngữ nào trong nhóm này có thể được khẳng định một cách hoà hợp nữa.

Trong tụng 18, ngài Long Thọ tái khẳng định rằng nghĩa xác thật của tính không là duyên khởi.

Tụng 18

Bất cứ cái gì do duyên khởi,

Chúng tôi giải thích là tính không.

Tính không là giả-danh tùy-thuộc,

Tính không cũng chính là trung đạo.

Tụng 19

Chưa có một sự vật nào,

Mà chẳng từ nhân duyên sinh.

Nên tất cả các sự vật,

Chẳng sự vật nào chẳng không.

Ở đây, duyên khởi không được hiểu trong phương diện các nguyên nhân và các hiệu quả nhưng trong phương diện giả-danh tùy-thuộc. Từ toàn cảnh khách quan đó, tất cả các hiện tượng -- hữu duyên và phi duyên -- đều do duyên khởi, và trong cách đó các pháp đều không (= đều rỗng thông). Thế nên duyên khởi là trung đạo xác thật (true middle way; madhyamaka) và ý nghĩa tinh yếu của giáo pháp của Đức Phật.

4. Những yếu kém trong lập trường hiện-hữu tự-tính

Từ tụng 20 về sau ngài Long Thọ luận bác tất cả các phản đối của những “nhà hiện-hữu tự-tính”/ “nhà hiện hữu hữu ngã” -- những người tin tưởng vào hiện-hữu tự-tính -- chống quan điểm Trung Quán và

nêu lên các phản đối của chính ngài chống lại lập trường hiện-hữu tự-tính. Đầu tiên, từ tụng 20 tới 27, ngài Long Thọ chỉ rõ rằng bên trong một hệ thống chủ trương tin tưởng vào hiện-hữu tự-tính, các giáo pháp của bốn chân lí cao quý không thể tiếp tục vận hành được.

Tụng 20

Nếu các pháp đều bất không,

Thời chẳng có sinh và diệt.

Kết quả đối với bạn là,

Không có bốn chân lí cao quý.

Tụng 21

Nếu các pháp chẳng từ duyên khởi,

Làm cách nào đau khổ xuất hiện?

Pháp nào vô thường được gọi là đau khổ,

Vô thường chẳng thể hiện-hữu trong sự vật có tự-tính.

Tụng 22

Nếu các pháp có tự-tính (= có tính quyết định),

Vậy khổ làm cách nào lại sinh khởi?

Thế nên, ai bác bỏ tính không,

thì chẳng có sinh khởi của khổ (= chẳng có nguồn gốc của khổ).

Tụng 23

Nếu khổ hiện-hữu tự-tính (= có tính quyết định),

Diệt-tận của khổ không xảy ra.

Bạn bác bỏ diệt-tận của khổ,

Vì nó mâu thuẫn với hiện-hữu tự-tính.

Tụng 24

Nếu đạo-lộ tới giác-ngộ có hiện-hữu tự-tính (= hiện-hữu hữu-ngã),

Sự tu tập của đạo-lộ không thể thực hiện được.

Nhưng nếu bạn thực sự tu tập đạo lộ,

Đạo lộ sẽ thật chứng chẳng có hiện-hữu tự-tính như bạn tưởng tượng.

Tụng 25

Nếu khô, sinh-khởi (= nguồn gốc) của khô,
 Và diệt-tận của khô không duyên hội xảy ra,
 Đạo lộ nào để bạn theo,
 Để thành tựu diệt-tận của khô?

***Tụng 26**

Nếu từ trước tới nay không thấy khô,
 Vì vô-minh có tự-tính,
 Làm cách nào trí-tuệ thấy khô có thể sinh-khởi,
 Khi có tự-tính nghĩa là không thay đổi?

Tụng 27

Tương tự trí-tuệ thấy khô (mâu thuẫn với lí thuyết tự-tính),
 Trí-tuệ buông bỏ sinh-khởi của khô, thật chứng diệt-tận khô,
 Tu tập đạo-lộ và bốn đạo quả thanh-văn,
 Tất cả đều không khả-thi.

Cho tới điểm này, ngài Long Thọ đã biểu-thị cách nào bốn chân-lí cao quý trở thành không bảo vệ được đối với người chủ trương khái niệm hiện-hữu tự-tính. Kế đó ngài đã biểu thị cách nào, nếu bốn chân lí cao quý trở thành không bảo vệ được, bốn quả -- đó là bốn thành tựu -- cũng như bốn cá nhân thành tựu bốn quả này và bốn cá nhân nhập vào đạo lộ dẫn đến bốn quả sẽ trở thành không bảo vệ được. Nếu chuyện này duyên hội xảy ra, Tam Bảo -- Tăng già, Pháp và Phật -- cũng trở thành không thể bảo vệ được. Như vậy, ngài Long Thọ viết:

Tụng 28

Theo bạn, các pháp hiện-hữu tự-tính.

Làm cách nào có thể thật-chứng bốn quả này?

Khi từ trước tới nay chưa thật-chứng,

Chúng đã có tính quyết định rồi.

Tụng 29

Nếu không có bốn quả, sẽ không có người đắc quả,

Và sẽ không có người hướng đến đắc quả.

Và nếu không có tám bậc quả thánh,

Thì cũng không có Tăng bảo.

Tụng 30

Vì không có bốn chân lí cao quý,

Nên cũng không có Pháp bảo.

Không có Pháp bảo và Tăng bảo,

Làm sao có Phật bảo?

Tụng 31

Theo bạn, các pháp có tự-tính,

Không nhân nơi Tâm Bồ-đề mà có Phật.

Và cứ theo như bạn nói,

Không nhân nơi Phật mà có Bồ đề.

Tụng 32

Bất cứ ai không là Phật,

Bởi vì hiện-hữu tự-tính,

Vẫn không thể thành Phật,

Dù có tu tập đạo Bồ-tát.

Ngài Long Thọ kể đến biểu thị làm cách nào, nếu các sự vật sở hữu hiện-hữu tự-tính, sự phân biệt giữa các hành-nghiệp thiện và bất thiện -- đó là, sự phân biệt giữa các hành-nghiệp làm lợi ích và gây tổn hại trở thành không thể đứng vững được. Nói tóm tắt, ngài biện luận rằng toàn thể quy luật đạo đức của nghiệp bị sụp đổ nếu các sự vật có hiện-hữu tự-tính. Như vậy ngài viết:

Tụng 33

Nếu các pháp đều là bất không (nonempty)

Thời không ai tạo tội, tạo phước.

Bất không làm sao tạo tác được,

Do vì nó có tính quyết định.

Tụng 34

Theo luận đề của bạn, do tính bất không nên hiệu-quả,

Xuất hiện chẳng tương ứng với hành-nghiệp thiện ác.

Theo luận đề của bạn, do tính bất không nên hiệu-quả,

Không sinh khởi từ hành-nghiệp thiện ác.

Tụng 35

Nếu bạn nhận rằng hiệu-quả đến từ

Các hành-nghiệp thiện ác.

Vậy làm cách nào để kết luận,

Các hiệu-quả có tính bất không (= tính quyết định)?

5. Chỉ Tính không có ý nghĩa (Only emptiness makes sense)

Ngài Long Thọ giờ đây mới nêu lên một phản đối sâu rộng hơn đối với lập trường của nhà duy thật, biểu tỏ rằng tính dễ nhận thức của chính các trải nghiệm thì chẳng có thể thấy được trong một thế giới mà vạn hữu hiện-hữu do kết quả của bản chất tự-tính.

(Nagarjuna is now raising a broader objection to the realist position, showing how the intelligibility of experience itself is not possible in a world where things exist by virtue of an intrinsic nature)

***Tụng 36**

Khi bạn bác bỏ tính không

của các pháp do duyên khởi,

Thời bạn cũng phá đổ,

Tất cả những gì hiện có của thế tục.

(= vì bạn nói chúng chẳng do duyên khởi. *Nguyệt Xứng. Minh cú luận)

Tụng 37

Nếu bác bỏ tính không, thì các pháp đều có tự-tính/
định tính,

Nên không có sở-tác,

Cũng không có tạo-tác vì không có sở-tác,

Và tác giả thì không tạo-tác, không sở-tác.

Tụng 38

Theo quan điểm hiện-hữu tự-tính,

Thế giới sẽ không đa thù (vì không có duyên khởi),

Không sinh, không diệt,

Và không thay đổi.

Tụng 39

Nếu các pháp đều bất không,
 Cái chưa đạt được sẽ chẳng đạt được,
 Sẽ chẳng có đoạn-diệt các phiền não,
 Và chẳng có diệt-tận các đau khổ.

Nếu chúng ta ủng hộ một niềm tin vào hiện-hữu tự-tính, lúc đó không một sự vật, không trí-tuệ quy ước thể tục, có thể giữ vững, duy trì một cách hoà hợp. Tỉ dụ, nếu chúng ta phân tích các khái niệm mà chúng ta sử dụng trong trải nghiệm hàng ngày, chúng ta sẽ tìm thấy nhiều các trải nghiệm của chúng ta được dựa trên các kí ức của các sự vật mà chúng đã duyên hội xảy ra. Một cách tương tự, nhiều thuật ngữ chúng ta sử dụng và các khái niệm đi chung với chúng đều được thiết lập trên căn cứ của một tương lai được dự liệu nào đó (on the basis of some anticipated future).

Trong cách này, tính thật-tại quy-ước thể-tục của chúng ta và các thuật ngữ và ngôn ngữ tạo cho nó một tướng-trạng (definition) sinh khởi tùy duyên bởi kí ức của quá khứ và sự dự liệu về tương lai, gồm có các thật-thể và con người hiện-hữu và thay đổi qua thời gian.

(In this way our conventional reality and the terms and language that give it definition arise conditioned by memory of the past and anticipation of the future, comprised of entities and people that exist and change over time)

Ngài Long Thọ biện luận rằng nếu sự thông hiểu của chúng ta về thế giới được tạo lập tùy thuộc vào các kí ức và các kì vọng, lúc đó tính thật-tại của chúng ta không thể gồm các thật-thể hiện-hữu tự-tính, độc-lập.

Nếu tính thật-tại là gồm các thật-thể hiện-hữu tự-tính, độc-lập (= If it were), khái niệm của tất cả các chức năng này và hành-nghiệp chúng ta mặc nhiên thừa nhận sẽ không có hoà hợp thật.

(If it were, the concept of all these functions and actions we take for granted would have no real coherence).

Ngài nói tiếp, cũng giống như thế, trong một thế giới hiện-hữu-thể hữu-ngã, các hữu thể sẽ không bao giờ thay đổi theo thời gian, và không thể có thành tựu tâm linh.

(Likewise, he continues, in self-existent world, being would never change over time, and no spiritual attainments would be possible)

Trong kết luận, ngài Long Thọ tóm tắt rằng chỉ những ai thấy rằng ý nghĩa xác thật của tính không là duyên khởi sẽ lãnh hội bản chất xác thật của đau khổ và thế nên có khả năng duy trì một cách hoà hợp giáo pháp về bốn chân lí cao quý: khổ, sinh-khởi của khổ, diệt-tận, và đạo-lộ. Thế nên, tóm tắt tất cả các điểm chủ yếu này được trình bày trên đây, ngài Long Thọ viết:

Tụng 40

Bất cứ ai thấy duyên khởi,
 Đều thấy chân-lí về khổ,
 Sinh-khởi và diệt-tận của khổ,
 Và đạo-lộ thoát khổ.

Đây là chương 24 về phân tích bốn chân-lí cao quý, từ “Trí-Tuệ Căn-Bản của Trung-Đạo” (Fundamental Wisdom of the Middle Way), và phần thứ nhất của bản nghiên cứu của chúng ta chấm dứt ở nơi đây.

Bây giờ chúng ta khảo sát phương pháp đưa những giáo pháp này vào tu tập, bằng cách chăm chú tiếp cận “Ba phương diện chính yếu của Đạo-Lộ”, một bản văn tinh yếu của ngài Tsong Khapa.

Chú thích

Trung Luận, Chương XXIV- Quán Bốn Thánh Đế

(Tụng 1--6 , Ngài Long Thọ nêu các câu hỏi của ngoại đạo)

Tụng 1

Nếu tất cả đều KHÔNG (= rỗng thông),

Sẽ chẳng có sinh-khởi cũng chẳng có đoạn-diệt.

Theo luận đề của ông, kết quả là,

Không có bốn thánh đế.

Tụng 2

Nếu không có bốn thánh đế,

Lúc đó thấy khổ, dứt tập,

Chúng diệt, và tu đạo,
Đều không có.

Tụng 3

Nếu các việc này không có,
Bốn thánh quả không có,
Vì không có bốn thánh quả nên người chứng đắc
thánh quả,
Và người hướng đến chứng đắc thánh quả cũng
không có.

Tụng 4

Nếu không có tám bậc Hiền Thánh,
Thời không có Tăng bảo,
Và vì không có bốn thánh đế,
Nên cũng không có Pháp bảo.

Tụng 5

Nếu không có Pháp bảo và Tăng bảo,
Sao có thể có Phật bảo?

Thế nên nếu ông nói tính không,
Ông phá hủy Tam bảo.

Tụng 6

Nói Tính không là phá hủy mọi sự:
Giáo pháp nhân quả,
Phân biệt hành nghiệp thiện ác,
Các quy ước thế tục.

(Ngài Long Thọ trả lời các câu hỏi trên)

Tụng 7

Hiện nay bạn không hiểu tướng không,
Không hiểu mục đích tính không,
Và không hiểu ý nghĩa của không,
Nên sự lí hội bị che lấp và sinh ra ưu não.

Tụng 8

Giáo pháp của Đức Phật,

Căn cứ trên hai chân lí,
 Chân-lí quy-ước thế-tục,
 Và chân-lí tối-hậu.

Tụng 9

Những ai không thông hiểu,
 Khác biệt giữa hai chân lí,
 Sẽ không thể thông hiểu,
 Pháp thâm mật của Phật.

Tụng 10

Không có căn bản trong chân-lí quy-ước thế-tục,
 Chân-lí tối-hậu không thể được giảng;
 Không thông hiểu chân-lí tối-hậu,
 Niết Bàn không thể đạt được.

Tụng 11

Nhận thức sai tính không,
 Kẻ kém trí bị hại.

Như bắt rắn sai cách,
 Như tụng làm thần chú.

Tụng 12

Đức Phật không muốn dạy,
 Tính không vi diệu này,
 Vì những kẻ kém trí,
 Sẽ lãnh hội sai lầm.

***Tụng 13**

Bạn hiểu tính không là ngoan-không,
 Nhưng ngoan-không chẳng là tính không.
 Chúng tôi không phạm các sai lầm,
 Như các biện bác của bạn nói.

***Tụng 14**

Vì có nghĩa không (= chẳng có hiện-hữu hữu-ngã =
 duyên khởi),
 Nên tất cả các pháp được thành tựu.
 Nếu không có nghĩa không,

Thời tất cả các pháp đều không thành.

***Tụng 15**

Bạn tự có lỗi (không hiểu tính không là duyên khởi),

Nhưng đổ lỗi qua chúng tôi,

Giống như kẻ đang cưới con ngựa (tính không = duyên khởi),

Mà nói người khác trộm con ngựa.

Tụng 16

Nếu bạn thấy hiện-hữu của sự vật,

Đều có hiện-hữu tự-tính (= hiện-hữu hữu-ngã),

Lúc đó bạn thấy sự vật,

Là không có nhân và duyên.

Tụng 17

Như vậy bạn bác bỏ tất cả,

Hiệu-quả, nguyên-nhân,

Người làm, việc làm, phương pháp làm,

Sinh, diệt của vạn hữu và kết quả của hành-nghiệp.

Tụng 18

Bất cứ cái gì do duyên khởi,
 Chúng tôi giải thích là tính không,
 Tính không là giả-danh tùy-thuộc,
 Tính không cũng chính là trung đạo.

Tụng 19

Chưa có một sự vật nào,
 Mà chẳng từ nhân duyên sinh,
 Nên tất cả các sự vật,
 Chẳng sự vật nào chẳng không.

Tụng 20

Nếu các pháp đều bất không,
 Thời chẳng có sinh và diệt.
 Kết quả đối với bạn là,
 Không có bốn chân lí cao quý.

Tụng 21

Nếu các pháp chẳng từ duyên khởi,

Làm cách nào đau khổ xuất hiện?

Pháp nào vô thường được gọi là đau khổ,

Vô thường chẳng thể hiện-hữu trong sự vật có tự-tính.

Tụng 22

Nếu các pháp có tự-tính (= có tính quyết-định),

Vậy khổ làm cách nào lại sinh-khởi?

Thế nên, ai bác bỏ tính không,

thì chẳng có sinh-khởi của khổ (= chẳng có nguồn gốc của khổ).

Tụng 23

Nếu khổ hiện-hữu tự-tính (= có tính quyết-định),

Diệt-tận của khổ không xảy ra.

Bạn bác bỏ diệt-tận của khổ,

Vì nó mâu thuẫn với hiện-hữu tự-tính.

Tụng 24

Nếu đạo-lộ tới giác-ngộ có hiện-hữu tự-tính (= hiện-hữu hữu-ngã),

Sự tu tập của đạo-lộ không thể thật-hiện được.

Nhưng nếu bạn thật sự tu tập đạo lộ,

Đạo lộ sẽ thật-chứng chẳng có hiện-hữu tự-tính như bạn tưởng tượng.

Tụng 25

Nếu khô, sinh-khởi (= nguồn gốc) của khô,

Và diệt-tận của khô không duyên-hội xảy ra,

Đạo lộ nào để bạn theo,

Để thành-tựu diệt-tận của khô?

***Tụng 26**

Nếu từ trước tới nay không thấy khô,

Vì vô-minh có tự-tính,

Làm cách nào trí-tuệ thấy khô có thể sinh-khởi,

Khi có tự-tính nghĩa là không thay đổi?

Tụng 27

Tương tự trí-tuệ thấy khổ (mâu thuẫn với lí thuyết tự-tính),

Trí-tuệ buông bỏ sinh-khởi của khổ, thật-chứng diệt-tận khổ,

Tu tập đạo-lộ và bốn đạo-quả thanh-văn,

Tất cả đều không khả-thi.

Tụng 28

Theo bạn, các pháp hiện-hữu tự-tính.

Làm cách nào có thể thật-chứng bốn quả này?

Khi từ trước tới nay chưa thật-chứng,

Chúng đã có tính quyết-định rồi.

Tụng 29

Nếu không có bốn quả, sẽ không có người đắc quả,

Và sẽ không có người hướng đến đắc quả.

Và nếu không có tám bậc quả thánh,

Thì cũng không có Tăng bảo.

Tụng 30

Vì không có bốn chân lí cao quý,
 Nên cũng không có Pháp bảo,
 Không có Pháp bảo và Tăng bảo,
 Làm sao có Phật bảo?

Tụng 31

Theo bạn, các pháp có tự tính,
 Không nhân nơi Tâm Bồ-đề mà có Phật.
 Và cứ theo như bạn nói,
 Không nhân nơi Phật mà có Bồ-đề.

Tụng 32

Bất cứ ai không là Phật,
 Bởi vì hiện-hữu tự-tính,
 Vẫn không thể thành Phật,
 Dù có tu tập đạo Bồ-tát.

Tụng 33

Nếu các pháp đều là bất không (nonempty),

Thời không ai tạo tội, tạo phước.

Bất không làm sao tạo tác được,

Do vì nó có tính quyết-định.

Tụng 34

Theo luận đề của bạn, do tính bất không nên hiệu-quả,

Xuất hiện chẳng tương ứng với hành-nghiệp thiện ác.

Theo luận đề của bạn, do tính bất không nên hiệu-quả,

Không sinh-khởi từ hành-nghiệp thiện ác.

Tụng 35

Nếu bạn nhận rằng hiệu-quả đến từ

Các hành-nghiệp thiện ác.

Vậy làm cách nào để kết luận,

Các hiệu-quả có tính bất không (= có tính quyết-định)?

. *Tụng 36

Khi bạn bác bỏ tính không
của các pháp do duyên khởi,

Thời bạn cũng phá đổ,

Tất cả những gì hiện có của thế-tục.

(= vì bạn nói chúng chẳng do duyên khởi. *Nguyệt Xứng. Minh cú luận)

Tụng 37

Nếu bác bỏ tính không, thì các pháp đều có tự-tính/
định-tính,

Nên không có sở-tác,

Cũng không có tạo-tác vì không có sở-tác,

Và tác-giả thì không tạo-tác, không sở-tác.

Tụng 38

Theo quan điểm hiện-hữu tự-tính,

Thế giới sẽ không đa thù (vì không có duyên khởi),

Không sinh, không diệt,

Và không thay đổi.

Tụng 39

Nếu các pháp đều bất không,
 Cái chưa đạt được sẽ chẳng đạt được,
 Sẽ chẳng có đoạn-diệt các phiền não,
 Và chẳng có diệt-tận các đau khổ.

Tụng 40

Bất cứ ai thấy duyên khởi,
 Đều thấy chân-lí về khổ,
 Sinh-khởi và diệt-tận của khổ,
 Và đạo-lộ thoát khổ.

*Tụng 13, 14, 15, 26, 36 : dịch theo Ngài Nguyệt Xứng giảng trong Minh cú luận.

Bốn quả trong tụng 28: Nhập lưu, Nhất lai, Bất hoàn, A la hán

Phụ Bản: Bốn Vô = Chân Như

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

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

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

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

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

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

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

Vì bốn vô là thể của tâm, duyên hội là dụng của tâm, thật tướng, pháp tánh, tánh không, đều là cái nghĩa do tâm tạo thành vạn pháp nên nói là một nghĩa vậy ...

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

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

CHÚ THÍCH

Chú thích 1- 9 trích từ Phật quang đại từ điển, Thích Quảng Độ dịch, xb 2000.

1. **Chân Như:** Sanskrit: bhuta-tathata hoặc tathata.

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

Còn gọi Như như, Như thực, Pháp giới, Pháp tính, Thực tế, Thực tướng, Như lai tạng, Pháp thân, Phật tính, Tự tính thanh tịnh thân, Nhất tâm, Bất tư nghị giới.

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

2. **Như thị**

Mười như thị: Như thị tướng, Như thị tính, Như thị thể, Như thị lực, Như thị tác, Như thị nhân, Như thị duyên, Như thị quả, Như thị báo, và Như thị bản mặt cứu cánh đấng.

Phẩm Phương tiện kinh Pháp hoa nói:

“Chỉ có Phật với Phật mới thấu suốt được thực tướng các pháp. Nghĩa là các tướng như thể, tính như thể, thể như thể, lực như thể, tác như thể, nhân như thể, duyên như thể, quả như thể, báo như thể và đầu cuối rốt ráo như thể.”

Tức tướng trạng (Thực tướng) của hết thảy các pháp xưa nay đều có đủ 10 thứ Như thị.

(Phật Quang Đại Từ Điển, Thích Quảng Độ dịch, trang 5526)

3. Si, Ngu si.

Si, Ngu si; delusion; Skt. moha; mudha.

Ngu si. Cũng gọi Si, Vô minh.

Không có trí sáng suốt, ngu tối mê muội, gặp việc không thể phán đoán đúng đắn, là 1 trong 6 phiền não căn bản [tham, sân, si, mạn, nghi, kiến (=ác kiến)].

Kiến chấp có 5 kiến: thân kiến, biên kiến, tà kiến, kiến thủ kiến, giới cấm thủ kiến.

Si. Đồng nghĩa Vô minh, Vô trí. Ngu si, tên 1 tâm sở, là tác dụng tinh thần của sự ngu muội vô trí, không rõ sự lí.

Theo luận Du già sư địa quyển 86 thì Si còn có các tên gọi khác nữa là: Vô trí, Vô kiến, Phi hiện quán, Hôn muội, Ngu si, Vô minh, Hắc ám,... (Phật quang đại từ điển. xb 2000. Thích Quảng Độ dịch. 7374 trang)

Si ở trong nhóm 5 phiền não căn bản: tham, sân, si, mạn, nghi. Năm thứ phiền não này thường sai khiến tâm thần hành giả, làm cho trôi nổi, lăn lộn trong ba cõi nên gọi là sử (ngũ độn sử). Trì độn, khó dứt trừ nên gọi là độn sử, tức là phiền não mê lầm với thế giới hiện tượng.

Tham, sân, si, mạn, nghi: attachment, aversion, delusion, pride, doubt.

Si; Ngu si; Ngu si vô trí: delusion

4. Thi thiết: prajnapiti

Luận thi thiết: bản dịch cũ gọi là -- Luận phân biệt giả danh.

Thế gian thi thiết, nhân thi thiết, nghiệp thi thiết

5. Giả danh

Sanskrit: Prajnapti. Pali: Pannatti

Danh từ được tạm đặt ra để gọi các pháp do nhân duyên hoà hợp mà có. Đại thừa tuy có sâu, cạn khác nhau, nhưng tư tưởng nhân và pháp đều là giả danh thì như nhau. Phái Trung quán cho rằng, đứng về phương diện tục đế mà nói, thì các pháp duyên sinh tuy là có giả, nhưng, đứng về mặt chân đế mà bàn,

thì các pháp đều là không. Còn phái Du già chủ trương, nếu y cứ vào nghĩa tụ tập, thì các pháp được tập thành đều có tính tụ tập, tương tục, phần vị, cho nên gọi là giả có, còn các pháp tập thành như tâm, tâm sở, sắc, v.v...do nhân duyên sinh thì là, dựa vào pháp thật có này mà nói là giả có, bởi thế, tính y tha khởi gồm chung cho cả giả và thật.

Đại thừa nghĩa chương giải thích Giả danh có 4 nghĩa:

1. Các pháp không có tên, giả đặt tên cho, nên gọi là giả danh Như người nghèo hèn, giả gọi là giàu sang.
2. Nhờ những vật khác mà có tên, nên gọi là giả danh. Như nhờ các uẩn mà có tên chúng sinh, nhờ dài mà có tên ngắn, nhờ lớn mà có tên nhỏ...v.v...
3. Tên giả gọi là giả danh, các pháp thế tục đều không có tính cố định, nhờ những cái khác mà có, rồi đặt cho cái tên giả, nên gọi giả danh.
4. Các pháp mượn tên gọi mà có nên gọi là giả danh.

6. Giả danh hữu

Gọi tắt: Giả hữu

Các pháp tồn tại đều do nhân duyên tập hợp mà có. Một trong ba loại hữu.

Như thân người do bốn đại, năm uẩn hoà hợp mà thành, không có tự thể, chỉ có tên giả, cho nên gọi là giả danh hữu.

7. Giả hoà hợp

Gọi tắt: giả hợp

Nhờ các nhân duyên tụ tập lại mà thành một vật, khi nhân duyên li tán thì vật ấy không tồn tại nữa. Vì không có tự tính, chẳng phải thật có, nên gọi là Giả hoà hợp.

8. Hư không. Skt.akasa

1. Hư không

Chỉ cho pháp vô vi thanh tịnh, không bị chướng ngại.

2. Hư không

Khoảng không bao la gồm có năm nghĩa: Trùm khắp, thường hằng, không bị ngăn ngại, không phân biệt, dung nạp hết thấy muôn vật.

Còn theo Tông kính lục quyển 6 thì Hư không có 10 nghĩa:

Không chướng ngại, cùng khắp, bình đẳng, rộng lớn, vô tướng, thanh tịnh, bất động, hữu không, không không, vô đắc.

3. Hư không.

Tên khác của Không giới. Chỉ cho khoảng không gian, nơi tồn tại của tất cả các pháp, 1 trong 6 giới.

9. Hiện thân thuyết pháp

Đương thể của muôn vật cũng là những lời nói pháp, và cũng được gọi là hiện thân thuyết pháp, như hai câu kệ sau đây:

Suối reo vang những lời thuyết pháp

Non xanh biếc toàn thanh tịnh thân

Khê thanh tận thị quảng trường thiệ

Sơn sắc vô phi thanh tịnh thân.

Đây cũng gọi Vô tình thuyết pháp.

10. Hư vô, Ngoan không (ĐHP)

1. Hư Vô trong các thi tụng của các thiền sư ngày xưa là từ tương đương với Niết bàn. Hư vô trong Chủ nghĩa Hư Vô (= chủ nghĩa Đoạn diệt) có nghĩa đoạn diệt, chấm dứt không còn gì cả và tương đương với ngoan không. Hư vô của chủ nghĩa hư vô thì khác với Hư Vô của Lão Tử.

2. Nothingness, tùy theo ngữ cảnh, có nghĩa là emptiness, cũng có nghĩa là openness: tính không, chân không diệu viên, chân không diệu hữu, bản vô, viên dung, dung thông....

3. Nothingness của các triết gia Tây phương có ý nghĩa ngoan không: cái-trống-không-của- không-có-gì-cả || cái trống không của ngoan, mà ngoan= ngu dốt, đần độn, xấu, không tốt lành, tham lam, cứng cỏi ...có quán tính chống lại biến dịch, chống dung thông, chống viên dung ...

11. Ngoan không

[Sự diệt tận là một sự vật có hiệu quả, nên không thể nói “không còn chi cả” (ngoan không) theo kiểu chủ nghĩa hư vô (nihilism). Ngoan không: cái trống không của ngoan. Ngoan: ngu dốt, đần độn, xấu,

không tốt lành, tham lam, cứng cõi , ... có quán tính chống lại biến dịch, chống dung thông, chống viên dung... ĐHP]

12. Hư Vô chủ Nghĩa (Nihilism): Chủ nghĩa phủ định tất cả đạo đức, tập quán, chế độ, tôn giáo, hoặc chân lí, giá trị của bất cứ sự vật gì.

Theo “Patrul Rinpoche. Lời vàng của Thầy tôi” (The Words of My Perfect Teacher). Bản dịch 2008, <http://vietnalanda.org>. thì

<< “Những người theo chủ nghĩa thường hằng (eternalism) tin là có một cái ngã thường hằng và một đấng tạo hoá (tạo lập thế giới) hiện hữu vĩnh cửu bên ngoài ta, chẳng hạn như các vị thần Isvara và Vishnu.

“những người theo thuyết hư vô (nihilism) tin rằng tất cả sự vật hoàn toàn tự phát, không có đời quá khứ hay đời vị lai, không có nghiệp quả, không có tự do và giải thoát ”

“ Có 360 biểu từ vọng kiến (false view) và 62 biểu từ tà kiến (wrong view) (biểu từ = statement), có thể gộp chung thành hai nhóm: chủ nghĩa thường hằng và chủ nghĩa hư vô (=đoạn diệt; chấm dứt, không có gì cả).

Theo quan điểm hành động không tạo nghiệp quả thì thiện hạnh không đem lại lợi ích, và ác hạnh không đem lại tổn hại.” >>

Nếu bạn có một thoáng chút ý niệm về danh từ chân như, bạn sẽ biết bản chất của bạn là tính Bản Phật Phổ Hiền (Nature of Primordial Buddha Samantabhadra) (Phổ Hiền= All-around Goodness).

Như vậy bạn chấp thuận, tùy thuận, và hỗ trợ (blessing) cho chính cuộc đời bạn, cuộc đời của kẻ khác, hiện hữu tồn sinh, và bạn chung vui xẻ buồn với mọi người, với vạn hữu, chung lưng đấu cật với mọi người để chống lại các thảm họa do con người và thiên nhiên gây ra (do vô minh, do duyên khởi) và bạn đem lại an-ôn-không-sợ-hãi cho mình, cho người (benediction: vô úy thí)

Như thế bạn không bước tới hư vô và bạn đôi mắt không long lanh giọt lệ thiên thu .

Một thoáng ý niệm về chân như, giúp bạn nhận thức bạn vốn là đáng phúc đức, tốt lành, thiện hảo, bạn đã gặp chính mình (encounter yourself), gặp bản lai

diện mục, “ta về gặt lại tình ta, dấu chân viễn mộng
chỉ là phù vân” (Thiền sư Viên Minh)

Đã từ nhiều năm nay, những người theo chủ nghĩa
hư vô, chủ trương thiện hạnh không đem lại lợi ích,
ác hạnh không gây tổn hại, và hành động không tạo
nghiệp quả, đã đem lại rất nhiều đau thương cho con
người và môi trường sinh sống.

Từ ngữ Phật học ngài Vô Trước (Asanga 375-430)
giảng:

Si, Ngu si, Vô minh, Vô trí, Vô kiến, Phi hiện quán,
Hôn muội, Hắc ám... là đồng nghĩa.

Vô minh là xem ta và kẻ khác là hai, không phải là
một, ta và thế giới là hai, không phải là một, thế nên
cứ thoải mái gây tổn hại cho kẻ khác, cho môi
trường sinh sống... cho ta một cái nhìn sâu sắc về
đời sống Việt Nam hiện nay dưới ảnh hưởng của Si,
Ngu si, Vô minh, Vô trí, Vô kiến, Phi hiện quán,
Hôn muội, Hắc ám...(ĐHP)

13. Kinh Lăng già giảng vô sinh, vô nhị.

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

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

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

Lại nữa, này Mahàmati, vô nhị là gì ? Này Mahàmati, đây nghĩa là ánh sáng và bóng tối, dài và ngắn, đen và trắng là những biểu từ tương đối và cái này không độc lập đối với cái kia; như Niết-bàn và luân hồi, tất cả các sự vật là không-hai, không có Niết-bàn ngoài nơi có luân hồi; không có luân hồi ngoài nơi có Niết-bàn; vì cái điều kiện hiện hữu

không có đặc tính độc lập đối với nhau. Do đó mà bảo rằng tất cả các pháp là vô nhị như Niết-bàn và luân hồi vậy. Vì vậy, này Mahamati, ông phải tu tập (thể nghiệm) cái không, vô sinh, vô nhị và vô tự tánh. (Mahamati: Đại Huệ)

14. Quan Điểm Cụ Duyên về Ba Bản Tính

(Meditation on Emptiness -- p.391-392)

Các nhà Cụ duyên nói rằng Đức Phật dạy rằng các tính viên-thành-thật (thoroughly established nature) và tính y-tha-khởi (dependent nature) hiện-hữu thực-hữu để vượt qua sự sợ hãi đột ngột của những người không thể hiểu một tính không hoặc một hiện tượng vô thường không thể hiện- hữu thực-hữu nhưng vẫn hiện-hữu. Theo các nhà Cụ duyên, căn cứ trong tư tưởng Phật là hiện-hữu quy ước thế tục của tất cả các hiện tượng, bởi vì các đối tượng được giả-thiết bởi các mệnh- danh và các tâm-niệm (imputed by terms and thoughts), không thể nào tìm thấy được ở trong các căn cứ của giả-thiết, nhưng hiện-hữu một cách quy ước thế tục....

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

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

Tính không chẳng phải là một cõi biệt lập với thế giới của các đối tượng nhưng là phẩm tính cao nhất của chúng....

Bởi vì trong hệ thống Cụ Duyên tính không -- sự chẳng có mặt của hiện-hữu tự-tính (inherent existence; svabhavasiddhi) là bản-tính (nature; svabhava) của tất cả các hiện tượng, nhưng không nên nghĩ rằng tất cả các ý nghĩa của bản-tính (svabhava) đều bị bác. Bản-tính có nghĩa là hiện-hữu tự-tính thì bị bác bỏ, nhưng bản-tính có nghĩa là bản tính rốt ráo (final nature) hoặc chỉ là “tướng” (“character”), tỉ dụ tướng nóng và cháy của lửa thì đều không bị bác bỏ.

(ĐHP -- Đại ý, tự tính hiểu theo hiện-hữu tự-tính (svabhavasiddhi) nghĩa là mọi thành tựu (siddhi), mọi thành tạo (products) ...vốn có ngã tính, có tính độc lập, không bị biến dịch thì bị bác bỏ. Tự tính hiểu theo tướng trạng, chất thể thì không bị bác (có chức năng, hoạt dụng). Tự tính hiểu theo tính rốt ráo, như Tự tính Phật, Tự tính Di Đà, Tính Phật, ... thì không bị bác).

Tính rốt ráo mà các hữu tình bình thường tưởng tượng trong các tướng y-tha-khởi (dependent phenomena) là một hiện-hữu tướng-tượng

(imaginary; tướng biến-kế-chấp), nhưng đối với một vị Phật thì tính rốt ráo hiện hoạt (actual final nature) là một tính viên-thành-thật. Tuy nhiên điều này không có nghĩa là có hai cách nhìn vào tướng y-tha-khởi, một trong đó một tướng y-tha-khởi chính nó trở thành một tướng biến-kế-chấp và một cách khác trong đó nó trở thành tướng viên- thành-thật. Nói khá đúng hơn là, tính rốt ráo trong quy chiếu với một hữu tình chưa được giảng dạy (untutored being) là một tướng y-tha-khởi bởi vì người này nhận thức hiện-hữu tự-tính của các tướng y-tha-khởi là thật (to be real), và tính rốt ráo quy chiếu tới một vị Phật là tính viên- thành-thật bởi vì một vị Phật liên tục nhận

thức sự chẳng có hiện-hữu tự-tính là tính thật-tại của các đối-tượng.

15. Ngài Nguyệt Xứng trong “Luận giải về Bốn trăm tụng của ngài Thánh Thiên” viết:

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

(trích theo J.Hopkins. Meditation on Emptiness -- trang 637)

16. Duyên khởi là gì?

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

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

Trả lời: Tôi đề nghị học thuyết duyên khởi.

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

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

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

17. Bảy mươi bài tụng về tính không (Sunyatasaptati), tụng 64, ngài Long Thọ nói:

“Tuyên bố khẳng định sự-sự vật-vật sinh khởi do các nhân và các duyên

trong trạng thái thật

là cái mà đạo sư gọi “vô-minh”

Mười hai chi duyên khởi phát sinh từ đó”.(64)

To posit things arisen through causes and conditions

As real

Is what the teacher calls “ignorance”

The twelve limbs arise from that. (64)

Và trong “Bảo hành vương chính luận” (Ratnavali) :

Cũng giống như thế khi mê lầm /

chấp thủ thế giới giống như ảo-ảnh sóng nắng này/

trong trạng thái hoặc hiện-hữu hoặc không hiện-hữu
/

Nếu mê lầm, kẻ đó sẽ không đạt giải-thoát. (I:56)

(trang 34-35)>

18. Tụng mở đầu Trung Luận

Bản dịch Việt (ĐHP) từ bản dịch Anh ngữ của Jeffrey Hopkins (1996), như sau:

Tôi kính lễ Phật toàn giác

Vô thượng Đạo sư đã dạy

Cái gì do duyên khởi

Chẳng diệt, chẳng sinh,

Chẳng đoạn, chẳng thường, chẳng đến,

Chẳng đi, chẳng khác, chẳng một,

Chẳng có các cấu trúc của tướng (chẳng có hiện-hữu
tự-tính và nhị-nguyên đối-đãi)

và tịch-tĩnh.

< I bow down to the perfect Buddha, /

The best of propounders, who taught /

That what dependently arises /

Has no cessation, no production, /

No annihilation, no permanence, no coming, /

No going, no difference, no sameness, /

*Is free of the elaborations [of inherent / Existence
and of duality] and is at peace.>*

(Meditation on emptiness. p.162)

19. Tụng cuối của Trung luận,

“Tôi kính lễ Gautama đại bi

giảng pháp chân thật

pháp duyên khởi để đoạn trừ tất cả các kiến chấp”.

20. Bờ này bờ kia

Ngài Nguyệt Xứng viết trong Minh cú luận, trích dẫn Kinh Bát Thiên Tụng Bát Nhã:

“Bất cứ ai muốn trở thành một người đi theo một giác-giả hoặc một giác-giả, hoặc một pháp- vương, mà không trực-nhập sự tịch-tĩnh này (bát-nhã ba-la-mật), sẽ không thành tựu chi cả: một người mà không nhận ra được các bờ của một con sông sẽ không thể tới được hoặc bờ này hoặc bờ kia”

(“Whoever desires to become a follower of the realized one or a realized one himself, or a monarch of the truth, without attaining this imperturbableness, will achieve nothing: a man who does not discern the banks of a river will not arrive either at this bank or the other.”)

(trích từ trang 174, đoạn 354: Lucid Exposition of The Middle Way. The Essential Chapters from the Prasannapada of Candrakirti. Translated from The

Sanskrit by Mervyn Sprung in collaboration with T.R.V. Murti and U.S. Vyas)

[Osho nói ở Ấn Độ Phật được gọi là giác giả (seer), không ai gọi ngài là tư tưởng gia (thinker)]

21. Tính không chẳng làm rỗng thông các pháp, bởi vì các pháp tự chúng rỗng thông

[Tsong Khapa. Ocean of Reasoning. Đại Hải của Suy Lí. Luận giảng về Trung Luận của Long Thọ. p.300]

[4.2] The Kasyapa parivarta-sutra (Phẩm Ca Diếp trong Kinh Bảo Tích (Ratnakuta-sutra):

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

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

“That which is emptiness does not empty phenomena, because phenomena themselves are empty; that which is signlessness does not make phenomena signless, because phenomena themselves are signless; that which is wishlessness does not make phenomena wishless, because phenomena themselves are wishless.

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

[4.3] [Ngài Tsong Khapa giảng]

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

Khi nói rằng hữu-niệm-hóa tính không là đã đang rơi xuống thấp cách xa, thì cách thể của sự hữu-niệm-hóa là, như nó được nói trong “bất cứ ai đối-tượng-hóa tính không”, sự đối-tượng-hóa (này) của tính

không tạo lập tính không như là một hiện-hữu thể thực hữu (= hiện hữu có tự tính), nhưng nó không hoàn toàn là sự hữu-niệm-hóa tính không như là “đây là tính không”. Nói một cách khác đi, là một điều mâu thuẫn khi nói ngay sau đó rằng sự phân tích cả ba cái này (*tính không, vô tướng, vô nguyên-ĐHP*), gồm cả tính không, là trung đạo.

[1.Nếu đối tượng hóa tính không thành một hiện hữu thể có tự tính –tỉ dụ tự tính làm rộng thông các pháp – thì đó là điều sai lầm xa với giáo pháp .2. Những sự phân tích tính không, vô tướng, vô nguyên đưa đến sự hữu niệm hoá “đây là tính không”... (thì sự hữu niệm hóa này hoàn toàn khác hẳn với sự đối tượng hoá nói trên) thì sự phân tích tính không, vô tướng, vô nguyên , theo cách thể như thế được gọi là trungđạo - ĐHP].

Phương pháp ứng dụng tỉ dụ này có minh họa trong trường hợp “bất cứ ai kiến chấp tính không thì không cứu chữa được”, như bản kinh nói đến ,

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

tính không như một kiến chấp là kẻ không cứu chữa được.”

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

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

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

21. -- Đức Đạt Lai Lạt Ma. Cái nhìn tỉnh biết của thật tại tính/pháp tính. (Lược trích)

(Nguyên bài đăng trên thuvienhoasen.org và hoagiacngo.com)

1* Điều quan trọng đầu tiên là hãy có được (acquire) một sự thông hiểu sáng tỏ thấu đáo những phương diện khác biệt của hiện-hữu theo quy ước thế tục, sự-sự vật-vật hiện-hữu theo định danh như thế nào. Sau đó chúng ta khảo sát về cách nào những sự-sự vật-vật này hiện-hữu theo quy ước thế tục và chẳng có hiện-hữu tự-tính, nhưng hiện-hữu chỉ bởi giả-danh (designation), nghĩa là nghĩ về chúng trong hai phương diện. *Một phương diện là tính không hoặc sự chẳng có hiện-hữu tự-tính, và một phương diện khác là sự tùy thuộc của chúng vào các thành tố khác.*

Khi chúng ta nói chuyện về một sự vật gì đó hiện-hữu do giả-danh, chúng ta đang nói nó hiện hữu chỉ trong vai trò được giả-thiết bởi những mệnh-danh và tâm-niệm, nhưng chống lại khái niệm phi hiện-hữu toàn thể của nó.

2* Bởi vì có một sự nguy hiểm lớn lao khi tính không bị xem như thường hằng, tuyệt đối, và hiện hữu thực sự, nên Đức Phật nhấn mạnh rằng **tính không cũng phải được hiểu là chẳng có hiện-hữu tự-tính.**

(Because there is a great danger of emptiness being regarded as permanent, absolute, and truly existent, the Buddha emphasized that it too should be understood as being without intrinsic existence)

3* Tất cả các học phái Phật giáo chấp thuận bốn pháp ấn. Đức Phật dạy, thứ nhất rằng tất cả các pháp hữu-vi đều chuyển biến, nghĩa là mỗi mỗi sự-sự vật-vật đều tùy thuộc vào các thành tố khác. Thứ nhì, tất cả sự-sự vật-vật như nhuốm đều gây ra khổ. Điều này không có nghĩa là chúng ta phải lui bước trước khổ đau một cách dễ dàng, bởi vì ấn thứ ba nói rằng tất cả các hiện tượng đều vô ngã. Chúng thì rỗng thông chẳng có hiện-hữu tự-tính; chúng không có hiện-hữu thật. Mặc dầu đây là bản chất thật của chúng (vô ngã), nhưng bởi vì những khái niệm sai lầm của chúng ta, nên chúng ta thấy các hiện tượng

trong trạng thái hiện-hữu một cách độc lập. Nếu chúng ta lý hội thông hiểu điều này, chúng ta sẽ có thể tìm thấy con đường tu tập đi tới giải thoát, hoặc con đường ra khỏi sinh tử tương tục. Ấn thứ tư tuyên bố rõ ràng rằng niết-bàn hoặc giải-thoát là tịch-tĩnh. Bốn điểm này thực sự tóm tắt những chỉ giáo của Đức Phật. (vô thường, khổ, vô ngã, niết bàn tịch tĩnh)

4* Chỉ xuyên qua sự an trú do phân tích phủ định hiện hữu tự tính mà bạn sẽ có khả năng thực chứng tính không và làm suy yếu vô minh. Chỉ nghĩ một cách đơn giản rằng sự vật đều rỗng thông do bản chất và không có hiện-hữu tự-tính sẽ không trợ giúp xoá bỏ vô-minh.

5* Một cách tương tự, Đức Phật, các hữu-tình, luân-hồi và niết-bàn đều giống nhau trong ý nghĩa là tất cả đều chẳng có hiện-hữu tự-tính.

(Similarly, the Buddha, sentient beings, the cycle of existence, and the state beyond sorrow are

the same in the sense that they lack intrinsic existence).

(Ở đây chỉ bác bỏ hiện-hữu tự-tính, còn Tự Tính Phật, Tự Tính Di Đà, Tính Phật ,...các ý nghĩa này của Tự Tính đều không bị bác. Xem Chú thích 14 – Quan điểm Cụ Duyên về Ba Tính. ĐHP)

6 Thế nên quan điểm chung của tất cả các học phái triết học là các hiện tượng trục xuất cực đoan của chủ nghĩa đoạn diệt (= chủ nghĩa hư vô: nihilism) và tính không trục xuất cực đoan của chủ nghĩa tuyệt đối (absolutism: chủ nghĩa thường hằng)*

(It is said that it is common to all philosophical schools that appearances dispel the extreme of nihilism and emptiness dispels the extreme of absolutism)

Khi chúng ta thực hành thiền định về tính không có hai thành tố chướng ngại cần tránh: tri kiến cực đoan của chủ nghĩa thường hằng và chủ nghĩa hư vô.

Đặc điểm nổi bật của suy lý duyên khởi là tính không có năng lực trục xuất cả hai cực đoan này một cách đồng thời.

Văn bản (đang tu học ở đây) nói rằng tính không của hiện hữu tự tính trải khắp mỗi sự vật từ sắc (hình dáng) tới tâm tinh biết hoàn toàn (= bồ đề tâm tối hậu).

Tính không chẳng phải chỉ thuần là một tiền đề để lập luận triết học, cũng chẳng phải là một tri kiến hư vô chủ nghĩa, bởi vì lý hội thông hiểu về tính không sẽ dẫn đến lý hội thông hiểu về duyên khởi.

Tính không là một đối tượng của trí tuệ bát nhã thật chứng bản chất tối hậu của các hiện tượng.

Thực chứng của nó dẫn tới sự xoá bỏ hai sự che lấp – che lấp của những phiền não và những che lấp đối với nhất thiết trí.

(The distinctive feature of the reasoning of dependent arising is that it has the power to dispel both these extremes simultaneously.)

The text says that emptiness of intrinsic existence pervades everything from form up to the fully awakened mind.

It is not a mere philosophical postulation, nor is it a nihilistic view, because understanding of it will lead to the understanding of dependent arising.

It is an object of the wisdom that realizes the ultimate nature of phenomena.

Realization of it leads to eliminating the two obstructions –disturbing emotions and the obstructions to omniscience)

7* Giờ đây, bản văn nói:

Trong khoảng giữa mỗi hai thời thiền định, hãy giống như một huyễn thuật sư, kẻ tạo lập các huyễn tượng.

Chúng ta hiểu điều này như thế nào? Điều này nói rằng khi bạn ra khỏi thiền định chuyên nhất cảnh tính, các hiện tượng vững chắc như các đá tảng và núi đồi có thể xuất hiện một cách khác biệt đi chút ít, dường như chúng được tạo lập của chính tâm của bạn. Đó không phải là điều được xem là huyễn tượng ở đây (That is not what is meant by illusion here)

Đường lối đúng thật mỗi sự vật xuất hiện trong trạng thái hư huyền là khi bạn thấy nó trong trạng thái giống như một ảo ảnh sóng nắng (mirage), một huyền tượng (illusion) hoặc chiêm bao (dream), thế nên bạn không thấy bất cứ một sự vật gì có hiện hữu tự tính hoặc độc lập. Từ những hình dáng lên tới tâm tỉnh biết hoàn toàn (tâm toàn giác), bạn nên nhìn thấy tất cả các hiện tượng trong trạng thái giống như các huyền tượng.

Trong thời khoá thiền hiện hành, bạn phủ định hiện-hữu tự-tính của các hiện tượng và thấy tính không trong trạng thái trong bản chất của hư không. Khi bạn ra khỏi thiền định, bạn xem (view) các hiện tượng trong trạng thái hư huyền hoặc giả dối. Mặc dầu chúng chẳng có hiện-hữu thực-hữu, tuy thế chúng vẫn phóng chiếu một hiện tượng của một hiện hữu thực hữu.

(During the actual meditation session, you negate the intrinsic existence of phenomena and see emptiness as in the nature of space. When you arise from meditation, you view phenomena as illusory or deceptive. Although they lack true existence, still they project an appearance of being truly existent).

Thế nên có một sự mâu thuẫn giữa đường lối sự vật hiện-hữu và đường lối chúng xuất hiện đối với chúng ta. Duy trì một sự nhận biết sáng tỏ của điều này là ý nghĩa chân thật của nhìn thấy sự vật trong trạng thái giống như các huyền tượng ở đây. Đó chính là nói rằng sau khi bạn thực chứng tính không, thì chẳng cần làm điều chi đặc biệt để cho các sự vật xuất hiện trong trạng thái giống như các huyền tượng; nó duyên hội xảy ra một cách tự nhiên (vô tác; vô dụng công) (it occurs naturally).

Tác giả nói rằng trong quá khứ các học giả hữu danh (certain scholars) đã nhầm lẫn ý nghĩa tỉ dụ về một huyền tượng. Họ đã diễn dịch nó để ngụ ý rằng sự-sự vật-vật không hiện hữu gì cả. Họ nói rằng mặc dù con người xuất hiện trong trạng thái con người, trong thực tại họ không là con người, và các thứ khác nữa. Đây là một sự hiểu sai lầm về tính không.

Nếu một cái bình thì không là một cái bình, làm cách nào nó có thể là một cái cột hoặc bất cứ cái gì khác? Bạn sẽ phải nói rằng cái bình không hiện hữu gì cả. Nếu điều đó đúng, vì sẽ không có căn bản trên đó để giải thích tính không, sẽ cũng chẳng có tính không. Một sự thông hiểu toàn hảo tính không nên tăng cường sự thông hiểu của bạn về duyên khởi. Nó sẽ

không chối bỏ chính hiện hữu của các hiện tượng. (Tính không chỉ phủ định hiện-hữu tự-tính—mà không phủ-định hiện-hữu. ĐHP)

Có hai loại huyền tượng. Một chỉ vào tính không, nghĩa rằng mặc dầu sự-sự vật-vật hiện hữu, chúng không có hiện hữu thực hoặc có tự tính. Một diễn dịch khác là dầu chúng chẳng có hiện hữu thực, chúng phóng chiếu cái hiện tượng của hiện hữu thực trong đường lối đó.

Khi một huyền thuật sư làm hiện khởi huyền thuật một con ngựa hư huyền, con ngựa huyền thuật ấy xuất hiện đối với thức mắt (nhãn thức) của ông ta. Nhưng trong tâm của ông ta ông ta biết rằng nó là dối gạt và rằng nó không thực sự là một con ngựa. Thế nên ông ta nhận thức bản chất hư huyền của nó. Cũng một cách tương tự, khi một người thực chứng tính không, ngay cả khi sự-sự vật-vật xuất hiện hiện-hữu thực-hữu, người này thấy chúng trong trạng thái hư huyền.

Cho tới khi chúng ta đi tới một giai đoạn nhất định, chúng ta có thể thực sự trau dồi sự lí hội thông hiểu của chúng ta về tính không, đó là một điều rất khó để phân biệt giữa hiện-hữu hiện- hoạt (actual

existence) và hiện-hữu tự-tính (intrinsic existence). Tuy nhiên, xem xét về phương diện hiện hữu, chúng ta cần không có các hoài nghi nào, bởi vì nó được chứng minh bằng kinh nghiệm của chính chúng ta.

Đó là tiền đề trên đó chúng ta áp dụng các suy lí để phủ định vị thế hoặc bản chất của các hiện tượng, chứng tỏ đúng thật rằng chúng thì tùy thuộc bởi bản chất.

(That is the premise on which we should apply the reasonings to negate the independent status or nature of phenomena, proving that they are dependent by nature)

Nếu bạn có khả năng phủ định cảm thức đó của hiện-hữu độc-lập trên căn bản của kinh nghiệm của chính bạn, thì lúc đó cách thể hiện hữu sẽ chỉ là hữu danh, một sự thuần giả-danh hoặc mệnh-danh (nominal, a mere designation or label). Nói thế cũng là nói rằng người thực chứng tính không thì có khả năng phân biệt giữa hiện-hữu và hiện-hữu độc-lập. Tuy có thực chứng nhưng người đó thì không có khả năng giải thích nó một cách thuyết phục cho một người khác là kẻ đã không tự mình thực chứng.

Nếu chúng ta đích thân nỗ lực, tính không mà chúng ta ca tụng trong trạng thái bản chất hiện hoạt của bát nhã ba la mật sẽ được thực chứng một cách khởi đầu chỉ duy một cách tri thức. Sự thực chứng này thì không là một sức mạnh đối trị có thể xoá bỏ các phiền não.

Tuy nhiên, về sau, xuyên qua liên tục an trú với nó, thực chứng này có thể trở thành hạt giống cho sự sinh thành **kinh nghiệm của quang minh giác chiếu**

*(However, later, through constant familiarity with it, this realization can become the seed for bringing about **the experience of clear light**).*

Đó chính là đối thủ hiện hoạt xoá bỏ các phiền não và những ngu si vô trí đối nội

(That is the actual opponent eliminating disturbing emotions and inner delusion)

Nhưng nó cần được nâng đỡ hỗ trợ bởi những thành tố tăng cường bổ túc, tỉ dụ sự thực hành của đại bi và tâm tỉnh biết quy ước thế tục (= tâm bồ đề tương đối).

Tâm tĩnh biết quy ước thể tục là phương diện phương pháp của tu tập (phương diện vạn hạnh của tu tập).

Thực chứng của tính không, đó là tâm tĩnh biết tối hậu, là phương diện trí tuệ bát nhã.

Trên căn bản của sự hợp nhất của hai tâm tĩnh biết này, đó chính là khả hữu nhập vào đạo lộ/ con đường tu tập dẫn tới trạng thái quả vị của thật thể toàn giác, sự hợp nhất của thân và tâm.

[22] Nhị đế

Lược trích từ phần chú thích của Tâm diệu minh thường trụ bài 6 trên thuvienhoasen.org và Tâm quang minh giác chiếu trên hoagiaco.com

[A] Đế nhất nghĩa đế và Tục đế

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

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

Gọi tắt: Đệ nhất nghĩa. Cũng gọi: Thắng nghĩa đế, Chân đế, Thánh đế, Niết bàn, Chân như, Thực tướng, Trung đạo, Pháp giới. -- Đối lại với Tục đế.||

Chân lí sâu xa màu nhiệm vượt trên tất cả pháp. Là một trong hai đế.

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

Đại thừa thì chủ yếu dựa vào Chân đế và Tục đế để điều hoà sự đối lập thế gian và xuất thế gian, rồi dung hợp 2 đế mà quán xét hiện tượng, gọi là Trung quán, Trung đạo, là một trong những nguyên tắc cơ bản nhất của Đại thừa.

Ngoài ra, Thiên lâm thường dùng Đệ nhất nghĩa để diễn tả cảnh giới tuyệt đối không thể nghĩ bàn.

[1.2] Tục đế || Phạm: Samvrti-satya

Cũng gọi: Thétục đế, Thế đế, Hữu đế || Đối lại: Chân đế.|| Chỉ cho lí sinh diệt có thật được thuyết minh thuận theo sự hiểu biết của thế tục.

Chữ “Thế” trong thế tục đế, tiếng Phạm có nghĩa là hoại diệt, tức là các pháp hữu vi đều có tướng hoại diệt.

Còn chữ “Tục” thì có nhiều nghĩa:

1. Nghĩa không biết hoặc không rõ: Tức không biết hoặc không rõ nghĩa chân thực của các pháp.

2. Nghĩa ngăn che: Do năng lực của vô minh ngăn che nghĩa chân thật của các pháp.

3. Nghĩa nương tựa nhau: các pháp hữu vi đều nương tựa vào nhau để tồn tại.

4. Nghĩa biểu diễn rõ ràng: Tức danh tự ngôn ngữ của thế gian có khả năng diễn bày tính, tướng các pháp một cách rõ ràng khiến người ta dễ hiểu.

Chữ ‘Đế’ là chân lí bất biến.

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

[B] Jeffrey Hopkins: Meditation on Emptiness. Revised Edition 1996. 1018 pp. [Lược trích trang 399-428]

[3.1] Ngài Long Thọ giảng nhị đế trong Trung Luận:

1. bản chất của nhị đế
2. rằng nếu một người không hiểu biết sáng tỏ nhị đế, người ấy không hiểu tinh yếu của kinh Phật
3. mục đích của sự giảng dạy nhị đế
4. những lỗi lầm của những nhận thức sai lạc về nhị đế
5. rằng bởi vì nhị đế thì khó thực chứng, Phật đã không giảng nhị đế vào thời khởi đầu.

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

Những chân lý là những sự-sự vật-vật chúng hiện-hữu theo cách chúng hiện-tướng, và như vậy chỉ những chân lý tối hậu (paramarthasatya; chân đế, thẳng nghĩa đế, đệ nhất nghĩa đế, đệ nhất nghĩa), những tính không (18, 20 loại tính không) có tính đức những chân lý.

(Truths are those things that exist the way they appear, and thus only ultimate truths (paramarthasatya) or emptinesses qualify as truths).

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

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

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

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

Vì những cái được phân chia thành nhị đế là những pháp (và những cái đồng nghĩa pháp) [pháp= hiện-tượng = phenomena], mỗi thành viên của mỗi phân bộ là một pháp, một đối tượng, một hiện hữu thể (an existent), và một đối tượng của trí tuệ. Điều này có nghĩa là một tính không là một pháp, một đối tượng, hiện hữu thể, và đối tượng của trí tuệ, như tất cả những đối tượng vạn thù sai biệt khác nhau.

(This means that an emptiness is a phenomenon, object, existent, and object of knowledge as are all other various and sundry objects)

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

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

như thị, nhưng còn là một cái che lấp tính như thị xuyên qua đồng ý một cách chủ động với hiện tượng hư dối của hiện hữu khách thể.

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

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

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

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

(Since the ignorance that assents to this appearance is the root of cycle existence, its role in every

perceptions is emphasized through naming all phenomena except emptinesses “ truth –for-a-concealer” , truths for ignorance .)

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

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

[*The two truths are not vague realms of misty truth as suggested by translations which use the singular, such as “Absolute Truth” and “Conventional Truth”]*

Paramartha (Sanskrit) dịch thành tối hậu (ultimate) thì hay hơn là dịch thành “Tuyệt đối”(Absolute) là vì

Absolute ngụ ý cái gì đó hiện hữu trong chính nó và của chính nó, một cách độc lập, trong khi đó chẳng có cái gì độc lập trong hệ thống Trung quán (Madhyamika system), ngay cả một tính không.

(ĐHP: Tính không thì không độc lập, thế nên Kalu Rinpoche đã giảng-- tính không mở ra những khả thể cho những biến hiện = Emptiness opens to possibilities for manifestations)

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

23. Luận đề của nhà Trung quán (Thesis of a Madhyamika)

(Trích từ J. Hopkins. Meditation on Emptiness)

Một nhà Trung quán không có luận đề (thesis) mâu thuẫn với hệ thống Trung quán.

Hồi tranh luận (Refutation of Objection) của ngài Long Thọ nói:

Nếu tôi có bất cứ một luận đề nào [hiện-hữu tự-tính],

Lúc đó tôi sẽ có lỗi đó [lỗi về mâu thuẫn với chính luận đề của tôi rằng chẳng có hiện-hữu tự-tính].

Bởi vì tôi không có luận đề [hiện-hữu tự-tính],

Tôi thì không làm lỗi.

(If I had any [inherently existent] thesis,

Then I would have that fault [of contradict my own thesis that there were no inherent existence]

Because I have no [inherently existent] thesis,

I am only faultless).

[Nhiều tác giả đã diễn dịch sai phát biểu trên, do không hiểu hệ thống Trung quán, nên phát biểu đại ý như sau: Ngài Long Thọ nói ngài không tuyên bố (= không chọn) một lập trường nên không ai có thể bắt lỗi ngài trong cuộc tranh luận được, không thể tấn công ngài được. ĐHP]

Không thể nói rằng một nhà Trung Quán không có các luận đề (theses). Ngài Long Thọ chỉ thuần nói rằng không có các luận đề nào chủ trương hiện-hữu tự-tính. Các nhà Trung Quán có những luận đề phủ định và xác định (negative and positive theses).

Định nghĩa về một nhà Trung Quán theo nghĩa tổng quát (không phân biệt giữa nhà Trung quán Cự duyên hoặc Trung quán Y tự khởi) là:

Một người kính trình học giới thâm định các kết quả cuối cùng của người đó trong khi nghiên cứu các giáo pháp Phật giáo: bác bỏ một cách toàn diện tất cả các cực đoan của thường hằng, nghĩa là, bất cứ một hiện tượng nào hiện hữu một cách tối hậu, và bác bỏ tất cả các cực đoan của đoạn diệt, nghĩa là, các hiện tượng không hiện hữu một cách quy ước thể tục.

(A proponent of Buddhist tenets who totally refutes all extremes of permanence, i.e., that any phenomenon ultimately exists, and refutes all extremes of annihilation, i.e., that phenomena do not exist conventionally.)

Thế nên, tất cả các nhà Trung Quán -- Cự duyên và Y tự khởi -- xa tránh cực đoan của thường hằng hoặc hiện hữu/tồn tại xuyên qua bác bỏ các hiện tượng hiện-hữu một cách tối hậu, hiện-hữu thực-hữu, hoặc hiện-hữu trong tính thật-tại của chính nó. Họ tránh xa cực đoan của đoạn diệt hoặc phi hiện-hữu xuyên

qua đề khởi rằng tất cả các hiện tượng hiện-hữu một cách quy ước thể tục, hoặc một cách mệnh danh.

Từ madhyama quy chiếu tới trung đạo mà sự-sự vật-vật là, ý nghĩa thậm thâm của duyên khởi cách tuyệt hai cực đoan, thường hằng và đoạn diệt. Các cực đoan ở đây là các tượng trưng sai lạc của hiện-hữu và phi hiện-hữu. Bởi vì các hiện tượng không hiện-hữu một cách tối hậu, hiện-hữu tối-hậu của các hiện tượng là một cực đoan của hiện-hữu. Bởi vì các hiện tượng hiện-hữu một cách quy ước thể tục, sự phi hiện-hữu của của các hiện tượng một cách quy ước thể tục là một cực đoan của phi hiện-hữu. Tuy nhiên tránh xa các cực đoan của hiện-hữu và phi hiện-hữu không có nghĩa là các nhà Trung Quán tự ngăn không đề khởi các luận đề về hiện-hữu và phi hiện-hữu bởi vì họ luận đề rằng các hiện tượng hiện-hữu một cách quy ước thể tục nhưng không phải một cách tối hậu, ngay cả nếu các luận đề này hiện-hữu một cách mệnh-danh.

24. Huyền tượng do huyền thuật -- và phi hiện hữu

Ngài Nguyệt Xứng viết bình giải “Bốn trăm tụng của Thánh Thiên”:

Khi sự vật duyên khởi được thấy trong thật-tướng, Chúng hiện hữu giống như các huyễn-tượng do huyễn-thuật, không phi hiện hữu giống như đứa con của người đàn bà không khả năng sinh con.

When the dependently arisen are seen as they are, They are [existent] like magical illusions, not [nonexistent] like the child of a barren woman.

24*. Khi nghe nói rằng tất cả các hiện tượng đều không có hiện hữu tự tính, một số học viên kết luận một cách sai lầm rằng hiện-hữu tự-tính hiện-hữu, (vì họ tưởng có hiện hữu tự tính nên mới có phát biểu chẳng có hiện hữu tự tính. ĐHP) nên họ xem lời thầy là chẳng có giá trị.

24** Ngài Nguyệt Xứng, Bồ tát Địa thứ mười, Pháp vân địa. Ngài Thánh Thiên, Địa thứ bảy, Viên hành địa. Ngài Vô Trước, Địa thứ ba, Phát quang địa. Ngài Long Thọ, có kinh ghi địa thứ nhất, Hoan hỉ địa, nhưng ngài Atisa trong “Lamp for the Path to Enlightenment”, do chính ngài luận giải ghi Ngài Atisa có đọc bản kinh ghi Ngài Long Thọ địa thứ tư, Diệm huệ địa (ĐHP). Vua Pasedena (Ba tư nặc) một bản kinh ghi tiền thân của vua ở địa thứ tư, Diệm huệ địa (ĐHP) .

25. Thức phân tích (analytical consciousness)

(Trích từ A.C. Klein. Path to the Middle. Oral Madhyamika Philosophy in Tibet. The Spoken Scholarsip of Kensur Yeshey Tupden. Sri Satguru Publications. 1994--page 49)

Thức phân tích -- chủ thể phân tích về tối hậu -- phá hủy hoặc biện bác hiện hữu của một hiện tượng hiện hữu thực hữu.

Mặc dầu, tỉ dụ các căn nhà hiện-hữu thực-hữu không hiện-hữu, hiện tượng của một căn nhà hiện-hữu thực-hữu hiện-hữu. Căn nhà giả-thiết-hữu hoặc quy-ước thể-tục thì không bị bác bỏ trong khi căn nhà hiện-hữu tự-tính bị biện bác.

(This analytical consciousness -- an analyzer of the ultimate -- undermines or refutes the existence of a truly existent phenomenon.

Although truly existent houses, for example, do not exist, the appearance of a truly existent house does exist. The conventional or imputedly existent house is what is left over once the inherently existent house is refuted)

Căn nhà hoặc cá nhân giả-thiết-hữu hiện-hữu một cách quy ước thế tục. Căn nhà hoặc cá nhân hiện-hữu tự-tính, không hiện hữu gì cả, ngay cả trên phương diện quy ước thế tục. Như vậy, căn nhà giả-thiết-hữu là một cái duyên khởi theo nghĩa ở trạng thái (1) tùy thuộc vào các nhân và các duyên, (2) tùy thuộc vào các bộ phận của chính nó, và (3) được giả thiết / giả danh bởi tâm niệm. Hơn nữa, chính hiện hữu của các hiện tượng thì được luận chứng (được đề khởi là đúng: posit) tùy thuộc vào một chủ thể nhận thức hiệu quả (a valid cognizer) (tỉ dụ không nhận thức sai lạc do bệnh tật, say sưa nhìn không rõ. ĐHP). Đây là ý nghĩa hiện hữu một cách quy ước thế tục hoặc được giả thiết/ giả danh. Như vậy theo nhà Trung quán Cự duyên, tất cả các hiện tượng -- quy ước thế tục và tối hậu -- đều được luận chứng trong sự tùy thuộc vào nhận thức có hiệu quả.

(This imputedly existent house or person conventionally exists. The inherently existent house or person does not exist at all, even conventionally. Thus, the imputedly existent house is a dependent arising in the sense of being (1) dependent on causes and conditions, (2) dependent on its own parts, and (3) imputed by thought. Moreover, the very existence of phenomena is posited in dependence on a valid

cognizer; this is what being conventionally or imputedly existent means. Thus according to Prasangika Madhyamika, all phenomena -- conventional and ultimate -- are posited in dependence on valid cognition)

26. Vô ngã

(J. Hopkins. Meditation on Emptiness p.213- 283)

Một vị thầy bắt đầu chỉ dạy học trò một cách truyền thống bằng bản trình bày thế giới Phật giáo

Thầy khởi sự với vô ngã là một căn bản (basis) chia thành phi hiện-hữu-thể (the non-existent; Skt.asat) và hiện-hữu-thể (the existent; Skt. sat). Trong hệ thống Cự Duyên ‘vô ngã’ nghĩa là không hiện-hữu một cách có tự-tính. Hạng mục thứ nhất của thế giới Phật giáo là hiện-hữu-thể vô-tự-tính (non-inherently existent) bởi vì cả hai các hiện-hữu-thể và các phi hiện-hữu-thể đều không hiện-hữu một cách có tự-tính. Vì không sự vật gì hiện-hữu một cách có tự-tính, đây là hạng mục rộng lớn nhất khả thi.

Các phi hiện-hữu-thể (non-existents)

Các tử dụ nổi danh về phi hiện-hữu-thể là lông rùa, sừng thỏ, mặt trăng thứ hai (đệ nhị nguyệt; a double moon).

Các hiện-hữu-thể (existents)

Một hiện-hữu-thể là hiện-hữu-thể vô-ngã, hoặc vô-tự-tính ; sự hiện-hữu vô-tự-tính của nó là một tính không (*An existent is selfless, or non-inherently existent; its non-inherent existence is an emptiness*)

Các đồng nghĩa của hiện-hữu là ‘hiện-tượng’ (dharma; pháp; hiện tượng), ‘đối-tượng’ (object; vishaya); ‘đối-tượng của trí-tuệ (Object of knowledge; jneya) và ‘căn cứ kiến lập (‘established base’; Skt. vastu). Như vậy, mỗi sự vật hiện hữu là một hiện-tượng (phenomenon; dharma), được chuyển dịch như thế bởi vì tất cả dharmas (các pháp) đều là các đối tượng của trí tuệ và có thể xuất hiện đối với tâm, ngay cả các hiện tượng thường hằng tử dụ tính không và hư không.

Tất cả các hiện-hữu-thể đều là các đối tượng bởi vì bất kể chúng là các chủ thể hoặc các đối tượng chúng đều có thể là các đối tượng của một trí/thức (consciousness). Tất cả các hiện hữu thể đều là đối tượng của trí tuệ (objects of knowledge), hoặc một

cách nguyên văn hơn, các đối tượng của nhận biết (objects of knowing), bởi vì các đối tượng được nhận biết một cách liên tục bởi một trí/ thức nào đó (some consciousness).

Tất cả các hiện-hữu-thể đều là các căn cứ hiện-hữu-thể hoặc các căn cứ kiến lập bởi vì chúng được thiết lập như là hiện hữu bởi các chủ thể nhận thức hiệu quả (*All existents are existent bases or established bases because they are established as existing by valid cognizers*). Các chủ thể nhận thức hiệu quả là các trí/ thức chúng đều là hoặc chủ thể tri nhận trực tiếp (direct perceivers) nhận thức các đối tượng của chúng không qua phương tiện của các hình ảnh và các khái niệm (without the medium of images and concepts), hoặc các trí/ thức suy luận (inferring consciousnesses) nhận thức các đối tượng quy chiếu của chúng (their referent objects) xuyên qua các hình ảnh và các khái niệm.

Hiện-hữu-thể (existent) chia làm hai loại: hiện-tượng thường-hằng (permanent phenomenon ; Skt. nitya) và sự-vật (thing; Skt. bhava).

Hiện tượng thường hằng có 4 loại:

1. hư không (space; Skt akasha)

2. sự diệt tận phân tích (analytical cessation)
3. sự diệt tận phi phân tích (non-analytical cessation)
4. như thị (suchness; Skt. tathata).

Sự-sự vật-vật (things)

Đây là một cách phân chia khác của các hiện-hữu-thể gồm các sự-sự vật-vật (things or actualities). **Định nghĩa của sự vật (bhava) là: cái có khả năng thực hiện một chức năng (đặc biệt chức năng tạo ra một hiệu quả)** (*The definition of thing is: that which is able to perform a function (particularly the function of producing an effect).*)

Sự vật hoặc các sản phẩm, được chia thành ba:

1. sắc (form; Skt. rupa)
2. Trí (consciousness; Skt jnana)
3. yếu tố cấu thành phi liên kết (non-associated compositional factor; Skt. viprayukta-samskara) .

Sắc chia ra làm 11 loại :

1. năm căn vật lí : căn mắt, căn tai, căn mũi, căn lưỡi, căn thân (five physical sense powers: eye

sense, ear sense, nose sense, tongue sense; body sense),

2. năm đối tượng của các căn: sắc trần, thanh trần, hương trần, vị trần, xúc trần

3. các sắc/hình dáng là đối tượng cho thức tinh thần (forms for mental consciousness).

Phân bộ thứ nhì của sự vật, hoặc các hiện tượng vô thường là trí (consciousness; jnana) , được định nghĩa là sáng tỏ và nhận biết (clear and knowing) (quang minh giác chiếu) .

Trí (consciousness; jnana) gồm có tâm (mind; Skt. chitta) và các yếu tố tinh thần /tâm sở (mental factor; Skt. chaitta).

Tâm gồm có 6 thức: thức mắt, thức tai, thức mũi, thức lưỡi, thức thân, ý thức (ý thức: mental consciousness; Skt.manovijnana).

Tâm nhận thức tính không, hoặc một cách suy luận, hoặc một cách trực tiếp, là một thức tinh thần (= ý thức), không phải là thức mắt, mũi, tai, lưỡi, thân, ngoại trừ trường hợp của một vị Phật các thức đều có chức năng dung thông (cross-functional). Ý thức có khả năng (capacity) thâm nhập, trước nhất một

cách khái niệm và sau đó một cách vô niệm, bản chất của các hiện tượng, bản chất này không những vượt ngoài cõi tri nhận cảm thức của một người không phải là Phật (non-Buddha's sense perception) nhưng cũng còn bị che lấp bởi sự bao trùm có tính hư dối (a false overlay) đi theo tri nhận cảm thức cho tới khi đạt Phật quả.

Trong sự tùy thuộc vào suy lí, ý thức trước nhất thật chứng tính không của một đối tượng biệt thù một cách hữu niệm -- bằng cách thức của hình ảnh của một tính rỗng thông (a vacuity) là một tiêu cực của hiện hữu tự tính; sau đó xuyên qua sự an trú (familiarity) với trí tuệ đó, yếu tố hình ảnh được chuyển mất, từ nơi đó ý thức trở thành trí tuệ nhận thức một cách trực tiếp tính không của một vị Hiền Thánh (Superior).

27* Từ Anh Việt

Inherent existence: Skt svabhavasiddhi = hiện hữu tự tính; hiện hữu có tự tính]

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

Dharmata (Skt): Pháp tính

in one's own right = not through anyone else but directly : trực tiếp tự nó, không xuyên qua một cái gì khác

posit (verb): đề khởi luận điểm.

posit = (formal) state (something) as the basic information or reason in an argument.

untenable (adj) : không thể bảo vệ được

in turn: kế tiếp

attachment, aversion, delusion, pride, doubt: tham, sân, si, mạn, nghi.

delusion: Si; Ngu si; Ngu si vô trí

conditioned things: các pháp hữu vi; các pháp do duyên hội

reality: Skt. dharmata

reality: actual reality ; emptiness/tính không (trong Đại Thừa)

apparent reality: Skt. dharmin.: tính thật tại hiện tượng

dravya: Skt. vật; chất thể

vastu (Skt.): entity; established base: sự; sự kiện; dĩ kiện; thực; thực tính; thực chất; căn bản; sở y ; y xứ; căn cứ kiến lập

character/sign : nimitta (Skt.): tướng (vẻ bên ngoài)

characteristic: laksana (Skt.) : tướng; hình tướng; dấu hiệu (để phân biệt với sự vật khác)

true existence: hiện hữu thực hữu = inherent existence: hiện hữu tự tính

*Theo Đại Thừa, thật tại tính về tướng trạng của các hiện tượng quy chiếu tới thế giới của chân lí quy ước thế tục được đặc tướng hoá bởi tính nhị nguyên đối đãi, nguyên nhân và hiệu quả, và tính vạn thù. Điều này thì tương phản với thật tại tính hiện hoạt, đó là bản chất tối hậu của các hiện tượng.

(According to Greater Vehicle, the apparent reality of phenomena refers to the world of conventional truth characterized by duality, cause and effect and multiplicity. This is contrasted with the actual reality, which is the ultimate nature of phenomena)

afflicted intelligence: klistaprajna (Skt.): trí tuệ
bịphiền não

*Tâm thức = thức = ý thức = thức ý = vijñāna (Skt.)
= consciousness = mental consciousness = thức thứ
sáu (= the sixth consciousness) = thức mặt na (=
manovijñāna)

Thức thứ bảy = ý = mặt na = deluded consciousness

Thức thứ tám (the eighth consciousness) = thức căn
bản (fundamental consciousness) = thức alaya =
thức a lại da (alayavijñāna)= tạng thức = tàng thức

*impute (v) , imputed, imputedly, imputation: tạm
dịch chung là: giả thiết, giả danh, thi thiết, mệnh
danh tạm thời, tưởng tượng, tượng trưng, biểu
tượng, thiết lập tạm thời: vì cùng diễn ý prajñapti
(Skt). Prajñapti trong tụng 18 chương 24 (bài này)
K.K.Inada dịch là provisional name (i.e . thought
construction) (= tên tạm thời nghĩa là cấu trúc tâm
niệm)

*design (v) , designated, designation: tạm dịch như trên , vì cùng diễn ý Prajnapti (Skt).

imputedly existent: Prajnaptisat : giả thiết hữu.

*Ngài Nguyệt xúng, trong Minh cú luận, nhiều lần khẳng định không vị Phật nào dùng ngôn ngữ ngoại trừ khi có mục đích hướng dẫn hữu tình đi tới giác ngộ.

Khái niệm giả danh, giả thiết, thi thiết, tượng trưng (prajnapti) rất quan trọng được diễn tả trong nhiều bản kinh, tỉ dụ Kinh Kim Cương:

< _ Tu Bồ Đề! Ý người thế nào? Bồ tát có trang nghiêm Phật độ chăng?

_ Bạch Thế Tôn, không. Tại sao? Nói trang nghiêm Phật độ, tức phi trang nghiêm, thị danh trang nghiêm.

_ Cho nên Tu Bồ Đề! Chư Bồ tát ma ha tát nên sanh tâm trong sạch như thế, là chẳng nên khởi tâm trụ sắc, chẳng nên khởi tâm trụ thanh, hương, vị, xúc, pháp, ưng vô sở trụ mà sanh kì tâm >

Thầy Duy Lực lược giải , trong Chư Kinh Tập Yếu:

Nói trang nghiêm Phật độ, tức phi trang nghiêm, thị danh trang nghiêm.

Đây là nghĩa ba câu trong kinh này: Câu thứ nhất cho trang nghiêm Phật độ là thật; câu thứ nhì dùng chữ phi để phá cái chấp thật của câu thứ nhất; câu thứ ba cho tất cả tên gọi đều là giả danh. Câu thứ nhất “trang nghiêm Phật độ” là giả danh, câu thứ nhì “phi trang nghiêm” cũng là giả danh, câu thứ ba “thị danh trang nghiêm” cũng là giả danh. Vậy thì giả danh thì chẳng có nghĩa thật, cho nên Phật nói: “Phàm là lời nói đều chẳng phải nghĩa thật”

***Chân lí quy ước thế tục/ tục đế/ thế tục đế: conventional truth.**

Conventional truth có thể dịch là chân lí thế tục, nhưng ở đây được dịch dài dòng là chân lí quy ước thế tục là vì 1. muốn giữ “thế tục” là theo nguyên chữ phạn, và các kinh đều nhấn mạnh nghĩa che lấp/bị che lấp do vô minh, và tục/ thế tục có hàm ý che lấp, và 2. muốn giữ “quy ước”, là vì độc giả quen với Anh ngữ (convention, conventional) thường thấy chân lí quy ước. Thế nên Conventional truth nên dịch là tục đế hoặc chân lí quy ước thế tục. Trong bản Anh cũng có bút giả viết : wordly conventional truth.

Nay xin dẫn:

[Theo một đoạn văn trong kinh Nhập Lăng già] tâm chính nó là một cái che lấp bởi vì nó là một tâm nhận thức hiện-hữu thực-hữu (mà hiện-hữu thực-hữu) là cái bị che lấp do thấy biết nhầm lẫn. Ở đây “cái che lấp”/ “chủ thể che lấp” (“concealer”) và “thể tục” (“conventional”; samvrti) có cùng một nghĩa mặc dầu hai từ không đồng nghĩa về nghĩa tổng quát. Một tâm như thể bị che lấp hoặc bị nhầm lẫn bởi vì các sự áp đặt ấn tượng chồng chất (due to superimpositions), nó nhận thức tính quy ước thể tục [nghĩa là nói, các hiện tượng nói chung] là hiện-hữu thực-hữu. Như vậy chúng ta nhận thức hiện-hữu thực-hữu bởi vì các tập-khí (predispositions; Skt. vasana) cho nhận thức sự vật theo cách thức này. Cái mà nó nhận thức hiện-hữu thực-hữu gây ra bởi các tập-khí này che lấp và bị che lấp khi nhìn vào thật tại tính. (hiện hữu thực hữu (true existence) = hiện-hữu tự-tính (inherent existence)

(Path to the Middle. The Spoken Scholarship of Kensur Yeshey Tupden. Collected, Translated, Edited, Annotated by A.C. Klein. 1994. p.110)

28 *Ngã và các từ tạm thời đồng nghĩa, theo hệ thống Cụ Duyên

(Meditation on Emptiness.p.632)

Hệ thống Cụ duyên xem các thuật ngữ tạm thời đồng nghĩa (hypothetical synonyms) dưới đây có nghĩa là “ngã” (“self”) (trong tri kiến vô ngã) trong khi phủ định chúng bằng tiến trình suy lí (reasonings) -- để chứng minh tính không. Chúng là: (tạm dịch - độc giả nên đọc đối chiếu Anh ngữ)

1. hiện hữu ‘trên’ [đó là , trong vai trò biểu tượng của] đối tượng được giả danh (mệnh danh tạm thời)
2. hiện hữu một cách có thực chất
3. hiện hữu khả năng an lập chính nó -- [thuật ngữ này và thuật ngữ đứng trước nó] là những chống đối của duyên khởi [như tất cả các thuật ngữ khác trong bảng này] (chúng không bị duyên khởi mà biến dịch -- ĐHP)
4. hiện hữu theo tự tướng
5. hiện hữu từ chính hàng ngũ [của đối tượng] [mà không phải từ trạng thái bị giả danh từ hàng ngũ của đối tượng]

6. hiện hữu xuyên qua năng lực của chính nó

7. hiện hữu một cách xác thực

8. hiện hữu một cách có tự tính

1. existing 'on' [that is, as a natural predicate of] the object [which gets] the imputation

2. substantially existing

3. existing able to establish itself -- [this term and the preceding term] are opposites of dependent-arising [as are all the others in the list]

4. existing by way of its own character

5. existing from [the object's] own side[rather than being imputed from the object's side]

6. existing through its own power

7. truly existing

8. existing inherently

29* Các bản dịch Trung Luận dưới đây đã được tham khảo để dịch chương 24 này:

1. Bản dịch Hán Việt. Trung Luận. Thanh Mục thích. Cưu ma la thập dịch Phạn-Hán. Thích Thiện Siêu dịch Hán -Việt. In 2001.

2. Bản dịch Sanskrit - English. Louis de La Vallé Poussin, Editor (Biblio Verlag, West Germany 1970) with variations [in brackets] (by J.W. Jong India 1977) -- in lại trong phụ bản của sách: Nancy McCagney. Nagarjuna and the Philosophy of Openness. 1997.

3. Bản dịch Sanskrit - English. Kenneth K. Inada. Nagarjuna. A Translation of his Mulamadhyamakakarika with an Introductory Essay. 1970 . Reprinted 1993.

4. Bản dịch Sanskrit - English. Mervyn Sprung, T.R.V. Murti and U.S. Vyas. Lucid Exposition of the Middle Way (Minh Cú Luận) 1979.

Các tụng *13, *14,*15, *26,*36 , được dịch theo nội dung ngài Nguyệt Xứng giảng về các tụng này trong Minh Cú Luận, Chương Bốn Thánh Đế. Thế nên, các tụng này có một chút khác biệt so với các bản dịch khác.

5. Bản dịch Tibetan-English. The Dalai Lama. The Middle Way. Faith grounded in Reasoning. Translated by Thubten Jinpa. 2009

6. Bản dịch Tibetan-English. RJE TsongKhapa. Ocean of Reasoning. Translated by Geshe Ngawang Samten and Jay. L. Garfield. 2006

30. *Đính chính

1. Đính chính về câu 1 đoạn 1 Bài 1

Đây là đoạn 1 của Bản dịch --Trung Đạo Bài 1.

[Ngày nay nhân loại đã và đang có những tiến bộ rất cao trong sự phát triển vật chất và trí tuệ]. Tuy thế, những điều chúng ta quan tâm đòi hỏi đều không bao giờ chấm dứt, và trong một môi trường như thế, điều quan trọng đối với người Phật tử là cần có lòng tin nhiệm thật sự vào Phật pháp căn cứ trên sự lí hội thông hiểu và suy lí.

[Câu thứ nhất trong ngoặc] ghi trên đã dịch sai với bản Anh ngữ. Nay xin dịch đúng, mong quý độc giả từ bi hoan hỉ và đọc câu thứ nhất như sau:

Đã sửa xong ngày 14 tháng 12- 2012 . MT

Ngày hôm nay, ở đây trong thế kỉ thứ hai mươi mốt, nhân loại đã đạt tới một giai đoạn tiến bộ cao cấp về tăng trưởng vật chất và về trí tuệ của nhiều ngành nghề chuyên biệt, và chúng ta tiếp tục tiến bộ trong những lĩnh vực này.

2. Đính chính về các câu ghi chú đã dịch theo “Bản dịch của Nancy McCagney”.

Trong một số tụng dịch sang tiếng Việt từ Trung Luận, người dịch ĐHP có ghi là “dịch theo bản Nancy McCagney”, nay mong quý độc giả từ bi hoan hỉ đọc là “dịch theo bản dịch của Louis de La Vallé Poussin 1970, được in lại thành Phụ Bản trong sách của Nancy McCagney 1997.

Kính thưa quý độc giả,

Người dịch vẫn mong độc giả từ bi chỉ giáo về các bản dịch. Mong quý vị hoan hỉ viết thư về: Đặng Hữu Phúc, Sydney, Australia

phucdang143@hotmail.com

TRUNG ĐẠO

Nghiên cứu “Ba phương diện chính yếu của Đạo lộ”:

Bài 5 : Tu tập Diệu Nghĩa Thâm Mật

Bản Anh: An Exploration of Tsongkhapa’s “Three Principal Aspects of the Path”: Practicing the Profound

Trích từ: The Dalai Lama. The Middle Way. Faith grounded in Reason.

Wisdom, 2009 (Trung Đạo. Chính Tín căn cứ trong Suy Lí)

Nội dung

1. Một nền tảng vững chắc
2. Một tiếp cận theo hệ thống
3. Xuất li
4. Minh sư
5. Lợi ích vượt trên đời này
6. Sự đau khổ của luân hồi
7. Phương cách để xuất li siêu việt
8. Tâm Bồ đề, Tâm Tỉnh Biết
9. Thiền định trên Tính Không
10. Đào luyện lí hội thông hiểu
11. Tu tập Diệu nghĩa thâm mật

Tôi đã trình bày cấu trúc căn bản của đạo lộ Phật giáo căn cứ trên lời giảng về ba chương trọng yếu: Quán mười hai chi duyên khởi, Quán ngã và vô ngã, Quán bốn thánh đế trong Trung Luận của ngài Long Thọ. Bây giờ chúng ta sẽ tiến vào phần thứ hai, làm cách nào đem tất cả các lí hội thông hiểu với cấu trúc này vào công cuộc tu tập Pháp thật sự. Tôi sẽ giảng giải điều này trên căn bản của một bản văn ngắn của ngài Tsong Khapa, “Ba phương diện chính yếu của đạo lộ” (“Three Principal Aspects of the Path”). Ba phương diện mà Ngài Tsongkhapa đề cập trong bản văn của ngài là xuất li siêu việt, tâm bồ đề, và tri kiến đúng về tính không.

1. Một nền tảng vững chắc

Trước hết hãy trở lại một chút với bài cầu nguyện tôi đã viết, “Ca tụng mười bảy Đại sư Nalanda”, chúng ta đã đọc trước đây:

“Bằng sự lí hội thông hiểu nhị đế, thật tướng sự vật,

Tôi sẽ tìm thấy qua nỗ lực (ascertain) cách nào, xuyên qua bốn chân lí, chúng ta đi vào và thoát ra khỏi sinh tử luân hồi;

Tôi sẽ bền vững chính tín vào Tam Bảo và chính tín sinh từ suy lí hiệu quả.

Tôi cầu được gia hộ để an lập trong tôi gốc rễ vững chắc của đạo lộ giải thoát.

Nếu chúng ta tăng trưởng lí hội thông hiểu thâm mật ý nghĩa của Pháp căn cứ trên sự chiếu soi sâu sắc (deep reflection) giáo pháp mười hai chi duyên khởi và tri kiến tính không được trình bày trong các chương trước, chúng ta sẽ gieo hạt giống giải thoát trong tâm chúng ta. Dĩ nhiên chúng ta bắt đầu với với lí hội thông hiểu tri thức do nghiên cứu học tập, nhưng một khi chúng ta có một chút lí hội thông hiểu có tính tri thức về sự quan trọng của tính không, chúng ta bắt đầu cảm thức tính khả hữu đạt được tự do cách tuyệt sinh tử luân hồi. Tính khả hữu của niết bàn hoặc giải thoát và các phương pháp để đạt được nó trở thành nhiều hiện thực hơn cho chúng ta, nhiều khả năng tiếp cận hơn.

Với loại thông hiểu này, chúng ta lí hội thông hiểu sâu sắc hơn về Pháp nghĩa là gì. Đó là sự diệt tận thật của các phiền não. Đạo lộ (= con đường tu tập từ khi thức tỉnh cho tới giác ngộ) dẫn tới diệt tận các phiền não cũng là Pháp. Một khi chúng ta có lí hội

thông hiểu sâu sắc hơn về ý nghĩa của Pháp Bảo, chúng ta sẽ có lí hội thông hiểu sâu sắc hơn về ý nghĩa của Tăng Già, những người hiện thân sự thật chúng về Pháp ở các mức độ sai biệt của kinh nghiệm. Và một khi chúng ta có sự lí hội thông hiểu loại đó, chúng ta có thể thấy được trong tâm trí (envision) một Phật bảo thật, ngài tượng trưng toàn hảo của thật chúng và trí tuệ của Pháp. Như vậy chúng ta tăng trưởng chính tín sâu sắc vào Tam Bảo căn cứ trên lí hội thông hiểu sâu sắc về bản chất của Tam Bảo. Trong cách này, chúng ta an lập nền tảng của đạo lộ tới giải thoát.

Nếu chúng ta có một lí hội thông hiểu diệu nghĩa thâm mật như thế về bản chất của Tam Bảo, căn cứ trên thông hiểu sâu sắc về các giáo pháp của bốn thánh đế, và được đặt nền tảng trên lí hội thông hiểu về tính không, lúc đó chúng ta sẽ có một sự công nhận sâu sắc về bản chất bất giác về hiện hữu của chúng ta. Trên căn bản này, khi chúng ta tăng trưởng một quyết tâm sâu sắc và một mong cầu thật để đạt được tự do cách tuyệt vô minh này, đó là **xuất li siêu việt** (true renunciation; xuất li thật; viên li thật; từ bỏ thật). Đó cũng là mong cầu thật về giải thoát.

Một khi chúng ta đạt được thật chứng đó về xuất li và chúng ta chuyển hướng chú tâm của chúng ta vào các hữu tình khác và chiếu soi (reflect) vào các nhân duyên khổ đau của họ, điều này sẽ dẫn chúng ta đến thật chứng về đại bi. Khi chúng ta đào luyện đại bi thêm nữa, đại bi đó thâm nhận được một cảm thức mạnh mẽ về can đảm và tính trách nhiệm. Ở điểm đó, đại bi của chúng ta được biết đến là **đại bi ngoại hạng hoặc quyết tâm vị tha ngoại hạng** (extraordinary compassion or extraordinary altruistic resolve). Khi đại bi đó được tăng trưởng thêm mãi, nó cuối cùng sẽ tới đỉnh điểm trong thật chứng **tâm bồ đề**, tâm tỉnh biết vị tha (bodhichitta, the altruistic awakening mind), vốn có sẵn hai nguyện vọng -- nguyện vọng đem đến an sinh cho người khác và nguyện vọng tìm kiếm phật quả cho mục đích này. Đó là sự tiến bộ do chúng ta thật chứng tâm bồ đề thật.

2. Một tiếp cận theo hệ thống

Bạn có thể thấy rằng nền tảng của tâm bồ đề -- và thật ra của tất cả các thành tựu trong Phật giáo là xuất li siêu việt. Tuy nhiên một sự thật chứng xuất li như thế chỉ có thể sinh khởi trên căn bản của huấn luyện theo hệ thống thứ tự -- xuyên qua một chuỗi tu

tập thứ tự. Trong giai đoạn thứ nhất, bạn đào luyện vài phương pháp khác nhau để làm suy giảm sự bận tâm quá mức với các quan tâm của cuộc đời này. Một khi bạn đã đạt được điều đó, lúc đó bạn sẽ đào luyện các tu tập để vượt khỏi các bận tâm quá mức với các quan tâm về các cuộc sống tương lai. Với những tu tập này, bạn dần dần lưu xuất một mong cầu thật để đạt được tự do cách tuyệt sinh tử luân hồi.

Đại sư Vô Trước thuộc thế kỉ thứ tư, trong các bản viết đã nói đến các hành giả với trình độ khác nhau - các hành giả của các giai đoạn sơ khởi, các giai đoạn trung cấp, các giai đoạn tấn cấp và tiếp theo. Trên căn bản ngài Vô Trước phân biệt các trình độ của các hành giả, ngài A đề sa (Atisa, 982-1054), trong tác phẩm của ngài 'Ngọn đèn cho đạo lộ tới giác ngộ' (Lamp for the Path to Enlightenment;

Bodhipathapradipa; Bồ Đề Đạo Đẳng), trình bày toàn bộ các yếu tố của đạo lộ của Phật trong khuôn khổ cấu trúc của các tu tập theo ba phạm vi -- phạm vi sơ khởi, phạm vi trung cấp, và phạm vi tấn cấp (initial scope, intermediate scope; and advanced scope) .

Tất cả bốn học phái của Phật giáo Tây Tạng đều theo cách tiếp cận theo thứ tự của ngài Atisa. Tỉ dụ, trong truyền thống Nyingma, Ngài Longchenpa (1308-64) , đặc biệt trong tác phẩm “Tâm tự tại” (Mind at ease) của ngài, trình bày một hệ thống thứ tự về cấu trúc căn bản của đạo lộ trong các phương diện “chuyển hướng tâm xa lìa bốn thái độ giả dối”, và chúng ta cũng tìm thấy cách tiếp cận như vậy trong tác phẩm “ Kho Tàng Ngọc Như Ý” (Treasury of the Wish-Fulfilling Gem) của ngài. Trong truyền thống Kagyu, ngài Gampopa (1079-1153) trong “Giải Thoát Trang Nghiêm” (Jewel Ornament of Liberation) trình bày một tiếp cận theo hệ thống thứ tự đối với đạo lộ, trong đó tiến trình luyện tâm được trình bày theo phương diện bốn tâm niệm chuyển tâm về với Pháp. Chúng ta cũng tìm thấy một tiếp cận tương tự trong truyền thống Sakya (Sakya: một địa danh) trong các giáo pháp về con đạo lộ và thành quả (lamdré), trong đó nhấn mạnh vào vượt qua các sắc tướng/hiện tướng và các thứ theo cách thức có hệ thống thứ tự. Tác phẩm “Minh Giải Mục Đích Của Phật” (Clarifying the Buddha’s Intent) của ngài Sakya Pandita cũng viết theo một tiếp cận hệ thống tương tự. Cuối cùng, nói đến học phái Geluk -- với các giáo pháp về các giai đoạn của đạo lộ tới giác

ngộ (lamrim) -- rõ ràng thực hành theo cách tiếp cận của ngài Atisa.

Nếu chúng ta nhìn vào kinh nghiệm bản thân, chúng ta có thể cũng thấy giá trị của cách tiếp cận theo hệ thống đề tu tập. Tỉ dụ, nếu chúng ta chiếu soi cẩn thận, chúng ta sẽ công nhận rằng, để tăng trưởng một nguyện vọng thật mong thoát khỏi sinh tử luân hồi, một nguyện vọng thật mong niết bàn, chúng ta phải tìm thấy một con đường vượt qua được tham luyến các thứ thượng hạng (excellences) hoặc các lạc thú của hiện hữu bất giác này. Chừng nào chúng ta vẫn không có cảm thức thật đó về xa lìa các phẩm chất và các phong phú của sinh tử luân hồi, ước nguyện cho giải thoát sẽ chẳng bao giờ thật. Điều này gợi ý rằng chúng ta phải tìm thấy một cách chuyển hướng tâm của chúng ta thoát khỏi bận trí cố hữu với thành quả cuối cùng về vị thế của chúng ta trong sinh tử luân hồi (from preoccupation with the fate of our status in samsara). Để chuyển hướng tâm của chúng ta thoát khỏi bận trí với các quan tâm về một cuộc sống tương lai, chúng ta trước nhất cần có khả năng chuyển hướng tâm của chúng ta thoát khỏi ám ảnh với các sự vụ về cuộc sống này (affairs of this life). Vì nếu chúng ta hoàn toàn bị thấm hút với các quan tâm về đời sống này, sự mong cầu mãnh

liệt cho một tương lai tốt đẹp hơn trong một đời sống tương lai sẽ không sinh khởi ngay từ khởi đầu.

Con đường chúng ta đi tắt để tránh né sự bận trí quá mức đó là bằng cách chiếu soi sâu sắc trên sự vô thường và bản chất chuyển dịch nhanh chóng của đời sống (transient nature of life). Khi chúng ta chiếu soi (reflect) trên bản chất chuyển dịch nhanh chóng của đời sống, tâm niệm chăm sóc về thành quả cuối cùng trong tương lai (future fate) trở thành quan trọng nhiều hơn. Tương tự, sự bận trí quá mức với các quan tâm về các đời sống tương lai thì được giảm bớt đi bằng cách chiếu soi trên các nguyên nhân và hiệu quả theo hành nghiệp, và đặc biệt trên các khiếm khuyết của sinh tử luân hồi.

Về phương diện các nguồn văn bản có tiếp cận theo hệ thống trong luyện tâm, chúng ta có thể kể đến “Bốn trăm tụng về Trung Đạo của ngài Thánh Thiên (Aryadeva’s Four Hundred Stanzas on the Middle Way). Ngài Thánh Thiên là một học trò chính yếu của ngài Long Thọ, và tác phẩm của ngài mở đầu với lời thệ nguyện biên tập, và tiếp đến tiến thẳng vào tâm điểm bản văn. Đây là một điểm nổi bật đáng chú ý vì không có bài tụng ca ngợi theo như truyền thống, do ngài có ý định tác phẩm này chỉ là một

phụ bản cho “Các tụng căn bản về Trung Đạo” (Trung Luận) của ngài Long Thọ.

Trong “Bốn trăm tụng về Trung Đạo”, ngài Thánh Thiên viết như sau:

Trước nhất, chúng ta phải ngăn ngừa các hành động bất thiện;

Thứ nhì, chúng ta phải ngăn ngừa chấp thủ ngã;

Và cuối cùng, chúng ta phải ngăn ngừa các tri kiến.

Người nhận biết như thế thật là người trí.

Bài tụng này trình bày hệ thống thứ tự về tu tập luyện tâm.

Nói tổng quát, ngài Tsong Khapa đã viết ba bản văn quan trọng về các giai đoạn của đạo lộ tới giác ngộ (lamrim): “Bản Đại Luận về Các giai đoạn của Đạo lộ” (bản viết dài), “Các giai đoạn của đạo lộ” (bản viết dài trung bình), và bản ngắn nhất, “Các tụng về Kinh Nghiệm” (Lines of Experience). Tất cả các bản văn này về các giai đoạn tu tập cũng đều trình bày một hệ thống thứ tự về luyện tâm. Tỉ dụ, tất cả đều bắt đầu với thiền quán về giá trị và năng lực tiềm ẩn của cuộc sống làm người, cuộc sống thì vốn sẵn có

các cơ hội và các thời gian nhàn hạ (leisures) không làm cho đi vào cuộc sống các cõi thấp (3 cõi thấp súc sinh, ngã quỷ, địa ngục). Sau điều này là thiên quán về tính xác thật và sự xảy ra cấp bách của cái chết (the certainty and imminence of death) -- bản chất chuyển dịch nhanh chóng của đời sống-- và kế tiếp là tìm nơi nương tựa trong Tam Bảo, thực hành các nguyên tắc tổng quát của nương tựa (quy y), đó là sống tuân theo luật nguyên nhân và hiệu quả. Kết hợp chung các thiên quán này và các hành nghiệp (actions) trình bày nguyên bộ tu tập cho các hành giả của nguyện vọng có phạm vi sơ khởi.

Theo cách nói trong các bản văn đạo lộ theo giai đoạn thứ tự (lamrim texts), tập hợp chuyên biệt các tu tập tương ứng cho mỗi cá nhân-- dù là phạm vi sơ khởi, trung cấp, hoặc tấn cấp -- có thể được thấy là hoàn tất trong chính chúng. Thế nên, tỉ dụ, phần mục về phạm vi sơ khởi trình bày các yếu tố hoàn tất của đạo lộ hoàn thành mong cầu tâm linh của phạm vi sơ khởi, đó là đạt được tái sinh phúc duyên (favorable rebirth). Cũng vậy, phạm vi trung cấp gồm có phạm vi sơ cấp trong nó, gồm tất cả các tu tập cần thiết để đạt được mục đích của nó, đó là giải thoát cách tuyệt sinh tử luân hồi. Cuối cùng, các tu tập cho phạm vi tấn cấp, khi kết hợp với các tu tập của hai phạm vi

đứng trước, là đầy đủ để đem hành giả tới mục tiêu giác ngộ hoàn toàn. Bản văn ngắn mà chúng ta đang nghiên cứu ở đây, “Ba phương diện chính yếu của đạo lộ”, mặc dầu thuộc vào thể văn các giai đoạn của đạo lộ, trình bày vài yếu tố của các tu tập theo một thứ tự khác biệt đôi chút. Tỉ dụ, thiên định về nghiệp được trình bày trong ngữ cảnh của vượt trên các bận trí với các quan tâm về các cuộc sống tương lai.

3. Xuất li

Giờ đây chúng ta đọc bản văn của ngài Tsong Khapa, mở đầu với lời chào kính lễ như thông lệ:

Kính lễ các vị thầy tôn quý!

Lời kính chào bao gồm sự tu tập do lòng tín nhiệm đúng đắn vào minh sư (qualified spiritual teacher), nó cũng là nền tảng cho tất cả các phẩm tính không những chỉ đời này mà cũng còn cho các đời vị lai. Lời kính chào gửi đến các vị thầy để nhấn mạnh điểm này.

Tiếp đến, trong tụng thứ nhất, chúng ta đọc:

1. Tôi sẽ giảng nơi đây theo khả năng cao nhất của tôi

ting yếu của tất cả các giáo pháp của Đấng Tối Thắng,

*đạo lộ được ca ngợi bởi tất cả các bồ tát tuyệt hảo
cửa ngõ (gateway/entry) cho các người phúc duyên
mong cầu giải thoát*

Trong tụng này, tác giả cam kết biên tập bản văn. Trong tụng thứ hai, ngài khuyến tấn những người phúc duyên lắng nghe những gì ngài trình bày. Ngài viết:

*2. Hãy lắng nghe với tâm trí trong sáng, những
người phúc duyên*

Bạn mong cầu đạo lộ hài lòng chư Phật

*Hãy tinh tấn đem lại ý nghĩa cho nhân hạ và cơ hội
và không bị mê đắm vào lạc thú của luân hồi.*

Ba tụng kế tiếp chung nhau trình bày phương diện chính yếu thứ nhất của đạo lộ -- xuất li siêu việt (true renunciation). Tụng thứ ba giải thích sự quan trọng của đào luyện xuất li siêu việt. Tụng thứ tư trình bày phương pháp thật tế để đào luyện xuất li như thế. Và tụng thứ năm trình bày biện pháp, hoặc các điều khoản, về lưu xuất xuất li siêu việt. Ba phương diện

này của tu tập -- sự quan trọng của nó, phương pháp thật tế, và biện pháp để thành công-- sẽ cũng được áp dụng đối với cách trình bày về tâm bồ đề trong những tụng tiếp theo. Chúng ta đọc trong tụng thứ ba:

3. Không có xuất li siêu việt thì không có cách nào làm tĩnh lặng

Ao ước lạc thú và các thành quả của đại hải sinh tử luân hồi;

vì khát vọng hiện hữu hoàn toàn xiềng xích chúng ta trước nhất hãy tìm kiếm xuất li siêu việt.

Bây giờ biểu từ này “xuất li siêu việt” nhấn mạnh một loại đặc biệt của xuất li được tìm kiếm nơi đây. Ngay các sinh vật tự chúng cũng tránh né các trải nghiệm đau đớn hiển nhiên và cũng bị đẩy lui bởi đau thương như thế. Đó không phải là xuất li siêu việt. Cũng giống thế, các thiền giả đang mong ước sinh vào các cõi sắc hoặc vô sắc có thể từ chối sự hấp dẫn của các cảm thọ lạc thú và hoan hỉ -- mức độ thứ hai của đau khổ, đau khổ của biến dịch -- để ủng hộ trạng thái hoàn toàn trung tính. Tuy nhiên, đó cũng không phải là xuất li siêu việt. Xuất li chúng ta

đang nói ở đây là một tâm niệm tránh xa ngay cả mức độ thứ ba của đau khổ, sự đau khổ do duyên hội (the suffering of pervasive conditioning). Ở đây, chúng ta cần có một công nhận căn đẽ (deep-rooted recognition) về sự đau khổ do duyên hội là một hình thức của đau khổ, và cũng một sự công nhận rằng gốc rễ của tiến trình nhân duyên này là vô minh căn bản. Thế nên **xuất li siêu việt** là một trạng thái của tâm mong cầu thật và sâu sắc đạt tự do cách tuyệt trói buộc của vô minh. Trạng thái này của tâm được tạo lập trên lí hội thông hiểu theo suy lí và cũng được thúc đẩy bởi bát nhã/ trí tuệ siêu việt.

Người đời đôi khi hiểu lầm xuất li là trạng thái chán nản với cuộc sống. Khi họ tranh đấu để thành công trên thế giới và họ thất bại, đụng đầu với đủ loại các vấn đề, trở thành chán nản và, do từ tuyệt vọng nên nói họ đang xuất li mọi thứ. Đó không phải là loại xuất li mà chúng ta đang nói đến. Đó là chủ nghĩa chủ bại (That is defeatism). Xuất li thật thì được đặt căn cứ trong sự lí hội thông hiểu sâu sắc về bản chất của đau khổ và sinh tử luân hồi. Trong thật tế tụng chú của Phật Thích Ca Mâu Ni “**Om muni muni mahamuniye svaha**” khấn cầu “Đấng Hùng Lực, Đấng Đại Hùng Lực” (the Able One, the Great Able One). Một vị giác ngộ có đại năng lực và mức độ

cao về tự tin trong khả năng hoàn thành mục tiêu. Đây không phải là một tự tin ngây thơ hoặc tín thành ngây thơ nhưng là một thứ được căn cứ trong lí hội thông hiểu và trí tuệ. Như vậy xuất li siêu việt mang tính phật giáo không phải là một xuất li của một người bị loại bỏ do cảm thấy vô năng và thở dài “Tôi mệt mỏi quá rồi! Tôi đáng thương!”.

Trong tụng này “vì khát vọng hiện hữu hoàn toàn xiềng xích chúng ta”. Điều này trực chỉ tới điều chúng ta đã thảo luận trước đây, cách nào khát ái và chấp thủ tái tăng hoạt các tiềm năng hành nghiệp và đem chúng tới một trạng thái sinh sản và kế đó sinh khởi tới một tái sinh khác nữa trong sinh tử luân hồi. Chúng ta đã nói về cách nào, nếu tiềm năng về hành nghiệp không bị tái tăng hoạt và không được lên đỉnh cao bởi khát ái và chấp thủ, lúc đó tái sinh sẽ là chuyện bất khả. Điểm chủ yếu ở đây là ái và thủ, là các sự nổi dài của vô minh, đều là cái kiến lập tái sinh của chúng ta. Đây là lí do tại sao khi các kinh điển lập danh sách các thuộc tính của một con người tâm linh thật, tự do cách tuyệt với tham thì được liệt kê trước nhất, bởi vì tham và ái đều là cái trói buộc chúng ta vào sinh tử luân hồi.

Về phương pháp thật tế để đào luyện xuất li siêu việt, chúng ta đọc:

4 a-b Từ đào luyện thái độ rằng đời sống làm người này thì khó mà tìm được

và chúng ta không dư thời gian, nên các bạn trí với đời sống này sẽ chấm dứt.

Điểm chủ yếu ở đây là rằng, như chúng ta đã thảo luận trong các chương trước đây, một mong cầu thật để đạt giải thoát sẽ chỉ sinh khởi trên căn bản của lí hội thông hiểu diệu nghĩa thâm mật của bốn chân lí cao quý, và kế tiếp điều này đến từ thiền quán thâm sâu và chiếu soi trên động lực học nhân duyên của tái sinh trong sinh tử luân hồi. Điều này gợi ý rằng để lưu xuất một sự xuất li siêu việt, mong cầu giải thoát, nhiều chiếu soi -- nhiều tư duy và thiền quán -- là được cần đến. Chuyện chỉ được sinh ra làm người thì hiển nhiên không đủ. Bạn cần phải ứng dụng tâm trí của bạn và ứng dụng trí tuệ của bạn vào tiến trình tu tập những tâm niệm này một cách sâu sắc. Chỉ sau đó xuất li siêu việt sẽ sinh khởi bên trong bạn.

Sự xuất li siêu việt có lẽ khó thật chừng khi làm người, nhưng các loại hữu tình khác gần như không

thể nào đào luyện được. Từ toàn cảnh khách quan đó, chúng ta có thể thấy giá trị tuyệt vời mà hiện hữu làm người (human existence) đem lại. Và không những chỉ hiện hữu làm người được giao ủy khả năng như thế để chiếu soi, nhưng cơ hội nó hội hiệp chúng ta theo đuổi các thật chứng như thế thì thật là hi hữu. Trong các cách thức này, chúng ta có thể thấy sự quan trọng của chiếu soi trên giá trị và sự quý báu của hiện hữu làm người.

Khi chúng ta lí hội thông hiểu tiếp cận của sự huấn luyện theo hệ thống trong phương cách này, lúc đó chúng ta sẽ tán thưởng những gì chúng ta tìm thấy trong “Trang nghiêm Giải Thoát” của ngài Gampopa (Jewel Ornament of Liberation), trong đó ngài nói rằng nền tảng của sự tu tập của chúng ta là tính Phật (như lai tạng; tathagatagarbha) -- thể tính hoặc hạt giống quả phật mà tất cả các hữu tình đều sở hữu. Lí thuyết về tính Phật tuyên bố rằng chúng ta tất cả đều sở hữu một tiềm năng cho quả phật; chúng ta tất cả đều sở hữu tính khả hữu nhờ sạch các như nhuộm của tâm (the possibility of removing the pollutants of the mind) và đạt đến tâm tuệ giác siêu việt của phật. Thế nên tính phật này, tiềm năng bẩm sinh cho quả phật, thì thật sự là nền tảng.

Căn cứ trên nền tảng này, các duyên nhất định (certain conditions) cần được kết hợp cho đạo lộ của chúng ta thành công. Nội duyên mà chúng ta cần đến là sinh làm người. Ngoại duyên là gặp được một minh sư. Khi hai duyên này, đôi nội và đôi ngoại, hội hiệp trên căn bản của nền tảng, đó là tính phật, lúc đó chúng ta sẽ có cơ hội vượt qua một cách thứ tự và nhờ đi tất cả các nhơ nhuốm của tâm, từ cái hiển nhiên nhất tới cái vi tế nhất. Một lần nữa, chúng ta thấy tại sao thật là quan trọng chủ yếu để tôn quý cơ hội hội hiệp cho chúng ta do ở hiện hữu làm người của chúng ta và thực hiện thiền quán về sự quý báu của hiện hữu làm người một yếu tố quan trọng cho sự tu tập của chúng ta. Tương tự, vì ngoại duyên để gặp được minh sư là quan trọng chủ yếu, tìm kiếm và tin cậy vào một minh sư là một điều rất quan trọng.

5. Một minh sư (a qualified teacher)

Các phẩm chất của một vị thầy sẽ khác biệt tùy theo ngữ cảnh. Tỉ dụ, các văn bản giới luật tu viện trình bày một tập hợp phẩm tính của một vị thầy, và nếu là vấn đề thọ nhận giới điều về giới luật, lúc đó bạn cần làm sao chắc chắn cá nhân mà bạn tìm kiếm làm thầy của bạn đang sở hữu những phẩm chất căn bản

được quy định trong các văn bản luật tạng. Tương tự, các văn bản về giáo pháp Đại Thừa tổng quát cũng liệt kê các phẩm tính chuyên biệt của các vị thầy. Tỉ dụ, “Trang Nghiêm Đại Thừa Chu Kinh của Ngài Di Lặc” (Maitreya’s Ornament of Mahayana Sutras) liệt kê mười phẩm tính chuyên biệt của một vị thầy Đại Thừa. Và trong các giáo pháp Kim cương thừa, mỗi thứ lớp của bốn tantra đều trình bày những thuộc tính chuyên biệt cần yếu phải có của một minh sư. Bạn cần làm sao chắc chắn rằng bạn thông hiểu vững vàng những phẩm tính then chốt của một vị thầy và rằng cá nhân mà bạn tìm kiếm để làm thầy của bạn đang sở hữu những phẩm tính này. Chẳng hạn, một vị thầy phải có giới hạnh, tâm tĩnh lặng, và trí tuệ về các kinh điển. Vị thầy (nam/nữ) xét về mặt lí tưởng, có tuệ quán thật về điều đang giảng dạy và, tối thiểu, trình độ cao cấp hơn người học về chủ đề đang được giảng dạy. Cho tới khi bạn có sự xác tín rằng cá nhân bạn mong ước là thầy của bạn sở hữu các phẩm tính này, bạn cần quan sát, khảo sát cá nhân đó một cách cẩn thận. Trong thời gian chờ đợi (để khảo sát), nếu bạn cần nhận giáo pháp, hãy giao tiếp với vị thầy này nhiều hơn so với một đồng nghiệp mà bạn đang đối thoại và thảo luận, nhưng không là một vị thầy theo ý

ngĩa chính thức. Nếu theo cách khác, có thể có những vấn đề, như đã xảy ra trong những thời gian gần đây. Bạn cần cẩn thận.

Về phần vị thầy, ngài Tsongkhapa đã tuyên bố nhấn mạnh trong Bản Đại Luận Giải của ngài rằng nếu một người không được kỉ luật bằng giới hạnh, thì không thể tạo cảm ứng kỉ luật giới hạnh trong các tâm trí các kẻ khác. Nếu bạn đã không kỉ luật giới hạnh được tâm trí của bản thân bạn, bạn không thể thuần hoá các tâm trí của các kẻ khác. Thế nên, những ai mong cầu giảng dạy và giúp đỡ các người khác trước nhất phải thuần hoá chính tâm trí của họ. Những thành viên của Tăng già đang mặc áo tu sĩ và đang quản trị các trung tâm Phật giáo thì đặc biệt cần phải làm sao cho chắc chắn rằng họ sống hoàn toàn theo mẫu mực của một hành giả thật và thành viên của giáo đoàn của Đức Phật.

Kế tiếp ngài Tsongkhapa giảng giải tiến trình chúng ta cần theo để kỉ luật tâm trí. Ngài nói tiến trình này cần được căn cứ trên cấu trúc tiếp cận tổng quát của đạo lộ của đức Phật. Như ngài đã giảng, “cấu trúc tổng quát” là ba huấn luyện tăng thượng (three higher trainings) -- các huấn luyện tăng thượng trong

giới hạnh, thiên định và trí tuệ. Chúng ta phải trước nhất kỉ luật tâm trí của bản thân trên căn bản này.

Hãy nói về một cá nhân kiến lập một trung tâm Phật giáo, và trung tâm trở thành chỉ thuần là một cách kiếm sống. Đây là điều thật sự nguy hiểm. Tương tự, nếu một trung tâm trở thành đơn thuần một phương cách kiếm tiền, điều đó thì cũng không tốt. Điều này khiến tôi nhớ đến một quyển tự truyện của một vị thầy thuộc học phái Nyingma nguyên quán ở Kongpo, tên là Tselé Natsok Rangdroll. Ngài là một nhà sư và một đại hành giả. Trong tự truyện của ngài, ngài ghi rằng ở Tây Tạng, cách chủ yếu để du hành từ nơi này sang nơi khác là cưỡi một con ngựa. Ngài viết rằng, từ lúc còn rất nhỏ, ngài đã quyết định không cưỡi trên các con ngựa do lòng đại bi với các sinh vật. Ngài luôn luôn đi bộ từ nơi này sang nơi khác. Sau đó, ngài đã xuất li luôn chuyện ăn thịt. Bởi vì ngài là một vị lạt ma có danh vị, bất cứ nơi nào ngài đã đi tới nhiều người-- những kẻ tận tụy ủng hộ -- đều dâng các lễ vật tới ngài. Ngài cảm thấy rằng, theo một ý nghĩa nào đó, ngài đang thành một lái buôn giáo pháp tâm linh. Như vậy ngài quyết định không nhận bất cứ lễ vật gì về các giáo pháp mà ngài giảng dạy. Ngài tạo lập một tỉ dụ tiêu biểu thật sự.

Cách đây vài năm, tôi đã bắt đầu từ chối bất cứ lễ vật về các giáo pháp mà tôi giảng dạy. Trong quá khứ, đã có phong tục dâng lễ vật tới tôi vào lúc kết thúc của khoá giảng, nhưng tôi không cần bất cứ khoản tiền gì cho cuộc sống bản thân -- tôi chẳng có chuyện gì cần tiêu đến tiền. Nói về trước kia, tôi sẽ phân chia lễ vật cho vào các dự án hữu ích và các công trình chính nghĩa (causes). Khi tôi đã thực hiện điều đó, đôi khi tôi đã bỏ quên các dự án quan trọng, và nhiều người sẽ cảm thấy đã bị bỏ ra ngoài và đã bị thất vọng, suy nghĩ, “Ồ, Đạt Lai Lạt Ma chẳng cho **chúng ta** một chút gì, ngài đã cho **họ** hết cả”. Bản khoản về ai sẽ nhận được tiền, điều này đã trở thành một chuyện nhỏ buồn tẻ (a chore), một trách nhiệm có thể né tránh được (an unnecessary responsibility;

unnecessary=avoidable), và là một chuyện nhức đầu. Như vậy tôi đã tỏ rõ rằng tôi không muốn nhận bất cứ lễ vật gì khiến cho cuối cùng gánh vác thêm gánh nặng này. Thay vào đó các nhà tổ chức nên cố gắng làm các giá vé giảm xuống để có nhiều người hơn có khả năng hưởng lợi ích từ các buổi giảng pháp này. Nếu mọi người muốn tặng tiền tới những công trình chính nghĩa khác nhau, họ không cần phải tặng tiền xuyên qua trung gian của tôi.

6. Lợi ích vượt trên đời này

Chúng ta đã đọc trước đây tụng ngôn “đời sống làm người này thì thật khó tìm kiếm được”. Điều này cho thấy sự quý báu hoặc hi hữu của hiện hữu làm người được nói đến ở trên. Nói tổng quát, phẩm tính của một sự vật nào đó càng lớn, các nhân và duyên của nó càng hiếm có hơn. Hiện hữu làm người là cực kì hiếm có, cực kì khó khăn để các nguyên nhân kết hợp lại. Không chỉ điều đó, đời sống của chúng ta cũng chuyển biến nhanh chóng (transient), trong đó các cái chết của chúng ta là chắc chắn; trên đỉnh của chuyện đó, thời điểm cái chết sẽ duyên hội xảy ra thì không thể tiên đoán được. Trong cách này, chúng ta cần chiếu soi trên tính chắc chắn/ tính nhất định của cái chết và tính bất khả tiên đoán của thời điểm chết (the certainty of death and the unpredictability of its timing), và chúng ta cần công nhận rằng ở thời điểm chết, hoặc sau khi chết, chẳng có một sự vật gì ngoài sự tu tập Pháp chúng ta đã thực hiện sẽ làm lợi ích cho chúng ta.

Như chúng ta đã thấy trong thảo luận về mười hai chi duyên khởi, tâm thức / ý thức hành động như kho tàng kí gửi cho các tập khí kiến lập bởi các hành nghiệp quá khứ của thân, ngữ, và tâm. Khi một hành

nghiệp như thế được thực hiện, biến cố / sự kiện chấm dứt, nhưng nó để lại một tập khí /dấu ấn trên tâm thức. Chính là những tập khí này được chuyển vận xuyên qua các kiếp sống. Khi chúng hội đủ các đúng duyên (right conditions), các tập khí được tăng hoạt và tăng cao và sản sinh các quả của chúng.

Như vậy, khi chúng ta quy chiếu tới **Pháp** trong câu nói rằng “chỉ Pháp sẽ làm lợi ích chúng ta sau khi chết”, chúng ta đang quy chiếu tới các tiềm năng nghiệp tích cực chúng ta đã huân tập /in dấu (imprinted) trên tâm thức của chúng ta. Những tiềm năng nghiệp tích cực này chỉ có thể được huân tập và được đào luyện bằng thực hiện các hành nghiệp có động cơ lí do là ý định đức hạnh hoặc tâm linh (motivated by ethical or spiritual intention), bất kể đó là một ý định vị tha để giúp một người hoặc một ý định thể hiện bởi các phẩm chất tích cực khác, tỉ dụ xuất li hoặc chính tín. Các hành nghiệp được động cơ lí do bởi các ý định tích cực như thế đều trở thành các hoạt động nghiệp tích cực (positive karmic activity).

Pháp có thể làm lợi ích chúng ta sau khi chết là những tiềm năng nghiệp tích cực này mà chúng ta có thể đem theo tới đời sống mới. Khi chúng ta chết,

bất kể giàu có như thế nào chúng ta đã tạo, chẳng một cái gì của nó chúng ta có thể đem qua đời sống kế tiếp. Chúng ta có thể nổi danh bất kể thế nào, danh tiếng đó sẽ không vươn tới cuộc đời kế tiếp. Bao nhiêu bạn tốt và những thành viên gia đình yêu thương chúng ta có thể có, bất kể thế nào, không một ai trong họ có thể được đem theo tới cuộc đời kế tiếp. Sự vật duy nhất được đem theo qua đời kế tiếp là các tiềm năng nghiệp tích cực chúng ta đã huân tập trên tâm thức, bất kể tích cực hoặc tiêu cực.

Nói tổng quát, các hành nghiệp được tạo lập xuyên qua thân của chúng ta, ngữ của chúng ta, hoặc tâm của chúng ta. Các hành nghiệp như thực hiện các lễ kính, đi nhiều các thánh địa, và trao tặng tặng phẩm nhân đạo tới các người có nhu cầu đều là các hành nghiệp của thân. Tương tự, trì tụng các thần chú, thực hành các cầu nguyện, và v.v... đều là các hoạt động Pháp của ngữ. Hoạt động Pháp của tâm gồm có các tâm niệm tích cực như tâm bình đẳng (equanimity), đại bi, chính tín, và nhiều thật chứng của đạo lộ. Giữa các hành nghiệp của thân, ngữ, và tâm, hai hành nghiệp đầu không là cái quan trọng nhất. Lí do tại sao như thế thì hoàn toàn đơn giản: một cá nhân có thể thực hiện cái giống như hoạt động tâm linh về mặt thân và ngữ -- các lễ kính, trì

tụng các thần chú, và v.v... trong lúc đồng thời vẫn neo chứa ác ý (ill will), tham lam, hoặc vài phiền não khác; những hành nghiệp như thế của thân và ngữ có thể đồng hiện hữu với một hoạt động bất thiện. Thế nên, các hành nghiệp của thân và ngữ đều là các thứ thứ yếu -- chúng đều không là tu tập Pháp chân thật (the real Dharma practice).

Tu Tập Pháp chân thật được thực hiện với tâm. Các tu tập thiện hảo của tâm -- tỉ dụ đào luyện từ bi và đại bi (loving-kindness and compassion), chiếu soi trên bản chất chuyển biến nhanh chóng của đời sống, hoặc tuệ quán vô ngã-- không thể nào đồng hiện hữu với một trạng thái bất thiện của tâm. Trong suốt thời kì mà các tu tập Pháp thiện hảo tinh thần đang diễn ra, không hoạt động tiêu cực nào nào có thể xảy ra. Đó là lí do tại sao các hành nghiệp Pháp của tâm thì tối thượng; đó chính là hành nghiệp Pháp thật.

Nhận biết điều này, chính là một điều quan trọng để bảo đảm tính trong sáng của động cơ lí do tu tập. Thường động cơ lí do của chúng ta cho tu tập Pháp thì bị nhuốm bởi các quan tâm thế tục, bất kể là cầu cho sống lâu, giàu có, khoẻ mạnh, hoặc thành công thế tục. Dĩ nhiên nếu nguyện vọng của bạn cầu cho giàu có hoặc sống lâu được đặt căn cứ trong tâm

bồ đề, nguyện vọng đạt tới quả Phật vì lợi ích của tất cả các hữu tình -- nếu sống lâu hoặc giàu có được tìm kiếm như là phúc duyên để đi xa hơn nữa tới mục tiêu tối hậu đó --điều đó thì tốt. Về mặt khác, nếu mong cầu được giàu có hoặc khoẻ mạnh trở thành động cơ lí do chủ yếu của bạn, lúc đó ngay nếu bạn đang trì tụng các thần chú hoặc thực hành các nghi lễ tantra, việc đó chỉ là hoạt động thể tục.

Thật ra, nếu một cá nhân cầu khẩn van nài

(propitiate) thần bảo hộ phú quý Jambala (the deity of wealth Jambala) với mục đích chủ yếu trở thành giàu có, chính là mở ra câu hỏi có hoặc không có chuyện Jambala sẽ thỏa mãn các mong ước của họ. Jambala, một vị thần bảo hộ với một cái bụng phệ có thể trông giống như một nhà triệu phú, nhưng chuyện ông sẽ tặng cá nhân đó một triệu thì là điều đáng nghi! Tôi đã có vài lần đề cập với các nhóm người Tây Tạng rằng nếu cầu khẩn Jambala đã thật sự làm kẻ nào đó thành một nhà triệu phú, chúng ta sẽ thấy một số nhà triệu phú Tây Tạng vào giờ này, nhưng chuyện đó không hề thấy! Về mặt khác, chúng ta thấy rõ trong các cộng đồng khác một số các nhà triệu phú mà họ đều không cầu khẩn Jambala nhưng những người này đã tích tập giàu có xuyên qua làm

việc siêng năng vất vả. Thế nên chính là một điều quan trọng khi chúng ta thực hiện các hoạt động tâm linh mà động cơ lí do của chúng ta, ý định của chúng ta đều không bị nhuộm màu bởi các quan tâm thế tục.

7.Đau khổ của sinh tử luân hồi

Tiếp đến chúng ta đọc:

4 c-d Bằng thiên quán nhiều lần tính không thể bị ngăn chặn của nghiệp

và đau khổ của sinh tử luân hồi, các bạn trí với các đời sau sẽ chấm dứt.

“Chân lí của nghiệp” ở đây là luật của nghiệp có bản chất không thể bị ngăn chặn được. Nói rộng, nếu bạn đã kiến tạo một nghiệp biệt thù bạn sẽ gặt được quả của nghiệp đó. Điểm chủ yếu của thiên quán đau khổ sinh tử luân hồi ở đây là, như đã được giải thích trước đây, sự công nhận rằng chừng nào mà chúng ta vẫn còn bị xiềng xích vào căn bản vô minh, sẽ chẳng có hạnh phúc thật và lâu dài. Thấy điều này, chúng ta bắt đầu công nhận rằng hiện hữu sinh tử luân hồi, do bản chất của chính nó, là lỗi lầm.

Để lí hội thông hiểu cách nào để thiên quán đau khổ của sinh tử luân hồi, chúng ta có thể đem tụng thứ bảy vào đây trong ngữ cảnh của tăng trưởng xuất li thật:

Hữu tình bị cuốn trôi không ngừng bởi bốn dòng sông uy mãnh;

Họ bị trói buộc chặt chẽ bằng các xiềng xích khó trốn thoát của nghiệp;

Họ bị vướng bẫy và bị giam cầm bên trong lồng sắt của chấp ngã;

Họ bị bao bọc trong sương mù dày đặc của vô minh.

Trong chính bản văn, các thiên quán này được trình bày trong ngữ cảnh của phát tâm đại bi. Đại bi và xuất li siêu việt thì rất tương tự nhau; sự khác biệt là tiêu điểm của thiên quán -- xuất li siêu việt quan liên tới bản thân chúng ta và đau khổ của bản thân chúng ta, trong khi đại bi quan liên tới các hữu tình khác và đau khổ của họ. Đó là lí do tại sao, khi đào luyện xuất li siêu việt, nuôi dưỡng các thiên quán này và mở rộng chúng tới bản thân chúng ta là điều hữu ích. Chúng ta làm điều này như sau.

Trước nhất chúng ta chiếu soi trên sự kiện rằng chúng ta liên tục bị cuốn trôi theo bốn dòng sông. Ở đây “bốn dòng sông” là sinh, bệnh, già, và chết. Chúng ta bị quét sạch một cách không thương xót

(unrelentingly swept) trong bốn dòng nước của bốn con sông này. Như dòng kế tiếp của tụng này nói, trong khi chuyện này xảy ra, chúng ta bị trói buộc chặt chẽ bởi các giây xích của nghiệp. Nếu chúng ta bị cuốn trôi nhưng không bị trói buộc, ít nhất chúng ta cũng có một chút hi vọng nào đó trốn thoát được. Nhưng vì các chi của chúng ta bị trói buộc, lúc đó hi vọng trốn thoát đó càng xa xôi hơn nữa.

Trong thảo luận về mười hai chi duyên khởi, chúng ta đã thấy cách nào già và chết khởi lên khi có sinh. Sinh, chi thứ mười một, khởi lên từ **hữu** hoặc tiềm năng nghiệp quả tăng mạnh (hữu được đặt tên theo quả của nó, nên được gọi là hữu. ĐHP), chi thứ mười. Tiềm năng nghiệp quả tăng mạnh này khởi lên khi được kích hoạt bởi ái và thủ. Những chi này, đến lượt chúng, trở thành chỉ khả hữu khi có chi thứ nhì, hành nghiệp -- hành động tạo nghiệp đã được thực hiện. Chi đó, đến lượt nó, được động cơ lí do bởi căn bản vô minh, chi thứ nhất. Không có căn bản vô minh, hành nghiệp sẽ không xảy ra, và không có

hành nghiệp, lúc đó tất cả các chi tiếp theo sau sẽ chấm dứt. Chúng ta cần phải chiếu soi trên cách nào, bị ràng buộc bởi các chi của chuỗi xích nghiệp quả này, chúng ta liên tục bị cuốn trôi trong dòng nước này của sinh, bệnh, già, và chết.

Trên đỉnh của điều này, chúng ta bị vướng trong một cái lồng sắt của chấp ngã. **Chấp ngã** là chấp thủ vào hiện hữu hữu ngã của con người, chấp thủ vào hiện hữu cá nhân của bản thân chúng ta là thật có tự tính (as inherently real). Điều này cũng được biết đến là **chấp thủ bản ngã** (egoistic grasping). Và trong khi bị vướng mắc trong cái lồng này, chúng ta hoàn toàn bị bao phủ trong một sương mù dày đặc của vô minh, mà ở đây quy chiếu tới sự chấp thủ vào hiện hữu có tự tính của các hiện tượng.

Tất cả điều này chủ yếu chỉ vào tình trạng sau đây: Trên căn bản của chấp thủ vào các hiện tượng là thật hữu có tự tính, sự chấp thủ vào ngã -- “Tôi là” -- sinh khởi. Trên căn bản của chấp thủ bản ngã này, chúng ta tạo nên nghiệp. Thế rồi nghiệp làm cho một chuỗi toàn thể các biến cố duyên hội xảy ra, tử dụ sinh, bệnh, già, và chết. Nếu bạn chiếu soi theo cách thức này, bạn cuối cùng sẽ nhận thức/thật chứng rằng sinh tử luân hồi, thì gần như vô tận -- nó không

có một chậ́m đự́t có thể nghĩ bàn đượ̣c. Và trong cái bậ́y của sinh tử luân hồi, chúng ta bị tra tấn đày đọa một cách vô tận bởi ba loại đau khổ (khổ-khổ, hành-khổ, duyên hội khổ). Như vậy chúng ta thấy rằng mặc dầu ngài Tsongkhapa diễn tả những ảnh chiếu này trong ngữ cảnh của phát tâm đại bi đối với những đau khổ của những kẻ khác, tụng ngôn này có thể đượ̣c giới thiệu để thảo luận và đượ̣c áp dụng cho đau khổ của bản thân chúng ta như là một cách thức đào luyện xuất li siêu việt.

8. Biện pháp để xuất li siêu việt.

Kế đó tụng tiếp theo trình bày biện pháp để lưu xuất xuất li siêu việt, chúng ta đọc:

5. Tâm bạn đượ̣c tập quen trong cách này, chẳng một sát na nào,

lòng mong cầu phú quý của sinh tử luân hồi sinh khởi

và tâm niệm mong cầu giải thoát ngày và đêm

vào thời điểm này, xuất li siêu việt sinh khởi

Điểm chủ yếu là khi bạn thấy từ đáy lòng của bạn rằng có khả hữu xoá bỏ vô minh, lúc đó tăng trưởng

một mong cầu thật để đạt giải thoát trở thành nhiều hiện thực hơn.

Cách tiếp cận ở đây thật sự phản chiếu các tiếp cận Phật giáo tổng quát mà chúng ta đã nói. Khi chúng ta nói về tiếp cận của đạo lộ Phật giáo, chúng ta có thể phân chia nó thành ra hai tiếp cận. Một là một tiếp cận rất tổng quát phản chiếu cấu trúc căn bản của đạo lộ Phật giáo. Hai sẽ là một tiếp cận thích hợp cho một cá nhân biệt thù hoặc một khung cảnh biệt thù. Sự trình bày ở đây thì hoà hợp với Trung Luận của ngài Long Thọ, mà các thánh giả được nhắc đến và hành giả là một cá nhân với khả năng tinh thần tăng thượng. Sự trình bày này phản ảnh tiếp cận tổng quát của đạo lộ của Đại Thừa, ở trong đó hành giả đào luyện lí hội thông hiểu sâu sắc về bản chất của giải thoát và, thế nên, lí hội thông hiểu về tính không **trước khi** tăng trưởng một sự xuất li siêu việt. Căn cứ trên sự lí hội thông hiểu về tính không của hành giả, hành giả công nhận rằng giải thoát là có thể đạt được, và sự công nhận đó tạo nên một mong cầu thật cho một sự giải thoát như thế.

Tương tự, một hành giả bồ tát, trước khi tăng trưởng tâm bồ đề thật, cần trước nhất một sự lí hội thông hiểu nào đó về bản chất của giác ngộ đang được tìm

kiếm, và đối với điều này, sự lí hội thông hiểu tính không thì cực kì chủ yếu. Tuy có thể nghĩ rằng tiếp cận này cho các hành giả thông minh có thể không thích hợp cho các cá nhân chỉ định (specific individuals), nhưng xuất li siêu việt -- mong cầu đạt được giải thoát -- đã được thật chứng bởi một hành giả như thế không mang một ý niệm rất rõ ràng về giải thoát gồm có gì. Ý niệm của họ là một loại không sáng tỏ, nhưng tuy vậy nó đủ mạnh mẽ cho họ tăng trưởng một mong cầu thật cho giải thoát hoặc cho quả phật.

9. Tâm bồ đề, tâm tỉnh biết

Phương diện chính yếu thứ nhì của đạo lộ, tâm bồ đề, được trình bày tiến trình khởi đầu trong tụng thứ sáu. Trước nhất là trình bày lí do tại sao tăng trưởng tâm bồ đề, hoặc tâm tỉnh biết là điều quan trọng. Chúng ta đọc,

6. Xuất li siêu việt, nếu không có tâm bồ đề bảo dưỡng

sẽ không trở thành một nguyên nhân lưu xuất

đại lạc của giác ngộ thượng hảo;

thế nên, các trí giả, đều phát tâm bồ đề vô thượng.

Như điều này minh định, nếu xuất li siêu việt của chúng ta không có tâm bồ đề đi cùng, lúc đó chúng ta sẽ không có khả năng đạt được giác ngộ hoàn toàn.

Kế tiếp, tụng thứ bảy, cùng với hai giòng đầu tụng thứ tám, trình bày phương pháp thực tế để đào luyện tâm bồ đề. Như chúng ta đã thấy bên trên, khi những dòng này được đọc trong quan liên tới tình trạng của bản thân chúng ta, chúng phát sinh xuất li siêu việt. Khi được đọc trong ngữ cảnh của đau khổ của các hữu tình, chúng làm cho sinh ra (engender) đại bi trong chúng ta.

7. Hữu tình bị cuốn trôi không ngừng bởi bốn dòng sông uy mãnh;

Họ bị trôi buộc chặt chẽ bằng các xiềng xích khó trốn thoát của nghiệp;

Họ bị vướng mắc bên trong lưới sắt của chấp ngã;

Họ bị bao bọc trong sương mù dày đặc của vô minh.

8. a-b Hữu tình tái sinh trong sinh tử luân hồi không chấm dứt

Nơi đó họ bị tra tấn bởi ba đau khổ.

Kế tiếp, trong hai dòng cuối của tụng thứ tám, chúng ta đọc:

8.c-d Trạng thái của tất cả hữu tình là như thế, tất cả đều là các người mẹ của bạn (all just your mothers)

Từ các cảm thọ tự nhiên của bạn, hãy vui lòng phát tâm bồ đề thương.

Phương pháp lưu xuất đại bi là trước nhất hãy công nhận bản chất của đau khổ. Chúng ta đã thảo luận điều này trên đây trong ngữ cảnh của đau khổ của bản thân chúng ta, và bây giờ chúng ta áp dụng sự phân tích giống như thế vào sự đau khổ của các kẻ khác để thấu hiểu bản chất của đau khổ của họ và tăng trưởng ý nguyện thương xót để giải thoát họ cách tuyệt đau khổ. Ở đây ngài Tsongkhapa sử dụng từ ngữ **người mẹ**, “tất cả đều là các người mẹ của bạn”, để quy chiếu tới các hữu tình khác. Bạn gọi họ các người mẹ của bạn để khuyến khích trong bạn một cảm thức sâu sắc về thân mật với họ và một quan tâm thật đối với an sinh của họ.

Hai yếu tố này -- sự lí hội thông hiểu bản chất của đau khổ và một cảm giác thân thiết với các hữu tình khác -- trở thành căn bản để tăng trưởng một ham

muốn thật để bảo đảm an sinh cho các người khác. Khi ý nguyện xót thương này để làm giảm đi đau khổ của các người khác được mở rộng tới tất cả các hữu tình một cách không điều kiện, lúc đó bạn đã thật chứng được cái được gọi là **đại bi**, nó lúc đó dẫn tới một cảm thức cam kết là bản thân bạn sẽ tạo ra an sinh cho các người khác, một **ngộ quyết vị tha ngoại hạng** (extraordinary altruistic resolve) đã sinh khởi trong bạn. Và khi bạn tăng trưởng một nguyện vọng tức thời, xác thật mong cầu quả phật, giác ngộ hoàn toàn, để thành tựu mục đích này, lúc đó bạn đã lưu xuất tâm bồ đề, tâm tỉnh biết và tâm đó vốn có sẵn hai nguyện vọng này -- nguyện vọng tạo ra an sinh cho kẻ khác, và hướng về cứu cánh đó, nguyện vọng đạt giác ngộ.

Biện pháp để lưu xuất tâm bồ đề có thể được suy luận trên căn bản của biện pháp để lưu xuất xuất li chúng ta đã thảo luận trước đây. Nói vắn tắt, chúng ta đạt được tâm bồ đề khi ý nguyện vị tha mong cầu giác ngộ đã trở thành sức mạnh động cơ lí do ở đằng sau tất cả các hành nghiệp của bạn về thân, ngữ, và tâm.

10. Thiên định trên tính không

Kể đến, sự quan trọng của thiên định trên tính không được giải thích trong tụng thứ chín, chúng ta đọc:

9. Dầu bạn trải nghiệm xuất li siêu việt và đào luyện tâm bồ đề

Không có trí tuệ thật chứng tính không,

Bạn sẽ không thể cắt đứt gốc rễ của sinh tử luân hồi;

thế nên hãy tinh tấn trong phương pháp hữu hiệu (means) để thật chứng duyên khởi.

Chúng ta đã khảo sát tính không một cách sâu rộng trong các chương về Trung Luận của ngài Long Thọ, nên chúng ta không cần tìm kiếm toàn diện một lần nữa nơi đây.

Trong tụng kế tiếp, chúng ta tìm thấy lí hội thông hiểu xác thật tính không nghĩa là gì. Chúng ta đọc rằng,

10. Ai thấy tính nhân quả không thể bị ngăn chặn của sự-sự vật-vật (inexorable causality of things)

Của sinh tử luân hồi và giải thoát

Và phá hủy bất cứ xác tín chấp thật nào (objectivity-conviction)

Như vậy tìm thấy đạo lộ làm hài lòng chư Phật

Nếu bạn nhìn tất cả các sắc tướng/ hiện tượng không có hiện hữu thật (= hiệu hữu có tự tính/hiện hữu hữu ngã) mà không vi phạm các luật về nguyên nhân và hiệu quả và thế giới của thật tại quy ước thế tục, lúc đó bạn đã tìm thấy sự lí hội thông hiểu xác thật về tính không và đã đi vào “đạo lộ làm hài lòng chư Phật”.

(If you have dissolved all appearances of true existence without violating the laws of cause and effect and the world of conventional reality, then you have found the true understanding of emptiness and entered “the path that pleases the buddhas”)

Kế tiếp chúng ta đọc:

11. Sắc tướng là duyên khởi không thể bị ngăn chặn

Và tính không thì cách tuyệt các cấu trúc về hữu hoặc phi hữu,

Chừng nào duyên khởi và tính không được hiểu đứng riêng biệt xa nhau

Bạn vẫn chưa thật chứng được mục đích của Phật

Chừng nào sự lí hội thông hiểu của bạn về thế giới sắc tướng/hiện tướng, hoặc thật tại quy ước thế tục, và sự lí hội thông hiểu của bạn về thế giới của tính không, bản chất tối hậu, vẫn còn sai biệt với nhau -- khi chúng vẫn còn biệt lập và làm suy yếu lẫn nhau - - bạn không lí hội thông hiểu một cách trọn vẹn mục đích của Đức Phật.

(As long as your understanding of the world of appearance, or conventional reality, and your understanding of the world of emptiness, the ultimate nature, remain at odds with each other -- when they remain separate and undermine each other -- you have not fully understand the intent of the Buddha)

Kế tiếp, ngài Tsongkhapa viết thêm nữa,

12. Khi hai sự lí hội thông hiểu đồng thời và đồng hành

sát na bạn thấy duyên khởi không thể bị ngăn chặn

Trí tuệ an toàn vượt ngoài các chủ nghĩa chấp thật (objectivisms)

Lúc đó sự phân tích về tri kiến của bạn hoàn tất.

Điều này trình bày tiêu chuẩn hạng mục để lí hội thông hiểu trọn vẹn tính không. Khi bạn lí hội thông hiểu tính không trong phương diện duyên khởi và khi bạn lí hội thông hiểu duyên khởi trong phương diện tính không, giống như hai mặt của cùng một đồng tiền, khi bạn phủ định một cách hoàn toàn hiện hữu tự tính chẳng có tàn dư lưu lại (inherent existence with no residue left behind), lúc đó thật chứng của bạn trọn vẹn. Bình thường, khi chúng ta tri nhận sự-sự vật-vật trong trải nghiệm hàng ngày, chúng ta thấy chúng trong trạng thái sở hữu một tính thật tại có tự tính khách quan nào đó (some objective intrinsic reality), và lúc đó chúng ta theo đuổi sắc tướng/hiện tướng/hiện tướng đó (that appearance). Nhưng một khi bạn lí hội thông hiểu thực sự tính không, lúc đó sát na /thời điểm (moment) bạn tri nhận một sự vật, rằng sắc tướng / hiện tướng/hiện tướng chính nó đủ tốt (adequate) để làm khởi sự tức thời sự lí hội thông hiểu của bạn về tính không. Thay vào chấp thủ vào tính thật tại có tự tính của sự vật, giờ đây bạn tức thời cảnh giác (mindful) rằng, “Đúng, có vẻ đối tượng này là thật về phương diện tự tính, nhưng chuyện đó không là như thế” (“Yes, it appears this object is intrinsically real, but that is not so”). Sắc tướng/hiện tướng/hiện tướng chính nó một

cách tự động làm cảm ứng (induces) sự lí hội thông hiểu của bạn về tính không. Khi điều đó duyên hội xảy ra, lúc đó bạn đã hoàn thành tiến trình phân tích của bạn (When that happens, then you have completed your process of analysis).

Tụng tiếp theo chúng ta đọc:

13. Nói thêm, khi sắc tướng/hiện tượng (kinh nghiệm) trực xuất cực đoan của hiện hữu

và tính không trực xuất cực đoan của phi hiện hữu,

và bạn thông hiểu cách nào tính không sinh khởi trong vai trò nguyên nhân và hiệu quả

bạn sẽ chẳng bao giờ bị quyến rũ bởi các tri kiến cực đoan (thường hằng, đoạn diệt).

Tụng này lập lại ngài Nguyệt Xứng trong Nhập Trung Đạo, nơi ngài viết rằng, cũng như ảo ảnh sóng nắng, tiếng vang, và v.v. đều rỗng thông chẳng có bất cứ một tính thật tại chất thể nào (substantial reality) và vậy mà vẫn xuất hiện dù sự hội hiệp của các duyên, các hiện tượng -- sắc, thọ, và v.v. -- dù chẳng có hiện hữu có tự tính, vẫn sinh khởi từ bên trong tính không với các tính và tướng của chúng (their characteristics and identities). Điểm chủ yếu là

rằng tính không chính nó tác hành giống như một nguyên nhân làm tăng trưởng mạnh mẽ thế giới của tính bội thù/xum la vạn tượng; tất cả các hiện tượng đều là trong một ý nghĩa nào đó các biểu hiện của tính không -- một loại trình diễn sinh khởi từ viên dung của tính không.

(The point is that emptiness itself acts like a cause for flourishing of the world of multiplicity; all phenomena are in some sense manifestations of emptiness -- a kind of a play that arises from the sphere of emptiness)

[Hiện thân thuyết pháp. Đương thể của muôn vật cũng là những lời nói pháp, và cũng được gọi là hiện thân thuyết pháp, như hai câu kệ sau đây:

Suối reo vang những lời thuyết pháp

Non xanh biếc toàn thanh tịnh thân

Khê thanh tận thị quảng trường thiết

Sơn sắc vô phi thanh tịnh thân.

Đây cũng gọi là vô tình thuyết pháp (= tính không thuyết pháp. ĐHP)

(Phật Quang Đại Tự Điển . Thích Quảng Độ dịch)

Tụng này lập lại những dòng từ bản văn của ngài Nguyệt Xứng.

Tụng cuối là một kết luận, thúc giục hành giả tu tập trong những giáo pháp này. Ngài Tsongkhapa viết:

*14. Nay, nam tử, khi bạn thật chứng các tinh yếu
của ba phương diện chủ yếu của đạo lộ,*

Hãy sống độc cư, và tinh tấn dững mãi

Và thành tựu nhanh chóng mục tiêu tối hậu của bạn.

Đây là một bản giải thích rất vắn tắt, căn cứ trên “Ba phương diện chính yếu của đạo lộ”, về cách nào để đem tất cả các điểm chúng ta đã thảo luận trong các chương trước đem lại kết quả trên lãnh vực tu tập thực sự.

11.Đào luyện lí hội thông hiểu

Nếu bạn nghiêm trang về tu tập Pháp, đào luyện lí hội thông hiểu giáo pháp là một điều trọng yếu. Trước hết đọc các văn bản là một điều quan trọng. Bạn càng đọc nhiều văn bản, bạn càng mở rộng phạm vi học và đọc của bạn -- bạn sẽ tìm thấy nhiều nguồn cung ứng hơn cho sự lí hội thông hiểu và tu tập của bản thân bạn. Khi, vì kết quả do nghiên cứu

sâu sắc và thiên quán trong những gì bạn học, vì quan liên tới sự lí hội thông hiểu cá nhân của bạn, bạn đạt tới điểm chủ yếu trên mỗi chủ đề khi bạn đã tăng trưởng một xác tín sâu xa rằng đây là như thế nào nó là (this is how it is), đó là một chỉ định bạn đã thành tựu cái được gọi là sự lí hội thông hiểu do bắt nguồn từ thiên quán và chiếu soi. Trước khi đạt điều đó, tất cả sự lí hội thông hiểu của bạn sẽ vẫn chỉ là sự lí hội thông hiểu có tính tri thức, nhưng vào thời điểm đó nó đã di chuyển nhanh chóng. Lúc đó bạn phải đào luyện tính an trú (familiarity), làm cho nó trở thành bộ phận của thói quen hàng ngày. Bạn đào luyện càng nhiều hơn nó sẽ trở thành thực nghiệm càng nhiều hơn.

Dĩ nhiên trong quan liên đến đạo lộ có hai phương diện: phương pháp và trí tuệ siêu việt (method and wisdom) (tâm bồ đề: phương pháp; trí tuệ siêu việt: lí hội thông hiểu bản chất của các hiện tượng). Nói tổng quát, thông hiểu phương diện phương pháp là một điều dễ dàng, và cộng thêm tăng trưởng một xác tín sâu sắc hơn vào phương pháp là một điều dễ dàng hơn nữa. Sự vụ này gọi lên những cảm xúc năng lực mạnh mẽ. Nhưng ngay với phương diện trí tuệ siêu việt của đạo lộ, mặc dầu các giai đoạn sơ khởi của đào luyện lí hội thông hiểu và xác tín sâu

sắc đều khó khăn nhiều hơn, một khi bạn đạt được xác tín diệu nghĩa thâm mật, lúc đó bạn có thể trải nghiệm các cảm thọ và các cảm xúc đầy năng lực.

Tuy nhiên, bạn không nên có những mong đợi ngắn hạn rằng một cái gì giống như thế này sẽ tất yếu được thành tựu trong vòng ít năm. Quan liên đến độ dài thời gian tu tập, tìm kiếm cảm hứng từ những tuyên bố trong kinh điển là một điều quan trọng. Các tuyên bố này giải thích rằng để đạt đến giác ngộ hoàn toàn thì cần đến ba vô lượng kiếp (three innumerable eons). Cũng ngài Tịch Thiên, trong Nhập Bồ tát hạnh của ngài (Guide to the Bodhisattva's Way of Life; Bodhicharyavatara) nói rằng chúng ta nên cầu nguyện rằng chừng nào hư không vẫn còn và các hữu tình vẫn còn, tôi nguyện cũng vẫn còn để cứu các hữu tình thoát khỏi đau khổ. Chiếu soi trên những loại tình cảm này sẽ cho bạn sức mạnh và cảm hứng. Nếu bạn huấn luyện tâm của bạn trong tính cách như thế, mặc dù thân của bạn vẫn còn giống như trước đây, tâm của bạn sẽ thay đổi và chuyển hoá. Kết quả là hạnh phúc. Tuy là xuất lượng (the outcome) sẽ mang lại lợi ích cho người khác tùy thuộc vào nhiều yếu tố và các ngoại duyên. Nhưng theo các trải nghiệm bản thân của chúng ta, lợi ích thì có ở đó một cách xác định.

12. Tu tập diệu nghĩa thâm sâu

Mỗi buổi sáng sau khi bạn thức dậy, hãy cố gắng hình thành tư duy của bạn trong các cách thức lợi ích trước khi bạn bắt đầu ngày của bạn. Bạn có thể nghĩ, tỉ dụ, “Tôi mong thân tôi, ngữ tôi, và tâm tôi được sử dụng một cách biết thương xót nhiều hơn để phục vụ những người khác”. Đây là một điều tôi luôn luôn làm. Nó làm cho đời sống nhiều ý nghĩa hơn. Cũng giống vậy, hãy khảo sát tâm của bạn trong buổi tối trước khi bạn đi vào giường. Hãy duyệt lại cách thức bạn tiêu dùng ngày của bạn và kiểm xem nó có giá trị hay không. Ngay cả những người không theo tôn giáo. Tôi tin rằng đây là một phương pháp quý giá để tạo lập một đời sống nhiều ý nghĩa hơn, thế nên khi bạn tới cuối đời, bạn không cảm thấy đau buồn hối hận (remorse) hoặc đáng tiếc (regret). Bạn có thể buồn vì bạn giờ đây sắp đi khỏi thế giới này, nhưng cùng một lúc, bạn vui lòng vì đã sống đời bạn theo một cách có ý nghĩa.

Một thói quen hữu ích đặc biệt là thói quen ngắm nhìn các tiến trình tâm niệm của bản thân bạn, quan sát cái gì duyên hội xảy ra trong tâm bạn, kết quả là bạn không hoàn toàn bị chìm ngập trong nó. Luôn luôn khi chúng ta tăng trưởng giận dữ, tỉ dụ, toàn thể

tâm chúng ta hoặc cái ngã dường như trở thành giận dữ. Nhưng đó chỉ là vẻ bên ngoài / sắc tướng/ hiện tướng. Với vài trải nghiệm, bạn có thể học biết để đứng ra ngoài cuộc giận dữ khi giận dữ tăng trưởng. Thật là một hữu ích lớn lao khi bạn có khả năng công nhận sự phá hoại của một cảm xúc tiêu cực ngay đúng lúc nó tăng trưởng. Điều này dĩ nhiên rất là khó, nhưng xuyên qua luyện tập bạn có thể làm được điều này. Lúc đó, khi bạn có toàn cảnh khách quan nào đó trên nỗi giận dữ của bản thân bạn, bạn ngắm nhìn vào sự nổi giận của bạn và, ngay lập tức, tính mạnh mẽ của nó bị giảm xuống. Nó vận hành cùng một cách thức như tham luyến, buồn rầu, kiêu mạn, v.v. Xuyên qua huấn luyện, và sự tập thành thói quen, đào luyện một thói quen hàng ngày, đây là điều có thể làm được.

Đây cũng là những cách mở rộng giá trị con người về mặt đối ngoại, mở rộng từ một con người đơn biệt tới các thành viên gia đình, và từ mỗi thành viên gia đình tới các bạn của họ. Đó là cách để chuyển hoá gia đình, cộng đồng, cuối cùng là quốc gia, và kế đến nhận loại. Nếu mỗi người đào luyện tâm của mình, các hiệu quả sẽ trải rộng và dẫn đến một thế giới tốt đẹp hơn. **Sau khi tôi từ trần, sau bốn mươi hoặc năm mươi năm, có lẽ một thế giới tốt đẹp**

hơn sẽ đến, nhưng nếu bạn muốn điều đó, bạn phải bắt đầu làm việc cho nó từ ngày hôm nay, từ ngay bây giờ.

Đó là điều tôi muốn chia sẻ với bạn.

Chú thích

1. Hai câu cuối bài giảng in chữ đậm là do người dịch bản Việt. Có lẽ ngài nói về các chế độ toàn trị sẽ sụp đổ trong vòng bốn mươi năm, năm mươi năm, tính theo thời điểm ngài ban pháp thoại 2004 Kalachakra Initiation tại Toronto, Canada (= bản dịch Anh in 2009; bản dịch Việt ĐHP 2012)

Bừng sáng mau lên Xuân

Cho Vinh quang quét sạch dấu phong trần

Cho Non nước sáng tươi ngày trẻ mãi.

(Hồ Dzếnh)

2. Bản dịch Việt các tụng của ngài Tsongkhapa căn cứ vào 3 bản dịch Tạng-Anh trong các sách:

(1) The Dalai Lama. The Middle Way .Translated by Thupten Jinpa. 2009. (p 149-152)

(2) R.A. F. Thurman. Essential Tibetan Buddhism. 19959 (p 112 -114)

(3) Geshe Wangyal.The Door of Liberation. 1978. (p 127-130)

3. Chấp thật --chú thích về tụng 12 bài này

Nói chấp thật tức là lọt vào tương đối, thuộc về biên kiến, bất cứ chấp **CÓ** là thật, chấp **không** là thật, chấp **chơn** là thật, chấp **giả** là thật, đều là chấp thật. (Chư Kinh Tập Yếu. Thích Duy Lực. Trang7)

4. Đức Đạt lai Lạt ma giảng về tụng 10 bài này

<< *Nếu bạn nhìn tất cả các sắc tướng/ hiện tướng không có hiện hữu thật (= hiện hữu có tự tính =hiện hữu hữu ngã) mà không vi phạm các luật về nguyên nhân và hiệu quả và thế giới của thật tại quy ước thế tục, lúc đó bạn đã tìm thấy sự lí hội thông hiểu xác thật về tính không và đã đi vào “đạo lộ làm hài lòng chư phật”.>>*

Chúng ta có thể đối chiếu lời giảng trên với phát biểu của Lăng già Đại Thừa Kinh (Bản dịch Phạn-Anh của Suzuki, bản dịch Việt của Thích Chơn Thiện, Trần Tuấn Mẫn, trang 264) :

<< LXV.37. Vì tất cả các sự vật là không thực nên không có cấu uế, cũng không có thanh tịnh ; các sự vật không giống như chúng được trông thấy, chúng cũng không phải là khác thể.>>

Giải thích: Mệnh đề thứ nhất

Kinh Lăng già nói : “Vì tất cả các sự vật là không thực nên không có cấu uế, cũng không có thanh tịnh (đó là khi nhìn từ tam ma địa. ĐHP) các sự vật không giống như chúng được trông thấy”. Phát biểu này tương đương với phát biểu của Đức Đạt Lai Lạt Ma: “Nếu bạn nhìn tất cả các sắc tướng/hiện tướng không có hiện hữu thật (= Nếu bạn không chấp thật khi nhìn các sắc tướng/hiện tướng)

Giải thích mệnh đề thứ hai

Kinh Lăng già nói: “chúng cũng không phải là khác thể”,nghĩa là nếu thấy chúng có cấu, tịnh, thiện, ác theo sắc tướng/hiện tướng, theo duyên khởi thì chúng cũng không phải là khác thể. Phát biểu này

tương đương với phát biểu của Đức Đạt Lai Lạt Ma “mà không vi phạm các luật về nguyên nhân và hiệu quả và thế giới của tính thật tại quy ước thế tục”.

Ngài Vô Trước giảng: Si, Ngu si, Vô minh, Vô trí, Vô kiến, Phi hiện quán, Hôn muội, Hắc ám đều đồng nghĩa. Thế nên trăm năm trong cõi người ta, những điều trông thấy đã đau đớn lòng.

Chân lí quy ước thế tục là chân lí của hiện tượng/sắc tướng, và chúng ta hãy ghi nhớ lời giảng của Đức Đạt Lai Lạt Ma trong bài 1 Trung Đạo - Tiến tới diệu nghĩa thâm sâu (link dưới đây) (và trên thuvienhoasen.org), để hiểu rõ ý nghĩa của mệnh đề “mà không vi phạm các luật về nguyên nhân và hiệu quả và thế giới của tính thật tại quy ước thế tục” (= mà không vi phạm các luật về tích tập phúc đức và tích tập trí tuệ).

Chúng ta có thể hiểu đại ý Đức Đạt Lai Lạt Ma nói: Nếu bạn nhìn tất cả các sắc tướng/ hiện tượng không có hiện hữu thật nên bạn không tích tập phúc đức và tích tập trí tuệ là bạn không lí hội thông hiểu xác thật về tính không và đã không đi vào đạo lộ làm hài lòng chư phật.

<http://hoagiengco.com/Mtrungdaochanhtindhp.html>

Lược trích:

<< **Bởi vì chúng ta tích tập phúc đức trên căn bản của phương diện hiển hiện của duyên khởi và tích tập trí tuệ trên căn bản của phương diện chân không diệu hữu (chân không diệu viên / rỗng thông / empty aspect) của duyên khởi, thế nên điều này hiện lên sáng tỏ rằng ngay cả trạng thái Phật cũng được miêu tả rõ ràng trên căn bản nhị đế.**

(Since we accumulate merit on the basis of the apparent aspect of dependent origination and accumulate wisdom on the basis of the empty aspect of dependent origination, it emerges that even the state of buddhahood is defined on the basis of the two truths).

Do các lí do này những giáo pháp Phật trình bày, dù có mênh mông đến bao nhiêu đi nữa, được tuyên bố rằng, đã được giảng dạy trong cấu trúc của nhị đế.

Điều được nói đến trong trạng thái nhị đế là hai phương diện của thực tại, phương diện của hiện tướng và phương diện của thực tại tính hiện hoạt (actual reality). Tương ứng với hai phương diện này là sự lí hội thông hiểu thế giới được đặt căn cứ trong

phương diện hiện tượng và sự lí hội thông hiểu thế giới được đặt nền tảng trong phương diện của thực tại tính hiện hoạt, thật tướng.

(What are referred to as two truths are the two levels of reality, that of appearance and that of actual reality. Corresponding to these two levels is the understanding of the world that is grounded within the appearance level and the understanding of the world grounded within the level of actual reality, the way things truly are)

Trong lối nói hàng ngày của chúng ta, chúng ta công nhận những phương diện khác biệt của thực tại tính nên tạo ra sự phân biệt nổi bật những hiện tượng và thực tại tính, và chúng ta cảm thức những phương diện sai biệt của chân lí. Các giáo pháp về nhị đế khái niệm hoá một cách minh bạch trực giác của chúng ta về sự sai biệt này. Trong sự phân biệt nổi bật đáng chú ý này, chúng ta kinh nghiệm giữa hiện tượng và thực tại tính hiện hoạt, bản chất hiện hoạt rồ ráo của sự-sự vật-vật thành lập **chân lí tối hậu** (ultimate truth), trong khi sự lí hội thông hiểu được phát triển trong cấu trúc của hiện tượng, hoặc của nhận thức hàng ngày của chúng ta, thành lập **chân lí quy ước thế tục** (conventional truth).

Vậy thì cái gì là những đặc điểm của nhị đế? Những chân lí quy ước thế tục đều là những sự kiện của thế giới được ghi nhận bởi một sự lí hội thông hiểu mà không bị phê phán bằng cách đối chiếu với thực tại tính tối hậu. Bất cứ khi nào, chúng ta không thoả mãn bởi những hiện tượng đơn thuần quán sát bởi một toàn cảnh khách quan không phê phán, chúng ta hãy khảo sát sâu xa hơn với một phân tích phê phán, tìm kiếm cho được cách thế chân thực hiện hữu của sự-sự vật-vật, và sự kiện ghi nhận được xuyên qua một nghiên cứu như thế lập nên chân lí tối hậu.

Thế nên chân lí tối hậu này, bản chất rất ráo của sự-sự vật-vật, không quy chỉ về một cái tuyệt đối tự lập, độc lập -- một cái thực thể lí tưởng cao vời.

Chính xác hơn, nó quy chỉ về bản chất rất ráo của một sự vật đặc thù hoặc hiện tượng.

Sự vật đặc thù –cái căn bản—và cách thế chân thực của hiện hữu của nó -- bản chất tối hậu của nó – thành lập thực thể viên nhất và đồng nhất.

Như vậy, mặc dầu những toàn cảnh khách quan hoặc những đặc hữu của nhị đế được định nghĩa

một cách khác hẳn nhau, chúng thuộc về thực thể viên nhất và đồng nhất.

Tất cả các hiện tượng, bất cứ cái gì chúng có thể là, đều sở hữu cả hai của hai chân lí này.

(This ultimate truth, the final nature, of things, therefore, does not refer to some independent, self-standing absolute –some lofty ideal entity. Rather it refers to the final of a particular thing or phenomenon. The particular thing – the basis – and its true mode of being – its ultimate nature – constitute one and the same entity. Thus, although the perspectives or the characteristics of the two truths are defined distinctly, they pertain to one and the same reality. All phenomena, whatever they may be, possess each of these truths). >>

Chân lí quy ước thế tục

Trích từ: Lí tính Duyên khởi trong tụng mở đầu Trung Luận

Giáo pháp của Phật căn cứ trên nhị đế: thế tục đế và chân đế.

Theo thể tục đế, có diệt, sinh, đoạn, thường, đến, đi, một, khác. Ngài Long Thọ có nói trong “Bảy mươi bài tụng về tính không” :

< Đức Phật không giảng tiếp cận của thế gian là sai /

trong cách nói “cái này sinh khởi do tùy thuộc vào cái kia” (71 ab)>.

Và trong Hồi tránh luận (Vigrahavyavartani):

< Nếu không chấp thuận bất cứ một quy ước thể tục nào /

Chúng ta không thể đưa ra bất cứ một tuyên bố khẳng định nào cả (XXVIII cd) >

5. Chú thích về Tụng 11 trong bài này:

Tụng 11 nói nếu bạn thấy duyên khởi, tính không là hai biệt lập, bạn sẽ chẳng thật chứng được mục đích của Phật.

Trong bài 4 của bản dịch Trung Đạo này, Đức Đạt lai Lạt Ma giảng:

“Trong tụng XXIV, 18 ngài Long Thọ tái khẳng định rằng nghĩa xác thật của tính không là duyên khởi.

18. Bất cứ cái gì do duyên khởi

Chúng tôi giải thích là tính không

Tính không là giả danh tùy thuộc

Tính không cũng chính là trung đạo.

6. Chú thích về tụng 13 bài này

Đức Đạt Lai Lạt ma ý nói tụng 13 này lập lại tụng VI.37 Nhập Trung Đạo của ngài Nguyệt Xứng:

37. Sự-sự vật-vật rỗng thông, các ảo ảnh sóng nắng và các thứ tương tự,

Đều tùy thuộc vào các duyên, đều không là cái không thể thấy được

Và cũng hoàn toàn như các hình dáng/sắc tướng rỗng thông được phản chiếu trong một gương soi

Kiến lập một tâm thức /ý thức (=phân biệt/liễu tri biện biệt) trong phương diện tương tự.

Empty things, reflections and the like,
 Dependent on conditions, are not imperceptible
 And just as empty forms reflected in a glass
 Create a consciousness in aspect similar

(Empty: rỗng thông; chân không diệu viên)

(trích từ Introduction to the Middle Way .
 Chandrakirti's Madhyamakara With Commentary by
 Jamgon Mipham. Translated by Padmakara
 Translation Group. Shambhala. 2002)

7. Mười phẩm tính của vị thầy

(theo Đại thừa trang nghiêm kinh luận/ Trang
 nghiêm luận của ngài Di Lặc ;

Mahayanasutralamkara)

1. giới hạnh (discipline) 2. an ổn và tĩnh lặng (serenity) 3. tịch tĩnh (thorough pacification) 4. nhiều phẩm chất hơn các học viên (more qualities than one's students) 5. năng lực (energy) 6. trí tuệ phong phú về kinh điển (a wealth of scriptural knowledge) 7. quan tâm do từ bi (loving concern) 8. trí tuệ thông

suốt về tính thật tại (thorough knowledge of reality)
 9. tài khéo léo trong chỉ dạy các đệ tử (skill in instructing disciples) và 10. cách tuyệt các thất vọng, chán nản (free from despair)

Xem bản giải thích chi tiết trong Tsongkhapa's The Great Treatise on the Stages of Path to Enlightenment , vol.1 , pp 70-75 -- hoặc bản dịch Việt -- Đại Luận về giai trình đạo giác ngộ , quyển 1 trên

thuvienhoasen.org

8. Đại Bi . Kinh Hoa Nghiêm

Bồ tát Phổ Hiền khai thị:

“ Bồ tát quán sát chúng sinh không nơi nương tựa mà khởi đại bi.

Quán sát chúng sinh tính chẳng điều thuận mà khởi đại bi.

Quán sát chúng sinh nghèo khổ không căn lành mà khởi đại bi.

Quán sát chúng sinh ngủ say trong đêm dài vô minh mà khởi đại bi.

Quán sát chúng sinh làm những điều ác mà khởi đại bi.

Quán sát chúng sinh đã bị ràng buộc, lại thích lao mình vào chỗ ràng buộc mà khởi đại bi.

Quán sát chúng sinh bị chìm đắm trong biển sinh tử mà khởi đại bi.

Quán sát chúng sinh vương mang tật khổ lâu dài mà khởi đại bi.

Quán sát chúng sinh không ưa thích pháp lành mà khởi đại bi.

Quán sát chúng sinh xa mất Phật pháp mà khởi đại bi...”

(trích theo Niệm Phật Thập Yếu. Thích Thiên Tâm)

9. Kinh Lăng già (Thích Duy Lực dịch)

Thế gian lìa sinh diệt

Như hoa đóm trên không

Trí chẳng trụ hữu vô
 Mà khởi tâm đại bi
 Tất cả các pháp như huyễn
 Xa lìa nơi tâm thức
 Trí chẳng trụ hữu vô
 Mà khởi tâm đại bi
 Xa lìa chấp đoạn thường
 Pháp thế gian như mộng
 Trí chẳng trụ hữu vô
 Mà khởi tâm đại bi

10. Thơ của Boris Pasternak

Thơ của Zhivago

Hamlet

Tiếng ồn vừa tắt. Tôi bước ra sàn diễn.

Tựa lưng vào khung cửa,

Tôi nắm bắt trong tiếng vọng xa xăm
Điều sẽ xảy ra thời tôi sống.
Bóng đêm hướng vào tôi
Bằng ngàn chiếc ống nhòm đặt trên trục.
Nếu có thể, Cha ơi
Hãy mang chén đắng này ngang qua chỗ con.
Tôi yêu ý định ngang ngược của Người
Và bằng lòng sắm vai này.
Nhưng bây giờ đang là vở khác,
Nên hãy cho tôi nghỉ lần này.
Nhưng việc dàn cảnh đã được tính kĩ
Và không sao đảo ngược cuối chặng đường.
Tôi một mình, tất cả chìm trong thói đạo đức giả.
Sống trọn cuộc đời đâu phải chuyện chơi.
(Lê Khánh Trường dịch từ bản Nga văn)

Hamlet

*The stir is over. I step forth on the boards.
Leaning against an upright at the entrance,
I strain to make the far-off echo yield
A cue to the events that may come in my day.
Night and its murk transfix and pin me,
Staring through thousands of binoculars.
If Thou be willing, Abba, Father,
Remove this cup from me.
I cherish this, Thy rigorous conception,
And I consent to play this part therein;
But another play is running at this moment,
So, for the present, realease me from the cast.
And yet, the order of the acts has been schemed and
plotted,
And nothing can avert the final curtain's fall.
I stand alone. All else is swamped by Pharisaism.
To live life to the end is not a childish task.A*

“The poems of Yuri Zhivago” Translated by Bernard
Guilbert Guerney

from “Doctor Zhivago”, Boris Pasternak – translated
by Max Hayward and Manya Harari.

(*Theo quan điểm Phật Giáo, chúng ta có thể thay
thế từ ngữ “Cha ơi” và “Người” trong bài thơ
Hamlet nói trên bằng “Duyên Hội”. ĐHP)

Boris Pasternak

Thơ

Tôi chết sống như con thú bị lừa.

Đâu đây có người, tự do, ánh sáng.

Còn sau lưng tôi là tiếng xua ồn ào.

Mà tôi không có ngã nào thoát ra.

Rừng âm u và bờ ao,

Súc gỗ thông chắn lối.

Đường bị cắt tứ bề

Thôi muốn ra sao cũng đành!

Tôi đã làm gì xấu xa,
Tôi sát nhân, tàn bạo?
Tôi đã bắt cả thế gian phải khóc
Thương vẻ đẹp quê tôi.

.....

Vòng vây khép lại chặt dần
Và tôi có lỗi với người khác:
Cánh tay phải chẳng ở bên tôi,
Bạn lòng chẳng ở bên tôi!
Với vòng dây thế này ở cổ.
Tôi vẫn còn ước ao:
Cánh tay phải của tôi
Lau nước mắt giùm tôi.

11. Kinh Độc Cư Lí Tưởng . Ni sư Trí Hải dịch.

<http://www.quangduc.com/truyen-2/245bongnguyetlongsong.html>

KINH ĐỘC CƯ LÝ TƯỜNG

Như thế này tôi đã nghe.

Một thời, đức Thế tôn ở nước Xá vệ trong vườn Kỳ thọ Cấp cô độc. Ở đấy, Ngài bảo các vị tỳ kheo: “Này các tỳ kheo”- “Dạ, bạch đức Thế Tôn,” các vị tỳ kheo trả lời Phật.

Đức Thế Tôn dạy:

“Các tỳ kheo, ta sẽ giảng cho các ông tóm lược và luận giải về người yêu thích sự độc cư lý tưởng. Hãy lắng nghe, ta sẽ nói.”

-- “Bạch Thế Tôn, chúng con xin nghe.”

Các vị tỳ kheo trả lời đức Thế Tôn.

Đức Thế Tôn nói bài kệ này:

“Đừng theo dõi dấu vết quá khứ

Hay khát vọng tương lai chưa đến

Cái gì đã qua được bỏ lại đằng sau

Cái chưa đến thì chưa đạt được

Nhưng cái gì thuộc hiện tại, người hãy quán sát

Bằng tuệ giác khi nó xảy đến

Bất động -- không sân

Trong trạng thái ấy người trí nên tăng trưởng

Ngay hôm nay hãy nỗ lực

Vì ngày mai cái chết có thể đến -- ai biết?

Chúng ta không thể nào điều đình

Với cái chết đã thu hút vô số người

Nhưng kẻ nào an trú như trên một cách tinh tấn

Ngày đêm không mệt mỏi

Thì kẻ ấy bậc Thánh gọi là

“Người Yêu Thích Hạnh Độc Cư Lý Tưởng.”

Lại nữa, này các tử kheo, người theo dõi dấu vết quá khứ là như thế nào?

Vị ấy nghĩ: “Tôi có sắc như vậy trong quá khứ” và thích thú nghĩ về nó.

Vị ấy nghĩ: “Tôi có thọ (cảm giác) như vậy trong quá khứ” vị ấy thích thú nghĩ về nó.

Vị ấy nghĩ: “Tôi có tướng (tri giác) như vậy trong quá khứ” và thích thú nghĩ về nó.

Vị ấy nghĩ: “Tôi có hành như vậy trong quá khứ” và thích thú nghĩ về nó.

Vị ấy nghĩ: “Tôi có thức như vậy trong quá khứ” và thích thú nghĩ về nó.

Như vậy, này các tử kheo, là người ấy theo dõi dấu vết quá khứ.

Và này các tử kheo, thế nào là người không theo dõi dấu vết quá khứ?

Vị ấy nghĩ: “Tôi có sắc như vậy trong quá khứ” nhưng không thích thú về nó.

Vị ấy nghĩ: “Tôi có thọ như vậy... có tướng như vậy... có hành như vậy...”

Vị ấy nghĩ, “Tôi có thức như vậy trong quá khứ” nhưng không thích thú về nó.

Ấy gọi là vị ấy không theo dõi dấu vết quá khứ.

Và này các tử kheo, thế nào vị ấy khát vọng tương lai?

Vị ấy nghĩ: “Tôi có thể có sắc như vậy trong tương lai” và thích thú về nó.

Vị ấy nghĩ: “Tôi có thể có thọ... có tướng... có hành ...

vị ấy nghĩ, “Tôi có thể có thức như vậy trong tương lai” và thích thú về nó.

Ấy gọi là vị ấy khát vọng tương lai.

Và này các tử kheo, thế nào là vị ấy không khát vọng tương lai?

Vị ấy nghĩ: “Tôi có thể có sắc như vậy trong tương lai” nhưng không thích thú nghĩ về nó.

Vị ấy nghĩ: “Tôi có thể có thọ như vậy... tướng như vậy... hành như vậy...

Vị ấy nghĩ, “Tôi có thể có thức như vậy trong tương lai” nhưng không thích thú về nó.

Ấy gọi là vị ấy không khát vọng tương lai.

Và thế nào gọi là bị lôi kéo vào những pháp hiện tại?

Ở đây, này các tử kheo, một người phàm phu không được học hỏi, không gần gũi những bậc Thánh, không khéo giải pháp của bậc Thánh, không luyện

tập pháp của bậc Thánh, không gàn gỏi thiện nhân, không khéo giải pháp của thiện nhân, không được tu tập pháp của thiện nhân, chấp “sắc là ngã, ngã có sắc”, chấp “sắc ở trong ngã hay ngã ở trong sắc”.

Người ấy chấp thọ là ngã, thọ có ngã, chấp thọ ở trong ngã hay ngã ở trong thọ.

Người ấy chấp tướng là ngã, tướng có ngã, chấp tướng ở trong ngã, chấp ngã trong tướng.

Người ấy chấp hành là ngã, ngã có hành, chấp hành ở trong ngã hay ngã ở trong hành.

Người ấy chấp thức là ngã, chấp ngã có thức, chấp thức ở trong ngã hay ngã ở trong thức.

Ấy gọi là bị lôi kéo vào những pháp hiện tại.

Và hỏi các tử kheo, thế nào một người không bị lôi kéo vào những pháp hiện tại?

Ở đây, hỏi các tử kheo, một người môn đệ có học, theo lời dạy của bậc Thánh, khéo giải pháp của bậc Thánh, luyện tập pháp của bậc Thánh, theo lời dạy của những thiện nhân, khéo giải pháp thiện nhân, luyện tập pháp thiện nhân, nên không chấp sắc là

ngã hay ngã có sắc, không chấp sắc trong ngã hay ngã ở trong sắc.

Vị ấy không chấp thọ là ngã ... không chấp tướng là ngã... không chấp hành là ngã... không chấp thức là ngã, ngã có thức, thức trong ngã hay ngã trong thức.

Ấy gọi là không bị lôi kéo vào những pháp hiện tại.

Hãy đừng theo dõi dấu vết quá khứ

....

Người ấy bậc Tịnh thánh đã gọi là

Kẻ yêu thích hạnh độc cư lý tưởng

Chính để ám chỉ điều này mà ta nói:

“Này các tử kheo, Ta sẽ giảng cho các ông tóm lược và luận giải về kẻ yêu mến hạnh độc cư lý tưởng.”

Đức Thế Tôn nói như vậy, và các vị tử kheo hoan hỉ tín thọ lời Ngài đã dạy.

TRUNG ĐẠO

Bài 6 :- Mặt trời chiếu sáng ba phương diện chánh tín

Trích từ: Prologue, Appendix 1, Appendix 2 -- The Dalai Lama.

The Middle Way. Faith grounded in Reason. Wisdom 2009. (Trung Đạo. Chánh Tín căn cứ trong Suy Lí)

Nội dung

1. Lời mở đầu bài giảng Trung Đạo
2. Tsong khapa. Ba phương diện chính yếu của đạo lộ (14 tụng)
3. Mặt trời chiếu sáng ba phương diện chánh tín (25 tụng)

1. Lời mở đầu bài giảng Trung Đạo

Năng lực của Đại Bi

Cách đây nhiều thế kỉ, nhân loại đã nhận định được sự quan trọng trong sự điều khiển và sử dụng tri thức. Từ đó tiến triển cách thức lập nên chữ viết, cuối cùng đưa đến giáo dục chính quy. Ngày nay, nói rằng giáo dục là quan trọng chủ yếu thì phát biểu đó hiển nhiên là đúng, nhưng bản thân chúng ta cần quan tâm đến mục đích rộng lớn hơn của giáo dục. Nói cho cùng, nếu tích lũy tri thức không dẫn đến một cuộc sống hạnh phúc hơn, thì có gì là tốt đâu?

Tất cả chúng ta đều tình cờ gặp những người thụ hưởng một nền giáo dục tuyệt vời nhưng không thấy họ rất hạnh phúc. Giáo dục có thể đem cho họ năng lực tư duy phê phán nhiều hơn và những mong cầu lớn lao hơn, nhưng họ đã gặp nhiều khó khăn khi hiện thực hoá tất cả những mong cầu này, dẫn đến lo ngại và thất vọng. Rõ ràng là một mình giáo dục không thể bảo đảm một đời sống hạnh phúc hơn. Tôi nghĩ giáo dục giống như một công cụ, bạn có thể sử dụng nó cho các mục đích hoặc xây dựng hoặc phá hoại.

Bạn có thể nghĩ rằng mục tiêu của giáo dục chỉ thuần là để nâng cao khả năng của bạn để làm gia tăng sự giàu sang, các sở hữu, hoặc quyền lực. Nhưng cũng như chỉ thuần tri thức trong tự nó và của tự nó thì không đủ để làm cho chúng ta hạnh phúc, các sự vật vật chất hoặc quyền lực đứng riêng chúng cũng không thể vượt trên lo ngại và thất vọng. Chắc hẳn phải có một yếu tố khác nào đó trong tâm trí của chúng ta tạo nên nền tảng cho một đời sống hạnh phúc, một cái gì đó nó tạo cơ hội, phương tiện cho chúng ta giải quyết những khó khăn của đời sống một cách hiệu quả.

Tôi luôn luôn miêu tả bản thân tôi là một nhà sư Phật giáo giản dị, và giáo dục chính quy của bản thân tôi thì không sâu rộng. Tôi nhận biết vài điều về triết lí và các văn bản Phật giáo, nhưng tôi đã là một học sinh khá lười biếng trong thời kì những năm mới bắt đầu học hành, thế nên kiến thức của tôi ngay trong lãnh vực đó thì cũng có giới hạn. Cộng thêm vào đó, tôi đã gần như không biết gì cả về các lãnh vực như toán học, lịch sử thế giới hoặc địa lí. Cộng thêm nữa, khi tôi còn trẻ, tôi có một cuộc sống thoải mái. Các vị Đạt Lai Lạt Ma đều đã không phải là các nhà triệu phú, nhưng tuy thế đời sống của tôi thì vẫn thoải mái. Thế nên khi người Trung Quốc xâm lăng nước tôi và tôi đã phải chạy trốn bỏ lại quê hương xứ sở, tôi đã chỉ có một kiến thức hạn chế về giáo pháp của Phật giáo, và tôi đã có chút ít kinh nghiệm về giải quyết các vấn đề. Một gánh nặng và trách nhiệm lớn lao bất thành linh bó buộc tôi phải nhận lãnh và giải quyết (A great burden and responsibility was thrust upon me suddenly), và những gì tôi đã được huấn luyện được đem vào trắc nghiệm. Trong suốt những năm này, người bạn có thể tin nhiệm nhất của tôi đã là phẩm tính nội tâm của bản thân về đại bi.

Đại bi đem đến sức mạnh nội tâm, và đại bi cũng đem đến chân lí. Với chân lí, bạn chẳng có một cái chi để che giấu, và bạn không lệ thuộc vào các ý kiến của các người khác. Điều đó đem đến một sự tự tin, với nó bạn có thể giải quyết bất cứ vấn đề nào trong hy vọng và quyết tâm. Căn cứ trên các kinh nghiệm của tôi, tôi có thể nói rằng khi đời sống trở nên khó khăn và bạn đang phải đối đầu với nhiều vấn đề, nếu bạn vẫn duy trì quyết tâm của bạn và tiếp tục cố gắng, lúc đó các trở ngại hoặc các vấn đề trở thành thực sự hữu ích, vì chúng làm mở rộng và làm sâu sắc kinh nghiệm của bạn. Do thế tôi nghĩ đại bi là một sự vật quý báu nhất.

Đại bi là gì? Đại bi thể hiện một cảm thọ về sự thân thiết với các người khác, một sự tôn trọng và cảm mến không căn cứ trên thái độ của các người khác đối với chúng ta. Chúng ta có khuynh hướng cảm mến đối với các người quan trọng tới chúng ta. Loại cảm thọ thân thiết đó không mở rộng tới các kẻ thù của chúng ta -- những kẻ nghĩ xấu ác về chúng ta. Đại bi thật (genuine compassion), thì khác hẳn, thấy rằng các kẻ khác, hoàn toàn giống như chúng ta, muốn có một đời sống hạnh phúc và thành công và không muốn chịu đau khổ. Loại cảm thọ và quan tâm đó có thể mở rộng tới bạn bè và kẻ thù đều

giống nhau, không căn cứ vào các cảm thọ của họ đối với chúng ta. Đó là đại bi thật.

Lòng yêu thương bình thường thì do thành kiến và pha lẫn lòng tham luyến. Giống như các cảm xúc phiền não khác, tham luyến không được căn cứ trên tính thật tại nhưng trên phóng chiếu tinh thần. Nó phóng đại tính thật tại. Trong tính thật tại có thể có vài điều tốt ở đó, nhưng tham luyến nhìn vào nó như là đẹp hoặc tốt một trăm phần trăm. Đại bi thì gần với tính thật tại nhiều hơn. Chúng ta thấy có một sự khác biệt lớn lao.

Câu hỏi lớn là chúng ta có thể hoặc không thể đào luyện đại bi như thế. Căn cứ trên kinh nghiệm của bản thân tôi, câu trả lời là có thể. Nó là điều khả thi bởi vì tất cả chúng ta đều sở hữu hạt giống đại bi là chính bản chất của hiện hữu làm người. Cũng giống thế, chính sự sống sót của chúng ta như là các hữu tình, đặc biệt trong những năm đầu tiên cuộc đời, thì tùy thuộc nặng nề vào lòng cảm mến và lòng đại bi của các người khác. Chúng ta đã sống sót cho tới nay chỉ bởi vì vào thời kì chúng ta bắt đầu cuộc đời, mẹ của chúng ta -- hoặc dĩ nhiên một ai khác -- đã chăm lo săn sóc. Nếu bà đã cầu thả, hờ hững ngay cả chỉ một hoặc hai ngày, chúng ta có lẽ đã chết. Trong

khi làm người, sử dụng trí tuệ của chúng ta, chúng ta có thể mở rộng cảm thức này về lòng quan tâm săn sóc trong suốt toàn thể cuộc đời của chúng ta.

Nhu cầu đào luyện một cách hệ thống và nâng cao năng lực tự nhiên này hiện nay thì khẩn cấp hơn bao giờ hết. Trong thời mới, do vì dân số, kỹ thuật, và nền kinh tế tân tiến, thế giới giờ đây được liên kết một cách sâu sắc. Tuy có các sự khác biệt chính trị, ý thức hệ và vài trường hợp do tôn giáo khác biệt, mọi người vòng quanh thế giới phải làm việc và sống chung với nhau. Đó là thật tại. Thế nên vai trò của đại bi trên phương diện quốc tế là tối yếu.

Mỗi ngày, truyền thông mang đến các tin tức về các hoạt động khủng bố và đổ máu. Những biến cố này không đến để rồi đi qua mà không có các nguyên nhân hoặc các duyên hội. Vài biến cố chúng ta đối diện hiện nay tôi nghĩ chúng có gốc rễ trong các hành động hờ hững cầu thả (negligent actions) trong thế kỷ thứ mười tám, mười chín và hai mươi. Và kém may mắn, có vài người chủ ý cố gắng tăng gia các thôi thúc trả thù của dân chúng để đạt thắng lợi chính trị. Cách thức tốt đẹp nhất để đối diện với bạo lực này là gì? Tôi sẽ biện luận rằng nó không phải là xuyên qua bạo lực và đổ máu. Các vấn đề được bắt

rẽ trong bạo lực không thể được giải quyết bằng bạo lực.

Tại sao vậy? Thứ nhất, bạo lực do bản chất của nó thì không thể tiên đoán được. Bạn có thể khởi sự với một mục tiêu nhất định bằng bạo lực “giới hạn”, nhưng sau đó nó vượt khỏi tầm kiểm soát. Thứ nhì, bạo lực làm tổn hại những người khác, thế nên bạo lực tạo nên sân hận nhiều hơn trong các tâm trí của những người khác. Điều đó kế tiếp tạo nên các hạt giống cho các vấn đề tương lai. Chiến tranh thì giống như một lối thoát được hợp pháp hoá để sử dụng bạo lực. Trong các thời cổ xưa, khi các quốc gia ít tùy thuộc lẫn nhau, sự phá hủy một kẻ thù có thể được giải nghĩa là chiến thắng cho quốc gia thắng. Nhưng ngày nay, do sự nối kết tương liên thâm sâu của tất cả các quốc gia, chiến tranh thì không hữu hiệu. Sự sụp đổ của kẻ thù của bạn chỉ đi đến chỗ cuối là hủy hoại chính bạn.

Thế nên, khi chúng ta duyên hội gặp gỡ xung đột (encounter conflict) hoặc cạnh tranh các quyền lợi, cách thức tốt nhất -- thực ra cách duy nhất hữu hiệu -- giải quyết nó xuyên qua đối thoại. Bạn phải tôn trọng các quyền lợi của các người khác, các ước vọng của các người khác, và tạo các thỏa thuận

tương nhượng (make compromises), bởi vì nếu bạn chẳng quan tâm/ hờ hững cầu thả (neglect) các quyền lợi của các người khác, một cách tối hậu bạn bản thân sẽ đau khổ. Bạn cần phải biết quan tâm các quyền lợi của các người khác.

Tôi thường nói với các thánh giả rằng thế kỉ thứ hai mươi đã là một thế kỉ của bạo lực, và xuyên qua kinh nghiệm đó giờ đây chúng ta biết rằng bạo lực không thể giải quyết các vấn đề. Cách duy nhất để giải quyết chúng là một nghị quyết thoả thuận chính thức trong hoà bình (peaceful resolution). Thế nên, thế kỉ thứ hai mươi một nên là thế kỉ của đối thoại. Để phục vụ điều đó, chúng ta cần sự cương quyết, kiên nhẫn, và một toàn cảnh khách quan rộng lớn hơn. Cũng lại ở đây, đại bi có một vai trò quan trọng. Trước nhất, như tôi đã nói trên, đại bi đem đến tự tin cho chúng ta. Đại bi mang đến chúng ta một sự công nhận sâu sắc các quyền của các người khác. Đại bi cũng cho chúng ta một tâm trí an bình (calm mind), và với một tâm trí an bình, chúng ta có thể thấy tính thật tại (reality) một cách rõ ràng hơn. Khi tâm trí chúng ta bị ngự trị bởi các phiền não, chúng ta không thể thấy tính thật tại, và chúng ta hình thành các quyết định khôn khéo (poor decisions). Đại bi cho chúng ta một tri kiến tương

liên nhiều hơn (holistic view|| holism: is the belief that everything in nature is connected in some way|| formal words).

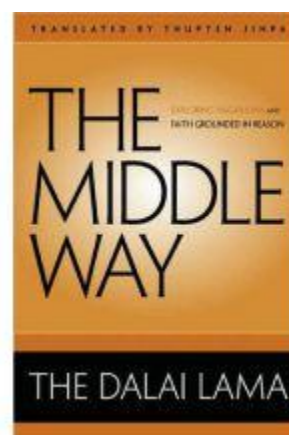
Tôi tôn trọng các nhà lãnh đạo chính trị của thế giới, nhưng đôi khi tôi nghĩ họ nên có nhiều đại bi hơn. Nếu dù chỉ có một trong các nhà lãnh đạo chính trị này đào luyện nhiều đại bi hơn, lúc đó hàng triệu người vô tội sẽ có cuộc sống an bình hơn. Cách đây nhiều năm, tại một buổi tiếp tân chính thức ở Ấn Độ, tôi đã gặp một chính trị gia thuộc bang East Bengal của Ấn Độ. Cuộc họp mặt gồm có một cuộc thảo luận về đạo đức và tâm linh, và ông đã nói “Vì là một chính trị gia tôi không biết nhiều về các đề tài này”. Ông ta chắc là đã khiêm tốn, nhưng tôi phiền trách nhẹ nhàng ông. Tôi nói, các chính trị gia cần nhiều đạo đức hơn, nhiều tâm linh hơn. Nếu một hành giả tôn giáo trong một vùng xa xôi hẻo lánh làm một chuyện gì đó gây tổn hại, nó chắc là không ảnh hưởng nhiều đến toàn cầu. Nhưng khi các nhà lãnh đạo và các chính trị gia không chánh niệm (mindful) và biết xót thương, thật là rất nguy hiểm.

Tôi tin đại bi thì không là một vấn đề có tính tôn giáo. Vài người nghĩ đại bi và tha thứ là những lãnh vực của tôn giáo, và nếu những người có một cái

nhìn tiêu cực về tôn giáo họ có thể cũng trở thành cũng tiêu cực về những điều này. Đó là một sai lầm. Chúng ta có hoặc không chấp thuận một tôn giáo thì tùy thuộc vào mỗi cá nhân, nhưng chừng nào nhân loại cư ngụ thế giới này, các giá trị sâu sắc này đều là trọng yếu và không được hờ hững cầu thả không chăm sóc. Mọi người đang gắng sức cho giàu sang vật chất. Đó là một điều tốt, nhưng nếu trong suốt thời gian này chúng ta hờ hững cầu thả không chăm sóc thế giới nội tâm của chúng ta hoặc các giá trị nội tâm, chúng ta sẽ không hạnh phúc. Chúng ta phải kết hợp sự tăng trưởng vật chất với sự tăng trưởng các giá trị nhân bản, nội tâm. Chúng ta cần tăng trưởng tôn trọng, từ bi, và một cảm thức về đại bi để có các cuộc sống hạnh phúc hơn, các gia đình hạnh phúc hơn, các cộng đồng hạnh phúc hơn, và cuối cùng là một thế giới hạnh phúc hơn. Chúng ta cần những phẩm chất nội tâm này. Đây nên là mục tiêu tối hậu của giáo dục ngày nay.

Về quyển sách này

Tôi không tin rằng tôn giáo là điều cần có để tăng trưởng đạo đức và lòng tốt. Tuy nhiên, các tôn giáo lớn của thế giới đã tăng trưởng qua



thời gian nhiều phương cách giá trị để đào luyện những đức hạnh phổ quát như thế. Phật giáo thì không một mình trên lãnh vực này, nhưng tôi thì quen thuộc nhất với truyền thống này, và tôi cũng tin rằng truyền thống Phật giáo có các yếu tố độc đáo nổi bật, đặc biệt là các giáo pháp của Phật giáo về tính vô ngã, hoặc tính không, và về bản chất của tâm. Và do thế, mục đích của tôi trong quyển sách này là trao cho bạn một sự lí hội thông hiểu tốt về cấu trúc toàn diện của Phật giáo (overall framework of Buddhism).

Trước nhất tôi sẽ trình bày một giới thiệu tổng quát về Phật pháp. và để làm điều này tôi đã tuyển chọn ba chương trong “Các tụng căn bản về Trung Đạo” (Fundamental Stanzas on the Middle Way: Trung Luận), một tác phẩm triết học kinh điển Ấn Độ của ngài Long Thọ (hai mươi bảy chương). Khi tôi giải thích cấu trúc căn bản của con đường tu tập/ đạo lộ Phật giáo, tôi sẽ liên kết các lời giải thích của tôi tới các phần chuyên biệt của ba chương này. Kế tiếp, phần giới thiệu tổng quát sẽ được thông hiểu rõ ràng bằng một giải thích về cách nào tu tập giáo pháp này trên căn bản của một tác phẩm ngắn gồm mười bốn tụng, “Ba phương diện chính yếu của đạo lộ” (Three Principal Aspects of the Path) của ngài Jé

Tsongkapa. Ngài Tsong khapa là người thành lập truyền thống Geluk của Phật giáo Tây Tạng.

Khi giảng dạy hoặc lắng nghe Phật Pháp, những người tự xem họ những Phật tử đang tu tập cần giảng dạy hoặc lắng nghe với động cơ lí do thanh tịnh (pure motivation). Vị thầy phải làm sao chắc chắn là vị ấy không tiến hành sự giảng dạy do lòng ham muốn được cung kính, danh tiếng, hoặc đáp lễ tài chính; vị thầy phải được động cơ lí do thanh tịnh do mong ước cho an lạc của tất cả các hữu tình. Cũng thế, những người lắng nghe, động cơ lí do của bạn phải không bị nhơ nhuốm bởi các mong cầu thành một học giả cao cả, danh tiếng cao, hoặc lợi lộc tài chính; cách khác hơn, đó là bạn phải lắng nghe các giáo pháp với ý nguyện chuyển tâm bạn hướng về Pháp, để làm cho tu tập của bạn là một nguyên nhân để đạt đến giải thoát và trạng thái nhất thiết trí của quả phật.

Có cách nào để chúng ta bảo đảm được động cơ lí do của chúng ta thanh tịnh khi chúng ta giảng dạy hoặc lắng nghe một vị thầy. Một cách là bằng cách đọc tụng những lời thệ nguyện (= cầu nguyện để quyết tâm thành tựu; prayers of aspiration). Giờ đây để cho một giáo pháp thật sự thành có tính Phật giáo, nó

phải có tính chất trên sự tu tập quy y Tam Bảo -- Phật, Pháp, và cộng đồng của các hành giả thật. Để cho một giáo pháp trở thành một giáo pháp của truyền thống Đại Thừa -- con đường tu tập của bồ tát / bồ tát đạo -- nó phải được căn cứ trên phát **tâm bồ đề**, tâm tinh khiết vì người khác, nỗ lực đạt giác ngộ vì mục đích làm lợi ích những người khác. Kế tiếp, để bắt đầu, chúng ta nhắc nhở bản thân với hai tu tập này về quy y và phát tâm tinh khiết vì người khác bằng cách tụng đọc hoặc chiếu soi trên tụng dưới đây:

Kính lễ Phật, Pháp, và chúng hội tuyệt hảo,

Tôi xin quy y cho tới khi tôi giác ngộ,

Xuyên qua thực hành các tu tập Bồ thí và các toàn hảo khác,

Tôi nguyện đạt quả Phật để lợi ích cho tất cả các hữu tình.

Khi tôi giảng các giới thiệu về Phật pháp, các vị không là Phật tử vẫn luôn luôn được chào mừng theo khoá giảng để có lợi ích. Nếu trong các lời giảng của tôi, bạn thấy có vài lợi ích, hãy áp dụng chúng vào đời sống hàng ngày của bạn; những gì không hữu

ích bạn chỉ đơn giản loại bỏ. Tuy thế khi tôi giảng giải về triết lí Phật giáo, nhiều điểm sai biệt sẽ tự nhiên xuất hiện, vì tôi đang trình bày một văn bản Phật giáo nên tự nhiên sẽ có các ủng hộ cách nhìn Phật giáo. Khi điều này duyên hội xảy ra, vui lòng đừng cảm thấy tôi đang làm giảm giá truyền thống của bạn theo một cách nào đó.

Dĩ nhiên, về mặt lịch sử, các nhà đại học giả Phật giáo của tu viện đại học Nalanda của Ấn Độ, đã có những cuộc tranh biện sâu rộng với nhau. Tỉ dụ các vị đề xướng học phái Duy Thức (Chittamatra) đã phê bình lập trường Trung Quán (Madhyamaka) là rơi vào cực đoan của chủ nghĩa đoạn diệt (nihilism), trong khi đó những vị đề xướng học phái Trung Quán đã phê bình lập trường Duy thức là rơi vào cực đoan của chủ nghĩa thường hằng (absolutism). Thế nên, trong phương diện này, tôi chia sẻ cảm thức của vị thầy Tây Tạng thế kỉ thứ mười tám Changkya Rinpoché (1717-86), ngài đã viết:

Đó không phải là tôi không kính trọng bạn;

Vui lòng thứ lỗi cho tôi nếu tôi đã xúc phạm bạn.

Phật giáo tăng trưởng tại Tây tạng là một truyền thống toàn thể. Nó gồm tất cả các yếu tố tinh yếu

của tất cả các giáo pháp của các truyền thống Đại thừa và Tiểu thừa, và trên đỉnh cộng thêm các giáo pháp tantra của Kim cương thừa. Nhìn từ quan điểm các ngôn ngữ nguồn gốc kinh điển, truyền thống Tây Tạng bao gồm rất nhiều văn bản then chốt trong truyền thống Pali ngữ, nhưng được căn cứ chủ yếu trên truyền thống Sankrit của Ấn Độ. Trên phương diện nguồn gốc của các giọng truyền thừa của Tây Tạng, truyền thống tri ân nhiều nhất tới các đại sư của Nalanda, một học viện tự viện phát triển mạnh mẽ ở bắc Ấn Độ trong suốt thiên niên kỉ thứ nhất. Tỉ dụ, các văn bản then chốt được nghiên cứu trong các học viện tự viện Tây Tạng đều được viết bởi các nhà đại tư tưởng Nalanda và các thành tựu giả (adept; siddhi). Tôi đã viết một bài cầu nguyện “Ca tụng Mười Bảy Đại Sư Nalanda”, đặt tên là “Mặt trời chiếu sáng ba phương diện chánh tín” để tri ân nguồn gốc của truyền thống của chúng ta và ân nghĩa mà chúng ta những Phật tử Tây Tạng nhận được do các tác phẩm của họ. Bản văn đầy đủ của cầu nguyện này xuất hiện vào cuối quyển sách này. Trong lời cuối của bản đó, tôi đã viết:

Ngày nay, trong một thời đại khoa học và kĩ thuật đã đạt tới một giai đoạn rất cao cấp, chúng ta bị bận tâm không ngừng với các quan tâm thế tục. Trong một

thời đại như thế, thật là một điều trọng yếu đối với chúng ta những người đi theo Đức Phật nhận được chánh tín trong giáo pháp của ngài trên căn bản của lí hội thông hiểu thật.

Chính do xác tín này rằng các giáo pháp thời xưa của Phật giáo vẫn còn liên hệ và giá trị mãi mãi mà tôi trình bày bản giới thiệu này về truyền thống Tây Tạng.

2. Phụ bản: Tsong Khapa. Ba phương diện chính yếu của đạo lộ

1. Tôi sẽ giảng nơi đây theo khả năng cao nhất của tôi

tinh yếu của tất cả các giáo pháp của Đấng Tối Thắng,

đạo lộ được ca ngợi bởi tất cả các bồ tát tuyệt hảo

cửa ngõ (gateway/entry) cho các người phúc duyên mong cầu giải thoát

2. Hãy lắng nghe với tâm trí trong sáng, những người phúc duyên

Bạn mong cầu đạo lộ hài lòng chư Phật

Hãy tinh tấn đem lại ý nghĩa cho nhân hạ và cơ hội và không bị mê đắm vào lạc thú của luân hồi.

3. Không có xuất li siêu việt thì không có cách nào làm tĩnh lặng

ao ước lạc thú và các thành quả của đại hải sinh tử luân hồi;

vì khát vọng hiện hữu hoàn toàn xiềng xích chúng ta trước nhất hãy tìm kiếm xuất li siêu việt.

4. Từ đào luyện thái độ rằng đời sống làm người này thì khó mà tìm được

và chúng ta không dư thời gian, nên các bận trí với đời sống này sẽ chấm dứt.

Bằng thiên quán nhiều lần tính chẳng thể bị ngăn chặn của nghiệp

và đau khổ của sinh tử luân hồi, các bận trí với các đời sau sẽ chấm dứt.

5. Tâm bạn được tập quen trong cách này, chẳng một sát na nào,

lòng mong cầu phú quý của sinh tử luân hồi sinh khởi

và tâm niệm mong cầu giải thoát ngày và đêm vào thời điểm này, xuất li siêu việt sinh khởi

6. Xuất li siêu việt, nếu không có tâm bồ đề bảo dưỡng

sẽ không trở thành một nguyên nhân lưu xuất đại lạc của giác ngộ thượng hảo;

thế nên, các trí giả, đều phát tâm bồ đề vô thượng.

7. Hữu tình bị cuốn trôi không ngừng bởi bốn dòng sông uy mãnh;

Họ bị trói buộc chặt chẽ bằng các xiềng xích khó trốn thoát của nghiệp;

Họ bị vướng mắc bên trong lưới sắt của chấp ngã;

Họ bị bao bọc trong sương mù dày đặc của vô minh.

8. Hữu tình tái sinh trong sinh tử luân hồi không chấm dứt

nơi đó họ bị tra tấn bởi ba đau khổ.

Trạng thái của tất cả hữu tình là như thế, tất cả đều là các người mẹ của bạn

Từ các cảm thọ tự nhiên của bạn, hãy vui lòng phát tâm bồ đề tối thượng.

9. Dầu bạn trải nghiệm xuất li siêu việt và đào luyện tâm bồ đề

Không có trí tuệ thật chứng tính không,

Bạn sẽ không thể cắt đứt gốc rễ của sinh tử luân hồi; thế nên hãy tinh tấn trong phương pháp hữu hiệu (means) để thật chứng duyên khởi.

10. Bạn thấy tính nhân quả chẳng thể bị ngăn chặn của sự-sự vật-vật (inexorable causality of things)

Của sinh tử luân hồi và giải thoát

Và phá hủy bất cứ xác tín chấp thật nào (objectivity-conviction)

Như vậy tìm thấy đạo lộ làm hài lòng chư Phật

11. Sắc tướng là duyên khởi không thể bị ngăn chặn

Và tính không thì cách tuyệt các cấu trúc về hữu hoặc phi hữu,

Chừng nào duyên khởi và tính không được hiểu đứng riêng biệt xa nhau

Bạn vẫn chưa thật chứng được mục đích của Phật

12. Khi hai sự lí hội thông hiểu đồng thời và đồng hành

sát na bạn thấy duyên khởi không thể bị ngăn chặn

Trí tuệ an toàn vượt ngoài các chủ nghĩa chấp thật (objectivisms)

Lúc đó sự phân tích về tri kiến của bạn hoàn tất.

13. Nói thêm, khi sắc tướng/hiện tướng (kinh nghiệm) trực xuất cực đoan của hiện hữu

và tính không trực xuất cực đoan của phi hiện hữu,

và bạn thông hiểu cách nào tính không sinh khởi trong vai trò nguyên nhân và hiệu quả

bạn sẽ chẳng bao giờ bị quyến rũ bởi các tri kiến cực đoan (thường hằng, đoạn diệt).

14. Nay, nam tử, khi bạn thật chứng các tinh yếu của ba phương diện chủ yếu của đạo lộ,

Hãy sống độc cư, và tinh tấn dũng mãnh

Và thành tựu nhanh chóng mục tiêu tối hậu của bạn.

3. Đức Đạt Lai Lạt Ma. Mặt trời chiếu sáng ba phương diện chánh tín

(= Ca tụng mười bảy Đại sư Nalanda)

Đây là một bài ca tụng mười bảy đại sư Nalanda được đặt danh đề “Mặt Trời Chiếu Sáng Ba Phương Diện Chánh Tín”.

1. Sinh từ đại bi thệ nguyện cứu độ tất cả hữu tình, bậc tối thắng trong hàng chư thiên (= tôn hiệu của Phật), ngài đã đạt trạng thái xuất li siêu việt và thật chứng của đấng cứu độ và ngài hướng dẫn các hữu tình xuyên qua giảng thuyết về duyên khởi. Đấng Đại Hùng, mặt trời của ngôn thuyết, tôi cúi đầu kính lễ ngài.

2. Tôi cúi đầu kính lễ nơi chân ngài Long Thọ, khéo léo bậc nhất trong thuyết giảng sáng tỏ thật tướng cách tuyệt các cấu trúc của tướng-- tinh yếu của các kinh **Mẫu Thân của Chư Tối Thắng** (Kinh Bát Nhã) -- xuyên qua lí luận của duyên khởi. Đúng như tiên tri của Đấng Tối Thắng, ngài đã đề xuất Trung Đạo

3. Tôi kính lễ người con trai trưởng của ngài, bồ tát Thánh Thiên Đề Bà, đệ nhất trí giả và thánh giả (thật chứng), người đã giông thuyền vượt qua đại hải của các triết lí Phật giáo và phi-Phật giáo, và là thái tử bảo châu trong các vị ủng hộ các bộ luận của ngài Long Thọ.

4. Tôi kính lễ ngài Phật Hộ, thành tựu giả tối thượng và thuyết giảng thông suốt mục đích của thánh giả Long Thọ, nghĩa rốt ráo của duyên khởi, chủ điểm diệu nghĩa thâm mật của hiện hữu là chỉ thuần giả danh và là chỉ thuần mệnh danh.

5. Tôi kính lễ ngài Đại sư Thanh Biện, trí giả thành tựu cao siêu, ngài khởi xướng truyền thống triết lí trong đó trong khi phủ định các cực đoan trong vai trò sự sinh khởi của các sự vật thật hữu, bạn vẫn ủng hộ trí tuệ được công nhận theo quy ước thế tục cộng thêm vào tính thật tại đối ngoại

6. Tôi kính lễ ngài Nguyệt Xứng, người phổ truyền tất cả các đạo lộ của kinh điển và tantra. Ngài vô cùng thiện xảo trong giảng dạy các phương diện trí bát nhã và tâm bồ đề vạn hạnh của Trung Đạo -- sự liên hiệp của sắc tướng và tính không trực xuất hai

cực đoan -- bằng phương tiện hữu hiệu của duyên khởi đó là chỉ thuần lí tính nhân duyên.

7. Tôi kính lễ ngài bồ tát Tịch Thiên (Shantideva), vô cùng thiện xảo khai mở tập hội của các học viên đại phúc duyên theo đạo lộ tuyệt hảo của đại bi đó là sử dụng mỹ diệu nhất các phương thức lí luận trí bát nhã và tâm bồ đề vạn hạnh.

8. Tôi kính lễ ngài đại sư viện trưởng Tịch Hộ (Shantarakshita), người đề xướng truyền thống Trung Đạo Bất Nhị hoà hợp với tập khí của học viên. Trí giả trong các cách thể lí luận của cả hai Trung Đạo và hiện lượng (= tri nhận hiệu quả), và ngài phổ truyền giáo pháp của Đấng Tối Thắng trong Xứ Tuyệt.

9. Tôi kính lễ nơi chân ngài, ngài Liên Hoa Giới (Kamalashila), ngài giảng giải tuyệt hảo các giai đoạn của thiền định về tri kiến Trung Đạo cách tuyệt các cấu trúc của tướng và sự liên hiệp của tịnh chỉ và tuệ quán hoà hợp với kinh điển và tantra, giảng rõ một cách không lầm lỗi giáo pháp của đấng Tối Thắng trong Xứ Tuyệt.

10. Tôi kính lễ nơi chân ngài Vô Trước, được trợ giúp của ngài Di Lạc, ngài là thánh giả phổ truyền

tuyệt hảo tất cả các kinh điển Đại thừa và giảng dạy đạo lộ tâm bồ đề vạn hạnh và đúng như tiên tri của Đấng Tối Thắng, ngài khởi xướng truyền thống Duy Thức.

11. Tôi kính lễ nơi chân Đại sư Thế Thân, ngài trong khi bảo vệ các hệ thống của bảy bộ luận Thắng Pháp/Vô Tỉ Pháp cũng như tính bất nhị, đã minh giải các học thuyết Đại Tì Bà Sa (Vaibhashika), Kinh Lượng Bộ (Sautrantika), và Duy Thức. Trí giả danh tiếng bậc nhất, ngài được nổi danh là Đấng Nhất Thiết Trí đệ nhị.

12. Tôi kính lễ nơi chân ngài Đại Vực Long (=Trần Na), nhà luận lý, để trình bày con đường của Phật xuyên qua lý luận căn cứ vào bằng chứng, ngài đã mở ra hàng trăm đường vào hiện lượng và đã dâng hiến thế giới tặng phẩm đôi mắt của trí tuệ phê phán (đôi mắt của tỉ lượng).

13. Tôi kính lễ nơi chân ngài Pháp Xứng, người lí hội thông hiểu tất cả các điểm tinh yếu của tính thể học/bản thể học Phật giáo và phi-Phật giáo, đem đến xác tín trong tất cả các đạo lộ trí bát nhã và tâm bồ đề vạn hạnh của Kinh lượng bộ (Sautrantika) và Duy

thức bằng phương tiện hữu hiệu của lí luận; ngài đã là trí giả bậc nhất trong giảng dạy Diệu Pháp.

14. Tôi kính lễ nơi chân ngài Giải Thoát Quân (Vimuktisena), ngài đã thắp sáng ngọn đèn chiếu sáng ý nghĩa của Luận Trang Nghiêm (Hiện Quán trang nghiêm luận) trong đó các chủ đề của Bát Nhã có nguồn gốc từ ngài Vô Trước và Thế Thân được giảng tường tận hoà hợp với tri kiến Trung Quán cách tuyệt hiện hữu và phi hiện hữu.

15. Tôi kính lễ đại sư Sư Tử Hiền (Haribhadra), người được đấng Tối Thắng tiên tri là người giảng giải tường tận ý nghĩa của Mẫu Thân, trí bát nhã. Ngài đã minh giải bộ luận tuyệt hảo về trí bát nhã, ba Mẫu Thân, trong tuyệt hảo hoà hợp với chỉ giáo của đấng cứu độ Di Lặc.

16. Tôi kính lễ nơi chân ngài Đức Quang

(Gunaprabha), tuyệt hảo bậc nhất trong đức hạnh và nghiên cứu, ngài đã đúc kết mục đích của một trăm ngàn giáo pháp về giới luật được giảng giải rõ ràng trong các giới nguyện biệt giải thoát không làm lỗi theo như truyền thống của học phái Nhất thiết hữu bộ (Sarvastivada).

17. Tôi kính lễ nơi chân ngài Thích Ca Quang (Shakyaprabha), thượng thủ của giới luật, ngài ngự trị trên kho tàng bảo châu của tam học (giới, định, tuệ). Để giảng giải tường tận các giáo pháp giới học không như nhuôm trong trường kì ngài đã minh giải tuyệt vời ý nghĩa của các bộ luận mênh mông về giới hạnh.

18. Tôi kính lễ ngài Atisha (A đề sa), ngài đã giảng dạy tất cả các truyền thống trí bát nhã và tâm bồ đề vạn hạnh liên hệ tới lời Phật trong cấu trúc của đạo lộ của mọi người phân theo ba khả năng, ngài đã là vị thầy từ bi nhất giảng giải tường tận giáo pháp của đức Phật trong Xứ Tuyệt.

19. Ca tụng chư vị trí giả trang nghiêm nhất của thế giới, những suối nguồn của các giáo pháp vi diệu và thông tuệ, tôi nguyện, với một tâm không dao động và thanh tịnh, được gia hộ để tâm tôi trở thành thuần thực và tự do.

20. Bằng lí hội thông hiểu nhị đế, thật tướng sự vật, tôi sẽ tìm thấy qua nỗ lực cách nào, xuyên qua bốn chân lí, chúng ta đi vào và đi ra khỏi sinh tử luân hồi; Tôi sẽ bền vững chánh tín trong Tam bảo, chánh tín sinh từ lí luận hiệu quả. Nguyện tôi được gia hộ

để cho gốc rễ của đạo lộ giải thoát được an lập vững chắc trong tôi.

21. Nguyên tôi được gia hộ để toàn hảo tu tập trong xuất li siêu việt -- một thế nguyện cầu giải thoát, tịch tĩnh toàn thể của đau khổ và sinh khởi của đau khổ -- cộng thêm trong một tâm tinh biết không do tạo tác được bắt rễ trong đại bi vô tận mong ước bảo hộ tất cả các hữu tình.

22. Nguyên tôi được gia hộ để tôi có thể tăng trưởng dễ dàng xác tín trong tất cả các đạo lộ thuộc về những điểm chủ yếu diệu nghĩa thâm mật của Bát nhã thừa và Kim cương thừa, bằng thực thi trong nghiên cứu, chiếu soi, và thiền định (= văn, tư, tu) trên ý nghĩa của các bộ luận của các đại tiên phong (Long Thọ và Vô Trước).

23. Nguyên tôi, trong mỗi đời sống tiếp theo, nhận được các thân tái sinh thuận duyên hỗ trợ cho ba tu học (giới định tuệ) và đóng góp vào giáo pháp tương đương như các nhà đại tiên phong trong duy trì và minh giải giáo pháp của kinh điển và thật chứng xuyên qua thực thi trong trình bày tường tận và tu tập thiền định.

24. Nguyên cho các thành viên của các cộng đồng tâm linh sử dụng thời gian của họ trong học tập, chiếu soi, và thiền định (= văn, tư, tu). Xuyên qua sự gia tăng nhanh chóng của các vị thầy cao siêu tránh không kiếm lợi tức sai trái, nguyên khuôn mặt tuyệt vời của trái đất này được diệu mỹ hoá trong tất cả mọi thời gian.

25. Xuyên qua năng lực của chư vị, nguyên tôi băng qua tất cả các đạo lộ của kinh điển và tantra và đạt được nhất thiết trí của chư vị tối thắng, đặc hữu bởi thật chứng tức thời hai mục đích (thành Phật và cứu độ hữu tình).

Nguyên tôi phục vụ cho an lạc của hữu tình bao lâu hư không vẫn còn.

Lời ghi cuối

Như vậy, quan liên đến các phương diện trí bát nhã và tâm bồ đề vạn hạnh của Diệu Pháp được Đức Phật Thế Tôn giảng dạy, những vị đại sư này của Ấn Độ, xứ của các thánh giả, được nói đến trong những tụng trên đã viết các bộ luận tuyệt vời khai mở các con mắt trí tuệ của vô số các cá nhân quán tuệ. Các bộ luận này còn lưu giữ không bị thoái hoá cho tới ngày hôm nay -- bây giờ (2002) đang gần đến 2550

năm (sau khi Phật nhập niết bàn) -- vẫn là các bộ luận để nghiên cứu, chiếu soi phê phán, và thiên định. Thế nên, ghi nhớ lòng từ bi của các đại sư trí giả này, tôi kính ngưỡng với lòng tận tụy không dao động đi theo bước chân của họ.

Ngày nay, trong một thời đại khi khoa học và kỹ thuật đã đạt tới một giai đoạn rất cao cấp, chúng ta bị bận trí không ngừng với các quan tâm thế tục. Trong một thời đại như thế, chúng ta những người đi theo Đức Phật, nên điều quan trọng chủ yếu là chúng ta đạt được chánh tín trong giáo pháp của ngài trên căn bản của lý hội thông hiểu thật. Chánh tín là với một tâm trí khách quan vốn sẵn hoài nghi do muốn tìm hiểu mà chúng ta sẽ thực hiện trong sự phân tích cẩn thận và tìm kiếm các lý do.

Thế rồi trên căn bản của thấy các lý do, chúng ta làm cho tăng trưởng (engender) một chánh tín đi cùng với trí bát nhã. Về điều này, các bộ luận tuyệt vời trên các phương diện trí bát nhã và phương diện tâm bồ đề vạn hạnh [của đạo lộ] của các đại sư nổi danh sáu vị trang nghiêm (Thánh Thiên, Thế Thân, Long Thọ, Vô Trước, Đại Vực Long, Pháp Xứng) và hai thượng sư (Đức Quang và Thích ca Quang), cộng thêm Phật Hộ, Giải Thoát Quân, và v.v...vẫn tiếp

tục là cần thiết. Ngay cả trong quá khứ đã có một truyền thống vẽ các tranh họa sáu vị trang nghiêm và hai thượng sư trên các tấm tranh thangka. Vinh danh các vị này, tôi đã cộng thêm chín vị trong dòng truyền thừa trí bát nhã và tâm bồ đề vạn hạnh của đạo lộ, chính thức ủy nhiệm một tranh họa thangka của mười bảy vị đại trí giả của Tăng Viện Nalanda danh dự quang vinh.

Hiệu quả tiếp theo là, tôi đã muốn viết một bài cầu nguyện diễn tả tôn kính toàn tâm của tôi đối với các trí giả tuyệt vời nhất, và cũng có thêm các đạo hữu mong cầu Chánh Pháp cũng khuyến khích tôi viết một bản văn như thế. Như vậy bản thỉnh nguyện gửi tới mười bảy đại sư của Nalanda quang vinh được đặt danh đề “Mặt Trời Chiếu Sáng Ba Phương Diện Chánh Tín” được viết bởi tăng sĩ Phật giáo Tenzin Gyatso (= Đức Đạt Lai Lạt Ma thứ 14), một người đã tìm thấy một chánh tín không nhơ nhuốm trong các tác phẩm tuyệt hảo của các đại sư này và ngồi trong các hàng cuối cùng của các cá nhân được thực hành nghiên cứu các công trình tuyệt hảo này.

Bản này được viết và hoàn thành tại Thecken Choeling, Dharamsala, Kangara District, Himachal Pradesh, Ấn Độ, trong năm thứ 2548 của Đức Phật

nhập niết bàn theo hệ thống lịch Theravada, vào ngày thứ nhất của tháng mười một năm Con Rắn-Sắt trong chu kì Rabjung thứ mười bảy của lịch Tây Tạng, đó là tháng mười hai, 15, 2001, của Công Nguyên (Common Era).

Nguyễn thiện hảo chiến thắng.

His Holiness the Dalai Lama

Praise to Seventeen Nalanda Masters

Here is a praise to seventeen Nalanda masters entitled “**A Sun Illuminating the Threefold Faith**”.

1. Born from great compassion aspiring to help all beings, god of gods, you have attained the savior’s state of abandonment and realization and you guide beings through the discourse of dependent origination. O able one, the sun of speech, I bow my head to you.

2. I bow at your feet, O Nagarjuna, most skilled in elucidating suchness free of elaborations --the essence of the **Mother of Conquerors**sutras -- through the

reasoning of dependent origination. In accord with Conqueror's prophecy, you initiated the Middle Way.

3. I bow to your principal son, bodhisattva Aryadeva, most learned and realized, who has cross the ocean of Buddhist and non-Buddhist philosophies, and is the crown jewel among who uphold Nagarjuna's treatises.

4. I bow to you, O Buddhapalita, who has reached the supreme adept's state and who has clearly elucidated Noble Nagarjuna's intent, the final meaning of dependent origination, the profound point of existence as mere designation and as mere name.

5. I bow to you, O master Bhavaviveka, most accomplished pandita, you initiated the philosophical tradition wherein while negating such extremes as the arising of truly existing things, one upholds commonly verified knowledge as well as external reality.

6. I bow to you, O Chandrakirti, who disseminated all the paths of sutra and tantra. You are most skilled in teaching the profound and the vast aspects of the

Middle Way --the union of appearance and emptiness dispelling the two extremes -- by means of dependent origination that is mere conditionality.

7. I bow to you, O bodhisattva Shantideva, most skilled at revealing to the assembly of most-fortunate spiritual trainees the excellent path of compassion that is wondrous through lines of reasoning most profound and vast.

8. I bow to you, O master abbot Shantarakshita, who initiated the tradition of Nondual Middle Way in accordance with trainee's mental disposition. You're versed in the reasoning modes of both Middle Way and valid cognition, and you disseminated the Conqueror's teaching in the Land of Snows.

9. I bow at your feet, O Kamalashila, you who, having explained excellently the stages of meditation of the Middle Way view free of elaborations and the union of tranquility and insight in accordance with sutra and tantra, flawlessly elucidated the Conqueror's teaching in the Land of Snows.

10. I bow at your feet, O Asanga, you who, sustained by Maitreya, were versed in disseminating excellently all Mahayana scriptures and taught the

vast path and who, in accord with the Conqueror's prophecy, initiated the tradition of Mind Only.

11. I bow at your feet, O master Vasubandhu, you who, while upholding the systems of the seven Abhidharma treatises as well as Nonduality, clarified the tenets of Vaibhashika, Sautrantika, and Mind Only. Foremost among learned ones, you're renowned as a second Omniscient One.

12. I bow at your feet, O Dignaga, the logician, you who, in order to present the Buddha's way through evidence-based reasoning, opened hundredfold gateways of valid cognition and offered as a gift to the world the eyes of critical intelligence.

13. I bow at your feet , O Dharmakirti, you who, understanding all the essential points of both Buddhist and non-Buddhist epistemology, brought conviction in all the profound and vast paths of Sautrantika and Mind only by means of reasoning; you were most versed in teaching the excellent Dharma.

14. I bow at your feet, O Vimuktisena, you who lit the lamp that illuminates the meaning of the **Ornament** treatise wherein the themes of

Perfection of Wisdomstemming from Asanga and his brother were expounded in accord with Middle Way view free of existence and nonexistence.

15. I bow to you, O master Haribhadra, who were prophesized by the Conqueror as expounder of the meaning of the Mother, the perfection of wisdom. You elucidated the excellent treatise on the perfection of wisdom, the three mothers, in perfect accord with the instruction of the savior Maitreya.

16. I bow at your feet, O Gunaprabha, most excellent inboth integrity and scholarship, who, having excellently distilled the intent of one hundred thousand disciplinary teachings, expounded the individual liberation vows flawlessly according to the tradition of Sarvastivada school.

17. I bow at your feet, O Shakyaprabha, supreme upholder of discipline, who reigned over the treasury of jewels of the three trainings. In order to disseminate the stainless discipline teachings for a long time, you excellently expounded the meaning of the vast [discipline] treatises.

18. I bow to you, O master Atisha, you who, having taught all the profound and vast traditions related to

the words of the Buddha within the framework of the path of the persons of three capacities, were the most kind master disseminating the Buddha's teaching in the Land of Snows.

19. Having thus praised these most learned ornaments of the world, the excellent sources of wondrous and insightful teachings, may I, with a mind unwavering and pure, be blessed so that my mind becomes ripened and free.

20. By understanding the two truths, the way things exist, I will ascertain how, through the four truths, we enter and exit samsara; I will make firm the faith in the Three Jewels that is born of valid reason. May I be blessed so that the root of liberating path is firmly established within me.

21. May I be blessed to perfect the training in renunciation -- an aspiration for liberation, the total pacification of suffering and its origin -- as well as in an uncontrived awakening mind that is rooted in an infinite compassion that wishes to protect all sentient beings.

22. May I be blessed so that I may easily develop conviction in all paths pertaining to the profound

points of the Perfection and Vajra Vehicles, by engaging in study, reflection, and meditation on the meaning of the treatises of the great trailblazers/great charioteers (Nagarjuna and Asanga).

23. May I, in life after life, obtain excellent embodiments that support the three trainings and make contributions to the teaching that equal the great trailblazers in upholding and disseminating the teaching of scripture and realization through engaging in exposition and meditation practice.

24. May the members of all spiritual communities spend their time in learning, reflection, and meditation. Through the proliferation of sublime masters who shun wrong livelihood, may the great face of the earth be beautified throughout all time.

25. Through their power, may I traverse all the paths of sutra and tantra and attain the conquerors' omniscience, characterized by spontaneous realization of the two purposes. May I work for the welfare of sentient beings as long as space remains.

COLOPHON

Thus, with respect to the profound and vast aspects of the excellent Dharma taught by the Blessed Buddha, these great masters of India, the land of the noble ones, referred to in the above lines composed excellent treatises that opened the eyes of intelligence of numerous discerning individuals. These writings survive without degeneration to this day -- now approaching 2 550 year [following the Buddha's passing] -- still serving as treatises for study, critical reflection, and meditation. Therefore, remembering the kindness of these learned masters, I aspire with unwavering devotion to follow in their footsteps.

Today, in an age when science and technology have reached a most advanced stage, we are incessantly preoccupied with mundane concerns. In such an age, it is crucial that we who follow the Buddha acquire faith in his teaching on the basis of genuine understanding. It is with an objective mind endowed with a curious skepticism that we should engage in careful analysis and seek the reasons.

Then, on the basis of seeing the reasons, we engender a faith that is accompanied by wisdom. For this, the excellent treatises on the profound and vast

aspects [of the path] by the great masters, such as the well-known six ornaments (Aryadeva, Vasubandhu, Nagarjuna, Asanga, Dignaga, and Dharmakirti) and two supreme masters (Gunaprabha, Shakyaprabha), as well as Buddhapalita, Vimuktisena, and so on, remain indispensable. Even in the past there were a tradition to have paintings of the six ornaments and two supreme masters made on thangka scrolls. To these I have added nine more lineage masters of the profound and vast aspects of the path, commissioning a thangka painting of seventeen great panditas of the glorious Nalanda Monastery.

In conjunction with this, I wanted to compose a prayer that expresses my heartfelt reverence for these most excellent learned beings, and in addition, some interested individuals and spiritual colleagues also encouraged me to write such a piece. Thus this supplication to seventeen masters of glorious Nalanda entitled “Sun Illuminating the Threefold Faith” was written by the Buddhist monk Tenzin Gyatso, someone who has found an uncontrived faith in the excellent writings of these great masters and sits among the last rows of individual engaged in the study of these excellent works.

This was composed and completed at Thekchen Choeling, Dharamsala, Kangara District, Himachal Pradesh, India, in the 2548 th year of Buddha's parinirvana according to the Theravada system, on the first day of the eleventh month of Iron-Snake year in the seventeenth Rabjung cycle of the Tibetan calendar, that is December 15, 2001, of the Common Era.

May goodness prevail!

Chú thích của bản Anh

*Bài cầu nguyện Đức Đạt Lai Lạt ma viết bằng Tạng ngữ ,dịch bởi Geshe Lhakdor Lobsang Jordan và biên tập bởi Jeremy Russell, được xuất bản với danh đề “Illuminating the Threefold Faith: An Invocation of the Seventeen Scholarly Adepts of Glorious Nalanda” (Chiếu sáng ba phương diện Chánh tín: Cầu Khẩn Mười Bảy Thánh Giả Nalanda Quang Vinh Gia Hộ),do Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath, xuất bản năm 2006, gồm nguyên bản Tạng ngữ, bản dịch Anh ngữ, Sanskrit và Hindi.

Bản dịch bài cầu nguyện Anh ngữ ghi trên trong bài này do Thupten Jinpa dịch riêng cho sách *The Middle Way* (2009).

Chú thích của bản dịch Việt

1. Ba phương diện của chánh tín (J.Hopkins.

Meditation on Emptiness.1996. p.248-249)

Tín/ chánh tín (faith; Skt. shraddha) có phương diện của tính tỏ sáng/viên minh (clarity; Skt. prasada), phương diện của xác tín do duyên khởi (conviction; Skt.abhisampratyaya), hoặc phương diện của mong cầu thể chứng (a wish to attain; Skt. abhilasha) trong quan liên tới các hiện hữu thể (existents) (tỉ dụ các hành nghiệp và các hiệu quả của chúng), sở hữu của các tính đức (tỉ dụ bởi Tam Bảo), hoặc các năng lực (tỉ dụ các năng lực của đạo lộ để thể chứng diệt tận). Nó có chức năng phục vụ trong vai trò một nền tảng cho nguyện vọng.

Chánh tín của tính tỏ sáng/viên minh, hoặc chánh tín làm tỏ sáng, là , tỉ dụ tính tỏ sáng của tâm đến từ do tri nhận các tính đức của Tam Bảo; nó được gọi là “làm tỏ sáng”(clarifying) bởi vì hoàn toàn như viên ngọc làm tỏ sáng nước (thanh thủy bảo châu) được

đặt vào trong nước, tất cả các nhơ nhuốm của nước đều tức khắc được thành trong sạch, thế nên khi loại chánh tín này được lưu xuất trong tương tục tâm (generated in the continuum), các phiền nhiễu tinh thần đều được nhỏ sạch, ở trên đó các tính đức của thật chứng đều thích hợp để được lưu xuất.

Chánh Tín của xác tín do duyên khởi là, tỉ dụ, đạt được xác tín trong duyên khởi hoặc các hành nghiệp và các hiệu quả của chúng xuyên qua tư duy những giáo thuyết xuất phát từ đấng Tối Thắng. Chánh tín là một mong cầu thể chứng là, tỉ dụ chánh tín tư duy, “Tôi sẽ thể chứng một cách xác định rõ ràng sự diệt tận của đau khổ” trên tuệ quán bốn chân lý cao quý, tìm thấy qua nỗ lực các đau khổ thực hữu và các nguồn gốc thực hữu là các đối tượng để xuất li (objects of abandonment) và các diệt tận thực hữu và các đạo lộ thực hữu là các đối tượng để thể chứng (objects of attainment), và thật chứng rằng xuyên qua nỗ lực trong cách thức đúng đắn những điều này có thể được thể chứng.

2. Bậc tối thắng trong hàng chư thiên = thiên trung thiên = tôn hiệu của Phật = god of gods = Skt. devatīva

3. Phương tiện thiện xảo: method; skilful means; Skt.upaya

Trí tuệ siêu việt; trí bát nhã: wisdom; Skt. prajna

Sự phát tâm bồ đề là căn bản cho phương tiện thiện xảo và sự thực chứng tính không là căn bản cho trí bát nhã. Ngài Nguyệt Xứng giải thích rằng phương tiện thiện xảo và trí bát nhã là hai cánh của một con chim. Một con chim không thể bay với chỉ một cánh, và tương tự, hai cánh của phương tiện thiện xảo và trí bát nhã được cần đến để đạt giác ngộ. Phương tiện thiện xảo là nguyên nhân chính yếu của các sắc thân của Phật: thọ dụng thân (complete enjoyment body; sambhogakaya), ứng hoá thân (emanation body; nirmanakaya). Trí bát nhã là nguyên nhân chính yếu cho các thân tinh thần: tự tính thân (nature body; svabhavakaya), trí pháp thân (wisdom truth body; jnanadharmakaya). Duy chỉ có trí bát nhã sẽ chỉ mang đến giải thoát, không giác ngộ, và duy chỉ có phương tiện thiện xảo sẽ chỉ mang đến một tái sinh phúc duyên trong sinh tử luân hồi. Đi chung với nhau, chúng sẽ mang đến kết quả cao nhất của toàn giác -- bốn thân của một vị Phật.

Profound path: đạo lộ tu tập trí bát nhã / đạo lộ diệu nghĩa thâm mật: gồm tất cả các giai đoạn tu tập trí bát nhã, dẫn đến thật chứng trực tiếp tính không, và tối hậu đạt đến tự tính thân, trí pháp thân của một vị Phật

Vast path: đạo lộ tu tập phương tiện thiện xảo / đạo lộ tâm bồ đề / đạo lộ tâm bồ đề vạn hạnh: gồm tất cả các giai đoạn tu tập phương tiện thiện xảo, từ lúc đào luyện sơ khởi đại bi cho tới khi đạt các sắc thân của một vị Phật.

4. great charioteers (Tạng ngữ: shing rta chenpo): các thừa phụ vĩ đại, quy chỉ ngài Long Thọ thành lập tông Trung Quán, và ngài Vô Trước thành lập tông Duy thức (theo chú thích của dịch giả Thubten Jinpa). Các dịch giả bản Anh dịch great charioteers dễ hiểu hơn thành các đại tiên phong (great trail blazers; pioneers). Thừa phụ (charioteer) là người tiên phong mở ra một đạo lộ (= con đường tu tập). Thừa trong thừa phụ, đồng nghĩa với thừa trong thừa tướng.

Khi dịch bài “Tsong khapa. Quán Ngã và Pháp” cùng thời gian với bản dịch Trung Đạo bài 2. Quán mười hai chi duyên khởi, người dịch bản Việt đã

không biết “great charioteers” là biệt danh của hai ngài Long Thọ và Vô Trước nên tuy có đoán nghĩa là các đại sư tiên phong, nhưng vẫn dịch thành “các đại sư thúc quân giả”. Nay mong quý độc giả đọc thành “các đại tiên phong (Long Thọ và Vô trước)”. Nên nói thêm, tỉ dụ, chi nhánh “dòng tu ABC” của một dòng truyền thừa Tây Tạng, dịch sang Anh ngữ là “ABC chariot”. Như vậy chariot là một con đường tu tập/ đạo lộ. Charioteer là vị khai mở đạo lộ tu tập. Great Charioteers là từ ca ngợi hai ngài Long Thọ và Vô Trước. Nay người dịch chân thành xin lỗi quý độc giả về việc trước đây không biết nghĩa này nên đã dịch sai nghĩa.

5. Đức Đạt Lai Lạt Ma giảng Phật giáo chỉ có hai thừa là Tiểu thừa và Đại thừa. Mật tông Tây Tạng nằm trong Đại thừa, gọi là Đại thừa mật tông (Tantric Mahayana); thế nên Kim cương thừa (từ này phổ thông ở Tây Phương) thuộc về Đại thừa.

6. Đức Đạt Lai Lạt Ma giảng “Trung Đạo. Chánh Tín căn cứ trong Suy Lí ” năm 2004 trong Lễ Kalachakra Initiation tại Toronto, Canada. Căn cứ vào văn bản ghi âm Tạng ngữ của Trung Tâm Văn Khố của Đức Đạt Lai Lạt Ma, bản ghi âm thông dịch

trực tiếp của Thubten Jinpa, dịch giả Thubten Jinpa đã tu bổ và biên tập thành bản dịch 2009 này.

Bản dịch Việt “Trung Đạo. Chánh Tín căn cứ trong Suy Lí” dịch xong 6 tháng 12, 2012. Bản dịch Việt này gồm có sáu bài.

Con kính lễ Đức Đạt Lai Lạt Ma

và chân thành sám hối về các sai lầm, thiếu sót trong bản dịch này.

Kính xin Đức Đạt Lai Lạt Ma gia hộ con và các độc giả

có các thuận duyên để tu học giáo pháp của Đức Phật.

Đặng Hữu Phúc

Sydney, Australia

Người dịch cũng mong các độc giả từ bi chỉ giáo về bản dịch. Mong độc giả hoan hỉ thư về: phucdang143@hotmail.com