



# TU TUỆ

Đạt Lai Lạt Ma

# TU TUỆ

*Đạt Lai Lạt Ma*  
*Hoang Phong chuyển ngữ*

# **TU TUỆ**

**Đức Đạt Lai Lạt Ma**

**Bản tiếng Anh: Practicing Wisdom - NXB Wisdom**

**Bản tiếng Pháp: Pratique de la Sagesse**

**NXB Presses du Châtelet**

**Việt dịch: Hoang Phong**



# MỤC LỤC

Lời tựa.....	8
Vài lời của người dịch.....	12
Chương I: Dẫn nhập.....	17
Chương II: Bối cảnh Phật giáo .....	23
Chương III: Hai sự thật.....	43
Chương IV: Phủ nhận những quan điểm hiện thực của Tiểu thừa .....	70
Chương V: Các quan điểm của học phái Duy thức.....	96
Chương VI: Tính cách đích thực của Đại thừa .....	124
Chương VII: Tánh không theo học phái Trung luận.....	146
Chương VIII: Bản chất và sự hiện hữu của cái “tôi” .....	176
Chương IX: Bản chất của mọi hiện tượng .....	204
Chương X: Phủ nhận những điều bác bỏ .....	233
Chương XI: Những luận cứ then chốt để phủ nhận khái niệm hiện hữu tự tại của mọi hiện tượng. ....	258

Chương XII: Phát Huy Tâm Thức Giác Ngộ.....	289
Thư mục.....	297
Ghi chú.....	305



# LỜI TỰA

*của Ngài Thupten Jinpa (1)*

Hành trình đến Giác ngộ (2) là một tập Luận của Tịch Thiên (Shantideva), được Đức Đạt-Lai Lạt-ma bình giảng. Tập Luận nêu lên một điều tiên quyết: tất cả những lời Phật dạy đều nhắm vào mục đích khuyến khích ta trau dồi Trí tuệ. Điều khẳng định này tuy có vẻ đơn giản nhưng thật ra đã phản ánh một sự hiểu biết thâm sâu, và cũng là trọng tâm của thông điệp Phật giáo. Tuy rằng một vài môn đệ của Đức Phật sau này có chủ trương sai lạc đi, nhưng từ nguyên thủy Đức Phật đã dạy rằng nếu ta có đạt được Giác ngộ hoàn hảo, thì chắc chắn sự Giác ngộ ấy ta không đạt được bằng cách hành hạ thân xác, cũng không phải bằng những nghi lễ phức tạp hay bằng những lời cầu nguyện, nhưng bằng cách bảo vệ thật kỹ cương tâm thức của chính ta. Khi nào ta vẫn còn vướng mắc trong chu kỳ luân hồi vì vô minh cội rễ không cho phép ta quán nhận được bản chất thật sự về sự hiện hữu của bản thân ta, thì khi đó xoá bỏ tấm màn vô minh vẫn còn là một yếu tố chính yếu thúc đẩy việc tu tập Trí tuệ. Hiểu được như thế ta sẽ ý thức được tầm



quan trọng của con đường đưa ta đến sự hiểu biết.

Tập thơ của Tịch Thiên được ghi chép từ thế kỷ thứ VIII, và ngay sau đó đã trở thành một văn bản nòng cốt giúp cho người Bồ-tát trên đường tu tập, một con đường thật dài hướng đến sự hiển lộ hoàn toàn của Phật tính. Trong tập thơ này khởi sự từ chương V đến chương IX các chủ đề như Bảo toàn sự Tinh tấn, Nhẫn nhục, Kiên trì, Suy tư và Sự Hiểu biết Siêu nhiên được nêu lên và tập trung vào hai điều sau cùng trong số Sáu điều hoàn thiện Trí tuệ (3). Bốn chương đầu tiên từ I đến IV của tập thơ – gồm có các chủ đề Tán tụng về Tư duy tinh thức; Xám hỏi, Ý thức về Tư duy tinh thức và Ứng dụng về Tư duy tinh thức – lại dành riêng để nói đến các thể dạng khác biệt của Bồ-đề tâm (tức ước vọng đạt được tâm linh tinh thức). Chương X trình bày những ước vọng vô cùng cảm động về lòng thương người của những vị Bồ-tát.

Tập Hành trình đến Giác ngộ khi mới được phổ biến đã sớm chinh phục được một số quần chúng rộng rãi trên đất Ấn và Tây tạng – tác phẩm này được dịch sang tiếng Tây tạng ngay từ thế kỷ thứ IX. Và suốt trong nhiều thế kỷ sau đây, đã trở thành một “văn bản cội rễ”, ảnh hưởng sâu đậm đến nhiều trào lưu quan trọng của Phật giáo, các vị thầy lừng danh Ấn độ và Tây tạng thay nhau đưa ra nhiều lời bình giải.

Ảnh hưởng này vẫn không suy yếu trên giòng thời gian, Vị Đạt-Lai Lạt-Ma hiện tại vẫn thường trích dẫn nhiều đoạn trong bài thơ trường thiên đó của Tịch Thiên vào những buổi thuyết giảng của Ngài về Phật giáo. Ngài cho rằng tiết thơ tứ tuyệt sau đây có thể xem là một rong những nguồn hứng khởi lớn lao và hùng mạnh nhất:

*Khi nào không gian còn tiếp tục,  
 Khi nào chúng sinh còn hiện hữu,  
 Tôi van xin được còn đây,  
 Để làm tan biến những khổ đau của thế gian này.*

Đức Đạt-Lai Lạt-Ma sẽ trình bày về chương IX của tập thơ, dựa trên hai cách bình giải đáng chú ý nhất đã được soạn thảo vào thế kỷ thứ XIX, hai cách bình giải này tiêu biểu cho hai trường phái Phật giáo khác nhau. Cách bình giải thứ nhất do Khentchen Kunzang Palden đưa ra trong tập luận Hương vị tuyệt vời về những lời giảng của Manjushri, và tập luận này thuộc truyền thống Ninh-mã (Nyingmapa). Cách bình giải thứ hai của Minyak Kunzang Seunam trình bày trong tập luận Ngọn đuốc sáng ngời, một tập sách phản ảnh đường hướng của trường phái Cách-lỗ (Guélougpa). Không những Đức Đạt-Lai Lạt-Ma đã trình bày thật cặn kẽ văn bản của Tịch Thiên, mà Ngài còn góp thêm những lời bình giải xuất phát từ những suy tư của riêng Ngài trong việc tu học Phật Pháp. Những suy

tư đó được trình bày riêng rẽ với phần bình giải của tập sách và mang tiêu đề “Sự hiểu biết siêu nhiên”, trong mục đích giúp người đọc theo dõi phần trình bày văn bản nguyên thủy một cách dễ dàng hơn. Đức Đạt-Lai Lạt-Ma so sánh song song hai cách bình giải xưa của Tây tạng, đồng thời trình bày thêm cách bình giải của riêng của Ngài. Với những lời bình giải trên đây, Đức Đạt-Lai Lạt-Ma sẽ đưa ta đi sâu vào một trong những trước tác quan trọng nhất của Đại thừa, còn gọi là Cổ xe lớn.

Bài giáo huấn này được Đức Đạt-Lai Lạt-Ma thuyết giảng tại viện Vajra Yogini trên đất Pháp vào tháng mười một năm 1993, do lời mời của Hiệp hội những người Phật giáo Tây tạng tại Pháp. Bài giáo huấn này là phần tiếp nối của một loạt thuyết trình đã được tổ chức trước đó trong vùng Dordogne (Pháp) từ tháng tám năm 1991, đề cập đến tám chương đầu tiên trong tập Hành trình đến Giác ngộ. Quyển sách này của Đức Đạt-Lai Lạt-Ma đã ban cho chúng ta những lời bình giải thâm sâu, minh bạch, hàm chứa nhiều xúc động về một trong những tác phẩm cổ điển và đẹp nhất của Phật giáo.

*Thupten Jinpa*

*Montréal, 2004*

## VÀI LỜI CỦA NGƯỜI DỊCH

Tựa sách là Tu Tuệ, Tuệ là Trí Tuệ hay Tuệ Giác, tiếng Phạn là Prajna. Người ta thường phân biệt ba loại tu tập: tu hạnh (giữ giới), tu thiền (nhập định) và tu tuệ (quán thấy). Tu Tuệ là cách tu tập bằng thiền định phân giải, tức hướng vào mục tiêu phát huy sự hiểu biết, một sự hiểu biết siêu nhiên về bản chất đích thực của mọi vật thể và mọi biến cố, một sự hiểu biết tối thượng có thể xoá bỏ vô minh để đưa thẳng đến Giác ngộ.

Như Ngài Thupten Jinpa đã trình bày trong phần lời tựa, đây là quyển sách ghi chép lại những lời giảng của Đức Đạt-Lai Lạt-Ma tại Pháp về chương IX trong tập Luận Hành Trình đến Giác ngộ của Ngài Tịch Thiên. Vậy nguồn gốc của tập sách này như thế nào, tại sao lại là chương IX, và Ngài Tịch Thiên là ai?

Sau đây là vài nét tóm lược tiểu sử của Ngài Tịch Thiên và nguồn gốc tập *Hành trình đến Giác ngộ*. Tiểu sử của Ngài Tịch Thiên, theo như kinh sách ghi chép, có thể phảng phất

một vài nét huyền thoại. Trong thời đại của chúng ta, dù tin hay không tin những nét huyền thoại ấy nhưng khi đã đọc tập sách của Ngài thì chúng ta không thể nào không thán phục và ngưỡng mộ một trí thông minh siêu phàm, một con người ngoại lệ hay đúng hơn là một vị Bồ-tát đã đạt được Giác ngộ. Tập sách Hành trình đến Giác ngộ quả thật là một trong những trước tác cổ điển đẹp nhất trong lịch sử Phật giáo, đúng như lời của Ngài Thupten Jinpa trình bày trong phần lời tựa.

Tịch Thiên (Shantideva) là một vị cao tăng người Ấn, sinh vào khoảng cuối thế kỷ thứ VII hay đầu thế kỷ thứ VIII, ngày mất thì không ai được biết. Ông là con của vua Kalyānavaraman. Khi còn nhỏ, ông được một nhà tu khổ hạnh truyền cho giáo pháp của Bồ-tát Văn Thù (Mansjurhi), ông tu tập rất chuyên cần và đã đắc Đạo. Khi vua cha qua đời, ông nhất định không lên ngôi kế vị, bỏ trốn vào Tu viện Đại học Nalanda, thụ giới làm một tỳ kheo. Ông thường thức một mình trong đêm và soạn được hai bộ sách, sau này rất nổi tiếng. Bộ thứ nhất là Siksasamuccaya (Bồ-tát học luận), một tập sách giản yếu về giáo huấn, và bộ thứ hai là Sutrasamuccaya (Kinh luận), một tập sách giản yếu về kinh điển, tập sách thứ hai đã thất truyền và ngày nay chỉ còn bản dịch bằng tiếng Hán. Cả tu viện không ai hay biết gì về việc soạn thảo hai tập sách trên đây của ông. Vì ông ngủ li bì suốt ngày nên các vị thầy và các vị đồng tu đều cho ông là người lười biếng, ngu dần và đặt cho

ông biệt danh là bhushuku, có nghĩa là “người chỉ biết ăn, ngủ và tiêu hoá”.

Những người trong tu viện có ý định muốn tống khứ ông, nên họ đồng tình dựng lên một đàn thuyết giảng còn gọi là cái ngai, nhưng lại dựng rất cao và rất khó trèo lên. Theo thông lệ, uy tín của người thuyết giảng càng cao thì ngai thuyết giảng cũng phải có chiều cao tương xứng. Sau khi đàn được dựng xong, các người trong tu viện mới ông lên ngai để thuyết giảng. Chưa dứt lời mời thì đã thấy ông ngai chễm chệ trên ngai làm cho mọi người hết sức kinh ngạc. Ông liền cất tiếng giảng về Nhập Bồ-đề Hành luận (tức tập Hành trình đến giác ngộ) mà Đức Đạt-Lai Lạt-Ma hơn mười thế kỷ sau đã đem ra giảng lại cho chúng ta hôm nay. Khi Ngài Tịch Thiên giảng đến chương IX và đứng vào lúc ông thốt lên câu này: “Lúc không còn một sự hiện thực nào hay một sự phi-hiện-thực nào nữa hiển hiện ra trong tâm thức...”, và ông chưa kịp dứt câu thì mọi người bỗng thấy ông bay vọt lên không trung đứng lơ lửng bên cạnh Bồ-tát Văn Thù. Câu giảng trên đây thuộc vào tiết 34 của chương IX. Mặc dù trên đàn thuyết giảng lúc ấy đã trống không nhưng người ta vẫn tiếp tục nghe văng vẳng tiếng ông thuyết giảng cho đến câu cuối cùng của tập luận.

Vì muốn ghi lại bài giảng của ông, nên mọi người trong tu viện Na-lan-đà đã họp nhau chia thành hai nhóm, họ moi lại

trí nhớ và chép thành hai bản, một bản gồm 700 câu tứ tuyệt, một bản gồm 1000 câu tứ tuyệt. Sau đó tu viện gửi sứ giả đi tìm ông khắp nơi, và sau cùng đã tìm được ông và mời ông về chùa. Tuy nhiên, ông chỉ nhận duyệt xét lại hai bản thảo và cho rằng bản 1000 câu tứ tuyệt gần với lời giảng của ông hơn. Ông chỉ chõ cất hai tập sách của ông trong chùa nhưng nhất định không trở về nữa. Ông trở thành một người du-già phiêu bạt, và không còn ai biết ông ở đâu. Chỉ nghe tiếng đồn ông thường xuất hiện để đấu lý với các vị thầy ngoài Phật giáo thời bấy giờ và thực hiện nhiều phép nhiệm mầu để cứu giúp người hoạn nạn khắp nơi. Nhưng về sau thì không còn ai nghe nói đến ông nữa.

Tuy gọi là phép tu Tuệ, nhưng phần kết luận của chương IX cũng như suốt trong những đoạn bình giảng của Đức Đạt-Lai Lạt-Ma, Từ bi đã được nhắc nhở không ngừng, nếu Từ bi không được xếp lên hàng đầu thì ít ra cũng ngang hàng với Trí tuệ. Ta không thể nào hình dung một vị Phật với một Trí tuệ siêu nhiên nhưng lòng Từ bi lại có giới hạn.

Tôi không dám tự cho là có thể nắm bắt được hết những gì thâm sâu và cao siêu trong quyển sách này. Nhưng vì tâm nguyện muốn được chia sẻ với người đọc một vài hiểu biết nhỏ nhoi mà tôi có thể lãnh hội được, vì thế tôi đã cố gắng với tất cả lòng nhiệt tâm để phiên dịch một tác phẩm có thể vượt

xa hơn tầm tay của tôi nhiều. Dù cho lời dịch còn non nớt và vụng về đi nữa, tôi cũng xin chấp tay hồi hướng công lao nhỏ nhoi này để cầu xin cho thế giới vô thường của chúng ta ít hận thù hơn, hạnh phúc hơn và an bình hơn, cầu xin cho không gian mệnh mông trở thành mảnh đất của Trí tuệ vô biên. Lời cầu xin này không mang một cảm tính tự phụ nào cả, nó chỉ là một sức mạnh vượt ra khỏi tim tôi và tâm thức tôi.

*Hoang Phong*

*04-10-2007*



# CHƯƠNG I

## DẪN NHẬP

### **Phát huy một động lực tinh khiết**

Suốt trong quyển sách này, với tư cách một người thầy tinh thần, tôi sẽ cố gắng phát huy trong tôi sự thúc đẩy tinh khiết nhất mà tôi có thể làm được vì lợi ích của chính quý vị, tức những người đọc quyển sách này. Về phần quý vị cũng thế, đến gần với những lời giảng huấn bằng tấm lòng thiện cảm và một tâm ý tích cực là một điều hệ trọng.

Đối với quý vị độc giả nào là những Phật tử trung kiên, mang hoài bão đạt đến sự Tỉnh thức tối thượng, thật là hệ trọng nếu quý vị biết liên tục cố gắng tìm cách trở thành những con người thiện cảm và nhiệt tình. Chủ đích đó sẽ đem đến cho những cố gắng của quý vị một ý nghĩa, giúp quý vị tích lũy được những điều xứng đáng để tạo ra chung quanh quý vị một sức mạnh tích cực. Vì vậy, trong lúc chuẩn bị để đọc quyển

sách này, quý vị hãy nương tựa vào ba Vật báu (4) và xác định trở lại một cách minh bạch lòng thương người của quý vị, quyết tâm của quý vị đạt đến Giác ngộ hoàn hảo vì sự tốt lành của tất cả chúng sinh. Không quy y Tam bảo, cách tu tập của quý vị sẽ không phải là tu tập Phật giáo. Thiếu ước vọng thương người, quyết tâm đạt được thể dạng của Phật vì lợi tha, hành vi của quý vị sẽ không thể xem là hành vi của một môn đệ Đại thừa.

Nếu quý vị nào, trong số những người đọc của tôi, không phải là những người Phật giáo chuyên cần, xin quý vị ít nhất cũng nên có một chút quan tâm thật sự về đạo Phật. Sự kiện quý vị theo một truyền thống tôn giáo khác, Thiên chúa giáo chẳng hạn, điều đó cũng không cấm cản quý vị cảm thấy liên hệ đến một vài khía cạnh nào đó về phương pháp và kỹ thuật của những người Phật giáo sử dụng để cải thiện tâm linh của họ. Nếu quý vị thuộc vào trường hợp này, quý vị cũng nên cố gắng chấp nhận một thái độ thiện cảm và sự thúc đẩy tích cực trong khi quý vị chuẩn bị đọc quyển sách này. Nếu như một vài phương pháp hoặc kỹ thuật nào mà quý vị thấy có thể ghép thêm vào đời sống tinh thần của quý vị, thì quý vị cũng đừng do dự. Nếu như không làm được như thế, tốt hơn xin quý vị hãy xếp quyển sách này lại, một cách thật đơn giản.

Chính tôi đây, tôi cũng chỉ đơn giản là một nhà sư Phật

giáo, ngưỡng mộ và cảm ứng sâu xa trước những lời giáo huấn của Phật, và đặc biệt trước những người đã thực hiện được lòng Từ bi và thấu hiểu về bản thể sâu kín của hiện thực. Tuy không hề có một chút xú kiêu hãnh nào trong tư thế đứng ra trình bày những lời giáo huấn phong phú về tinh thần này, nhưng ít ra tôi cũng phải cố gắng làm những gì tôi có thể làm được để nhận lấy trọng trách của lịch sử đặt lên vai tôi trong công tác chia sẻ những lời bình giải cá nhân của tôi về những lời giáo huấn này với một số người càng đông càng tốt.

Các người đọc của tôi, nhiều vị cũng có thể mang hoài bão muốn cải thiện tâm linh mình. Dù rằng người giảng huấn cũng cần phải đủ sức nắm vững hoàn toàn những chủ đề đưa ra giảng dạy, mặc dù thế, về phần tôi, tôi cũng không giám tự cho mình đã hiểu biết đầy đủ và toàn diện về những chủ đề mà chúng Ta-bàn thảo với nhau hôm nay. Tuy nhiên, văn bản mà chúng ta sẽ nghiên cứu liên hệ chính yếu đến học thuyết về Tánh không, một học thuyết mà tôi ngưỡng mộ hết sức sâu xa, còn hơn thế nữa có thể nói là một sự ràng buộc tình cảm, vì mỗi lần có dịp là tôi tìm cách suy tư về học thuyết đó. Theo kinh nghiệm hạn hẹp của tôi – ít ra tôi cũng tự cho phép tin là tôi đã đạt được cái kinh nghiệm ấy – chủ thuyết về Tánh không là một triết thuyết sinh động, và một khi nắm vững được triết thuyết ấy ta sẽ gặt hái được nhiều kết quả. Vì thế tôi nghĩ rằng đó là phẩm tính duy nhất mà tôi đã đạt được, giúp

cho tôi dựa vào đó để thuyết giảng về văn bản của Tịch Thiên.

## **Trí năng và lòng tin**

Khi quý vị quan tâm sâu xa về Phật giáo và quý vị nhất định bước vào con đường tu tập tâm linh để khám phá sự phong phú trong những lời giảng huấn của Phật, hoặc trong trường hợp ngược lại quý vị chỉ mới khởi sự chú ý đến vấn đề này cũng thế, trong cả hai trường hợp quý vị đừng bao giờ để bị mù quáng bằng một thứ đức tin duy nhất – đừng xài hết tiền mặt cho một đức tin đơn thuần. Nếu quý vị bị lôi cuốn vào đó, quý vị có thể gặp nguy cơ đánh mất khả năng lý luận của quý vị. Đối tượng của đức tin và lòng mộ đạo phải được khám phá bằng những kinh nghiệm cá nhân, có nghĩa là bằng khả năng lý luận. Nếu sự khảo sát ấy đưa đến một sự tin tưởng sâu xa, đức tin của quý vị sẽ được nẩy nở. Sự tự tin và đức tin nếu dựa trên lý trí sẽ luôn luôn vững chắc và có thể tin tưởng được; nếu ta không xây dựng lòng tin bằng cách vận dụng trí thông minh, thì ta sẽ không còn biết phải dựa vào những cơ sở nào vững chắc hơn để xây dựng lòng tin nơi những lời giáo huấn của Phật.

Học hỏi để mở rộng tầm hiểu biết cá nhân của ta về những

lời giảng huấn của Phật quả thật là một điều hệ trọng. Long Thọ (Nagarjuna) (5), một vị thầy người Ấn thuộc thế kỷ thứ II, xác nhận rằng đức tin và trí thông minh, cả hai đều là những yếu tố cần thiết cho sự triển khai tinh thần, và đức tin còn có thể được xem trội hơn, như là một nền móng căn bản vậy. Tuy nhiên, Long Thọ cũng phát biểu thêm rằng đức tin chỉ đủ sức hướng dẫn sự thăng tiến tinh thần của ta khi nào nó được hỗ trợ bởi trí thông minh, trí thông minh là phương tiện giúp ta đủ sức nhận ra con đường phải theo và trau dồi sự hiểu biết sâu xa. Dù sao, ta không thể để sự quán nhận đơn thuần dừng lại ở cấp bậc hiểu biết và trí thông minh, như thế chưa đủ; nó còn phải thâm nhập vào tim ta và tâm thức ta để có thể ảnh hưởng trực tiếp đến những hành vi của ta. Nói cách khác, là nghiên cứu đơn thuần trên mặt trí năng về Phật giáo sẽ không đưa đến một tác dụng nào trên thái độ và cách cư xử của ta trong cuộc sống.

## **Văn bản cội rễ**

Đối với Phật giáo Tây tạng, các văn bản cội rễ là các kinh điển sou-tra và tan-tra, ghi chép lại những lời giáo huấn đích thực của Phật. Ngoài số kinh điển ấy còn phải kể đến các bộ sách Tengyour, đó là kho tàng mênh mông gồm các trước tác

của các học giả lỗi lạc người Ấn, và hàng ngàn những tập sách bình giải do các đại sư thuộc bốn trường phái Phật giáo Tây tạng biên soạn. Văn bản làm nòng cốt cho bài thuyết giảng này mang tựa đề “Sự hiểu biết siêu nhiên” thuộc vào chương IX của tập sách Hành trình đến Giác ngộ (Bodhicaryavatara), do một đại sư người Ấn là Tịch Thiên thuyết giảng vào thế kỷ thứ VIII.

Tôi được thụ giáo về văn bản này qua ngài Khounou Rinpoché - Tenzin Gyalsen, ông là một Đại thiên sư và một bậc thầy về tâm linh đã quá cố. Ông đã dốc lòng tu tập để thực hiện tâm linh Giác ngộ, dựa vào văn bản của Tịch Thiên, và chính ông, ông cũng đã được thụ giáo về văn bản này qua một vị Đại sұлùng danh khác là Djé Patrul Rinpoché.

Tôi bình giảng tập luận Hành trình đến Giác ngộ dựa vào hai cách bình giải trong số những lời bình giải vừa kể trên đây. Cách thứ nhất của Khentchen Kunzang Palden sử dụng thuật ngữ riêng của Ninh-mã phái (Cựu học phái); cách thứ hai của Myniak Kunzang Seunam – vị này tuy là học trò của Patrul Rinpoché nhưng lại đứng về phía trường phái Guélougpa – sử dụng thuật ngữ giảng giải của trường phái này. Trong phần thuyết trình của tôi, tôi sẽ trình bày những khác biệt trong cả hai cách biện giải của hai học giả chuyên gia đó. Ta hãy sẽ xem kết quả biến chuyển như thế nào!

## CHƯƠNG II

# BỒI CẢNH PHẬT GIÁO

### Khung cảnh lịch sử

Đức Phật Thích-ca Mâu-ni, vị Phật lịch sử, sống ở Ấn độ khoảng hơn 2500 năm về trước. Ngài giảng dạy về nhiều kỹ thuật và phương pháp biến cải tinh thần, tùy theo năng khiếu, xu hướng và tâm linh của những người nghe giảng.

Từ những lời thuyết giảng đó hình thành một truyền thống tinh thần và triết lý, được các dòng đại sư người Ấn, trong số đó có thể kể đến Long Thọ và Vô trước (6), tiếp nối nhau truyền bá rộng rãi và bảo tồn cho đến ngày nay. Truyền thống tinh thần ấy đã nảy nở toàn diện trên đất Ấn và sau đó đã bành trướng sang nhiều nước Á châu khác. Trên phần đất Tây tạng, Phật giáo bắt đầu ảnh hưởng quan trọng từ thế kỷ thứ VII và thứ VIII. Rất nhiều người đã góp công vào quá trình lịch sử đó, trong số này có thể kể đến Shantarakshita (7), Padma-

sambhava (8) và Trisongdetsen (9), một quốc vương thời bấy giờ. Bắt đầu từ thời kỳ này, Phật giáo phát triển cực kỳ mau lẹ. Cũng giống như trên đất Ấn, nhiều dòng đại sư góp công truyền bá lời giảng huấn của Phật trên toàn xứ Tây tạng. Suốt trên dòng thời gian, bốn trường phái Phật giáo chính được thiết lập riêng rẽ vì lý do đặc biệt về địa lý của Tây tạng, sự khác biệt giữa các trường phái thuộc về lãnh vực thuật ngữ, và cách đánh giá khác nhau về tầm quan trọng thuộc những khái niệm và phương pháp tập luyện về thiền định.

Trường phái xưa nhất trong bốn trường phái là Ninh-mã phái còn gọi là trường phái của các “Người đi trước”, trường phái này được thành lập nhờ nhiệt tâm của ngài Liên-hoa-sinh (Padmasambhava) (10). Vào thời đại của nhà dịch thuật kinh sách nổi danh tên là Rinchen Zangpo, thêm ba trường phái khác được hình thành, và cả ba được gọi chung là “Tân trường phái”, đó là các truyền thống Ca-nhĩ-cư phái (Kagyupa), Tát-ca phái (Sakyapa) và Cách-lỗ phái (Guélougpa). Trong bốn trường phái, mỗi phái đều có đầy đủ tư cách đại diện đầy đủ một tông phái Phật giáo, cả bốn trường phái ấy chẳng những hàm chứa tinh thần Tiểu thừa, mà còn bao gồm cả giáo huấn Đại thừa và Kim cương thừa.



## Con đường tu tập Phật giáo

Có lẽ cũng nên giải thích thêm dưới đây một vài nét đại cương về các đường hướng khác nhau trên đường tu học Phật Pháp cho những ai không phải là người Phật giáo và cho những ai mới bắt đầu tìm hiểu về những lời giáo huấn này.

Tất cả chúng ta, với tư cách con người, chúng ta đều có giác cảm và tri thức như nhau, cùng mang bản năng ước mong hạnh phúc và loại trừ khổ đau. Mỗi người trong chúng ta đều có quyền đạt được hạnh phúc đó. Tất cả các công trình của con người, sử dụng phương cách này hay phương cách khác, dù đạt được thành công hay thất bại, đều hướng về chủ đích làm thoả mãn ước vọng căn bản ấy. Đó cũng là trường hợp của những ai trong chúng ta muốn tìm kiếm cách giải thoát tâm linh, dù sự giải thoát ấy được gọi là Niết-bàn hay sự cứu rỗi, dù cho có tin hay không tin vào sự tái sinh cũng vậy. Thật rõ ràng, những kinh nghiệm của chúng ta về đau đớn và thích thú, về sung sướng hay bất hạnh, đều liên quan mật thiết với hành vi, tư tưởng và xúc cảm của chính ta. Thực vậy, có thể nói rằng tất cả những thứ ấy đều là những sáng tạo của tâm thức. Chúng ta nhận thấy nơi tất cả các truyền thống tôn giáo chính trên thế giới, tu tập để biến cải tim ta và tâm thức ta là một điều quan trọng.

Tuy nhiên, giáo huấn của đạo Phật chỉ gồm trong một yếu tố độc nhất: toàn thể sự tu tập tâm linh đều được xây dựng trên một nguyên tắc duy nhất, đó là sự lệch lạc sâu xa giữa cách cảm nhận của ta và bản chất thực sự của thực tại. Cái sai lệch ấy trong tận cùng thâm tâm ta đã làm cho tâm trí bối rối và lôi kéo theo tất cả mọi thứ xúc động bản loạn khác, từ thất vọng cho đến thiếu thỏa mãn: một cách vãn tất là đưa ta đến khổ đau. Ngay trong đời sống hằng ngày, bất cứ lúc nào ta cũng có thể rơi vào cảnh hưởng thất vọng, và cảnh ảo mộng vỡ tan. Một trong những liều thuốc hoá giải hiệu nghiệm nhất chống lại những tình trạng đó là phải khai triển sự hiểu biết của ta, bằng cách chọn một thái độ biết ý thức, biết mở rộng quan điểm, giúp ta duy trì một mối giây thân thiện với thế giới chung quanh. Làm được như thế, ta sẽ có nhiều khả năng hơn để đối đầu với nghịch cảnh và tránh cho ta khỏi phải thường xuyên rơi vào cảnh hưởng bất toại nguyện và ảo mộng vỡ tan.

Trên phương diện tâm linh cũng thế, thật hết sức hệ trọng phải mở rộng tầm nhìn của ta để cảm nhận một cách chính xác bản thể thật của thực tại. Như thế, ta mới có thể tẩy xoá được những sai lầm căn bản – tức vô minh – đã ăn sâu vào cách cảm nhận của ta về thế giới chung quanh và chính sự hiện hữu của ta nữa. Do đó ta sẽ hiểu tại sao Phật giáo đã chú tâm vào việc tìm hiểu bản chất của hai sự thực, vì chính hai sự thực ấy đã tạo dựng ra cấu trúc cơ bản của thực tại. Những cấp bậc tu tập

trên suốt con đường tu học Phật Pháp và những địa giới của tâm linh đều được xác định căn cứ vào trình độ hiểu biết về cấu trúc thực tại này. Nắm vững được căn bản của sự hiểu biết sâu xa ấy sẽ giúp ta vượt qua tất cả những cấp bậc tu học và các địa giới như vừa kể. Vì thế, khi bước vào con đường tu tập về giác ngộ, ta phải biết gìn giữ cách thức cảm nhận chính xác về bản thể sâu kín của thực tại. Thiếu căn bản đó, ta sẽ không bao giờ có đủ khả năng đạt được sự thực hiện tinh thần cao độ, và công trình tu tập của ta cũng sẽ là một thứ phù du mà thôi.

### **Nguyên tắc về nhân quả và bốn sự thực cao quý**

Khi Phật đạt được Giác ngộ hoàn hảo, Ngài đã dựa vào bốn sự thực cao quý để đưa ra những lời giáo huấn đầu tiên, ấy là: sự thực về khổ đau; sự thực về nguyên nhân của khổ đau; sự thực về sự chấm dứt khổ đau; sự thực về con đường đưa đến chấm dứt khổ đau.

Trọng tâm của bốn sự thực cao quý là nguyên tắc nhân quả. Dựa trên nguyên tắc đó ta có thể phân chia bốn sự thực làm hai cặp, mỗi cặp được thành lập bởi một nguyên nhân và một hậu quả. Cặp thứ nhất thuộc vào thể loại những gì mà ta không thích, liên hệ đến kinh nghiệm của ta về khổ đau; cặp

thứ hai thuộc về những gì hạnh phúc và trong sáng. Nói một cách khác, sự thật thứ nhất, tức sự thực về khổ đau, là hậu quả đưa đến từ sự thực thứ hai đứng ra làm nguyên nhân; cũng thế, sự thực thứ ba, tức sự thực về chấm dứt khổ đau, một thể dạng giải thoát và tránh khỏi khổ đau, chính là hậu quả đưa đến từ sự thực thứ tư, tức con đường đưa đến thể dạng giải thoát. Chấm dứt khổ đau, mục đích của tu tập tâm linh, chính là sự tự do đích thực, là hạnh phúc. Những lời giáo huấn trên đây phản ánh một sự hiểu biết thâm sâu về bản thể của hiện thực.

## **Ba loại khổ đau**

Sự thực về khổ đau không phải chỉ gồm có những khổ đau nhìn thấy được, qua kinh nghiệm của ta về những gì hết sức khó chịu, chẳng hạn như những đau đớn thể xác, những loại đau đớn này hàng thú vật cũng cảm nhận được, những khổ đau nhìn thấy như thế được xếp vào những thứ gì không mong muốn. Loại khổ đau thứ hai mà ta gọi là khổ đau vì sự đổi thay, là những thứ mà thông thường ta xem như những giác cảm thích thú. Trong đời sống thường nhật, ta vẫn thường xuyên nhận thấy tính cách phù du của những thích thú này, chắc chắn chúng sẽ chuyển thành những thể dạng bất thoả mãn, không tránh khỏi được, thể dạng bất thoả mãn đó đã chứng minh cho

ta thấy sự hiện hữu của những loại khổ đau tiềm ẩn.

Loại khổ đau thứ ba gọi là loại khổ đau thường xuyên và cùng khắp, những khổ đau này chỉ có thể nhận biết bằng cách suy tư sâu xa. Ta đeo mang đủ mọi thứ tư duy có sẵn, đủ mọi thiên kiến, sợ sệt và ước mơ. Những tư duy và xúc cảm đó tác tạo ra một số thể dạng tâm thức, từ các thể dạng tâm thức ấy sẽ phát sinh ra mọi hành vi, và phần lớn những hành vi này lại có tính cách tàn phá, làm cho những lầm lẫn tâm thần càng trở nên trầm trọng hơn, đưa đến lo âu và sợ hãi. Những tư duy và xúc cảm khổ sở đó là nguồn gốc của đau buồn, đưa đến một số hành vi liên hệ đến thể xác, đến ngôn từ và tâm trí, mặc dù những hành vi ấy không nhất thiết và bắt buộc gây ra bởi những thể dạng tâm thức tích cực hoặc tiêu cực, nhưng đúng hơn chúng chỉ là hậu quả của những thể dạng vô tình, hay trung hoà của tâm thức. Những hành vi phát sinh từ thể dạng tâm thức vô tình và trung hoà như vừa kể thông thường không mang tính cách quan trọng lắm, không gây ra những ảnh hưởng sâu đậm. Trái lại, những hành vi xuất phát từ hậu quả của những động lực hay những xúc cảm mãnh liệt – tích cực hay tiêu cực – sẽ để lại một vết hằn thật rõ nét trong tâm thức ta và cả trong cách cư xử của ta. Các hành vi xuất phát từ những động lực, nhất là trong trường hợp những động lực ấy mang tính cách tiêu cực, sẽ có khuynh hướng để lại những vết hằn thật sâu kín trên thân xác và trong tâm thức. Kinh nghiệm

thường nhật cũng cho ta thấy có sự giao thoa giữa những liên hệ về nguyên nhân và hậu quả, một bên là tư duy và xúc cảm của ta, một bên là những biểu lộ trong cách cư xử và hành vi của ta. Một chu kỳ tư duy và xúc cảm đưa đến cách cư xử tiêu cực sẽ lôi kéo theo những tư duy khác và những xúc cảm khác làm nguyên nhân cho những đau buồn khác, cứ như thế chu kỳ đó tự động nối tiếp nhau không ngưng nghỉ, chúng không cần đến một cố gắng đặc biệt nào của ta cả. Loại khổ đau thứ ba ấy liên hệ đến bản chất của sự hiện hữu của chính ta, một sự hiện hữu bị giam hãm và vướng mắc trong những chu kỳ bất toại nguyện. Phật giáo xác định có một khả năng chấm dứt được khổ đau, có nghĩa là muốn nói đến sự giải thoát khỏi thể loại khổ đau thứ ba như vừa nói đến trên đây.

### **Tiềm năng giải thoát**

Ta có thể tự hỏi như sau: “Có thể thực sự thay đổi được chẳng bản chất của sự hiện hữu của chính ta, khi mà những cấu hợp vật chất và tinh thần của sự hiện hữu ấy đã bị ô nhiễm? Có thể thực sự tránh khỏi vướng mắc trong sự hiện hữu phát sinh từ nguyên nhân và điều kiện hay không?” Khi nói đến chấm dứt khổ đau, tức là Phật giáo đã xác định có một tiềm năng giải thoát, loại bỏ hoàn toàn những thể dạng tiêu cực của

tâm thần, vượt thoát khỏi tất cả mọi khổ đau. Với tư cách của những người tu học, ta phải suy nghĩ thật sâu xa về chủ đề này.

Khi chuyển bánh xe Đạo Pháp lần thứ hai, Phật đã nói đến sự chấm dứt khổ đau rồi, nhưng xuyên quanhững lời giáo huấn đại thừa trong hai lần chuyển bánh xe thứ hai và thứ ba, bản chất của sự chấm dứt và giải thoát mới được trình bày cặn kẽ hơn. Khi chuyển bánh xe lần thứ hai, nhất là trong Prajnaparamitasutra (9), tức là kinh về Hoàn thiện Trí tuệ, Phật mới đề cập và giải thích đặc tính hoàn toàn tinh khiết của tâm thức. Trên quan điểm đó, tất cả mọi thứ xúc cảm và tư duy bấn loạn đều có tính cách ngẫu biến, có nghĩa là chúng không phải là những thành phần cố hữu của bản thể đích thực của tâm thức và do đó có thể loại bỏ chúng được.

Chúng ta đây là những Phật tử trung kiên, ta phải biết suy tư với tinh thần phê phán về các vấn đề nêu lên sau đây: “Những thể dạng tâm thức của ta là nguồn gốc đưa đến đau buồn – nhất là những nhận biết sai lầm và vô minh tiềm ẩn thúc đẩy ta bám níu vào ý nghĩ cho rằng mọi hiện tượng hiện hữu một cách nội tại –những thể dạng ấy thật sự có phù hợp với bản chất của thực tại hay không? Hay là những tư tưởng bấn loạn của ta chỉ là những thể dạng tâm thức méo mó, thiếu hẳn căn bản vững chắc trên mặt kinh nghiệm cụ thể cũng như trên mặt thực tại?”. Biết suy nghĩ như thế, ta sẽ hiểu rằng trước

hết cần phải khảo sát xem thông thường những hiện tượng – thường vẫn tỏ ra có vẻ đúng như vậy – trên thực tế thật sự có hàm chứa một thực thể tự tại và độc lập hay không. “Nhân dạng, vật thể và hiện tượng có phải là những cá thể tự chủ, tự nó hiện hữu hay chẳng?”. Trong các kinh sách đề cập đến hoàn thiện trí tuệ, ta thường thấy có những bài thuyết giảng chi tiết liên quan đến sự vắng mặt của sự hiện hữu thật của mọi hiện tượng, những bài thuyết giảng ấy cho biết mặc dù ta vẫn có cảm giác về một thực tại đúng như thế, nhưng khi khảo sát sâu xa hơn ta sẽ khám phá thấy sự cảm nhận của ta đúng ra đã bị biến dạng và mang tính cách sai lầm. Từ đó, đó ta sẽ hiểu rằng sự cảm nhận sai lạc của ta không căn cứ trên một nền móng vững chắc nào thuộc vào thế giới hiện thực.

Vì thế, tất cả mọi thể dạng tâm thức tuôn ra từ loại cảm nhận sai lầm đó, chẳng hạn như những xúc cảm bồn loạn – giận giữ, hận thù, ham muốn, ganh ghét v.v... – cũng không có một sự tương quan phù hợp nào với thực tại. Nếu như căn nguyên của những thể dạng đó – sự u mê căn bản làm cho ta cảm nhận một cách sai lầm mọi vật thể và mọi hiện tượng như hàm chứa một sự hiện hữu nội tại – chỉ là một sự méo mó của tâm trí, sự méo mó đó nhất định có thể sửa chữa được bằng sự hiểu biết. Điều này đòi hỏi phải chấm dứt toàn thể chu kỳ những hiện hữu thiếu tỉnh thức phát sinh từ u mê. Hậu quả của chúng là những cấu hợp ô nhiễm của thân xác và tâm thức, trói



buộc ta trong kiếp sống thiếu tỉnh thức này, ta có thể loại trừ chúng được. Khi ta đã thoát hẳn ra khỏi vòng tròn lẫn lộn tạo ra từ những cảm nhận sai lầm căn bản ấy, ta sẽ đạt được Niết-bàn, hay là sự Giải thoát thật sự. Phật đã thuyết giảng cho ta về bốn sự thật cao quý bằng cách thức trên đây. Sau đó Phật còn tiếp tục khai triển sâu xa hơn các chủ đề này trong các bài giảng huấn liên quan đến mười hai mối dây của những nguyên nhân tương liên (10).

## **Những nguyên nhân tương liên**

Trong kinh nói về sự tương liên, Phật đã giảng như sau:

*Nếu có cái này, cái kia sẽ sinh ra;*

*Vì cái này hiển hiện, cái kia sẽ hiển hiện.*

*Cứ như thế: từ vô minh sẽ sinh ra hành vi duy ý...*

Nói một cách khác, nếu như có một biến cố hay một kinh nghiệm về cảm nhận xảy ra, nhất định chúng phải sinh ra từ một nguyên nhân nào đó, và chính nguyên nhân này tự nó cũng phải là hậu quả xuất phát từ một nguyên nhân trước đó – nếu như nó không phải là hậu quả của một nguyên nhân trước đó, nó sẽ không có tiềm năng hay khả năng để gây ra bất cứ một hậu quả nào. Theo lời Phật nói, nếu một nguyên nhân nhất

định nào đó xuất hiện, hậu quả phát sinh từ nguyên nhân ấy không thể nào không xảy ra được. Chẳng những nguyên nhân ấy bắt buộc phải sinh ra từ một nguyên nhân khác, mà hơn nữa nguyên nhân trước đó bắt buộc phải liên đới với hậu quả do chính nó sinh ra. Hoàn toàn không đúng khi cho rằng một nguyên nhân nhất định nào đó lại có thể cho ra bất cứ một hậu quả nào cũng được; những nguyên nhân nhất định chỉ có thể làm phát sinh những hậu quả nhất định nào đó mà thôi.

Dựa trên sự khẳng định này, Phật giảng rằng hiện hữu của vô minh sẽ đưa đến nghiệp, nghiệp có nghĩa là “hành động”. Những cảm nhận về khổ đau mà ta không muốn, chẳng hạn như đau đớn, sợ sệt và cái chết phát sinh từ những nguyên nhân liên đới với chúng. Để loại bỏ những khổ đau đó, ta phải chấm dứt chuỗi dài lôi kéo nhau giữa nguyên nhân và hậu quả. Trong lãnh vực mười hai mối dây của những nguồn gốc tương liên, Phật giải thích cho thấy những thành phần nào khởi sự trước trong chuỗi liên kết đó và những thành phần nào xảy ra tiếp theo. Ngài cũng giải thích quá trình đảo ngược thứ tự của mười hai mối giây về nguồn gốc tương liên. Nói cách khác, khi chấm dứt được những thành phần xảy ra trước, ta sẽ loại bỏ được những thành phần xảy ra sau. Khi nhổ bỏ tận rễ nguyên nhân đầu tiên của quá trình đó – tức loại bỏ vô minh căn bản – ta sẽ tự giải thoát khỏi mọi thứ khổ đau và cả nguồn gốc của khổ đau.

Trong số mười hai mối dây của nguồn gốc tương liên, vô minh được chỉ định là thành phần thứ nhất trong chuỗi tiếp nối những nguyên nhân của nghiệp. Theo tôi, hình như điều này đã phản ánh một sự thực căn bản, theo đó mỗi người trong chúng ta, do bản năng, đều biểu lộ ước vọng tìm được hạnh phúc và tránh khỏi khổ đau. Không cần có ai đứng ra để chỉ bảo ta về những ước muốn căn bản này cả. Mặc dù ta vẫn mang nặng ước vọng tự nhiên ấy, nhưng ta vẫn nhận ra rằng hạnh phúc thật sự lâu bền vẫn thoát ra khỏi tầm tay và ta vẫn tiếp tục bị giam hãm trong khổ đau. Điều ấy là bằng chứng cho thấy có cái gì đó không được ổn trong cách sống của ta. Ta không tìm ra những cách thức có thể làm thoả mãn nguyện vọng tự nhiên của ta về hạnh phúc. Vì thế, những lời thuyết giảng về mười hai mối dây của nguyên nhân tương liên đã khai sáng cho ta, giúp ta nhận biết vô minh là nguyên nhân đầu tiên của sự đau khổ, và từ đó giúp cho ta đạt được những hiểu biết đích thực.

Bản chất của vô minh căn bản nhất định là đầu đề đưa đến nhiều cách giải thích khác nhau tùy theo các triết gia Phật giáo, chẳng hạn như Asanga và Dharmakirti (11). Thông thường vô minh không phải đơn giản là một trạng thái không-hiểu-biết, nhưng đúng hơn là một trạng thái hiểu biết sai lạc – chẳng hạn như ta tưởng là như thế, nhưng thật ra nó không phải là như thế. Cách nhận biết méo mó này về hiện thực làm cho ta nhận thấy mọi vật và mọi biến cố giống như mỗi thứ đều hàm chứa

một loại hiện hữu nội tại và độc lập nào đó.

## Sự hiểu biết

Danh từ vô minh, với ý nghĩa thông thường được chấp nhận, có thể liên hệ với cả hai thể dạng tâm thức tiêu cực hay trung hòa. Dù sao, vô minh căn bản cũng được chỉ định là nguyên nhân đầu tiên của chu kỳ hiện hữu, tức một thể dạng méo mó của tâm thức. Vì chung nó méo mó và nhận biết một cách sai lầm bản chất của hiện thực, nên ta chỉ có một phương thức duy nhất để sửa chữa sự sai lầm đó: phải tái lập trở lại sự hiểu biết về bản thể chính xác của hiện thực để vượt lên trên những quan điểm lừa phỉnh do vô minh tạo ra. Sự hiểu biết ấy chỉ có thể đạt được bằng cách ý thức để nhận ra những quan điểm sai lầm của ta, chúng không hàm chứa một nền móng vững chắc nào cả. Nếu chỉ biết cầu nguyện suông: “Xin cho tôi loại bỏ được vô minh căn bản” không đủ để thành công trong mục đích mong muốn. Ta phải đạt cho được chính sự hiểu biết đó.

Chỉ có cách trau dồi sự hiểu biết và đi sâu vào bản thể của hiện thực ta mới có đủ khả năng đánh tan những cảm nhận sai lầm căn bản của ta. Sự hiểu biết đó còn gọi là Trí tuệ, tôi gọi

sự hiểu biết đó là sự hiểu biết Tánh không, cái Tánh không của cái tôi, hay là vô ngã, khái niệm này mang nhiều cách diễn đạt khác nhau tùy theo các trường phái triết học. Tôi dùng các danh từ trên đây là để chỉ Tánh không của sự hiện hữu tự tại hay nội tại. Nếu cứ tin rằng mọi vật thể và hiện tượng đều hàm chứa một sự hiện hữu thật sự, độc lập hẳn hoi, thì sự tin tưởng như thế gọi là vô minh căn bản. Ngược lại, sự hiểu biết sâu xa về sự vắng mặt của hiện hữu nội tại được chỉ định bằng danh từ sự thật của con đường.

Khi chuyên bánh xe Đạo Pháp lần thứ hai, nhất là qua các kinh sách về Hoàn thiện Trí tuệ, Phật có giảng rằng vô minh là nền tảng của tất cả những xúc động bán loạn và lầm lẫn của ta – tức những tư duy và xúc cảm tiêu cực, kể cả những khổ đau do chúng gây ra. Ngài xác nhận rằng vô minh căn bản và những yếu tố bán loạn do vô minh tạo ra không phải là bản chất của tâm thức, vì vậy cho nên khả năng cảm nhận mọi vật thể và mọi hiện tượng là một chức năng tự nhiên. Bản thể của tâm thức là tinh khiết, và được mô tả như “rạng rỡ và sáng suốt”. Cách diễn đạt này được nhấn mạnh trong các kinh điển về Hoàn thiện Trí tuệ và nó đã mô tả bản thể chính yếu của tâm thức giống như hàm chứa đặc tính của ánh sáng trong suốt (12).

## Căn bản của sự thành công

Đối với một phật tử trung kiên, mục đích tu tập là Niết-bàn, một thể dạng tâm thức đã được tẩy sạch tất cả mọi nhận biết sai lầm và bấn loạn. Một quá trình tu tập thăng tiến tuần tự sẽ giúp đạt được mục đích đó, nhưng cũng phải có thời gian. Nếu ta muốn đạt được những khả năng tối cần thiết cho chuyên du hành tâm linh của ta, thì ngay những chặn đầu trên con đường hướng về Niết-bàn, tức Giải thoát, ta phải tạo ra cho ta những điều kiện sinh tồn và một lối sống phù hợp để giúp ta trong việc tu tập Đạo Pháp.

Trong tập luận Bốn trăm tiết (13), Thánh Thiên (Aryadeva) đề nghị một phương pháp chuyên biệt để thăng tiến trên đường Giác ngộ. Phương pháp này cho thấy tầm quan trọng của việc tu tập tuần tự theo một hệ thống rõ rệt, trước hết ta không được phép phạm vào những hành vi tiêu cực và phải duy trì một đời sống phù hợp với đạo đức. Thánh Thiên xác nhận rằng giai đoạn thứ nhất trên con đường là phải tránh những hậu quả gây ra từ những thể dạng tâm thức tiêu cực và bấn loạn, biểu lộ qua cách cư xử của ta, trong mục đích tránh cho ta khỏi tái sinh trong hoàn cảnh bất thuận lợi trong kiếp sau, vì khi những hoàn cảnh tái sinh bất thuận lợi liên tiếp xảy ra chỉ làm mất thêm ngày giờ cho ta trên đường thăng tiến tâm linh mà thôi. Giai đoạn kế tiếp, ta phải phát huy kiến thức về

bản chất của vô ngã hay là Tánh không, vì điều này thật quan trọng. Giai đoạn cuối cùng là loại trừ tất cả những quan điểm sai lầm và vượt lên trên tất cả những chướng ngại tinh tế nhất có thể cản trở ta trên đường đưa đến hiểu biết.

Dựa trên Bốn sự thực cao quý ta sẽ có đủ khả năng thấu triệt được bản chất của Ba vật báu là Phật, Đạo Pháp và Tăng đoàn. Khi lĩnh hội sâu xa được những lời giáo huấn này, ta sẽ nhận thấy rằng đạt đến Niết-bàn, hay giải thoát thật sự, là một điều có thể thực hiện được. Khi hiểu rằng những thể dạng tâm thức bấn loạn và tiêu cực có thể được loại bỏ, ta cũng sẽ ý thức được rằng sự giải thoát thật sự cũng có thể thực hiện được – không phải là một sự giải thoát mang tính cách tổng quát, nhưng đúng hơn là một sự giải thoát liên quan trực tiếp đến chính cái ngã của ta. Với tư cách một cá thể con người, ta sẽ cảm thấy sự tự do đó nằm trong tầm tay của ta, lệ thuộc duy nhất vào việc thực hiện sự hiểu biết của chính ta. Một khi sự đoan chắc đó đã bám rễ trong ta, ta sẽ cảm thấy có đủ khả năng tháo gỡ những sơ đồ quen thuộc xuất phát từ những ý niệm sai lầm; và chắc chắn ta sẽ đạt được Giác ngộ hoàn hảo. Sự vững tin đó khi đã được tạo dựng, sẽ giúp ta đủ khả năng hiểu được giá trị trong việc quy y nơi Phật, Đạo Pháp và Tăng đoàn là gì.

Hành vi trước nhất thoát ra từ việc quy y nơi Tam bảo – tức quyết tâm đầu tiên của ta – là duy trì một cuộc sống giữ đúng

trong quy luật của nghiệp báo, tức là quy luật của nguyên nhân và hậu quả; như thế có nghĩa là chọn một cách sống thích nghi với kỹ luật đạo đức, trong cuộc sống ấy ta cố gắng tránh không phạm vào mười hành vi thiếu đạo hạnh gồm có: ba hành vi thuộc về thân xác – sát sinh, trộm cắp hay phạm vào những hành vi dục tính không thích nghi; bốn hành vi thuộc về ngôn từ – nói dối, gièm pha, phát ra những ngôn từ làm tổn thương người khác, thốt ra những lời thô bỉ hoặc ăn nói phụ họa vào những chuyện tào lao vô bổ; và ba hành vi của tâm thức – tham lam, ham muốn, có ác ý hay hành vi nuôi dưỡng những quan điểm sai lầm. Hành vi thứ hai thoát ra từ quy y là giúp ta tự giải thoát khỏi ý niệm của cái ngã, tức sự hiện hữu nội tại. Giai đoạn vừa kể đòi hỏi trước hết phải thực hiện ba cách tập luyện – tập luyện về kỹ cương đạo đức, tập luyện trong sự tĩnh mặc và tập luyện trong sự hiểu biết tối thượng. Trong giai đoạn thứ ba, hay giai đoạn cuối cùng, chẳng những ta phải chiến thắng những thể dạng tâm thức bấn loạn và tiêu cực mà còn phải chiến thắng cả những xu hướng và những thói quen sinh ra từ những thể dạng tâm thức sai lầm.

Điểm kết thúc của giai đoạn cuối cùng là sự hiểu biết Tánh không – bản thể tối hậu của thực tại – kết hợp với lòng Từ bi bao la. Để có thể đạt được mục đích đó, ta phải ghép thêm vào việc thực hiện Tánh không của ta các yếu tố khác nữa, chẳng hạn như ước vọng vị tha đạt đến Phật tính vì sự an vui của tất



cả sinh linh có giác cảm, cả lòng Từ bi bao la và cả lòng thiện cảm tràn đầy yêu thương. Chỉ khi nào ta góp thêm thật đầy đủ những yếu tố vừa kể vào sự hiểu biết siêu nhiên, ta mới thật sự có đủ khả năng phát triển một Trí tuệ hùng mạnh sẵn sàng loại trừ tất cả những xu hướng có sẵn và những thói quen phát sinh từ những tư tưởng và xúc cảm bản loạn của ta. Thực hiện được như thế ta sẽ đạt được thể dạng tột cùng, tức là thể dạng của Phật.

Khi sự thực hiện Tánh không bắt đầu được xây dựng trên cơ sở chung của những điều kiện tiên khởi trên đây, nó sẽ trở thành một liều thuốc hoá giải khá hiệu nghiệm giúp ta loại trừ tất cả những u mê cản trở sự Giác ngộ hoàn hảo. Ngay trong phần đầu của chương IX, Tịch Thiên đã khẳng định rằng tất cả các cách thức tu tập khác về Đạo Pháp cũng đều được Phật giảng dạy nhằm vào mục tiêu dẫn dắt ta đến Trí tuệ. Vì thế, khi đã công nhận chấm dứt khổ đau đúng thực là mục tiêu của ta, ta bắt buộc phải phát huy sự hiểu biết về Tánh không.

## THIÊN ĐỊNH

Giờ đây chúng ta hãy thiên định để quán nhận về bốn sự thực cao quý đúng theo những gì đã nêu lên trên đây. Đặc biệt

là ta hãy suy nghĩ về phương cách mà vô minh đã trói buộc ta trong những chu kỳ của khổ đau và phương cách mà sự hiểu biết đúng đắn về bản thể của hiện thực sẽ giúp chúng ta gạt bỏ được những tư duy và xúc cảm tiêu cực trong tâm thức; hãy suy nghĩ đến phương cách mà sự hiểu biết Tánh không, phối hợp với lòng Từ bi và ước vọng thương người, có thể loại trừ những xu hướng tinh tế áp đặt từ trước (15) đưa đẩy ta phạm vào những hành vi tiêu cực.

## CHƯƠNG III

### HAI SỰ THẬT

#### BÌNH GIẢI

Trước hết, tôi muốn nêu lên ba phân đoạn chính trong văn bản của Tịch Thiên, tiếp theo tôi sẽ căn cứ trên đó để giảng về chương IX, chương này mang tựa đề là “Sự hiểu biết siêu nhiên». Theo hai cách bình giải của Khentchen Kungzang Palden và của Minyak Kungzang Seunam, ba phân đoạn chính của chương này như sau:

1. Tại sao cần phải trau dồi sự hiểu biết trực tiếp về Tánh không [1]
2. Làm cách nào để trau dồi sự hiểu biết trực tiếp về Tánh không [2-150]
3. Giải thích ngắn gọn phương pháp thực hiện Tánh không [151-167]

## Sự cần thiết phải hiểu được Tánh không

Chúng ta bắt đầu bằng tiết thứ nhất, trong tiết này Tịch Thiên nêu lên một cách dứt khoát sự cần thiết phải đạt cho được sự hiểu biết siêu nhiên:

1- Tất cả những lời giáo huấn của Phật đều hướng vào chủ đích thực hiện sự hiểu biết siêu nhiên. Vậy, ta phải làm thế nào để sự hiểu biết ấy có thể phát sinh trong ta, nếu ta ước muốn thực hiện được sự chấm dứt khổ đau.

Một cách vắn tắt, tất cả mọi lời giáo huấn của Phật đều nhằm vào mục tiêu tối hậu dẫn dắt chúng sinh đến thể dạng hoàn toàn Giác ngộ. Tất cả những lời giáo huấn của Ngài đều hướng vào mục đích này. Vì vậy, trực tiếp hay gián tiếp, tất cả những lời giáo huấn của Phật đều liên hệ đến con đường đưa đến Trí tuệ. Điều này giải thích tại sao Tịch Thiên đã khẳng định những lời giáo huấn của Phật mang mục đích ứng dụng vào việc thực hiện sự hiểu biết siêu nhiên.

Theo trường phái Trung đạo của Đại thừa, sự thực hiện Tánh không là một điều không thể thiếu sót khi nói đến sự giải thoát khỏi những chu kỳ tái sinh. Điều này được lập đi lập lại nhiều lần trong tập Hành trình đến Giác ngộ. Khi nói đến việc loại bỏ khổ đau, ta phải hiểu rằng những khổ đau được đề cập

không phải chỉ giới hạn trong những khổ đau gây ra từ những cảm giác đờn đau trên thân xác, ý thức được sự hiểu biết này là một điều hệ trọng. Danh từ “khổ đau” còn chỉ định cả hậu quả và nguyên nhân của nó nữa, tức là những xúc cảm và những tư duy bấn loạn.

Phần thứ hai [2-150] giải thích chi tiết những phương pháp thực hiện Tánh không. Riêng phần này cũng được chia ra làm ba phân đoạn, phân đoạn thứ nhất [2-39] lại tiếp tục được chia thành ba phân đoạn phụ, liên quan đến ba khía cạnh cá biệt về hai sự thực:

1. Phân biệt và định nghĩa về hai sự thực [2].
2. Cách thiết lập hai sự thật tùy theo mỗi cá nhân [3-4b]
3. Trả lời về những điều bác bỏ nêu lên chống lại cách thiết lập hai sự thực [4c-39].

## **Định nghĩa**

Sau đây là định nghĩa về hai sự thực đúng với cách trình bày của Tịch Thiên:

2- Có hai sự thực, sự thực Tương đối và sự thực Tuyệt đối. Sự thực Tuyệt đối vượt ra ngoài lãnh vực của trí năng; lãnh

vực trí năng được xem là u mê.

Vậy, như tôi đã nói đến trên đây, vì có một sự khác biệt căn bản giữa phương cách cảm nhận của ta về mọi vật thể và phương cách mà chúng hiện hữu thật sự, do đó sự cảm nhận mà ta áp đặt trên sự hiện hữu của chính ta và cảnh giới bao quanh ta sẽ giống như một ảo giác. Để có thể đạt được sự hiểu biết thực sự về bản chất tối hậu của hiện thực, phải hiểu cho được Hai Sự Thực là gì: chúng phản ánh bản chất đối nghịch của hiện thực. Tuy nhiên, cách diễn đạt hai sự thực cũng thấy đề cập trong một số tài liệu ngoài Phật giáo, chẳng hạn như trong các trước tác thuộc nhiều học phái triết học xưa của Ấn độ, các học phái này cũng nêu lên những ý niệm về giải thoát tâm linh. Chủ thuyết về hai sự thật mà Tịch Thiên muốn nói đến được chủ xướng bởi trường phái Phật giáo Ấn độ gọi là Con đường Trung dung, tức là Trung đạo (Madhyamika), nói chính xác hơn là thuộc về truyền thống Trung đạo - Cụ duyên tông (Madhyamika-prasangika) (16).

Các tư tưởng gia Phật giáo xưa không hoàn toàn đồng ý với nhau trong việc giải thích cách phân chia hiện thực thành hai sự thực khác nhau. Trong số họ, một vài người cho rằng cách phân chia hiện thực thành hai sự thực chỉ đơn giản là phản ánh từ những kinh nghiệm có tánh cách quy ước của ta về thế giới chung quanh. Đối với vài người khác, chẳng hạn như Bouteun

Rinpoché, lại cho rằng sự phân chia thành hai sự thực được thiết lập thẳng trên tổng thể của hiện thực: hai sự thực chỉ là hai thể dạng khác nhau của cùng một sự thực tổng quát. Nhóm học giả thứ ba nghiên cứu những đối tượng có thể nhận biết được và chia chúng thành hai nhóm, xác định cho hai sự thực: sự thực quy ước và sự thực tối hậu. Cách đề cập thứ ba này dựa vào những nguồn tài liệu Ấn độ uy tín hơn, chẳng hạn như tập luận Giải yếu về Giáo huấn (17) của Tịch Thiên, trong đó tác giả chỉ định một cách minh bạch những đối tượng có thể nhận biết được, làm căn bản để phân biệt hai sự thật.

Lời bình giải của Minyak Kungzang Seunam trình bày hai sự thực theo hai chiều hướng khác nhau. Dựa trên kinh nghiệm thường nhật của ta, sự thực của thế giới chung quanh mà ta nhận biết chỉ mang tính cách quy ước và tương đối. Nếu dựa trên quan điểm bản chất tối hậu của mọi vật thể, thì hiện thực phải là Tánh không, tức là sự thực tối hậu hay tuyệt đối. Như thế, hai sự thực trong trường hợp này được hiểu như hai cách thức đề cập khác nhau thuộc cùng một thế giới duy nhất.

Trong tập Nhập Trung đạo (18), Nguyệt Xứng (Chandrakirti) xác nhận rằng tất cả mọi vật thể và mọi hiện tượng đều có hai bản thể, hay hai khía cạnh. Một khía cạnh quy ước hay tương đối mà ta nhận biết được qua kinh nghiệm hiểu biết của ta về các hiện tượng; trong khi đó khía cạnh tuyệt đối chỉ có

thể nhận biết khi nào ta đã đạt được sự quán nhận tối hậu. Ta thấy rõ là trong trường hợp này hai sự thật được định nghĩa như hai cách nhìn khác nhau, một thuộc về kinh nghiệm hằng ngày và một thuộc về sự hiểu biết đúng thực về bản thể tối hậu của hiện thực.

Khi ta khảo sát bản chất của hiện thực nơi mọi vật thể và mọi biến cố – thí dụ những vật thể hằng ngày, chẳng hạn như cái bàn, cái ghế, lọ hoa, cánh hoa –, mức độ của hiện thực mà ta nhận biết bằng khả năng kinh nghiệm của ta chỉ là sự thực tương đối mà thôi. Cho đến khi nào khuôn khổ tương đối đó vẫn còn phù hợp và thích nghi với ta, thì ta vẫn còn nằm trong cấp bậc của kinh nghiệm và của những giá trị quy ước mà ta áp đặt cho mọi hiện tượng. Khi nào khuôn khổ quy ước này không còn đủ sức thích nghi với ta nữa, và ta muốn đưa sự hiểu biết vượt xa hơn những giới hạn của nó, đấy chính là tình trạng cho biết ta đang tìm kiếm thực thể sâu kín của đối tượng mà ta khảo sát. Sự phân tích đó đưa đến kết quả như sau: các vật thể và các hiện tượng, trên thực tế, ta không tìm thấy chúng. Khi ta xử dụng cách suy luận trên đây, tức là ta đang đề cập đến cấp bậc tối hậu của mọi sự vật và hiện tượng, đó là Tánh không toàn diện của chúng. Đấy là Tánh không của sự hiện hữu nội tại, sự vắng mặt của bất cứ một cá thể tự tại nào, của bất cứ một hiện tượng tự tại nào. Đến đây ta đã thấy một cách thật minh bạch là hai sự thật tương ứng cho hai cách nhìn



khác nhau liên quan đến những vật thể và các hiện tượng tạo dựng ra thế giới này.

Lời bình giải của Khentchen Kuzang Palden phản ánh quan điểm của Ninh-mã phái. Một trong các đặc tính của lối diễn giải ấy được trình bày trong tập Trang trí cho Trung đạo (19) của Tịch Hộ (Shantarakshita) (20) và đã được Mipham (21) đem ra thực hành, trong đó ông đã phân biệt thành hai phương cách hiểu biết khác nhau, một bên là trường phái Trung Quán tông - Cụ duyên tông (Madhyamika-Prasangika) và một bên là Trung Quán tông – Y tự khởi tông (Madhyamaka-Svatantrika); tuy nhiên ông cũng xác định là theo hai trường phái đó, sự thực tối hậu vượt ra khỏi tầm tay của những người chỉ xử dụng trí thức đơn thuần: bất cứ gì trong lãnh vực nhận biết bằng trí năng nhất định chỉ có thể xem là tương đối và quy ước.

## **Hiện thực và sự nhận biết bằng trí năng**

Trong số những lời bình giải Tây tạng, có hai cách giải thích khác nhau về câu thơ sau đây: “Sự thực tuyệt đối nằm bên ngoài lãnh vực của trí năng”. Cách thứ nhất hình dung sự thực tuyệt đối hay tối hậu bằng hai quan điểm khác nhau và nhấn mạnh trên sự kiện là sự thực tối hậu nằm ra bên ngoài

lãnh vực trí năng, và vượt khỏi khả năng hiểu biết của một người bình thường: đó là cách giải thích của Khentchen Kungzang Palden. Cách giải thích thứ hai được tìm thấy trong các trước tác của Tông-khách-ba (Tsongkapa) (21). Theo ông, sự thực tối hậu không thể là một đối tượng có thể nhận biết bằng một trí thông minh mang tính cách nhị nguyên (22), vì đối tượng nhận biết từ trí thông minh nhị nguyên bắt buộc phải mang tính cách tương đối và quy ước. Trái lại, sự thực tối hậu là đối tượng của sự nhận biết hay kinh nghiệm trực tiếp, hoàn toàn thoát khỏi tất cả mọi chế biến của tâm thức và những ý niệm nhị nguyên. Do đó, Tông-khách-ba cũng định nghĩa hai sự thực dựa trên cơ sở của hai cách nhìn khác nhau.

Theo ông, ta có thể xem tiết thứ hai trong chương IX là cách định nghĩa về hai sự thực. Hiện thực tốt cùng, có thể xem như vượt ra khỏi lãnh vực trí năng, và được định nghĩa như một sự thực tối hậu, Tịch Thiên hình dung sự thực này như chính thể dạng của hiện thực, như một đối tượng của sự cảm nhận trực tiếp, hoàn toàn tránh khỏi ảnh hưởng của những chế biến nhị nguyên có tính cách khái niệm. Phần vừa được trình bày trên đây có thể xem như cách định nghĩa của hai sự thực.

Khi Mipham thuyết giảng về tập Trang trí cho Con đường Trung dung của Tịch Hộ (Shantarakshita), có bình giải tiết thơ “Sự thực tuyệt đối vượt khỏi lãnh vực của trí năng”, và ông

xác nhận rằng, tuy rằng sự kiện đơn giản phủ nhận sự hiện hữu nội tại của mọi hiện tượng là một đối tượng của trí năng, nhưng Tánh không, là sự phối hợp giữa hình tướng bên ngoài và hiện thực, không thể nắm bắt bằng trí năng được. Quả thật hết sức quan trọng phải nhớ rằng khi ta đề cập đến Tánh không trong trường hợp này, tức trong khuôn khổ của tập Hành trình đến Giác ngộ, có nghĩa là ta đã chọn ý nghĩa được các kinh điển sou-tra chấp nhận. Nhưng khi ta đề cập đến khái niệm về Tánh không với ý nghĩa trình bày trong các kinh điển tan-tra, trí năng và sự nhận thức lại có ý nghĩa khác hơn. Kinh điển tan-tra nêu lên nhiều cấp bậc tinh tế khác nhau trong việc thực hiện Tánh không, và khi suy diễn rộng ra, có thể nói đây là những cấp bậc hiểu biết khác nhau, vượt khỏi được nhiều hay ít những tạo dựng nhị nguyên.

Cũng rất quan trọng phải cần ghi nhớ rằng hai sự thực bao hàm tất cả mọi vật thể và tất cả mọi hiện tượng – tất cả những biểu hiện đa dạng của thực tại. Nói cách khác, không thể có thêm một khả năng thứ ba nào khác nữa. Trong không gian không thể có một sự thực nào khác hơn là hai sự thực trên đây.

## Những giai đoạn tuần tự cần thiết giúp tìm hiểu hai sự thực

Để có thể hiểu được hai sự thực được thiết lập bằng một quá trình như thế nào, ta hãy lấy một thí dụ từ một vật thể thông thường, chẳng hạn như một cánh hoa. Trước hết, đối tượng là cánh hoa hiện lên trong tâm trí, và trên cơ sở hiện tượng đó ta có đủ tư cách để khảo sát bản chất đích thực của nó. Tập Giảng yếu về giáo huấn của Tịch Thiên trích dẫn thật dồi dào các kinh sách sou-tra, trong đó Phật dẫn chứng dựa vào rất nhiều chi tiết để chứng minh nguyên lý về nguyên nhân hậu quả trong thiên nhiên – tại sao sự kết hợp giữa một số nguyên nhân và điều kiện nhất định nào đó lại tạo ra một số những hậu quả nhất định nào đó, và đưa đến những hoàn cảnh nhất định nào đó. Các trích dẫn ấy nêu lên nhiều luận bàn thật phong phú về tính cách quy ước của hiện thực. Khi ta tập khảo sát tại sao các nguyên nhân và điều kiện cá biệt nào đó lại làm phát sinh ra những biến cố cá biệt liên hệ, ta sẽ quen dần với thế giới đa dạng ấy, và về phần nó và ngược lại thế giới ấy sẽ ảnh hưởng trực tiếp đến kinh nghiệm hiểu biết của ta. Chỉ khi nào ta có thể hiểu được các vật thể vận hành như thế nào trong thế giới hiện tượng, tức thế giới của hiện thực quy ước, khi đó ta mới có thể đề cập đến sự phân tích bản thể tối hậu của hiện thực. Và khi đó ta mới hoàn toàn có đủ khả năng nhận thấy được sự bất-tương-hợp giữa những cảm nhận của ta về thế giới chung

quanh và bản thể đích thực của mọi vật thể.

Để có thể so sánh sự chênh lệch giữa những cảm nhận của ta và hiện thực, cần nhất phải khảo sát ý niệm cụ thể về hiện thực mà thông thường ta đem áp đặt lên mọi vật thể và mọi hiện tượng. Sự cả tin và kinh nghiệm của ta làm cho ta nhìn thấy mọi vật và mọi hiện tượng đều có một sự hiện hữu riêng biệt, hàm chứa một đặc tính cá biệt và một sự hiện hữu tự tại. Bằng cách phủ nhận sự cả tin đó ta sẽ đạt được sự hiểu biết thâm sâu hơn về sự thực tối hậu và về Tánh không.

## **Giống nhau và khác biệt**

Đến đây, ta hãy tự đặt câu hỏi như sau: hai sự thực giống nhau hay khác nhau? Câu hỏi này sẽ nêu lên nhiều quan điểm khác biệt. Ví dụ như Bouteun nhấn mạnh vào sự kiện hai sự thực hàm chứa hai bản thể khác nhau, trong khi Tông-khách-ba (Tsongkhapa), khi trích dẫn tập Bình giải về Tâm thức Giác ngộ của Long Thọ, đã xác nhận hai sự thật có cùng một bản chất, tuy nhiên nếu hiểu theo quy ước, chúng có hai cá thể riêng biệt. Cũng giống như triết học Phật giáo giải thích chung một sự kiện, nhưng một mặt nói đến vô thường và một mặt nói đến một sản phẩm, sự phân biệt giữa hai sự thật cũng thế, cũng

tiến hành riêng rẽ bằng hai quan điểm khác nhau của cùng một thực thể. Hai sự thực đều quy vào một thể giới duy nhất và độc nhất; xử dụng hai góc nhìn khác nhau ta sẽ phân biệt được bản chất và cá thể của mỗi sự thực.

Tâm Kinh cũng xác định về cá thể của hai sự thực. Ta hãy trích dẫn một đoạn rất nổi tiếng trong Kinh này như sau: “Hình tướng là trống không, trống không là hình tướng; ngoài hình tướng, không hề có trống không; ngoài trống không, không hề có hình tướng”. Kinh cũng nói thêm là tất cả mọi vật thể và tất cả mọi hiện tượng đều hàm chứa đặc tính ấy của Tánh không. Khi nói đến Tánh không của hình tướng và của các hiện tượng khác, ta không được phép nghĩ rằng Tánh không là một thứ phẩm tính bên ngoài đem áp đặt lên các vật thể. Trái lại nên hiểu Tánh không của các vật thể như một chức năng trực thuộc vào bản thể của chúng, một bản thể bị chi phối bởi sự tạo tác tương liên.

Khi ta phân tích thật cẩn thận, ta sẽ khám phá ra rằng sự hiện hữu vật chất của một hình tướng, cũng như đặc tính cá thể của nó, cả hai đều lệ thuộc vào những yếu tố khác, phù hợp với tổng thể những nguyên nhân và điều kiện đã tạo tác ra chúng. Một khi đã khẳng định điều này, ta không còn có thể nói đến một sự hiện hữu hay cá thể độc lập, tự chủ, thuộc về bất cứ một hiện tượng nào nữa. Tuy nhiên điều ấy không có nghĩa là

hình tướng không hề hiện hữu gì cả, vì thật là rõ ràng, xử dụng kinh nghiệm sẵn có, ta vẫn nhận biết được nó, nó và ta vẫn tương tác với nhau. Trên cấp bậc đa dạng và qua kinh nghiệm hằng ngày của ta, luôn luôn có hình tướng. Nhưng những hình tướng đó không có sự hiện hữu nội tại, không có một thực thể riêng biệt và độc lập. Nó chỉ có thể hiện hữu bằng cách liên hệ với những yếu tố khác, chẳng hạn như những nguyên nhân và điều kiện đã tạo ra nó, hoặc là các thành phần cấu hợp để tạo ra nó. Kết quả là hình tướng hoàn toàn không hàm chứa một quy chế tự chủ nào cả: nó lệ thuộc vào các yếu tố khác. Vì lý do tương tác với nhiều yếu tố khác, và luôn luôn biến dạng, nên hình tướng mang rất nhiều đặc tính khác nhau. Sự vắng mặt của một bản thể độc lập – sự kiện trống không về mọi hiện hữu nội tại – là đặc tính của sự thực tối hậu. Đó là lý do tại sao Phật đã nói trong Tâm Kinh “hình tướng là trống không, trống không là hình tướng”.

## **Hai loại vô ngã**

Sự thực tối hậu chính nó cũng được phân loại thành hai thứ: vô ngã của con người và vô ngã của các hiện tượng. Nguyệt Xứng (Chandrakirti) trong tập Nhập Trung đạo, xác nhận rằng sự phân chia trên đây không căn cứ vào hai loại vô

ngã hoàn toàn khác biệt, nhưng dựa trên một khái niệm chung, theo đó ta có thể phân chia các hiện tượng thuộc thể giới này thành hai thể loại chung – thể loại làm chủ thể và thể loại làm đối tượng. Danh từ “hiện tượng” do đó dùng để chỉ định cho thể giới chung quanh ta, tức cho mọi vật thể, và cho mọi biến cố, và danh từ “con người” chỉ định những sinh linh có giác cảm. Kinh sách dựa vào cách phân chia hiện thực thành hai quy chiếu khác nhau như trên đây để phân biệt sự thực tối hậu thành hai thể loại khác nhau.

Trên đây là quan điểm của trường phái Trung quán tông - Cụ duyên tông. Các người thuộc trường phái Trung quán tông – Y tự khởi tông cũng như các trường phái triết học khác trong Phật giáo lại cho rằng có sự khác biệt từ bản thể giữa vô ngã của con người và vô ngã của hiện tượng, trong khi đó những người thuộc trường phái Cụ duyên tông khi phân chia nhiều cấp bậc tinh tế khác nhau trong sự nhận biết vô ngã về cá thể con người, đã chứng minh rằng khi phân tích đến cùng cực ta sẽ nhận ra vô ngã của cá nhân con người và vô ngã của hiện tượng đều hàm chứa cùng một sự tinh tế như nhau. Sự thực tối hậu có khi còn được phân loại thành bốn, mười sáu hay hai mươi loại Tánh không. Các cách phân loại này cho thấy nhiều phương pháp xác định khác nhau về Tánh không, để lấy ví dụ, chẳng hạn ta có thể phân biệt Tánh không bên trong và Tánh không bên ngoài, Tánh không vừa bên trong và vừa bên



ngoài, và cứ tiếp tục như thế, cho đến chỗ rốt ráo ta có thể xác định được cả Tánh không của Tánh không. Cũng là một điều hữu ích khi ta xếp Tánh không của Tánh không thành một thể loại riêng biệt, vì trong chiều hướng mà Tánh không còn được trình bày như một sự thực tối hậu, ta vẫn có nguy cơ xem Tánh không ấy như một thực thể tuyệt đối. Chính vì vậy mà Phật đã xác nhận rằng chính Tánh không cũng không hàm chứa một sự hiện hữu nội tại nào cả.

### **Những quy ước đúng và những quy ước sai**

Sự thực quy ước hay tương đối được phân chia thành hai loại quy ước đúng và sai. Dù sao, theo những người thuộc trường phái Trung quán tông - Cụ duyên tông, khi mà sự hiện hữu của cái ngã, hay sự hiện hữu nội tại, đã bị phủ nhận ngay cả trên phương diện quy ước, thì sự phân loại thành sự thực quy ước đúng và sự thực quy ước sai chỉ có thể hình dung trên một quan điểm riêng biệt nào đó mà thôi – trên thực tế, không thể có sự phân loại thật sự nào cả trong lãnh vực của thế giới quy ước. Tuy vậy quan điểm này có thể giúp ta nêu lên vấn đề liên hệ đến sự cảm nhận đích thực và không đích thực, và đánh giá một số thể loại kinh nghiệm nào đó có thể cho là đúng, và một số thể loại kinh nghiệm nào đó có thể cho là sai.

## Hệ thống thuật ngữ

Giờ đây chúng ta hãy quan tâm đến thuật ngữ chỉ định hai sự thực. Khi một chủ thể, gọi là một chủ thể nhận biết quy ước, đứng ra xác nhận một mức độ hiện thực nào đó, căn cứ trên sự tin tưởng sai lầm về sự hiện hữu thật của mọi vật thể, sự thức ấy gọi là “sự thực quy ước”. Vì lý do này, đối với các người thuộc trường phái Cụ duyên tông, danh từ sự thật, trong khuôn khổ sự thật quy ước, không có một tương quan nào cả với cách thức hiện hữu thật của mọi vật thể. Nó chỉ định, trong một khuôn khổ mang tính cách tương đối và giới hạn, một thứ sự thực chế biến dựa vào những quan điểm cá biệt sinh ra từ những cảm nhận của ta về thế giới này – một sự cảm nhận sai lầm –, làm cho ta có cảm giác là tất cả mọi hiện tượng có vẻ như hàm chứa một thứ hiện thực nội tại nào đó. Sự cảm nhận sai lầm ấy làm cho ta nhận biết mọi cá thể con người, mọi vật thể và mọi biến cố như là tự nó hiện hữu thật. Trong khuôn khổ của sự cảm nhận bằng kinh nghiệm quy ước, các vật thể hiển hiện ra với ta đúng như vậy, không sai chạy, đúng thật như thế, giống như chúng hàm chứa một sự hiện hữu khách quan độc lập và tự chủ. Sự thực quy ước ấy cũng được chỉ định bằng các danh từ như sự thực bị che phủ hay bị gói kín.

Cách giải thích bằng thuật ngữ như trên đây, trong một tầm mức nào đó, có vẻ xác nhận như là vững chắc những thể dạng

tâm thức sai lầm của ta. Tuy nhiên, đây chỉ là cách giải thích bằng thuật ngữ mà thôi. Thực tế, không nhất thiết bắt buộc là các vật thể phải tỏ ra hiển hiện thật theo quan điểm sai lạc trên đây. Ví dụ, Tánh không dù được xem như có giá trị khi dựa trên quan điểm sai lầm đó, cũng không có nghĩa là nó bắt buộc phải được chấp nhận như một sự thực quy ước hay tương đối. Sự kiện xem những hiện tượng là thật không thể được chấp nhận như xác đáng. Vậy ta cần phải tìm kiếm một chiều hướng suy luận giúp ta tái tạo tính cách vững chắc của thể giới quy ước, và chiều hướng đó nhất định, dù sao đi nữa, không thể là trường hợp xuất phát từ một dạng thể tâm thức sai lạc hay méo mó.

Giờ đây ta hãy quay sang nói về ý nghĩa của sự thực trên bình diện sự thực tối hậu. Trong tập luận Những ngôn từ trong sáng, Nguyệt Xứng (Chandrakirti) nói rằng chữ tối hậu chỉ định cùng một lúc vừa là đối tượng – tức Tánh không – vừa là kinh nghiệm trực tiếp nhận biết được Tánh không. Vì thế chữ tối hậu, trong khuôn khổ của sự thực tối hậu, chỉ định đồng loạt cùng một lúc kinh nghiệm chủ quan và cả đối tượng của nó – tức Tánh không. Nói một cách sâu xa hơn, trong trường hợp đề cập đến sự thực tối hậu, Tánh không sẽ đồng thời vừa là tối hậu vừa là sự thực. Nguyệt Xứng nói rằng Tánh không là “sự hiểu biết bằng trực giác” hay là “sự thực” (tiếng Tây tạng: don) và đồng thời cũng có nghĩa là “tối hậu” (tiếng Tây tạng:

dampa). Trong trường hợp này ta nhận thấy có sự trùng hợp giữa tối hậu và sự thực.

Nếu ta không hiểu được bản thể của hai sự thực – sự thực quy ước và sự thực tối hậu – sẽ rất khó cho ta đánh giá toàn vẹn sự khác biệt giữa hình tướng bên ngoài và hiện thực, đó là sự sai lệch giữa sự cảm nhận của ta và phương cách hiện hữu thật của mọi vật thể; trong vị thế không phân biệt được bản thể của hai sự thực, ta không thể nào nhỏ bỏ tận gốc vô minh căn bản của ta.

## **Tánh không và lòng Từ bi**

Nhất định là có những phương thuốc hoá giải thích nghi chống lại những tư tưởng bán loạn, chẳng hạn tham thiền về tình thương sẽ chặn đứng được hận thù, tham thiền về tánh chất ô nhiễm của thân xác có thể chặn đứng được dục vọng, và cứ tiếp tục như thế. Các kỹ thuật ấy có thể làm suy giảm nhiều loại xúc cảm và tư duy đau đớn. Tuy nhiên, Nguyệt Xứng (Dharmakirti) có nói trong tập Giảm yếu về những phương tiện hiểu biết vững chắc, rằng những kỹ thuật kể trên đây chỉ có thể tác động trên những biểu lộ của xúc cảm có thể nhận biết được. Có nghĩa là nó chỉ ảnh hưởng một cách gián tiếp trên

những xúc cảm ấy cũng như trên vô minh tiềm ẩn của những xúc cảm ấy. Chúng không có khả năng tác động như những sức mạnh tái lập lại sự thăng bằng đối với những cảm nhận sai lầm căn bản của ta. Chỉ khi nào ta nắm vững được sự hiểu biết về bản thể tối hậu của hiện thực, khi đó ta mới đủ khả năng nhận ra được cội rễ của bản loạn trong ta – tức cách cảm nhận sai lầm của ta – và những khổ đau do chính nó gây ra. Nếu không có sự hiểu biết toàn diện về hai sự thực, ta không thể nào đạt được sự hiểu biết về bản thể thực sự của hiện thực; sự hiểu biết toàn diện ấy sẽ giúp nhận ra những dị biệt trong những cảm nhận sai lầm của ta về thế giới này, cũng như về những thể dạng nhận biết và xúc động của ta. Sự hiểu biết ấy giúp ta củng cố thêm tiềm năng của những thể dạng tâm thần tích cực, chẳng hạn như lòng Từ bi, tình thương và lòng rộng lượng; đồng thời nó cũng giúp ta làm suy giảm sức mạnh của những thể dạng tâm thần bản loạn và tiêu cực, chẳng hạn như giận dữ, hận thù, ganh ghét và bám níu. Chỉ vì những thể dạng lừa phỉnh và bản loạn đó đâm rễ và ăn sâu vào sự cả tin của ta cho rằng thế giới này có một sự hiện hữu nội tại; hiểu biết đích thực về Tánh không sẽ giúp ta đủ sức nhỏ bỏ tận rễ những thứ ấy. Đây là một trong những điều lợi ích thiết thực do sự hiểu biết sâu xa về hai sự thực.

Khi trích dẫn văn bản của Long Thọ, Kentchen Kunzang Palden có nói trong phần bình giải của ông như sau: “sự hiểu

biết trực tiếp Tánh không và sự vương lên của lòng Từ bi đi đôi với nhau”. Theo ông, khi sự hiểu biết Tánh không của ta tuân tự thẳng tiến, thì đồng thời lòng Từ bi trong ta đối với các chúng sinh khác cũng gia tăng thêm. Thật khó để nhận ra sự liên quan tự động giữa sự thực hiện Tánh không và lòng Từ bi đối với những sinh linh có giác cảm. Tuy nhiên, khi sự hiểu biết Tánh không càng trở nên thâm sâu hơn, thì đồng thời sự tin tưởng vào khả năng có thể giúp ta giải thoát khỏi mọi khổ đau, chính nó cũng trở nên vững chắc hơn, điều này hình như hoàn toàn đúng. Khi ta gia tăng sự tin tưởng rằng tất cả mọi sinh linh có giác cảm đều mang tiềm năng đưa đến sự giải thoát khỏi khổ đau, lòng Từ bi của ta sẽ càng gia tăng sức mạnh. Vì ta đã tìm thấy một lối thoát cho ta, nên lòng Từ bi của ta đối với tất cả các sinh linh – còn vương mắc trong chu kỳ hiện hữu chỉ vì không biết cách để ra thoát – sẽ đương nhiên gia tăng. Theo ý tôi, sự hiểu biết Tánh không càng trở nên sâu xa hơn, sức mạnh của lòng Từ bi đối với kẻ khác cũng càng gia tăng hơn.

Với tư thế của một người tu tập thiền định, nếu ta có cảm giác sự hiểu biết Tánh không của ta đã gia tăng, nhưng đồng thời lòng Từ bi của ta đối với kẻ khác không gia tăng một cách tương xứng, ấy là dấu hiệu cho thấy sự hiểu biết về Tánh không của ta chưa được sâu xa lắm, cũng không được đích thực cho lắm. Như tôi vẫn thường nói, sự tham thiền suông về

Tánh không chẳng có gì đáng ngưỡng mộ cả. Trong sự chung đụng hằng ngày, ta phải biết giao tiếp với mọi người dựa trên đạo đức và lòng Từ bi, đó là một điều thật then chốt. Nếu sự hiểu biết về Tánh không chẳng đóng góp được một chút nào vào sự thăng tiến của ta trong mục đích đó, nó sẽ chẳng có một giá trị nào cả. Cái gì tuyệt vời nhất trong sự thực hiện Tánh không? Phải chăng đây là lòng Từ bi vô biên?

Chúng ta không nên nghĩ rằng Phật tính là một thể dạng nhu nhược hoàn toàn, không tình cảm, không xúc động và thiếu hẳn cảm thông đối với những sinh linh có giác cảm khác. Nếu đúng như thế, thì chẳng có gì đặc sắc cả. Tham thiền về Tánh không, không phải là một lối thoát, một cách chạy trốn, hay tránh né không dám nhìn thẳng vào sự đa dạng và phức tạp của thế giới quy ước và tương đối. Tham thiền phải giúp cho ta đủ khả năng bước thẳng vào thế giới của hiện tượng một cách đúng đắn và đầy ý nghĩa.

Xin chấm dứt ở đây phần trình bày ngắn ngủi này về bản thể và vai trò của hai sự thực.

## Hai loại cá thể con người

Văn bản tiếp tục trình bày quan điểm về sự đa dạng của cá thể con người, dựa trên phương diện hiểu biết lý thuyết và tu tập Phật giáo, đúng theo quan điểm của hai sự thực.

3-4b. Có hai loại người tương quan với nhau: những người biết suy tư và những người bình thường. Những người biết suy tư hơn hẳn những người bình thường, và riêng những người biết suy tư họ cũng được phân chia theo thứ tự đẳng cấp dựa trên phẩm tính thông minh cao hay thấp của họ.

Như đã được trình bày trên đây, thấu hiểu được hai sự thực là một điều hết sức hệ trọng, tập Hành trính đến Giác ngộ giải thích rằng cả hai loại người, suy tư và thông thường, đều phải đối phó với hai sự thực. Tiếng Tây tạng gọi những người thông thường là *jigtenpa*, trong khi đó danh từ chỉ những người biết suy tư là *naljorpa*, có nghĩa là những người nhìn thấy mọi vật thể trong một chiều hướng sâu xa hơn. Jig gọi lên một cái gì có tính cách phù du, tiềm ẩn một sự hủy hoại, và chữ ten có nghĩa căn bản, cơ sở. Do đó ý nghĩa của chữ *jigten* là sự vắng mặt về trường tồn, và nguyên chữ *jigtenpa* chỉ một người hay một sinh linh vô thường. Ý nghĩa của chữ *jig* là suy thoái, phủ nhận tích cách trường tồn hay vô tận. Khi suy tư về cách diễn đạt trên đây, ta sẽ hiểu rằng không có một đơn vị nào của “cái



ngã”, mang tính cách tuyệt đối và trường tồn.

Danh xưng những người thông thường, đề cập trong trường hợp trên đây, là những người chấp nhận những khái niệm triết học công nhận một thứ quan điểm hiện thực đối với vấn đề liên quan đến bản thể tối hậu của thực tại. Trong số họ, ta có thể kể đến các môn đệ của tất cả các trường phái Ấn độ xưa ngoài Phật giáo, và một vài trào lưu nhỏ trong số các trường phái Phật giáo. Chẳng hạn như Trường phái Đại-tì-bà-sa luận (Vai-bhashica), trường phái này mô tả một thế giới “nguyên tử” – gồm có những hạt nguyên tử làm đơn vị, không thể bị phân cắt nhỏ hơn được nữa –, mang tính cách khách quan và độc lập, trường phái này tin vào một hiện thực có tính cách thực thể của mọi vật và mọi biến cố. Các nguyên tắc của trường phái này đã bị trường phái Kinh lượng bộ (Sautantrika) chống đối và phát biểu ngược lại, theo trường phái Kinh lượng bộ một vài khía cạnh nào đó của hiện thực – những tạo tác tinh thần, ví dụ như những cấu hợp trừu tượng – chỉ có thể thiết lập trên quan điểm thuộc tư duy và thuộc khái niệm, điều này cho thấy rằng không thể nào gán một quy chế tuyệt đối và khách quan cho các vật thể và các biến cố. Những nguyên tắc ấy cũng lại được các trường phái khác của Phật giáo đem ra bàn thảo, và cứ tiếp tục như thế. Đây là những gì Tịch Thiên muốn nêu lên để chứng minh ý kiến của ông cho rằng quan điểm của một trường phái này cũng có thể bị phủ định hay bác bỏ bởi quan

điểm của một trường phái khác. Ngay cả trong số những người suy tư, ta cũng thấy nhiều cấp bậc kinh nghiệm tâm linh cách biệt nhau, quan điểm của những người tu tập thuộc những cấp bậc cao vượt xa hơn hẳn tầm nhìn của những người thuộc vào một cấp bậc thực hiện kém hơn.

Ta hãy khảo sát cẩn thận hơn sự khẳng định theo đó quan điểm của những người thông thường không đứng vững và kém hơn so với quan điểm của những người suy tư. Tuy nhiên theo tôi nghĩ, sự đối chiếu các quan điểm như vừa trình bày trên đây, thật ra chỉ là những cấp bậc khai triển khác nhau của sự suy luận. Đương nhiên, trong việc trao đổi quan điểm giữa các trường phái Phật giáo, đôi khi phải cần đến uy quyền từ kinh sách của Phật để phân định. Tuy nhiên, ta cũng phải thiết lập những luận cứ của ta dựa trên sự lý luận; những quan điểm của người suy tư vượt xa hơn và đánh đổ những quan điểm của người thông thường, căn cứ vào sự suy luận công phu hơn của họ. Ví dụ như một số môn đệ ủng hộ một vài nguyên tắc nào đó đã được các trường phái như Kinh lượng bộ (Sautrantika) và Đại tì-bà-sa luận (Vaibhashika) chấp nhận, họ chỉ chọn và trích dẫn những trước tác nào có thể minh chứng được phần lớn các lập trường của họ mà thôi. Tuy nhiên, nếu như uy thế của các trước tác nói chung là những gì duy nhất mà ta bắt buộc phải dựa vào đó để phát biểu, thì nhất định ta có thể chờ đợi vô số những lập trường đối nghịch sẽ được tung ra.

Đối với Phật giáo nói chung, và Đại thừa nói riêng, thật quan trọng cần phải phân biệt hai loại kinh sách của Phật. Một loại gồm những kinh sách có thể chấp nhận được từng chữ một, đúng nguyên như thế – có nghĩa là một cách từ chương, không do dự – và một loại gồm những kinh sách cần được bình giải sâu xa hơn. Sau khi đã thừa nhận có sự khác biệt về tính cách chú giải của kinh sách như trên đây, khi ấy ta sẽ có đủ tư thế để phủ nhận sự thật ghi chép bằng chữ nghĩa của một văn bản, nhất là khi sự thật trong văn bản này đi ngược với kinh nghiệm của ta, dù cho đấy là lời nói của Phật cũng vậy. Điều ghi nhận đó đã nhấn mạnh tầm quan trọng căn bản của sự suy luận và khả năng lĩnh hội trong việc tu tập Phật giáo về tâm linh. Chính Phật cũng đã tuyên bố trong một quyển Kinh rằng mọi người không nên chấp nhận những lời nói của Phật đơn giản chỉ vì kính trọng Phật. Họ nên dẫn đo từng ly từng tí bằng tinh thần chỉ trích của họ và qua kinh nghiệm cá nhân của họ, giống như một người thợ kim hoàn nhiều kinh nghiệm đem ra thử phẩm chất của vàng bằng những phương pháp thật quyết liệt như đem vàng ra cắt, đốt và chà xát để xem có đúng thật là vàng hay không.

Tịch Thiên xác nhận rằng quan điểm của những người thuộc vào cấp bậc thực hiện thấp sẽ bị đánh đổ và được xem như lỗi thời bởi quan điểm của những người thuộc cấp bậc cao hơn; sự xác nhận này có thể được hiểu như một sự kiện hiển

nhiên căn cứ vào kinh nghiệm cá nhân của ta. Khi ta khảo sát sự hiểu biết của ta trong hiện tại về các chủ đề như vô thường hay vô ngã của mọi vật thể và biến cố, và đem chúng ra so sánh với khả năng lĩnh hội của ta trước đây, nhất định ta sẽ nhận thấy khả năng hiểu biết của ta đã trở nên thâm sâu hơn trước; sự lĩnh hội hiện tại của ta có thể thay thế hẳn sự lĩnh hội mà ta đã có trước đây. Vì thế, khi đạt được tầm nhìn mới, những chân trời mới cũng sẽ mở rộng cho kinh nghiệm và khả năng lĩnh hội của ta đối với thế giới này.

## THIÊN ĐỊNH

Đến đây ta hãy suy tư về sự thực của khổ đau và nguồn gốc của nó. Cội rễ của khổ đau là nghiệp, nghiệp bị thúc đẩy và điều khiển bởi các thể dạng tâm thức, những thể dạng này của tâm thức thúc đẩy ta phạm vào sai lầm, chẳng hạn như những tư duy và những xúc cảm bồn loạn. Ta hãy tự hỏi: khi một xúc cảm bồn loạn nổi lên trong ta, ta cảm thấy ra sao? Chữ klesha có nghĩa là xúc cảm bồn loạn, ngay cả ý nghĩa từ nguyên của chữ này cũng cho thấy phải có một thứ gì đó phát hiện trong tâm thức và tự động sinh ra bồn loạn. Ta hãy thử thiền định trong chốc lát về chủ đề này, và theo dõi xem ta cảm thấy ra sao khi những tư duy và xúc cảm bồn loạn, chẳng hạn như sự

giận dữ, hận thù, ganh tị, và những thứ khác nữa, nổi lên làm cho ta bất an. Ta hãy tập trung thật mạnh vào những thể dạng tàn phá của những tư duy ấy và những xúc cảm ấy.

## CHƯƠNG IV

# PHỦ NHẬN NHỮNG QUAN ĐIỂM HIỆN THỰC CỦA TIỂU THỪA

### Suy tư về vô thường

Phật có nói trong một quyển Kinh rằng ba lãnh vực hiện hữu (25) đều vô thường, như một tia chớp trên bầu trời hay là những ảo ảnh. Tất cả các hiện tượng, tất cả mọi vật thể và tất cả các biến cố đều nhất thiết là sản phẩm kết hợp từ nhiều nguyên nhân và nhiều điều kiện. Vì lý do như thế, tất cả các hiện tượng đều có tính cách phù du – suy thoái và vô thường. Sự sống của những sinh linh có giác cảm, nói riêng, giống như một dòng thác với sức nước rất mạnh, và dòng nước chảy siết không bao giờ ngưng đọng, ngay cả trong một giây phút ngắn ngủi cũng không. Đời sống của mỗi sinh linh kéo dài được bao lâu, không ai biết; tất cả đều suy thoái và phù du. Những đoạn thuyết giảng sau đây nhấn mạnh đến mười sáu thuộc tính của bốn sự thực cao quý: bốn thuộc tính đầu tiên quy vào sự thật

thứ nhất, và trong số bốn thuộc tính ấy, thuộc tính thứ nhất là vô thường.

Như tôi đã nói trên đây, những bước đầu trên đường tu tập tâm linh gồm có hai giai đoạn. Trong giai đoạn thứ nhất ta phải giới hạn những hành vi tiêu cực, chúng chứng tỏ cho thấy thể dạng tâm thức sai lầm của ta. Để chặn đứng những thể dạng sai lầm này, ta hãy khởi sự suy tư về vô thường trong dạng thể thô thiển của nó. Giai đoạn kế tiếp là thiền định về thể dạng tinh tế hơn của vô thường, giai đoạn này đòi hỏi phải suy tư thật sâu xa về bản thể sinh động và luôn luôn biến đổi của hiện thực. Thiền định về thể dạng tinh tế của vô thường là liều thuốc chủ yếu hoá giải những thể dạng tâm thức và những cảm nhận sai lầm, chúng làm phát sinh ra những hành vi tiêu cực của ta.

Thật rõ ràng, mục đích của sự sinh là cái chết, và cái chết là một hiện tượng không ai muốn. Tuy nhiên chọn thái độ không chấp nhận cái chết, không phải là một thái độ thích nghi. Dù cho ta thích hay không thích, cái chết vẫn là một dữ kiện trong sự hiện hữu của ta. Ta không thể nào chống lại tính chất không thể khắc phục được của nó. Đó là một hiện tượng mà tất cả chúng ta đây, sớm hay muộn, đều phải gánh chịu. Nếu ta so sánh giữa những người không chấp nhận suy tư về cái chết và những người thường xuyên giữ một mối liên hệ thân thiện với

nó, nhìn nó trước mặt; khi cái chết sắp xảy đến ta sẽ nhận ra những phản ứng thật khác nhau giữa hai loại người vừa kể. Vì vậy, khi ta nghĩ đến tâm quan trọng mà Phật gán cho cái chết và vô thường, thì chớ nên tưởng tượng đạo Phật là một con đường tâm linh yếm thế, liên lụy với một thứ ám ảnh bệnh hoạn. Hãy xem đạo Phật là một nguồn khích lệ giúp ta thân thiện với cái chết và chấp nhận nó như một sự kiện tự nhiên của sự hiện hữu, như thế đến lúc ta phải đương đầu với nó, nó sẽ không xảy ra với ta như một chấn động kinh hoàng, một thứ gì không chờ đợi, nghịch lý và bấn loạn một cách khủng khiếp. Nếu ta biết đối đầu với cái chết khi ta còn khoẻ mạnh, ta sẽ có đủ khả năng bảo toàn sự thản nhiên và trầm tĩnh của ta trong những giây phút cuối cùng; chúng ta biết tự che thân trước những lo âu vô ích. Dần dần, trên đường tu tập tâm linh, biết đâu một lúc nào đó, đột nhiên ta có cảm giác nhận thấy rằng ta có đủ khả năng để chiến thắng những lo âu của cái chết, và vượt lên trên cái chết.

### **Chiến thắng tình trạng bất toại nguyện dai dẳng của ta**

Trong kinh sách có nói đến bốn thứ ma vương, tức là những sức mạnh cản trở và đày đọa con người. Ma vương thứ nhất là cái chết; cái chết bắt đầu xảy ra trên những cấu hợp vật chất và



tâm thần của ta, những thứ cấu hợp này chính là loại ma vương thứ hai. Chuỗi dài tiếp nối của những cấu hợp tâm linh kéo dài từ kiếp này sang kiếp khác, và nguyên nhân của chu kỳ tiếp nối đó nằm trong đủ loại xúc cảm và tư duy bấn loạn của ta, những xúc cảm và tư duy bấn loạn ấy chính là loại ma vương thứ ba; những gì làm gia tăng thêm sức mạnh cho những nhân tố của đau buồn chính là sự bám níu – sự bám níu chính là ma vương thứ tư. Trong Phật giáo, nhữ ai muốn tu tập tâm linh cần phải thành tâm phát huy ước vọng chiến thắng được bốn thứ ma vương này. Phát nguyện được ước vọng ấy, đương nhiên họ sẽ dẫn thân trên con đường chiến thắng.

Một cách chính xác hơn, những gì thử thách một người tu tập chính là sự chiến đấu chống lại những xúc cảm và những tư tưởng bấn loạn, chúng là những nguyên nhân đầu tiên của vô minh căn bản – đó là sự bám níu vào những vật thể và những biến cố và xem chúng như hàm chứa một sự hiện hữu nội tại. Để có thể thực hiện được điều ấy, ta cần phải bước vào con đường tu tập tâm linh, con đường tu tập ấy chính là sự kết hợp của ba cách tập luyện thượng thặng – cách tập luyện về đạo đức, cách tập luyện tĩnh tâm và cách tập luyện về sự hiểu biết thượng thừa.

Giai đoạn tập luyện thứ nhất gồm việc duy trì một lối sống phù hợp với những kỷ cương đạo đức, tập trung vào sự suy tư

về vô thường. Khi nào ta vẫn còn bám chặt vào ý tưởng trường tồn, ta không thể nào có đủ khả năng duy trì một lối sống phù hợp với đạo đức. Vì thế điểm then chốt là phải suy tư về bản chất phù du của sự hiện hữu của ta. Chúng ta không thể đề cập về vô thường một cách đơn giản bằng các danh xưng chỉ định cái chết, chúng ta phải nhìn vào một thứ vô thường tinh tế hơn, đó là bản thể biến đổi không ngừng của các hiện tượng, chứng minh cho thấy sự vắng mặt của một sự hiện hữu độc lập của mọi vật thể và mọi biến cố. Tất cả mọi hiện tượng đều được lèo lái bởi một tổng hợp các nguyên nhân và điều kiện. Điều ấy hết sức đúng đối với những cấu hợp vật chất và tâm linh của ta, chúng được điều khiển bởi nghiệp và những yếu tố bản loạn.

Vì thế, trong kiếp sống hiện hữu bằng điều kiện của ta, chính sự cảm nhận sai lầm, tức vô minh, là nguyên nhân đứng ra lèo lái ta. Cho đến khi nào ta vẫn còn gánh chịu sự không trị của dạng thể tâm thần méo mó đó, thì chúng ta vẫn còn nô lệ cho thế giới luân hồi và đời sống của chúng ta cũng chỉ là một thể dạng bất toại nguyện và khổ đau. Do đó, sự thiếu hiểu biết căn bản vừa đề cập, chính là đầu cầu đưa đến tất cả mọi xúc cảm và tư tưởng bản loạn. Khi ta biết chấp nhận sự kiện đó, ta sẽ hiểu rằng khi nào ta còn nằm dưới ách không trị của tên bạo chúa ấy, ta sẽ không còn một khoảng trống nào trong tâm thức dành cho sự an bình và trong sáng lâu dài, vì thế chúng ta nên

phát huy từ nơi sâu kín nhất trong tim ta, lòng ước mong đích thực đạt được sự giải thoát.

Mặc dù mang sẵn trong ta ước vọng tự nhiên đòi hỏi hạnh phúc và loại bỏ khổ đau, nhưng ta lại rơi vào một thế giới mang nặng tính chất khổ đau, và trong thế giới đó hạnh phúc tỏ ra hết sức bất thường. Vì đâu ta phải gánh chịu tình trạng như thế? Nhất định là do nơi vô minh căn bản của ta. Ta phải làm thế nào đây để nhận ra sự thiếu hiểu biết đó chính thực là nguyên nhân đầu tiên của khổ đau? Phải tuân theo một quá trình hành động nào để loại bỏ vô minh. Nhất định không phải đơn giản hy vọng mong cho nó tan biến đi, cầu nguyện sông cũng không thể làm cho nó biến mất được. Tìm cách duy trì trong một trạng thái tâm thức trung hoà, phi khái niệm, cũng không đúng. Chỉ có cách phát huy hiểu biết mới có thể vượt lên trên những ảo giác sinh ra từ những méo mó tâm thần, chính sự hiểu biết đó mới có đủ khả năng làm cho vô minh tan biến. Vì thế, sau khi đã thuyết giảng về vô thường, Phật mới giảng dạy đến bản chất của khổ đau, tức là bất toại nguyện, sau cùng Ngài mới đưa ra những lời giáo huấn về vô ngã.

Đến đây ta đã biết được bốn thuộc tính về khổ đau là gì. Thuộc tính thứ nhất là vô thường, lĩnh hội được vô thường sẽ giúp ý thức mạnh mẽ hơn thuộc tính thứ hai, tức là bất toại nguyện. Thuộc tính thứ ba là Tánh không, và thuộc tính thứ

tư là vô ngã của con người, của mọi vật thể và mọi biến cố. Ý thức được bốn thuộc tính ấy của khổ đau là kết quả của một quá trình tuần tự rõ rệt, bước đầu tiên trong quá trình đó chính là sự nhận biết đúng đắn về thuộc tính thứ nhất.

Phát huy được sự hiểu biết Tánh không, ta sẽ ngăn chặn được sức mạnh của vô minh căn bản, tuy nhiên sự hiểu biết đó phải được bổ túc thêm bằng những yếu tố trợ giúp hữu hiệu khác nữa, chẳng hạn như lòng Từ bi và tinh thần nhân ái (Bồ-đề tâm). Chỉ có sự phối hợp chặt chẽ của hai yếu tố trên đây – sự hiểu biết siêu nhiên và phương pháp – mới đem đến cho ta đủ khả năng, chẳng những để loại trừ hoàn toàn những méo mó tâm thần, mà còn loại trừ cả những thói quen của bản năng, phát sinh từ những tư duy bản loạn. Đối tượng của sự hiểu biết tối thượng chính là Tánh không, và sự hiểu biết tối thượng cũng là chủ đề của chương thứ chín trong tập luận của Tịch Thiên.

## **BÌNH GIẢI**

### **Phủ nhận những hình tướng bên ngoài**

Tịch Thiên lập luận rằng các nguyên tắc và quan điểm của

các trường phái thấp trong Phật giáo bị các trường phái cao hơn, chẳng hạn như Trung đạo, dùng lập luận để đánh đổ. Tuy nhiên, muốn có đủ tư cách thuyết phục, những lập luận ấy phải dựa trên cách lý luận thuộc cùng một thể loại và dùng những ví dụ đã được công nhận một cách rộng rãi.

4b. Nhưng hai cấp bậc đó (trường phái thấp và trường phái cao) tương hợp với nhau trên bình diện so sánh, và cho đến khi nào phương pháp phân tích chưa được đem ra xử dụng, chúng vẫn còn phù hợp với nhau về chủ đích thực hiện.

Khi Tịch Thiên nói đến cách xử dụng sự so sánh và những tương đồng, chính là ông muốn ám chỉ những hiện tượng được xem như không thật và hoàn toàn sai, dù chúng thuộc vào lãnh vực quy ước hằng ngày cũng vậy: đó là trường hợp những cảnh vật trong giấc mơ hoặc là những ảo ảnh, dù cho ta muốn tìm kiếm chứng cứ để chứng minh sự hiện thực của chúng, thì ta cũng không thể nào tìm ra được. Trong trường hợp trên đây, người thuộc phái Trung đạo muốn chứng minh cách so sánh tương đồng, ngay cả trên phương diện danh xưng quy ước, đều là sai trong mục đích giúp ta nhận thấy tính cách không thực của các hiện tượng; rốt lại, khi ta tìm cách chứng minh bản thể thật của mọi vật thể và hiện tượng, ta sẽ không thể nào tìm thấy chúng.

Trong những bước đầu, dù cho ta đã hiểu được Tánh không là gì nhờ vào sự suy diễn – tức một quá trình trí năng, xử dụng lý lẽ và cách lập luận, trong số rất nhiều những phương pháp khác –, nhưng sau đó, sự hiểu biết về Tánh không còn phải được thực hiện trên cấp bậc kinh nghiệm trực tiếp nữa. Vì vậy, kinh sách thường so sánh sự hiểu biết bằng cách suy diễn cũng giống như trường hợp một người mù chỉ biết dọ dẫm tìm đường đi bằng một chiếc gậy sơn màu trắng mà thôi. Đây không phải là một kinh nghiệm trực tiếp; mà chỉ là một thứ gì gần giống với kinh nghiệm trực tiếp, thiết lập dựa trên lý luận và tinh thần phê phán. Tuy nhiên, vào cấp bậc tiên khởi này, sự suy diễn đơn thuần cũng đã giúp ta bắt đầu cảm nhận được Tánh không, tức bản chất tối hậu của hiện thực. Khoa học hiện đại – chẳng hạn như vật lý các hạt nhân cơ bản – cũng đã bắt đầu quan tâm đến việc tìm hiểu bản chất của thực tại, trong lúc mà chính khái niệm khoa học về một sự hiện thực hoàn toàn khách quan càng ngày càng trở nên lung lay. Những hiểu biết diễn tiến trên đây độc lập với Phật giáo. Tuy nhiên, dựa trên kết luận từ những tiền đề (25) khoa học, thì hình như các khoa học gia trong lãnh vực này đều đi đến một điểm giống nhau, họ bắt buộc phải đưa ra khái niệm về tính chất vô-thực-thể của mọi vật và mọi hiện tượng. Theo Tịch Thiên, tính chất vô-thực-thể đó đã được chứng minh bằng rất nhiều cơ sở vững chắc, lý do và luận cứ khác nhau; ngược lại, không có bất cứ một tiền đề nào cho phép tin tưởng rằng các vật thể và hiện

tượng hàm chứa một sự hiện hữu nội tại, khách quan và tự chủ.

Tác giả của Hành trình đến Giác ngộ cũng ám chỉ những người chủ trương hiện thực phản kháng luận thuyết của nhóm Trung đạo về sự vắng mặt của hiện hữu nội tại nơi mọi vật thể và biến cố. Họ lập luận rằng, nếu đúng thật như thế, thì làm sao có thể xác định được một người khi tu tập tâm linh có thể đạt được giải thoát (27)? Những người thuộc nhóm Kinh lượng bộ (Sautrantika) nhấn mạnh như sau, nếu căn cứ vào cách giải thích sát nghĩa về Tánh không như vừa trình bày, thì cũng phải phủ nhận ngay cả luật nguyên nhân và hậu quả nữa.

Nhóm Trung đạo trả lời cho lập luận này rằng giáo lý về Tánh không và khái niệm về nguyên nhân hậu quả không thuộc cùng một thể loại để có thể đem ra so sánh. Những gì mà nhóm Kinh lượng bộ phủ nhận là tính cách vững chắc của nguyên tắc nguyên nhân hậu quả trên phương diện hiện thực tối hậu. Nhưng trên lãnh vực quy ước, họ công nhận sự vững chắc của quy luật này. Bởi vì quy luật ấy thuộc vào khuôn khổ quy ước – nên những người Trung đạo chấp nhận không cần phải phân tích bản chất tối hậu của mọi vật thể, hoặc không cần tìm kiếm những quy chiếu đích thực phía sau ngôn từ và khái niệm – do đó có thể chấp nhận quy luật đó một cách đơn giản như những thành phần của thế giới quy ước hằng ngày; cũng thế, trong khuôn khổ của sự thực tương đối hay quy ước,

có thể chấp nhận khả năng đạt được giải thoát và Phật tính bằng cách tu tập tâm linh.

Tịch Thiên còn nói tiếp:

5- Những người thông thường nhìn thấy và hình dung các vật thể như là có thật, không phải là ảo giác. Đó là sự bất đồng ý kiến giữa những người suy tư và những người thông thường.

Tịch Thiên trình bày trước tiên phản ứng của những người theo phái Hiện thực và sau đó tìm cách lập luận bên vực những người thuộc nhóm Trung đạo. Tịch Thiên đứng vào vị thế của nhóm Hiện thực để nói lên như sau: “Nếu quý vị chấp nhận sự vững chắc của thế giới quy ước, thiết lập theo luật nguyên nhân hậu quả, tôi sẽ đánh giá sự vững chắc đó là thật và kết luận rằng nguyên nhân và hậu quả phải hàm chứa một sự hiện hữu thật. Vậy sự tranh luận giữa chúng ta phải đặt trên cơ sở nào đây? Sự tranh luận chỉ căn cứ đơn giản vào ý nghĩa dựa trên ngôn từ hay sao?”. Những người thuộc Trung phản kháng lại như sau: “Không đúng như thế. Quý vị là những người theo chủ nghĩa Duy thực, chẳng những quý vị an tâm chấp nhận giá trị của luật nguyên nhân hậu quả trên cấp bậc quy ước, nhưng hơn thế nữa quý vị còn tin vào một hiện thực nội tại và khách quan của những vật thể và biến cố đó, và như thế theo quý vị chúng còn có một quy chế độc lập, khách quan,



tục là tự nơi chúng chúng hiện hữu”. Nhóm Trung đạo lại còn giải thích thêm như sau: “Vì chấp nhận tâm thức chỉ là món mồi cho sự sai lầm, từ sự sai lầm đó các vật thể và các hiện tượng tỏ ra có một thực thể nội tại và tự chủ và chúng có vẻ hiện hữu một cách độc lập đối với sự cảm nhận của ta, vì thế cho nên chúng tôi vẫn giữ vững lập trường và xem các vật thể và hiện tượng chỉ là thể dạng bên ngoài, một thứ ảo giác mà thôi. Đối với chúng tôi, có một sự sai lệch giữa phương cách hiện hữu của các vật thể và phương cách mà chúng tanhận biết được chúng. Sự kiện đó đã giải thích tại sao có sự tranh luận giữa quý vị và chúng tôi. Đây không phải là vấn đề liên quan đơn thuần trên phương diện ngôn từ”.

6ab- Hình tướng và những đối tượng khác của giác cảm biểu lộ sự hiển nhiên của chúng qua ý nghĩ thông thường, nhưng không thuộc vào lãnh vực hiểu biết đích thực.

Các người thuộc phái Duy thực và các người thuộc nhóm Trung đạo đều chấp nhận sự hiện hữu củahình tướng, của vật thể và biến cố. Những gì khác biệt giữa họ, là vấn đề hình tướng hiện hữu có phải đúng với phương cách mà chúng đã tỏ ra hiện hữu như thế hay không. Các người thuộc phái Duy thực chủ trương rằng chẳng những hình tướng hiện hữu, mà còn hiện hữu đúng như ta đã cảm nhận được chúng. Theo họ, sự cảm nhận của ta về các vật thể và biến cố đều vững chắc.

Chính vì vậy, nên họ xác nhận rằng các vật thể và biến cố phải có một hiện thực khách quan, tự tại, đúng như thế.

Các người thuộc trường phái Trung đạo trả lời rằng mặc dù các vật thể và biến cố có thật, với tư cách là những hình tướng, chúng được nhận biết bằng sự hiểu biết vững chắc đúng theo sự cảm nhận bằng giác quan của ta, nhưng không bắt buộc là những nhận biết ấy phải vững chắc dưới tất cả mọi thể dạng. Những cảm nhận đó vững chắc khi chúng nhận biết các vật thể, nhưng chúng hoàn toàn bị lừa phỉnh khi nhận biết các vật thể có hàm chứa một sự hiện hữu nội tại, độc lập và khách quan.

Do đó, theo trường phái Trung đạo, ta có thể nêu lên hai khía cạnh khác nhau về sự nhận biết. Dựa trên một quan điểm nào đó, sự nhận biết ấy có thể gọi là vững chắc; nhưng trên một quan điểm khác, nó bị lừa phỉnh và vương đầy sai lầm. Hiểu được như thế, ta có thể gán hai thể dạng khác nhau cho cùng một nhận thức duy nhất. Sự kiện đạt được kinh nghiệm nhận biết trực tiếp và vững chắc đối với các vật thể, không có nghĩa là các vật thể và biến cố ấy hàm chứa sự hiện hữu nội tại và khách quan. Chính sự bất đồng chính kiến đó, trọng tâm của cuộc tranh luận giữa Thanh Biện (Bhavaviveka) (27) và Nguyệt Xứng (Chandrakirti), đã làm phát sinh hai truyền thống là Y-tự-khởi tông (Svatantrika) và Cự-duyên-tông

(Prasangika) nằm chung trong trường phái Trung Đạo. Sự tranh luận giữa Thanh Biện và Nguyệt Xứng xoay quanh vấn đề sau đây: có thể xảy ra trường hợp có những đối tượng được thiết lập chung cho cả hai nhóm, vừa thuộc phái Duy thực vừa thuộc phái Trung đạo hay không, tức là những đối tượng hàm chứa một mặt sự hiện hữu nội tại và một bản thể thật sự?

Tiết thơ tiếp tục như sau:

6cd. Nhưng ý nghĩa thông thường sai lầm, giống như nó cho là tinh khiết những gì thuộc về ô nhiễm.

Nhóm Duy thực trả lời như sau: nếu như những vật thể và biến cố không có một thực thể nội tại hay một bản chất thật, và nếu như chúng không có sự hiện hữu nội tại và khách quan, tại sao ta lại có cảm giác trái ngược lại? Các vật thể và biến cố thông thường được chấp nhận như có thật, ít ra là trên cơ sở của sự cảm nhận. Để giải thích điều này, các người thuộc Trung đạo trả lời rằng một sự thừa thuận chung không phải là một bằng chứng để chỉ sự thực. Ví dụ như những người thông thường hầu hết cho rằng thân xác là tinh khiết, nhưng thực ra, nó ô nhiễm và ứ đọng, vì đó là sự cấu hợp của những thành phần không tinh khiết. Những người thuộc Trung đạo dùng cách lý luận trên đây để giữ vững quan điểm của mình trước sự lập luận của nhóm Duy thực. Yếu tố then chốt dùng để bình

vực ý kiến của họ là cách chứng minh sự kiện tin tưởng vào hiện hữu nội tại đi ngược với kinh nghiệm nhận biết thường nhật của ta.

7abc- Nếu như Phật giảng rằng những vật thể có một hiện thực, ấy là để đưa chúng sinh vào con đường (tu tập). Trên quan điểm sự thực tuyệt đối, những vật thể ấy không hiện hữu, kể cả trong chốc lát.

Nhóm Duy thực chống lại quan điểm của những người Trung đạo bằng những luận cứ sau đây: chính Phật đã xác định trong lần thuyết giảng công khai đầu tiên rằng mọi vật thể và hiện tượng chẳng những hiện hữu, mà còn hàm chứa những đặc tính chỉ định cho chúng nữa: chúng có tính cách phù du, vô thường và bất toại nguyện. Nhóm Duy thực còn nói tiếp thêm rằng nếu mọi hiện tượng không có sự hiện hữu tự tại thì làm thế nào ta có thể xác nhận chúng mang những đặc tính như vừa kể?

Những người thuộc Trung Đạo phản kháng lại rằng ý định đầu tiên của Phật khi đưa ra những lời thuyết giảng như trên – khi nói đến Bốn sự thực cao quý và bốn thuộc tính thuộc vào sự thực về khổ đau, trong đó có vô thường – chỉ nhắm vào mục đích giúp đỡ chúng sinh có giác cảm, vượt lên trên xu hướng bám chặt vào ý niệm trường tồn, để rồi tự trói mình

vào những chu kỳ hiện hữu, vào thế giới luân hồi. Những lời giáo huấn này, hướng vào chủ đích tối hậu đưa con người đến sự giải thoát toàn vẹn, là những phương tiện thật hữu ích giúp thăng tiến trên con đường dẫn đến mục đích đó. Vì thế, những lời giáo huấn ấy không hề phủ nhận giáo lý về Tánh không.

Nhóm Duy thực tiếp tục đưa ra một lý lẽ khác để bài bác ý kiến của những người Trung đạo chủ trương không có sự hiện hữu nội tại. Những người thuộc nhóm Duy thực tuyên bố rằng nếu mọi vật thể đã không hiện hữu ở cấp bậc tối hậu, thì nó cũng sẽ không thể hiện hữu trên cấp bậc tương đối. Sự tranh luận tiếp tục với các phản ứng của những người Trung đạo như sau.

7d. (Tiểu thừa) Trong trường hợp sau đây, có phải là mâu thuẫn hay không khi nói rằng, theo quan điểm của người suy tư về sự thực tương đối, các vật thể chỉ hiện hữu trong khoảnh khắc mà thôi?

8. (Trung Đạo) Không có sai lầm trong sự thực tương đối nêu lên bởi những người suy tư; khi đem so sánh với những người thông thường, những người suy tư cũng thấy mọi vật thể đúng như là họ thấy. Nếu không, sự hiểu biết minh bạch của họ về ô nhiễm trên thân xác người đàn bà cũng có thể bị phủ nhận bởi người đàn ông thông thường.

Điểm chính yếu trong lời giải đáp này, là mọi vật thể và mọi biến cố, trên thực tế, đều có tính cách nhất thời và phù du, nhưng trong đời sống hàng ngày, ta lại cho chúng có tính cách bền vững và trường tồn. Tuy nhiên, điều đó vẫn chưa đủ để đánh đổ sự kiện cho rằng mọi vật thể và hiện tượng mang tính cách thoáng qua và suy thoái. Vì vậy, theo những người Trung đạo, không có sự mâu thuẫn nào khi duy trì ý kiến cho rằng các vật thể và biến cố, vô thường trên cấp bậc tương đối, nhưng trên cấp bậc tối hậu chúng không mang đặc tính đó.

Nếu như bất cứ một vật thể nào đi ngược với sự hiểu biết hữu lý thông thường của ta đều không có giá trị, thì sự hiểu biết bằng suy tư về sự ô nhiễm của thân xác – theo đó thân xác được cấu hợp bởi những thành phần không tinh khiết như máu, xương và thịt – cũng trở thành vô giá trị hay sao. Bởi vì trong sự nhận biết hằng ngày của ta, thường thường ta có cảm giác bị lôi cuốn bởi một thân thể tuyệt vời, từ đó ta biến thân xác ấy thành một sự ham muốn, một thứ gì hoàn hảo, và trong một chiều hướng nào đó nó tinh khiết.

## **Những điều xứng đáng và sự tái sinh**

Nhóm Duy thực bắt bẻ trở lại như sau, nếu đúng theo quan

điểm của Trung đạo, thì sự tích lũy những điều xứng đáng cũng không thể thực hiện được (29).

9- (Tiểu Thừa) Nếu, theo đúng như ý kiến của quý vị, chính Phật cũng chỉ là một ảo giác, vậy thì quý vị gặt hái được những điều xứng đáng nào khi tôn thờ Phật?

(Trung Đạo) Giống như những xứng đáng mà người ta có thể gặt hái được khi tôn thờ một vị Phật thật sự.

Ngay cả trường hợp chư Phật đều là ảo giác và do đó không thật trên bình diện tối hậu, vậy làm thế nào ta có thể khẳng định việc tôn kính những đối tượng quy y, chẳng hạn như chư Phật, lại có thể tích lũy được những điều xứng đáng? Về điểm này, các người thuộc Trung đạo trả lời lại như sau: cũng giống như những người trong nhóm Duy thực cho rằng tôn kính một vị Phật thật một cách nội tại sẽ giúp tích lũy những xứng đáng cũng thật một cách nội tại; cũng tương tự như thế, trong hệ thống luận lý của những người Trung đạo, không có gì cấm cản họ phát biểu: khi tôn kính một vị Phật giống như một ảo ảnh sẽ giúp đạt được những xứng đáng cũng giống như những ảo ảnh. Không có một chút mâu thuẫn nào cả. Do đó, bác bỏ hiện hữu nội tại không có nghĩa là phải phủ nhận khả năng tích lũy những điều xứng đáng.

Những người trong nhóm Duy thực thực lại nêu lên một sự bài bác khác nữa:

9- (Tiểu thừa) Nhưng nếu sinh linh chỉ là ảo giác, làm thế nào có thể chết đi và lại tái sinh?

Đối với triết lý về Tánh không, phủ nhận sự hiện hữu thật của mọi hiện tượng và xem đó chỉ là những danh xưng mà thôi, thì làm thế nào để bên vực ý kiến cho rằng có sự tái sinh, nếu như con người chỉ là hão huyền? Làm thế nào một sinh linh có giác cảm, mang tính cách hão huyền của một ảo giác, có thể tái sinh trở lại sau khi chết?

Những người phái Trung đạo lập luận rằng, chẳng những sự tái sinh có thể xảy ra, mà sự lập luận bằng cách tương đồng do những người phản kháng sử dụng còn giúp thêm để xác nhận điều ấy nữa.

10- (Trung Đạo) Ảo giác tiếp tục tồn tại cho đến khi nào sự kết hợp giữa các nguyên nhân tạo ra ảo giác vẫn tiếp tục tồn tại; vậy ta có thể cho là đúng khi nói rằng các sinh linh hiện hữu thật sự hay chẳng, khi chỉ đơn giản căn cứ vào sự kiện chúng kéo dài lâu hơn?

Ngay cả một ảo giác cũng phải tùy thuộc vào sự kết hợp



của nhiều nguyên nhân và điều kiện để có thể phát hiện; nếu các nguyên nhân và điều kiện đó không hội đủ, ảo giác sẽ không hiển hiện được. Cũng thế, khi nào vẫn còn tồn tại trong dòng tâm thức những nguyên nhân và các điều kiện thuận lợi cho sự tái sinh, thì chúng sẽ kích động sự tái sinh một cách tự nhiên sau khi chết. Như thế chẳng có gì là bất tương hợp giữa thuyết tái sinh một bên, và một bên là học thuyết về Tánh không.

## **Điều thiện và điều ác**

Trong các tiết 11 và 12, các người phái Duy thực nêu lên câu hỏi như sau: “Nếu tất cả không có sự hiện hữu nội tại, thì phải dựa vào đâu để phân biệt điều thiện và điều ác?”.

11- Không có lỗi lầm nào khi phạm vào tội giết hại một sinh linh ảo giác (do một ảo thuật gia tạo ra), bởi vì sinh linh này không có tri thức. Nhưng sẽ xảy ra sự tác tạo về đạo hạnh hay thiếu đạo hạnh đối với trường hợp giết hại một sinh linh mang một tri thức ảo giác.

12-13a- Một tri thức ảo giác không thể tạo ra bởi một ảo thuật gia, bởi vì các công thức ảo thuật không đủ sức tạo ra

được tri thức. Chẳng qua là ảo giác rất đa dạng vì nó phát sinh từ nhiều nguyên nhân khác nhau. Một nguyên nhân duy nhất, mang khả năng sáng tạo ra đủ mọi thứ, không thể có ở bất cứ nơi nào.

Nếu như tất cả các sinh linh có giác cảm đều giống như những ảo ảnh hay ảo giác, thì giết hại các sinh linh đang sống như thế không thể làm gia tăng nghiệp tiêu cực. Các ông là những người Trung đạo, các ông từng xác nhận rằng sự kiện giết hại những ảo giác tạo ra bằng ảo thuật không làm gia tăng nghiệp tiêu cực, sự kiện giết những sinh linh giống như ảo giác cũng thế, cũng sẽ không tạo ra điều bất thuận lợi ấy.

Để phủ định điều này, Tịch Thiên nêu lên sự khác biệt rõ rệt giữa hai trường hợp. Những sáng tạo do bùa phép và thần chú không có tri thức, cũng không có khả năng cảm nhận đau đớn và thích thú; đó chỉ là ảo giác đơn thuần. Vì thế, hạ sát một cá nhân tạo ra bởi ảo thuật tất nhiên không làm gia tăng nghiệp tiêu cực. Ngược lại, những sinh linh giống như ảo giác, mặc dù không thực trong chiều hướng không hàm chứa sự hiện hữu nội tại, nhưng vẫn có khả năng cảm nhận đau đớn và thích thú. Đó là những sinh linh có giác cảm: hạ sát một sinh linh có giác cảm tuy giống như một ảo giác nhưng nhất định đưa đến sự gia tăng của nghiệp tiêu cực. Do đó, đương nhiên có sự khác biệt về phẩm tính giữa hai trường hợp trên đây.

## **Ta-bà và Niết-bàn**

Tiếp theo, phái Trung đạo còn đáp lại lời tố giác cho rằng nếu căn cứ vào nền tảng triết học của Tánh không, thì chẳng còn có gì để phân biệt giữa thế giới Ta-bà và Niết-bàn.

13b-15b. (Tiểu thừa) Nếu quý vị nói rằng, theo sự thực tuyệt đối, tất cả đều là Niết-bàn, vậy thì thế giới Ta-bà thuộc vào sự thực tương đối, như thế Phật cũng có thể bị vướng mắc vào thế giới Ta-bà hay sao (bởi vì thế giới Ta-bà vẫn tiếp tục hiện hữu trong Niết-bàn); vậy thì hành trình đến giác ngộ còn có ích lợi gì nữa?

(Trung đạo) Cho đến khi nào những nguyên nhân của ảo giác chưa bị cắt bỏ, thì ảo giác vẫn còn; nhưng khi nguyên nhân đã bị cắt bỏ, ảo giác cũng ngưng tạo tác, kể cả trong lãnh vực sự thực tương đối.

Các người phái Duy thực phát biểu như sau: các ông là những người Trung đạo, các ông nói rằng tất cả các hiện tượng không có sự hiện hữu nội tại và sự vắng mặt của sự hiện hữu nội tại được chỉ định như là Niết-bàn, nếu các ông chỉ định sự vắng mặt đó như là Niết-bàn, vậy thì Niết-bàn sẽ trở thành

cùng một thứ với Ta-bà hay sao, bởi vì Ta-bà cũng không có sự hiện hữu nội tại. Vậy, theo các ông, Ta-bà cũng có thể thành Niết-bàn được. Điều này hiển nhiên là không thể có được, bởi vì Ta-bà và Niết-bàn khác với nhau. Trên thực tế, chúng không thể tương hợp với nhau. Hơn nữa, nếu như không có sự phân biệt giữa Ta-bà và Niết-bàn, người ta bắt buộc phải chấp nhận rằng chư Phật vẫn còn bị khống chế bởi thế giới Ta-bà. Vậy, tại sao những người tu tập tâm linh bắt buộc phải bước vào đường tu học mới đạt được Phật tính và sự giải thoát?

Tịch Thiên đáp lại rằng những người Duy thực lầm lẫn giữa sự chấm dứt hiện hữu nội tại, tức cảnh giới Niết-bàn tự nhiên, và cảnh giới Niết-bàn đạt được bằng sự hoàn thiện về tâm linh. Hơn nữa, sự chấm dứt đó không phải đơn giản chỉ là sự vắng mặt của hiện hữu nội tại, mà còn là sự chấm dứt tất cả những gì làm cho chúng ta rơi vào “u mê” – tức những xúc cảm bấn loạn của ta và những xu hướng sẵn có của ta. Do đó, chúng ta phải phân biệt giữa Niết-bàn tự nhiên – Tánh không – và Niết-bàn mà ta đạt được bằng thiền định. Hai thể dạng đó là hai thể dạng khác nhau. Khi nào chưa cắt đứt được chuỗi tiếp nối liên tục giữa nguyên nhân và hậu quả đưa đến sự vương mắc bất tận trong cảnh giới Ta-bà, thì con người vẫn còn gánh chịu sự khống chế của cảnh giới đó. Một khi chu kỳ hiện hữu chấm dứt, con người chẳng những nhập vào một thể dạng Niết-bàn tự nhiên, mà còn nhập vào một thể dạng Niết-

bàn tối thượng nữa, một cảnh giới thể hiện cho sự giải thoát khỏi khổ đau và đọa đày.

Những người Duy thực bài bác rằng nếu ta không chấp nhận một thực thể tự tại và khách quan thì cũng không thể có nhân quả được và như thế cũng chẳng có phương thức nào giúp cho thế giới hiện tượng vận hành. Những người Trung đạo đáp lại rằng, mặc dù vẫn xem các vật thể và biến cố chỉ là ảo giác, không mang một thực thể tự tại độc lập nào, nhưng nguyên lý về nhân quả vẫn vững chắc, kể cả những chức năng khác của thế giới tương đối cũng thế; thực thể của thế giới quy ước, chẳng những không bị hủy hoại bởi sự hữu lý của Tánh không, mà trái lại vẫn hoàn toàn nguyên vẹn, không bị sút mẻ một chút nào.

Vì vậy, sau khi đã bác bỏ sự hiện hữu nội tại của mọi hiện tượng, điều hệ trọng trước tiên là phải duy trì sự vững chắc của thế giới sự thực tương đối. Nếu đủ khả năng, ta nên bước vào “Con đường Trung đạo” đích thực, đó là vị thế tránh được hai cực đoan của cả hai chủ nghĩa tuyệt đối và hư vô. Tại vì sao? Vì Trung đạo không bác bỏ tính cách hiện thực và sự vững chắc của thế giới quy ước, vẫn chấp nhận tất cả sự vận hành của nó – nguyên nhân và hậu quả, chủ thể và đối tượng và những gì tiếp theo. Nếu ta chưa đủ khả năng thực hiện được điều này, tư thế triết học của ta sẽ rơi vào một trong hai thái

cực: hoặc chối bỏ thực tại của thế giới quy ước để rồi từ từ rơi vào vị thế hư vô, hoặc là tôn thờ một thứ chủ nghĩa tuyệt đối nào đó, tìm cách bám níu vào một thứ gì tuyệt đối hay vĩnh cửu. Theo Tịch Thiên và các người Trung đạo nói chung, giữ vững vị thế đúng với Trung đạo là một việc hết sức hệ trọng cho những người tu tập tâm linh.

## THIÊN ĐỊNH

Đến đây chúng ta hãy dành ra một chút thì giờ để thực thi thiên định. Chủ đề cho việc thiên định này là hiện tượng vô thường tinh tế. Trước hết hãy suy tư trên chính bản thân ta, chú ý vào sự lưu thông máu trong huyết quản. Tìm bơm máu như thế nào? Khi nghĩ đến điều này, ta sẽ thấy sự sinh động của thân xác ta, thân xác đó không bao giờ rơi vào thể dạng ngưng đọng. Và nếu ta phóng tầm nhìn ra những vật thể bên ngoài, ta cũng sẽ thấy cùng một hiện tượng như thế. Chẳng hạn khi ta nhìn thấy một lâu đài cổ, ta có thể tự nghĩ rằng: “Căn nhà này đã xưa nhiều thế kỷ”. Mặc dù vẫn còn giữ được sự tiếp nối liên tục qua thời gian, nhưng nó đã phải gánh chịu một quá trình biến đổi trong từng khoảnh khắc.

Hãy suy tư về hiện tượng vô thường tinh tế đó, về quá trình

năng động đó, về bản chất có tính cách giai đoạn và luôn luôn đổi thay của mọi hiện tượng, đặc tính ấy không chỉ áp đặt cho những vật thể bên ngoài mà thôi; nó còn áp đặt vào cả những dòng tư duy của ta nữa. Mặc dù có một sự liên tục, nhưng nếu ta suy tư về những sự kiện nhận biết cá nhân của ta – những xúc cảm của ta, những tư duy của ta, những thể dạng tâm thức của ta –, ta sẽ nhận thấy chúng biến đổi từng khoảnh khắc một. Chúng không bao giờ đứng yên. Vậy hãy suy tư về sự biến đổi liên tục đó và bản chất năng động của những hiện tượng bên trong ta và cả thế giới bên ngoài. Tóm lại, nói một cách vắn tắt, suy tư như thế là cách giúp ta tham thiền về vô thường tinh tế của tất cả mọi vật thể và mọi biến cố.

# CHƯƠNG V

## CÁC QUAN ĐIỂM CỦA HỌC PHÁI DUY THỨC

### BÌNH GIẢI

#### Thế giới bên ngoài

Đến đây chúng ta sẽ đề cập đến phần văn bản nói về sự phủ nhận của những người thuộc phái Trung đạo về các quan điểm của những người thuộc phái Duy thức, còn gọi là phái Tâm thức duy nhất hay Cittamatra. Những người phái Trung đạo trình bày học thuyết Duy thức dưới hình thức những câu hỏi như sau:

15cd- (Người Duy thức) Nếu tâm thức ảo giác không hiện hữu, vậy cái gì đứng ra cảm nhận ảo giác?

Câu này có ý nghĩa như sau: nếu đúng như lời của những



người Trung đạo, tất cả những hiện tượng đều giống như ảo giác, vậy thì những quan niệm, những cảm nhận và tri thức cũng phải bắt buộc giống như ảo giác. Nếu đúng như thế, những ảo giác được nhận biết bằng thứ gì?

Có nhiều cách để phủ nhận sự bài bác đó của học phái Duy thức. Trước hết bằng cách thiết lập sự song hành. Bốn học phái về tư tưởng Phật giáo gồm có hai học phái thuộc Tiểu thừa – Kinh lượng bộ (Sautrantika) và Đại-tỳ-bà-sa luận (Vai-bhashika) – và hai học phái Đại thừa – Duy thức (Cittamatra) còn gọi là học phái Tâm thức duy nhất, và học phái Trung đạo (Madhyamika), còn gọi là học phái Con đường Trung dung. Cả hai học phái Đại thừa đều chấp nhận khái niệm về vô ngã của mọi hiện tượng, nhưng lại không đồng ý với nhau về ý nghĩa của khái niệm này.

Theo học phái Duy thức, hiện thực hiện ra trong tâm thức được chỉ định bằng ba bản chất khác nhau – bản chất hoàn toàn có tính cách tương tượng, bản chất lệ thuộc và bản chất được thiết lập một cách hoàn hảo, còn gọi là bản chất tối hậu. Dựa vào khái niệm trên đây, người thuộc phái Duy thức nhận thức vô-ngã của mọi hiện tượng bằng cách cho rằng cái ngã, hay cá thể bị phủ nhận, nhất thiết chỉ là những gì liên hệ đến ngôn từ và khái niệm chỉ định những vật thể mà những quy chiếu của chúng mà thôi. Ví dụ, những người thuộc phái

Duy thức xác nhận rằng hình tướng hay những vật thể hằng ngày, chẳng hạn như cái bình, cây cột, cái bàn, tự nơi chúng, chúng không hiện hữu như những cơ sở chống đỡ cho ngôn từ đứng ra chỉ định chúng. Theo quan điểm của họ, tất cả những hiện tượng bên ngoài, sau khi được phân tích rốt ráo, đều là những phóng ảnh của tâm thức mà thôi – trên phương diện tối hậu, đó chỉ là những phóng đại của tâm thức. Trên phương diện này, người phái Duy thức bác bỏ hẳn hiện thực của thế giới bên ngoài, bởi vì khi ta khảo sát cẩn thận các vật thể hằng ngày, ta sẽ thấy chúng hiển hiện như hàm chứa một quy chế độc lập – giống như hiện hữu thật “ở bên ngoài” –, nhưng thật ra chúng chỉ là những phóng ảnh, những phóng đại bên trong tâm thức, những tạo tác của tâm thần, vì thế chúng không hàm chứa một thực thể khách quan và độc lập nào cả. Khái niệm vô ngã này về các hiện tượng có thể làm nhẹ bớt sự bám níu của ta vào những gì bên ngoài, ta không còn cảm nhận chúng như thuộc vào một thế giới vững chắc nữa. Vì thế, luận thuyết trọng yếu của học phái Duy thức – mà Tịch Thiên không chấp nhận – ấy là thế giới bên ngoài chỉ toàn là ảo giác, và những cảm nhận của ta về các vật thể chỉ là những tạo tác tinh thần, xuất phát từ những xu hướng sẵn có đã ăn sâu vào tri thức của ta.

Trong tiết sau đây, tác giả của Tập Hành trình đến giác ngộ xác nhận rằng, theo học phái Duy thức, ngay cả thực tại của

thế giới bên ngoài cũng không thể đứng vững được.

16a- (Trung Đạo) Và nếu theo các ông, ngay cả ảo giác cũng không hiện hữu, vậy thì cái gì đã được nhận biết?

16b- (Duy thức) Các vật thể hiện hữu bằng một phương cách khác (khác hơn là thể dạng của hiện thực thô thiển): đó là những hình ảnh, và hình ảnh thì có khác gì với tâm thức.

Khi các người phái Duy thức xác nhận rằng các vật thể bên ngoài không hiện hữu thật và chúng chỉ là những phóng ảnh tâm thần, tất nhiên họ chấp nhận có một sự sai lệch nào đó giữa sự cảm nhận của ta và thực tại của thế giới bên ngoài. Các người thuộc phái Trung đạo đã viện dẫn rằng, nếu đúng như thế, các ông là những người Duy thức nếu các ông đã chấp nhận khái niệm theo đó bản thể của thực tại giống như một ảo giác, ít ra là đối với thế giới bên ngoài, trong trường hợp đó các ông đương nhiên phải chấp nhận khái niệm theo đó các vật thể bên ngoài không hàm chứa một sự hiện hữu thật sự hay nội tại – tức không có một bản thể thật sự nào cả. Các ông bắt buộc phải phủ nhận luôn cả tánh cách hiện thực của ảo giác nữa.

## Tri thức tự nhận biết lấy chính nó

Học phái Duy thức có thể đưa ra câu trả lời về vấn đề này như sau: mặc dù các vật thể bên ngoài không hiện hữu giống như cách ta nhận biết chúng – như hàm chứa một thực thể khách quan và tự chủ–, nhưng không có nghĩa là chúng không hiện hữu với tư cách là những biểu lộ của tâm thức. Tuy rằng chúng không hiện hữu một cách độc lập, người ta vẫn có thể xem chúng hiện hữu nhưng với tư cách là những hiện tượng tâm thần. Đây cũng là một cách chông đỡ, nhưng dù sao những người thuộc phái Trung đạo cũng có thể lập luận và phản kháng lại ý kiến ấy bằng cách diễn đạt như sau:

17- (Trung đạo) Nhưng nếu vật thể ảo giác lại chính là tâm thức, vậy ai thấy và cái gì đã được nhận thấy? Người Bảo vệ thế giới (51) đã nói rằng: “Tâm thức không thể nhận thấy được bằng tâm thức”.

Nếu các vật thể, giống như ảo giác, chỉ là những phóng đại đơn thuần của tâm thức, nhưng trên thực tế chúng thuộc hẳn vào thành phần của tâm thức. Nếu đúng như thế, người phái Duy thức bắt buộc phải xác nhận rằng, khi tâm thức nhận biết các vật thể bên ngoài, họ cũng nhận biết chính họ nữa. Làm thế nào chúng ta có thể tránh khỏi mâu thuẫn khi nói đến vừa chủ thể và vừa đối tượng trong một vị thế mà rất ráo không

còn gì cả, chẳng có gì khác hơn ngoài tri thức?

Tịch Thiên trích dẫn trong một bộ kinh cho biết Phật đã xác nhận rằng, dù cho sắc bén như một lưỡi dao, nó cũng không thể tự cắt nó được.

18a- Tâm thức giống như lưỡi kiếm, nó không thể tự cắt nó được.

18a- (Duy thức) Nó giống như một ngọn đèn, nó có thể soi sáng cho nó được.

Cũng thế, tri thức không thể tự nhận biết được nó – khái niệm về tri thức tự nhận biết lấy nó không thể đứng vững. Học phái Duy thức đáp lại sự chỉ trích này bằng luận cứ cho rằng có thể hình dung một tâm thức có thể tự nhận biết được nó bằng cách dẫn chứng sau đây: cũng giống như một ngọn đèn soi sáng những vật thể khác –, từ bản chất nó đã hàm chứa đặc tính tự soi sáng lấy nó –, tri thức cũng thế cũng có thể nhận biết những vật thể bởi vì nó cũng tự nhận biết được nó. Những người Trung đạo không chấp nhận cách giải thích này và đã phản ứng lại như sau:

19ab- (Trung đạo) Một ngọn đèn không tự soi sáng cho nó, bởi vì nó không tối tăm.

Học phái Duy thức lại đưa ra một cách so sánh tương đồng khác:

19cd- (Duy thức) Màu xanh lam (của loại đá xanh da trời tên là thạch bích - lapis-lazuli) tự nó có màu xanh không cần lệ thuộc vào màu xanh nào khác nữa, khác với một khối thủy tinh (cần phải đặt lên một tấm vải màu xanh).

20ab- Vì thế, một số những cảm nhận có tính cách độc lập, một số khác thì lệ thuộc.

Chúng tôi là những người Duy thức, chúng tôi có thể xác định hai loại màu xanh khác nhau. Ví dụ, một khối thủy tinh đặt lên trên một mảnh vải màu xanh sẽ trở nên xanh. Màu sắc mới của nó do những yếu tố khác – sự hiện diện của một mảnh vải nhìn xuyên qua một vật trong suốt. Trái với trường hợp trên đây, có những loại đá quý mà màu xanh không xuất phát từ những yếu tố khác; trong trường hợp thứ hai này, màu sắc là một đặc tính nhất thiết của vật thể, trong khi đó đối với trường hợp thứ nhất, màu sắc là do một sự ngẫu nhiên tùy theo trường hợp. Cũng giống thế, có hai loại hiện tượng nhận thức chính yếu. Loại thứ nhất gồm những nhận thức do nơi giác quan của ta, chúng nhận biết những vật thể bên ngoài. Loại thứ hai không nhận biết các vật thể bên ngoài nhưng nhận biết chính nó. Vì thế mà học phái Duy thức phân biệt giữa hai hiện

tượng: tự cảm nhận và cảm nhận những vật thể khác. Những người thuộc phái Trung đạo bác bỏ cách chống đỡ này của những người thuộc phái Duy thức.

20cd- (Trung đạo) Màu xanh không phải tự nó xanh; nó không thể tự nó hoá thành xanh được.

Không có màu xanh nào lại không lệ thuộc vào những yếu tố khác. Màu xanh là phẩm tính của một vật thể, nhưng tất cả các vật thể và tất cả các biến cố muốn hiển hiện đều phải lệ thuộc vào sự kết hợp của nhiều nguyên nhân và nhiều điều kiện. Chẳng hạn như màu xanh của khối thủy tinh, màu xanh của viên ngọc thạch bích đều phải lệ thuộc vào những yếu tố khác. Tịch Thiên lại phát biểu thêm:

21- Tâm thức nhận thấy và xác nhận ngọn đèn soi sáng; vậy thì ai giữ vai trò nhận thấy và xác nhận tâm thức soi sáng?

22- Bởi vì tâm thức không được trông thấy bởi bất cứ một ai cả để có thể biết nó có chiếu sáng hay không; cũng giống như trường hợp vô tích sự khi bàn cãi về vẻ duyên dáng của một người con gái, con của một người phụ nữ hiếm muộn (không có con).

Học phái Duy thức phải chấp nhận rằng một ngọn đèn

không thể tự soi sáng cho nó, vì chung nếu nó có thể tự soi sáng cho nó, ta cũng phải chấp nhận rằng bóng tối tự nó che dấu cho nó. Dù sao đi nữa, ngay cả trường hợp không chấp nhận quan điểm theo đó một ngọn đèn có thể tự soi sáng cho nó, ta cũng phải công nhận ngọn đèn có khả năng soi sáng. Sự kiện một sự hiểu biết không thể tự hiểu biết lấy chính nó không bắt buộc rằng, trên phương diện bản chất, nó không phải là một “sự hiểu biết”.

Theo Tịch Thiên, hành vi chiếu sáng lệ thuộc vào các yếu tố khác – không thể có sự chiếu sáng nếu không có một vật thể nào đó để cho nó chiếu sáng. Cũng thế, không thể có sự hiểu biết nếu không có một đối tượng để hiểu biết. Nếu không thì cũng giống như đề cập đến đứa con gái của một người đàn bà hiếm muộn!

Tuy thế, học phái Duy thức vẫn tiếp tục đưa ra một luận cứ khác chứng minh rằng sự nhận biết có thể nhận biết được chính nó.

23ab- (Duy thức) Nếu tâm thức không thể tự biết được chính nó, thì làm thế nào nó có thể nhớ lại được sự hiểu biết của nó.

Thông thường, những gì giúp ta xác định sự hiện hữu của



một vật thể hay một biến cố, chính là khả năng giúp ta thiết lập sự xác định đó dựa trên một cảm nhận hay một nhận thức vững chắc: thực tại của một hiện tượng tùy thuộc vào sự vững chắc của sự cảm nhận hay sự nhận thức ấy. Dù sao đi nữa, sự vững chắc của sự cảm nhận, riêng phần nó, lại lệ thuộc vào mối tương quan giữa nó với thực tại; vì thế giữa sự nhận thức và đối tượng có một sự tương quan lệ thuộc lẫn nhau. Không đối tượng, thì cũng không thể có chủ thể được; do đó cũng không có nhận thức, cũng không có một tri thức nào về vật thể cả.

Tuy nhiên, học phái Duy thức không chấp nhận sự tương liên giữa hiểu biết và đối tượng của hiểu biết. Theo học phái này, vị thế ưu tiên được dành cho phần tri thức, tức là chủ thể, bởi vì chính những kinh nghiệm chủ quan đứng ra xác nhận sự hiện thực của đối tượng. Dù sao, tính cách thực tại của chủ thể cũng bắt buộc phải được xác nhận. Nói cách khác, chính sự hiểu biết – hay chủ thể – bắt buộc phải được nhận biết nữa. Nếu như bất cứ một sự nhận thức nào cũng đòi hỏi phải có một sự nhận thức khác mới có thể thiết lập được, thì chuỗi tiếp nối sẽ kéo dài tùy thích (*ad libitum*) (29). Do đó, học phái Duy thức đã bác lại điều trình bày trên đây và xác nhận rằng sự nhận biết tự nhận biết được nó; trong hiện tượng nhận biết của ta nhất định phải có một khả năng tự động nhận biết, giúp cho sự nhận biết của ta cảm nhận được chính nó.

Vì những lý do trên đây, học phái Duy thức xác nhận là tri thức biết được chính nó (tiếng Tây tạng: rang rik). Các luận cứ khác được thiết lập dựa trên các hiện tượng về trí nhớ; khi ta nhớ lại một vật nào đó, không phải ta chỉ nhớ đơn thuần về vật thể đó, mà cả sự cảm nhận của ta về vật thể đó. Điều này cho thấy khi ta nhận biết một vật thể lần đầu tiên, đồng thời cũng có một khả năng khác ghi nhận kinh nghiệm này của ta nữa – cũng giống như trường hợp khi ta dùng ngôn từ thường nhật để nói đến sự kiện nhớ lại, nếu trước đó không hề có một sự nhận biết nào xảy ra liên quan đến vật thể hay biến cố đó; ta không thể nói đến việc nhớ lại một kinh nghiệm nhận biết nếu không có một sự nhận biết trước đó về kinh nghiệm này. Vì vậy phải có một tri thức đủ khả năng tự nhận biết được nó vào lúc mà ta khởi sự lần đầu nhận biết được vật thể ấy.

Tịch Thiên đưa ra một cách giải thích khác hơn về trí nhớ.

23cd- (Trung đạo) Trí nhớ phát sinh từ sự phối hợp với một vật thể bên ngoài, giống như thuốc giết chuột.

Theo những người Trung đạo, chủ thể và đối tượng có quyền lực ngang hàng với nhau, bởi vì cả hai đều gồm chung trong một môi liên hệ hỗ tương, có nghĩa là bên này phải lệ thuộc vào bên kia để thiết lập sự vững chắc cho mỗi bên. Không có một ưu tiên nào dành riêng cho phía tri thức cả.

Khounou Lama Rinpoché nói rằng khi ta cảm nhận một màu xanh chẳng hạn nhờ vào sự nhận biết của giác quan và sau đó ta nhớ lại sự nhận biết đó, chính sự kiện nhớ lại vật thể đã hòa lẫn với sự kiện nhớ lại sự cảm nhận. Sự kiện nhớ lại một vật thể không thể hiển hiện một cách độc lập với kinh nghiệm nhận biết về vật thể đó. Như thế ta sẽ hiểu tại sao kinh nghiệm chủ quan cũng hiển hiện trở lại với ta khi ta nhớ lại cùng một vật thể. Không cần phải nhờ đến một khả năng tự nhận biết độc lập để giải thích trí nhớ.

Học phái Duy thức lại đưa ra một lập luận khác để chống đỡ cho luận thuyết về sự kiện tự hiểu biết.

24- (Duy thức) Bởi vì trong một số điều kiện (nhờ vào sự tập trung, sự sáng suốt) ta có thể nhìn thấy được tư tưởng của kẻ khác, vậy ta lại không thấy được những tư tưởng của ta hay sao? (Trung đạo) Không, chẳng hạn khi thoa một thứ dầu thuốc lên mắt ta có thể nhìn thấy một cái vại được dấu kín, nhưng ta không thể thấy được chính chất dầu thuốc trên mắt.

Nhờ vào cách lắng sâu trong thiền định, một vài người có thể đạt được sự sáng suốt giúp họ nhận biết được tâm thức của kẻ khác. Vậy tâm thức bắt buộc phải có một khả năng nhận biết những gì gần gũi hơn và thân thiện hơn với nó: tức là chính nó.

Để trả lời lại luận cứ này, những người thuộc Trung đạo dùng một cách so sánh tương đồng khác hơn: mặc dù có thể sử dụng một sức mạnh nào đó hoặc các chất liệu mang khả năng ma thuật giúp con mắt nhận thấy được những vật chôn giấu dưới đất, nhưng điều ấy không thể ban cho con mắt của họ sức mạnh để nhìn thấy được chính nó. Cũng thế, sự kiện một tâm thức có thể nhìn thấy tâm thức của kẻ khác không nhất thiết cũng phải đưa đến việc tâm thức ấy có thể nhận biết được chính nó.

Theo học phái Duy thức, nếu chúng ta không công nhận khả năng của tri thức nhận biết được chính nó, chúng ta sẽ không còn có cơ sở cần thiết nào khác để thiết lập sự vững chắc của tri thức. Tịch Thiên liền đáp lại như sau: chúng tôi không phủ nhận những gì chúng tôi nhìn thấy, chúng tôi nghe thấy và những gì chúng tôi biết được:

25- Chúng tôi không nghi ngờ những cảm nhận của thị giác, của thính giác, của tri thức, nhưng không chấp nhận chúng là thật, giống như một sự thật tuyệt đối, đó là chủ chủ thuyết mà chúng tôi bác bỏ như một nguyên nhân tạo ra khổ đau.

Chúng tôi phủ nhận sự cảm nhận sai lầm về mọi vật thể mà chúng tôi nhìn thấy, nghe thấy, cảm biết được, vì nó làm cho những thứ ấy hiển hiện ra với ta như hàm chứa một sự hiện

hữu thật và nội tại; chúng tôi phủ nhận sự cảm nhận sai lầm ấy vì nó là căn nguyên đem đến khổ đau cho chúng ta.

### **Vượt ra khỏi sự bám níu vào cái “ngã”**

Để giúp ta có thể hiểu được thế nào là vô minh nguyên thủy – tức sự kiện bám níu vào sự hiện hữu nội tại của các hiện tượng – đã nô lệ hóa ta như thế nào, ta cần phải nắm vững những quá trình về hiện tượng học và tâm lý học sinh ra từ những tư tưởng bần loạn. Khi những xúc cảm tiêu cực, chẳng hạn như khi giận dữ, hận thù và bám níu phát hiện, ta phải khảo sát xem những đối tượng của những xúc cảm ấy đã hiển hiện với ta như thế nào, có nghĩa là cách thức mà ta cảm nhận được chúng. Trong những mối tương tác bình thường giữa ta và thế giới chung quanh, Ta liên hệ với thế giới ngoại quan chung quanh ta và tương quan với nó qua những cảm nhận có tính cách nhị nguyên, và qua những mối tương quan tự nhiên giữa ta và thế giới đó, ta cảm nhận mọi vật thể giống như chúng hàm chứa một quy chế độc lập và khách quan, đang hiện hữu “sờ sờ ra đó, ở bên ngoài đó”. Ta tự ghép mình vào những cảm nhận này và bám vào những hình ảnh của các vật thể đang hiển hiện ra với ta như hàm chứa một thứ hiện thực nội tại, khách quan. Điều này lại càng trở nên hết sức đúng,

nhất là trong trường hợp khi ta đang làm con mồi cho những xúc cảm mãnh liệt.

Ví dụ như khi ta đang phát lộ một sự thèm muốn mãnh liệt đối với một người nào đó hay một vật thể nào đó, đối tượng thu hút hiện ra với ta thật hoàn hảo và đáng cho ta thèm muốn một trăm phần trăm. Đặc tính của sự thèm muốn đó có vẻ như hiện hữu độc lập với những cảm nhận của ta. Cũng thế, khi ta phát lộ sự giận dữ hay hận thù mãnh liệt, những gì khơi động sự hận thù của ta có vẻ như một đặc tính cố hữu thuộc về đối tượng gây ra sự giận dữ của ta. Khi làm con mồi cho những xúc cảm mãnh liệt, ta có chiều hướng nhìn thấy tất cả mọi sự dưới dạng thể đen trắng, cảm nhận chúng, hoặc là hoàn toàn tốt, hoặc là hoàn toàn xấu. Chúng ta nên nắm ngay lấy những cơ hội ấy để tìm hiểu mối tương quan giữa ta và thế giới chung quanh, mối tương quan này đã bị bóp méo như thế nào bởi những cảm nhận sai lầm của ta về những vật thể và hiện tượng mà ta vẫn xem chúng như có thật một cách tự tại.

Khi ta phân tích cẩn thận những xúc cảm mãnh liệt đó, chẳng hạn như sự giận dữ, sự bám níu hay ghen ghét, ta sẽ khám phá ra bên trong của quá trình nhân quả tạo ra chứng xúc cảm đó hàm chứa một thứ cảm tính mạnh mẽ về “cái tôi” hay “cái ngã”. Những cảm tính như “Tôi không muốn cái này”, “Cái đó làm tôi kinh tởm”, hoặc “Tôi cảm thấy thích cái này”,

những cảm tính đó chi phối những xúc cảm của ta. Làm thế nào để xử lý và ngăn chặn cảm tính mạnh mẽ về “cái tôi”? Trước hết là phải phân tích cảm tính đó; giai đoạn kế tiếp là tìm cách làm suy giảm sức mạnh bám níu vào khái niệm vững chắc về đối tượng của những xúc cảm của ta.

Ta lấy một thí dụ như sau, chẳng hạn như thái độ thường thấy của ta khi ta làm sở hữu chủ một vật thể giá trị nào đó, chẳng hạn như một chiếc xe, một cái đồng hồ. Nếu ta phát lộ sự bám níu cực mạnh vào chiếc đồng hồ, ta thử nhớ lại xem tình trạng tình cảm của ta như thế nào trước khi mua chiếc đồng hồ ấy, khi nó còn nằm trên kệ bày hàng trong cửa tiệm, và sau đó so sánh với tình trạng tình cảm của ta từ khi ta đã mua xong chiếc đồng hồ. Bây giờ chiếc đồng hồ là của ta, nó được gắn chặt với phần tri thức thuộc vào cái ngã của ta, cái ngã ấy được biểu lộ bằng “tôi đây”. Khi còn trong tiệm, nhất định ta bị thu hút bởi chiếc đồng hồ ấy, nhưng nó vẫn chưa thật sự gắn bó với cảm tính của “cái tôi”, bởi vì nó chưa phải là của tôi. Đến đây ta đã hiểu được là cùng một vật thể nhưng nó đã gợi lên cho ta những cảm tính khác nhau.

Thông thường, những xúc cảm như giận dữ và bám níu có thể phát lộ ở những cấp bậc khác nhau, tương ứng với sức mạnh bám níu vào “cái tôi” hay là vào ý tưởng “tôi đây”. Đại khái, ta có chiều hướng hình dung “cái tôi” như một thực thể

độc lập với thân xác ta và tâm thức ta, giống như một nhân viên kiểm soát mang tính cách thực thể, độc lập và tự chủ. Ta bám níu vào cảm tính về cái tôi ấy giống như là một bản năng. Ta hãy lấy một thí dụ, trong trường hợp cần phải nhờ đến y khoa để ghép tim hay để cắt bỏ một phần tứ chi, ta nhận thấy điều ấy lợi ích cho ta và ta có thể hoàn toàn chấp nhận. Trong một trường hợp khác, nếu cần phải thay toàn thể thân xác ta với thân xác của một người khác, và nếu chuyện ấy có thể thực hiện được, biết đâu ta cũng có thể chấp nhận ngay. Cũng vậy, nếu sự trao đổi chứng tỏ có lợi cho ta, biết đâu ta cũng có thể sẵn sàng trao đổi tâm thức của ta? Những ham muốn đó cho thấy ta có một cảm tính về một “cái tôi” khá riêng rẽ với thân xác và tâm thức của ta. Tịch Thiên nhấn mạnh và chứng minh trong văn bản của ông là “cái tôi” như thế chỉ hiện hữu trên cơ sở của những cấu hợp mà thôi; nó không có tính cách cá thể như là một “cái tôi” đứng ra bên ngoài thân xác và tâm thức.

Tất cả những gì trình bày trên đây có nghĩa là khi nào ta biết suy tư về sự vắng mặt của “cái tôi” đương nhiên sẽ làm giảm sút sự bám níu của ta vào “cái tôi” ấy, vào cảm tính vững chắc mà ta đã đem gán cho cái ngã của ta. Như tôi đã trình bày trên đây, sự kiện biết xem tất cả mọi vật thể bên ngoài chỉ là những phóng ảnh của tâm trí – chỉ là những sáng tạo của tâm thức vướng vào sai lầm – sẽ làm suy giảm một cách đáng kể sự bám níu của ta vào các vật thể đó. Cũng thế, khi ta bắt đầu



nhận ra sự vắng mặt của “cái tôi” độc lập, tự chủ, thì sức mạnh mà ta dùng để bám níu như một bản năng vào “cái tôi” cũng sẽ khởi sự suy yếu đi.

## **Tâm thức và ảo giác**

26- (Duy thức) Nếu ta cho rằng một đối tượng ảo giác là một thứ gì khác với tâm thức, là sai; nếu ta nghĩ rằng nó cũng đơn thuần là tâm thức, cũng là sai nốt.

(Trung đạo) Nếu các ông nói rằng tâm thức là thật, làm thế nào đối tượng lại có thể thuộc vào một bản chất khác, bởi vì theo các ông đối tượng là không thật? Nếu tâm thức có cùng một bản chất với đối tượng không thật, làm sao tâm thức có thể thật cho được?

Theo sự khẳng định của các người phái Duy thức, ảo giác không khác với tâm thức, và cũng không giống hết với nó – ảo giác không phải là tâm thức; nó không đồng nhất với tâm thức cũng không tách rời ra ngoài tâm thức, vậy nhất thiết nó chỉ có thể là một phóng ảnh của tâm thức mà thôi.

Tịch Thiên lý luận rằng, nếu ảo giác chỉ hiện hữu bên

ngoài, làm sao ta có thể khẳng định rằng nó là một phóng ảnh của tâm thức? Trên một khía cạnh khác, nếu ảo giác không hàm chứa một thực tại bên ngoài, và nó chỉ đơn giản là một sản phẩm của tâm thức, làm thế nào ta có thể xác định được các vật thể hằng ngày, chẳng hạn như những hình tượng, như cái lọ, cái bàn có thể hiện hữu thật, khi mà quan điểm trên đây xem chúng không hàm chứa bất cứ một thứ hiện thực nào?

Các người thuộc phái Duy thức nhấn mạnh rằng: ngay các vật thể bên ngoài giống như những ảo giác và không hiện hữu, chúng vẫn có thể quan sát được.

27- Các ông nói rằng một đối tượng ảo giác, không hiện hữu thật, vẫn có thể được nhận thấy: vậy thì một tri thức ảo giác, không hiện hữu thật, vẫn nhận biết được.

(Duy thức) Thế giới Ta-bà có cơ sở là một thứ gì có thật (tâm thức), nếu không nó chỉ là một khoảng không gian trống rỗng.

Tịch Thiên đáp lại rằng, mặc dù tâm thức không hiện hữu trong bối cảnh của sự thực tối hậu, tuy vậy ta vẫn có thể khẳng định rằng nó có thể được quan sát thấy. Để trả lời cho điểm này, các người phái Duy thức phản công lại và cho rằng chu kỳ luân hồi phải có một thứ cơ sở thực thể nào đó, mang tính

cách khách quan trong thực tại, nếu không nó cũng giống như không gian trống không, tức là một thực thể trừu tượng. Tác giả tập Hành trình đến giác ngộ lại nhắc nhở một lần nữa, theo những người thuộc phái Duy thức, chỉ có tâm thức mới hàm chứa một sự hiện hữu thật mà thôi.

28- (Trung đạo) Tại sao một vật không thật (thể giới Ta-bà) khi dựa trên một vật khác mang tích cách thật (tâm thức), lại có thể giữ vững một chức năng? Tâm thức của các ông chỉ có thể có một người đồng hành duy nhất: là hư vô.

29- Nếu tâm thức mất đối tượng, tất cả chúng sinh đều là Phật (bởi vì tính cách nhị nguyên không còn nữa). Vậy, đâu có ý nghĩa gì nữa khi nói rằng tất cả chỉ là tâm thức?

Tính cách hợp lý (logic) mà những người thuộc phái Duy thức chủ trương đã dồn họ vào thế phải chấp nhận ý kiến theo đó tâm thức hiện hữu một cách độc lập với tất cả những vật thể khác, bởi vì trên cấp bậc tối hậu, đó là những gì duy nhất hiện hữu. Nếu đúng như thế, điều này gợi lên thể dạng Pháp thân (30), nơi thể dạng đó tất cả những quá trình tư duy thuộc thể giới bên ngoài đều bị hòa tan, không còn lưu lại bất cứ một dấu vết nhị nguyên nào nữa.

Rốt lại, các người phái Duy thức nhất thiết phải nhìn nhận

rằng, nếu như ngoài tâm thức ra chẳng có gì hiện hữu, thì tâm thức phải được giải thoát khỏi mọi tạo dựng nhị nguyên, bởi vì mọi hình thức nhị nguyên chỉ là ảo giác nên không hiện hữu được. Quan điểm này đương nhiên đòi hỏi phải chấp nhận rằng mọi sinh linh có giác cảm, hàm chứa một tâm thức, đều không vướng mắc vào những cảm nhận nhị nguyên và những khái niệm sai lầm: các sinh linh ấy đều là Phật, hoàn toàn giác ngộ. Như thế có lẽ đã đủ để chứng minh rằng các quan điểm của học phái Duy thức đưa đến những kết luận phi lý.

## **Tìm hiểu về Trung đạo**

Đến đây Tịch Thiên trình bày về những tranh luận liên quan đến việc cần thiết cần phải chọn con đường Trung đạo. Trước tiên, Tịch Thiên đưa ra lập luận của Trung đạo phủ nhận sự hiện hữu nội tại:

30- (Hỏi) Nhưng nếu như đã thấu triệt được tánh cách ảo giác của tâm thức, dục vọng có vì thế mà bị loại trừ hay không? Ta có thấy như thế cũng giống như một ảo thuật gia tạo ra ảo giác một người đàn bà và mê một người đàn bà ấy hay không?

Tiếp theo, Tịch Thiên đáp lại sự chỉ trích này như sau:

31- (Trung đạo) Nhà ảo thuật không xóa bỏ được dục vọng phát sinh từ thói quen xem là hiện thực những gì được nhận thấy; đúng vào lúc mà hấn nhìn thấy sự sáng tạo của hấn, thói quen nhìn thấy được Tánh không còn quá yếu kém (để hấn có thể loại trừ dục vọng của hấn).

Thật vậy, Tịch Thiên nói rằng ngay cả người làm ảo thuật – tạo ra một người đàn bà ảo giác – đôi khi cũng phát lộ những cảm tính dâm ô đối với sự sáng chế của mình, mặc dù hấn biết đầy chỉ là ảo giác. Tình trạng này là do những xu hướng và những biểu đồ tư tưởng đã quá quen thuộc. Dù đã hiểu thế nào là bản thể trống không của mọi hiện tượng, giống như ảo giác, nhưng vì thói quen, ngay cả chúng ta đây chúng ta vẫn giữ chiều hướng xem các vật thể và các hiện tượng giống như hàm chứa một sự hiện hữu nội tại. Đó là những thói quen bản năng đã được tạo lập từ thật nhiều kiếp trước.

Khi nói đến những chủng tử hay những gì tiềm ẩn, thật hết sức hệ trọng phải đồng ý với nhau về sự kiện có hai loại vết hấn (31) khác nhau. Các chủng tử có thể làm hiện hiện trở lại trong tri thức ta những yếu tố mà chúng đã để lại từ trước; những tiềm ẩn tức là những xu hướng còn lưu giữ trong tâm thức ta dưới hình thức những biểu đồ quen thuộc, ảnh hưởng đến sự nhận biết và những thái độ của ta.

Tịch Thiên tuyên bố rằng khi đã quen dần một cách thường xuyên với sự hiểu biết về Tánh không, ta có thể loại trừ dần dần những ảnh hưởng phát sinh từ những phản ứng bản năng quen thuộc đó. Một khi sự bám níu của ta vào tất cả những cực đoạn đã bị loại trừ, những khuynh hướng nhị nguyên và bám níu của ta cũng sẽ biến mất. Như vậy, nhờ vào sự khai triển liên tục về sự hiểu biết sâu xa ấy, ta sẽ có thể vượt lên trên những xu hướng của thói quen thúc đẩy ta bám níu vào ý niệm về sự hiện hữu nội tại.

Điều hệ trọng nhất là phải nỗ lực bỏ tận rễ vô minh căn bản và thực hiện cho được Tánh không tinh tế, phủ nhận tất cả những cấp bậc thực thể của hiện thực và hiện thực nội tại. Nhưng chính yếu hơn hết là đừng để sự thực hiện Tánh không thiếu hoàn hảo, giống như trường hợp đã xảy ra cho học phái Duy thức; những người Duy thức không chấp nhận sự hiện thực của thế giới bên ngoài và xác nhận rằng tâm thức hay tri thức hàm chứa một thứ hiện thực tuyệt đối nào đó, vì thế họ vẫn còn duy trì một cơ sở vững chắc để bám níu.

Trường phái Trung quán tông – Y tự khởi tông (Madhyamika - Svatantrika) bước xa hơn một bước so với trường phái Duy thức khi xác nhận rằng cả tâm thức cũng như những vật thể bên ngoài đều không hàm chứa bất cứ một sự hiện hữu thực thể nào cả. Tuy nhiên, trường phái này vẫn còn chấp nhận

một hình thức tinh tế nào đó về hiện thực nội tại của tâm thức và cả đối tượng của nó nữa; vì thế sự hiểu biết Tánh không của học phái này vẫn chưa phải là rốt ráo.

Chủ trương phủ nhận mọi hiện thực nội tại, học phái Trung quán tông - Cụ duyên tông (Madhyamika - Prasangika) đã chứng tỏ cho thấy một sự hiểu biết về Tánh không toàn vẹn và dứt khoát, hoá giải bất cứ xu hướng nào đưa đến sự bám níu vào các hiện tượng được cho là tuyệt đối. Đó chính là sự hiểu biết đích thực của Tánh không mà ta phải vun xới.

Tịch Thiên đã cảnh giác ta bằng tiết sau đây trong văn bản:

32- Nhưng, một khi đã thấm nhuần với ý nghĩ trống không, thói quen về sự hiện thực của mọi hiện tượng sẽ biến mất; nếu tự nhắc nhở thường xuyên rằng mọi sự đều không thật, về lâu dài ngay cả ý nghĩ về Tánh không cũng sẽ biến mất.

Tịch Thiên cho rằng cần phải thật ý thức về nguy cơ có thể ngoại vật hoá (32) ngay cả Tánh không nữa. Ta có thể vương vào ý nghĩ là mặc dù tất cả mọi vật và mọi hiện tượng không hàm chứa sự hiện hữu nội tại, nhưng riêng Tánh không thì tuyệt đối. Nhưng Tịch Thiên đã tuyên bố khi sự quán nhận của ta về Tánh không đã hoàn hảo, ngay cả tình trạng ngoại vật hoá Tánh không hay cách hình dung Tánh không như một

thứ gì tuyệt đối cũng sẽ tan biến hết. Mặc dù có sự khác biệt trong cách diễn đạt giữa Khentchen Kunzang Palden và của Minyak Kunzang Seunan về điểm này, nhưng sau cùng cả hai đều đi đến những nhận xét giống nhau: sự thực hiện toàn diện về Tánh không sẽ không cho phép ta cảm nhận nó như một sự hiện hữu thật sự.

Trong hai tiết sau đây, Tịch Thiên chứng minh cho thấy khi thiền định về Tánh không ta có thể đạt được dạng thể phi khái niệm.

33- Khi ta bảo rằng không có gì hiện hữu cả, trong trường hợp đó, đối tượng của sự tìm kiếm, tức là hiện thực, không thể cảm biết được, làm thế nào sự phi-hiện-thực, không cơ sở chống đỡ, lại có thể hiện ra trong tâm trí?

34- Khi mà hiện thực và cả phi-hiện-thực không còn hiện ra trong tâm trí, lúc ấy không còn bất cứ một vọng tưởng nào nữa, và tâm thức khi đã được giải thoát khỏi mọi khái niệm sẽ lắng dịu xuống.

Với tư cách một người Trung đạo, Tịch Thiên chấp nhận sự vững chắc của tất cả những quy ước thuộc vào thế giới tương đối – chẳng hạn như luật nguyên nhân và hậu quả và khả năng đạt được sự giải thoát khỏi chu kỳ hiện hữu. Các



người phái Duy thức, chấp nhận sự hiện hữu thật sự của mọi vật thể và mọi hiện tượng, đồng thời cũng nói đến con đường đưa đến giải thoát hoàn toàn và khả năng giúp đạt được mục đích đó. Theo tác giả của tập Hành trình đến Giác ngộ, mặc dù đã xác nhận trên phương diện tối hậu rằng không có bất cứ một thứ gì mang đặc tính hiện thực hay sự hiện hữu nội tại cả, nhưng đồng thời ta vẫn có thể nói đến khả năng đạt được Phật tính mà không sợ mâu thuẫn; điểm này sẽ được khai triển trong những tiết sau đây:

35. Giống như tảng đá thần diệu và gốc cây linh ứng đem đến sự toại nguyện cho những người đến cầu xin, phát nguyện của chư Phật vì sự an vui của chúng sinh cũng hiển hiện như thế.

36- Tuy rằng nhà sư Bà-la-môn Shanku đã chết từ lâu, nhưng ngôi Chùa Ca-lâu-la (Garuda) do ông hiến dâng vẫn tiếp tục chữa khỏi những hậu quả của thuốc độc và những tai ương khác.

37- Cũng thế, ngôi Chùa do những kẻ Vinh quang (33) hiến dâng, đúng với nguyện vọng tu tập hướng về Giác ngộ của họ, vẫn tiếp tục bảo toàn những chức năng của nó, dù rằng những vị Bồ-tát đã tịch diệt.

Tịch Thiên tự đặt mình vào vị trí những người phản kháng bằng câu hỏi sau đây:

38ab- (Thanh văn thừa) Làm thế nào việc thờ phụng một Người không còn vương mắc những tư duy tản mạn (tức là Phậ) lại có thể đem đến kết quả?

Tịch Thiên trả lời cho câu hỏi trên đây như sau:

38cd- (Trung đạo) Như đã nói đến trên đây là sự thờ phụng một vị Phậ còn hiện thân hay một vị Phậ đã tịch diệt cũng đều bằng như nhau.

39- Dù cho đạo hạnh của Phậ tính được xem như ảo giác, hoặc theo như các ông, là thật, nhưng kinh sách đều xác nhận sự phát sinh ra quả. Dù Phậ được xem là thật hay không thật, quả đạt được cũng giống như nhau.

## **THIÊN ĐỊNH**

Đến đây, chúng ta hãy để ra vài phút để thiền định. Hãy tưởng tượng ta đang cảm nhận một xúc cảm thật mãnh liệt,

đang giận dữ hay đang bám níu vào một người nào đó. Ta lại tiếp tục, dưới sự chi phối của xúc cảm, tưởng tượng ra phản ứng của ta trong tình trạng liên hệ với người ấy. Hãy phân tích những xúc cảm phát sinh và đem ra chúng so sánh với những xúc cảm mà ta biểu lộ trong những lúc bình thường đối với những người khác. Hãy phân tích những khác biệt trong hai trường hợp và so sánh những khác biệt ấy. Cứ tập như thế, dần dần ta sẽ nhận diện được những quá trình tâm lý liên hệ đến những xúc cảm bất loạn cực mạnh, chẳng hạn như sự giận dữ, và rồi ta sẽ hiểu được tại sao sự kiện bám níu vào một vài đặc tính chủ quan được đem ra “cụ thể hoá” và áp đặt cho một người nào đó lại là căn nguyên tạo ra mọi thứ xúc cảm khổ sở cho ta.

## **CHƯƠNG VI**

# **TÍNH CÁCH ĐÍCH THỰC CỦA ĐẠI THỪA**

### **Làm phát sinh các nguyên nhân của hạnh phúc**

Trong tập luận Dẫn nhập về Trung đạo, Nguyệt Xứng (Chandrakirti) xác nhận rằng toàn thể thế giới, gồm những sinh linh có giác cảm và môi trường, là kết quả tạo ra từ những tổng hợp của nhiều nguyên nhân và nhiều điều kiện. Khi nêu lên điều này, Nguyệt Xứng muốn chỉ định những nguyên nhân và điều kiện tạo ra nghiệp (karma) của chúng sinh. Mỗi cá thể sinh ra trong thế giới này, suy thoái và chấm dứt hiện hữu – nếu ta khảo sát dòng tiếp nối không gián đoạn (continuum) của nguyên nhân và điều kiện, ta sẽ thấy dòng tiếp nối ấy chẳng qua chính là nghiệp, dù đây là nghiệp tiêu cực hay tích cực. Nghiệp về phần nó lại ăn rễ vào những ý đồ và xu hướng, ý đồ và xu hướng lại chuyển ngược vào thể dạng tâm thức của một cá thể. Một thể dạng tâm thức an bình và kỷ cương làm phát sinh những cảm nhận tốt đẹp và tích cực; một thể dạng tâm thức có xu hướng tiêu cực sẽ làm phát sinh những cảm

nhận đờn đau và khổ sở. Phật có nói trong nhiều kinh sách rằng tâm thức là kẻ sáng tạo ra tất cả chúng sinh và thế giới Ta-bà (samsara); điều này cũng áp dụng cho trường hợp của Niết-bàn (nirvana). Vì thế, với một ý nghĩa nào đó, ta có thể nói tâm thức là kẻ sáng tạo ra thế giới Ta-bà và cả Niết-bàn.

Tất cả mọi cá nhân đều bình đẳng với nhau trong việc tìm kiếm hạnh phúc và lẫn tránh khổ đau, đó là bản năng và quyền hạn của mỗi cá nhân. Phương pháp giúp thực hiện ước vọng đó là cách tìm hiểu những nguyên nhân nào, những điều kiện nào sẽ giúp cho hạnh phúc nảy nở và thăng tiến, và những nguyên nhân nào, những điều kiện nào gây ra đờn đau và khổ sở. Đây là những gì chính yếu và đích thực của việc tu tập Đạo Pháp.

Thể dạng tâm thức của ta trong lúc này đây – đang hạnh phúc, bực bội, hay đang là con mồi cho những xúc cảm khác – nhất định đang lệ thuộc vào nhiều yếu tố, sự lệ thuộc ấy có thể chỉ đơn giản trên bình diện vật chất, chẳng hạn như đang mệt mỏi hay đang thư giãn. Tuy nhiên, vô số những quá trình tư duy của ta không nhất thiết chỉ lệ thuộc vào những điều kiện đơn thuần vật chất. Sau cùng, ta sẽ nhận ra rằng chính những biến cải nội tâm mới có thể giúp ta cải thiện được thể dạng tâm thức mà ta mong muốn.

Khi ta đề cập đến tâm thức hay tri thức ta phải gạt bỏ ngay khái niệm chỉ định một cá thể đơn thuần và độc nhất. Giống như sự kiện có nhiều chủ đề suy tư khác nhau, thế giới nội tâm của ta cũng thế, cũng bao gồm nhiều khuynh hướng tri thức, nhiều dạng thể tâm thần, nhiều quá trình tư duy khác nhau và cứ tiếp tục như thế. Đối với những vật thể vật chất bên ngoài, ta có thể dễ dàng nhận thấy một số mang tính cách lợi ích và một số khác lại có hại cho ta; sự phân biệt đó thúc đẩy ta lần tránh những thứ độc hại và mặt khác tăng thêm tiềm năng cho những gì tích cực. Cũng thế, đối với thế giới nội tâm – qua sự chọn lọc những thể dạng tâm thần –, ta có thể làm nảy nở những thể dạng tâm thức tạo ra trong nhất thời những cảm tính trong sáng, mà còn có thể tiếp tục đem đến trong tương lai những thể dạng tâm thức tích cực hơn và hạnh phúc hơn.

Một số những tư duy và xúc cảm có thể tức thời gây ra những bất loạn trong tâm thức ta và tạo ra một bầu không khí tiêu cực. Ngay cả những tư duy và xúc cảm trong lúc đầu gây ra những cảm tính thích thú hay hạnh phúc, nhưng sau đó về lâu dài, sẽ trở nên độc hại. Vì thế, thật là hệ trọng phải phân biệt cho rõ thể dạng tâm thức nào là nguy hiểm và thể dạng tâm thức nào đem đến lợi ích một cách thật sự.

Trong số những thể dạng lợi ích, ta phải nhận biết những lợi ích nào có tánh cách ngắn hạn và những lợi ích nào có tánh

cách lâu dài. Trong trường hợp phải chọn giữa hai tiêu chuẩn vừa kể, ta nên hướng vào những hậu quả có tính cách lâu dài, chúng có tầm ảnh hưởng lớn hơn. Một vài thể dạng tâm thức lúc đầu có thể tạo ra những sự khó chịu, không vừa ý hoặc kém phần hân hoan. Tuy nhiên, ta phải giữ bình tĩnh và đối đầu với chúng – đương đầu với những thử thách do chúng tạo ra –, rồi ta sẽ có thể biến cái tình thế đó trở thành những dạng thể tâm thần bình lặng và hạnh phúc hơn. Khi biết chọn lựa giữa hậu quả ngắn hạn và lâu bền, ta mới có thể phát huy những thể dạng tâm thức tích cực đem đến cho ta những hậu quả đúng như ước mong.

Một bên là những hành vi và thể dạng tâm thức mong muốn, một bên là những hành vi và thể dạng tâm thức cần phải loại trừ, sự chọn lựa phải thật cẩn thận. Khả năng nhận biết được hai thể dạng đó được chỉ định bằng danh từ tri thức phân biệt, khả năng này là một trong những đặc tính đặc thù của con người. Mặc dù tất cả mọi sinh linh có giác cảm đều ngang hàng với nhau trong mưu cầu từ bản năng đạt được hạnh phúc và vượt khỏi khổ đau, nhưng con người có một khả năng cao hơn, biết suy nghĩ về những hậu quả có tính cách ngắn hạn và dài hạn. Thừa hưởng một khả năng tưởng tượng rộng lớn hơn, con người đạt được một năng lực quan trọng hơn trong việc thực hiện những ước vọng của họ.

Trong số những thể loại thuộc về tri thức phân biệt, thì thể loại tri thức biết chọn lựa bản chất tối hậu của hiện thực là quan trọng hơn hết – tức là sự thực hiện Tánh không. Có rất nhiều phương pháp không vượt quá xa tầm tay của ta và lại có thể giúp ta phát huy sự hiểu biết tối thượng đó; một trong những phương pháp quan trọng nhất là nghiên cứu kinh sách để tìm hiểu triết lý về Tánh không, chúng ta hãy giao phó trách nhiệm của phương pháp ấy cho quyển sách này.

## **Hai nền văn hoá tâm linh**

Một cách tổng quát, ta có thể nói rằng các triết gia Đông phương quan tâm nhiều hơn về sự hiểu biết bản chất của thế giới bên trong – đó cũng là trường hợp đặc biệt của truyền thống Phật giáo –, trong khi ấy, về phía Tây phương, truyền thống khoa học có vẻ hướng vào việc thăm dò thế giới bên ngoài nhiều hơn. Do đó ta có thể nói Đông phương và Tây có hai nền văn hoá khác biệt nhau và việc khám phá giữa hai thế giới bên trong và bên ngoài đó cũng có tầm quan trọng khác nhau. Nhưng trong vị thế con người, ta cần phải khám phá cả hai.

Về phía Đông phương, khoa học và kỹ thuật không đạt



được sự phát triển toàn vẹn. Về phía Tây phương, nền văn hoá tinh thần hướng nhiều hơn vào những khám phá về thế giới bên ngoài, vì thế ngành khoa học nhân văn là tâm lý học của Tây phương còn thuộc vào một cấp bậc khá sơ khai (34). Tóm lại, Đông phương cần phải phát triển thêm về khoa học và kỹ thuật, đồng thời ta cũng nhận thấy tây phương cần phải phát triển sự hiểu biết về tâm linh, về tri thức và khái niệm của cái tôi (35).

Điều này đã giải thích tại sao có rất nhiều người Tây phương quan tâm đến việc học hỏi về các tôn giáo Đông phương. Mỗi quan tâm này vượt xa hơn chủ đích tìm kiếm cho mỗi cá nhân một con đường tâm linh, nó đã trở thành cả một đối tượng cho việc học hỏi của trí tuệ. Đối với tôi, điều này rất lành mạnh, bởi vì khi nghiên cứu các quan điểm khác hơn với những quan điểm của ta, có thể ta sẽ khám phá ra những tầm nhìn mới, xây dựng và kiến tạo hơn cho thế giới này – kể cả cho cuộc sống của chính ta.

## BÌNH GIẢI

### Tính cách đích thực của Đại thừa và Tánh không

Chúng ta lại tiếp tục quay lại văn bản với tiết 40, tiết này là phần đầu của một phân đoạn phụ, trong đó Tịch Thiên nói đến sự cần thiết phải thực hiện Tánh không, trong mục đích đạt được sự giải thoát khỏi chu kỳ hiện hữu, tức thế giới Ta-bà, một thế giới xem như đối nghịch với sự giác ngộ hoàn hảo. Hai cách bình giải Tây tạng mà chúng ta đang đề cập cho thấy có sự khác biệt trong cách phân đoạn khác nhau của văn bản.

Khentchen Kunzang Palden tuyên bố trong bài bình giải của ông là bắt đầu từ điểm trở đi, cần nhất phải chứng minh sự vững chắc và đích thực của kinh sách Đại thừa. Trái lại đối với Minyak Kunzang Seunam, trước nhất phải xác nhận sự thực hiện Tánh không là cần thiết, dù cho ướm vọng của ta chỉ nhắm vào chủ đích thoát khỏi thế giới luân hồi là đủ. Sự khác biệt của hai quan điểm đương nhiên sẽ kéo theo những khác biệt trong cách bình giải.

Luận cứ được trình bày trước hết là tầm quan trọng mà những người thuộc phái Trung đạo dành cho sự hiểu biết Tánh không. Tịch Thiên tự đặt mình vào vị trí của những người chống đối để đưa ra câu hỏi sau đây: “Trong chiều hướng có

thể đạt được giải thoát khỏi thế giới Ta-bà bằng cách thiền định về bản thể của Tứ diệu đế, và khi đã hiểu được bản thể đó, thì không cần phải thực hiện Tánh không nữa?”.

40- (Đại Tỳ-bà-sa luận) Người ta đạt được sự giải thoát bằng cách quán thấy Tứ diệu đế, sự quán thấy tánh không còn có ích lợi gì nữa?

(Trung đạo) Bởi vì, theo như kinh sách (Bát-Nhã Ba-la-mật đa) sự Giác ngộ không thể đạt được bên ngoài con đường đó.

Tịch Thiên đáp lại như sau: trong kinh sách, chính Phật cũng đã nói rằng, nếu không dần thân trên đường tu tập Tánh không, không thể nào đạt được giải thoát khỏi những chu kỳ hiện hữu – kinh sách mà Tịch Thiên nêu lên là bộ kinh Đại thừa về Hoàn thiện Trí tuệ (Prajnaparamita, tức Kinh Bát Nhã Ba-la-mật, hay Tâm kinh).

Trong các Kinh này, Phật xác định rằng không thể nào đạt được giải thoát khi nào ta còn xem mọi hiện tượng như hàm chứa một sự hiện hữu thật. Ngay cả sự kiện chỉ muốn đạt đến Niết-bàn, sự thực hiện Tánh không vẫn là điều cốt yếu. Dù sao, các luận cứ này cũng đòi hỏi phải chấp nhận các văn bản trong kinh sách Đại thừa đúng thực với những lời của Phật.

Các truyền thống Phật giáo khác, chẳng hạn như Tiểu thừa, vẫn thường nêu lên tính cách đích thực của kinh sách Đại thừa, và đặt nghi vấn về những gì được ghi chép như những lời của Phật. Vì thế Tịch Thiên hết sức quan tâm và nỗ lực chứng minh tính cách đích thực của các kinh sách ấy. Trong tiết sau đây, các người chống đối phát biểu sự nghi ngờ của họ như sau:

41- (Đại Tỳ-bà-sa luận) Nhưng Đại thừa không được chứng minh.

(Trung đạo) Thế thì các kinh sách của các ông được chứng minh như thế nào?

(Đại Tỳ-bà-sa luận) Bởi vì chúng tôi chấp nhận cả hai loại kinh sách.

(Trung đạo) Vậy trước các ông, các kinh sách ấy chưa hề được chấp nhận?

Tịch Thiên trả lời bằng một câu hỏi như sau: “Các ông chứng minh truyền thống của các ông như thế nào?” Theo câu trên này, các người phái Trung đạo phản kháng rằng nguồn gốc của các kinh sách Tiểu thừa cũng không thể chứng minh là đích thực được. Những người phái Đại Tỳ-bà-sa luận nêu lên rằng kinh sách Tiểu thừa được chấp nhận bởi cả Tiểu

thừa lẫn Đại thừa, trong khi sự đích thực của kinh sách Đại thừa không được Tiểu thừa nhìn nhận. Về điểm này, những người Trung Đạo đáp lại rằng sự đích thực của kinh sách Tiểu thừa cũng chưa hẳn là minh bạch bởi vì không được chứng thực từ nguyên thủy: vậy những người Tiểu thừa phải có những lập luận giá trị khác nữa để xác nhận sự đích thực cho kinh sách của họ?

Cũng thế, trong tiết sau đây Tịch Thiên lại tiếp tục trình bày thêm: nếu các ông khảo sát các lý do mà tôi đã dựa vào đó để chấp nhận kinh sách Đại thừa, thì chính các ông cũng sẽ chấp nhận sự vững chắc của các kinh sách ấy.

42. Sự tin tưởng nơi kinh sách của các ông, các ông cũng có thể áp dụng với kinh sách Đại thừa, dựa trên những lý do giống nhau. Nếu sự đích thực đòi hỏi phải có sự thuận của hai người, thì kinh Phệ-đà (36) và những kinh sách khác cũng có thể gọi là đích thực được.

Nếu như các ông cho rằng sự kiện cả hai phía—Tiểu và Đại thừa—đồng thừa thuận để chấp nhận sự vững chắc của kinh sách Tiểu thừa, và sự kiện đó cũng đủ để xác nhận sự đích thực của các kinh sách này, và nếu các ông lý luận theo cách đó các ông cũng phải chấp nhận cả những lời giảng huấn của Phệ-đà chẳng hạn, bởi vì các ông sẽ tìm thấy luôn luôn có hai

phe chấp nhận sự đích thực của các kinh sách này.

Tịch Thiên lại tiếp tục trình bày về cách lập luận của ông trong tiết sau đây: nếu đơn giản chỉ cần có người phản đối sự vững chắc và đích thực của kinh sách Đại thừa là đã đủ lý do để nêu lên nghi vấn về tính cách vững chắc của các kinh sách ấy hay sao, nếu đúng như thế cũng phải đặt lại vấn đề vững chắc đối với kinh sách Tiểu thừa nữa.

43. (Đại Tỳ-bà-sa luận) Kinh sách của Đại thừa bị phản kháng. (Trung đạo) Những người ngoài Phật giáo và những học phái Phật giáo khác cũng sẽ phản kháng các kinh sách của các ông. Vậy hãy loại bỏ chính các kinh sách của các ông đi!

Luôn luôn có những người Phật giáo hoặc ngoài Phật giáo đặt lại vấn đề đích thực đối với một vài kinh sách Tiểu thừa. Sự kiện một vài cá nhân nào đó tranh cãi về sự vững chắc của các kinh sách trên đây không có nghĩa là phải gạt bỏ tất cả mọi tin tưởng vào các kinh sách ấy. Một cách ngắn gọn, bất cứ những luận cứ nào mà người Tiểu thừa đưa vào đó để chứng minh sự đích thực của kinh sách của họ, thì những luận cứ ấy cũng có thể áp dụng cho kinh sách Đại thừa. Trên đây là những lập luận của Tịch Thiên để chứng minh kinh sách Đại thừa là những lời giảng huấn đích thực của Phật.

Người ta có thể dựa vào nhiều lập luận khác nữa để chứng tỏ sự đích thực của kinh sách Đại thừa. Chẳng hạn như theo Long thọ (Nagarjuna), nếu như các lời giảng huấn của Đại thừa – hệ thống mô tả các cấp bậc khác nhau, gồm các địa giới và đường hướng tu tập tâm linh – không có, chúng ta cũng sẽ không thể nào đạt được sự giác ngộ hoàn hảo. Tu tập về ba mươi bảy phụ hệ (37) của Giác ngộ, mà Tiểu thừa cũng tán dương và giảng dạy, cũng không đủ sức đưa đến Giác ngộ. Con đường tu tập về ba mươi bảy phụ hệ thuộc ba cấp bậc của mục tiêu chung – thể dạng la-hán với tư cách của người thanh văn (shravakayana), dạng thể la-hán với tư cách bích-chi phật (pratyekabouddha) và dạng thể la-hán với tư cách là một vị Phật hoàn hảo. Nếu như có một sự khác biệt rõ rệt ở cấp bậc kết quả, đương nhiên phải có một sự khác biệt hệ trọng trên phương diện nguyên nhân. Long thọ (Nagarjuna) xác nhận rằng chỉ có cách dựa trên kinh sách Đại thừa mới thật sự thiết lập được sự vững chắc của con đường tâm linh đưa đến giác ngộ.

## **Phật tính và tam thân**

Theo các kinh sou-tra của Tiểu thừa, Đức Phật Thích-ca Mâu-ni, từ nhỏ cho đến năm hai mươi chín tuổi Ngài chỉ chỉ là

một vị hoàng tử mà thôi. Sau đó, trải qua sáu năm hành thiền và sống ẩn dật, Ngài đạt được Giác ngộ hoàn hảo, từ đó Ngài xả thân vì sự an vui của những sinh linh có giác cảm. Sau cùng, vào lúc tám mươi tuổi và nơi thị trấn Câu-thi-na (Kushinagara), cảnh giới của bát-Niết-bàn (parinirvana) đã hiện ra với Ngài. Theo kinh sách Tiểu thừa, Ngài biến mất trong hư vô, đánh dấu sự kết thúc dòng tiếp nối liên tục của tri thức. Nếu đúng như thế, ta phải chấp nhận ý kiến sau khi đã tích lũy những xứng đáng và trí tuệ suốt trong ba khoảng thời gian vĩnh cửu và vô tận, Đức Phật chỉ thuyết giảng con đường giải thoát cho những sinh linh có giác cảm trong vòng bốn mươi lăm năm mà thôi! Thay vì chấp nhận sự kiện lưu lại trong thể dạng hoàn toàn phi hiện hữu, nơi mà sự tiếp nối liên tục của tri thức đã chấm dứt – tức là Niết-bàn (nirvana) –, riêng cá nhân tôi, tôi tin rằng dòng lưu chuyển của tri thức vẫn không ngưng nghỉ, mặc dù điều ấy có nghĩa là còn vương trong chu kỳ hiện hữu.

Kinh sách Đại thừa, trái lại, xác nhận rằng vị hoàng tử Tất-đạt-ta đã đạt được Giác ngộ hoàn toàn từ trước, Ngài là một Ứng thân (Nirmanakaya) (38) – còn gọi là ứng hoá thân – tức thân xác của một người đã giác ngộ từ trước. Một sinh linh như Ngài, trong hiện thân tự nhiên, gọi là Pháp thân (Dharmakaya) – thân xác Đạo Pháp –, tức là bản thể đích thực của Phật. Bên trong vòm cầu đó, Phật mang hình tướng của Báo



thân (Sambhogakaya) – thân xác thụ dụng, và trên thân xác đó Phật đã khoác lên nhiều thể dạng cơ thể vật chất. Trên một quan điểm nào đó, cách mô tả thể dạng của Phật như trên đây có thể không được thích nghi lắm. Tuy nhiên, trên một quan điểm khác, lại cho thấy một sự phù hợp đáng kể khi ta đem so sánh các thể dạng của Phật với sự phức tạp của sự kết hợp giữa nhiều nguyên nhân và điều kiện đưa đến thể dạng giác ngộ toàn vẹn. Theo tôi, khái niệm này về Phật tính mang nhiều ý nghĩa hơn là thể dạng phi-hiện-hữu trình bày trong kinh sách Tiểu thừa.

### **Ảnh hưởng của sự hiểu biết siêu nhiên**

Theo Kinh điển, Phật giảng rằng hậu quả luôn luôn liên đới với nguyên nhân của nó. Đây là nguyên tắc tổng quát của luật nhân quả. Vô minh – làm nguyên nhân – thúc đẩy một cá thể thực thi đủ loại hành vi, những hành vi vừa tiêu cực lẫn tích cực. Chính những hành vi đó sẽ đưa đến vô số hậu quả, chẳng hạn như tái sinh trong những hoàn cảnh khác nhau. Chỉ cần một sự tái sinh duy nhất cũng đủ cho thấy vô số hậu quả, chẳng hạn như vô số môi trường khác biệt trong đó sinh linh sẽ tái sinh. Sinh linh có giác cảm thật hết sức đa dạng, lý do là nguyên nhân và điều kiện tạo ra chúng cũng đa dạng. Tất cả

các hình tướng khác biệt ấy của sự hiện hữu chất chứa toàn là khổ đau. Nếu một nguyên nhân, chẳng hạn như một tâm thức vô minh, có thể tạo ra vô số hậu quả, cũng thế nguyên nhân của trí tuệ cũng có thể đưa đến thật nhiều kết quả đa dạng. Dù sao, nếu ta nghĩ rằng chỉ cần đến hiệu quả của trí tuệ cũng đủ để đạt được giác ngộ hoàn hảo, không cần phải đem đến an vui cho tất cả các sinh linh có giác cảm khác, thì ý nghĩ ấy cũng tương tự với ý nghĩ khi ta cho rằng vô minh, nguồn gốc sinh ra vô số những hậu quả đa dạng, là nguyên nhân lẫn lút tất cả các nguyên nhân khác. Điều này hoàn toàn không có nghĩa gì cả!

### **Nguồn gốc kinh sách Đại thừa**

Tất cả các học phái Phật giáo đều chấp nhận những lời giảng huấn về bốn sự thực cao quý, điều này thật hết sức quan trọng vì Tứ diệu đế là nền móng của toàn thể con đường tu tập Phật giáo. Vì thế tôi đã nêu rõ trên đây, muốn đạt được sự hiểu biết toàn vẹn của sự thực thứ ba, tức là sự chấm dứt khổ đau, chúng ta phải dựa vào kinh sách Đại thừa. Không nhờ vào cách mô tả thật cặn kẽ trong kinh sách Đại thừa, có lẽ khó cho chúng ta đạt được sự hiểu biết toàn vẹn về sự thực của sự chấm dứt khổ đau.

Có thể ta có cảm giác rằng nhiều kinh sách Tiểu thừa, chẳng hạn như những kinh sách bằng tiếng Pa-li, được tất cả mọi người chấp nhận như là những lời phát biểu đích thực của Phật, trong khi đó kinh sách Đại thừa lại không được công nhận như thế – các kinh sách đó không được xem như những lời giảng huấn được nêu lên trong ba lần kết tập Đạo Pháp tổ chức sau khi Phật tịch diệt. Để trả lời cho sự đề kháng này, Thanh Biện (Bhavaviveka), trong phần tự phê (Tarkajvala) trình bày trong tập Những tiết đoạn thuộc tâm điểm của Trung đạo (Madhyamakabrdayakarika) cho biết những kinh sách của Đại thừa là do các vị Bồ-tát thu nạp và biên tập, chẳng hạn như vị Kim cương thủ Bồ-tát (Vairapani) (39).

Một phần lớn kinh sách Tiểu thừa xuất phát từ các bài giảng, trong khi đó kinh sách Đại thừa không phải là những chủ đề giáo huấn có tánh cách đại chúng. Vì thế, riêng cá nhân tôi, tôi cảm thấy các kinh sách Đại thừa không thể được xét đoán một cách đơn giản dựa vào các tiêu chuẩn lịch sử và quy ước. Sự tiến triển của những kinh sách đó đúng hơn cần phải được hiểu trong một hướng nhìn có thể gọi là thần bí. Chẳng hạn như nhiều kinh sách liên quan đến Kim cương thừa đã được Phật giảng dạy khi Ngài đảm trách giáo huấn về hình tướng và thực thể của những thần linh thiên định. Cũng thế, nhiều bài giảng huấn của Phật không nhất thiết được ban bố trong kiếp sống nhân sinh của Phật trên địa cầu này.

Nhiều sự tu tập cá nhân, đạt đến mức cao độ của nghiệp, có thể cảm nhận được những kinh nghiệm quán thấy thần bí trên đây dựa vào các man-đa-la (40), ngay sau khi Phật đã tịch diệt. Những sự hội ngộ thần bí như thế có thể đưa đến những phát sinh về kinh sách. Cho đến ngày nay, người ta vẫn còn chứng kiến những nhà khám phá quan trọng tìm ra được những “kho tàng tâm linh” (tiếng Tây tạng: terma) (41). Các vị Thầy này, nhờ vào những khả năng riêng biệt, có thể phát hiện các kinh sách được dấu kín trong quá khứ. Nhất định ta phải tỏ ra thật cảnh giác để lột mặt những kẻ lường gạt! Nhưng sự kiện có thể xảy ra những trường hợp trên đây cho thấy ta không nhất thiết chỉ hướng tất cả việc tu tập Phật giáo ngược về một vị Phật lịch sử.

Tuy nhiên, các học giả ngày nay phủ nhận về thể văn trước tác có vẻ khá mới của một số lớn kinh sách Đại thừa, chẳng hạn như Kinh về Hoàn thiện Trí tuệ – có nghĩa là không thịnh hành trong thời kỳ của Phật. Vì thế, họ đã dựa vào luận cứ này và cho rằng phần lớn kinh sách Đại thừa không được đích thực – họ đưa ra trường hợp của kinh Kalachakra (42) như một ví dụ. Tôi nhìn nhận cấu trúc của văn bản trong kinh có thể không phản ánh đích thực những lời của Phật, nhưng ta cũng có thể hình dung được rằng sự khác biệt trong cách hành văn chẳng qua là do nhiều người đứng ra biên tập mà thôi. Phật giáo Tây tạng căn cứ vào nhiều văn bản được xem là của Liên Hoa Sinh

(Padmasambhava) (43) đã khám phá ra; vì lý do cần thích nghi với nhu cầu đào tạo và giảng dạy, cả tánh khí của các vị thầy truyền thụ lại sau này, nên các trước tác cho thấy cách hành văn rất đa dạng. Bởi vì lý do trên đây, nên các kinh sách Đại thừa được xem là đích thực của Phật, đã cho thấy nhiều cách hành văn khác nhau, sự khác biệt này là do sự kiện có nhiều người biên tập khác nhau, họ dựa vào sức mạnh thần cảm xuất phát từ những kinh nghiệm thần bí và quán thấy riêng của họ trong công việc biên chép.

## Sự tìm tòi cá nhân

Cách bênh vực của tôi về tánh cách vững chắc của kinh sách Đại thừa đối với quý vị có thể là khá mạo hiểm. Phương pháp đáng tin cậy nhất để xác định sự đích thực của các văn bản Đại thừa có thể là phương pháp khoa học: vậy quý vị hãy tự mình điều tra lấy. Dù cho người ta có thể chứng minh các kinh sách ấy có đúng thực là những lời giảng huấn của Phật được ghi chép lại hay không, thì điều này đối với tôi không quan trọng lắm; những gì quan trọng là xác định xem những văn bản đó có đem đến những điều lợi ích hay không. Ta hãy cứ chấp nhận trường hợp có thể chứng minh được một lời phát biểu của Phật là đích thực, nhưng lời nói này chẳng đem đến

lợi ích gì cả – có nghĩa là không có một ảnh hưởng tích cực nào đối với ta: nó cũng chẳng có giá trị gì. Trái lại, một lời nói không thể chứng minh được là có đúng với lời nói đích thực của Phật hay không, nhưng lại cho thấy hữu ích và hiệu quả, thì lời nói đó dù sao cũng bảo tồn được những giá trị lớn lao của nó.

Tạm gác sang một bên lịch sử Ấn độ và chỉ cần đề cập đến đời sống của các vị thầy Tây tạng tiền bối; dù cho ta chấp nhận có thời phỏng phần nào trong tiểu sử của các vị la-ma đi nữa, ta cũng không thể nào gạt bỏ những tác phẩm của họ và xem đây chỉ là như những sáng chế đơn thuần. Những gì tỏ ra có thật là sự kiện đã có nhiều vị đại hiền triết từng đạt được những sự thực hiện cao siêu. Vậy hết sức quan trọng, đừng để bị đánh lạc hướng trong những biện luận thuần lý như thế, mà tốt hơn nên chú tâm vào sự tu tập tâm linh của ta. Với phương pháp đó, chắc chắn ta có thể củng cố lòng tin của ta về tính cách vững chắc trong những lời giảng huấn của Phật, tôi thấy như thế tốt hơn là tự buộc mình vào những nghiên cứu thuần lý. Nói thẳng ra như trên đây để thấy rằng những “bằng chứng” về sự đích thực của kinh sách Đại thừa rất quan trọng. Bởi vì khi nào sự đích thực về các kinh sách ấy còn bị nghi ngờ, tự nhiên ta vẫn còn chờ đợi những câu trả lời khả dĩ có thể trấn an cho những thắc mắc của ta. Trên chiều hướng này, những lập luận trình bày trong các tiết trên đây của văn bản

quả thật hết sức quý giá.

## THIÊN ĐỊNH

Đến đây chúng ta hãy thiên định về tâm thức. Trong chiều hướng xem thế giới Ta-bà và cả Niết-bàn đều xuất phát từ một thể dạng tâm thức – trong trường hợp thứ nhất là một tâm thức bất trị và trong trường hợp thứ hai là một tâm thức có kỷ cương –, tâm thức sẽ giống như một kẻ sáng tạo; vì thế tâm thức giữ một vai trò hết sức hệ trọng và căn bản. Trong buổi thiên định này, chúng ta thử khảo sát xem tâm thức thật sự là gì; và sẽ tìm cách nhận diện nó.

Thông thường, khi ta cảm nhận được những vật thể bên ngoài, sự thu hút thường lệ của ta đối với chúng biến chúng trở nên quen thuộc với ta. Vì lý do quen thuộc ấy, tâm thức ta ôm lấy dáng dấp của vật thể ấy. Ví dụ như khi ta thấy một cái bình, chúng ta cảm nhận những hiểu biết về cái bình ấy qua những tín hiệu giác cảm của cơ quan thị giác; sự cảm nhận của ta phát sinh tùy thuộc vào dáng dấp của cái bình. Ta có cảm giác là sự cảm nhận của ta có một sự xác thực nào đó. Có thể nói khi tâm thức ta kết nạp hay đồng hóa với vật thể ấy, chính lúc đó là lúc tâm thức quy nạp sự sai lầm, và bản chất của nó

còn vướng trong vòng u mê. Sự sai lầm ấy của tâm thức xảy ra một phần cũng vì ta đã áp đặt một tầm quan trọng quá đáng vào thế giới bên ngoài – tức là hiện tượng “cụ thể hoá” mà ta áp đặt cho thế giới bên ngoài ấy – và một phần cũng do trạng thái tư tưởng của ta thường trực hướng về những kỷ niệm trong quá khứ, hoặc bận tâm với những sợ hãi và hy vọng cho tương lai. Thường thường ta là con mồi của những tư tưởng nuôi tiếc và ham muốn. Tất cả những yếu tố đó chứng tỏ là phần tri thức trong giây phút hiện tại của ta lâm vào cảnh u mê một cách rõ rệt.

Vậy những gì ta phải làm chính là tìm cách ngăn chặn thật ý thức, không cho tâm thức quay ngược về quá khứ hoặc phóng nhìn vào tương lai. Ta hãy tập trung thật đơn giản vào giây phút hiện tại và cấm tâm thức ta không được chạy theo và đuổi bắt những vật thể hay hiện tượng bên ngoài. Đừng “cụ thể hoá” các vật thể, hãy giữ vững trong một thể dạng tâm thức tự nhiên, hoà mình một cách đơn giản với hiện tại. Theo cách đó, chắc chắn ta sẽ cảm nhận được dạng thể trong sáng của tâm thần.

Người ta có thể so sánh quá trình trên đây với nước; khi nước bị khuấy động, có sóng hay nổi bọt, ta không thấy được đặc tính trong suốt của nó. Khi sự khuấy động giảm xuống, ta có thể quan sát được những gì bên dưới mặt nước. Cũng thế



ta phải giữ cho tâm thức nghỉ ngơi và giải thoát cho nó khỏi những bọt bong bóng và những đợt sóng của tư tưởng đang khuấy động; ta hãy cố giữ trong tư thế phi khái niệm ấy.

Tôi cũng phải nói thẳng ra rằng đây không phải là một cách tu tập thiền định thật sâu xa. Cách thiền định này cũng đã được nhiều truyền thống thiền định ngoài Phật giáo nói đến.

Vậy, ta hãy tập thiền định hướng vào sự mở rộng hay sự trong suốt như đã trình bày trên đây. Cố giữ tâm thức trong thể dạng hiện tại, trống rỗng, chỉ chú tâm vào giây phút hiện tại mà thôi. Cứ đơn giản giữ ta trong tư thế phi khái niệm đó.

# CHƯƠNG VII

## TÁNH KHÔNG THEO HỌC PHÁI

### TRUNG LUẬN

#### BÌNH GIẢI

#### **Tâm thức của người A-la-hán**

Theo cách bình giải của Khentchen Kungzang Palden, trong phần này Tịch Thiên đưa ra những luận cứ chứng chứng minh tánh cách thượng đẳng của Trung đạo.

44. Đạo Pháp bắt nguồn từ cuộc sống xuất gia đích thực nơi tu viện, tuy nhiên trở thành một nhà sư đích thực không phải là chuyện dễ: một tâm thức còn vương mắc trong khái niệm thật khó để đạt đến Niết-bàn.

45. (Đại Tỳ-ba-sa luận) Sự giải thoát là kết quả hiển hiện tức thời khi gạt bỏ được dục vọng.

(Trung đạo) Nhưng người ta vẫn nhận thấy hậu quả của

ngiệp đối với những kẻ không còn mang dục vọng.

Theo văn bản này, nếu ta nhấn mạnh trên sự kiện theo đó căn bản Đạo Pháp của Phật là Tăng đoàn, không cần đến học thuyết về Tánh không, thì các tỳ kheo của Tăng đoàn không thể nào trở thành A-la-hán được.

Về điểm này, những người thuộc Tiểu thừa có thể đáp lại rằng có thể gây dựng một Tăng đoàn A-la-hán không cần phải chấp nhận học thuyết Tánh không, bởi vì đắc quả Tứ diệu đế đủ để đạt được sự giải thoát toàn vẹn, thoá khỏi chu kỳ hiện hữu. Người phái Trung phản kháng lại rằng: nếu muốn thực hiện sự giải thoát khỏi chu kỳ hiện hữu, thì sự thực hiện Tánh không là một điều không thể thiếu, bởi vì nguyên nhân thứ nhất trói buộc ta trong thế giới luân hồi là vô minh, nó xúi dục ta tin vào tánh cách hiện thật của mọi hiện tượng. Nếu không nhổ bỏ tận gốc nguyên nhân ấy, sẽ không có cách nào khác hơn để đưa đến giải thoát. Chưa thực hiện được Tánh không, thì việc thiền định Tánh không chỉ đủ sức giúp ta lưu lại trong thế dạng phi khái niệm mà thôi. Nếu tự cho là thoả mãn khi chận đứng được tư duy không cho chúng trỗi dậy, sẽ không đủ để đưa đến giải thoát khỏi chu kỳ hiện hữu, trong bất cứ trường hợp nào.

Tiết 46 nêu lên sự khác biệt giữa những nhà bình giải:

46. (Đại Tỳ-bà-sa luận) Chắc chắn họ đã hoá giải được hết những xung năng làm nguyên nhân cho sứtái sinh.

(Trung đạo) Họ không còn vướng vào bất cứ một xung năng nào phối hợp với dục vọng, nhưng tại sao họ lại không thể vướng vào những xung năng phối hợp với lầm lẫn?

Các người Tiểu thừa phản kháng rằng mặc dù người A-la-hán, đã giải thoát khỏi luân hồi, và cũng có thể chưa loại trừ được hết những vướng mắc liên hệ với những biểu đồ quen thuộc phát sinh từ lầm lẫn, nhưng dù sao, nhờ vào sự kiện đã đạt được giải thoát, họ cắt đứt được căn nguyên của luân hồi và thoát khỏi sự tái sinh.

Tịch Thiên xác nhận rằng chỉ khi nào ta dẫn thân trên con đường tu tập và thực hiện được đồng loạt vô ngã về con người và cả vô ngã về mọi hiện tượng, khi đó ta mới có thể đạt được thể dạng hiểu biết toàn năng một cách trọn vẹn, tức sự Giác ngộ của Phật. Con đường đó chỉ được trình bày trong các kinh sách Đại thừa, các kinh sách ấy được xem như trội hơn sự giảng huấn Tiểu thừa. Đối với những người A-la-hán, dù đã được giải thoát khỏi luân hồi, người ta vẫn quan sát thấy nơi họ hậu quả phát sinh từ những vết hằn của nghiệp. Ví dụ như trường hợp của Xá - lý - phát (Shariputra) và Mục - kiên - liên (Maudgalyayana) (44), có thể các vị ấy đã được giải thoát khỏi

luân hồi, nhưng vẫn có thể chưa giải thoát khỏi những biểu đồ quen thuộc tạo dựng bởi những thể dạng tâm thức u mê từ trước.

47. Xung năng bắt nguồn từ giác cảm: và giác cảm vẫn còn được quan sát thấy nơi những người A-la-hán. Họ vẫn còn mang khái niệm và như thế họ còn vướng vào những khái niệm ấy.

Dù sao những vị được gọi là A-la-hán như trên đây, theo những người Tiểu thừa đã hoàn toàn được giải thoát khỏi luân hồi, tránh khỏi mọi “dục vọng”, nhưng họ vẫn còn phát lộ một hình thức bám níu nào đó, nếu họ còn vướng trong trạng thái vô minh căn bản bám vào khái niệm của “cái ngã”. Đối với điều này, những người Tiểu thừa có thể đáp lại rằng những vị A-la-hán không thể biểu lộ bất cứ một dục vọng nào, bởi vì tâm thức của họ đã được giải thoát khỏi những yếu tố bản loạn. Những người phái Trung đạo lại lập luận rằng những vị được gọi là A-la-hán, vì chung họ vẫn còn giác cảm và ý thức, họ sẽ bám níu vào những cảm tính ấy và xem đó là thật, và từ đó sẽ sinh ra bám níu: ngay cả theo quan điểm của người Tiểu thừa, các vị ấy cũng chưa phải là hoàn toàn được giải thoát khỏi luân hồi, bởi vì họ vẫn còn mang một tiềm năng tái sinh.

Trong tiết sau đây, Tịch Thiên tuyên bố rằng, khi nào tâm

thực của một cá thể vẫn còn bị trói chặt vào khái niệm hiện thực của mọi vật thể và mọi hiện tượng, khi đó họ vẫn chưa thoát khỏi sự bám níu và cả sự thèm muốn.

48. Tâm thức ngưng nghỉ giống như thể đang lắng sâu vào vô thức, nó vẫn còn có thể xuất hiện trở lại nếu chưa thực hiện được Tánh không. Vậy hãy cố gắng vun trồng Tánh không.

Cho đến khi nào dục vọng còn tồn tại, những điều kiện đưa đến tái sinh cũng sẽ còn tồn tại trong chuỗi dài tiếp nối liên tục của tâm linh nơi mỗi cá thể. Do đó, trong dòng tâm thức của một cá thể còn thiếu sót sự thực hiện Tánh không, những yếu tố buộc chặt cá thể ấy vào chu kỳ hiện hữu vẫn còn có thể hiển hiện trở lại.

Chúng ta có thể kể ra đây trường hợp một người chìm trong thể dạng phi khái niệm không còn vướng mắc vào tư duy: khi người này trở ra khỏi thể dạng lắng sâu đó, quá trình tư duy về khái niệm lại tiếp tục chuyển động. Vậy, muốn được hoàn toàn giải thoát khỏi những xu hướng bám níu vào khái niệm về sự hiện hữu thật của mọi vật thể, bắt buộc phải thực hiện được Tánh không.

## **Thực hiện được Tánh không là một điều cần thiết để tự giải thoát khỏi luân hồi**

Theo lời bình giảng của Minyak Kunzang Seunam, các tiết trên đây cho thấy thực hiện Tánh không là một điều bắt buộc, dù chỉ để thoát khỏi chu kỳ hiện hữu. Câu hỏi sau đây được các người Tiểu thừa nêu lên: “Thực hiện được Tánh không đâu còn có ích lợi gì vì khi biết ứng dụng các lời giảng huấn về Tứ diệu đế là ta đã thoát ra khỏi thế giới luân hồi?” Theo ý nghĩa văn bản, nhất là từ tiết 44 đến tiết 48, nếu căn bản giáo lý của Phật là Tăng đoàn gồm có các vị A-la-hán, tất nhiên trong trường hợp đó không có giáo lý về Tánh không, như thế chẳng những sẽ không thể nào đạt được Giác ngộ hoàn hảo, tức là Phật tính, mà cũng không đạt được sự giải thoát khỏi thế giới luân hồi. Khi nào tâm thức ta còn vướng mắc vào xu hướng cụ thể hoá các đối tượng, sẽ không có khả năng nào đưa đến giải thoát.

Khi nào còn có người phản kháng lại và cho rằng họ có thể đạt được giải thoát bằng cách chỉ cần tu tập bằng thiền định về mười sáu phạm trú của Tứ diệu đế, chẳng hạn như vô thường, và đồng thời phủ nhận “cái ngã” như là một thực thể mang tính cách hiện thực và tự chủ là đủ; thì lúc đó người phái Trung đạo sẽ sẽ đứng ra phủ nhận ý kiến ấy và lập luận rằng sự thực hiện vô-ngã thuộc vào một cấp bậc thô thiển như thế

không thể nào đưa đến giải thoát toàn vẹn được. Theo những người Tiểu thừa, một vị A-la-hán là một sinh linh đã hoàn toàn đạt được giải thoát, nhưng thật sự sinh linh ấy chưa hẳn là một vị A-la-hán, bởi vì trong dòng tiếp nối liên tục của tâm linh vẫn còn sự bám níu vào khái niệm về sự hiện hữu thật và nội tại của các hiện tượng. Một cá thể như thế vẫn còn biểu lộ xúc cảm và tư duy, chẳng hạn như dục vọng, và cho thấy vẫn còn dấu vết của hậu quả phát sinh từ nghiệp, từ những biểu đồ quen thuộc, và tiếp tục như thế.

Tuy nhiên những người Tiểu thừa cũng có thể nhấn mạnh trên sự kiện một cá thể như thế, nhờ vào sức mạnh thực hiện về vô ngã, có thể tự giải thoát ra khỏi dục vọng sinh ra từ giác cảm. Dù sao, những người Trung đạo cũng lưu ý ta về định nghĩa của dục vọng theo những người Tiểu thừa không được đầy đủ, bởi vì định nghĩa về khái niệm đó chỉ giới hạn trên lãnh vực thô thiên, tức là những biểu lộ của dục vọng và sự ý thức về dục vọng. Trong tâm thức của người A-la-hán, vẫn còn những dạng thể tinh tế của dục vọng, nhưng theo những người Tiểu thừa, những dạng thể tinh tế ấy họ không xem là những vết ô trọc. Trong khi những người Tiểu thừa chấp nhận có hai thứ vô minh – một là căn nguyên gây ra chu kỳ hiện hữu và hai là một loại vô minh tinh tế hơn –, thì chúng tôi cũng xác định có hai loại dục vọng khác nhau – một là thể dạng nhận thức rõ rệt về dục vọng và một loại khác tinh tế hơn. Như vậy,



ngay trong tâm thức của một vị gọi là A-la-hán vẫn còn chấp chứa một sự bám níu tinh tế vào ý niệm về sự hiện hữu thật. Cho đến khi nào cấu trúc tâm thần của ta vẫn còn mang xu hướng cụ thể hoá các đối tượng và tin vào sự hiện hữu thật của mọi vật thể, thì khi ấy ta vẫn chưa có thể nói là đã được giải thoát khỏi sự dục vọng và bám níu.

Chỉ thực hiện được vô-ngã trên những cấp bậc thật thô thiển chưa đủ; cần nhất phải thực hiện được Tánh không về sự hiện hữu nội tại của con người và của mọi hiện tượng. Khi nào sự hiểu biết sâu xa về bản thể của Tánh không vẫn còn thiếu sót, thì dù cho tư duy và những xúc cảm bản loạn có tạm thời suy yếu trong các cấp bậc thô thiển đi nữa, thì chúng vẫn có thể sẵn sàng trở dậy trong phạm vi mà chúng vẫn còn hiện diện, với một tiềm năng nào đó, trong cấu trúc tâm thần của ta. Vì thế, sự thực hiện Tánh không thật cần thiết, chẳng những để đạt được giác ngộ hoàn hảo, mà còn giúp để đạt được sự giải thoát khỏi chu kỳ hiện hữu nữa.

## **Hiểu biết Tánh không theo Cụ duyên tông (Prasangika) và Y tự khởi tông (Svatantrika)**

Khi ta tu tập để hiểu biết Tánh không, thật quan trọng phải

hiểu rằng các học phái triết học Phật giáo nhận thức có phần khác nhau về khái niệm đó. Các người thuộc học phái Trung Đạo - Y tự khởi tông xác nhận rằng tất cả mọi hiện tượng hoàn toàn không hiện hữu thật sự, họ nói như thế có nghĩa là thế nào? Mặc dù họ phủ nhận sự hiện hữu nội tại, nhưng họ tuyên bố rằng tất cả mọi hiện tượng hàm chứa một bản thể tự nơi chúng (svabhava) (45), và như thế đương nhiên họ đã chấp nhận một tầm mức hiện hữu khách quan nào đó. Họ quy định bản thể cá biệt đó, hay là cái cách thức hiện hữu đó, dựa trên sự nhận thức không bị lừa phỉnh. Vì thế họ chủ trương rằng không có một cách thức hiển hiện nào (tức tự tính hay tự thể nào theo kinh sách Hán-Việt) có thể hiển hữu một cách tự chủ và độc lập với tâm thức nhận biết được nó. Tuy nhiên, bởi vì các hiện tượng vẫn mang một sắc thái nào đó của thực tại khách quan, những cảm nhận vững chắc nhất định phải được xem như không bị lừa phỉnh. Học phái Trung đạo - Cụ duyên tông, ngược lại, đã phủ nhận khái niệm về bản thể tự tại, và tuyên bố rằng các hiện tượng không hàm chứa một bản thể tự tại nào cả hay bất cứ một cách thức hiện hữu (tự tính, tự thể) khách quan nào hết.

Đối với những người thuộc Cụ duyên tông, tất cả những sự cảm nhận thông thường của ta đều bị lừa phỉnh bằng cách này hay cách khác. Chẳng hạn như sự cảm nhận thị giác của ta về một cái bình là vững chắc đối với chính cái bình trong

phạm vi mà vật thể ấy hiện hữu thật sự; nhưng sự cảm nhận ấy vẫn không chắc tránh khỏi bị lừa phỉnh vì nó nhận biết cái bình như có một sự hiện hữu độc lập – như hàm chứa một thứ hiện thực nội tại nào đó. Trái lại, theo những người thuộc Y tị khởi tông, sự cảm nhận thị giác đó về cái bình không những là vững chắc đối với cái bình, mà còn vững chắc đối với sự hiện thực nội tại của vật thể ấy, một vật thể mà nó nhận biết như hiện hữu một cách khách quan, như hàm chứa một bản thể tự tại. Hơn nữa, sự cảm nhận muốn được vững chắc phải phản ánh đích thực so với bản chất của vật thể được cảm nhận. Đối với những người Cự duyên tông, cái bình không có một sự hiện hữu nội tại và khách quan nào cả, ngay cả trên lãnh vực ngôn từ quy ước, bởi vì họ không chấp nhận có tự tính. Vì thế, sự cảm nhận bằng thị giác nhận biết đối tượng của nó như là có thật một cách khách quan và hàm chứa một bản thể tự tại là một sự cảm nhận sai lầm.

Người Y tị khởi tông chủ trương có một hình thức tự tính nào đó, vì thế trong chiều hướng dựa vào sự tin tưởng này, họ không chấp nhận ý kiến cho rằng sự lồi cuốn hướng về các vật thể là sai lầm. Trái lại, những người Cự duyên tông xác nhận rằng sự lồi cuốn đó là sai lầm và đây là một ví dụ điển hình về những xúc cảm khổ đau. Vì chúng có sự khác biệt trong cách xác định những đối tượng phải phủ nhận và trong cách định nghĩa vô minh tinh tế, nên hai học phái đã hiểu khác nhau về

các thể dạng tâm thức phát sinh từ vô minh.

## **Các cấp bậc khác nhau của Tánh không về con người**

Chúng ta hãy tạm ngưng và suy nghĩ thêm, hãy dùng một cá thể nào đó làm đối tượng cho sự phân tích của ta. Tánh không của cá thể này có thể hình dung trên nhiều cấp bậc. Ví dụ, ta có thể xem cá nhân đó không hàm chứa một thực tại thường trực nào cả, không mang đặc tính độc nhất và độc lập; kế tiếp, nó không hàm chứa một thực tại tự chủ có tính cách thực thể nào cả; sau cùng, nó không hàm chứa một sự hiện hữu nội tại nào hết. Vì thế, Tánh không của một hiện tượng duy nhất, chẳng hạn như một nhân dạng, có thể nhận biết qua nhiều cấp bậc khác nhau, với nhiều mức độ tinh tế khác nhau.

Khái niệm về một cái tôi độc nhất, trường tồn và độc lập chính là khái niệm của cái gọi là atman, hay “cái tôi”, khái niệm này các học phái ngoài Phật giáo thuộc các truyền thống Ấn độ cổ xưa đưa ra; cái tôi đó được xem như hiện hữu độc lập với những cấu hợp vật chất và tinh thần và vì thế được hình dung như một người kiểm soát viên hay một vị quản lý đứng ra điều khiển cá thể đó, người kiểm soát viên hay vị quản lý ấy là một thực tại vững chắc có tính cách thực thể. Sự phủ

nhận khái niệm đó liên đới với một một cấp bậc được quy định trong Tánh không. Trong một cấp bậc khác, người ta xem sự vắng mặt hay Tánh không của một cá thể như là một cơ sở hay một quy chiếu thật sự của danh từ chỉ định “con người”, mặc dù cá thể là quy chiếu cho danh từ “con người”, nhưng nó không phải là một quy chiếu có tính cách tự tại – độc lập với ngôn ngữ và tư duy. Sự tương liên giữa một cá thể và danh từ “con người” chỉ hiện ra bằng quy ước mà thôi. Tiếp theo đó ta có thể xem Tánh không của con người hiện hữu một cách thật sự, đúng như cách định nghĩa của những người Y tự khởi tông. Sau cùng, trên cấp bậc tinh tế nhất, người ta xem Tánh không về sự hiện hữu nội tại của một cá thể là Tánh không phủ nhận tất cả mọi tự tính nội tại.

Vì vậy, đối với một thực thể duy nhất, chẳng hạn như con người, ta có thể phân biệt năm cấp bậc nhận biết khác nhau về vô ngã, hay là Tánh không. Ngược lại ta cũng phân biệt được năm mức độ lầm lẫn về sự kiện cụ thể hoá. Năm cấp bậc đó đi từ cấp bậc thô thiển nhất đến cấp bậc tinh tế nhất. Cũng thế, ta có thể thiết lập các mức độ xúc cảm bản loạn khác nhau – như giận dữ, hận thù, bám níu, ganh ghét – liên đới với các cấp bậc cụ thể hoá về con người.

Những gì có thể xác định được trong tiết này chính là sự hiểu biết liên quan đến những xúc cảm và tư duy bản loạn của

Tiểu thừa còn tương đối thô thiển và thiếu sót: một cá thể chỉ vượt lên trên những xúc cảm và tư duy bán loạn ở cấp bậc như thể chưa có thể gọi là bậc A-la-hán, có nghĩa là chưa thoát khỏi chu kỳ hiện hữu. Tịch Thiên đưa ra trường hợp một cá thể – ngay khi đã loại bỏ được những cảm nhận lầm lẫn đúng như đã được định nghĩa theo Tiểu thừa – vẫn chưa loại bỏ được vô minh và sự bám níu vào hiện hữu nội tại của mọi hiện tượng, cá thể này vẫn còn lưu giữ trong chuỗi tiếp nối tâm linh những dạng thể khuấy động, chúng hiển biểu lộ dưới hình thức xúc cảm và tư duy. Vì thế, cá nhân này không thể nào thực sự đạt được giải thoát khỏi thế giới luân hồi.

## Ba tiết tiếp theo

Ba tiết sau đây tiếp tục so sánh giữa kinh điển Tiểu thừa và Đại thừa. Nhà bình luận người Ấn là Prajnakaramati xác nhận Tịch Thiên không phải là người chủ xướng nêu lên sự so sánh này – các tiết trên đây thực sự chỉ góp một phần nhỏ vào những gì đã được tranh luận từ trước.

49. Nếu các ông chấp nhận những lời nói tương hợp với kinh điển như là những lời nói đúng thực của Phật, tại sao lại không chấp nhận đại đa số những lời giảng huấn Đại thừa,

những lời giảng này cũng đều tương hợp với những kinh điển ấy?

50. Nếu các ông phủ nhận toàn bộ Đại thừa chỉ vì một phần không nằm trong kinh sách của các ông, thì tại sao lại không thể chấp nhận toàn bộ Đại thừa như những lời nói của Phật, khi mà một phần trùng hợp với các kinh sách của các ông?

51. Những lời nói mà Ma-ha Ca-diếp (Mahakashyapa) (46) cũng không hoàn toàn hiểu hết, có ai dám kết luận đây là những lời không thể chấp nhận chỉ vì các ông cũng không hiểu?

## **Tánh không là một chiếc chìa khoá**

Có lẽ có một chút khác biệt nhỏ nữa giữa hai cách bình giải, tôi sẽ dựa trên cả hai cách bình giải này để đưa ra phần giải thích cho tiết sau đây, mặc dù theo tôi cả hai cách bình giải đều dẫn đến một kết luận như nhau, theo như kết luận đó người Bồ-tát phải vượt lên trên hai thái cực – thái cực thứ nhất là chu kỳ hiện hữu và thái cực thứ hai là sự an trú đơn lẻ trong Niết-bàn.

52. Khi đã được giải thoát khỏi bám níu và sợ hãi, người Bồ-tát lưu lại trong thế giới luân hồi vì lợi ích của chúng sinh đang phải gánh chịu khổ đau sinh ra từ vô minh. Đó là quả do sự thực hiện Tánh không đưa đến.

Chỉ có cách noi theo con đường tu tập về Tánh không người Bồ-tát mới có thể đạt được Phật tính, vì Phật tính hoàn toàn thoát ra khỏi hai thái cực nói đến trên đây. Tất cả các tiết đã đề cập trước đây đều cho thấy tầm quan trọng của luận thuyết căn bản về thực hiện Tánh không, chẳng những nó cần thiết để đạt được giác ngộ hoàn hảo, mà còn giúp giải thoát ra khỏi thế giới luân hồi. Người Bồ-tát lưu lại trong chu kỳ luân hồi, họ không đi tìm sự an bình đơn độc cho chính họ trong cảnh giới Niết-bàn; họ tìm cách để tái sinh trở lại trong thế giới Ta-bà: đó chính là tấm lòng thương người của họ, lòng thương người là quả do sự thiên định về Tánh không đã mang đến cho họ.

Không có một cách phủ nhận thỏa đáng nào về Tánh không có thể chứng minh được, không có một điều nghi ngờ nào cả về sự cần thiết phải thực hiện Tánh không.

53. Sự chỉ trích Tánh không không thể đứng vững được: không do dự gì cả trong việc tu tập về Tánh không.



54. Tánh không là liều thuốc hoá giải bóng tối dày đặc tạo ra từ dục vọng và từ bức màn đen che lấp sự hiểu biết. Làm sao ta không vun trồng tức khắc Tánh không nếu ta mong ước đạt được sự hiểu biết siêu nhiên?

55. Khiếp sợ những gì tạo ra đau đớn, cũng tạm chấp nhận được! Nhưng Tánh không làm suy giảm đau đớn. Tại sao lại sợ nó?

56. Sợ cái này hay cái khác, khi nào vẫn còn tin rằng “cái tôi” là một cái gì đó, cũng tạm hiểu được! Nhưng nếu như không có “cái tôi”, thì ai đứng ra để sợ hãi?

Tịch Thiên xác nhận rằng thực hiện được Tánh không sẽ làm biến mất những xúc cảm bồn loạn và tất cả những gì cản trở sự hiểu biết. Do đó, những ai ước muốn đạt được giác ngộ vẹn toàn, đạt được Phật tính và sự hiểu biết siêu nhiên, phải tức khắc vun xới sự hiểu biết Tánh không.

Tịch Thiên cũng nói rằng sợ hãi là một phản ứng đương nhiên trước một thứ gì đó có thể tạo ra khổ đau; nhưng trong tâm thức của người đã đạt được Tánh không, không còn chỗ nào dành cho khổ đau nữa, vì khổ đau không còn một duyên cớ nào để tồn tại.

Nếu như có một thứ gì gọi là “tôi” hay “cái tôi”, thì vẫn còn duyên cớ cho sự sợ hãi. Trong phạm vi không còn cái tôi nữa, sẽ chẳng còn có ai để cảm thấy sợ hãi, và như thế làm sao sợ hãi có thể nổi lên được?

### **Vô ngã đối với con người**

Một phân đoạn quan trọng khác, bắt đầu từ tiết 57, xử dụng một cách lý luận thật chính xác để thiết lập Tánh không. Phần thứ nhất trong phân đoạn này luận bàn về cách thiết lập vô ngã thuộc về con người. Như tôi đã nói đến trên đây, Tánh không được đề cập theo hai thể loại khác nhau: Tánh không thuộc về con người và Tánh không của mọi hiện tượng. Dựa trên danh xưng chỉ định bản thể của Tánh không thì chẳng có gì khác biệt giữa thể loại. Tuy nhiên, Tánh không về con người được xem như dễ thực hiện hơn so với Tánh không của mọi hiện tượng, đây là quan niệm dựa trên thứ tự trình bày của hai vấn đề trên đây trong kinh sách, cũng như trong văn bản của Tịch Thiên.

Cần phải hiểu rõ rằng sự hiện hữu nội tại không phải là một thứ bệnh thể xác hay một sự lẫn lộn tâm thần, có thể dùng một quá trình giác ngộ để chữa trị. Sự hiện hữu nội tại không phải

là một thứ gì hiện hữu, và nhờ vào thiên định ta có thể trừ khử nó. Nó chưa bao giờ hiện hữu, ngược lại, mê lầm trong tâm thức thì có; sự kiện phủ nhận sự hiện hữu nội tại khác với sự kiện loại bỏ những u mê. Câu hỏi được đặt ra như sau: “Nếu như sự hiện hữu nội tại chưa từng bao giờ xảy ra, tại sao ta lại cần phủ nhận nó?” Mặc dù nó chưa từng xảy ra, nhưng vì vô minh căn bản của ta, ta lại cảm nhận nó như một thực tại.

### **Sự xác định về cái tôi phải được phủ nhận**

Trong phần này chúng ta sẽ luận bàn về về Tánh không của cái ngã, chúng ta cần phải hiểu thật chính xác cái gì phải được gạt bỏ. Thiên định về Tánh không tùy thuộc vào sự xác định chính xác những đối tượng phải phủ nhận. Khi ta nói đến Tánh không, ta phải hiểu thật kỹ lưỡng rằng, khi nói các vật thể “trống không về sự hiện hữu nội tại”, không có nghĩa tương đương như trường hợp ta không công nhận sự hiện diện của những người nào đó trong một ngôi đền chẳng hạn. Trong trường hợp này, cái gì được định nghĩa như trống không, tức là ngôi đền, và ngôi đền trống không cái gì, trống không người ta, hai thứ trống không ấy là hai thực thể riêng biệt. Trong khi đó, khi nói đến sự kiện phủ định một sự hiện hữu nội tại, trong trường hợp này, cái gì bị phủ định chính là tính cách hiển hiện

bề ngoài của một vật thể.

Trước khi ta nói đến “vô ngã” thì cũng nên định nghĩa cái “ngã” là gì? Khi Nguyệt Xứng (Chandrakirti) bình giải về tập luận Bốn trăm tiết (47) của Thánh Thiên (Aryadeva), có lưu ý chúng ta rằng mỗi khi nêu lên vấn đề vô ngã, thì chữ “ngã” chỉ định một con người độc lập và tự chủ. Bất cứ đối với một vật thể gì hay một hiện tượng nào ta nêu lên làm ví dụ, nếu ta gán cho chúng một phương cách hiện hữu có tính cách độc lập, thì cái đặc tính ấy sẽ trở thành cái ngã và làm đối tượng cho sự phủ nhận. Cách thức hiện hữu ấy chính là đối tượng mà ta phải phủ nhận trong khuôn khổ giáo lý về vô-ngã.

Nguyệt Xứng đưa ra định nghĩa của cái ngã trong phần bình giải của ông về một tiết thật đặc biệt trong tập luận Bốn trăm tiết, ông tuyên bố rằng không có một vật thể nào, không có một hiện tượng nào có thể là sản phẩm phát sinh từ những sức mạnh có tính cách tự chủ. Chúng chỉ có thể hiện hữu trên bình diện nguyên tác tương liên giữa nhiều nguyên nhân và điều kiện – tức là nhờ vào những yếu tố khác. Do đó, chúng không có một bản thể độc lập và tự chủ nào cả, để ta có thể gọi đó là cái ngã. Trong phạm vi mà tất cả các hiện tượng không hàm chứa sự hiện hữu tự túc và vô điều kiện như thế, người ta gọi chúng trống không về sự hiện hữu của chính chúng.

Cảm tính về cái tôi, hay sự suy nghĩ cho rằng “chính tôi đây” hiển hiện lên trong ta và mang nhiều thể dạng khác nhau. Trong tập luận Nhập Trung đạo (48), Nguyệt Xứng có nói đến hai khía cạnh khác nhau về sự cảm tính của “cái tôi”: sự gắn liền một cách đơn giản vào tri thức “cái tôi” và đối tượng của nó mà ta cho là hàm chứa một sự hiện hữu nội tại. Ta phải phủ nhận khía cạnh thứ hai tức đối tượng hàm chứa tính cách hiện hữu nội tại, và không phủ nhận khía cạnh thứ nhất. Nguyệt Xứng xác nhận rằng cảm tính về “cái tôi” bám chặt vào cái gọi theo quy ước là “tôi”, tức có nghĩa như là một chủ thể đối với các hành vi và cảm nhận của ta. Bị gắn chặt vào “cái tôi” ấy, nên ta cảm nhận thấy nó như hàm chứa một thực thể nội tại. Khái niệm về thực thể nội tại ấy về cái tôi đẩy ta vào chỗ hoang mang và tạo ra tất cả mọi thứ xúc cảm bấn loạn: Nguyệt Xứng xác nhận rằng chính người du-già phải nhận thấy được khái niệm đó và phải chuyên cần để loại bỏ nó.

Dựa vào ngôn từ triết học, ta có thể phân biệt được được sự khác biệt, chẳng hạn một bên là một vật thể hiển hiện với hình tướng bên ngoài, và một bên là một vật thể cảm nhận bằng quy chiếu. Dù sao, chỉ cần đơn giản dựa vào phương pháp nội quán (49) để khảo sát cảm tính thông thường về cái “tôi”, ta sẽ khám phá ra trong cảm tính đó sự bám níu rất mạnh vào khái niệm về “cái ngã”, và sự tin tưởng vào một thực thể hiện hữu nội tại. Từ quan niệm chấp nhận một thực thể cá nhân thuộc

về ta, sự cả tin vào một tác nhân độc nhất và tự chủ sẽ trở nên mạnh mẽ và mang tánh cách bản năng. Changkya (53) viết rằng một số người cùng thời đại với ông có vẻ như tin vào một cái tôi hiện hữu một cách độc lập, thuộc vị trí “bên ngoài” – có nghĩa là đối tượng cần phải phủ nhận –, đồng thời họ vẫn giữ nguyên cách nhận thức của họ về một cái tôi bẩm sinh. Tuy nhiên, không có một đối tượng phủ nhận nào có thể tách rời ra khỏi “cái tôi”, để có thể cảm nhận nó một cách bẩm sinh, như tự nó hiện hữu. Cái tôi hiển hiện ra qua kinh nghiệm sống thường nhật tự nó hàm chứa đủ mọi đối tượng phải phủ nhận. Mặc dù ta tu tập để loại bỏ cái “tôi”, nhưng nếu sự hiểu biết của ta về Tánh không lọt vào vòng lẩn quẩn của ngôn từ qua những tên gọi có tính cách ngoại lai du nhập, chẳng hạn như “hiện hữu thật” và “hiện hữu” nội tại, ta sẽ gặp nguy cơ thả lỏng cho bản năng bám níu buộc ta vào cái tôi nguyên xi và toàn vẹn; trong khi ta đi tìm một cái tôi tưởng tượng, chẳng có một ảnh hưởng nào trên cảm tính bản năng của ta về cái tôi. Nếu ta rơi vào cạm bẫy đó, ta sẽ không phủ nhận được cái tôi mà còn tiếp tục để yên cho sự bám níu bẩm sinh tác hại. Khá lắm là ta có thể phủ nhận được thể dạng thô thiển của đối tượng mà ta phải phủ nhận mà thôi.

Vị Đại sư Tông-khách-ba (Tsongkhapa) có nói rằng một trong những điểm khó nhất của triết học Trung đạo là tiếp tục bảo toàn được thực thể của thế giới sự thực quy ước sau khi đã

phủ nhận sự hiện hữu nội tại của tất cả mọi hiện tượng. Như tôi đã nêu lên trên đây, nghi ngờ sẽ nổi lên một cách tự nhiên trong tâm thức ta như sau: “Một khi mà ta đã phủ nhận sự hiện hữu nội tại của mọi hiện tượng, làm thế nào ta vẫn có thể tiếp tục đề cập một cách hợp lý không mâu thuẫn về đặc tính cá thể?”. Câu hỏi này đi thẳng vào tâm điểm của vấn đề triết học. Cần phải phân biệt giữa vật thể hình tướng và vật thể quy chiếu, vì điều này sẽ thúc đẩy ta đi tìm sự chính xác bằng cách không phủ nhận sự hiện hữu thật của cái tôi. Nếu hoàn toàn không có cái tôi, tại sao chúng ta lại ước vọng đạt đến giác ngộ. Ước vọng đó sẽ không có ý nghĩa gì cả vì sẽ không có ai đứng ra để theo đuổi con đường đó!

Theo Tông-khách-ba, trừ trường hợp thực hiện được trực tiếp Tánh không, tất cả những cảm nhận và kinh nghiệm của ta đều bị sự cảm nhận sai lầm về sự hiện hữu nội tại làm cho vấy bẩn. Ta phải mạnh dạn nhận diện đối tượng cần phải phủ nhận. Cần phải sử dụng kinh nghiệm của chính bản thân ta và theo dõi khái niệm bẩm sinh của ta về “cái tôi” bùng lên từ bản năng như thế nào; ta phải đặt lại vấn đề một cách thật khắc khe đối với những kinh nghiệm của ta. Nếu như “cái tôi” phải phủ nhận lại hiện hữu, thì nó hiện hữu bằng cách nào? Ít ra chúng ta cũng phải ý thức được là nó giống cái gì. Chỉ có phương pháp quán xét thật cẩn thận cách thức thật sự mà ta nhận biết được “cái tôi” mới có thể giúp ta hiểu được tại sao

sự thực hiện Tánh không sẽ phủ nhận được sự nhận thức về hiện hữu nội tại.

Trong tập luận Bốn trăm tiết của ông, Thánh Thiên (Aryadeva) tuyên bố rằng hạt giống của chu kỳ hiện hữu là tri thức, và chỉ có cách nhận thức được vô ngã của mọi vật thể – trong trường hợp này là vô ngã của tri thức – ta mới loại bỏ được hạt giống đó. Khi ta đã hiểu được Tánh không của hiện hữu nội tại với một mức độ thật thâm sâu, nhất định sức mạnh của những xúc cảm bấn loạn, chẳng hạn như giận dữ và bám níu, sẽ suy giảm một cách quan trọng. Giống như sự thực hiện Tánh không nói lỏng “nanh vuốt» đang bầu vào tư duy và xúc cảm đón đầu của ta.

Khi nhiều người tập hợp lại với nhau, mỗi người đều cho thấy những sợ sệt riêng, những hy vọng riêng và những khó khăn riêng của họ; chúng ta đang đứng trước cảnh tượng với thật nhiều thể dạng tâm thức khác nhau. Mỗi thể dạng như thế không có cơ sở và nền móng vững chắc gì cả, dù cho nó được cảm thấy bằng một sức mạnh nào cũng thế. Tuy không hàm chứa sự hiện hữu nội tại, nhưng nó có vẻ như hoàn toàn vững chắc. Có thể so sánh như một màn ảo thuật do một ảo thuật gia có tài đang trình diễn. Sau khi phân tích đến cùng, bản chất của sự hiện thực đó không tìm thấy. Có phải là quái lạ hay không?



Trong đời sống thường nhật, ta hành động thật gay go, những hành động ấy thường bị thúc đẩy bởi những thể dạng xúc cảm của tâm thức, chẳng hạn như giận dữ, kiêu căng và bám níu. Xúc cảm mãnh liệt của ta đã hướng vào những đối tượng chính xác nào? Nếu phải xác định chúng, ta có tìm ra chúng hay không? Thật sự ra có cái gì đó để tìm hay không? Đó là cách thức phải đặt lại câu hỏi cho những kinh nghiệm hằng ngày của ta. Tuy nhiên, nếu thái độ phán đoán ấy đưa ta đến kết luận rằng chẳng có ích lợi gì khi đi tìm Phật tính, đó là dấu hiệu chứng tỏ ta đang rơi vào chủ nghĩa hư vô.

Có một lần Dromteunpa (54) đã nói như sau, trong khung cảnh của Tánh không bàn tay trống không và lửa cũng trống không, nhưng nếu ta đưa tay vào lửa, ta sẽ bị phỏng ngay! Theo ý tôi, rất là thật. Nếu ta hướng về một người nào đó và nói rằng: “Ồ, tất cả như là ảo giác, tất cả như trong giấc mơ, không có gì thật cả”, và rồi ta lấy một cái kim đâm vào hấn, ta sẽ thấy hấn phản ứng như thế nào? Hãy để cho hấn khám phá xem có một thực thể nào hay không! Tôi không hề nói rằng các vật thể không hiện hữu – các vật thể và các hiện tượng hiện hữu, chúng tạo ra tác động trên kinh nghiệm của ta về đau đớn hay thích thú. Những gì tôi muốn nói là những vật thể không hiện hữu theo cách thức mà ta gán cho chúng.

## Không thể tìm thấy cái “tôi”

Sự cảm nhận của ta về hiện hữu thật sự mang hai sắc thái khác nhau: sắc thái thứ nhất là cảm nhận do bẩm sinh và bản năng, hàng súc vật cũng có loại cảm nhận này, sắc thái thứ hai là cảm nhận cái “tôi” bằng cách lý luận hay bằng tư duy triết học. Sắc thái thứ hai của sự cảm nhận là sự bám níu vào cái tôi do tinh thần tạo dựng ra. Sắc thái thứ nhất – là sự sát nhập do bản năng vào khái niệm hiện hữu – là nguồn gốc sinh ra chu kỳ hiện hữu. Muốn nhỏ bỏ tận rễ sự sát nhập bẩm sinh hay bản năng đó, ta bắt đầu phủ nhận sự bám níu nội tại vào các hiện tượng thu nạp bằng tâm trí.

Như tôi đã nói trước đây, rõ ràng cái “tôi” – tức con người đứng ra chạm trán với những kẻ khác và với thế giới này, cảm nhận được những đốn đau và thích thú – hiển nhiên là hiện hữu. Dù sao đi nữa, kinh nghiệm bản năng của cái “tôi” đã được xây dựng trên sự tin tưởng vào một cái “tôi” duy nhất và tự chủ, hàm chứa một thứ thực thể nội tại. Nếu một cái “tôi” như thế hiện hữu thật sự, nhất định ta phải tìm ra nó khi ta đi tìm nó. Ta càng đi tìm sự thực tại của cái “tôi” ấy, ta phải càng nhìn thấy nó một cách minh bạch hơn. Đúng thực thì cái “tôi” không hiện hữu độc lập với tổng thể thân xác và tâm thức, nhưng nó cũng không hiện hữu giống như sự cảm nhận bẩm sinh và bản năng của ta đã giao phó cho ta. Nếu một

cái “tôi” hiện hữu thật sự và nội tại, bắt buộc nó phải hiện hữu bên trong những cấu hợp thể xác và tinh thần tạo ra con người. Nói cách khác, nó phải được tìm thấy bên trong thân xác ta và tâm thức ta.

Long Thọ (Nagarjuna) tuyên bố trong tập luận Vòng hoa trân quý rằng con người không phải thuộc thành phần đất, không phải thành phần lửa, không phải thành phần nước, không phải thành phần khí, cũng không phải thành phần không gian. Nhưng nó cũng không hiện hữu độc lập với những thứ ấy. Vì thế, nếu đi tìm con người hay cái “tôi”, ta sẽ không thể nào xác định được vị trí của chúng trong số những thành phần cấu tạo ra thân xác. Nếu ta đi tìm vị trí của cái “tôi” trong chuỗi dài tiếp nối của tri thức, ta cũng sẽ không tìm ra nó. Tri thức là tri thức của một người; nó không phải là con người. Cũng thế, con người không phải là tổng thể của thân xác và tri thức hay chuỗi dài tiếp nối của tổng thể đó. Nếu ta phải tìm cho ra quy chiếu thật sự đứng phía sau danh xưng chỉ định con người hay cái “tôi”, ta sẽ không tìm thấy nó một cách riêng biệt trong số những thành phần khác nhau của thân xác hay là trong từng khoảnh khắc riêng rẽ của tri thức. Ta cũng không tìm ra nó trong tổng thể của thân xác và tâm thức, hay là bên ngoài tổng thể ấy, ta không tìm thấy bất cứ gì có thể giúp ta nhận diện như là một quy chiếu thật sự chỉ định con người hay cái “tôi”.

Long Thọ tuyên bố trong tập luận Nhập Trung đạo rằng ngay cả Như Lai – tức Đức Phật mà ta đã đặt hết lòng tin và sự tôn kính – cũng không thể tìm thấy được nếu ta muốn tìm ra đúng quy chiếu thật sự của danh xưng chỉ định Như Lai. Những cấu hợp của Đức Phật, tức thân xác và tâm thức của Ngài, không thể xem như là Đức Phật; Đức Phật cũng không thể được xem như độc lập với thân xác và tâm thức của Ngài. Ngài không sở hữu những cấu hợp một cách nội tại, những cấu hợp cũng không phải là một cơ sở nội tại của Ngài. Khi ứng dụng sự phân tích trên đây, ta sẽ không tìm thấy ngay cả Đức Phật. Chúng ta muốn nói lên chính xác điều gì đây khi xác nhận rằng mọi vật thể và mọi hiện tượng đều trống không? Trong chiều hướng tất cả mọi vật thể và mọi hiện tượng sinh ra từ sự kết hợp của nhiều nguyên nhân và điều kiện – tức những yếu tố khác với chúng –, chúng không hàm chứa bất cứ một bản chất độc lập và tự chủ nào cả. Sự vắng mặt của bản chất độc lập hay sự thực thể nội tại đó gọi là Tánh không. Nếu cho rằng Tánh không là một thứ gì có tính cách mang một bản thể riêng biệt khác với những vật thể và những hiện tượng là sai.

Vì thế, trở lại với văn bản của Tịch Thiên, ta sẽ thấy rằng mối quan tâm sau đây của ông là sự kiện phải khảo sát các thành phần của thân xác, phải tự hỏi xem con người thuộc vào thành phần nào.

57-58-59- Tôi không phải là răng, là tóc, là móng tay, là xương, là chất nhầy, là tính tình điềm đằm, là mù, là nước miếng, là mỡ, là mồ hôi, là phổi, là gan, là ruột, là phân, là nước tiêu, là thịt, là da, là hơi nóng, là khí, là những lỗ rỗng trong cơ thể, là sáu loại cảm nhận.

Ta sẽ thấy trong phần sau, tác giả Hành trình đến giác ngộ khảo sát các thể dạng khác biệt của tri thức và các yếu tố khác của sự hiện hữu, để tự hỏi rằng mỗi thành phần như thế có thể thực sự xem là con người hay không.

## THIÊN ĐỊNH

Giờ đây chúng ta hãy tập thiền định về Tánh không. Tịch Thiên có nói trong văn bản như thế này, khi ta đi tìm cái “tôi”, thì rõ ràng là ta không tìm được nó. Tuy nhiên, điều đó không nhất thiết có nghĩa là cái “tôi” không có, bởi vì do kinh nghiệm ta biết rằng ta cảm nhận được đau đớn và thích thú. Ta hiểu rằng những kinh nghiệm ấy được nhận biết bởi một cái gì đó hay một người nào đó. Nếu ta đi tìm cái “tôi” đó, ta lại không tìm ra nó. Vậy, phải kết luận rằng nó chỉ có bằng tên gọi (danh xưng), bằng khả năng chỉ định mang tính cách quy ước mà thôi.

Hãy giữ lấy ý nghĩ ấy trong tâm thức, và tiếp tục khảo sát mọi vật, kể cả cái tôi của chính ta trong đó, xem chúng hiển hiện ra trong tâm thức như thế nào. Chúng có vẻ chỉ hàm chứa một quy chế danh xưng duy nhất hay là chúng hiển hiện ra trong một chiều hướng khác? Thật rõ ràng chúng có vẻ như không hàm chứa một thực thể danh xưng duy nhất, nhưng cũng không hàm chứa một sự hiện hữu khách quan, nội tại – chúng có vẻ như tự chúng hiện hữu. Chúng không có vẻ đơn giản hiện hữu qua một khả năng chỉ định: chúng tỏ ra như hàm chứa một quy chế khách quan và độc lập. Sự suy tư sẽ kéo ta trở về với sự tin tưởng vững chắc và sâu xa rằng mọi vật thể không hiện hữu theo như cách thức mà chúng hiển hiện ra với ta.

Trong giai đoạn thăng bằng của thiền định về Tánh không, ta không nên để vướng vào một bóng mờ nào của cảm tính chẳng hạn như “Cái này là Tánh không” hoặc là “Tôi đang thiền định về Tánh không”. Trái lại ta nên lắng sâu vào sự vắng bóng của hiện hữu nội tại – tức sự kiện ta không thể tìm thấy các hiện tượng khi chúng làm đối tượng cho sự tìm kiếm bằng phân tích. Điều này giống như tâm thức ta hòa tan trong Tánh không. Ta không để cho bất cứ một ý nghĩ nào có tính cách nhị nguyên, chủ thể - đối tượng, có thể hiển hiện ra, không được rơi vào trường hợp giống như ta đang quan sát một cái gì trước mặt “chính nó đây, đang ở bên ngoài”. Hãy

thiền định như thế trong vài phút về Tánh không.

## CHƯƠNG VIII

# BẢN CHẤT VÀ SỰ HIỆN HỮU CỦA CÁI “TÔI”

### **Lòng từ bi xuất phát từ sự thực hiện Tánh không**

Long Thọ nói rằng bồ đề tâm, tức là nguyện ước đạt được giác ngộ vì sự an vui của tất cả chúng sinh, chính là nền móng của giác ngộ và giác ngộ còn cần phải bồ đề tâm thêm sự sáng suốt giúp thực hiện Tánh không. Vì thế nếu ta nguyện ước đạt được đạt được giác ngộ hoàn hảo, ta phải làm sống đây trong ta nền móng căn bản đó để giúp ta thực hiện được mục tiêu. Nguồn gốc của lòng thương người là lòng từ bi rộng lớn mà yếu tố bổ sung không thể thiếu sót là sự hiểu biết siêu nhiên thực hiện được Tánh không. Ba thành phần đó – gồm bồ đề tâm, lòng từ bi bao la, và sự hiểu biết siêu nhiên về Tánh không – là bản chất của con đường đưa đến giác ngộ. Tu tập về ba thành phần đó sẽ giúp ta đạt được thể dạng trọn vẹn của sự hiểu biết toàn năng; thiếu thể dạng ấy, không thể nào đạt được Phật tính. Ta có thể nói rằng ba khía cạnh đó của con đường là những điều kiện cần thiết và đầy đủ để đạt đến thể



dạng của Phật.

Chúng ta đã quan tâm đến cái nhìn về Tánh không và cách thức mà sự hiểu biết siêu nhiên thực hiện được Tánh không, sự hiểu biết này có khả năng loại bỏ được vô minh căn bản và từ đó sẽ dẫn dắt ta giải thoát khỏi khổ đau. Thực hiện được Tánh không sẽ giúp ta đủ khả năng để nhận ra tâm thức vô minh bám níu vào khái niệm về hiện hữu nội tại là một tâm thức méo mó. Vì nó là một thể dạng tâm thức cho nên có thể loại bỏ nó được. Vì thế tiềm năng giải thoát hiện hữu một cách tự nhiên trong tất cả mọi chúng sinh. Khi đã thực hiện được Tánh không về sự hiện hữu nội tại, lúc ta cũng sẽ có thể khai triển cảm tính thành thật và hùng mạnh của lòng từ bi đối với tất cả sinh linh có giác cảm, đang bị giam hãm trong chu kỳ hiện hữu vì vô minh căn bản không cho phép hiểu được bản chất của thực tại.

### **Sức mạnh của lòng từ bi**

Nhất định, từ bi giữ một tầm quan trọng căn bản cho những người Phật giáo trung kiên khi bước vào con đường tu tập tâm linh. Thông thường, ta có thể xác nhận rằng một người nào đó càng biết thương người và càng có lòng trắc ẩn, thì người

này lại càng dễ hy sinh cho sự an vui của kẻ khác. Ngay trên phương diện lợi ích cá nhân, khi lòng từ bi càng hiển lộ một cách mạnh mẽ trong lòng một cá nhân nào đó, thì người này càng trở nên can đảm và quyết tâm hơn. Tất cả các tôn giáo lớn đều chủ trương giống nhau về tầm quan trọng của lòng từ bi, và các tôn giáo ấy không phải chỉ phô trương suông mà còn tôn vinh lòng từ bi nữa. Sự giảng huấn của mọi tôn giáo đều đưa ra nhiều phương pháp tu tập khác nhau để phát triển lòng từ bi. Nhất định có những khác biệt trên phương diện triết học và siêu hình học, và những khác biệt ấy cũng kéo theo những khác biệt nhỏ trong cách định nghĩa về lòng từ bi – sự nhận thức về lãnh vực thực thi lòng từ bi (55) và tiếp tục như thế. Tuy nhiên, tất cả các truyền thống tôn giáo lớn đều đồng ý với nhau về tầm quan trọng căn bản của lòng từ bi về sự kiện thực thi lòng từ bi liên hệ đến sự phát triển khả năng tự nhiên về sức cảm thông, về sự chia sẻ khổ đau với kẻ khác.

Hình như khi lòng ta từ bi, ta cũng trở thành can đảm hơn và quyết tâm hơn. Tại sao vậy? Tôi nghĩ rằng khi tim ta tràn ngập lòng từ bi, lo buồn và những xung đột nội tâm xâm không còn xâm chiếm ta được nữa: trái lại, ta có xu hướng nghĩ đến khổ đau và an vui của kẻ khác nhiều hơn và biểu lộ một khả năng cảm nhận mạnh hơn về khổ đau nhờ vào kinh nghiệm của chính ta. Kết quả đem đến là ta sẽ biến cải được cái nhìn của ta về những khổ đau của ta, hơn thế nữa, trong vài trường

hợp, cũng biến cải được cả kinh nghiệm cảm nhận khổ đau và những khó khăn mà ta đã vướng phải. Những gì tỏ ra không thể nào chịu đựng nổi cho ta vẫn có thể trở thành kém trọng, hoặc là không đáng kể. Vì thế, người có lòng vị tha và từ bi sẽ cảm thấy những xung đột nội tâm và những vấn đề khó khăn của họ nhẹ nhàng hơn và có thể dung thứ được; những thử thách đó khó làm giao động sự an bình nơi tâm thức họ.

Lòng từ bi, nói lên sự lợi ích sâu xa hướng về sự an vui cho tất cả mọi sinh linh có giác cảm, có thể đạt được bằng sự quan tâm cẩn thận, bằng một quá trình tư duy trau dồi chặt chẽ. Cảm tính mạnh mẽ đó có thể được hỗ trợ bởi những cảm tính mạnh mẽ khác nữa: những cảm tính này khi phát lộ, sẽ không còn chỗ để làm xao xuyến tâm thức ta bởi vì chúng được phát huy dựa trên sự lưu tâm hợp lẽ, và nhờ một phần vào khả năng sáng suốt của con người. Trong cuộc sống thường nhật, ta thường gặp những cảnh huống và những va chạm làm bùng nổ những xúc cảm của ta; tôi xem những loại phản ứng trước những biến cố tầm thường như thể chỉ là những bản loạn mà thôi, vì nó chỉ gieo rắc sự rối loạn và mất thăng bằng cho tâm thức mà thôi. Nếu những tư tưởng từ bi và lòng tốt của ta thấm nhuần trong dòng tâm thức của ta, những thử thách thường hay đưa đến những phản ứng mãnh liệt sẽ không còn vật ngãta được nữa. Sự thăng bằng của ta đã được thiết đặt trên một nền móng vững chắc.

## Chia sẻ khổ đau với kẻ khác

Thông thường ta nghĩ sai vì cho rằng từ bi là một thứ tình cảm thương hại và ta nhìn người mà ta thương hại với một chút khinh thường nào đó. Tôi nghĩ rằng như thế không được hợp lẽ. Từ bi đích thực phải phát sinh từ sự kiện ta nhìn thấy được nơi kẻ khác – và cả trong ta nữa – lòng thiết tha mong đạt được hạnh phúc và vượt được khổ đau. Từ đó lòng thiện cảm thật sự mới có thể hiện đến trước khổ đau của kẻ khác. Như thế mới gọi là từ bi đích thực. Ta phải cảm thấy trách nhiệm của ta đối với kẻ khác và phải xem trọng sự an vui của kẻ khác. Điều này đòi hỏi phải thừa nhận một cách đương nhiên sự bình đẳng hoàn toàn giữa kẻ khác và ta. Ta hoàn toàn kính trọng ước vọng đạt được hạnh phúc và vượt thoát khổ đau của họ, và ta phải thừa nhận quyền hạn được phép thực hiện ước vọng của họ.

Khi từ bi phát sinh, nhờ vào sự suy tư sâu xa của ta về khổ đau của kẻ khác và sự kiên ta chia sẻ những khổ đau đó với họ, có thể cũng đem đến một chút hoang mang nào đó làm va chạm đến sự thanh thản tâm hồn của ta. Trong trường hợp đó ta cũng có thể tự hỏi “Phải chăng thực thi lòng từ bi sẽ đưa đến chỗ ta phải mang thêm vào thân sự khổ đau?”. Vấn đề này thật

quan trọng, vậy ta phải suy nghĩ thật cẩn thận.

Trước hết, theo tôi, có một sự khác biệt rất lớn giữa sự đau đớn và khổ đau mà ta cảm nhận một cách tự nhiên, vì đây là thành phần bất khả kháng của chu kỳ hiện hữu của chính ta, và cũng là những gì mà ta nhận lấy khi ta tự nguyện chia xẻ khổ đau với kẻ khác. Trong trường hợp xảy ra riêng cho ta, ta cảm thấy đau đớn và khổ đau nhưng không nói lên được lời nào. Đối với trường hợp liên quan đến kẻ khác, rất có thể sự thăng bằng của tâm thức ta bị xáo trộn, nhưng sự chọn lựa này là một điều tự nguyện, trong một mục đích rõ rệt, và nó sẽ tác động một cách khác hơn với tâm thức ta. Ta không bị tràn ngập bởi đau đớn và khổ sở. Thay vì là một gánh nặng hành hạ ta, ta lại cảm thấy một sức mạnh đem đến niềm vui và tin tưởng cho ta.

Để có thể làm nảy nở lòng từ bi tức một tâm thức cực mạnh mang đến những giá trị tinh thần và ích lớn lao, không phải chỉ ngắm nhìn cái khổ đau của kẻ khác là đủ. Suy nghĩ trước hết về khổ đau của chính ta là một điều quan trọng, và phải ý thức một cách sâu xa rằng cái khổ đau ấy ta không thể nào đủ sức để gánh chịu. Cảm tính này càng gia tăng, ta lại càng có nhiều khả năng biểu lộ tình thương của ta trước khổ đau của kẻ khác. Thông thường, khi ta nhìn thấy những người đang gánh chịu những đau đớn cực độ, tự nhiên ta tỏ lộ lòng thương cảm. Ngược lại, cảnh một người đang khổ đau nhưng phơi bày

cho ta thấy sự thành công về vật chất và xã hội của họ – giàu có, quyền lực, bạn bè đông đúc bao quanh – thay vì gọi cho ta lòng từ bi thì lại gọi cho ta sự thèm muốn. Điều ấy chứng tỏ rằng sự hiểu biết của ta về bản chất khổ đau của cuộc sống con người chưa đủ sâu sắc. Thất hết sức chủ yếu phải khơi động trước hết sự hiểu biết sâu xa về bản chất của khổ đau của chính sự sống của ta.

### **Thực thi từng bước một**

Không phải chỉ có những khổ đau trông thấy, có tính cách khổ sở và không mong muốn; ta còn phải xem sự đổi thay cũng là những khổ sở và hơn thế nữa, còn có sự khổ đau thường xuyên do hoàn cảnh trói buộc. Vì thế thật quan trọng phải tiến từ bước một trên đường tu tập, dựa theo phương cách phối hợp giữa thiền định phân giải và sự tập trung tinh thần. Trong khuôn khổ từ bi là một phẩm tính của tâm thức và tâm thức là một chuỗi dài tiếp nối bất tận, nếu ta có thể tiếp tục con đường của ta lâu dài bằng cách phối hợp giữa hai cách thiền định vừa kể, sự tu tập tinh thần của ta sẽ đạt được một căn bản vững chắc.

Nhờ vào sức mạnh của thói quen, căn bản vững chắc ấy

về lâu dài sẽ trở thành một thành phần của tâm thức. Những ai tin có tái sinh thì hãy nhìn vào trường hợp hai đứa trẻ cùng một gia đình và hãy quan sát những xu hướng khác nhau mà chúng thừa hưởng từ quá khứ. Họ sẽ thấy rằng một đứa thì mang những xu hướng này, đứa kia lại có những xu hướng khác. Mặc dù thân xác của hai đứa bé là hai thân xác mới, nhưng dòng tâm linh của chúng, xuất phát từ quá khứ, đang kéo dài trong đời sống hiện tại của chúng. Chính trong ý nghĩa đó những phẩm tính tinh thần khi đạt được sẽ có tính cách bền vững và lâu dài.

Trái lại, những phẩm tính chẳng hạn như những thành tích tập luyện điền kinh chỉ liên hệ đến thân xác, thì sự phát triển của nó chỉ có giới hạn mà thôi. Ví dụ, một lực sĩ dù cho có tài giỏi đến đâu cũng không nhảy cao hơn được kỷ lục của chính hắn. Hơn nữa, thành tích của hắn chỉ có thể duy trì được khi nào những điều kiện cơ thể không sa sút. Những thành tích đó không thể kéo dài trong tương lai. Trái lại, chuỗi dài tiếp nối của tâm thức kéo dài. Vì thế, những phẩm tính từ tâm thức có thể xem như vững chắc và lâu dài.

Vì vậy, lòng từ bi, tình thương và sự hiểu biết siêu nhiên về Tánh không có thể phát huy bằng cách tập luyện tâm thức. Khi đã quen thuộc với những phẩm tính ấy, ta có thể phát huy chúng đến mức độ cao nhất. Mặc dù việc ấy đòi hỏi rất nhiều

cố gắng lúc đầu, nhưng khi đã đạt được một mức độ nào đó, nó sẽ tự phát một cách tự nhiên và còn ham muốn đi xa hơn thế nữa. Không cần phải gia tăng cố gắng thêm nữa. Vì thế ta có thể nói rằng những phẩm tính ấy có thể phát huy vô giới hạn.

Nếu ta ngưng tập luyện điền kinh trong một thời gian, ta phải tập luyện lại từ đầu mới có thể mức thành tích đã đạt được trước kia. Ngược lại, một khi đã phát huy được một phẩm tính nào đó đến một mức độ mà nó có thể phát sinh một cách tự nhiên, chúng ta có thể giữ được như thế lâu dài; chỉ cần nhớ đến và nâng nó lên ngang với tầm mức đã đạt được trước đây. Sự khác biệt giữa hai phẩm tính ấy là do bản thể chống đỡ khác nhau, vật chất và tinh thần.

Vì thế, ta có thể hiểu rằng sự phát huy tâm thức có thể liên tục tiếp nối qua nhiều kiếp sống liên tiếp. Dù cho ta chẳng thành công bao nhiêu trong kiếp sống này, những gì ta đạt được và giữ lại hôm nay vẫn có thể khơi động trở lại trong tương lai.

Để có thể phát triển tiềm năng khơi động lòng từ bi của ta đến một mức độ tuyệt đỉnh, sự thực hiện Tánh không không thể nào thiếu sót được. Qua kinh nghiệm cá nhân, ta sẽ nhận thấy rõ ràng rằng khi tâm thức rơi vào tình trạng hoang mang, mơ hồ và vô minh, những khoảng thời gian trong sự sống tuy



ngắn ngủi cũng có thể biểu lộ sự đớn đau và giằng vặt. Khi tâm thức ta tràn ngập trí tuệ và hiểu biết, những thử thách dù cho lớn lao cách mấy mà ta phải gánh chịu cũng không có thể hành hạ ta quá đáng. Vì thế thật quan trọng phải tăng cường trí tuệ bằng cách trau dồi sự hiểu biết Tánh không. Để có thể làm được điều này, cần phải nghiên cứu những văn bản chẳng hạn như tập luận Hành trình đến giác ngộ của Tịch Thiên.

## **BÌNH GIẢI**

### **Phủ nhận quan điểm ngoài Phật giáo về “cái tôi” hay “cái ngã”**

Chúng ta hãy trở lại với vấn đề Tánh không hay “vô- ngã” của con người và xem Tịch Thiên phủ nhận những khái niệm về cái “tôi” của hai trường phái triết học của Ấn độ giáo ra sao: trường phái Samkhya xem “cái tôi” như một thứ tri thức tự chủ và độc lập; và trường phái Vaisheshika xem “cái tôi” là một thực thể vật chất, tự chủ và độc lập. Sự phủ nhận hai quan điểm này được trình bày trong các tiết 60 đến 69.

Tuy không đi sâu vào chi tiết liên quan đến sự phủ nhận “cái tôi” do các trường phái ngoài Phật giáo chủ trương, nhưng

tôi phải giải thích thêm về bối cảnh của những quan điểm đó. Cốt lõi của giả thuyết về “cái tôi” do phái Samkhya đưa lên bao gồm cách phân loại hiện thực thành hai mươi lăm thể loại, trong số này hai mươi ba thể loại là những biểu hiện của một trong hai thể loại còn lại, thể loại này gọi là bản thể nguyên thủy hay Nguyên tắc sáng tạo, thể loại sau hết là “cái tôi”, được hình dung như một thứ tri thức nhận biết hàm chứa một thực thể tự chủ. Hai mươi ba thể loại được xem như những thể dạng “thụ hưởng” của “cái tôi”. Theo phái Samkhya, khi nào ta chưa đạt được giác ngộ, ta vẫn còn vướng trong u mê không biết rằng tất cả những thể loại ấy đều phát sinh từ Nguyên tắc sáng tạo, và như thế ta vẫn còn vướng trong thế giới của nhị nguyên và đa dạng. Tuy nhiên, họ còn bảo rằng, khi nào ta hiểu được các thể loại ấy thực ra chỉ là những biểu hiện của Nguyên tắc sáng tạo, “cái tôi” sẽ được giải thoát và thế giới nhị nguyên và hình tướng bên ngoài sẽ biến mất. Nguyên tắc sáng tạo của phái Samkhya được định nghĩa như một thể dạng thăng bằng giữa ba sức mạnh: trung hoà, tích cực và tiêu cực. Sự phủ nhận nhắm vào Nguyên tắc sáng tạo này của phái Samkhya sẽ được trình bày trong phần sau. Trong các tiết nghiên cứu trong phần này, sẽ đề cập duy nhất đến việc Tịch Thiên phủ nhận khái niệm về “cái tôi” mà thôi.

Theo học phái Samkhya, “cái tôi” là chủ thể cảm thực sự đau đớn và thích thú: chính vì điểm đó ta có thể bảo rằng nó

“thụ hưởng”. Nó có tính cách trường tồn, bởi vì nó không được sinh ra và cũng không chết. Nó hoàn toàn trống không về mọi chức năng, bởi vì nó không phải là kẻ sáng tạo ra bất cứ một biến hiện nhị nguyên và đa dạng nào. Vì không hàm chứa những phẩm tính thuộc ba dạng thể căn bản— trung hoà, tích cực và tiêu cực —, cho nên nó không vướng vào những đặc tính ấy, ngược lại Nguyên tắc sáng tạo thì liên hệ với những đặc tính này. Vì chung nó có tính cách hiện hữu cùng khắp nên nó không có một đặc tính cá biệt nào cả. Từ bản chất của nó, nó có khả năng “nhật thức”. vì nó không thể phân cắt, nên nó có tính cách độc nhất, vô tận và không ranh giới: đây là định nghĩa về “cái tôi” của trường phái Sakhya. Trong những tiết tiếp theo, Tịch Thiên chỉ cho chúng ta thấy những mâu thuẫn nội tại của khái niệm đó. Như vậy, nếu ta tiếp xúc với một học giả Ấn độ ngoài Phật giáo, đương nhiên ta sẽ thấy có nhiều luận cứ được nêu lên để bênh vực quan điểm của họ.

Các tiết này đề cập thẳng vào một giả thiết: nếu tri thức của âm thanh là “cái tôi” trường tồn, làm thế nào những người thuộc phái Samkhya có thể xác nhận được nó mang một chức năng nhận biết?

60- Nếu như tri thức thính giác là trường tồn, âm thanh phải liên tục được nhận biết. Mặt khác, nếu vắng mặt đối tượng của cảm nhận, làm thế nào có thể đề cập đến tri thức?

61- Nếu ta gán một tri thức cho một thứ gì không có đặc tính hiểu biết, thì khúc củi cũng có thể là một “tri thức” được. Như thế, phải công nhận rằng sẽ không có tri thức nếu không có đối tượng được nhận biết.

Làm thế nào ta có thể gán cho “cái tôi” phẩm tính hiểu biết? Vì như thế đương nhiên sẽ xem “cái tôi” là tri thức của âm thanh; âm thanh sẽ phải được nhận biết một cách thường trực. Mặt khác, nếu ta xác nhận sự nhận biết có thể hiện hữu ngay cả trường hợp không có đối tượng của sự nhận biết – chẳng hạn như âm thanh – từ đó ta cũng có thể suy ra là một miếng gỗ cũng có thể là tri thức. Vì vậy ta phải hiểu rằng, không có đối tượng của nhận biết, sẽ không có sự nhận biết. Tích Thiên còn phát biểu thêm:

63-64- Những gì mang bản thể nhận biết âm thanh, làm thế nào nhận biết được hình tướng?

(Samkhya) Cùng một người nhưng có thể hình dung là một người cha và một người con.

(Trung đạo) Đồng ý, nhưng đây không phải là bản chất sâu kín của nó. Mặt khác, những khái niệm về cha hay con không phù hợp với giả thuyết về ánh sáng (sattva), về sinh hoạt (rajas) và về bóng tối (tamas). Người ta chưa hề quan sát thấy

một tri thức về hình tướng cảm nhận được âm thanh.

65- (Samkhya) Chính là nhờ một dạng thể khác, tri thức thính giác nhận biết hình tướng: nó giống như một diễn viên thay đổi vai trò.

(Trung đạo) Trong trường hợp đó nó không trường tồn.

(Samkhya) Có chứ, chính là một tri thức nhưng nó hiển hiện bằng một phương cách khác.

(Trung đạo) Đích thực đây là một thứ “nhất thể” chưa hề có!

66- (Samkhya) Những thể dạng khác nhau đó không hàm chứa thực thể.

(Trung đạo) Vậy thì hãy nói cho chúng tôi biết bản chất thật sự của nó là gì?

(Samkhya) Là khả năng hiểu biết (các thể dạng khác nhau).

(Trung đạo) Trong trường hợp đó, tất cả các sinh linh chỉ là một và chỉ có một thực thể giống nhau!

67- Hơn nữa, phần sinh động (nguyên lý về ý thức, puru-sha) và phần bất động (phần vật chất nguyên thủy, prakriti) chỉ

là một, ví chúng hiện hữu chung với nhau.

Nếu các thể dạng khác nhau của tri thức được xem là không thực, vậy cơ sở thật nào là cơ sở chung của chúng?

Tiếp theo đây là cách phủ nhận luận thuyết về “cái tôi” của trường phái Vaisheshika, theo đó “cái tôi” là một bản thể vật chất bất động.

68- (Trung đạo) “Cái tôi”, atman, không thể bất động được, bởi vì bất động tức là không tâm thức, chẳng hạn như một cái bình.

(Naiyayika) Nó sẽ trở thành tri thức sau khi kết hợp với tâm thức.

(Trung đạo) Vậy đặc tính không tri thức của nó bị hủy hoại

69- Nếu “cái tôi” bất biến, vậy tri thức tạo ảnh hưởng thế nào đối với nó? Như thế Người ta cũng có thể gán những đặc tính của một cái tôi cho một không gian vô thức và bất động!

## Sự liên tục của một “cái tôi” quy ước

Phần trình bày ngắn sau đây, từ tiết 70 đến 77, trình bày ra những câu trả lời của Tịch Thiên chống lại những quan điểm không chấp nhận Tánh không của “cái tôi”. Một trong những quan điểm ấy – nếu “cái tôi” không có, luật nhân quả cũng sẽ trở thành vô hiệu hay sao? – là luận cứ đưa ra để chống lại sự chỉ trích của Trung đạo về khái niệm của “cái tôi” do các trường phái khác chủ trương.

70- Nhưng, có thể nói rằng sự tương quan giữa hành vi và hậu quả không thể xảy ra được nếu không có cái tôi. Nếu tác nhân của hành vi biến mất sau khi thực thi một hành vi, vậy ai sẽ hứng lấy quả?

Điểm quan trọng nêu lên trong trường hợp này là: nếu ta không chấp nhận ý kiến cho rằng có một “cái tôi” trường tồn và bất biến, ai phát sinh từ kiếp sống trước để chuyển sang kiếp sống hiện tại, và kéo dài sự tiếp nối liên tục trong tương lai, trong khi đó – ngay cả trong một kiếp sống duy nhất – ta cũng không thấy có gì giữa người tạo nghiệp và người nhận biết những hậu quả do những nghiệp ấy đưa đến. Nếu không có một “cái tôi”, làm thế nào ta có thể xem hai cá nhân ấy chỉ là một người? Nhưng nếu không phải là một người duy nhất, những nguyên tắc căn bản của luật nhân quả sẽ trở thành mâu

thuần.

Theo nguyên tắc nghiệp báo, không có ai bắt buộc phải gánh chịu những hậu quả đưa đến từ những hành vi tạo nghiệp không phải do người ấy tạo ra. Trái lại, mỗi cá thể phải nhận lãnh không thể tránh né những hậu quả đưa đến từ những hành vi tạo nghiệp của mình, trừ phi những hậu quả đó được hoá giải bằng cách này hay cách khác trước khi nó hiển hiện. Vậy, nếu một người tích lũy nghiệp và người gánh chịu hậu quả là hai người khác biệt, luật nhân quả không còn được tôn trọng nữa.

Để đáp lại lời chỉ trích này, Tịch Thiên đã đưa những câu trả lời như sau:

71- Chúng tôi đồng ý chấp nhận hành vi và hậu quả có cơ sở khác nhau. Nhưng mặt khác các ông lại cho rằng “cái tôi” là bất động: sự tranh luận sẽ trở thành vô ích.

72- Không thể nào nhìn thấy được quả khi nhân vẫn còn hiện diện. Nếu nói rằng tác nhân của hành vi là kẻ sẽ nhận lấy quả, chính là cánh hình dung sự liên tục của các hiện tượng.

Nói một cách khác, hành vi tạo nghiệp là nhân, và những gì thoát ra từ đó là hậu quả. Tuy nhiên, trên quan điểm thời



gian, cá thể của một người thực thi một hành vi trong quá khứ không cùng một cá thể với một người gánh chịu hậu quả của hành vi đó. Một trong hai cá thể đó hiện hữu vào một thời điểm nhất định nào đó, cá thể thứ hai lại thuộc vào một thời điểm khác.

Duy trì cùng một cá thể duy nhất qua thời gian là ngược lại với quy ước và kinh nghiệm thông thường của ta. Mỗi tương quan kết hợp hai cá thể đó thành một nhân dạng duy nhất không hề bị gián đoạn vì cả hai cùng chia sẻ một sự tiếp nối liên tục của sự hiện hữu... Dù rằng con người gánh chịu sự biến đổi trong từng khoảnh khắc một, sự tiếp nối liên tục căn bản vẫn tồn tại.

Chẳng hạn ta có thể lấy ví dụ về sự tiếp nối liên tục của chính thân xác ta. Trên quan điểm sinh lý học, Tất cả các tế bào của ta hôm nay không phải là các tế bào của ta khi còn trẻ. Trên phương diện tế bào, thân xác ta đã gánh chịu một sự đổi thay toàn diện, thực ra sự đổi thay này là một quá trình của sự già nua. Những gì thật rạn vỡ và hấp dẫn của tuổi trẻ đã trở nên nhẵn nhéo và sự lôi cuốn của nó cũng kém đi. Dù sao, khi nói đến sự tiếp nối liên tục, thì vẫn là một thân xác. Nhờ vào sự liên tục đó, chẳng hạn ta mới có thể phát biểu như sau: “tôi đã đọc quyển sách này hay quyển sách kia khi tôi còn trẻ”.

Giả sử nếu ta cho rằng một cá nhân giữ nguyên cá thể của hần xuyên qua thời gian, dựa trên căn bản tiếp nối liên tục của hần, chúng ta sẽ có thể đi ngược lên thật xa trên dòng tiếp nối liên tục đó. Ví dụ, nếu nhờ vào một sự thức tỉnh cao độ, ta có thể nhớ lại những kiếp trước của ta, và ta có thể nói rằng: “trước đây khi tôi còn là người này hay người kia, tôi đã sinh ra tại nơi này”, và trong trường hợp đó ta đã đề cập đến một sự tiếp nối liên tục của một nhân dạng duy nhất trong một bối cảnh thời gian rộng lớn hơn. Chính trên căn bản của sự tiếp nối liên tục của tri thức đó ta hình dung ra sự liên hệ của nghiệp và những hậu quả của nó.

Đối với những người Trung đạo, chẳng hạn như Tịch Thiên, không có “cái tôi” cũng chẳng có “cái ngã” hàm chứa một sự hiện hữu nội tại; “cái tôi” chỉ được xem như một danh xưng quy ước. Trên quan điểm đó, ta có thể nêu lên nhiều khía cạnh khác nhau của “cái tôi”. Ví dụ, ta có thể nói đến một “cái tôi” liên hệ đến một kiếp trước, “cái tôi” này vẫn là “cái tôi” trong kiếp sống hiện tại; ta lại có thể nói đến một nhân dạng đặc biệt nào đó, cứ lấy một ví dụ, chẳng hạn như một “cái tôi” Tây tạng, mang phẩm tính cá thể về nhân chủng, hoặc ta có thể nói “cái tôi” của một nhà sư đã được thụ phong, và cứ tiếp tục như thế. Vậy thì, ngay cả đối với một người duy nhất, ta cũng có thể đề cập đến nhiều khía cạnh của “cái tôi”. Một cá thể duy nhất cũng có thể chỉ định như một con người, một

người Tây tạng, một người Phật giáo, một nhà sư đã được thụ phong, và tiếp tục như thế. Mặc dù những thể dạng khác biệt ấy của “cái tôi” thuộc chung một cá thể, nhưng chúng không phát hiện cùng một lúc. Cá tính của những “cái tôi” ấy biến đổi theo những điều kiện và bối cảnh khác nhau.

Vì vậy, khi ta đề cập đến sự tiếp nối liên tục của “cái tôi”, ta có thể xa nhận rằng “cái tôi”, theo một ý nghĩa nào đó, có tính cách trường tồn và vô tận, không mâu thuẫn với khái niệm theo đó “cái tôi” biến đổi từng giây phút một; khi ta nhìn vào sự biến đổi liên tục ấy, “cái tôi” sẽ có tính cách giai đoạn và vô thường. Vì thế không có một chút mâu thuẫn nào phải giải quyết, bởi vì trên phương diện nối tiếp liên tục, “cái tôi là vô tận, và trên phương diện hiện hữu nhất thời, nó là vô thường.

### **Tâm thức có phải là “cái tôi” hay không?**

Khi người phái Trung đạo chấp nhận một “cái tôi” như là một tên gọi trong bối cảnh chấp nhận sự phân biệt giữa thân xác và tâm thức, thì “cái tôi” đó cũng có thể nhận diện như là tâm thức? Trong số rất nhiều trường phái triết học Phật giáo, có một vài trường phái sau khi phân tích rít rạo đã xác nhận chính tri thức là “cái tôi”. Chẳng hạn như vị thầy Ấn độ là

Thanh Biện (Bhavaviveka) đã tuyên bố trong tập luận Ngọn đèn của sự hiểu biết rằng sự nối tiếp liên tục của tri thức tâm linh (tri thức thứ sáu) thực ra chính là “cái tôi”. những người phái Trung đạo - Cụ duyên tông (Madhyamika-prasangika) không chấp nhận quan điểm đó. Theo họ, trong số tất cả những căn bản chỉ định – sự tiếp nối liên tục của thân xác cho đến ri thức – không có gì có thể xem như “cái tôi” hay một nhân dạng.

Tịch Thiên nêu lên ví dụ như sau, nếu như ta phải chấp nhận tri thức như là “cái tôi”, thì ta phải chọn lựa như thế nào đây?

73- Không phải những tư duy quá khứ, cũng không phải những tư duy trong tương lai có thể là “cái tôi”, bởi vì những tư duy đó không có (56). Tư duy hiện tại có phải là “cái tôi” hay không? Nhưng nếu như thế, khi tư duy đó biến đi, “cái tôi” sẽ không còn nữa.

Ta phải chọn lựa tri thức thuộc quá khứ hay tri thức sẽ hiển hiện trong tương lai, hay là tri thức của hiện tại? Tri thức quá khứ đã chấm dứt, và tri thức tương lai chưa đến. Nếu khoảnh khắc hiện tại của tri thức là “cái tôi”, vậy nó chỉ có tính cách nhất thời, khi nó chấm dứt hiện hữu, “cái tôi” hay nhân dạng cũng chấm dứt sự hiện hữu. Cũng thế, nếu tri thức là “cái tôi”,

những khái niệm về chủ thể và đối tượng không thể nào đứng vững được. Hơn nữa, “cái tôi” và tri thức của nó không thể xem như hàm chứa một sự liên hệ trong trường hợp tri thức là nhân dạng, khi đã được phân tích đến rất ráo.

### **Duy trì một thể giới tương đôi**

Sau cùng Tịch Thiên xác định một cách ngắn gọn như sau, người ta không tìm thấy gì cả rọc đôi một cọng cây mã đề:

74- Sau khi tước rời từng sợi thì cọng mã đề không còn gì cả. Cũng thế, “cái tôi” sau khi đã phân tích rất ráo sẽ trở thành hư vô một cách đơn giản.

Khi ta tìm kiếm cái tôi trong số những cấu hợp – thân xác, tình cảm, sự nhận biết, tri thức –, ta sẽ nhận thấy một cách giản dị là không tìm thấy cái tôi được. Ta không thể nhận diện được bất cứ gì bên trong ta có thể gọi là “cái tôi” thật sự.

Sự bác bỏ sau đây được nêu lên để chống lại sự phủ nhận “cái tôi” của những người Trung đạo, sẽ được trình bày dưới hình thức một câu hỏi như sau: nếu “cái tôi” không hiện hữu, thì sẽ không có những sinh linh có giác cảm, nếu không có

sinh linh có giác cảm thì ta sẽ phải hướng lòng từ bi vào đâu?

75- (Câu hỏi) Nếu cá thể không hiện hữu, vậy đối tượng của từ bi là gì?

(Trung đạo) Người ta chấp nhận khái niệm ấy do vô minh để nhận thấy được mục đích cần đạt đến.

Tịch Thiên đáp lại câu hỏi trên đây rằng không có “cái tôi” hàm chứa sự hiện hữu độc lập, và như vậy, cũng không có một sinh linh có giác cảm nào hàm chứa một sự hiện hữu độc lập, nếu người ta đặt mình vào một bối cảnh của sự thực tương đối, thì sẽ có những sinh linh có giác cảm. Tịch Thiên dùng chữ “vô minh” trong trường trên đây, không phải trong ý nghĩa liên quan với khái niệm về hiện hữu nội tại, tức là thứ vô minh căn bản làm cơ sở cho sự hiện hữu thiếu tỉnh thức. Ông nêu lên những ý kiến tương tự với những lời phát biểu của Nguyệt Xứng (Chandrakirti) khi Nguyệt Xứng khẳng định trong tập Nhập Trung luận của ông rằng vũ trụ chỉ là sản phẩm của một tâm thức vô minh. Tịch Thiên đã phát biểu trong bối cảnh của sự thực tương đối – trong khuôn khổ vững chắc của thế giới quy ước qua kinh nghiệm thường nhật của ta –, “cái tôi” có hiện hữu. Vì thế, những sinh linh có giác cảm để ta hướng lòng từ bi của ta có hiện hữu, và nhận chịu những đau khổ thật sự.

Tác giả tập Hành trình đến giác ngộ tiếp tục xét đến việc bác bỏ những gì vừa trình bày trên đây: nếu không có những sinh linh có giác cảm, sẽ không có người tu tập nào đạt được mục đích trên đường hướng về giác ngộ?

76- (Câu hỏi) Cái mục đích của ai đây, bởi vì không có sinh linh nào hiện hữu?

(Trung đạo) Đúng thực sự cố gắng bắt nguồn từ ảo giác; nhưng nó có mục đích làm suy giảm sự đau đớn, ảo giác về một mục đích là một điều không cần cần.

Tịch Thiên xác nhận rằng, nếu ta không thoả mãn với sự vững chắc của thế giới quy ước và ta muốn tìm kiếm những gì vượt xa hơn, ta sẽ chẳng tìm thấy một sinh linh có giác cảm nào cả. Dù sao trong bối cảnh của thế giới tương đối, vẫn có những sinh linh có giác cảm đang khổ đau. Vì thế, muốn đạt được sự giải thoát khỏi khổ đau, ta có thể chọn con đường đưa đến chỗ loại bỏ nguyên nhân của khổ đau, tức là vô minh. Vô minh này chính là vô minh của tâm thức khi bám niu vào khái niệm về hiện hữu nội tại của mọi vật thể và hiện tượng. Đó là vô minh thuộc về nguyên lý nguyên nhân hậu quả – gây ra khổ đau và hoang mang – phải được nhổ bỏ tận rễ, không phải là thế giới quy ước. Thế giới tương đối, thế giới của nguyên nhân và hậu quả, không cần phải phủ nhận.

Đến đây có thể nêu lên một câu hỏi như sau: nếu không cần phủ nhận thực thể của thế giới quy ước, phải chăng cũng có nghĩa là chấp nhận một cách quy ước rằng mọi vật thể và mọi hiện tượng hàm chứa một thứ quy chế có tính cách độc lập và khách quan – và người ta có thể chỉ định một thứ gì đó như là một quy chiếu thực sự cho những khái niệm và danh xưng? Và ông cũng đương nhiên nêu lên là vật thể chỉ định ấy không thể hủy bỏ được, có đúng như thế chẳng?

77- Cảm tính về “cái tôi” là nguyên nhân đưa đến khổ đau và cảm tính đó càng gia tăng thêm cùng với ảo giác của “cái tôi”. Không nên nghĩ rằng ta bất lực không hủy bỏ được cảm tính sai lầm đó, ta hoàn toàn có thể làm được nhờ vào thiền định về sự bất hiện hữu của “cái tôi”.

Tịch Thiên đáp lại câu hỏi đặt ra trên đây rằng sự bám níu vào thứ hiện hữu ấy chắc chắn sẽ đưa đến khổ đau, sẽ đưa đến sự giận dữ và dục vọng, cũng như những cảm nhận và tư duy sai lầm. Những xúc cảm này, phần chúng, chúng lại tiếp tục tăng cường thêm sức mạnh bám níu của ta vào “cái tôi”: dạng thể tâm thức vô minh này phải được loại bỏ.

Mặc dù ta có thể đồng ý phải loại bỏ sự bám níu này, nhưng ta cũng có thể tự hỏi có thể thật sự thành công hay chẳng, và nếu như có thể thành công được thì phải làm như thế nào?



Theo Tịch Thiên, ta có thể loại trừ sự vô minh đó vì ta có thể phát huy một thể dạng tâm thích đối nghịch, tức sự hiểu biết Tánh không. Sự hiểu biết ấy chống lại một cách trực tiếp phương cách mà tâm thức ta bám níu vào ý nghĩa của một “cái tôi”, mặc dù là nó không có. Trên thực tế, vì lý do “cái tôi” không hề hiện hữu, cho nên sự hiểu biết khi đã nắm vững được bản chất của thực tại sẽ nhận thấy sự vắng mặt của “cái tôi”. Vì thế, thiền định về Tánh không được xây dựng một cách chặt chẽ dựa vào lý luận và do đó sẽ loại trừ được tâm thức vô minh bám níu vào khái niệm hiện hữu nội tại của “cái tôi”.

## **THIÊN ĐỊNH**

Đến đây chúng ta hãy thiền định về lòng từ bi. Để thực thi việc thiền định này, ta hãy hình dung một sinh linh có giác cảm đang gánh chịu đau đớn hay một tình huống khổ đau không chịu đựng nổi. Ta hãy tập trung tinh thần vào sinh linh đó và hãy nghĩ rằng sinh linh ấy cũng như chính ta, cũng mang những hoài vọng đạt được hạnh phúc và vượt lên trên mọi khổ đau. Không phải ta chỉ nhìn thấy sinh linh ấy đang tìm cách chiến thắng khổ đau, mà ta phải hiểu rằng sinh linh ấy có đủ khả năng để thành công. Tiếp theo chúng ta cũng nên nhớ rằng nguyên nhân đầu tiên của khổ đau là do tâm thức bám níu vào

ý nghĩ sai lầm về sự hiện hữu nội tại, cảm nhận sai lầm này có thể loại bỏ bằng sự hiểu biết sâu xa về bản thể của Tánh không; hãy suy nghĩ về khả năng này. Như thế ta sẽ có thể phát huy lòng từ bi sâu xa hướng về tất cả chúng sinh và tăng cường thêm khả năng ấy trong ta.

Hãy giữ những tư tưởng ấy trong tâm thức, tâm trung tất cả tâm trí vào một sinh linh duy nhất và dần dần trải rộng sự quán tưởng của ta đến tất cả chúng sinh, đến những người lận cận chẳng hạn. Tiếp theo lại trải rộng ra xa hơn, bao trùm cả những người ta không ưa thích, chẳng hạn những người trước đây đã làm ta phải gánh chịu những thương tổn. Hãy nghĩ đến những tình cảm của họ. Không cần quan tâm đến thái độ của họ đối với ta như thế nào; ta chỉ nên nghĩ rằng, họ cũng không khác gì ta, tất cả đều mong muốn được hạnh phúc và khaec phục được khổ đau.

Khi biết tôn trọng sự bình đẳng căn bản giữa tất cả mọi chúng sinh trước ước vọng đạt được hạnh phúc và loại bỏ khổ đau, chúng ta sẽ phát huy được lòng thiện cảm và từ bi mãnh liệt hướng về từng con người một. Hãy luyện tập cho tâm thức ta tập trung vào từng nhân dạng cá biệt – bạn, thù và không bạn cũng không thù – để sau cùng trải rộng lòng từ bi của ta lên tất cả chúng sinh không phân biệt gì cả. ĐIỀM này thật hệ trọng. Nếu không, ta sẽ rơi vào tình trạng phát lộ lòng từ bi của

ta đến những chúng sinh mơ hồ, trừu tượng và không bộc lộ được lòng tư bi của ta đối với những người bên cạnh ta, nhất là những người lân cận. Chiều hướng phận biệt như thế có thể xảy ra với ta. Phải ý thức được mối hiểm nguy này khi thiên định về lòng từ bi.

# CHƯƠNG IX

## BẢN CHẤT CỦA MỌI HIỆN TƯỢNG

### BÌNH GIẢI

#### Tổng thể và những thành phần của nó

Tịch Thiên trình bày tiếp theo về vô-ngã của mọi hiện tượng, trước hết bằng cách dựa vào bốn cách quán tưởng thiền định – quán tưởng về thân xác, giác cảm, tâm thức và hiện tượng. Dựa theo các điều chỉ dẫn trong các tiết sau đây, ta hãy bắt đầu tập trung sự chú tâm vào bản chất của chính thân xác ta, bằng cách chiêm nghiệm về những đặc tính tổng quát và cá biệt của nó; ta chọn một vài đặc tính trong số này và quán tưởng chẳng hạn như quá trình già nua hay những chất uế tạp kết hợp ra thân xác vật chất. Tôi sẽ không đi sâu vào chi tiết về cách thiền định này.

Trên phương diện tổng quát, quán tưởng về thân xác,

tức sự kiện suy tư về bản chất của chính thân xác ta, là cách thiền định đề cập trong kinh sách Tiểu thừa. Ta mở rộng sự quán tưởng về bản thể của thân xác, những giác cảm, tâm thức và các hiện tượng thuộc của tất cả các chúng sinh, thân xác, những giác cảm, tâm thức và hiện tượng đó mang đặc tính vô tận như không gian. Vậy, ta hãy tiếp tục chú tâm vào cách tập luyện tâm thức theo Đại thừa. Khi ta quán tưởng về Tánh không của các yếu tố đó – thân xác, giác cảm, tâm thức và hiện tượng –, chính là ta tập trung thiền định về sự thực tối hậu.

Tập Hành trình đến giác ngộ đề nghị với chúng ta một cách tu tập thật kỹ cương về bốn cách thiền định vừa kể về Tánh không. Ta hãy lấy thí dụ về thân xác con người. Thân xác này gồm có nhiều thành phần – như đầu, tay, chân và vân vân... Người ta cũng có thể xem nó như một tổng thể - như một tổng hợp, một đơn vị đầy đủ. Thông thường khi ta nghĩ đến một thân xác, trong tâm thức ta thân xác ấy hiện ra, ít nhất là trên phương diện bề ngoài, như một thực thể duy nhất mà ta có thể xác định như có thật và nắm bắt được. Bắt đầu từ sự nhận biết đó, ta có thể chỉ định từng thành phần và những đặc tính của nó. Nói cách khác, ta có cảm giác như có một cái gì đó gọi là thân xác hiện hữu một cách thật căn bản, và ta có thể kể ra từng thành phần cấu tạo ra nó. Tuy nhiên, nếu ta tìm kiếm cái “thân xác” đó độc lập với những thành phần cấu tạo ra nó, ta sẽ nhận thấy rằng ta không thể nào tìm ra được.

Đó là những gì Tịch Thiên trình bày trong các tiết sau đây:

78-79- Thân xác không phải là chân, là bắp chân, đùi, háng, bụng, lưng, ngực, cánh tay, bàn tay, sừng sườn, nách, vai, cổ, đầu. Vậy thân xác là gì đây?

Ta xem thân xác ta như một thực thể duy nhất, và ta cho nó là quý báu. Tuy nhiên, nếu ta quan sát mọi thứ một cách thật cẩn thận, ta sẽ nhận ra rằng thân xác không phải là chân, là bắp chân, đùi, háng, bụng, lưng, ngực, cánh tay, bàn tay, cạnh sườn, nách, vai, cổ, đầu, hoặc bất cứ thành phần nào khác. Vậy ta phải tìm thân xác ở chỗ nào bây giờ? Mặt khác, nếu như thân xác đúng như từng thành phần riêng rẽ của nó, ý nghĩ về một thân xác hình dung bằng một thực thể, một đơn vị đầy đủ, sẽ không đứng vững được.

80- Nếu thân xác nằm trong từng thành phần cấu tạo ra nó, những thành phần này lại nằm trong những thành phần khác: vậy chính thân xác nằm vào chỗ nào?

81- Và nếu nguyên thân xác nằm trong từng thành phần cấu tạo ra nó, thì có bao nhiêu thành phần sẽ có bấy nhiêu thân xác.

Nếu thực thể ấy, cái đơn vị đầy đủ ấy mà ta gọi là thân xác

giống nhau như đúc trong từng thành phần riêng rẽ, hoặc hiện hữu nguyên vẹn trong mỗi thành phần của thân xác, thì thân xác sẽ hoá ra nhiều vô kể, vì không biết có bao nhiêu thành phần trong một thân xác.

Do đó, Tịch Thiên nói tiếp như sau, thân xác không hiện hữu giống như đúc trong từng thành phần tách rời, nhưng nó cũng không hiện hữu riêng biệt và tách rời với những thành phần đó.

80- Thân xác không ở trong, cũng không ở bên ngoài. Làm thế nào nó có thể nằm trong từng thành phần cấu tạo ra nó? Nó cũng không thể nằm ra ngoài những thành phần đó. Vậy nó hiện hữu bằng cách nào?

81- Vậy, không hề có thân xác. Nhưng vì ảo giác, đã sinh ra ý nghĩ cho rằng thân xác chính là các thành phần cấu tạo ra nó, cũng như một con người với một hình nộm.

Vậy thì làm thế nào thân xác này tự nó có thể hiện hữu, một cách tự chủ, độc lập? Nếu ta khảo sát thật cẩn thận, ta sẽ nhận ra rằng nó đơn giản chỉ là một sự chỉ định, không hơn không kém, mà ta gán chonó dựa trên căn bản cấu hợp từ nhiều thành phần khác nhau. Vậy thì ta cũng có thể thắc mắc: “Thế thì thân xác là gì?”. Trong một số trường hợp, trong một

nơi mập mờ ánh sáng chẳng hạn, đôi khi ta cũng có thể nhìn lầm một bóng hình nào đó và tưởng đấy là một con người.

Cũng thế, Tịch Thiên bảo rằng khi nào những điều kiện và yếu tố thích nghi hội đủ để tạo ra ấn tượng một con người, ta sẽ tạo dựng bằng quy ước khái niệm về thân xác dựa trên căn bản đó.

84- Khi nào một số những điều kiện còn tồn tại, thân xác còn được xem như một cá thể con người; cũng thế, khi nào những thành phần cấu tạo còn kết hợp, ta vẫn còn nhận ra một thân xác.

Tuy nhiên, nếu ta tìm quy chiếu thật sự phía sau danh xưng thân xác, ta sẽ chẳng thấy gì cả. Vậy, ta sẽ kết luận rằng “thân xác”, sau khi đã phân tích đến cùng cực, chỉ là một kiến tạo quy ước – một sự thực tương đối – nó chỉ hiển hiện như một sản phẩm kết hợp từ nhiều nguyên nhân và điều kiện.

Cách phân tích trên đây có thể đem áp dụng cho các thành phần riêng rẽ của thân xác, vì thế Tịch Thiên đã trình bày trong các tiết tiếp theo như sau:

85- Cũng thế: không có bàn tay: đấy chỉ là sự kết hợp của nhiều ngón tay. Ngón tay chỉ là sự kết hợp của nhiều đốt tay;



đốt tay lại được kết hợp từ những thành phần khác nữa.

86- Đến lượt các thành phần lại được kết hợp từ những nguyên tử, nguyên tử lại được phân chia ra thành những thiết diện chính, mỗi thiết diện không thể đem ra phân cắt đến vô cực, bởi vì ta sẽ đi đến chỗ chỉ còn lại không gian trống rỗng mà thôi.

Khi ta khảo sát một bàn tay, ta thấy nó gồm có nhiều thành phần. Nếu nó hiện hữu một cách độc lập và nội tại, điều này sẽ đi ngược lại với sự kiện là từ bản thể nó lệ thuộc vào những yếu tố khác. Nếu ta đi tìm một bàn tay, ta không thể tìm thấy bàn tay độc lập bên ngoài những thành phần cấu tạo ra nó. Cũng giống như trường hợp của bàn tay, một ngón tay cũng là một cấu hợp, khi ta đem ngón tay ra phân tích, sự hiện hữu của nó cũng mất. Vì thế nếu ta đi tìm quy chiếu thật sự phía sau sự chỉ định từng thành phần của thân xác, ta sẽ không tìm thấy gì cả.

Khi ta mô xẻ những thành phần để tách rời những cấu hợp sơ đẳng của nó – phân tử, nguyên tử và vân vân – các thành phần này cũng không tìm thấy. Nếu ta tiếp tục lý luận và tìm cách phân cắt ngay cả những hạt nguyên tử theo những dạng thể hướng xạ (57) của nó, ta sẽ khám phá ra rằng trong trường hợp này ý nghĩ về nguyên tử cũng là một kiến tạo tâm thần.

Càng đẩy sự lý luận xa hơn nữa, ta sẽ nhận ra rằng ý nghĩ về vật chất, hay nguyên tử, cũng không thể đứng vững được. Muốn cho một vật thể được xem như vật chất, nó phải được kết hợp từ nhiều thành phần. Nếu sự lý luận của ta vượt xa hơn cấu trúc đó và ta tiếp tục mổ xẻ tỷ mỉ hơn nữa, sẽ chẳng còn gì cả ngoài Tánh không ra.

Dựa trên quan điểm thông thường của ta, các vật thể và hiện tượng tỏ ra có một quy chế hẳn hoi độc lập và khách quan. Tuy nhiên, trong tiết sau đây Tịch Thiên cho ta biết rằng nếu ta tìm kiếm bản chất thật sự của những hiện tượng, chúng ta chỉ có thể xác nhận là không tìm thấy chúng.

87- Vì thế, hình tướng giống như một giấc mơ: có người nào biết suy nghĩ lại còn bám níu vào đó? Và vì chung thân xác không hiện hữu, vậy một người đàn ông hay một người đàn bà là gì?

Vậy, chẳng có gì là tuyệt đối làm đối tượng cho sự giận dữ của ta. Trên quan điểm tuyệt đối, không có gì để ao ước hay hoàn hảo, nhưng cũng chẳng có gì không ưa thích và kinh tởm cả. Trên thực tế, không có một cơ sở nào vững chắc cho những phản ứng cực đoan khi tiếp xúc với mọi vật thể và hiện tượng. Trong chiều hướng mà thân xác không thể tìm thấy khi ta tìm kiếm nó bằng cách phân giải, những thứ mà ta dùng để

chỉ định căn bản hiện hữu của thân xác – chẳng hạn như những khác biệt về chủng loại hay sắc tộc – cũng hoàn toàn không có một thực chất nào cả trên phương diện tối hậu. Vì thế, ta sẽ căn cứ vào đâu để phản ứng một cách cực đoan và độc hại trước những con người thuộc chủng loại khác hay sắc tộc khác?

### **Các vật thể hiện hữu như thế nào?**

Khi ta thực hiện thí nghiệm để khảo sát khía cạnh hiện tượng học của xúc cảm đến và đi bên trong ta, hình như tất cả các vật thể và biến cố thông thường thông thường mang một thực thể độc lập và khách quan. Đặc biệt là trường hợp của những xúc cảm mãnh liệt có tính cách tiêu cực chẳng hạn như hận thù. Ta gán cho đối tượng của sự hận thù đó một đặc tính cụ thể và đặc tính này làm cho nó hiện ra với ta thật rõ rệt, giống như hàm chứa một thực thể vững chắc. Nhưng thật ra, không có những đối tượng có thể nắm bắt một cách cụ thể như vậy. Tuy nhiên, chúng ta cũng có thể tự hỏi, nếu như những đối tượng đó không thể tìm thấy, có nghĩa là chúng không hề có? Không đúng như vậy; chúng vẫn có, chắc chắn như thế. Vấn đề không phải là tìm hiểu chúng có hay không, nhưng chúng có bằng cách như thế nào? Chúng hiện hữu, nhưng không giống với phương cách mà chúng ta cảm nhận.

Chúng hoàn toàn không mang tính cách một thực thể nội tại. Sự vắng mặt đó, hay Tánh không về sự kiện tự nó hiện hữu lấy nó, mới thật sự là bản thể tối hậu của nó.

Quá trình phân giải tìm kiếm quy chiếu của những khái niệm và những danh xưng mà ta đặt ra cũng không quá phức tạp lắm: dựa vào quá trình đó, cũng có thể thấy ngay và đi đến kết luận là mọi vật thể và hiện tượng không tìm thấy. Thuy nhiên, khi sự phân tích đã giúp ta hiểu rằng ta không thể tìm thấy các hiện tượng đượ, sự vắng bóng đó mà chúng ta nhận thấy chưa phải là Tánh không rốt ráo. Ta có thể tự hỏi thế thì những vật thể và những hiện tượng mà ta không tìm thấy, chúng hiện hữu bằng cách nào? Câu trả lời là sự hiện hữu của mọi vật thể và biến cố chỉ chỉ liên quan trong vòng tương đối mà thôi. Và khi nào nào ta hiểu rằng sự hiện hữu mọi vật thể và biến cố lệ thuộc vào một tổng thể của nhiều nguyên nhân và điều kiện – và chúng chỉ đơn giản là những danh xưng chỉ định –, ta sẽ hiểu rằng chúng không có tính cách độc lập, và quyền lực tự quyết nào cả. Ta thấy hết sức minh bạch rằng chúng lệ thuộc vào nhiều yếu tố khác. Khi một thứ gì đó chỉ có thể hiện hữu bằng cách lệ thuộc vào những yếu tố khác – điều khiển bởi những sức mạnh khác – ta không thể nào xem nó có tính cách độc lập. Bởi vì lệ thuộc và độc lập khai trừ và loại bỏ lẫn nhau; không có cách nào khác hơn.

Thật hết sức quan trọng phải hiểu tăng khi một người phái Trung đạo xác nhận mọi vật thể không hàm chứa sự hiện hữu nội tại, chắc chắn họ không đơn giản chỉ vin vào lý do là những vật thể ấy không tìm thấy sau khi đã lý giải bằng phân tích. Luận chứng ấy chưa đủ. Khi nói rằng mọi vật thể và biến cố không hàm chứa sự hiện hữu nội tại hay tự tại có nghĩa là chúng chỉ có thể hiện hữu khi liên hệ với những yếu tố khác. Đây là điểm tiên quyết. Cách lý luận này loại bỏ được hai vị thể cực đoan – vị thể thứ nhất là chủ nghĩa hư vô, vì người ta chấp nhận một mức độ hiện hữu quan hệ với sự tương liên, và vị thể thứ hai là chủ nghĩa chuyên chế, vì người ta phủ nhận sự hiện hữu nội tại của mọi hiện tượng.

Trong một bộ kinh, Đức Phật có nói như sau, bất cứ một vật gì sinh ra bằng điều kiện không hề được sinh ra, và bản chất của nó là không hề được sinh ra. Câu không hề được sinh ra có nghĩa là gì? Nhất định đây không phải là cách đề cập đến bản chất vô sinh của một thực thể không hề có, chẳng hạn như sừng một con thỏ. Cũng thế, chúng ta cũng không chối cãi việc thừa nhận nguồn gốc mọi vật thể và biến cố trên phương diện quy ước. Những gì mà chúng ta muốn nói đến, chính là tất cả mọi hiện tượng sản phẩm của điều kiện đều mang bản chất của Tánh không. Nói cách khác, tất cả những gì lệ thuộc vào những yếu tố khác không mang một bản chất riêng cho nó, một cách độc lập, và tính cách vắng mặt về bản chất độc lập có

nghĩa là Tánh không.

Trong tập Nhập Trung đạo, Long Thọ có nói rằng vật thể và biến cố hiện ra bằng cách lệ thuộc là trống không, và ngay cả sự chỉ định như thể cũng đã được nêu lên bằng cách lệ thuộc. Sự tạo tác tương liên là là con đường Trung đạo, còn đường này vượt lên trên hai thái cực là chủ nghĩa hư vô và chủ nghĩa chuyên chế. Tiếp theo sự xác nhận này là đoạn sau đây:

*Không có bất cứ một vật nào*

*Mà nguồn gốc của nó không mang tính cách tương liên;*

*Vì thế, không có một vật nào*

*Mà lại không trống không [về sự hiện hữu tự tại].*

Long Thọ kết luận như sau, không có một thứ gì lại không phải là trống không, tại vì không có một thứ gì mà nguồn gốc của nó không mang tính cách tương liên. Đến đây ta đã thấy rõ phương trình giữa tương liên và Tánh không.

Khi ta đọc những đoạn trong tập Hành trình đến giác ngộ nói về sự kiện không thể tìm thấy mọi vật thể và biến cố, cần nhất đừng bị lôi cuốn vào chủ nghĩa hư vô, có nghĩa là đừng để rơi vào cách kết luận sai lầm theo đó không có gì hiện hữu thật, tức là cách cho rằng chẳng có gì đáng kể cả. Phải tránh vị thể cực đoan này với bất cứ giá nào.

## Vượt lên trên sự hiểu biết trí thức

Sự hiểu biết có tính cách trí thức về Tánh không khác với sự thực hiện hoàn toàn về Tánh không, thực hiện hoàn toàn về Tánh không không còn cần đến sự hiểu biết về nguồn gốc tương liên của mọi vật thể nữa. Trong Tập Kinh luận (Sutrasamuccaya), có ghi lại lời nói của Phật như sau, trong khi thiền định về Tánh không nếu một mảy may thành phần khăng định nào dù cho nhỏ nhoi cách mấy hiện ra – chẳng hạn như “cái này là Tánh không” hay là “các vật thể phải hiện hữu” –, khi đó ta vẫn còn là con mồi của sự bám níu. Nội dung nhân thức do kinh nghiệm thiền định của ta về Tánh không phải được hoàn toàn tan biến trong sự phủ định trong sáng nhất, sự phủ định này chính là sự vắng mặt của hiện hữu nội tại. Không để cho bất cứ một mảy may khăng định nào xuất hiện trong thể dạng thiền định trên đây.

Tuy nhiên, khi quý vị đã đạt được sự hiểu biết sâu xa về Tánh không, quý vị sẽ vượt lên một mức độ mà các khái niệm về sự hiện hữu và không hiện hữu của quý vị đều thay đổi hết. Quý vị sẽ nhận thấy một sự khác biệt ảnh hưởng trên thái độ của quý vị đối với những vật thể mà quý vị đã từng quen thuộc, cũng như đối trong sự cảm nhận mà quý vị đã từng có trước đây; quý vị sẽ nhận định được bản thể của chúng giống như một ảo giác. Dù cho bề ngoài các vật thể có vẻ vững chắc

và tự chủ, nhưng thật ra chúng không hiện hữu đúng như thế, khi quý vị nhận biết được điều này có nghĩa là quý vị đã thật sự đạt được sự hiểu biết Tánh không bằng kinh nghiệm. Quý vị cảm nhận được các vật thể giống như một ảo giác. Nhưng thực sự, khi quý vị đạt được Tánh không một cách sâu xa, quý vị có thể cảm nhận được điều này mà không cần phải cố gắng gì cả: các vật thể hiện ra với quý vị một cách tự động và hiển nhiên bằng bản chất ảo giác của chúng.

Sự hiểu biết của quý vị càng thâm sâu, nó lại càng trở thành một kinh nghiệm toàn vẹn về Tánh không, và đến khi đó quý vị chỉ cần đơn giản nghĩ đến nguồn gốc tương liên của mọi hiện tượng là quý vị có thể xác nhận được ngay Tánh không của chúng; hơn nữa, sự quán nhận càng minh bạch về Tánh không càng làm gia tăng thêm sức tin tưởng của quý vị vào quy luật nhân quả. Cho đến lúc, sự hiểu biết của quý vị về Tánh không và nguồn gốc tương liên sẽ hỗ trợ và tăng cường lẫn nhau, giúp cho quý vị bước được một bước thật xa trên đường thực hiện.

Khi trình độ hiểu biết của quý vị trở nên thật thâm sâu như đã trình bày trên đây, chắc chắn quý vị đã đạt được một tầm mức thực hiện cao độ đưa quý vị đến một điểm rất gần với sự giác ngộ hoàn toàn! Nhưng chưa phải là trường hợp của quý vị hiện nay đâu. Trong giai đoạn đầu gọi là con đường tích lũy,



sự hiểu biết Tánh không của quý vị vẫn còn phải nhờ đến sự suy diễn. Muốn đào sâu hơn sự hiểu biết đó cần phải phát huy một yếu tố tinh thần khác nữa – khả năng tập trung tâm thức vào một điểm duy nhất. Cách lý luận phân giải có thể giúp ta tập trung tâm thức vào một điểm, nhưng nên tái lập một tâm thức thăng bằng trước đã, như thế dễ hơn và hữu hiệu hơn và sau đó hãy suy tư đến bản thể trống không của mọi hiện tượng. Dù trong trường hợp nào cũng phải đạt cho được thể dạng thăng bằng của tâm thức (shamata) (58). Khi đạt được thể dạng bình lặng ấy cho tâm thức quý vị sẽ có thể thiền định về Tánh không. Và như thế quý vị có thể kết hợp được giữa sự vắng lặng của tâm thức (shamata) và sự quán thấy cao độ (vipashyana) (59).

Đến đây quý vị có thể nói rằng quý vị đã đạt được con đường chuẩn bị. Và từ giây phút này, trong những phút bình lặng khi thiền định về Tánh không, quý vị sẽ nhận thấy sự suy giảm dần dần của những biểu hiện nhị nguyên. Quá trình đó đạt đến tột đỉnh khi khi quý vị thực hiện được Tánh không một cách trực tiếp, hoàn toàn phi-khái-niệm. Thể dạng đó, hoàn toàn thoát khỏi tính cách nhị nguyên và mọi sự bám níu vào sự hiện hữu tự tại, được mệnh danh là con đường đích thực. Như thế là quý vị đã trở thành một vị hiền thánh (arya) hay “thánh nhân”.

Con đường đích thực giúp đạt được sự chấm dứt đích thực

– chấm dứt những thể dạng sai lầm và bản loạn trong một những mức độ nào đó. Chính trong thể dạng này, nhờ vào kinh nghiệm, ta sẽ đạt được sự hiểu biết trực tiếp về Đạo Pháp (Dharma), tức là một trong ba đối tượng của tam quy: chỉ trong cấp bậc này ta mới hội đủ cơ may đón nhận viên ngọc sáng ngời của Đạo Pháp. Sau đó còn có những giai đoạn khác nữa trên con đường mà ta phải vượt qua để đạt đến giác ngộ hoàn toàn. Trong giai đoạn chung của hai con đường đầu tiên là con đường tích lũy và con đường chuẩn bị, sự tích lũy những xứng đáng thuộc vào thời gian vô tận và vô biên đầu tiên sẽ được hoàn tất. Vượt được bảy địa giới đầu tiên của người Bồ-tát (bodhisattva) sẽ đạt được những xứng đáng trong thời gian vô tận và vô biên thứ hai. Trong địa giới thứ tám, ta sẽ chế ngự được những tư duy và xúc cảm bản loạn. Ta tuân tự thẳng tiến thêm trong những địa giới tinh khiết – các địa giới thứ tám, thứ chín và thứ mười của người Bồ-tát – những địa giới ấy tinh khiết vì đã loại trừ được mọi căng thẳng và những tư duy bản loạn. Chính là trong các giai đoạn tám, chín và mười sẽ tích lũy những xứng đáng thuộc vào thời gian vô tận và vô biên thứ ba. Quý vị thấy đó, phải cần rất nhiều thời gian mới có thể đạt đến giác ngộ hoàn toàn!

Vào cấp bậc thứ mười thuộc địa giới của người Bồ-tát, ta sẽ phát huy được một trí tuệ cực mạnh, tác động như một liều thuốc hoá giải để loại trừ mọi biểu đồ, xu hướng và những vết

hần do xúc cảm bản loạn trong quá khứ và những thể dạng tâm thức sai lầm tạo ra; khi ấy, ta sẽ đạt được sự hiểu biết toàn năng, tức là Phật tính.

## **Lòng nhiệt tâm chủ yếu cho việc tu tập và nghị lực**

Quý vị đã thấy rõ có một “chương trình” thuận theo một hệ thống hẳn hoi đưa đến giác ngộ toàn vẹn. Quý vị khỏi bị dồn vào thế phải tự mò mẫm trong bóng tối không có một điểm chuẩn nào cả. Đường hướng vạch ra cho toàn thể con đường và cách tương liên với sự tích lũy xứng đáng trong suốt ba thời gian vô tận và vô biên được chỉ dẫn thật minh bạch. Là những người tu tập, quý vị phải ý thức được điều ấy, và khi đã ý thức được phải cố gắng phát huy cho chính mình ý chí mãnh liệt, cũng như sự quyết tâm sâu xa hướng vào sự tu tập tâm linh. Nếu quý vị biết ghép thêm vào sự tu tập con đường Kim cương thừa tan-tra (Vajrayana), việc thực hiện của quý vị sẽ trở nên vững mạnh hơn và được thiết lập chắc chắn hơn.

Ngược lại, nếu khi nghĩ đến ba thời gian vô tận và vô biên làm quý vị thối chí và chỉ muốn tìm con đường dễ dàng hơn bằng cách tu tập tan-tra, nhất định thái độ đó là một thái độ không đúng: vã lại, thái độ đó còn chứng tỏ cho thấy là ý chí

của quý vị hướng về Đạo Pháp chưa được vững chắc. Những gì chủ yếu nhất là sự nhiệt tâm tu tập và nghị lực chứng minh cho lòng quyết tâm dù cho phải vượt qua cả ba thời gian vô tận và vô biên để hội đủ những điều kiện cần thiết cho sự giác ngộ toàn vẹn. Nếu quý vị dấn thân vào con đường của Kim cương thừa với ý chí đó, sự tu tập của quý vị sẽ vững chắc và cường lực. Nếu không, cũng giống như quý vị xây dựng một cấu trúc mênh mông trên một nền móng lỏng lẻo. Nhất định việc tu tập tan-tra hàm chứa một chiều sâu thật rộng lớn, nhưng nắm được chiều sâu đó hay không là tùy vào chính khả năng cá nhân của quý vị.

Nhất định những gì tôi đề cập là dựa vào những điều quan sát của cá nhân của tôi. Chính tôi, tôi cũng nghĩ rằng ba thời gian vô tận và vô biên tượng trưng cho một thời gian quá dài. Khung cảnh thời gian không thể lý giải ấy đối với tôi khó có thể chấp nhận được, trong khi ấy đối với tan-tra thừa khung cảnh thời gian cần thiết cho việc giác ngộ có thể hiểu được. Đương nhiên, bối cảnh nhanh chóng của con đường Kim cương thừa mang tính cách thu hút đặc biệt. Tuy nhiên, dần dần cảm tính của tôi cũng có thay đổi và nghiêng nhiều hơn về khung cảnh của ba thời gian vô tận và vô biên. Dần dần tôi lại cảm thấy bị thu hút bởi cách tu tập bằng kinh điển (sou-tra), và tôi bắt đầu thật sự nhận thấy ảnh hưởng của kinh điển đã đem đến những lợi ích vô cùng rộng lớn giúp tăng cường thêm

quyết tâm trong sự tu tập.

## BÌNH GIẢI

### Tập trung suy tư vào tánh không của giác cảm

Sau đây là cách thiền định gọi là “tập trung suy tư vào giác cảm”:

88- Nếu sự đau đớn hiện hữu thật sự (có nghĩa là thường xuyên), tại sao nó lại không tác động trên những kẻ đang ân hoan? Nếu hạnh phúc hiện hữu thật sự, tại sao một người đang vướng trong lo buồn lại vô tình trước sự thích thú của một món ăn ngon?

89- Có phải người ta vẫn thường nói cảm giác thích thú và đớn đau không nhận thấy được vì bị những giác cảm khác mạnh hơn che lấp? Nhưng làm sao có thể gọi là giác cảm những gì không cảm thấy được?

90- Có phải người ta thường viện dẫn lý do là đớn đau nằm trong thể dạng tinh tế và chỉ có dạng thể biểu lộ của nó mới bị những cảm giác khác mạnh hơn xâm chiếm?

91- Nếu như đốn đau không biểu lộ được trước một cảm giác đối nghịch với nó, vậy có thể kết luận rằng “cảm giác” chỉ là cách chỉ chỉ vô căn cứ hay chăng?

Nếu các giác cảm về khổ sở và đốn đau hiện hữu một cách độc lập, không lệ thuộc vào những yếu tố khác, thì những cảm nhận về hân hoan sẽ không thể nào xảy ra được. Cũng thế, nếu hạnh phúc hiện hữu một cách độc lập, nó sẽ ngăn cản không cho sự buồn rầu, đốn đau và bệnh tật xuất hiện. Sau hết, nếu những giác cảm về hân hoan và thích thú hiện hữu một cách nội tại, thì một người nào đó dù cho phải đối đầu với những thảm trạng hay bị hành hạ bởi đốn đau, họ vẫn cảm thấy thích thú khi thưởng thức những món ăn ngon hay thụ hưởng những thứ vật chất khác, giống như là họ đã cảm thấy trong những lúc bình thường.

Theo định nghĩa và chiều hướng mà cảm giác được kể như thuộc vào lãnh vực của giác cảm, nó chỉ có thể hiện hữu bằng cách liên đới với một số tình huống nào đó. Ta cũng nhận thấy rằng qua kinh nghiệm riêng của chính ta, giác cảm có thể tự hoá giải lẫn nhau. Chẳng hạn như khi ta đang lâm vào cảnh buồn khổ vô biên, thì những nỗi buồn khổ đó thấm đượm trong tất cả những gì ta đang phải sống và không cho ta phát lộ được một mảy may hân hoan nào. Cũng thế, khi ta cảm thấy hân hoan tột độ, niềm hân hoan đó thấm đượm vào những cảm

nhận hiện tại của ta, đến đổi những tin buồn hay tai họa cũng chẳng gây ra những lo âu quá đáng cho ta.

Tuy nhiên, nếu ta cứ nhất định bám níu vào ý nghĩ là tất cả những thứ ấy được tạo dựng từ một biến cố độc lập gọi là giác cảm, thì những người trong phái Trung đạo sẽ giải thích với ta như sau: “Biến cố ấy chẳng phải là lệ thuộc vào những yếu tố khác hay sao, chẳng hạn như những nguyên nhân và điều kiện giúp cho biến cố ấy phát sinh?” Vì thế, ý nghĩ về một giác cảm độc lập chỉ là một giả tưởng, một sản phẩm của trí tưởng tượng. Không có một giác cảm nào hiện hữu một cách độc lập, dù cho giác cảm đó thuộc lãnh vực thích thú, đôn đau hay trung hoà; không có một thứ giác cảm nào khác lọt ra ngoài ba sơ đồ về ba bản thể đó của sự hiện hữu.

Sau khi đã chứng minh về sự vắng mặt của hiện hữu nội tại thuộc mọi hiện tượng, Tịch Thiên tiếp tục trình bày chủ đích của ông và bằng cách khẳng định rằng ta phải đem sự hiểu biết trên đây để hoá giải sự bám níu của ta vào khái niệm hiện hữu thật – trong trường hợp này là sự bám níu của ta vào khái niệm về giác cảm hàm chứa một thực tại cụ thể và độc lập.

92- Vì thế mà liều thuốc hoá giải cho sự hoang mang ấy chính là cách thiên định phân giải. Sự suy tư phát sinh từ lãnh vực phân giải chính là món ăn phong phú nuôi dưỡng người

tu tập.

Thiền định về Tánh không của giác cảm giống như nhiên liệu làm hiển hiện sự quán thấy cao độ về Tánh không. Trong phần khởi đầu của chương IX, Tịch Thiên nói rằng trước hết ta phải tập luyện tâm thức chú tâm vào một điểm để đạt được an bình tâm linh, sau đó là làm phát sinh sự quán thấy cao độ. Biết phối hợp an bình tâm linh và quán thấy cao độ, người thiền định sẽ có đủ khả năng hướng vào cách tập luyện du-già thâm sâu tập trung vào tánh không. Suy tư về Tánh không của giác cảm sẽ giúp cho việc tập trung thiền định và đó cũng là “thực phẩm và bản thể của người du già”.

Vậy, giác cảm chính thực được sinh do sự tiếp xúc với những nguyên nhân của nó.

93- Nếu giác quan và đối tượng của nó bị phân cách, làm thế nào chúng có thể tiếp xúc với nhau? Nếu không có một khoảng cách nào phân cách chúng, chúng sẽ trở thành một đơn vị duy nhất: vậy cái nào sẽ tiếp xúc với cái nào?

Tuy nhiên, khi ta tìm kiếm sự tiếp xúc làm phát sinh ra giác cảm bằng phương pháp phân giải, ta cũng nhận thấy nó không hiện hữu trên phương diện tuyệt đối. Tiết trên đây trình bày cách phân tích bản chất của sự tiếp xúc. Sự tiếp xúc là một



yếu tố tinh thần, được định nghĩa như một điểm tiếp xúc giữa một cơ quan giác cảm và một đối tượng. Sự tiếp xúc xảy ra khi tri thức, đối tượng và sự bén nhạy của giác quan phối hợp với nhau. Tịch Thiên nêu lên câu hỏi sau đây: “Nếu có một khoảng cách không gian phân cách các giác quan và đối tượng nhận biết thì sự tiếp xúc ở đâu?” Thí dụ như nếu có hai nguyên tử dính vào nhau trên tất cả các mặt, hai nguyên tử ấy bắt buộc phải hoà lẫn với nhau; ta không thể nào phân biệt được hai thành phần. Vì thế ta hãy tiếp tục đọc các tiết sau đây:

94- Một nguyên tử (của một cơ quan giác cảm) không thể xuyên nhập vào một nguyên tử (của đối tượng), bởi vì các hạt nguyên tử không có chỗ trống để xuyên nhập lẫn nhau và chúng đều giống như nhau (vì chúng là những thể dạng cực vi). Vì không thể xuyên nhập vào nhau nên chúng không thể lẫn lộn được, và khi chúng đã không thể lẫn lộn được cho nên chúng không thể gặp nhau được (vì chúng không hàm chứa một kích thích nào cả, chúng vô hình tướng).

95- Những gì không có thành phần làm thế nào có thể để tạo ra sự tiếp xúc được? Nếu như có những thí dụ cho thấy sự tiếp xúc giữa những gì không có kích thích, thì hãy nêu lên xem?

Tịch Thiên trình bày tiếp theo như sau, người ta còn có thể

đi xa hơn như thế: nếu tri thức là phi vật chất, làm thế nào để định nghĩa chữ tiếp xúc, cái gì liên kết với vật chất? Tịch thiên lại nêu lên như sau:

96- Tri thức không hình tướng không thể tiếp xúc được. Một tổng thể gồm có tri thức, giác quan, và đối tượng, như đã trình bày trên đây, không có một thực thể nào cả.

97- Nếu không có tiếp xúc, giác cảm không thể nào xảy ra được? Vậy thì tự hành hạ để làm gì? Vì chính đó là cách làm phát sinh khổ đau, và khổ đau đó có ích lợi gì?

Nếu chẳng có gì có thể gọi là “giác cảm đón đau mang tính cách hiện hữu tuyệt đối” thì làm gì có người phải gánh chịu những kinh nghiệm của đón đau. Vậy khi khảo sát sự tiếp xúc – nguyên nhân của giác cảm – và khảo sát chính bản chất của giác cảm, ta sẽ chẳng tìm thấy một giác cảm nào – kể cả những tình cảm cũng thế – hàm chứa một hiện thực nội tại. Người ta có thể kết luận rằng giác cảm và tình cảm chỉ có thể hiện hữu bằng cách liên hệ đến những yếu tố khác, và chẳng có gì có thể hiện hữu một cách độc lập và tự tại.

Cách phân tích này sẽ đem đến cho ta một kết luận quan trọng: không có bất cứ ai nhận lãnh kinh nghiệm của giác cảm, cũng không có đối tượng – tức giác cảm – không có gì hiện

hữu một cách thật sự cả. Khi đã hiểu được như thế, giai đoạn thứ hai là tránh sự thèm khát, điều này thật là hợp lý, đúng như những gì trình bày trong tiết sau đây:

98- Bởi vì không có chủ thể cảm nhận, không có giác cảm, tham vọng ơi, tại sao mi không biến đi cho rồi?

Khi suy tư về bản chất của của giác cảm, ta có thể tự hỏi những bằng chứng nào đã chứng minh sự phát sinh những giác cảm và tình cảm mang tính cách hiện hữu độc lập? Tri thức – hay tâm thức – xảy ra đồng lượt với giác cảm, không thể nhận biết được giác cảm đó một cách thật sự và tự chủ.

99- Người thấy, người ta soomó: nhưng chỉ giống như một ảo giác, như trong một giấc mơ. Làm thế nào tư duy có thể nhận biết được giác cảm khi cả hai xảy ra cùng lúc?

100- Nếu cái thứ nhất (tư duy) theo sau cái thứ hai (giác cảm), đó chính là trí nhớ, không phải là một kinh nghiệm trực tiếp. Giác cảm tự nó cũng không thể nhận biết được nó, nhưng cũng không thể nhận biết bằng một cái gì khác với nó.

101- Nếu không có chủ thể nhận biết, những giác cảm cũng sẽ không mang sự hiện hữu thật sự. Làm thế nào những giác cảm đó có thể gây tai hại cho một tổng thể gồm những cấu hợp

không mang một cái “ngã” nào cả?

Không có một khoảnh khắc nào của tri thức xảy ra trước hay xảy ra sau một giác cảm khi nó phát sinh lại có thể nhận biết được giác cảm đó. Những khoảnh khắc xảy ra trước giác cảm không còn là hiện tại nữa, nó chỉ còn lưu lại dưới hình thức những vết hằn khi sinh ra giác cảm. Và trong những khoảnh khắc của tri thức xảy ra sau giác cảm chỉ còn lưu lại như một đối tượng của trí nhớ. Hơn nữa, không còn có bất cứ một người nào đứng ra cảm nhận cảm giác đó trong thể dạng đúng như thế. Ta có thể kết luận rằng không có giác cảm nào cũng như không có tình cảm nào hàm chứa một thực thể độc lập. Đến đây xin chấm dứt phần thiền định gọi là “sự chú tâm vào giác cảm”.

### **Chú tâm vào Tánh không của tâm thức**

Tiếp theo đây là phương pháp thiền định gọi là “sự chú tâm vào Tánh không của tâm thức”. Phương pháp thiền định này bắt đầu bằng cách phủ nhận thực thể nội tại và độc lập của tri thức tâm linh.

102- Tâm thức không nằm trong các cơ quan giác cảm,

cũng không nằm trong đối tượng của những cơ quan đó, cũng không nằm ở vị trí phân cách. Tâm thức không ở trong thân xác, cũng không ở ngoài thân xác, và cũng không ở bất cứ một nơi nào khác.

103- Những gì không ở trong thân xác, không ở bất cứ một nơi nào khác, cũng không biệt lập, sẽ chẳng phải là gì cả. Vì thế cho nên, từ bản thể, tất cả sinh linh đều ở trong thể dạng của Niết bàn.

Tâm thức không thể nằm trong thân xác, với tư cách là thân xác, hoặc ở vào một vị trí phân cách giữa thân xác và tâm trí; nhưng tâm thức cũng không thể hiện hữu độc lập với thân xác. Một tâm thức như thế không thể tìm thấy: vì thế nó không hàm chứa sự hiện hữu nội tại. Và khi nào chúng sinh nhận biết được bản thể đó của tâm thức, giải thoát sẽ hiển hiện với họ.

Mặc dù ta hiểu rằng tri thức hiện hữu, nhưng nếu ta đem nó ra để phân tích và tìm cách xác định vị trí của nó trong những khoảnh khắc xảy ra trước và xảy ra sau trên dòng tiếp nối liên tục của nó, sự nhận thức của ta về tâm thức như một đơn vị thực thể đơn thuần sẽ tan biến ngay. Cách suy luận ấy sẽ giúp ta khám phá ra sự vắng mặt của sự hiện hữu nội tại của tâm thức. Ta có thể xử dụng cách phân giải đó áp dụng cho những

kinh nghiệm giác cảm, như những nhận biết về thị giác chẳng hạn, trong khuôn khổ mà những giác cảm đó có cùng một bản chất.

104-105ab- Nếu tri thức ở một vị trí trước khi có đối tượng, trong trường hợp đó tri thức phải dựa vào điểm tựa nào để phát sinh? Nếu nó đồng lúc với đối tượng, tri thức đó có còn như trước không? Và nếu như nó ở vị trí sau đối tượng, thì nó từ đâu đến?

Nếu một tri thức, chẳng hạn như sự nhận biết về giác cảm, phát sinh đồng lúc với đối tượng của nó, quá trình nhận thức ấy không thể gọi là một quá trình có tánh cách truy cập tuần tự được (đối tượng hiện hữu trước, tiếp theo là tri thức nhận biết ra nó). Hơn nữa, trong một quá trình đồng lúc, làm thế nào một đối tượng có thể lôi kéo được một nhận thức?

Ngoài ra, nếu như đối tượng hiện hữu trước và sau đó tri thức nhận biết đối tượng mới phát sinh, thì vào đúng lúc nhận biết – hay nhận thức – đối tượng đã chấm dứt hiện hữu rồi. Nếu đúng như thế, nhận biết – nhận thức – phát sinh từ cái gì, bởi vì vật thể đã biến mất rồi? Khi ta đặt những nhận biết bằng giác cảm dưới cách phân tích như thế, ta sẽ thấy rằng những giác cảm đó không tìm thấy được, giống như trường hợp của tri thức tâm linh.

## Chú tâm vào Tánh không của mọi hiện tượng

105cd- Thật hết sức minh bạch, không thể nào tìm thấy được nguồn gốc của mọi hiện tượng.

Thông thường, luận cứ đưa ra để thiết lập một thực tại thực thể của các hiện tượng là sự kiện theo đó mọi vật và mọi biến cố đều có một chức năng – những điều kiện cá biệt sinh ra những vật thể cá biệt và những cảnh huống cá biệt sẽ sinh ra những biến cố cá biệt. Điều này thúc đẩy làm cho ta đoán chừng rằng mọi vật thể và biến cố phải có thật, chúng có một thực tại mang tính cách thực thể. Nguyên tắc về sự liên kết chức năng là nguyên tắc chủ yếu để những người theo thuyết hiện thực vin vào đó để khẳng định sự hiện hữu độc lập của mọi vật thể và biến cố. Nếu những người Trung đạo đã thành công trong việc phủ nhận sự hiện hữu nội tại của những thực thể mang chức năng, thì những thực thể trừu tượng hơn, chẳng hạn như không gian và thời gian, lại còn dễ dàng hơn để phủ nhận sự hiện hữu nội tại của chúng – đúng như Long Thọ (Nagarjuna) đã từng nói trong tập Nhập Trung Đạo của ông.

Rất nhiều luận cứ như trên đây hình như đã xử dụng nguyên tắc lý luận của Trung đạo giải thích sự vắng mặt của thực thể và sự khác biệt. Thí dụ như bản chất mang tính cách chia cắt và cấu hợp của mọi hiện tượng vật chất được định nghĩa như

những thành phần hướng xạ; bản chất cấu hợp của tri thức phải được giải thích theo quan điểm một chuỗi dài tiếp nối liên tục; bản chất cấu hợp có tính cách trừu tượng, chẳng hạn như không gian và thời gian có thể diễn đạt bằng những danh từ chỉ định những chiều hướng. Vậy, khi nào một vật thể có thể chia cắt được, khi nào ta còn phân chia chúng ra thành nhiều thành phần riêng biệt, khi đó ta vẫn còn có thể xem bản chất của nó lệ thuộc vào những thành phần cấu hợp của nó. Mặt khác, nếu như có một vật thể nào hiện hữu một cách nội tại, với tư cách một thực thể hiện thực, nó sẽ không lệ thuộc vào những thành phần cấu hợp của nó; và ngược lại nó phải hiện hữu như một hiện thực riêng biệt, không chia cắt được và có tính cách toàn vẹn.

## THIỆN ĐỊNH

Đến đây chúng ta hãy thiện định tùy theo chủ đề do mỗi người tự chọn lựa lấy. Ta có thể thiện định về Tánh không, vô thường hay khổ đau tùy ý.



## CHƯƠNG X

# PHỦ NHẬN NHỮNG ĐIỀU BÁC BỎ

### Những tạo dựng nhi nguyên

Để mở đầu cho tập Nhập Trung đạo, trước hết Long Thọ (Nagarjuna) tán dương Đức Phật Thích-Ca Mâu-ni. Cách thức ông tôn vinh những đức tính của Phật và ngỏ lòng tôn kính Ngài đã cho thấy một cách minh bạch hai chủ đề chính trong trước tác của ông – giảng huấn về Tánh không và nguyên lý tương liên của mọi hiện tượng. Bằng hai tiết thơ, Long Thọ suy tôn Phật như một người đầy khả năng thuyết giảng về triết lý của Tánh không và nguyên nhân tương liên, với tất cả uy thế và hiểu biết vẹn toàn để chọn đúng thời điểm thích nghi để đưa ra những lời thuyết giảng, phù hợp cả với tánh khí, khả năng tinh thần và nhu cầu tâm linh của những người nghe.

Trong hai tiết đó, Long Thọ tuyên bố rằng các hiện tượng sinh ra nhờ điều kiện – vật thể và hiện tượng – đều mang

những đặc tính như căn nguyên, sự chấm dứt và sự linh động. Qua danh từ đặc tính, người ta nhận xét thấy những tính chất như hiển hiện và biến mất; với danh từ thời gian, là những tính chất như hiện hữu hay phi-hiện-hữu; với danh từ linh động là những tính chất như đến và đi; với danh từ thực thể, là các tính chất như đơn thuần và đa dạng. Tất cả các tính chất ấy hiện hữu trên cấp bậc quy ước, nhưng không có tính cách nội tại đối với các vật thể và các hiện tượng trên phương diện bản chất tối hậu của chúng. Trên quan điểm tối hậu về sự thực hiện trực tiếp Tánh không, những đặc tính như vừa kể không hề hiện hữu.

Long Thọ mô tả Tánh không như một sự hoà toàn diện của tất cả những tạo dựng nhị nguyên. Thành ngữ “tạo dựng nhị nguyên” nhất định có thể hiểu bằng nhiều cách khác nhau. Chẳng hạn, nó có thể chỉ định sự tạo dựng một thực thể hiện thực, một điều phải phủ nhận – ngay một tạo dựng như thế cũng không hiện hữu trên phương diện quy ước. Thành ngữ “tạo dựng nhị nguyên” cũng có thể chỉ định một tâm thức vô minh bám níu vào khái niệm của sự hiện hữu thật hoặc những thể dạng tâm thức sai lầm sinh ra từ sự bám níu đó. Những tạo dựng nhị nguyên nhận biết bằng cách đó chỉ hiện hữu trên phương diện quy ước, dù rằng chúng là đối tượng của sự phủ nhận.

Đôi khi, thành ngữ “tạo dựng nhị nguyên” cũng còn chỉ định những đặc tính của quy ước, chẳng hạn như tám đặc tính của những hiện tượng lệ thuộc: căn nguyên, sự chấm dứt, v.v. Trên phương diện thực hiện trực tiếp Tánh không, những tạo dựng như thế không hiện hữu vì chúng không phải là bản thể tối hậu của hiện thực. Chính nhờ vào sự kiện không-nhìn-thấy và không-nhận-biết những đặc tính đó mà vị hiền thánh (arya) khi tập trung thiền định đã nắm bắt trực tiếp được Tánh không. Dù sao điều ấy không có nghĩa là phải phủ nhận những đặc tính của mọi hiện tượng, nó cũng không có nghĩa là những đặc tính của mọi hiện tượng không hiện hữu trên phương diện quy ước. Chúng không được nhận biết bởi một người hành thiền khi lắng trong thể dạng của trí tuệ cao độ hoà lẫn hoàn toàn và trực tiếp với Tánh không. Tuy nhiên, chúng vẫn gắn chặt một cách quy ước với các hiện tượng vướng mắc trong sự tạo tác tương liên.

Do đó, ta cần phải phân biệt giữa Tánh không, là bản thể tối hậu của hiện thực, và sự kiện nằm trong bản thể của Tánh không. Thí dụ những hiện tượng quy ước, chẳng hạn như những vật thể và những biến cố, không thể được chỉ định là Tánh không nguyên trong trạng thái như thế; mà phải nói rằng chúng mang bản thể của Tánh không và khi đã nằm trong bản thể của Tánh không, chúng trống không về sự hiện hữu nội tại. Trong lãnh vực của trí tuệ cao độ nhận biết trực tiếp được

Tánh không và hoàn toàn hoà tan trong sự thực hiện Tánh không, nhưng hiện tượng quy ước không còn hiện hữu nữa; chúng không còn được nhận biết bởi một người đã lắng trong thể dạng tập trung thiền định như đã kể.

Long Thọ (Nagarjuna) tuyên bố trong tập Nhập Trung đạo của ông như sau, khi thực hiện được Tánh không, ta có thể làm chấm dứt mọi tạo dựng nhị nguyên và khái niệm tạo tác do nơi nghiệp và những yếu tố bản loạn. Long Thọ xác định rằng khi nghiệp và những yếu tố bản loạn chấm dứt, ta sẽ đạt được Niết bàn, sự tự do, có nghĩa là một thể dạng nơi đó nghiệp mất hết khả năng tạo ra sự tái sinh, và cũng ở nơi đó hoàn toàn biến mất những yếu tố bản loạn. Một cá thể có thể vẫn còn lưu giữ những vết hằn của nghiệp, nhưng còn có thể tạo ra những nghiệp mới nữa, bởi vì những yếu tố bản loạn tạo ra nghiệp đã hoàn toàn bị loại bỏ. Pháp Xứng (Dharmakirti) giúp ta hiểu rõ hơn điều này với tập *Compendium de connaissance valides* khi ông bảo rằng vẫn còn tìm thấy trong tận cùng tâm linh của một con người mặc dù đã vượt được sang phía bên kia của đại dương luân hồi (samsara). Tuy nhiên, những vết hằn đó không thể kéo theo sự tái trong những chu kỳ hiện hữu nữa, bởi vì những điều kiện tương kết – những yếu tố bản loạn – đã hoàn toàn bị loại bỏ.

Làm thế nào để đạt đến Niết bàn hay sự tự do? Có bốn

nhân tố: nghiệp, những yếu tố bản loạn, những quá trình tư duy dựa trên khái niệm và những tạo dựng nhị nguyên, chấm dứt những thứ ấy chính là câu trả lời. Nghiệp phát sinh từ những yếu tố bản loạn, những yếu tố bản loạn phát sinh từ những quá trình tư duy dựa trên khái niệm, và những quá trình tư duy dựa trên khái niệm phát sinh từ những tạo dựng nhị nguyên, những tạo dựng nhị nguyên chỉ định một tâm thức vọ minh bám níu vào sự hiện hữu thật của mọi hiện tượng. Vì thế, những nguyên nhân đưa đến sự tái sinh trong vòng của chu kỳ hiện hữu chính là nghiệp và những yếu tố bản loạn. Ý nghĩ bám níu vào sự hiện hữu thật chỉ có thể tan biến đi bằng sự thấu hiểu sâu xa về Tánh không. Chỉ có cách khơi động trí tuệ cao độ xuyên thấu được bản thể của Tánh không mới có thể loại trừ những tạo dựng nhị nguyên bám níu vào ý nghĩa hiện hữu thật của mọi hiện tượng.

## **Kẻ sáng tạo tối hậu**

Khounou Rinpoché cho rằng người ta có thể hiểu sai câu thơ trình bày trong tập Nhập Trung luận liên quan đến sự kiện làm lắng xuống những tạo dựng nhị nguyên. Theo ông, người ta có thể hiểu câu thơ ấy như một sự xác nhận không những sự kiện theo đó sự hiểu biết về tánh không có thể loại trừ

những tạo dựng nhị nguyên, mà còn xác nhận cả sự kiện theo đó, trong khung cảnh của Tánh không, những tạo dựng nhị nguyên còn được làm cho lắng xuống trong an bình ở cấp bậc tối hậu. Vì thế, khi Long Thọ nói đến việc an bình tất cả những yếu tố bản loạn trong khung cảnh của Tánh không, thì Tánh không trong trường hợp này có nghĩa là gì? Không thể nhìn Tánh không như một thứ loại có tính cách bản thể, hiện hữu “ngay đây, ngay trước mặt” và tách rời với những vật thể và biến cố cá biệt. Trong khuôn khổ tiết thơ của Long Thọ, danh từ Tánh không chỉ định riêng biệt về Tánh không của tâm thức – vắng mặt của mọi sự hiện hữu nội tại và độc lập trong tâm thức. Ta có thể nói rằng kẻ sáng tạo tối hậu của mọi hiện tượng, kể cả trong thế giới luân hồi lẫn Niết bàn, chính là tâm thức. Tất cả những yếu tố bản loạn và những cảm nhận sai lầm của tâm thức rốt lại phải được tẩy xoá cho sạch bằng chính bản thể của tâm thức. Nói cách khác, những ô nhiễm tâm thần phát sinh từ tâm thức phải được loại bỏ bằng cách sử dụng những phương pháp đã ăn sâu vào tâm thức. Kết quả mong muốn – sự giác ngộ hoàn hảo của Phật tính – cũng chỉ là một thể dạng của tâm thức mà thôi. Như ta vừa thấy trên đây, tâm thức giữ một vai trò cực kỳ quan trọng trong quá trình tinh lọc và hoàn thiện. Trong tập *Le continuum sublime* có nói rằng tất cả những ô nhiễm của tâm thức đều là những bổ xung từ bên ngoài, có nghĩa là chúng có thể tách rời khỏi tâm thức. Và tất cả những phẩm tính giác ngộ nơi tâm thức siêu nhiên của Phật

đều mang tiềm năng hiện hữu trong tâm thức của tất cả chúng sinh có giác cảm.

Kinh sách thuộc học phái Tát-ka xác nhận rằng những hiện tượng trong thế giới luân hồi và Niết bàn đều thường trú một cách nguyên vẹn trong chuỗi dài tiếp nối liên tục làm nguyên nhân cho tri-thức-căn-bản-của-tất-cả (kun shi). Vì thế, tri-thức-căn-bản-của-tất-cả trong một giới hạn nào đó có nghĩa là ánh sáng trong suốt (). Tất cả những hiện tượng của thế giới luân hồi đều hàm chứa trong đó. Trên đây là nói đến những sinh linh thông thường, không phải là những sinh linh đã đạt được sự hoàn thiện. Vì lý do đó phần tri thức căn bản ấy có tên là chuỗi tiếp nối nguyên nhân. Trong giới hạn của chuỗi tiếp nối nguyên nhân đó đã có sẵn và đầy đủ: những hiện tượng của thế giới luân hồi, dưới dạng thể những đặc tính tự nhiên; những hiện tượng về các con đường và các địa giới, dưới hình thức phẩm tính; và sau hết là những phẩm tính thức tỉnh thuộc tâm thức siêu nhiên của Phật, dưới hình thức những tiềm năng. Tất cả những điều vừa kể tóm lược quan điểm chính yếu của học phái Tát-ka về sự hiểu biết về Căn bản, Con đường và Quả, tất cả tạo thành một bảng miêu tả chi tiết thật tuyệt vời.

Vì thế, dù là Đại cứu kinh Ninh-mã phái, hay Đại thủ ấn Ca-nhĩ-cư phái, hay Lam-dre Tát-ka phái, cả ba cùng xác nhận sự hội nhập giữa chiều sâu và sự minh bạch, hoặc là Cách-lỗ

phái chủ trương tìm hiểu về tính cách biệt lập của tâm thức dựa vào Bí mật tập hội Kinh (Guhyasamaja), nhưng tất cả đều nỗ lực giống nhau trong việc thực hiện bản thể tối hậu của tâm thức. Đối với danh từ Tánh không, xin nhớ rằng không có không có sự khác biệt nào giữa Tánh không của tâm thức và Tánh không của mọi vật thể bên ngoài. Sự suy tư về Tánh không của tâm thức từng chiếm giữ một vị thế quan trọng trong việc tu tập thiền định của cả bốn học phái Phật giáo Tây tạng, chẳng qua cũng vì chủ đề suy tư đó đã tác động một cách hết sức ngoạn mục trên tâm thức của người tu tập.

Khi tôi đề cập đến tâm thức trong bối cảnh trên đây, tôi dựa vào một danh từ với nghĩa tổng quát, không phân biệt giữa sem (tâm thức suy tư) và rikpa (sự hiện diện tỉnh thức). Những gì tôi muốn nêu lên khi nói đến sự chấm dứt những tạo dựng nhị nguyên và dựa vào khái niệm, là phải ý thức được sự khác biệt về ý nghĩa của thành ngữ trên đây tùy theo những bối cảnh khác nhau. Chẳng hạn như trong số những tạo dựng nhị nguyên, một số phải được phủ nhận, một số khác thì không. Ta phải thận trọng chú ý đến ảnh hưởng của từng bối cảnh trên ý nghĩa của thuật ngữ.



## BÌNH GIẢNG

### Bên vực về hai sự thật

Trong chương vừa qua, chúng ta đã thấy Tịch Thiên bên vực triết lý Trung đạo về Tánh không đối đầu với những chỉ trích liên quan đến sự giải thích bản chất về sự hiện hữu của những hiện tượng. Những người chống đối đến đây lại tiếp tục nêu lên rằng theo chiều hướng của Trung Đạo thì không thể nào thiết lập được sự hiểu biết về hai sự thực. Mặc dù trong phân đoạn này, những lời bình giải của Khentchen Kungzang Palden và của MinyakKunzang Seunam giống nhau về cách phân đoạn văn-bản-gốc, nhưng phần giảng giải lại khác biệt đôi chút. Tôi trình bày trước hết về cách bình giải của Minyak Kunzang Seunam.

Trong hai tiết đầu tiên, phe chống đối lưu ý rằng khi những người Trung đạo xác nhận rằng tất cả những hiện tránh khỏi sự mâu thuẫn về tính cách cá thể, kể cả sự hiện hữu cũng thế.

106- (Hỏi) Nếu đúng như thế, sẽ không có sự thật tương đối: làm thế nào có hai sự thực được? Hoặc là, nếu như sự thực tương đối được con người sáng chế, làm thế nào họ có thể đi đến Niết bàn?

107- (Trung đạo) Sự thực tương đối ấy nhận biết bởi con người là một sản phẩm của những tư duy thông thường; không phải là sự thực tương đối hiển hiện ra với người đã đạt đến Niết bàn. Sau Niết bàn, những khái niệm thông thường không còn nữa, không còn sự thực tương đối mang tính cách ảo giác: như thế mới đúng là Niết bàn.

Phe chống đối với Tịch Thiên nêu lên như sau, nếu tất cả mọi hiện tượng không hàm chứa sự hiện hữu nội tại, vậy thì tất cả những hiện thực quy ước – mọi vật và mọi biến cố – sẽ không hàm chứa một cá tính nào. Nếu đúng như vậy, hiện thực quy ước sẽ chấm dứt sự hiện hữu. Và nếu như hiện thực quy ước không có, vậy thì cả sự thực tối hậu chính nó cũng không có. Như thế, làm thế nào quý vị có thể duy trì được hai sự thực?

Sự kiện nghi ngờ như thế xuất phát từ cách hiểu sai về những gì gọi là sự thực quy ước. Trước đây, tôi đã nêu lên rằng, trong khuôn khổ của sự thực quy ước – và trong cách nhìn của một tâm thức lún sâu trong sai lầm – khái niệm về hiện thực tương đương với cách nhìn mọi vật và mọi biến cố hàm chứa một thứ sự thật khách quan. Thái độ đó cũng giống như chuyện nhìn thấy một cuộn dây thừng và tưởng lầm là một con rắn – tức một sự nhận biết không dựa vào bất cứ một cơ sở thực sự nào để hợp thức hoá. Cũng thế, không có bất cứ

gì trong hiện thực – dù là một vật thể hay một biến cố – hiện hữu một cách thực thể với chính nó, với tính cách nội tại và độc lập. Đáp lại điều này, phe chống đối phản công rằng, nếu không có vật nào và biến cố nào thật sự hiện hữu, thì chẳng có gì hiện hữu cả. Và họ còn nói thêm, nếu đúng như thế, quý vị với tư cách là những người Trung đạo làm thế nào quý vị có thể xác nhận rằng những sinh linh có giác cảm mang khả năng đạt được giải thoát?

Thay cho câu trả lời, những người Trung đạo tuyên bố rằng sự thực quy ước được thiết lập liên quan đến quan điểm của những sinh linh có giác cảm. Thế giới thường nhật của sự thật quy ước được đánh giá như đúng thực trên quan điểm của một tâm thức vô minh nhận biết mọi vật thể và mọi biến cố như là hàm chứa một sự hiện hữu tự tại. Nhưng cách nhìn đó không phù hợp chút nào cả. Tuy nhiên, trên phương diện thuật ngữ quy ước, cũng có một cách nhìn theo đó sự hiện hữu của các vật thể và biến cố có thể được thiết lập như là vững chắc.

Những sự thật quy ước đều hàm chứa khả năng ảnh hưởng đến đời sống của chúng ta – chẳng hạn như chúng gây ra đờn đau hay thích thú. Câu hỏi sau đây có thể nêu lên: “Đâu là những tiêu chuẩn đích xác mà những người thuộc Trung đạo - Cụ duyên tông đã căn cứ để cho rằng các vật thể và các biến cố có thực và hiện hữu trên phương diện quy ước?” Có ba

tiêu chuẩn, dựa trên sự hiểu biết về sự kiện theo đó sau khi đã phủ nhận sự hiện hữu nội tại của mọi vật thể và mọi biến cố người ta sẽ có thể xác nhận một cách hợp lý về sự hiện thực quy ước của chúng. Theo tiêu chuẩn thứ nhất, mọi vật thể và mọi biến cố được thiết lập một cách vững chắc bằng những kinh nghiệm và những quy ước vững chắc; tiêu chuẩn thứ hai, sự thật về sự hiện hữu của chúng không được đi ngược lại với những kinh nghiệm vững chắc; và tiêu chuẩn thứ ba, sự thực quy ước không thể bị phủ nhận bởi cách phân tích về bản chất tối hậu của nó.

Điều này hoàn toàn khác biệt với một ảo giác, vì ảo giác làm cho ta nhận biết một vật khác với chính nó. Chẳng hạn, trong một trò ảo thuật, ta có thể nhìn thấy ngựa và voi ảo giác nhờ vào khả năng xảo thuật của ảo thuật gia. Bởi vậy, những nhận biết như thế có thể bị phủ nhận bởi những thử nghiệm khác mang tính cách vững chắc, ta không cần phải nhờ đến sự phân tích tối hậu để chứng minh cái sai. Sau khi chấp nhận có hai cách nhận biết quy ước như thế – một vững chắc, một hoàn toàn sai – thì thật là quan trọng phải biết phân biệt cho thật kỹ, thí dụ như phân biệt giữa một con người thật và một con người nhìn thấy trong một giấc chiêm bao. Thật rõ ràng phải phân biệt giữa hai hành vi, giết một người trong hiện thực và một người trong giấc mơ: trong trường hợp thứ nhất là một tội ác, một hành vi thiếu-đạo-hạnh chủ yếu, nhưng không áp

dụng cho trường hợp thứ hai. Nhưng con người trong giấc mơ, cũng như con người thực, cả hai đều không hàm chứa sự hiện hữu tự tại. Thật hết sức quan trọng phải duy trì một cách nhìn không mâu thuẫn về hiện thực quy ước sau khi đã phủ nhận sự hiện hữu tự tại của mọi vật và mọi biến cố.

Khentchen Kunzang Palden dù sao đã đọc lên các tiết trên đây theo quan điểm một tâm thức hoàn toàn giác ngộ. Ông nói rằng đối với những ai đã đạt được sự thức tỉnh hoàn hảo – tức thực hiện được sự tan biến hoàn toàn tất cả những biến chế quy ước –, sự hiện thực của của mọi hiện tượng quy ước không còn được lưu giữ nữa, vậy các vật thể, các biến cố và các quy ước của chúng cũng không còn mang tính cách thật nữa.

Khi suy tư về khung cảnh trong đó tất cả những biến chế nhị nguyên đều được làm cho an bình, ta sẽ tích lũy được trí tuệ. Và ta cũng tích lũy được những điều xứng đáng bằng cách đào sâu thêm sự tin tưởng của ta về tính cách vững chắc của nguyên lý nhân quả trong bối cảnh của sự thực quy ước. Chỉ khi nào bước vào được con đường phối hợp hai thành phần đó – tích lũy những điều xứng đáng và trí tuệ – ta mới có thể thăng tiến trên đường đưa đến giác ngộ hoàn hảo của Phật.

Vì thế, tiết tiếp theo đây sẽ trình bày các thể loại khác nhau

chẳng hạn như “chủ thể và đối tượng”, “sự nhận biết và đối tượng”, “đơn thuần và đa dạng”, “tôi và những kẻ khác”, và nhất định phải kể thêm “sự hiện hữu của mọi hiện tượng”, tất cả đều được chỉ định bằng quy ước trong thế giới thật này. Vì vậy, chúng chỉ mang đặc tính tương đối.

108- Sự phân tích và vật thể được phân tích đều dựa vào nhau. Tất cả sự lý luận đều dựa vào những quy ước với ý nghĩa thông thường của nó.

Phía chống đối lại đưa lên một điều phản kháng khác:

109- (Hỏi) Nếu một trí năng đứng ra khảo sát trở thành bị khảo sát bởi một trí năng khác, quá trình đó sẽ trở thành một vòng lẫn lộn.

Phe chống đối xác nhận rằng, nếu ta nhờ vào sự phân tích để khảo sát bản thể tối hậu của các hiện tượng, thì chính sự phân tích đó, trên bình diện tối hậu, cũng sẽ bị đặt vào tình trạng bị phân tích và khảo sát. Đối với sự phân tích thứ hai, cần phải có một tâm thức khác đứng ra phân tích, như thế sẽ đến lượt ai đây sẽ tiếp tục đứng ra khảo sát, và nếu cứ tiếp tục như thế sẽ đưa đến một sự thoái triển vô tận. Tịch Thiên đưa ra câu trả lời của những người Trung đạo như sau đây:

110- (Trung đạo) Không, bởi vì đối tượng đã được hoàn toàn phân tích (và được xem là Tánh không), trí năng không còn là một đối tượng nữa và do đó không còn tạo tác nữa, chính đó là gì mà người ta gọi là Niết bàn.

Khi đối tượng của sự khảo sát được đem ra phân tích bằng cách phán xét, thì chủ thể cũng thế cũng cho thấy không hàm chứa bất cứ một thực thể nội tại nào hay bất cứ một nguồn gốc nội tại nào. Sự vắng mặt đó được chỉ định bằng danh xưng Niết bàn, một thể dạng vượt ra khỏi lo buồn. Vì thế, khi người thiền định thực hiện kinh nghiệm trực tiếp về Tánh không của sự hiện hữu nội tại nơi mọi hiện tượng, sẽ không còn có bất cứ một điểm tựa nào chống đỡ cho sự bám níu vào khái niệm hiện hữu nội tại cho bất cứ gì khác. Người thiền định trong giai đoạn này không còn ý thức gì nữa về chủ thể cũng như đối tượng. Người ta vẫn có thể phân biệt giữa chủ thể và đối tượng, nhưng trong trường hợp khi tâm thức của người thiền định hoàn toàn hòa lẫn với sự vắng mặt của hiện hữu tự tại, sẽ không còn cần thiết phải phân tích Tánh không của tâm thức đứng ra phân tích nữa.

Trên đây chúng ta đã khảo sát rất nhiều những gì tinh tế về Tánh không hay vô-ngã. Khi một người nào đó ý thức được các cấp bậc thô thiển nhất của Tánh không, rất có thể trong tâm linh của họ vẫn còn tồn lưu những khái niệm về sự

hữu của cái ta tương ứng với những cấp bậc Tánh không tinh tế hơn. Tuy nhiên, nếu quý vị thực hiện được kinh nghiệm về Tánh không tinh tế hơn – tức Tánh không về sự hiện hữu nội tại đúng nghĩa theo học phái Trung đạo - Cụ duyên tông chủ trương chẳng hạn – và khi nào ảnh hưởng của kinh nghiệm này vẫn còn tiếp tục kéo dài trong tâm thức quý vị, thì khi đó sẽ không còn có chỗ cho sự bám níu vào bất cứ một khái niệm nhỏ nhoi nào về cái ngã hay sự hiện hữu của cái ngã.

### **Phủ nhận những quan điểm về thực tại**

Trong phần tiếp theo đây, Tích Thiên phủ nhận những khái niệm về hiện hữu thật sự do nhiều học phái tư tưởng đã chủ trương. Trước hết ông phân tích vị thế của những người hiện thực – Đại Tỳ-bà-sa luận (Vaibhasika) và Kinh-lượng bộ (Sautrantika) –, các học phái này xác nhận rằng sự nhận biết bằng giác cảm – nhận biết bằng mắt, chẳng hạn và những nhận biết khác – và đối tượng của chúng đều mang một sự hiện thực nội tại hay mang tính cách một thực thể. Quan điểm này bị phủ nhận qua những tiết sau đây:

111-112- Ai chấp nhận như thật sự hiện hữu kép cả phần tri thức và cả đối tượng của nó sẽ rơi vào một vị thế thật tai hại.



Nếu như sự hiện hữu của đối tượng lệ thuộc vào tri thức, làm thế nào để giải thích tri thức? Nếu sự hiện hữu của tri thức lệ thuộc vào đối tượng, làm thế nào để giải thích đối tượng? Nếu hai thành phần đó lệ thuộc lẫn nhau một cách hỗ tương, thì cả hai không có thành phần nào hiện hữu cả.

Những người thuộc phái hiện thực tuyên bố rằng chủ thể và đối tượng đồng loạt đều hàm chứa sự hiện hữu thật một cách thực thể. Tuy nhiên, những người thuộc phái Trung đạo nhận mạnh rằng có nhiều mâu thuẫn về sự hợp lý và nhiều luận lý nguy hiểm chống đỡ cho quan điểm triết học đó. Họ nêu lên câu hỏi sau đây: “Nếu tri thức tạo dựng ra thực thể hiện thực của mọi vật thể, thì quý vị dựa vào đâu để xác định thực thể hiện thực của chủ thể – tức là tri thức?” Nếu các đối tượng hiệu lực hoá thực thể hiện thực của chủ thể – tức tri thức – vậy thì cái gì sẽ hiệu lực hoá thực thể hiện thực của đối tượng? Nếu chủ thể và đối tượng được thiết lập bằng cách liên đới hỗ tương với nhau – cái này chứng nhận thực thể hiện thực của cái kia –, thì cả hai đều đánh mất tính cách thực thể hiện thực của chúng. Bởi vì chúng hàm chứa một thực thể hiện thực, nội tại, bắt buộc chúng ophải độc lập với nhau”. Vì thế những người thuộc phái Trung đạo đã đưa ra một thí dụ có tính cách tương đồng để chứng minh rằng chủ thể và đối tượng lệ thuộc hỗ tương với nhau và không có thành phần nào hàm chứa sự hiện hữu thực tại và tự chủ.

113- Thí dụ, nếu có cha nhưng không có con, làm thế nào đứa con có thể sinh ra được? Cũng thế, không có người con, sẽ không có ai là cha cả, thành phần này (đối tượng) hay thành phần kia (tri thức) cả hai đều không hiện hữu.

Trong tiết sau đây, Tịch Thiên chân trước sự phản kháng của phe chống đối như sau:

114 (phái hiện thực) Gốc cây sinh ra từ một hạt giống; hạt giống được gốc cây biểu lộ. Tại sao tri thức, sinh ra từ đối tượng, lại không thể chứng thực được đối tượng?

Phe chống đối phản kháng lại rằng một mầm cây xác định một hạt giống. Đây là dữ liệu tiên khởi của những người thuộc phái hiện thực, họ xác nhận có một thực thể hiện thực về nguồn gốc của mọi vật thể và biến cố. Bằng cách lý luận tương đồng, họ lập luận rằng trong khuôn khổ tri thức được khơi động bởi đối tượng, tại sao nó lại không thể chỉ định được sự hiện hữu thật của chính đối tượng ấy?

Các người thuộc phái Trung đạo đáp lại rằng một chủ thể – hay tri thức – không phải là một mầm cây, đây là điều kiện cần thiết để truy ra sự hiện hữu của hạt giống.

115- (Trung đạo) Sự hiện hữu của hạt giống được nhận

thấy bởi một tri thức nằm bên ngoài thân cây; nhưng cái gì đứng ra để chứng minh sự hiện hữu của tri thức nhận biết được đối tượng?

Ta có thể nhận biết được sự hiện hữu của tri thức bằng cách nào? Như đã chứng minh rằng chủ thể và đối tượng lệ thuộc hồ tương với nhau, và do đó không bên nào nắm giữ một quy chế tự chủ và độc lập cả. Vì vậy, sự nhận biết cũng như đối tượng không có thành phần nào hàm chứa sự hiện hữu nội tại. Cả hai đều mang tính cách tương đối.

### **Tầm quan trọng của trí năng**

Trong tập Bốn trăm tiết của ông, Thánh Thiên (Aryadeva) xác nhận nếu ta đi ngược về căn nguyên của mọi vật thể vật chất, ta sẽ khám phá ra rằng chuỗi dài tiếp nối của chúng không có khởi thủy. Dù đó là môi trường bên ngoài gồm đất đá và cây cối, hay là những sinh linh có giác cảm sinh sống trong môi trường đó, những vật thể vật chất ấy đều có một điểm kết thúc; nhưng nếu ta đi ngược chuỗi tiếp nối liên tục để tìm nguồn gốc vật chất của chúng, ta sẽ trở lại giai đoạn khởi thủy của vụ trụ này.

Theo Kinh Thời luân (Kalachakra), người ta có thể ngược dòng vật chất cho đến một thời điểm mà vật chất được cấu tạo bằng những hạt rải rác trong không gian. Từ những hạt rải rác đó sẽ tạo thành một vũ trụ cá biệt kéo dài trong một thời gian thật lâu, sau đó sẽ hoà tan trong một không gian trống không. Và trong khoảng không gian trống không đó lại tiếp tục hình thành một thế giới mới toàn vẹn qua một quá trình tiến hoá có những điểm trùng hợp với những giải thích khoa học về vũ trụ của chúng ta ngày nay. Theo cách nhìn của Phật giáo, có một chu kỳ liên tiếp về tiến hoá và tan biến của vũ trụ vật chất.

Nếu đem so sánh khoa vũ trụ học trong các kinh sách Phật giáo, chẳng hạn như A-tì-đạt-ma câu-xá luận của Thế Thân (Vasubandhu) với những gì mà khoa vũ trụ học ngày nay mô tả một cách thật chính xác về Địa cầu – kích thước, hình dáng, tuổi, và khoảng cách với những hành tinh khác –, ta sẽ nhận thấy rất nhiều điểm trái ngược. Ngành vũ trụ học của A-tì-đạt-ma có vẻ không phù hợp với những kết quả khoa học đem đến từ quan sát dựa vào kinh nghiệm. Với tư cách là những người Phật giáo tôn trọng nguyên tắc lý trí, chúng ta phải chấp nhận sự kiện về quan điểm trong A-tì-đạt-ma không đúng với những hiểu biết khoa học. Chúng ta không có cách gì khác hơn là phải phủ nhận những điều mô tả về vũ trụ vật chất trong tập A-tì-đạt-ma và phải chấp nhận kết quả trong những phức trình khoa học.

Đại thừa Phật giáo thường có truyền thống chú giải những văn bản cổ gọi là bốn đối tượng tin cần. Thứ nhất là đừng tin vào cá tính mà chỉ nên tin vào sứ mệnh của người thầy; thứ hai là đừng tin vào chữ mà phải tin vào ý nghĩa của chữ; thứ ba là đối với ý nghĩa của chữ, thì đừng tin vào ý nghĩa tương đối mà phải tin vào ý nghĩa tối hậu; và thứ tư, đối với ý nghĩa tối hậu, không nên tin vào sự hiểu biết trí thức mà chỉ nên tin vào sự hiểu biết xuất phát từ kinh nghiệm.

Vì thế, với tư cách một người Phật giáo ta phải gạt bỏ những điều khẳng định đi ngược lại lý trí hay kinh nghiệm vững chắc. Đây là căn bản về phương pháp luận của chúng ta, nhất là đối với Đại thừa. Tuy thế, quả thật là một điều hệ trọng phải phân biệt cho được sự khác biệt giữa không-quan-sát thấy một vật thể nào đó và quan sát thấy tính cách không-hiện-hữu của nó. Phủ nhận một vật thể dựa vào bằng chứng và không thể nào chứng minh được một vật thể là hai chuyện khác nhau. Sự phân biệt có tính cách phán đoán này rất quan trọng.

Theo quan điểm của những người bình thường, có ba thứ hiện tượng: minh bạch, khá mập mờ và cực kỳ tối tăm. Nhận thức những hiện tượng minh bạch không cần đến lý luận; nhận thức những hiện tượng mập mờ có thể đạt được bằng suy diễn; và sự nhận thức những hiện tượng cực kỳ tối tăm chỉ có thể biết được dựa trên căn bản của những gì được ghi chép (au-

torité scripturale). Tánh không của sự hiện hữu nội tại của tất cả mọi vật thể là một thí dụ cho trường hợp thứ hai, đó là những gì người ta gọi là “hơi lờ mờ”. Khái niệm đó đối với ta không có tính cách hiển nhiên, và ta phải cần dựa vào lý luận mới có thể hiểu được.

Cách phân chia thành ba thể loại hiện tượng như thế không mang tính cách tuyệt đối. Một vài khái niệm Phật giáo, chẳng hạn như khái niệm về bản thể của thế giới hình tướng và thế giới vô hình tướng, hoặc là khái niệm về ba thời gian vô tận cần thiết để mỗi cá nhân đạt đến giác ngộ tỏ ra vô cùng khó hiểu cho chúng ta. Những khái niệm đó không thể hoàn toàn biết được bằng lý luận. Với mức độ tri thức của ta hiện nay, phương tiện duy nhất mà ta có thể có là nhân chứng của kẻ khác. Dù sao trong bối cảnh Phật giáo, nhân chứng do một người khác chỉ có thể chấp nhận được khi người này có đủ uy tín. Vậy thì làm thế nào ta có thể xác định được uy tín của nhân chứng đó? Phải đặt người này dưới sự phân tích chặt chẽ: kiểm chứng xem những gì họ mô tả cho ta về những hiện tượng minh bạch có đi ngược lại kinh nghiệm của ta hay không, và sự giải thích của họ về những hiện tượng khá mù mờ được công nhận hay bị phủ nhận bởi sự suy diễn hợp lý. Khi nào thái độ của kẻ đó tỏ ra xứng đáng và tin cậy được trên hai thể loại hiện tượng đầu tiên, lúc đó ta mới xét đến những gì họ nói về những hiện tượng tối tăm. Ta có thể kiểm soát lại

xem có chỗ nào mâu thuẫn giữa những gì đã phát biểu trước và những gì được phát biểu sau và giữa những quan điểm minh bạch và ẩn dụ. Mặc dù những đề nghị có thể còn rất mù mờ cho ta – nhưng nếu chúng ta không có một phương cách trực tiếp hay hợp lý nào để thử nghiệm về tính cách vững chắc, và chứng minh tính cách chính xác hay sai lầm của các đề nghị đó –, ta có thể xem những điều nhân chứng ấy có thể tin cậy được trong khuôn khổ những lãnh vực mà nội dung của chúng được chứng minh rõ rệt và những đề nghị trong những lãnh vực đó có thể kiểm chứng được về tính cách hợp lý.

## **Nghiệp và nhân quả**

Chúng ta đã có dịp nói đến sự liên hệ giữa nguyên nhân và hậu quả và thời kỳ mà nghiệp của những sinh linh có giác cảm gây ra ảnh hưởng trong quá trình đó. Theo ý tôi, trong quá trình thuộc quy luật tổng quát về nguyên nhân hậu quả, có một giai đoạn mà tâm ý của một sinh linh có giác cảm có thể làm biến cải chuỗi dài liên kết những phản ứng giữa hậu quả và nguyên nhân. Dù sao, tôi vẫn nghĩ rằng thật hết sức khó khăn để nhận dạng giai đoạn đó – nếu không muốn nói là không thể nào thực hiện được.

Như vậy làm thế nào ta có thể hiểu thật chính xác chuỗi tiếp nối của nghiệp? Xin đưa ra một thí dụ, khi một cái que bị đốt cháy, mặc dù chất gỗ không còn nữa, nhưng nó vẫn còn lưu lại dưới hình thức của năng lượng; gỗ không hoàn toàn biến mất. Học phái Trung đạo - Cụ duyên tông đưa ra một khái niệm tương tự như thế về sự chấm dứt (shik pa); trường phái này xác nhận rằng khi một hiện tượng biến mất, nó vẫn còn lưu lại dưới hình thức năng lượng, hay là một tiềm năng mang khả năng trở thành một nguyên nhân trong tương lai trong một chuỗi tiếp nối nguyên nhân hậu quả. Ý kiến về sự kiện bảo tồn năng lượng của khoa học ngày nay, theo một chiều hướng nào đó, theo ý tôi đã tỏ khá tương đồng với khái niệm trên đây. Các học phái triết học Phật giáo khác lại xem sự chấm dứt chỉ là một tạo dựng của tâm thức hay là một thực thể trừu tượng.

Sự chấm dứt hình dung như một tiềm năng được xem như là giai đoạn mà thực thể vật chất của một vật thể, tuy trở thành không hiện hữu, nhưng tồn tại dưới dạng thể một tiềm năng có thể ảnh hưởng đến điểm tiến của chuỗi dài tiếp nối của vật thể ấy. Nhất định không được làm lẫn sự chấm dứt này của một vật thể với sự chấm dứt những u mê tâm thần trong cảnh giới Niết bàn. Mặc dù cả hai sự chấm dứt đều chỉ định một cái gì đó không còn nữa, nhưng trong thể dạng Niết bàn không còn một tiềm năng nào tồn tại; không còn một u mê tâm thần nào phát sinh ra nữa.



Trong vòng mười hai mối dây liên kết của sự sinh khởi do điều kiện, thì mối dây thứ hai và thứ mười – «sự tạo nghiệp» và “sự sinh khởi hay hiện hữu” –, thuộc vào thể loại của nghiệp. Điều này không có nghĩa là nghiệp của mối dây thứ hai đột nhiên hiển hiện sau đó, nhưng đúng hơn tiềm năng do hành vi tạo nghiệp để lại đã đạt đến mức độ hoàn toàn chuyển động và sẵn sàng tạo ra hậu quả.

## THIỆN ĐỊNH

Để thiện định về chủ đề này, chúng ta hãy tập trung suy tư về lòng tư bi. Đơn giản ước mong tất cả chúng sinh có giác cảm được giải thoát khỏi khổ đau chưa đủ. Vì chung những chúng sinh ấy không hội đủ khả năng để hoàn toàn tự mình chiến thắng khổ đau, chúng ta phải quyết tâm dần thân để giúp đỡ những chúng sinh ấy. Phép thiện định này là cách chuẩn bị tuyệt vời nhất để làm phát sinh Bồ đề tâm, tức lòng vị tha đạt được Phật tính vì lợi ích của tất cả chúng sinh.

# **CHƯƠNG XI**

## **NHỮNG LUẬN CỨ THEN CHÓT ĐỂ PHỦ NHẬN KHÁI NIỆM HIỆN HỮU TỰ TẠI CỦA MỌI HIỆN TƯỢNG.**

### **BÌNH GIẢI**

Trong phân đoạn phụ sau đây – từ tiết 116 đến 150 –, Tịch Thiên trình bày những luận cứ nhằm mục đích phủ nhận khái niệm về hiện hữu nội tại, chẳng hạn như luận cứ về những mảnh kim cương, luận cứ về cá thể và sự khác biệt, luận lý về nguồn gốc tương liên và luận lý về sự hiện-hựu và phi-hiện-hữu.

Luận cứ về những mảnh kim cương phủ nhận khái niệm hiện hữu nội tại của các hiện tượng bằng cách khảo sát về sự tạo tác do nguyên nhân dựa vào sự phân tích về bốn điểm. Luận lý về cá thể và sự khác biệt phủ nhận hiện hữu nội tại của

mọi hiện tượng bằng cách khảo sát về bản thể chính yếu của chúng – luận cứ này có thể kéo theo những hình thức khác, chẳng hạn như luận lý về năm điểm và về bảy điểm. Luận lý về hiện-hữu và phi hiện-hữu phân tích những hậu quả của mọi vật thể và biến cố, khảo sát xem những hậu quả đó có hiện hữu hay không hiện hữu; một hình thức khác của luận lý này là cách phân tích quan điểm đồng loạt giữa nguyên nhân và hậu quả – tự hỏi một nguyên nhân có thể đưa đến nhiều hậu quả hay không hoặc nhiều nguyên nhân đưa đến một hậu quả duy nhất. Sau cùng, luận lý cao xa hơn hết ấy là luận lý về nguồn gốc tương liên.

### **Luận cứ về những mảnh vỡ của kim cương**

Chúng ta hãy khởi sự bằng luận cứ về những mảnh vỡ của kim cương. Văn bản của Tịch Thiên nói rằng tâm thức quy ước nhận biết bằng kinh nghiệm trực tiếp tất cả mọi thứ nguyên nhân: những thành phần riêng biệt của một hoa sen – chẳng hạn cuống hoa – là kết quả từ những nguyên nhân khác nhau.

116- Đôi khi, những người bình thường nhận thấy một cách rất thực tế nguyên nhân của các hiện tượng: tùy theo sự

khác biệt của nguyên nhân, một đoá hoa sen được phân chia thành cuống hoa, cánh hoa, v.v.

117- (Chavakas) (Một triết gia người Ấn sáng lập một trường phái triết học chủ trương tìm kiếm hạnh phúc trong đời sống hiện tại thuộc thế giới này. Người ta dùng tên ông để gọi trường phái triết học này) Vậy thì nguồn gốc của sự đa dạng về nguyên nhân từ đâu mà ra?

(Trung đạo) Do nơi sự đa dạng của những nguyên nhân từ trước.

(Chavakas) Tại sao một nguyên nhân lại đưa đến một kết quả cá biệt?

(Trung đạo) Bởi ảnh hưởng của một nguyên nhân từ trước.

Thông thường, người ta phân biệt giữa hiện-hữu – tức sự hiện hữu thiết lập trên một căn bản nhận biết vững chắc – và phi-hiện-hữu. Trong những loại vật thể hiện hữu, một số phát hiện một cách bất thường, một số khác có tính cách thường trực. Một hiện tượng hiển hiện một cách bất thường là sản phẩm tạo ra từ nguyên nhân và điều kiện. Do đó ta có thể phân biệt thành hai thể loại hiện tượng: một thể loại lệ thuộc vào nguyên nhân và điều kiện và một thể loại không đúng như thế. Những hiện tượng bất thường mang bản chất vô thường, và những hiện tượng hiện diện thường trực gọi là những hiện tượng thường xuyên.

Dù đây là môi trường bên ngoài hoặc là những sinh linh có giác cảm sống trong đó, tất cả mọi hiện tượng đều là sản phẩm của nhiều nguyên nhân và nhiều điều kiện. Không thể có sự sinh khởi nếu không có nguyên nhân. Những nguyên nhân ấy là gì? Hiện tượng hết sức đa dạng phải được phát sinh từ những nguyên nhân cũng vô cùng đa dạng. Nói cách khác, những hậu quả đa dạng phải được sinh ra từ những nguyên nhân đa dạng. Cái gì đã sinh ra sự đa dạng của nguyên nhân? Tịch Thiên đưa ra lời giải đáp của Trung đạo như sau, chính những nguyên nhân phức tạp được sinh ra từ những nguyên nhân từ trước. Câu hỏi sau đây có thể được nêu lên: “Tại sao mô(t nguyên nhân lại tạo ra một kết quả cá biệt?” Có nghĩa là cái gì đã làm cho những nguyên nhân tạo ra những loại hậu quả đặc biệt nào đó? Như đã từng nói đến trên đây là một số nguyên nhân có thể tạo ra một số hậu quả dựa vào những nguyên nhân xảy ra trước chúng.

Sau khi đã phủ nhận khái niệm – trình bày trong phần đầu của luận cứ về những mảnh vụn của kim cương – theo đó các vật thể và các biến cố có thể sinh khởi không cần vào nguyên nhân, Tịch Thiên tiếp tục phủ nhận ý kiến cho rằng các vật thể và biến cố có thể sinh ra từ một nguyên nhân thường tròn. Trong những tiết sau đây, những người chủ trương một nguyên nhân trường tồn về nguồn gốc của vũ trụ – chẳng hạn như Nguyên lý sáng tạo, còn gọi là Ishvara, tức kẻ sáng tạo

thiên liêng – sẽ bị đã kích.

118- “Ishvara, Vị-Toàn-Năng là nguyên nhân của thế giới”, các ông đã phát biểu như thế. Nhưng trước hết, thử hỏi Vị-Toàn-Năng là cái gì? Nếu đó chỉ là những khái niệm cơ bản, và cứ cho là đúng như thế! Vậy điên đầu vì một danh xưng để làm gì?

Tịch Thiên phản đối lại rằng nếu Ishvara được xem như nguyên nhân của mọi sinh linh, thì bây giờ đây những ai đã đề nghị luận cứ đó phải đứng ra định nghĩa bản chất của Ishvara xem sao. Dù sao, nếu các ông muốn chỉ định Ishvara là những khái niệm cơ bản, thì những người Trung đạo cũng sẽ sẵn sàng chấp nhận ý kiến cho rằng những khái niệm cơ bản là những nguyên nhân và những điều kiện tạo ra mọi vật thể và mọi biến cố. Nhưng tại sao phải cần nhờ đến một tên gọi mang tính cách ngoại lai là Ishvara? Nếu Ishvara trùng hợp với những khái niệm cơ bản, trong khuôn khổ mà những khái niệm cơ bản mang tính cách đa dạng, thì chính Ishvara cũng sẽ trở nên đa dạng, vô thường, và không sinh khí – nói cách khác là chẳng có thiên liêng gì cả.

119- Nhưng nếu địa cầu và những khái niệm căn bản khác đều đa dạng, nhất thời, không sinh khí, không mang tính cách thiên liêng, không đáng lưu tâm, ô nhiễm: chúng không thể

nào là Vị-Toàn-Năng được.

120- Không gian không phải là Vị-Toàn-Năng, bởi vì không gian không có sinh khí; cái ngã (atman) đã bị loại trừ bằng sự phủ nhận của ta từ trước. Vị-Toàn-Năng không thể lý giải được? Như vậy thì khả năng sáng tạo của Ông ấy cũng thể không lý giải được: vậy khi cho là không lý giải được có ích lợi gì đâu?

121- Vị-Toàn-Năng sáng tạo ra cái gì? Cái ngã (atman)? Những khái niệm cơ bản? Hay là Chính Ông ấy? Các ông bảo rằng những thứ này mang tính cách bất diệt à? Vậy tri thức là gì? Nó bắt nguồn từ đối tượng.

Nếu là một thành phần, Ishvara có thể bị chà đạp; vậy Ishvara không tinh khiết. Do đó, làm thế nào Ishvara có thể là Trời được? Cũng thế nó khọng thể là không gian được, bởi vì nó khọng sinh khí và và thiếu sự sống; nó cũng khọng thể là cái ngã, vì cái ngã đã bị phủ nhận từ trước. Nếu ta xác định rằng Ishvara là một thực thể không lý giải được, như thế chẳng có gì để nói nữa, và Tịch Thiên đã đặt câu hỏi, nếu như thế thì nêu lên những điều khẳng định ấy để làm gì? Và ước muốn của một vị sáng tạonày là gì? Có phải đúng ông ta đã sáng tạo ra cái ngã và tất cả các<sup>2</sup>khái niệm cơ bản hay không? Cái ngã và những khái niệm cơ bản có phải chính là Ishvara hay

không? Ta đã hiểu rằng tri thức chẳng hạn, được nảy sinh từ đối tượng của nó, không phải từ Ishvara.

Đến đây Tịch Thiên nhắc lại quan điểm của những người thuộc Trung đạo như sau: sự thích thú và đớn đau sinh ra từ những hành vi tạo nghiệp trong quá khứ. Sau đó ông yêu cầu những người chống đối hãy nói cho ông biết một cách chính xác những gì đã được tạo ra bởi Ishvara?

122- Sự thích thú và khổ đau? Từ muôn thuở, chúng sinh ra từ hành vi. Vậy ai đã sáng tạo ra chúng? Nếu nguyên nhân (tức Vị-Toàn-Năng) không có khởi thủy, vậy làm sao hậu quả lại có khởi thủy?

123- Tại sao Vị-Toàn-Năng lại không liên tục sáng tạo. Ông ấy thật ra không lệ thuộc vào bất cứ điều kiện nào cả. Nếu Ông ấy đã sáng tạo ra hết rồi, thì Ông ấy đâu còn lệ thuộc vào cái gì nữa, bởi vì tất cả các nguyên nhân và điều kiện đều hội đủ trong Ông ta?

Phe chống đối trả lời như sau: bởi vì Ishvara là một kẻ sáng tạo thường xuyên, do đó không thể có một sự khởi thủy nào cả: do đó, nguyên nhân cũng không có khởi thủy. Tịch Thiên hỏi lại rằng, nếu nguyên nhân không có khởi thủy, làm thế nào các hậu quả lại có thể có khởi thủy? Hơn nữa, nếu nguyên



nhân mang tính cách thường trực thì làm thế nào chúng ta có thể phát biểu giống như là nó có thể sinh ra một cái gì đó? Chúng ta không thể nêu lên vấn đề tạo tác do nguyên nhân, bởi vì muốn cho một hậu quả sinh ra từ một nguyên nhân, bắt buộc phải có một điều kiện hiện hữu của nguyên nhân. Bởi vì tất cả đều được sáng tạo bởi Ishvara, vậy Ishvara – là nguyên nhân – có phải lệ thuộc vào điều kiện hay không? Mặt khác, nếu Ishvara, Vị sáng tạo, lệ thuộc vào điều kiện, vậy thì mọi hậu quả, mọi vật thể và mọi biến cố đều phát sinh từ sự phối hợp giữa Ishvara và những điều kiện thuộc về Ishvara. Điều này sẽ phá vỡ định đề theo đó tất cả mọi vật thể và tất cả mọi biến cố đều được sinh ra bởi Ishvara với tư cách là nguyên nhân duy nhất và riêng rẽ.

## Hai thể loại nguyên nhân

Tôi muốn được dành thêm một chút thời giờ nữa để khám phá thêm về sự tương quan giữa nguyên nhân do nơi nghiệp và nguyên nhân tự nhiên. Cũng đúng như Tịch Thiên đã nói, những gì thực sự xảy ra, chính là tri thức, hay sự nhận biết, một vật thể phát sinh nhờ vào cách thừa hưởng đáng dấp cá biệt của vật thể ấy. Tri thức và sự nhận biết hiển hiện lên bằng cách lệ thuộc vào vật thể. Đối với những gì liên quan đến bản

chất căn bản sáng ngời và khả năng cảm nhận của nó, tri thức mang tính cách không khởi thủy. Mỗi khoảnh khắc của tri thức là một kết quả, hay một sản phẩm, tiếp nối từ một khoảnh khắc tri thức trước đó – chuỗi tiếp nối này không có điểm khởi sự. Giác cảm và kinh nghiệm, chẳng hạn như sự hân hoan và đau đớn là sản phẩm phát xuất từ nghiệp của chúng ta và từ những hành vi của chúng ta.

Vậy trong khi những kinh nghiệm về đau đớn và hân hoan là kết quả của nghiệp, thì tất cả những hiện tượng vật chất phát xuất từ những nguyên nhân thực thể của chúng. Cũng như tôi đã nói trước đây, hình như có sự song hành giữa hai quá trình về nguyên nhân hậu quả: một quy luật nguyên nhân hậu quả tự nhiên, độc lập với nghiệp, và trong một cấp bậc thứ hai là quy luật nguyên nhân hậu quả do nghiệp.

Theo truyền thống A-tì-đạt-ma (Abhidharma), nghiệp được định nghĩa như một biến cố tâm thần. Những người thuộc Trung đạo - Cụ duyên tông còn chấp nhận cả nghiệp mang tính cách vật chất tức là thuộc về thân xác. Nói chung, nghiệp phải được hiểu qua những danh từ chỉ định một hành vi: trong đời sống thường nhật, hầu hết những kinh nghiệm của ta là kết quả của những hành vi cá biệt. Không hành vi, sẽ không có sự sống. Ta hành động tùy thuộc vào những ước vọng tự nhiên của ta đạt được hạnh phúc và loại trừ khổ đau.

Một trong những yếu tố quan trọng nhất trong những hành vi của ta là sự động cơ thúc đẩy ta, tức bản chất của hành vi – dù là tích cực, tiêu cực hay trung hoà và thuộc vào bất cứ cấp bậc nào – nó trở thành một vấn đề thật phức tạp. Một thể dạng tâm thức thúc đẩy bởi những xúc cảm bồn loạn sẽ tạo ra những hành vi bộc phát từ bản năng, thông thường rất tiêu cực, biểu hiện trên thân xác hay qua ngôn từ, và những hành vi tiêu cực đó sẽ tạo ra những hậu quả tương ứng với chúng. Ta có thể nhận thấy những điều ấy trong những kinh nghiệm thường nhật của ta; quá trình này thật hết sức dễ nhận thấy. Như đã từng nói, sự hiện hữu của ta dưới thể dạng con người là sản phẩm của nghiệp mang tích cách đạo hạnh – tức những hành vi xứng đáng tích lũy trong quá khứ.

Ta có thể truy ngược lên nguồn gốc của chuỗi tiếp nối vật chất thuộc về những cấu hợp nơi thân xác con người (skanda) – nhất là những cấu hợp vật chất – ta sẽ thấy rằng nguồn gốc ấy bắt đầu từ khởi nguyên của vũ trụ đang hiện hữu này; cũng có thể nói là nó bắt buộc phải hiện diện trong một khoảnh khắc trước đó liền với sự biến chuyển củ vũ trụ hiện nay của chúng ta. Vì thế, qua danh xưng chuỗi dài tiếp nối, những cấu hợp không có khởi thủy, Đối với những gì thuộc về những liên hệ giữa nguyên nhân và hậu quả trong những thời kỳ khác nhau của chuỗi tiếp nối vật chất bất động, rất có thể nghiệp không đóng một vai trò nào cả. Một khoảnh khắc trước đó tạo ra một

khoảnh khắc tiếp nối sau đó qua một quá trình nguyên nhân hậu quả bình thường chỉ là một sự vận hành của một quy luật tự nhiên. Chẳng hạn, rất nhiều những biến đổi của các thành phần chất liệu vật chất được hoàn tất nhờ vào những cơ bản tự nhiên.

Tuy nhiên tôi có cảm giác rằng một thành phần cấu hợp của một vật thể bất động vẫn có sự liên hệ nào đó với nghiệp. Nguồn gốc và sự biến đổi của chính thành phần này không liên hệ với nghiệp, nhưng khi thành phần này có khả năng hay mang tiềm năng thực hiện một kinh nghiệm nào đó đối với một sinh linh có giác cảm, nghiệp sẽ nhập cuộc để ảnh hưởng vào sự biến đổi. Theo quan điểm vũ trụ học Phật giáo, trước khi xảy ra sự biến chuyển của hệ thống vũ trụ hiện nay, trong không gian đã có sẵn những hạt cực vi đang biến đổi tuần tự, bằng cách tương tác với nhau, để trở thành vật chất cô đọng hơn, chẳng hạn như những hạt siêu nguyên tử, nguyên tử và phân tử. Kinh sách Kim cương thừa còn nói đến cả những thành phần đồng thời vừa bên ngoài lại vừa bên trong. Khi nào thuộc trường hợp những thành phần bên trong, người ta có thể đi ngược lên những thể dạng tinh tế nhất, chỉ định bằng những danh từ như sinh khí (prana) luân chuyển trong những kinh mạch vật chất tinh tế. Kinh sách cũng nhìn nhận có một sự liên hệ giữa những thành phần bên ngoài, các kinh mạch và khí lực bên trong. Có thể nghiệp đã tham dự trên cấp bậc này.

Nhất định nếu nghiệp tạo ra một sự liên hệ giữa những thành phần bên trong và bên ngoài, chúng ta sẽ có thể giải thích được tại sao những cát liệu vật chất bất động sẽ trở thành đủ sức linh động để làm cơ sở cho tri thức và giác cảm. Tôi nghĩ rằng khi hiểu được khái niệm về khí lực của năng lượng tinh tế mô tả trong các văn bản Kim cương thừa rất có thể ta sẽ tìm thấy sự liên hệ giữa nghiệp và thế giới vật chất. Tất cả những điều này rõ ràng chỉ là những nghiên cứu thuần lý của một cá nhân, không có gì là khẳng định cả.

## BÌNH GIẢI

Tiếp tục những luận cứ về những mảnh vỡ của kim cương

Tịch Thiên giải thích tiếp theo rằng nếu cấu hợp của các nguyên nhân và điều kiện làm nguyên nhân cho mọi vật thể và mọi biến cố, ý kiến cho rằng Ishvara là nguyên nhân của những hiện tượng đó sẽ mất hết tính cách hợp lý, bởi vì khi các<sup>2</sup> nguyên nhân  $n$  và các điều kiện được sinh ra và cấu hợp lại, sẽ không có một sức lực nào ngăn chặn được những kết quả sẽ phát sinh. Ngay cả Ishvara cũng phải lệ thuộc vào cấu hợp để hội đủ khả năng tạo tác ra bất cứ thứ gì.

124- Khi đã lệ thuộc vào sự kết hợp giữa các nguyên nhân và điều kiện, sẽ không phải là một nguyên nhân nữa. Không thể tránh khỏi sáng tạo khi sự kết hợp đã được thực hiện, khi thiếu sự kết hợp cũng không thể sáng tạo ra được gì cả.

125- Nếu Vị-Toàn-Năng sáng tạo ngoài sự mong muốn của mình, Ông ta sẽ trở nên lệ thuộc. Nếu đúng với sự mong muốn, Ông ta sẽ bị ảnh hưởng bởi sự mong muốn của Ông ta. Vậy thì, ngay cả trường hợp Ông ta đúng ra để sáng tạo, phẩm chất của một Vị-Toàn-Năng sẽ còn lại gì?

Hơn nữa, nếu Ishvara hành động ngoài sự mong muốn hành động – nói cách khác, nếu Ông ta bị bắt buộc phải làm việc ấy –, rốt lại kết quả là Ông ta phải nằm trong sự kiểm soát của một thứ gì khác. Ngay cả trường hợp Ông ta hành động với lòng mong muốn hành động, Ông ta cũng phải chịu gò bó thuận theo sự quyết định của sự mong muốn. Trong trường hợp này, nguyên tắc của thiêng liêng, của vị sáng tạo hay của nguyên nhân duy nhất đâu còn giá trị gì nữa?

Những người thuộc trường phái Thắng-luận tông (Vaisheshica) xác nhận rằng những nguyên tử cực vi không còn phân cắt được nữa, mang tính cách thường trực, là những cơ sở, hay là vị sáng tạo của vũ trụ vật chất. Cũng thế, Tịch Thiên nhận xét qua loa về khái niệm này và cho là quan điểm

ấy đã được phủ nhận từ trước rồi.

126-127- Những người thuộc trường phái Số luận tông (Samkhya) xác nhận rằng thành phần vật chất sơ khai (prakriti) là nguyên nhân thường trực của thế giới. Nó tương ứng với sự cân bằng giữa ba tính chất cấu thành (guna): ánh sáng, sinh hoạt và u tối. Thế giới phát sinh khi sự thăng bằng này bị gãy đổ.

128- Cái gì chỉ là một thì không thể mang bản chất tam hợp được: vì thế vật chất sơ khai không thể có được. Cũng thế, những gì có tính chất cấu thành cũng không thể có được dưới hình thức những cá thể trường tồn, bởi vì mỗi thứ đều mang đặc tính tam hợp.

129- Những gì mang tính chất cấu thành không hiện hữu, âm thanh và những đối tượng khác của các giác quan là những cách diễn đạt của chúng còn xa mới có thể hiện hữu. Ngoài ra, thích thú và những cảm giác khác không thể nào hiện hữu trong những vật thể bất động chẳng hạn như quần áo.

Tịch Thiên trở lại quan điểm của học phái Số luận tông (Samkhya) nhất là khái niệm về vật chất sơ khai với tư cách là Nguyên tác sáng tạo của toàn thể vũ trụ. Những người thuộc phái Số-luận tông giải thích khái niệm đó như một thể dạng

thăng bằng của ba sức mạnh – điều tốt, dục vọng và u mê – và kể như những thứ ấy chống đỡ cho phần vũ trụ vật chất một cách toàn diện. Tịch Thiên phủ nhận khái niệm đó bằng cách minh chứng rằng nếu như phần vật chất sơ khai là một thực thể duy nhất, ta không thể nào định nghĩa nó như một sự thăng bằng giữa ba tính chất. Điều nay đi ngược lại với chính những nguyên tắc do phái Số luận tông đưa ra, theo đó ba tính chất lại tiếp tục được cấu thành từ ba tính chất khác. Do đó, Tịch Thiên khi phân tích đến cùng đã phủ nhận khái niệm hoà hợp của thực thể duy nhất là một khái niệm không thể chấp nhận được.

Tiếp theo, Tịch Thiên lại quan tâm đến quan điểm của Số luận tông theo đó tất cả những vật thể hiện hữu trong giai đoạn nguyên nhân tạo tác ra chúng, tức là chúng hàm chứa nguyên nhân của chúng.

130-131- (Số luận tông) Những vật thể ấy từ bản chất đã là nguyên nhân của thích thú, khổ đau và vô tình.

(Trung đạo) Chúng tôi đã chứng minh sự phi-hiện-hữu của mọi vật thể. Và đối với quý vị, chính sự thích thú và những thứ khác nữa thuộc vào những tính chất cấu thành chính là nguyên nhân. Nhưng quần áo không phát sinh sự thích thú. Chính sự thích thú phát sinh từ quần áo. Quần áo không mang



tính cách hiện hữu thật sự, nên thích thú không thể hiện hữu. Người ta chưa hề nhận thấy tính chất trường tồn của thích thú và cả những cảm giác khác.

Tác giả tập Hành trình đến giác ngộ bác bỏ điều khẳng định sau đây: khi nó đã không phù hợp với kinh nghiệm trực tiếp của ta, cái gì đây có thể xác nhận được quá trình tuần tự của những biểu lộ từ nguyên nhân và hậu quả. Trong giai đoạn của nguyên nhân, hậu quả chưa phát sinh, và trong giai đoạn hậu quả, nguyên nhân đã chấm dứt hiện hữu. Vì thế, Tịch Thiên đã kết luận như sau, theo quan niệm của Số luận tông về vật chất sơ khai, khái niệm về nguyên nhân và hậu quả phát hiện theo một diễn tiến tiếp nối nhau không thể nào đứng vững được.

Trong những tiết sau đây, Tịch Thiên gạt bỏ khái niệm về sự hiện hữu thật của thích thú, của khổ đau và của mọi giác cảm.

132- Nếu bản chất của thích thú luôn luôn hiện diện, tại sao thích thú lại không được cảm nhận một cách thường xuyên, kể cả trong lúc đau đớn?

(Số luận tông) Bởi vì nó chuyển qua dạng thể tinh tế.

(Trung đạo) Làm thế nào một vật gì đó mang tính cách thường trực có thể lần lượt vừa triển khai vừa tinh tế?

133-134a- Nếu sự thích thú loại bỏ thể dạng triển khai để chuyển sang thể dạng tinh tế, cả hai thể dạng đó đều có tính cách chuyển tiếp. Vậy tại sao lại không chấp nhận tính cách vô thường của tất cả mọi vật thể? Nếu dạng thể triển khai không khác biệt với bản chất của thích thú, thì bản chất của nó cũng mang tính cách vô thường.

134b-135a- Nhưng quý vị phải chấp nhận rằng những gì không hiện hữu không thể tự biểu hiện vì lý do phi-hiện-hữu của nó. Tuy nhiên, ngược với phân lý thuyết của quý vị đưa ra, quý vị bắt buộc phải chấp nhận sự biểu hiện của thể dạng triển khai, tuy rằng thể dạng này không hiện hữu.

135b-136a- Nếu hậu quả có sẵn trong nguyên nhân, ai ăn thức ăn cũng đều ăn phần. Thay vì mua vải, người ta cũng có thể mua hạt bông vải để mặc.

136b-137a- (Số luận tông) Thế giới (đa số quần chúng) vì mù quáng không thấy thấy được điều ấy như thế.

(Trung đạo) Nếu ai đã biết được sự thực tối hậu (Kapila người sáng lập ra học phái của các ông) nhìn thấy hậu quả

trong nguyên nhân, trí tuệ phải có trong những người bình thường. Tại sao bảo họ là mù quáng?

137b- (Số luận tông) Sự phán đoán của thế giới (đa số quần chúng) không phải là tiêu chuẩn cho sự thực.

(Trung đạo) Vậy thì những gì thế giới nhìn thấy một cách minh bạch (vài như là một hậu quả) cũng không có.

Trong tiết tiếp theo đây, Tịch Thiên trình bày sự phản kháng mà phái Số luận tông có thể nêu lên:

138- (Số luận tông) Nhưng nếu những gì ta gọi là các phương tiện hiểu biết không đúng là những phương tiện hiểu biết, những khái niệm do chúng tạo ra đều sai: vậy thiên định về sự thực tối hậu của quý vị là Tánh không chẳng qua cũng không đúng?

Những người thuộc Số luận tông có thể muốn duy trì ý kiến theo đó những người Trung đạo có vẻ như chấp nhận nhiều thể loại nhận thức khác nhau – chẳng hạn như sự cảm nhận trực tiếp và sự nhận thức bằng cách suy diễn –, và hình như họ cũng muốn xác nhận rằng các phương tiện hiểu biết ấy, trong một số ý nghĩa nào đó, là lừa phỉnh và không và vì thế không có giá trị vững chắc trên phương diện tối hậu. Nếu đúng

như thế, những người thuộc<sup>2</sup>Số luận tông có thể giải thích được chẳng những nhận thức lừa phỉnh đó lại có thể nhận biết rõ ràng những vật thể trong đời sống hằng ngày? Những vật thể ấy có trở thành nói láo và không phải là thực hay chẳng? Và nếu đúng như thế, điều ấy cũng có nghĩa là chính Tánh không cũng trở thành không thực và thiên định về Tánh không cũng chẳng ích lợi gì?

Những người thuộc Trung đạo chấp nhận một cách dễ dàng và thừa nhận rằng những vật thể thiết lập bằng sự nhận thức lừa phỉnh cũng là những vật thể nói láo và vô thực.

139- (Trung đạo) Không hiểu thấu được đối tượng khảo sát, người ta cũng không hiểu thấu được sự phi-hiện-hữu của nó. Vậy thì, nếu một vật không thật sự hiện hữu, sự phi-hiện-hữu của nó cũng rõ ràng là sai.

Sự hiểu biết vững chắc của Tánh không, và nhất định là chính Tánh không nữa, sau khi đã phân tích rít ráo, đều không hàm chứa sự hiện hữu tuyệt đối. Những người thuộc Trung đạo đáp lại như sau: “Vâng, chúng tôi đồng ý, đúng như sự hiểu biết xác nhận Tánh không là lừa phỉnh, chính Tánh không cũng không hàm chứa sự hiện hữu tối hậu”.

Về tiết này, Minyak Kunzang Seunam lưu ý rằng không

thể có Tánh không nào cả nếu nó không được liên kết với một vật thể, hoặc là không lệ thuộc vào vật thể đó. Tánh không của một cái bình hoa phải được liên kết với cái bình hoa. Không thể có Tánh không của cái bình hoa hiện hữu một cách độc lập với cái bình hoa đó. Vì thế, khi ta muốn khảo sát cẩn thận luận thuyết về Tánh không, ta nên chọn một thực thể hiện hữu – một vật thể hay một biến cố – và ta đem những luận cứ về nguồn gốc của sự tương liên để áp dụng đối với thực thể hiện hữu đó. Trong trường hợp mà mọi vật thể và mọi biến cố chỉ có thể hiện hữu bằng cách lệ thuộc vào những yếu tố khác, chúng hoàn toàn trống không về cái ngã, hay sự hiện hữu nội tại.

Trong tiết sau đây, Tịch Thiên sử dụng cách lý luận tương đồng để minh chứng rõ ràng hơn về điểm này.

140- Tuy thế, khi một người nào đó nằm mơ thấy đứa con trai của mình chết, ý nghĩ về đứa con của mình đã chết loại trừ ý nghĩ nó hiện hữu, mặc dù cả hai ý nghĩ đều sai.

Nếu quý vị mơ thấy đứa con của quý vị chết, quý vị tự nhủ trong giấc mơ rằng “con ta không còn nữa” và quý vị cảm thấy buồn. Chính cái ý nghĩ không-hiện-hữu của đứa con ngăn cản không cho ý nghĩ về sự hiện hữu của đứa con hiển hiện. Tuy rằng, chính ý nghĩ về sự hiện hữu này cũng sai.

Tất cả mọi vật thể và mọi biến cố đều có thể đem ra phân tích trên quan điểm quy ước và cả trên quan điểm tuyệt đối: do đó người ta nói rằng chúng có hai bản thể, hay là hai sự thật: sự thật quy ước và sự thực tối hậu. Khi ta quan sát một vật thể chẳng hạn như một cái bình hoa và ta tìm hiểu xem nó có hàm chứa sự hiện hữu tự tại hay chẳng, những gì mà ta tìm thấy là Tánh không của nó. Khi ta đặt Tánh không làm đối tượng cho sự phân tích của ta và ta tìm hiểu xem nó có hàm chứa sự hiện hữu tự tại hay không, ta sẽ tìm thấy Tánh không của Tánh không. Vì thế, khi người ta đem Tánh không ra để phân tích và khảo sát bản chất tối hậu của nó, chính Tánh không sẽ cho ta thấy quy chế của nó cũng không khác gì với quy chế của những vật thể khác: Tánh không cũng không hàm chứa sự hiện hữu nội tại.

Thông thường Tánh không được xem như sự thực tối hậu. Tuy nhiên, khi ta xem nó như một đối tượng phân tích trên bình diện tối hậu, Tánh không sẽ trở thành một sự thực quy ước. Tánh không mang nhiều tánh cách khác biệt, vì thế ta có thể xem Tánh không cũng không hàm chứa sự hiện hữu nội tại và do đó nó nằm trong lãnh vực tương đối, tức lãnh vực của sự thực quy ước.

Tịch Thiên kết thúc về luận cứ các mảnh vỡ kim cương như sau:

141-142ab- Vì thế, cách khảo sát trên đây cho thấy rằng không có gì hiển hiện mà không có nguyên nhân, và quả không nằm trong nguyên nhân tách riêng hoặc trong tổng thể, rằng không có gì từ nơi khác đến, cũng chẳng có gì tồn tại cũng như biến mất.

Trong phần giải thích này, Minyak Kunzang Seunam có trích dẫn Phổ diệu Kinh (Lalitavistarasutra) () (Một bộ kinh mang tính cách trung gian giữa Tiểu thừa và Đại thừa) như sau: như vậy, bản chất của mọi vật thể không vtrường tồn, cũng không phải là hư vô.

### **Luận cứ quan trọng về những nguồn gốc tương liên**

Sau đây là cách lý luận về nguồn gốc tương liên, được xem như vua của tất cả các cách lý luận để thiết lập Tánh không về sự hiện hữu của cái ngã. Lý do để gán phẩm tính vua của tất cả những luận cứ là lý do sau đây: tất cả những hình thức luận cứ hợp lý thiết lập Tánh không bắt buộc, trực tiếp hay gián tiếp, phải dựa vào ý nghĩa về nguồn gốc tương liên. Xử dụng khái niệm đó như cơ sở hợp lý để thiết lập Tánh không của tất cả mọi vật thể và mọi biến cố đưa đến một lloại điểm độc đáo: xử dụng cách lý luận đó, ta có thể tránh khỏi chẳng những thái

cực của chủ thuyết tuyệt đối, mà còn tránh khỏi cả thái cực của chủ nghĩa hư vô.

Do đó, trong các 2 tiết sau đây, Tịch Thiên đã giải thích rằng tất cả mọi vật thể và mọi biến cố sinh ra bằng cách lệ thuộc vào những thành phần của chúng, vào những nguyên nhân và điều kiện tạo ra chúng, hay là những danh xưng khái niệm, đều giống như những ảo ảnh, hay những ảo giác ma thuật – trong một ý nghĩa nào đó, chúng đều là những sản phẩm được tạo dựng. Giống như phản ảnh của một hình tượng, hiển hiện ra một cách tự nhiên khi đem một vật thể đặt trước một tấm gương, tất cả mọi vật thể và tất cả mọi biến cố phát hiện bằng cách lệ thuộc vào thật nhiều yếu tố, với tư cách là kết quả sinh ra từ sự kết hợp của nhiều điều kiện.

142cd- Có gì khác biệt giữa một ảo giác ma thuật và một thứ gì đó mà một người vô minh xem như là thật?

143- Một thứ được tạo tác bằng ma thuật và một thứ được tạo tác bằng nguyên nhân, chúng từ đâu đến? Chúng sẽ đi về đâu? Ấy là những gì phải try tầm.

144- Những gì hiển hiện nhờ vào những thành phần khác và biến mất khi những thành phần này vắng mặt, là những hiện tượng giả tạo, giống như một phản ảnh, làm thế nào chúng có



thể mang tính cách hiện thực được?

Vì thế, quy luật tương liên có thể hiểu theo nhiều cấp bậc – tương liên đối với các nguyên nhân và điều kiện; tương liên đối với các thành phần kết hợp của vật thể; và tương liên đối với những danh xưng chỉ định có tính cách khái niệm, nói cách khác, đối với những nhãn hiệu và những khái niệm.

Danh từ Tây tạng ten djoung, gồm hai phần, một có nghĩa sự lệ thuộc vào điều kiện (ten) và một có nghĩa là sự hiển hiện (djoung), chữ này cho thấy sự tương quan với con đường trung dung thoát ra khỏi hai thái cực là sự trường tồn và chủ nghĩa hư vô. Theo sự tương quan đó, Tất cả mọi vật thể và mọi hiện tượng hiển hiện ra bằng cách liên hệ với những nguyên nhân và những điều kiện khác. Ý nghĩ về sự tương liên chống lại một cái nhìn của chủ thuyết tuyệt đối bằng cách chứng minh cho thấy mọi vật thể và mọi biến cố không mang bất cứ một quy chế độc lập nào; sự vắng mặt của tính cách tự chủ loại bỏ tính cách hiện hữu của một thực thể hiện thực. Tuy nhiên, danh từ hiển hiện vẫn liên quan đến khái niệm hiện hữu và chỉ định một thế giới tương đối, có nghĩa là ta có thể – kể cả sự hiện diện của Tánh không – đứng ra chống đỡ cho những khái niệm chẳng hạn như khái niệm về nguyên nhân và hậu quả, về thế giới luân hồi và về Niết bàn, v.v. Vì thế, ý nghĩa của thành ngữ “nguyên nhân tương liên” gợi lên sự phủ nhận

những thái cực do chủ nghĩa hư vô và chủ nghĩa tuyệt đối chủ trương.

### **Luận cứ liên quan đến hiện-hữu và phi-hiện-hữu**

Sau đây là luận cứ liên quan đến sự chấm dứt và của thực thể và phi-thực thể. Luận cứ này được nhất thiết trình bày trên quan điểm của hậu quả và nguyên nhân.

145-146- Đối với một vật hiện hữu, đâu cần đến một nguyên nhân làm gì? Và nếu một vật không hiện hữu, lại càng không cần có một nguyên nhân? Hàng tỷ nguyên nhân cũng không thể biến đổi được hư vô. Hư vô không thể biến thành hiện hữu (nếu nó không muốn đánh mất bản chất của nó). Vậy có gì khác có thể đạt đến sự hiện hữu?

147-148- Nếu bản thể không đồng thời với phi-bản-thể, vậy khi nào nó mới hiện hữu? Bởi vì khi phi-bản-thể chưa biến mất thì bản thể cũng sẽ chưa sinh ra, và bản thể không thể nào phát sinh được khi mà phi-bản-thể chưa biến mất. Cũng thế, bản thể không thể nào chuyển qua phi-bản-thể, nếu không thì một vật phải có đến hai bản chất.

149- Vậy, không có chấm dứt, cũng không có hiện hữu. Thế giới không hề biết đến sự sinh cũng như sự hủy diệt.

Nếu mọi vật hiện hữu một cách độc lập và tự chủ, và nếu chúng hàm chứa sự hiện hữu nội tại, thì đâu cần phải có một nguyên nhân? Bởi vì vai trò của nguyên nhân là tạo ra hậu quả.

Như thế, khi đã phủ nhận những khái niệm về căn nguyên và sự chấm dứt nội tại, ta sẽ đi đến kết kết luận theo đó có thể hiểu những quá trình, chẳng hạn như những quá trình thuộc căn nguyên và sự chấm dứt, chỉ là những danh xưng thuần túy chỉ định nguyên lý nhân quả và nguyên lý về sự lệ thuộc bằng điều kiện (conditionnalité). Nếu như hiểu được mọi vật theo cung cách đó, ta sẽ có đủ khả năng nhận ra tính cách tương đương giữa thế giới Ta bà và Niết bàn. Bởi vì, dựa trên quan điểm Tánh không của sự hiện hữu nội tại của thế giới Ta bà và Niết bàn, sẽ không có bất cứ một sự khác biệt nào giữa hai thứ đó.

**Tịch Thiên tổng kết về luận cứ này bằng sự nhận xét sau đây:**

150- Số phận chúng sinh giống như một giấc mơ, như một

cọng plantain. Không có bất cứ khác<sup>2</sup> biệt nào giữa những chúng sinh trong Niết bàn và những chúng sinh ngoài Niết bàn.

## **Ước vọng thực hiện được sự hiểu biết siêu nhiên về Tánh không**

Tác giả tập Hành trình đến giác ngộ kết luận chương nói về “sự hiểu biết siêu nhiên” bằng cách mô tả những điều lợi ích khi thiền định về Tánh không. Tác giả nói rằng sự hiểu biết Tánh không ngăn chặn không cho ta biến thành những tên nô lệ của những lo toan thế tục; thực ra, ta còn có thể đi xa hơn, đến chỗ có thể đạp bỏ xuống chân những quy ước của thế giới thường tình. Tiếp theo là sự tu tập về trí tuệ hiểu biết Tánh không sẽ làm gia tăng tiềm năng từ bi của ta. Theo Tịch Thiên đó là hai điều lợi ích chính của việc thiền định về Tánh không.

151- Mọi vật đều trống không về sự hiện hữu, chẳng có gì để thua, cũng chẳng có gì để thắng? Đâu có ai ở đó để khen thưởng hay khinh thường ta?

152- Thích thú và đón đau từ đâu mà ra? Cái gì có thể gọi là thích thú hay ghê tởm? Đi tìm tuyệt đối có gì đâu mà mong

ước? Ai đây đứng ra để ước mong?

153- Nếu ta khảo sát thế giới của sự sống, ai chết? ai sinh? ai được sinh ra đời? Người thân là gì? Bạn hữu là gì?

154a- Hãy cứ hiểu như tôi rằng tất cả chỉ giống như không gian mà thôi!

154b-155- Thèm khát hạnh phúc ích kỷ, người ta sẽ đi đến bực dọc hay là thích thú, gây gỗ hay làm lễ. Người ta khổ sở, tranh đấu, gây gỗ, làm tổn thương lẫn nhau, đâm chém lẫn nhau: hết tác hại này đến tác hại khác, sự sống của ta trải qua trong đau buồn.

156- Biết bao lần say sưa thích thú trong những thế giới thượng lưu, con người chết và rơi vào những đau đớn triền miên không thể nào kham nổi thuộc những thế giới thấp kém.

157. Thế giới luân hồi (Samsara) rải rác những hố sâu: đúng như thế. Nơi đó tối hậu không có nghĩa gì cả! Tất cả chỉ là mâu thuẫn, vắng bóng mọi sự thực hiện.

158-160- Thế giới luân hồi đó chứa đựng cả những đại dương khổ đau, chưa từng thấy, kinh khiếp, bất tận. Nó là lãnh thổ của yếu hèn và của kiếp sống phù du. Nơi đó người

ta tiêu dùng một cách phung phínhững ngày tháng vô ích vào việc trau dồi cuộc sống, sức khoẻ, cải thiện miếng ăn, sự cực nhọc, giấc ngủ, tránh né tai ương, những mối liên hệ vô bổ với những kẻ đàn độn: thật khó để để đạt được sự suy xét. Rơi vào những thứ ấy, làm thế nào có thể tìm được phương pháp kim hãm thói quen của sự tiêu khiên?

161- Những sức mạnh tiêu cực ra sức xô ta rơi xuống những thế giới thấp hèn. Những con đường lầm lạc cùng khắp! Làm sáng tỏ những điều mơ hồ của ta là một việc gay go.

162- Thật khó để tìm lại sự tự do và phẩm tính con người; Thật hết sức hiếm hoi để thấy một vị Phậthiển hiện, cũng thật hết sức hiếm hoi có thể tránh được dòng thác của dục vọng. A ha! cả một chuỗi dài tiếp nối của khổ đau!

163; Tiếc thay, những con người bất hạnh đó không nhìn thấy số phận đau buồn của họ, họ bị cuốn trôi trong giòng sông khổ đau và chỉ biết oán thán mà thôi.

164- Giống như những kẻ đã bao lần chìm đắm và rơi vào lửa bỏng, tự hành hạ lấy mình, nhưng con người vẫn tưởng tượng rằng họ đang sống trong hạnh phúc.

165- Họ hành động và không nghĩ rằng họ sẽ phải già và

phải chết, họ bị cái chết cướp đi và rơi vào những thế giới thấp hèn để chịu đựng những gì không kham nổi.

166- Vì những người đang bị hành hạ trong lửa đỏ của khổ đau, cho đến lúc nào đây tôi mới có thể làm dịu xuống những đớn đau của họ bằng những cơn mưa phúc hạnh rơi xuống từ những áng mây đạo hạnh trong tôi?

167- Nếu khi nào góp nhặt được, với tất cả lòng kính cẩn, những gì đạo đức vượt thoát khỏi mọi khái niệm, tôi nguyện cầu được giảng dạy Tánh không cho tất cả những ai vì sự tin tưởng nơi hiện thực của mọi vật thể đã làm cho họ bị băng hoại.

Đến đây xin chấm dứt phần trình bày ngắn ngủi về chương IX trong tập Hành trình đến giác ngộ của Tịch Thiên.

## **THIÊN ĐỊNH**

Đến đây, chúng ta hãy thiên định bằng cách cố gắng nhận thức tất cả những sinh linh có giác cảm đều mang bản chất giống như một ảo giác, giống như Tịch Thiên đã giải thích trong phần kết luận của chương IX. Ta nên hiểu rằng thật hết

sức vô nghĩa khi khơi động nữa xúc cảm mãnh liệt chẳng hạn như sự giận dữ và ganh ghét đối với kẻ khác. Dù rằng những sinh linh có giác cảm giống như những ảo giác, nhưng những sinh linh đó vẫn tỏ lộ những khổ đau và cả hân hoan. Hãy nghĩ đến bản chất trống không của kẻ khác và của chính ta và cố gắng vượt lên trên những sức mạnh của những xu hướng tiêu cực, của những xúc cảm bất loạn, chẳng hạn như sự giận dữ và dục vọng. Sau đó hãy suy nghĩ về sự kiện là tất cả những sinh linh có giác cảm đều mang tiềm năng có thể tự giải thoát khỏi khổ đau và khi đã biết như thế, ta hãy phát huy lòng từ bi mãnh liệt đối với họ. Hãy cố gắng thiền định bằng cách phát huy lòng từ bi như thế trong thời gian độ chừng năm phút.



## CHƯƠNG XII

# PHÁT HUY TÂM THỨC GIÁC NGỘ

### **Yêu thương kẻ khác là một sự lợi ích**

Tịch Thiên xác nhận rằng hạnh phúc và hân hoan thoát ra từ ý chí của ta mong muốn đem đến sự tốt đẹp cho tất cả những sinh linh có giác cảm khác, trong khi đó, những khó khăn, những thảm trạng và tai họa là hậu quả của sự kiện ta chỉ biết lo nghĩ đến chính ta. Tịch Thiên tự hỏi tại sao ta lại phải đề cập đến việc ấy: chỉ cần nhìn vào những phẩm tính của Phật, Ngài ước mong đem đến những gì tốt đẹp cho tất cả chúng sinh và số phận của chúng ta, tức thể dạng thường ngày mà chúng ta đang gánh chịu? Chúng ta sẽ dễ dàng nhận thấy luận cứ ấy là đúng khi so sánh giữa thử thách của những con người bình thường với những đức tính giác ngộ và trí tuệ của chư Phật, điều ấy còn giúp ta so sánh giữa những xứng đáng và lợi ích về lòng ước vọng thiết tha đem đến sự tốt lành cho những chúng sinh có giác cảm và những tệ hại và bất lợi của thái độ ích kỷ,

chỉ biết hướng về sự tốt lành của chính ta.

Tịch Thiên tự hỏi tại sao trong khi mà tất cả chúng sinh, cũng như chính ta, đều có cùng một ước vọng đạt được hạnh phúc và loại trừ khổ đau, ta lại chỉ biết tìm cách phục vụ cho quyền lợi của chính ta, làm tổn hại đến quyền lợi của kẻ khác – đến độ không còn biết nghĩ gì đến kẻ khác? Câu hỏi này nêu lên một sự thật lớn lao. Cũng giống như chính ta, tất cả những chúng sinh khác đều mong mỗi được hạnh phúc và loại trừ khổ đau; mỗi người trong chúng ta đều hiểu rằng tiếp theo sau những cảm nhận về hân hoan và hạnh phúc là những gì bất toại nguyện sẽ xảy ra. Cũng như chính tôi đây, với tư cách là một cá nhân, nếu đương nhiên tôi có quyền thực hiện ước vọng đạt được hạnh phúc và loại trừ khổ đau, thì tất cả những chúng sinh khác cũng có cái quyền ấy. Công nhận sự công bằng cơ bản này trên đây là một điều thật hết sức quan trọng.

Vậy sự khác biệt giữa những kẻ khác và ta là gì? Dù rằng tất cả kẻ khác thật vô cùng quan trọng và quý giá, nhưng ta chỉ biết nghĩ đến quyền lợi riêng cho một người. Mặc cho sự đau đớn của kẻ khác có dữ dội đến đâu đi nữa, ta chỉ quan tâm đến sự an vui của chính ta mà thôi. Thế mà, mỗi khi nói đến sự an vui của những sinh linh có giác cảm khác, ta có hiểu được chẳng chữ khác chỉ định vô số chúng sinh. Dù cho sự đớn đau của một chúng sinh khác đối với ta quá nhỏ nhoi đi nữa, nhưng

những đờn đau của những chúng sinh khác khi cộng lại thì thật là vô biên. Vì thế, theo quan điểm dựa trên lượng chất, sự an vui của kẻ khác trở nên quan trọng hơn sự an vui của riêng ta rất nhiều.

Mặc dù ta chỉ nghĩ đến quyền lợi của chính ta, nhưng khi những kẻ khác được hài lòng và hạnh phúc, ta cũng được hưởng lây. Trái lại, nếu những kẻ khác luôn luôn đang btrong tình trạng đờn đau triền miên, chính ta cũng sẽ rơi vào một số phận như thế. Thật hết sức rõ ràng quyền lợi của kẻ khác liên hệ chặt chẽ với quyền lợi của chính ta. Hơn nữa, ta đã thấy rõ qua kinh nghiệm cá nhân của ta, nếu ta càng bám níu vào “cái tôi” – tức càng chăm lo quyền lợi của riêng ta – thì những vấn đề tâm lý và xúc cảm của ta lại càng trở nên trầm trọng hơn.

Nhất định, quan tâm đến chính ta là một điều hết sức quan trọng. Nhưng muốn thực hiện điều đó phải biết chọn một thái độ thực tế hơn, có nghĩa là không nên xem quyền lợi của ta quan trọng quá đáng và hãy nghĩ đến sự an vui của kẻ khác nhiều hơn. Hãy tỏ ra thương người nhiều hơn và quan tâm đến sự an vui của kẻ khác thực ra là thái độ rất lành mạnh dù chỉ để thỏa mãn quyền lợi của riêng ta. Khi ta biết hành động như thế, ta sẽ nhận ra một sự thay đổi quan trọng trong ta, đó là một thứ cảm tính an bình. Ta sẽ không hành động một cách ngược ngạo xem những việc nhỏ mọn trở thành to lớn giống

như cả sinh mạng ta liên hệ vào đây, và cả danh thơm của ta, cả cá tính của ta và cả kiếp sống của ta cũng bị hãm dọa. Nếu ta chỉ biết thường xuyên nghĩ đến quyền lợi của riêng ta – và hoàn toàn quên đi sự an vui của kẻ khác – thì một biến cố nhỏ nhoi nhất cũng có thể gây cho ta những biến loạn mãnh liệt hay những vết thương trong nội tâm của ta. Kinh nghiệm cá nhân chứng minh cho ta những điều đó.

Tóm lại, thái độ thương người đó thật lợi ích vừa cho kẻ khác lại vừa cho ta nữa. Đặt tâm thức ta dưới sự nô lệ của ích kỷ sẽ kéo dài vô tận những cảm tính bất toại nguyện, thiếu thốn và bất hạnh mang tính cách nhất thời hay lâu dài. Ta phung phí cơ duyên tuyệt vời mà ta đang có – tức cơ duyên được làm thân con người, được thừa hưởng những khả năng tuyệt mỹ, như trí thông minh có thể giúp ta đạt được những mục tiêu cao cả nhất. Vì vậy thật hết sức quan trọng phải biết ước lượng những hậu quả do những hành vi của ta gây ra trong nhất thời và trong lâu dài. Có phương cách nào hơn để đem đến cho cuộc sống làm người của ta một ý nghĩa, nếu không phải đó là phương cách suy tư về bồ-đề tâm, tức ước vọng thương người mong đạt cho được giác ngộ vì sự an vui của tất cả những sinh linh có giác cảm?

## Làm phát sinh tâm thức giác ngộ

Về phần riêng tôi, tôi không dám nghĩ rằng đã đạt được tâm thức giác ngộ – hay Bồ-đề tâm – dù tôi hết sức mến phục những điều đó, nhưng tôi cảm thấy cảm tính mến phục ấy đã đem đến sự phong phú cho tôi và nguồn can đảm cho tôi, và đó cũng là nền móng xây dựng hạnh phúc của tôi; chính nhờ nó, tôi mới đủ khả năng giúp kẻ khác được hạnh phúc, và tôi đã cảm nhận được sự hài lòng và hoan hỉ. Tôi hoàn toàn hy sinh cho lý tưởng thương người đó và tôi sẽ luôn luôn trung thành với lý tưởng đó – dù cho tôi ốm đau hay khoẻ mạnh, trong suốt tuổi già của tôi hay trong khi chết – và đối với nó, tôi tin chắc rằng tôi sẽ luôn luôn giữ được lòng mến phục sâu xa. Hỡi các bạn hữu của tôi, tôi mong muốn xin các bạn hãy tập làm quen nhiều chừng nào hay chừng ấy với Bồ-đề tâm. Nếu có thể được, các bạn hãy dốc hết nỗ lực để làm phát sinh trong lòng các bạn thái độ thương người và lòng từ bi.

1-10- Tư duy ấy đã biến thân xác ô uế này thành một hình ảnh vàng ngọc và vô giá: ấy là Phật. Hãy nắm thật chặt vị thuốc mầu nhiệm này, tên gọi của vị thuốc là Tư duy của Giác ngộ!

Khi ta suy tư hời hợt về Bồ-đề tâm, ta thấy nó tương đối khá đơn giản; nó tỏ ra không đến nỗi quá hấp dẫn như thế.

Các cách thiền định tan-tra xem nó như cơ bản của mạn-đà-la (một khái niệm quan trọng của Phật giáo Tây tạng, dưới hình thức một tranh vẽ, tượng trưng cho vũ trụ và những sức mạnh của vũ trụ giúp cho việc thiền định) và của các thần linh, điều này có thể tỏ ra vô cùng huyền bí cho ta, và cũng vì thế nên nó cũng trở nên hấp dẫn hơn. Tuy nhiên, khi ta bước vào tu tập, Bồ-đề tâm sẽ trở thành vô tận. Với nó ta sẽ không gặp bất cứ một bất ngờ nào làm cho ta vỡ mộng hay thối chí, trong khi đó những cách thiền định dựa vào thần linh, tụng kinh man-tra, cũng như các cách tu tập khác, đôi khi đưa đến thất vọng, bởi vì ta đặt vào đó những tham vọng quá lớn. Sau nhiều năm tu tập, ta có thể thốt lên: “Mặc dù tôi đã có tu tập thiền định dựa vào một thần linh và tôi cũng có tụng tất cả các kinh sách man-tra, nhưng tôi chẳng thấy một tiến bộ nào cả; tôi chẳng cảm nhận được một kinh nghiệm thần bí nào cả” Tu tập về Bồ-đề tâm không đưa đến sự thất vọng đại loại như kiểu đó. Việc tu tập Bồ-đề tâm đòi hỏi một thời gian lâu dài, thật hết sức quan trọng khi ta bắt đầu đạt được một chút kinh nghiệm, hãy bộc lộ sự quyết tâm đó bằng những lời nguyện cầu dưới sự chứng kiến của một vị đạo sư hay trước một vị đại diện cho Phật. Hành vi này sẽ làm gia tăng thêm sức mạnh về Bồ-đề tâm của ta. Tu tập về Bồ-đề tâm là một nghi lễ đặc biệt, trong dịp này và trước mặt một vị thầy, ta phát nguyện cầu xin đạt được giác ngộ vì an vui của tất cả chúng sinh.

Phần đầu trong nghi lễ này là sự phát hiện ước vọng về Bồ-đề tâm. Làm phát sinh ước vọng thương người để đạt được Bồ-đề tâm vì sự an vui của tất cả chúng sinh tức là ta tự cam kết không từ bỏ và không làm suy thoái lòng nhiệt tâm đó, không những trong kiếp sống này, mà trong cả những kiếp sống về sau nữa. Muốn thực hiện lời cam kết đó phải noi theo một số giới luật. Phần thứ hai của nghi lễ là phát nguyện của người Bồ-tát; người phát nguyện phải thực hiện xong phần thứ nhất của nghi lễ.

Sau khi đã phát nguyện, dù muốn hay không, dù điều ấy có đem đến thích thú hay không, ta phải xem những lời phát nguyện ấy quý giá hơn mạng sống của chính ta. Sự quyết tâm giữ vững những lời phát nguyện đó phải vững chắc như một quả núi; ta hứa từ giờ phút này phải noi theo những giới luật của người Bồ-tát và chọn một cuộc sống phù hợp với sự tu tập giúp đạt đến giác ngộ.

Nhất định một số những người đọc quyển sách này không phải là những người tu tập Phật giáo. Một số những người Phật giáo có thể cũng cảm thấy không mong muốn phát nguyện Bồ-đề tâm, và đặc biệt bước vào phần thứ hai của nghi lễ. Nếu ta cảm thấy thiếu khả năng tuân theo giới luật của người Bồ-tát, ta không nên phát nguyện; nhưng điều này cũng không cấm cản ta làm nảy sinh lòng thương người trong ta, và cầu xin

hạnh phúc sẽ đến với tất cả những sinh linh có giác cảm, để ta có đủ khả năng đạt được giác ngộ toàn vẹn vì an vui của kẻ khác. Làm được như thế cũng đủ: ta sẽ rút tĩa được những điều xứng đáng qua hành vi phát lộ Bồ-đề tâm, nhưng không cần phải tuân theo giới luật. Nếu không phát nguyện, ta chỉ phát huy được lòng ước vọng về Bồ-đề tâm mà thôi. Tùy vào sự phán đoán của quý vị về việc này.

*Khích lệ bởi lòng ước mong giải thoát cho mọi chúng sinh*

*Tôi xin nhất quyết*

*Quy y Phật, quy y Pháp, quy y Tăng,*

*Cho đến khi nào đạt được giác ngộ toàn vẹn.*

*Thúc đẩy bởi trí tuệ và lòng từ bi,*

*Hôm nay đây trước mặt Phật,*

*Tôi xin được phát khởi tâm thức Giác ngộ,*

*Vì sự an vui của tất cả chúng sinh.*

*Khi nào không gian còn tiếp tục,*

*Khi nào chúng sinh còn hiện hữu,*

*Tôi van xin vẫn còn đây*

*Để làm tan biến tất cả khổ đau của thế giới này.*



# THƯ MỤC

## Văn bản trích dẫn

### Kinh điển

Pratityasamutpada adivibhanga nirdesha sutra (rten cing 'brel bar 'byung ba dang po dang nam par dbye ba bstan pa), mdo sde, quyển tsha, 123b-125a, trích trong Kinh sách Kangyur (T 221). [Duyên khởi kinh].

Prajnaparamita Hridayana Sutra (shes rab kyi pha rol du phyin pa'i snying po), sbes pbyin, quyển ka, 144b-146a, trích trong Kinh sách Kangyur (T 21). [Tâm Kinh].

### Các kinh sách gốc Ấn độ

Aryadeva (Thánh Thiên): Tập luận Bốn trăm Tiết, Chatub-

shatakashastra (rnal 'byaor spyod pa bzhi brgya pa), dbu ma, quyển tsha, 1b-18a, trích trong Bộ Luận Tengyur (T 3944).

[Quảng bách luận].

Aryashura: Sách giản yếu về sự Hoàn thiện, Paramitasamasa (pha rol du phyin pa bsdus pa), dhu ma, quyển khi, 217b-235a, trích trong Bộ Luận Tengyur (T 3944).

Asanga (Vô Trước): Những địa giới của người Bồ-tát, Bodhisattvabhumi (rnal 'byor spyod pa'i sa las byang chub sems pa'i sa) sem tsam, quyển vi, 1b-213a, trích trong Bộ Luận Tengyur (T 4037). [Bồ-tát Địa].

- Sách giản yếu về A-tì-đàm (Thắng pháp), Abhidharma-samuccaya (chos mngo pa kun las btus pa), sem tsam, quyển ri, 1b-77a, 44b-120a, trong Tengyur (T4049). [A-tì-đạt-ma tập luận].

- Sự tiếp nối không tối thượng, Uttaratantra (theg pa chen po rgyud bla ma), sems tsam quyển phi, 54b-73a, trong Bộ Luận Tengyur (T4024)

Bhavaviveka (Thanh Biện): Sách tự phê về các Tiết tâm điểm của Trung đạo, Tarkajvala (dbuma rtog ge 'bar ba), dbu ma,

quyển dza, trong Bộ Luận Tengyur (T 3856). [Trung quán tâm quang minh biện luận].

Chandrakirti (Nguyệt Xúng): Minh giải các từ ngữ, Mulamadhyamakavritti-Prasannadapa, Bình giải tập Luận căn bản của Long Thọ (Nagarjuna) (dhu ma rtsa ba'i grel pa tshig gsal ba), dbu ma, quyển ha, 1b-200a, trong Bộ Luận Tengyur (T3860). [Căn bản Trung quán luận thích].

- Bình giải về tập luận Bốn trăm Tiết của Thánh Thiên (Aryadeva), Chatushatakatika (bshi brgya pa'i rgya cher 'grel pa), dbu ma, quyển ya, 30b-239a, trong Tengyur (T 3865). [Chú thích Tứ bách Luận tập].

- Nhập môn về Trung đạo, Madhyamakavatara (dbu ma la 'jug pa), dbu ma, quyển ha, 201b-219a, trong Bộ Luận Tengyur (T 3861). [Nhập Trung đạo].

- Ngõ vào Trung đạo, sách dịch dựa theo bản gốc bằng tiếng Tây tạng, phát hành Boisset-và-Gaujac, nhà xuất bản Dharma, 1988.

Dharmakirti (Pháp Xúng): Luận giải về sự hợp lý, Pramana-varttika (tshad ma rnam n'grel gyi tshig le'ur byas pa), tshad ma, quyển ce, 94b-151a, trong Bộ Luận Tengyur (T 4210).

[Lượng thích luận].

Nagarjuna (Long Thọ hay Long Thụ): Luận giải về tâm thức Giác ngộ, Bodhicittavivarana (byang chup sems kyi n'grel pa), rgyud, quyển ngi, 38a-42b, 42b-45a, trong Bộ Luận Tengyur (T 1800 và 1801).

- Sách giản yếu về kinh sách soutra, Sutrasamuccaya (mdo kunn las nbtus pa), dbu ma, quyển ki, 148b-215a, trong Bộ Luận Tengyur (3934). [Kinh luận Tập].

- Vòng bảo châu, Ratnavali (rgyal po la gтам bya ba rin po che'i phreng ba) spring yig, quyển ge, 107a-126a, trong Bộ Luận Tengyur (T4158). [Bảo hành vương chính luận].

- Tập luận căn bản về Trung luận, còn gọi là “Sự Hiểu biết”, tập luận căn bản, Mulamadhyamakakarika (dbu ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa), dbu ma, quyển tsa, 1b-19a, trong Bộ Luận Tengyur (T3824). [Căn bản Trung quán Luận tụng].

Prajnakaramati: Luận giải những điểm khó trong tập Nhập Bồ - đề hành Kinh (Bodhicaryavatara), Bodhicaryavatarapanjika (byang chub gyi spyod pa la'jug pa'i dka' 'grel), dbu ma, quyển la, 288b-349a, trong Bộ Luận Tengyur (3873).

Shantarakshita (Tịch Hộ): Trang trí cho Trung đạo, Madhyamakalamkara (dbu ma rgyan gyi tshig le'ur byas pa), dbu ma, quyển sa, 53a-56b, trong Bộ Luận Tengur (T 3884).

Shantideva (Tịch Thiên): Sách giản yếu về tu tập, Shikshasamuccaya (bslab pa kun las btus pa), dbu ma, quyển khi, 3a-194b, trong Bộ Luận Tengyur (T 3940).

- Hành trình đến giác ngộ, Bodhicaryavatara (byang chub sems pa'i spyod pa la 'jug pa), dbu ma, quyển la, 1b-40a) trong Bộ Luận Tengyur (T 3871). Bản dịch tiếng Pháp: Nhà xuất bản Padmakara, 1992. [Hành trình đến Giác ngộ].

Vasubandhu (Thế Thân): Kho báu A-tì-đạt-ma, Abhidharmakosha (chos mngo pa mdzod kyi tshig le'ur byas pa), mngon pa, quyển ku, 1b-25a, trong Bộ Luận Tengyur (T 4089). [A-tì-đạt-ma câu xá luận bản tụng].

## **Vài sách bình giải về chương IX tập luận**

Hành Trình đến giác ngộ

Khentchen Kungzang Palden: Thuộc trường sinh trong những

lời của Văn-thù Su-ly (Manjushri), Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug-pa tsgig'grel'jam dbyangs bla ma'i zbal lung bdud risi'i tbig-pa. Toàn bộ, quyển 1, Nhà xuất bản Lama Ngodrup (Dilgo Rinpoché, Paro (Bouthan), 1982.

Minyak Kunzang Seunam: Ngọn đuốc rực sáng I và II, Shes-rab le'u'i spyi don rim par phye bazab mo rten 'byung gi de kho na nyid yang qsal sgron me và Shes rab le'u'i gzhung 'grel, Grande Imprimerie de Dergué (bản khắc gỗ), và bản in Bod kyi shes rig spar khang, Bắc kinh, 1990.

Thuốc trường sinh trong những lời của Văn-thù Su-ly và Ngọn đuốc rực sáng, in chung trong một tập: tựa là “Hiểu biết Tánh không” (Comprendre la Vacuité), sách bằng Pháp, văn dịch từ tiếng Tây tạng, do Ủy ban dịch thuật Padmakara phụ trách, Nhà xuất bản Padmakara, Saint-Léon-sur-Vézère (Pháp quốc), 1993.

Mipam Rinpoché (mi pham phyogs las rnam rgyal): “Luận giải về chương chín tập Hành trình đến giác ngộ”, trong tài liệu Expanded Redaction of the complete Works of Ju Mipham Series, quyển 14 (Ca), do Lama Ngodrup xuất bản cho Dilgo Khyentsé Rinpoché, Paro, 1984-1991.

- Viên ngọc sáng ngời (Nor bu nke ta ka), do Stéphane Ar-

guillère, giới thiệu và dịch thuật, dưới tựa đề “Trésor du Bouddhisme” (Kho tàng Phật giáo), Nhà xuất bản Fayard, Paris, 2004.

Đức Đạt-Lai Lạt-Ma: Khi nào còn không gian, sách Pháp ngữ do Marie-Stella Boussemart dịch từ tiếng Tây tạng, dưới sự chỉ dẫn của Dagpo Rinpoché, tựa đề “Tant que durera l’Espace”, bộ sách “Spiritualité”, Nhà xuất bản Albin Michel, Paris, 1996.

Djé Tsongkhapa (Tông-khách-ba): Sự trong sáng của Tâm thức (Clarté de l’esprit) (blo gsal-ba).

Gyaltsab Darma Rintchen: Đà nhảy vọt của các vị Bồ-tát (Le tremplin des Bodhisattvas) (Darthik rGyal sras ‘jug ngogs).

Shétchen Gyaltsab Péma Namgyal: “Hai cách bình giảng về chương IX”, Œuvres complètes, quyển tha, Paro, 1985.

Giáo huấn về tám chương đầu tiên của tập luận Hành trình đến giác ngộ, do Đức Đạt-Lai Lạt-Ma giảng dạy tại vùng Dordogne (Pháp Quốc) vào năm 1991

Đức Đạt-Lai Lat-Ma: Như một tia chớp xé rách đêm đen (Comme un éclair déchire la nuit), Nhà xuất bản Albin Michel,

Paris, 1992.

Các bản dịch sang tiếng Pháp của tập luận

Hành trình đến giác ngộ (Bodhicaryavatara)

Hành trình vào ánh sáng (La marche à la lumière), do Louis Finot dịch, Nhà xuất bản Brossard, 1920; Nhà xuất bản Les Deux Océans, Paris, tái bản năm 1987.

Hành trình đến giác ngộ (La marche vers l'éveil), bản dịch do Ủy ban dịch thuật Padmakara đảm trách dựa theo bản dịch của Louis Finot, Nhà xuất bản Padmakara, 1992.



## GHI CHÚ

1- Hành trình đến Giác ngộ: tiếng Phạn là Bodhicaryavatara, bản dịch sang tiếng Hán có tên là Nhập Bồ-đề Hành luận.

- Tịch Thiên: Shântideva (còn viết là Sântideva) là một vị Cao tăng người Ấn, sinh vào khoảng cuối thế kỷ thứ VII hay đầu thế kỷ thứ VIII, ngày chết không ai biết. Ông là con vua Kalyânavaraman. Khi còn nhỏ, ông được một nhà tu khổ hạnh truyền cho giáo pháp của Bồ-tát Văn Thù (Mansjuri), ông tu tập rất chuyên cần và đã đắc đạo. Khi vua cha qua đời, ông nhất định không lên ngôi kế vị, bỏ trốn vào Tu việnĐại học Na-lan-đa, thụ giới làm một nhà sư. Ông thường thức một mình trong đêm và soạn được hai bộ sách nổi tiếng là Siksâmuccaya (Bồ-tát học luận), sách giản yếu về giáo huấn, và tập Sûtrasâmuccaya (Kinh luận), sách giản yếu về kinh điển, tập sách này thất truyền, chỉ còn bản dịch bằng tiếng Hán. Cả tu viên không ai hay biết gì về việc soạn thảo hai tập luận này của ông. Vì chung ông ngu li bì suốt ngày, các vị thầy của ông và các vị đồng tu đều cho ông là người lười biếng, ngu đần và đặt cho ông biệt hiệubushuku, có nghĩa là “người chỉ biết ăn, ngủ và

tiêu hoá”.

Những người trong tu viện có ý định muốn tống khứ ông, nên đồng tình dựng lên một đàn thuyết giảng, còn gọi là cái ngai, nhưng lại dựng rất cao, rất khó trèo lên, sau đó mới ông lên thuyết giảng. Chưa dứt lời mời đã thấy ông ngồi chễm trệ trên ngai. Mọi người đều kinh ngạc. Ông liền cất tiếng giảng về Nhập Bồ-đề Hành luận (tức tập Hành trình đến giác ngộ). Khi giảng đến chương chín, và lúc ông thốt lên câu này: “Khi không còn một sự hiện thực nào hay một sự phi-hiện-thực nào nữa hiển hiện ra trong tâm thức...”, chưa dứt câu, mọi người bỗng thấy ông vọt lên không trung đứng bên cạnh Bồ-tát Văn Thù. Trong lúc ấy trên đàn thuyết giảng tuy đã trống không, nhưng người ta vẫn nghe văng vẳng tiếng ông thuyết giảng cho đến câu cuối cùng.

Vì muốn ghi lại bài giảng của ông, nên mọi người đã họp nhau moi lại trí nhớ và chép thành hai bản, một bản gồm 700 câu tứ tuyệt, một bản gồm 1000 câu tứ tuyệt. Sau đó tu viện gửi sứ giả đi tìm ông, và mời ông về chùa. Ông chỉ nhận duyệt xét lại hai bản thảo, và cho rằng bản 1000 câu tứ tuyệt gần với lời giảng của ông hơn, ông lại còn chỉ chỗ cất hai tập sách của ông trong chùa, nhưng ông không trở về nữa. Sau đó ông trở thành một người du-già phiêu bạt. Tiếng đồn ông thường đấu lý với các vị thầy ngoài Phật giáo vào thời ấy và ông đã thực hiện

nhiều phép màu nhiệm để giúp đỡ những người hoạn nạn khắp nơi. Nhưng về sau không còn ai biết ông ở đâu nữa.

2- Lục độ, còn gọi là Lục Ba-la-mật-đa gồm có: bố thí, giới luật, nhẫn nhục, tinh tiến, thiền định và trí tuệ.

3- Tam bảo: Phật, Đạo Pháp và Tăng đoàn.

4- Long Thọ: (Nagarjuna), còn gọi là Long Thụ, (cuối thế kỷ thứ I- sang thế kỷ thứ II), là một trong những vị luận sư vĩ đại nhất trong lịch sử Phật giáo, có công tái lập lại trường phái Đại thừa trong Phật giáo.

5 Vô trước: (Asanga), một vị Đại sư người Ấn sinh vào thế kỷ thứ sáu, sáng lập Duy thức tông.

6- Tịch Hộ: (Shantarakshita) (750-802), cao tăng người Ấn, tuy thuộc Trung quán tông, nhưng ông chủ trương dung hòa và liên kết với Duy thức, nêu lên những điểm cao siêu và phù hợp giữa hai học phái và tạo ra Trung quán – Duy thức tông.

7- Liên Hoa Sinh: (Padmasambhava), (thế kỷ thứ VIII -đầu thế kỷ thứ IX), là một vị Đại sư người Ấn, sang truyền bá đạo Phật ở Tây tạng trong thế kỷ thứ VIII, uy danh và công lao của ông rất lớn và được người Tây tạng xem như một vị Phật thứ

hai.

8- Trisongdetsen: (742-797) vua Tây tạng, có công giúp đỡ và thiết lập Phật giáo trong nước. Ông là vị vua rất giỏi, cả về tôn giáo lẫn chính trị, ông đưa đạo Phật lên hàng quốc giáo. Dưới triều đại của ông, nước Tây tạng rất phồn vinh, về phía Bắc lãnh thổ mở rộng đến vùng Đôn hoàng (tỉnh Cam Túc, Tây bắc nước Tàu), nơi có nhiều hang động chứa những di tích Phật giáo nhiều nhất trên thế giới, về phía Tây lãnh thổ mở rộng sang gần hết miền Trung Á, về phía Nam gồm chung cả Nepal và Nam Hy-mã-lạp-son.

9- Prajnaparamitasutra: Bát-nhã ba-la mật-đa kinh.

10- Thập nhị nhân duyên.

11- Pháp Xứng: (Dharmakirti) (600? - 650), một đại luận sư và triết gia, tiêu biểu của Duy thức tông và Nhân minh học.

12- Ánh sáng trong suốt: thể dạng tâm linh trong sáng và tinh tế nhất không còn vương mắc bất cứ một yếu tố thô thiển nào, chẳng hạn như cấp bậc thâm sâu nhất trong quá trình chuyển tiếp giữa hai kiếp sống.

13- Bốn trăm tiết: tiếng Phạn là Catushataka, có lẽ đây là tập

luận có tên tiếng Hán là Quảng Bách Luận Bản (?) do Huyền Trang dịch. Kinh Bốn trăm tiết là trước tác của Thánh Thiên Bồ-tát còn gọi là Độc nhãn Bồ-tát, người gốc Tích lan (Sri Langka), sinh vào thế kỷ thứ II (?), là một đệ tử của Long Thọ, từng trụ trì rất lâu ở Tu viện Đại học Na-lan-đà trước khi trở về Tích lan.

14- Giản yếu về Giáo huấn: tiếng Phạn Siksâsamuccaya, bản dịch sang tiếng Hán gọi là Bồ-tát Học luận.

15- Tập luận Madhyamakalankara (?).

16- Mipham: (1849-1912) một học giả lỗi lạc của Tây tạng thuộc trường phái Ninh mã, cũng có bình giải chương IX tập Hành trình đến Giác ngộ.

17- Tông-Khách-Ba: (Tsongkhapa) (1357-1419) Đại sư và học giả Tây tạng, sáng lập trường phái Cách lỗ.

18- Có tính cách đối nghịch hay đối đãi lẫn nhau: chẳng hạn như có đi đôi với không. Trắng có thể hiểu ngầm là phải có đen, nếu chỉ có trắng và chưa hề bao giờ có đen thì trắng chẳng có nghĩa gì cả.

19- Có lẽ là Boutön Rinchen Droup (1290-1364), một vị Đại

sư và văn hào Tây tạng, chuyên về kinh sách Tan-tra thể hệ mới.

20- Tức là Tam giới: Dục giới, Sắc giới và Vô sắc giới.

21- Tiền đề: đề nghị thứ nhất trong cách suy diễn bằng tam đoạn luận.

22- Câu này đại khái có nghĩa là nếu tất cả đều là tánh không thì tu tập cái gì và giác ngộ cái gì bây giờ?

23- Thanh Biện: (Bhavaviveka), (thế kỷ thứ IV hay thứ IV?), gốc người miền Nam Ấn độ, từng tu học tại Đại học Tu viện Na-Lan-đa. Ông là một triết gia và luận sư nổi tiếng thuộc Trung đạo, lưu lại nhiều trước tác quan trọng.

24- Câu này có nghĩa là theo quan điểm của Trung đạo nếu thực tính là tánh không thì những xứng đáng tích lũy vào chỗ nào.

25- ad libitum: tiếng La tinh trong nguyên bản. Tạm dịch là tùy thích hay tùy ý thích (của mỗi người).

26- Pháp thân: một trong Tam thân (Tri-kây-a) của Phật: Pháp thân (Dharmakây-a), Báo thân (Sambhogkây-a), Ứng thân

(Nirmânakâya).

27- Đây là những vết hằn trong tâm thức, tức là nghiệp.

28. Ngoại vật hoá: là một từ triết học chỉ định sự tạo dựng một vật thể độc lập và tự chủ bên ngoài (so với chủ thể đã tạo dựng đối tượng đó). Câu trong sách của Tịch thiên có nghĩa là hãy cẩn thận, đừng để sự nhắc nhở hay thiền định về Tánh không đưa đến tình trạng hình dung ra Tánh không như một vật hiện thật một cách cụ thể bên ngoài ta.

29- Có nghĩa là những người đã chiến thắng được vô minh và đã giác ngộ.

30- Chẳng hạn như tiềm thức (subconscience, subconscious) là một khám phá quan trọng của Tây phương về tâm lý học trong thế kỷ XX do Sigmund Freud đề xướng. Nhưng thật ra tiềm thức theo định nghĩa và sự hiểu biết trong tâm lý học Tây phương chỉ là một phần nhỏ so với những gì gọi là a-lai-gia thức trong Phật giáo, được Phật giảng dạy đã hơn hai nghìn năm trăm năm.

31- Thật vậy, Tây phương từ lâu đã thừa hưởng những truyền thống tinh thần hay tâm linh có phần quá thô sơ. Những truyền thống này thường đi ngược và không còn thích ứng được với

sự hiểu biết và sức phát triển khoa học kỹ thuật ngày nay. Xã hội Tây phương lâm vào tình trạng thiếu thốn bằng giữa sự hiểu biết nội tâm, có khi còn ấu trĩ, và sự phát triển cao độ về khoa học đối với thế giới vật chất bên ngoài.

32- Véda: Kinh Phê-đa là các kinh luân căn bản của đạo Bà-la-môn.

33- Tức là Tam thập thất đạo phẩm: những thành phần hỗ trợ cho giác ngộ: Tứ niệm xứ, Tứ chính cần, Tứ thân túc, Ngũ căn, Ngũ lực, Thất giác chi, Bát chánh đạo.

34- Nirmanakaya: ứng thân, còn gọi là ứng hoá thân hay hoá thân...là một trong tam thân của Phật. Ứng thân là thân biến hoá, xuất hiện qua thân xác con người trong thế giới này để cứu độ chúng sinh. Hai thân khác của Phật là: Báo thân (sam-bhogakaya) còn gọi là Thọ dụng thân, và Pháp thân(dhar-makaya) tức là Chân như, là thân xác Đạo Pháp của Phật.

35- Kim cương thủ Bồ-tát: (Vairapani), là một vị Đại Bồ-tát cùng thời với Phật.

36- Mandala: dịch âm là man-đa-la, dịch nghĩa là cái vòng tròn. Man-đa-la là một khái niệm quan trọng của Kim cương thừa. Đó là một tranh vẽ gồm nhiều cảnh vật và hình tượng,



biểu tượng của vũ trụ và năng lực của vũ trụ, dùng để tập trung thiền định.

37- Terma: dịch âm là Ter-ma, dịch nghĩa là “Báu vật”. Đó là những kinh sách xưa, được giấu kín trong những nơi thật bí mật, chỉ có thể khám phá ra khi cơ duyên đã hội đủ. Người khám phá ra thường là những người tu học cao thâm, có những linh cảm thần bí, có khi cũng cần nhờ vào linh ảnh hay những giấc mơ khác thường hướng dẫn. Theo tục truyền chính Long Thọ cũng là người đã phát hiện ra các kinh sách giấu kín Ter-ma.

38- Kalachakra: Kinh Thời luân (“Bánh xe thời gian), là một bộ kinh quan trọng của Phật giáo Tây tạng, xuất hiện vào thế kỷ thứ X.

39- Là hai Đại đệ tử của Phật.

40- Svabhava: kinh sách Hán-Việt gọi là Tự tính hay Tự thể.

41- Ma-ha Ca-diếp: (Mahakshyapa), là một trong những đệ tử xem như xuất sắc nhất của Phật và đã được Phật truyền tâm ấn trước khi tịch diệt.

42- Introspection: các tự điển dịch là nội quan, nội tỉnh, hay phản tỉnh. Tôi nghĩ rằng cũng có thể dịch là nội quán, có nghĩa

là một chủ thể tự quán xét những thể dạng tri thức và đời sống nội tâm của chính mình theo một phương thức nào đó.

43- Tức là Phật.

44- Một học giả thuộc thế kỷ XVIII và thuộc trường phái Cách-lỗ (Guélougpa).

45- Theo các học giả Tây phương kinh sách Tiểu thừa xuất hiện từ cuối thế kỷ thứ I trước Tây lịch đến giữa thế kỷ thứ I sau Tây lịch, kinh sách Đại thừa xuất hiện vào đầu thế kỷ thứ I trước Tây lịch đến thế kỷ thứ VI sau Tây lịch (đối với các kinh sách xuất hiện muộn). Do đó trên phương diện kinh sách ghi chép bằng chữ viết, không thể nói được là kinh sách Tiểu thừa xuất hiện trước kinh sách Đại thừa, tuy rằng có một số kinh sách Đại thừa xuất hiện khá muộn. Trước đó, tức từ khi Phật tịch diệt, tăng đoàn học thuộc lòng những lời giảng huấn của Phật và truyền tụng cho nhau từ thế hệ này sang thế hệ khác. Thời bấy giờ những gì truyền miệng bằng cách thuộc lòng mang nhiều tính cách thiêng liêng hơn là những gì ghi chép bằng chữ viết. Cũng có giả thuyết cho rằng kinh sách đã được ghi chép bằng chữ viết trong lần kết tập thứ hai, tức khoảng 100 năm sau khi Phật tịch diệt, nhưng theo các học giả Tây phương không có những bằng chứng chính xác.

46- Dromteunpa: (1005-1064) là đại đệ tử của A-đề-sa (Atisha) (982-1054), A-đề-sa là người sáng lậpra tông phái Cam-đan (Kadampa).

47- Tùy theo tôn giáo, lòng từ bi giới hạn ở cấp bậc con người hay trải rộng đến toàn thể tất cả mọi sinh linh có giác cảm.

47- Tư duy trong quá khứ đã biến mất, tư duy trong tương lai chưa có.

48- Có tính cách định hướng rõ rệt và nhất định. Đây là một khái niệm về khoa học và triết học. Khi một vật thể làm đơn vị phi hướng xạ thì nó không thể kết hợp được với một vật thể đơn vị đồng loại khác. Hai đơn vị ấy phải có hai mặt (hướng) “ăn khớp” với nhau. Ví dụ ta tưởng tượng ra một khoảnh khắc cực vi của thời gian làm đơn vị, nếu nó không nối với một khoảnh khắc trước đó (quá khứ) và một khoảnh khắc sau đó (tương lai) thì nó không thể là thời gian được. Do đó bất cứ một đơn vị sơ đẳng nào cũng vướng vào điều kiện và mang những đặc tính hướng xạ: “đơn vị thời gian” có hai hướng, một hướng nối với “đơn vị” đã qua và một hướng nối với “đơn vị” sắp tới. Vậy không thể nào đi đến chỗ phi điều kiện của mọi vật thể và hiện tượng, và đó cũng là tính cách tương liên, tương kết và tương tạo của chúng. Nếu vật thể và hiện tượng vượt ra khỏi những nguyên nhân và điều kiện tạo ra chúng thì

những vật thể và hiện tượng ấy không còn có nghĩa nữa tức không thể nào hiện hữu được.

49- Shamata: Sự dừng lại, Định, còn gọi là Duy chỉ, Nhất tâm. Đó là phép thiền tập trung tâm ý.

50- Vipashyana: Quán, Sự quán sát bằng Trí tuệ, tức là cách thiền định bằng phân giải, quan sát và phân tích những hiện tượng chung quanh. Chỉ và Quán là hai phép thiền định: An bình tâm thức và Quán thấy bản thể vô thường và trống không của mọi hiện tượng. Kết hợp hai phép thiền định này gọi là Chỉ Quán.

51- Một triết gia người Ấn sáng lập một trường phái triết học chủ trương tìm kiếm hạnh phúc trong đời sống hiện tại thuộc thế giới này. Người ta dùng thặng tên ông để đặt tên cho trường phái triết học này

52- Một bộ kinh mang tính cách trung gian giữa Tiểu thừa và Đại thừa





